

# GOEDOC - Dokumenten- und Publikationsserver der Georg-August-Universität Göttingen

---

---

2011

---

---

Wolfgang Reinbold

## Propaganda und Mission im ältesten Christentum

Eine Untersuchung zu den Modalitäten  
der Ausbreitung der frühen Kirche

Die Veröffentlichung der elektronischen Ausgabe erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.

---

---

Reinbold, Wolfgang:

Propaganda und Mission im ältesten Christentum : eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche.

Göttingen : GOEDOC, Dokumenten- und Publikationsserver der Georg-August-Universität, 2011

Gedruckte Ausgabe erschienen im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000, ISBN 3-525-53872-3

Verfügbar:

PURL: <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?webdoc-2858>

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Es steht unter Creative Commons Lizenz 3.0 „by-nd“ als freie Onlineversion über den GOEDOC - Dokumentenserver der Georg-August-Universität Göttingen bereit und darf gelesen, heruntergeladen sowie als Privatkopie ausgedruckt werden. Es ist nicht gestattet, Kopien oder gedruckte Fassungen der freien Onlineversion zu veräußern.



**Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über

Zusammenfassung:

Auf welche Weise und mit welchen Mitteln hat sich das Christentum in vorkonstantinischer Zeit ausgebreitet? Die vorliegende Untersuchung analysiert sämtliche einschlägige Quellen. Besonderes Augenmerk gilt der ältesten Zeit und den neutestamentlichen Schriften, aber auch die Ausbreitung der Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert wird in den Blick genommen. Dabei entsteht ein lebendiges und in mancherlei Hinsicht neues Bild von den Modalitäten der Propaganda und Mission im ältesten Christentum, das nicht nur die neutestamentliche und altkirchliche Forschung befruchten kann, sondern auch für die gegenwärtige Theorie und Praxis der Mission von Belang ist.

WOLFGANG REINBOLD

# Propaganda und Mission im ältesten Christentum

Eine Untersuchung zu den Modalitäten  
der Ausbreitung der frühen Kirche

VANDENHOECK & RUPRECHT  
IN GÖTTINGEN

Forschungen zur Religion und Literatur  
des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von  
Wolfgang Schrage und Rudolf Smend

188. Heft der ganzen Reihe

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

*Reinbold, Wolfgang:*

Propaganda und Mission im ältesten Christentum: eine Untersuchung  
zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche / Wolfgang Reinbold. –

Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und  
Neuen Testaments; H. 188)

Zugl.: Göttingen, Univ., Habil.-Schr., 1998

ISBN 3-525-53872-3

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Theologischen Fakultät der Universität  
Göttingen gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© 2000 Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Printed in Germany. – Das Werk einschließlich aller seiner Teile  
ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb  
der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung  
in elektronischen Systemen.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen.



## Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Herbst 1998 von der theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck habe ich sie gekürzt und wichtige neuere Literatur nachgetragen.

Vielen habe ich herzlich zu danken: Meinem Doktorvater und Erstgutachter Prof. Dr. Dr. Hartmut Stegemann, der das Projekt in gewohnter Weise betreut und gefördert hat; den Zweitgutachtern Prof. Dr. Gerd Lüdemann und Prof. Dr. Berndt Schaller für ihre vielfältige Anregung und Kritik; den Teilnehmern und Teilnehmerinnen des neutestamentlichen Doktoranden- und Habilitandenkolloquiums sowie allen Kollegen und Kolleginnen, Kommilitonen und Kommilitoninnen, mit denen ich im Laufe der Jahre meine Thesen zu ‚Propaganda und Mission‘ diskutiert habe, für unzählige wichtige Hinweise und Rückmeldungen; den Herausgebern der FRLANT, Prof. Dr. Wolfgang Schrage und Prof. Dr. Rudolf Smend, für die Aufnahme der Arbeit in die FRLANT; dem Verlag Vandenhoeck und Ruprecht für die reibungslose Drucklegung; Frau stud. theol. Birke Siggelkow für die Anfertigung des Stellenregisters; der Deutschen Forschungsgemeinschaft für das Habilitationsstipendium, das die Untersuchung ermöglicht hat, und den Druckkostenzuschuß. Ein besonderer Dank gebührt Herrn PD Dr. Reinhard v. Bendemann für seine sorgfältige Kritik der Erstfassung des Manuskripts und seine freundschaftliche Begleitung durch all die Jahre hindurch seit unserer gemeinsamen Zeit in Göttingen und in Bern. Allen voran einen ganz herzlichen Dank an meine liebe Frau Pastorin Dr. Karoline Läger-Reinbold, die mein Projekt seit seinen Anfängen kritisch begleitet hat und mir jederzeit treu zur Seite stand.

Göttingen/Hilkerode/Hannover, im Herbst 1999

Wolfgang Reinbold

## Inhalt

Vorwort . . . . .	V
Einleitung und Grundlegung . . . . .	1
Das Anliegen der Untersuchung 1 – Zur Forschungsgeschichte 2 – Gliederung 5 – Begrenzung der Themenstellung 6 – Zur Terminologie: ‚Mission‘ 7 – ‚Propaganda‘ 10 – ‚Individuelle Propaganda‘ 13 – ‚Gezielte Propaganda‘ 14 – Grundlegung: Das Selbstverständnis der Christgläubigen 15 – Die Selbstbezeichnungen 17 – Die Fremdbezeichnungen 19 – Fazit 21 – Das Selbstverständnis der Q-Gruppe 24 – des Petrus 26 – Jakobus 27 – Stephanus 28 – Paulus 29 – Ergebnis 30	

### Modalitäten der Propaganda und Mission im ältesten Christentum

1. Die Apostel I	
1.1. Wer galt als Apostel? . . . . .	32
Die Zwölf 32 – Petrus, Jakobus 36 – Barnabas 37 – Silvanus 39 – Andronikus und Junia 40 – ‚Superapostel‘; Did; Apk 2 41 – Fazit 42	
1.2. Simon Petrus . . . . .	43
Reden in Jerusalem 44 – Verhör durch den Hohepriester 47 – durch das Synhedrium 49 – Samarien 51 – Lydda, Joppe 52 – Cäsarea 55 – Jerusalem: Inhaftierung durch Agrippa 66 – Konferenz 72 – Antiochia 75 – ‚Kephaspartei‘ 75 – 1Kor 9,5 76 – Lk 5,1–11/Mk 1,16–18 76 – Fazit 78	
1.3. Jakobus, der Bruder Jesu . . . . .	80
1.4. Joseph, genannt Barnabas . . . . .	84
Von Jerusalem nach Antiochia 84 – Antiochia 85 – Missionsreise mit Paulus 88 – Zypern 89 – Perge 91 – Antiochia 92 – Ikonion 94 – Lystra 95 – Derbe 99 – Reise nach Seleukia 99 – Resümee zur Missionsreise 101 – Trennung von Paulus, Zypern 104 – Fazit 106	
1.5. Die von Paulus sogenannten ‚Superapostel‘ . . . . .	107
1.6. Weitere Apostel . . . . .	110
Andronikus und Junia; 1Kor 9,5 110 – Gal 1,19; Apk 2,2; Did 11,3–6 111	
1.7. Fazit . . . . .	114

2.	Die Apostel II: Paulus, der Apostel der Heiden	
2.1.	Die Mission des Paulus in der Apostelgeschichte . . . . .	117
	Damaskus 118 – Antiochia 119 – Philippi 119 – Thessaloniki 129 – Beröa 131 – Athen 133 – Korinth 135 – Ephesus 147 – Makedonien, Hellas, Troas, Milet 152 – Reise nach Jerusalem 157 – Jerusalem 159 – Rom 163	
2.2.	Die Zielgruppe der Mission des Paulus . . . . .	164
	Gal 1,15–16 164 – 2,7–9 168 – Röm 11,13–15 172 – 15,15–16 173 – Hat das Bild der Apg vom Synagogenprediger Paulus wertvolle Erinne- rung bewahrt? 174 – Fazit 181 – Zum Terminus ‚Judenmission‘ 182	
2.3.	Die Modalitäten der Mission des Paulus . . . . .	182
	2.3.1. Erste Kontakte 183 – Krankheit 183 – Arbeit 184 – Synagogen 185 – Brüder und Schwestern 187 – Gefängnis 189 – Geleit 192 – Diverses 194 – 2.3.2. Mittel der Mission 195 – Ekklesia 195 – Lehre 197 – Missionspredigten auf Marktplätzen? 200 – Wundertaten 202 – Persönliche Kontakte, Mikrokommunikation 204 – 2.3.3. Gegenwir- kungen 206 – Anzeigen, Verhöre, Geißelungen usw. 206 – Steinigung 207 – Vierzig weniger einen 207 – Zur Gegnerschaft altgläubiger Juden 208 – 2.3.4. Spezifika der Mission des Heidenapostels 211 – Weltmis- sion 211 – Zentrumsmision 212 – Mitarbeitermission 213 – Urban, Philemon 214 – Demas, Lukas, Klemens, Euodia, Syntyche 215 – Epaphroditus, Archippus 216 – Trophimus, Epaphras 217 – Aristarch 218 – Johannes Markus, Silvanus 219 – Timotheus, Titus 220 – Priska und Aquila 221 – Umlandmission? 224	
3.	Die Boten der Logienquelle und Verwandtes	
3.1.	Die Aussendungsrede (Q 10,2–16) . . . . .	226
3.2.	Mt 10,5–6 und Mt 10,23 . . . . .	236
4.	Die Sieben	
4.1.	Stephanus . . . . .	242
4.2.	Philippus . . . . .	245
4.3.	Die Anhänger der Sieben . . . . .	249
4.4.	Fazit . . . . .	252
5.	Weitere Missionare?	
5.1.	Die Zwölf . . . . .	253
	Jakobus, Johannes 253 – Andreas, Philippus 256 – Bartholomäus, Mat- thäus 257 – Thomas 258 – Jakobus Alphaei 260 – Thaddäus, Simon Kananaios 261 – Matthias 262 – Summa 262 – Mk 6,7–13.30 263	

5.2. Apollos, die Brüder Jesu, 3Joh 5–8 . . . . .	265
5.3. Mt 28,19–20 und Parallelen . . . . .	272
5.4. Die Ausbreitung der Kirche in apostolischer Zeit . . . . .	279
6. Die Ausbreitung der Kirche bis zum Ende der Verfolgungen	
6.1. Missionare? . . . . .	284
Euseb, HE III 37 284 – Pantänus 287 – Gregor Thaumaturgos 288 – Origenes, C. Celsum III 9 292 – Mart. Lugd. I 49 295 – Fazit 295 – Mt 28,19–20par/Mk 13,10 296	
6.2. Die Propaganda . . . . .	299
6.2.1. Ihre Modalitäten 299 – Gerüchte 299 – Individuelle Propaganda: Mischehen, Frauen 301 – Herren/Sklaven, das Haus 306 – Verwandt- schaft, Kinder 307 – Nachbarn, Freunde, Kollegen, Bekannte 308 – Mobilität; Reisen, Handel, Umzüge 310 – Unfreiwillige Propaganda: Martyrien 310 – Öffentlichkeit 313 – Das Katechumenat 315 – Summa 316 – 6.2.2. Die Anziehungskraft der Kirche 317 – Wundertaten und Wundergeschichten, Dämonenpolemik und radikaler Monotheismus 317 – Sorge um die Armen, Kranken, Gefangenen, Verstorbenen 323 – Herrenmahl und Agape, statusindifferente Gemeinschaft 327 – Schrif- ten, Theologie, Ethik 330 – Der intellektuelle Typus der Konversion: Justin 332 – Tatian 334 – Theophilus v. Antiochien 335 – Cyprian 336 – Gregor Thaumaturgos 337 – Lehrer/Schüler-Verhältnisse 337 – Ari- stides 338 – Tertullian, Arnobius, Lactanz, Klemens v. Alexandria 339 – Andere Motive 340 – Todesverachtung 341	
Schluß . . . . .	342
Bibliographie . . . . .	354
Übrige zitierte Literatur . . . . .	365
Stellenregister . . . . .	370

# Einleitung und Grundlegung

## Das Anliegen der Untersuchung

Die Bedeutung der Mission für den Bestand und den Fortbestand der Christenheit wird gegenwärtig aufs neue entdeckt. In einer Zeit, in der die Kirchen sich zunehmend in die Defensive gedrängt fühlen, ist ‚Mission‘ wieder zu einem wichtigen Thema geworden. In Deutschland steht es zur Zeit auf der Tagesordnung vieler kirchlicher Gremien, von Pfarrkonferenzen bis hin zu Synoden. Dabei spielen Stichworte wie ‚missionarischer Gemeindeaufbau‘, ‚missionarische Kompetenz‘ und dergleichen eine wichtige Rolle. In vielen Reden und Publikationen werden die Gemeinden angehalten, ihre missionarische Seite zu entdecken, der Mission künftig mehr Raum zu geben. Als Vorbild eines solchen Christenlebens am Übergang zum 21. Jahrhundert fungieren oft die Gemeinden der ältesten Zeit: Sie, so stellt man es sich vor, waren durch und durch missionarisch geprägt.

Auch in der neutestamentlichen Wissenschaft besteht gegenwärtig große Einigkeit darüber, daß die Frühzeit der Kirche eine Zeit intensiver Mission war. Die *opinio communis* läßt sich, stark vereinfacht, etwa wie folgt zusammenfassen: Mission prägte den Alltag der Gemeinden in erheblichem Maße. Sie war ein zentraler ‚Sitz im Leben‘, eine typische Situation im Leben der ersten Christgläubigen.<sup>1</sup> Missionare verbreiteten die christliche Botschaft mit hoher Geschwindigkeit, ihre Missionspredigt hatte oft beachtliche Erfolge. Kirche war von Anfang an nicht denkbar ohne Mission, mehr noch: Mission mag die Haupttriebfeder des Christentums überhaupt gewesen sein, das herausragende Phänomen der Frühzeit. In einem Satz: „Geschichte und Theologie des Urchristentums sind ‚Missionsgeschichte‘ und ‚Missionstheologie‘.“<sup>2</sup>

---

1 Vgl. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen <sup>2</sup>1933, 12: „[G]ewisse Erzählungen und Spruchgruppen [der Jesusüberlieferung, Vf.] lassen noch heute das Interesse erkennen, dem ihre Formung und Sammlung dienen sollte, und zeigen damit deutlich, was überhaupt zur Weitergabe der Tradition führte: *die Mission bot den Anlaß ... zur Verbreitung* dessen, was die Schüler Jesu als Erinnerung bewahrten.“ Die neuere Kritik an der klassischen Formgeschichte hat an diesem Konsens wenig geändert: Daß die Mission einer der zentralen Sitze im Leben der Gemeinden war, ist unbestritten (vgl. etwa Theißen, *Lokalkolorit* 1ff.; K. Berger, *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987, 156ff.).

2 Hengel, *Ursprünge* 38 (als Summa).

So sehr einer Formulierung wie dieser breite Zustimmung gewiß ist, so wenig besteht nach meinem Eindruck nun Klarheit darüber, was sie eigentlich besagt. Welche konkreten Phänomene meinen wir, wenn wir sagen, Mission habe das Leben der ersten Gemeinden geprägt? An welche immer wiederkehrenden Situationen ist zu denken, wenn vom Sitz im Leben einer frühchristlichen Tradition in der Mission die Rede ist? Wie mag solche Mission in concreto ausgesehen haben? Wo begegnen uns im Neuen Testament Missionspredigten? Wo treten uns Missionare entgegen? Welchen Stellenwert nahm Mission im Alltag der ersten Christgläubigen ein?

Trotz vieler gründlicher Untersuchungen sind solche und verwandte Fragen nach meinem Eindruck zu einem guten Teil offen. Es ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, ihnen näher nachzugehen. Ihre Leitfrage wird sein: *Auf welche Weise breitet sich die Christenheit in neutestamentlicher Zeit aus?* Mit welchen Phänomenen haben wir es zu tun? Mit welcher Terminologie lassen sie sich angemessen beschreiben? Welcher Stellenwert kommt Mission im ältesten Christentum zu?

### Zur Forschungsgeschichte

Die Modalitäten der Propaganda und Mission im ältesten Christentum sind monographisch bisher nicht beschrieben worden. Wegweisendes zum Thema findet sich hier und da verstreut in der kaum zu überblickenden Literatur, die sich auf die eine oder andere Weise dem Thema ‚Mission im ältesten Christentum‘ nähert. Durchforstet man diese Literatur einmal mit den skizzierten Fragen im Kopf, wird man vor allem auf die folgenden drei Untersuchungen stoßen:

In vielerlei Hinsicht bis heute unübertroffen und für alle weiteren Arbeiten grundlegend ist der Klassiker des Fachs, *Adolf von Harnacks* opus magnum ‚Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten‘ (<sup>1</sup>1902, 561 S., immer wieder erheblich erweitert bis hin zur Auflage <sup>4</sup>1924, 1000 S.). Hier, näherhin in den entsprechenden Abschnitten des zweiten und dritten Buches, wird die Frage nach den Modalitäten der Mission in den ersten drei Jahrhunderten in unerreichter Ausführlichkeit behandelt (‚Die Missionspredigt in Wort und Tat‘, 111–331; ‚Die Missionare; Modalitäten und Gegenwirkungen der Mission‘, 332–528). Obwohl die beinahe ein Jahrhundert alte Arbeit in mancherlei Hinsicht veraltet ist, ist und bleibt Harnacks Opus eine Fundgrube, aus der sich nach wie vor vielleicht am meisten für unser Thema lernen läßt. An zweiter Stelle zu nennen ist *Gustave Bardys* Untersuchung ‚La conversion au Christianisme durant les premiers siècles‘ (1949, dt.: Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, 1988, 364 S.), die sich

der Aufgabe stellt, „das Problem der Bekehrung zum Christentum ... wenn nicht zu erklären, so doch wenigstens es genauer zu stellen und nach besten Kräften zu beschreiben“ (ebd. 16). Für unsere Fragestellung von besonderem Interesse sind die Kapitel IV–VII (,Die Bekehrung zum Christentum: Ihre Motive, Forderungen, Widerstände, Methoden‘, 126–306). Drittens wird der Leser stoßen auf *Ramsay MacMullens* Studie ,Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)‘ (1984, 183 S.), deren „subject ... is the growth of the church as seen from the outside, and the period is the one that saw the church become dominant, and Europe Christian“ (ebd. VII).

Alle drei Opera konzentrieren sich in mehr oder weniger starkem Maße auf die nachapostolische und altkatholische Zeit: Ramsay MacMullen setzt ausdrücklich erst im zweiten Jahrhundert ein. Die von Gustave Bardy herangezogenen, für die Frage nach dem Vorgang der Christwerdung relevanten Quellen fließen im ersten Jahrhundert noch spärlich. Und Adolf von Harnack hat seinerzeit insbesondere die Arbeit des mit Abstand bedeutendsten Missionars der Frühzeit, Paulus, bewußt außen vor gelassen;<sup>3</sup> auch sein Schwerpunkt liegt im ganzen auf den nachneutestamentlichen Quellen, die dem Historiker bedeutend mehr Material bieten. Fragt man, wie man sich denn Mission in neutestamentlicher Zeit vorzustellen hat, wird man daher auch bei Harnack, Bardy und MacMullen nicht allzuoft fündig – um so mehr ist eine eindringliche Behandlung des Themas ein Desiderat.

Viele weitere Arbeiten tragen Entscheidendes zur Klärung unserer Leitfrage bei und verdienen es, hier genannt zu werden. Weil die Geschichte der ältesten Christenheit eng mit dem Thema der Mission zusammenhängt, gehört zum Ensemble dieser Arbeiten neben den neutestamentlich, kirchengeschichtlich, althistorisch und missionswissenschaftlich interessierten Spezialabhandlungen zum Thema ,Mission im ältesten Christentum‘ in einem weiteren Sinne jede Untersuchung hinzu, die sich mit der Geschichte des frühen Christentums auseinandersetzt, mit den Aposteln Paulus und Petrus, mit dem Evangelisten Philippus und anderen prominenten Personen der apostolischen Zeit, mit der Apostelgeschichte, der Logienquelle, der Auslegung der einschlägigen neutestamentlichen und außerneutestamentlichen Textpassagen, usw. Einen Überblick über die Vielzahl der in all diesen Arbeiten vorgetragenen Meinungen zu geben, wäre wenig sinnvoll. Da sich die Literatur nicht nach einigen wenigen Grundtypen der Interpretation klassifizieren läßt, ließe ein solcher Überblick auf die Präsentation eines Sammelsuriums divergierender Ansichten hinaus, von dem niemand viel hätte. Ich beschränke mich daher darauf, eine in aller Kürze kommentierte

---

<sup>3</sup> Mission V: „[I]ch habe nach ihm [Carl Weizsäcker, Vf.] Paulus als Missionar nicht noch einmal schildern wollen, sondern mich auf Grundzüge beschränkt“.

Liste derjenigen Abhandlungen zusammenzustellen, die als unbedingt einschlägig zu gelten haben und aus denen sich nach meinem Eindruck am meisten für das Thema lernen läßt.

Einschlägig sind vor allem die folgenden Monographien und Sammelbände: *R. Stark*, *The Rise of Christianity. A Sociologist reconsiders History*, Princeton 1996, wendet sich unserem Problemkomplex aus der Sicht des Religionssoziologen zu, die ihm viele überraschende und weiterführende, für die Fachwissenschaft manchmal auch irritierende Perspektiven eröffnet; *M. Goodman*, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, 1994, widmet sich primär der Frage, ob mit Recht von einer Mission des antiken Judentums die Rede sein kann, und nähert sich unserem Problem von hier aus auf vorzügliche Weise (insbes. 91–108.154–174); *R. Lane Fox*, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, 1986, fragt nach dem Verhältnis von ‚Heiden‘ und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert und formuliert dabei eine Fülle richtungsweisender Einsichten zur Ausbreitung des Christentums (insbes. 265–335); *K. Kertelge* (Hrsg.), *Mission im Neuen Testament*, 1982, enthält wichtige Beiträge zum Thema; *E. G. Hinson*, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, 1981, fragt mit einem starken gegenwärtigen Interesse nach dem rechten Verhältnis von Identität und Anpassung bei der ‚Evangelisation‘ der ersten Jahrhunderte (ohne immer auf der Höhe der Diskussion zu sein); *W.-H. Ollrog*, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 1979, ist grundlegend für die Modalitäten der Mitarbeitermission des Paulus; *J. G. Gager*, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, 1975, wendet u.a. die Theorie der kognitiven Dissonanz auf das Problem der Entstehung der christlichen Mission an und diskutiert die Gründe und Modalitäten ihres Erfolges; *H. Frohmes/U. W. Knorr* (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, I: Die Alte Kirche*, 1974, enthält grundlegende Aufsätze und detaillierte Bibliographien; *M. Green*, *Evangelism in the Early Church*, 1970, betont die fundamentale Rolle der Mission in der frühen Christenheit und heute (ohne immer Distanz zur Sache zu wahren); *H. Kastig*, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, 1969 und *F. Hahn*, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 1963, sind grundlegende Studien zu den Titelfragen; *D. Georgi*, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, 1964 (erweiterte engl. Neuausgabe 1987), zeichnet ein farbiges Bild der antipaulinischen Propaganda auf dem Hintergrund der vielfältigen Formen religiöser Propaganda in der Spätantike; *K. S. Latourette*, *A History of the Expansion of Christianity, I: The First Five Centuries*, 1937, ist ein nach wie vor lesenswerter Klassiker; *A. D. Nock*, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, 1933, ist immer noch grundlegend. Als überholt müssen gelten: *E. Lerle*, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, 1960; *R. Liechtenhan*, *Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden*, 1946; äußerst eigenwillig ist *G. Schille*, *Die urchristliche Kollegialmission*, 1967.

Für unser Thema besonders lehrreich scheinen mir darüber hinaus die folgenden kleineren Studien zu sein: *R. MacMullen*, *Two types of Conversion to early Christianity*, *VigChr* 37, 1983, 174–192; *E. P. Sanders*, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983, 171–206 (zur Missionspraxis des Paulus); *N. Brox*, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, 1982, in: Kertelge, 190–237; *P. Bowers*, *Paul and Religi-*

ous Propaganda in the First Century, NT 22, 1980, 316–323; R. F. Hock, The Social Context of Paul's Ministry, 1980 (zur Werkstatt als einem Ort der Mission des Apostels); M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18, 1972, 15–38; P. Beskow, Mission, Trade and Emigration in the Second Century, SEÅ 35, 1970, 104–114; E. Molland, Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?, 1962, in: Frohnes/Knorr, 51–67; K. Holl, Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche, 1912, in: Frohnes/Knorr, 3–17.

### Gliederung

Auf welche Weise läßt sich das neutestamentliche und verwandte Material am besten erschließen? Da von vornherein davon auszugehen ist, daß sich die Modalitäten der Mission je nach Personen/Gruppen, Ort und Zeit unter Umständen erheblich unterschieden haben, wäre eine Gliederung ideal, die auf einer Kombination dieser drei Elemente basiert: Wer missioniert wo, wann, und wie? Etwa: ‚Die Zwölf in den ersten Jahren nach dem Tod Jesu in Jerusalem‘, ‚Apostel in Palästina bis 70‘, ‚Propheten und Lehrer in Antiochia bis zum sog. Zwischenfall‘, ‚Petrus in Palästina bis zur Jerusalemer Konferenz‘ usw. So wünschenswert eine derart differenzierte Analyse wäre, so wenig läßt sie sich indes durchführen: Die Quellen sind im ganzen zu spärlich, sie lassen solch klare Zuordnungen bestimmter Gruppen an bestimmte Orte zu bestimmten Zeiten in aller Regel nicht zu. Weil die chronologischen und die geographischen Kriterien allzuoft versagen bzw. im jeweiligen Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung sind, legt die vorliegende Untersuchung eine *prosopographische Gliederung* zugrunde. Sie erweist sich m.E. als die tragfähigste. Wir gehen im folgenden also vor allem den Überlieferungen über solche Personen und Gruppierungen innerhalb der ältesten Kirche nach, die in Propaganda und Mission eine wesentliche Rolle gespielt haben oder doch gespielt haben könnten.

Welche sind das? Allen voran, selbstverständlich, die Apostel, d.i. Petrus, Barnabas, Jakobus usw. (Kap. 1), und, aufgrund der außergewöhnlich guten Quellenlage in einem eigenen Kapitel, Paulus (Kap. 2) samt seiner Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen (Kap. 2.3.4). Die Boten der Logienquelle dürfen nicht fehlen (Kap. 3), ebensowenig die Sieben (Kap. 4), die Zwölf (Kap. 5.1) sowie eine Reihe von Personen, die weithin als Missionare gelten: Apollos, die Brüder Jesu, die unbekannt Boten von 3Joh 5–8 (Kap. 5.2). Es verbleibt ein Blick auf die sog. Missionsbefehle der kanonischen Evangelien (Kap. 5.3). Damit sind die wesentlichen Aufgaben des neutestamentlichen Hauptteils der Untersuchung umrissen. Um die z.T. nur noch hypothetisch zu rekonstruierenden Vorgänge in apostolischer Zeit recht verstehen und in den größeren Zusammenhang einordnen zu können, ist schließlich und endlich eine Skizze der Verhältnisse in den folgenden

zweieinhalb Jahrhunderten geboten, für die wir erheblich mehr Material besitzen: Welche sind die wesentlichen Modalitäten der Ausbreitung der Kirche in der Zeit bis zur Tolerierung durch das Imperium, und was läßt sich daraus für die frühe Zeit lernen (Kap. 6)?

### Begrenzung der Themenstellung

Die Untersuchung wird allenthalben nach den Modalitäten der Mission resp. Propaganda in neutestamentlicher Zeit fragen, d.h. nach den konkreten Umständen der Gewinnung von Juden und Heiden für die älteste Kirche. Ihre Leitfragen werden sein: Auf welche Weise breitet sich die Kirche aus? Wie ‚reist‘ sie von einem Ort zum anderen? Wer sind ihre Propagandisten und Missionare? In welchem Maße prägt Mission das Leben der Schwestern und Brüder? In welchem sozialen Rahmen spielt sie sich ab? Welche Kommunikationsstrukturen kommen zum Tragen? Werden besondere Mittel eingesetzt? Wenn ja, welche? Schließlich und endlich: Mit welchem Begriff kann das jeweilige Geschehen am besten erfaßt werden?

Diese Themenstellung impliziert Begrenzungen in vielerlei Hinsicht. Hervorgehoben seien die vier wichtigsten: In aller Regel wird es nicht gehen um

(1) die Probleme der frühesten Missionsgeschichte, insoweit darunter die chronologischen und geographischen Fragen verstanden werden: Wann dringt die Kirche in diese oder jene Stadt bzw. Region vor, wer waren die Agenten der Mission resp. Propaganda, wie erfolgreich waren sie?

(2) die Probleme der frühesten Theologiegeschichte, um die möglichst präzise Klärung der theologischen, christologischen, ekklesiologischen usw. Anschauungen der jeweiligen Agenten der Mission resp. Propaganda.

(3) das Verständnis der Mission im Neuen Testament: Wie stehen die Autoren der einzelnen neutestamentlichen Schriften zur Mission? Wird sie gegenwärtig für notwendig erachtet? Wenn ja, wie wird sie begründet? Wie stellen die Autoren sie sich vor?

(4) die Vorgeschichte der Mission: Wie stand das zeitgenössische Judentum zu Propaganda und Mission? Wie stand Jesus zu den Heiden? Inwieweit geht die Mission resp. Propaganda der Kirche auf ihn zurück?

Alle diese Fragenkomplexe (deren Ausklammerung sich im Angesicht der Komplexität des gegebenen Themas und des zumutbaren Umfangs der Untersuchung von selbst verstehen dürfte) kommen in den Blick, wo es geboten erscheint, aber sie werden nicht im Mittelpunkt des Interesses stehen. Die Arbeit interessiert sich vor allem anderen für das *Wie* der Verbreitung der ältesten Kirche.

## Zur Terminologie

Bevor mit den Einzelanalysen begonnen werden kann, ist es notwendig, sich über die Terminologie zu verständigen. Im Titel der Untersuchung kommen die Begriffe ‚Propaganda‘ und ‚Mission‘ vor. Was soll damit im folgenden gemeint sein?

Mit dieser Frage betreten wir höchst umstrittenes Gebiet. Insbesondere die rechte Bestimmung des Begriffes ‚Mission‘ ist seit einigen Jahrzehnten Gegenstand einer umfangreichen und kontrovers geführten Debatte. Sie hat eine Fülle von Antworten hervorgebracht, die zum Teil so weit voneinander entfernt sind, daß sie kaum noch vereinbar scheinen. Eine kleine Zitatelese mag das zeigen:

Mission bezeichnet die „organisierte Ausbreitung“ einer Religion, näherhin „die Bemühungen um den Gewinn Ungetaufter für das Christentum“.<sup>4</sup> – „Bei der Mission handelt es sich um die Bemühungen der Christenheit, durch ihre Sendboten, die Missionare, den nicht-christlichen Völkern der Erde das Evangelium ... zu predigen, so daß sie ... sich veranlaßt fühlen, unter Preisgabe ihrer alten, ererbten Religion das Christentum als ihre Religion anzunehmen“.<sup>5</sup> – Mission wird verstanden als „the God-given call to appreciate and share one’s religious experience and insights“.<sup>6</sup> – „Der Charakter der Mission wird ... durch zwei grundlegende Themen bestimmt: – Mission ist das fortdauernde Heilswerk Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. – Mission ist Gottes Auftrag an sein Volk, an seinem fortdauernden Heilswerk mitzuwirken.“<sup>7</sup> – „Mission beschränkt sich ... nicht ... auf persönliche Heilsmittlung und Ausbreitung der Kirche, sondern umfaßt zugleich die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung und die Gestaltung der Welt im Verheißungshorizont Gottes.“<sup>8</sup> – „Mission ist ... der alles umfassende Auftrag der ganzen Christenheit ... Das Wort Mission ... hat einen umfassenden Sinn.“<sup>9</sup> – „Das Wort ‚Mission‘ ... wird als Rolle und Aufgabe der Christenheit in der Welt verstanden. ... Ein anderes Thema ist der Proselytismus. Es ist möglich, die missionarische Tätigkeit als nicht-proselytierend darzustellen“. Mission hat nichts damit zu tun, Menschen nichtchristlichen Glaubens oder einer anderen christlichen Konfession zum Übertritt in die eigene Kirche zu bewegen: Solche ‚Proselytenmacherei‘ ist abzulehnen. Vielmehr gilt: „Nach der äusseren Mission

---

4 Ström, Mission 18.

5 H. W. Schomerus, Missionswissenschaft, Leipzig 1935, 5.

6 Senior/Stuhlmüller, Mission 3.

7 Lutherischer Weltbund, Gottes Mission als gemeinsame Aufgabe – Ein Beitrag des LWB zum Verständnis von Mission (1988), (LWB-Dokumentation Nr. 26, Genf 1988, 1–34), zitiert bei Wietzke, Mission 115–149: 119f.

8 Wietzke, Mission 428 (als Konsens der neueren kirchenoffiziellen Dokumente).

9 J. Moltmann, Gott kommt und der Mensch wird frei, KT 17, München 1975, 21f.

unter Fremden muss sich die Kirche jetzt mit innerer Mission befassen“, d.h. diejenigen Menschen gewinnen, die unter Umständen getauft, aber nur dem Namen nach Christen sind, die sich vielleicht selbst als Christen verstehen, aber keinen Zugang zur Kirche haben.<sup>10</sup> – In nicht wenigen einschlägigen Texten wird schließlich darauf verzichtet, zu bestimmen, was unter ‚Mission‘ verstanden werden soll, z.T. programmatisch: Mission wird sich, weil sie „letztlich Gottes Sache ist, ... gegen festlegende Definitionen ebenso sperren wie Gott selbst. Wie der Glaube will die Teilhabe an Gottes Mission nicht in erster Linie erklärt, sondern gelebt und erfahren werden.“<sup>11</sup>

Bereits diese wenigen Zitate ergeben ein verwirrendes Bild. Der Begriff der ‚Mission‘ ist inzwischen offenbar in der Lage, so viele verschiedene Bedeutungen anzunehmen, daß es möglich geworden ist, mit ihm rundheraus entgegengesetzte Sachverhalte zu bezeichnen. Für unsere Zwecke wird es ausreichen, drei Grundtypen zu unterscheiden. (1) ‚Mission‘ meint die organisierte Gewinnung von Nichtchristen für das Christentum. (2) ‚Mission‘ meint gerade das nicht. Bei solcherlei Aktivitäten handelt es sich ebenso wie bei der Bekehrung von Christen und Christinnen fremder Konfession vielmehr um ‚Propaganda‘ bzw. ‚Proselytismus/Proselytenmacherei‘, die unter allen Umständen zu vermeiden ist. ‚Mission‘ ist demgegenüber der Aufbau der christlichen Gemeinde, die ‚innere Mission‘ an den Kirchenfernern sowie grundsätzlich die Aufgabe der Christenheit in der Welt. Schließlich (3): ‚Mission‘ hat ausschließlich diesen letzteren Sinn: Es bezeichnet in umfassendem Sinn den Auftrag der Christenheit, im Grunde ist alles, was Kirche tut, wenn sie es recht tut, ‚Mission‘.

Die Hauptursache der eigentümlichen Vieldeutigkeit des Begriffes dürfte die in jüngerer Zeit notorische ‚Krise der Mission‘ sein. Die Missionsmethoden und -ziele vergangener Jahrhunderte sind fragwürdig geworden, in vielen Kreisen weckt das Wort häßliche Assoziationen, auch innerhalb der Kirchen. Es klingt bedenklich nach Kolonialismus, der überheblichen Dominanz einer bestimmten Form westlicher Kultur, nach Intoleranz, Glaubenseifer, und dergleichen.<sup>12</sup> Will man die Sache besser machen und dabei

---

10 V. Fedorov, Das orthodoxe Verständnis der Aufgaben und des Inhalts der christlichen Mission im heutigen Rußland, in: Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Mission. Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) mit der Europäischen Baptistischen Föderation und mit der europäischen Lausanner Bewegung für Weltevangalisation, Dorfweil (bei Frankfurt/Main), 12.–13. Juni 1995, epd 1/96, 16–25: 16.18. Vgl. Wietzke, Mission 95.108.430.

11 W. Günther in seinem Vorwort zu Wietzke, Mission IX. Vgl. H. Rzepkowski, Lexikon der Mission, Graz 1992, s.v., wo das Stichwort begegnet, aber nicht geklärt wird. Im Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe (Hrsg. K. Müller/Th. Sundermeier, Berlin 1987) sucht man das Stichwort vergebens.

12 Vgl. Wietzke, Mission, Klappentext; Wrogemann, Mission 15.

auf den althergebrachten Begriff nicht verzichten, liegt es also nahe, ihm einen zeitgemäßen, einen ‚sympathischen‘<sup>13</sup> Sinn zu geben, der bestimmte Mißverständnisse von vornherein ausschließt. So kommt es einerseits zu einer starken Ausweitung des Begriffes – Mission ist die (rechte) Praxis der Kirche schlechthin, sie ist „das Handeln des Leibes Christi in der Geschichte der Menschheit“<sup>14</sup> –, und zum anderen zur scharfen Abgrenzung zwischen erwünschter ‚Mission‘ und abzulehnender ‚Proselytenmacherei‘.

Beide Neuinterpretationen scheinen mir indes problematisch zu sein. Ein sehr weites Verständnis gibt den diskriminierenden Sinn des Begriffes letzten Endes preis und zerstört ihn damit. „[W]enn alles Mission ist, ist nichts Mission“.<sup>15</sup> Wenn alles und jedes, was Kirche in rechter Weise tut, in irgendeinem Sinne ‚missionarisch‘ genannt zu werden verdient, ist das Wort zu einer leeren Hülse geworden, deren Funktion vielleicht noch darin bestehen kann, daß sie als *identity marker* genutzt wird: Man erkennt an ihr einigermaßen treffsicher bestimmte kirchliche Milieus. Einen angebbaren Sinn aber hat das Wort dann nicht mehr, und es wäre also sachgerechter, es aufzugeben bzw., je nach Kontext, sogleich von ‚Aufgabe‘, ‚Gemeindefortbildung‘ usw. zu sprechen.

Die scharfe Abgrenzung zwischen ‚Mission‘ und ‚Proselytenmacherei‘ andererseits führt zu einem kuriosen Resultat. Wenn Mission ein ‚nicht-proselytisierendes‘ Unternehmen bezeichnen soll und unter diesen ‚Proselyten‘ ausdrücklich sogar die Nichtchristen einbegriffen werden können, dann steht der Begriff am Ende gerade für das Gegenteil von dem, was er einst bezeichnete („Afrikamission“, ‚Missionsgesellschaft‘) und was er außerhalb der theologischen Fachsprache nach wie vor bezeichnet. Schlägt man den Brockhaus auf, so liest man s.v.: Mission ist „die Verbreitung einer Religion und die Gewinnung von Anhängern für sie“. Meyers Lexikon bestimmt: Mission meint insbesondere „die Sendung der Kirche zur Verkündigung der christ[lichen] Botschaft unter Nichtchristen“.<sup>16</sup>

13 Wrogemann, Mission 277. Er versteht ‚Mission‘ in diesem Sinne als ‚Hermeneutik des Fremden‘ (ebd. 291ff.): christliche Mission dient „dem *friedlichen Zusammenleben* von Menschen verschiedener kultureller und religiöser Herkunft“, das „Verstehen gilt den *Fremden*“, Mission „dient dem *wechselseitigen Verstehen*“ (ebd. 291f.).

14 Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung (1982) (IRM 284, 1982, 427–451), zitiert bei Wietzke, Mission 86. F. Wagner, Über die Legitimität der Mission, TEH 154, München 1968, 7, spricht von einer ‚inflationistischen Ausweitung‘ des Begriffes als „Zeichen erstrebter Kompensation ungelöster Aporien“. Vgl. G. Collet, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, tts 24, Mainz 1984, 24.

15 St. Neill, Schöpferische Spannung. Mission zwischen gestern und morgen, Kassel 1967, 88, positiv aufgenommen etwa bei Collet, Missionsverständnis 25; H. Bürkle, Missionstheologie, ThW 18, Stuttgart 1979, 16; vgl. auch Wrogemann, Mission 310.

16 Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 14, Mannheim<sup>19</sup>1991, 654; Meyers enzyklopädisches Lexikon, Bd. 16, Mannheim/Wien/Zürich<sup>9</sup>1976, 307.

Weil den in jüngerer Zeit unternommenen Versuchen, den althergebrachten Begriff der ‚Mission‘ neu zu bestimmen, erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen, scheint mir das erste oben genannte Verständnis nach wie vor den Vorzug zu verdienen.<sup>17</sup> Wenn im folgenden von ‚Mission‘ die Rede ist, so sei damit jedenfalls *die gezielte Ausbreitung einer Religion unter Menschen gemeint, die nicht Anhänger dieser Religion sind.*<sup>18</sup>

Diese Begriffsdefinition beabsichtigt nicht, die divergierenden Auffassungen von ‚Mission‘ für unsachgemäß, illegitim oder dergl. zu erklären. Sie dient zunächst und vor allem anderen der Verständigung mit dem Leser und der Leserin, die m.E. ein Recht haben, genau zu erfahren, was in dieser Arbeit unter ‚Mission‘ verstanden wird. Manche werden vielleicht fragen, warum die Etymologie des Wortes oben unberücksichtigt geblieben ist: Sie spielt für den Sinn des Begriffes im gegenwärtigen Deutsch kaum eine Rolle.

Damit zum zweiten strittigen Terminus: ‚Propaganda‘. Oben sind wir bereits am Rande auf ein Verständnis gestoßen, das in der einschlägigen Literatur sehr häufig begegnet: Recht verstandene Mission ist ‚Mission‘, falsch verstandene Mission ist ‚Propaganda‘. Wer sich aus dubiosen Gründen oder mit dubiosen Methoden (vorgeblich) missionarisch engagiert, wer nicht zwischen dem Evangelium und seinem eigenen Christentum zu unterscheiden weiß, treibt ‚Propaganda‘. Es handelt sich um „Mission, die in ihrer eigenen Aktivität und in den aufweisbaren Qualitäten der Boten ihre

---

17 Ebenso urteilen z.B. Collet, Missionsverständnis 24f. (unter Bezugnahme auf Wagner, Legitimität (jew. o. Anm. 14) 8.

18 Missionswissenschaftliche Probleme sind nicht unser Thema. Zwei Randbemerkungen seien dennoch gestattet: Versteht man ‚Mission‘ wie oben, ist der Begriff der ‚inneren Mission‘ eine *contradictio in adiecto*, denn ihre Adressaten sind getaufte Christen und Christinnen; Analoges gilt für die Rede von einer ‚Mission‘ der Kirchenfernen, der (mit einem theologisch fragwürdigen Begriff) oftmals sog. ‚Taufscheinchristen‘. Besser und präziser spräche man hier von dem, worum es tatsächlich geht, d.i. ‚Gemeindefortbildung‘, ‚Erweckung‘, ‚Diakonie‘ usw. Überhaupt sollte m.E. noch einmal aufs neue erwogen werden, ob es wirklich sachgemäß ist, den Begriff der ‚Mission‘ auch dort beizubehalten, wo sich die tatsächlichen Aufgaben und die Auffassungen von der Sache derart radikal geändert haben wie es z.T. der Fall ist. Die Frage ist wiederholt diskutiert worden, meist entscheidet man sich mit Verweis auf die biblische Dimension trotz mehr oder minder großen Unbehagens für die Beibehaltung des Begriffes (s. etwa K. Müller, Missionstheologie. Mit Beiträgen von H.-W. Gensichen und H. Rzepkowski, Berlin 1985, 40; Collet, Missionsverständnis 24 A 9; mit anderer Begründung auch Wrogemann, Mission 277 [anderenfalls überließe man den Begriff „den sog. Glaubensmissionen oder aber fundamentalistischen Missionsvereinigungen“]). So nachvollziehbar diese Entscheidung ist – es gibt eine kritische Grenze, und die scheint mir etwa da erreicht zu sein, wo (irritierenderweise so genannte) ‚Missionare‘ zu ihren Glaubensbrüdern und -schwestern in fremde Länder gehen, weil dort Priestermangel herrscht, wo ‚Missionsprogramme‘ aufgestellt werden, die ausschließlich binnenkirchliche Angelegenheiten zum Thema haben, u.ä.m.

Selbstbestätigung besorgt und sich damit in Propaganda verkehrt, d.h. in das Bemühen, Christen nach dem eigenen Bild zu schaffen.“ Von wahrer Mission kann demgegenüber nur da die Rede sein, wo ‚Gottes eigenes Werk‘ geschieht.<sup>19</sup>

Versteht man die Opposition zwischen den beiden Termini auf diese oder ähnliche Weise, stellt sich sofort ein gravierendes Problem ein: Wie kann ein Missionar anders als *sein* Bekenntnis für das evangeliumsgemäße zu halten? Wie soll man entscheiden, wann es einer ‚Mission‘ in Wirklichkeit um ihre ‚Selbstbestätigung‘ geht und wann tatsächlich ‚Gottes eigenes Werk‘ geschieht? Und vor allem: Wer soll das entscheiden? Fragt man die jeweiligen ‚Missionare‘ selbst, so wird man gewiß allenthalben zur Antwort bekommen, daß sie sich nicht um ihrer selbst, sondern um Gottes Willen einsetzen (unbeschadet der gewiß nicht immer ganz zu vermeidenden Fehlritte). Wer also sind die ‚Propagandisten‘? Es dürfte kaum überraschen: Allzuoft ist es schlicht die ‚sogenannte Mission‘ der anderen Seite, mit der man im Streit liegt. Etwa: Paulus treibt ‚Mission‘, seine Gegner hingegen ‚Propaganda‘;<sup>20</sup> die Evangelischen treiben ‚Mission‘, die römischen Katholiken hingegen ‚Propaganda‘;<sup>21</sup> die Orthodoxen treiben ‚Mission‘, die römischen Katholiken und die ‚neoprotestantischen Evangelisten‘ aber ‚Propaganda‘<sup>22</sup> – usw., in einer Vielzahl von Varianten, nicht zuletzt auch dieser: das Christentum treibt ‚Mission‘, die anderen Religionen hingegen ‚Propaganda‘.<sup>23</sup>

Ein solches Verständnis des Begriffes ist für die wissenschaftliche Diskussion sehr unbefriedigend. Hängt es überwiegend oder gar ausschließlich vom konfessionellen bzw. religiösen Standpunkt des jeweiligen Betrachters

---

19 Gensichen, Glaube 80.

20 Ebd.

21 Etwa M. Kähler, Die Mission – ist sie ein unentbehrlicher Zug am Christentum?, in: ders., Schriften zu Christologie und Mission, ThB 42, Hrsg. H. Frohnes, München 1971, 105–255: 108–116; vgl. Wrogemann, Mission 24f.

22 R. Rus, Aspekte der Mission und Evangelisation im heutigen Europa aus der Sicht einer lokalen Kirche, in: epd 1/96 (s.o. Anm. 10), 13–15: 14. „Die Leute werden praktisch überfallen ... Man bietet ihnen Propagandablätter an und fordert sie auf, sich zu verschiedenen Sekten zu konvertieren.“ Vgl. auch, aus der entgegengesetzten Perspektive, K. H. Walter, Aspekte zu Mission und Evangelisation im heutigen Europa. Zur Situation der baptistischen Gemeinden in Europa, in: epd 1/96, 26–30: 28: „Es ist nicht das Ziel der Baptisten Proselyten zu machen. ... Der ... Vorwurf, dass die Baptisten eine amerikanische Sekte sind, zeugt ... von schlichter oder gewollter Unkenntnis“.

23 G. Rosenkranz, Art. Mission, I. Religionsgeschichtlich, RGG<sup>3</sup> 4, 969–971: 969: „religiöse Expansion und Propaganda ist ein religionsgeschichtliches Phänomen, ihre christliche Sondergestalt, die M[ission], eine theologische Aussage.“ Ebenso ders., Die christliche Mission. Geschichte und Theologie, München 1977, 13. Vgl. H. Balz, Missionswissenschaft und Missionskritik an der Berliner Theologischen Fakultät, ThLZ 121, 1996, 125.

ab, ob ein Phänomen als ‚Mission‘ oder aber als ‚Propaganda‘ zu gelten hat, so wird das Urteil immer in einem unerträglich hohen Maße arbiträr sein. Nötig sind präzisere Kriterien. Welche könnten das sein? Im Brockhaus heißt es s.v.: Propaganda ist „eine Form der Werbung, bes[onders] für bestimmte geistige Ziele und polit[ische], religiöse, wirtschaftl[iche], aber auch künstler[ische] oder humanitäre Ideen“. In Meyers Lexikon heißt es: Propaganda meint „die mündl[ichen] Beeinflussungsversuche durch Redner ... oder durch Propagandisten für Konsumartikel ... [,] Tätigkeiten zur Beeinflussung durch rationale sprachl[iche] Strategien z.B. der seriösen Tagespresse oder der Parteipresse ... [,] P[ropaganda]feldzüge für den Absatz von Produkten oder Dienstleistungen ... bzw. bei Wahlkampagnen“; der Begriff ist dem der ‚Werbung‘ verwandt.<sup>24</sup>

*Beeinflussung, Werbung durch Wort oder Schrift in Verfolgung eines bestimmten Interesses* – dieses Verständnis von Propaganda wird der general reader haben, und in genau diesem Sinne wollen wir den Terminus in dieser Untersuchung verstanden wissen. Er enthält, das sei angesichts des vorherrschenden gegenteiligen Verständnisses aufs deutlichste betont, keinen negativen Unterton, es handelt sich um einen ganz und gar neutralen, deskriptiven Terminus.<sup>25</sup> ‚Propaganda‘, das ist das Unternehmen eines Subjektes A, ein Subjekt B dazu zu bewegen, dieses oder jenes zu tun oder zu denken, der gezielte Versuch der Verbreitung einer bestimmten Anschauung, dann und wann auch der Inhalt dieser Anschauung.

Versteht man den Begriff so, dann stehen ‚Mission‘ und ‚Propaganda‘ zueinander nicht im Verhältnis der Opposition, sondern in dem der Teilsynonymität, genauer: in dem von Unter- und Oberbegriff. Jedwede Mission ist immer auch Propaganda, denn sie stellt den gezielten Versuch einer Beeinflussung dar. Die Leistungsfähigkeit des Oberbegriffs, auf die es in unserem Zusammenhang ankommt, besteht nun zunächst darin, daß ‚Mission‘ *per definitionem* an die Überschreitung der Grenzen der jeweiligen Religionsgemeinschaft gebunden ist, ‚Propaganda‘ hingegen nicht. Ein Christ kann unter Christen nicht missionieren, wohl aber Propaganda treiben: für seine

24 Brockhaus, Bd. 17, 1992, 536; Meyer (s. jew. o. Anm. 16) Bd. 19, 1977, 310.

25 Ein gewisses Problem mag darin bestehen, daß der eine Leser und die andere Leserin auch umgangssprachlich bei ‚Propaganda‘ ein negatives Begriffsfeld assoziiert, etwa Propaganda der Partei (= Lüge), Propaganda einer Lobby (= interessegeleitete Fehldarstellung), Propaganda von Sekten (= Menschenfängerei), usf. Für unsere Zwecke ideal geeignet wäre ein Terminus, der keinen Anlaß zu solchen Assoziationen gäbe. Allein, auch hier hängt viel von der Perspektive des Betrachters ab, und daher gibt es einen solchen gänzlich neutralen Terminus nicht. Alles in allem ist und bleibt der Begriff ‚Propaganda‘ der beste, der uns zur Beschreibung der gemeinten Sachverhalte zur Verfügung steht (vgl. das neutrale ‚Mund-zu-Mund-Propaganda‘ und Harnacks Sprachgebrauch: Mission 5.14.378 u.ö.: ‚Propaganda‘ als Synonym für ‚Mission‘, ‚Werbung‘).

Auffassung vom rechten Leben der Kirche, von der rechten christlichen Lehre, der rechten Frömmigkeit, usw. Ebenso kann ein Jude unter Juden propagandistisch wirken, ein Polytheist unter Polytheisten, usw. Aus diesem Grunde ist der Begriff der ‚Propaganda‘ unverzichtbar: Anders als sein Gegenüber ist er in der Lage, die mannigfaltigen Phänomene religiöser Binnenkommunikation zu bezeichnen, die dem Zweck der Beeinflussung einer Person oder Gruppe durch Wort oder Schrift dienen.

Mit dieser Unterscheidung zwischen ‚Mission‘ und ‚Propaganda‘ ist bereits viel gewonnen, aber sie reicht noch nicht aus. Um ein wirklich differenziertes Bild entwerfen zu können, bedarf es einer weiteren Kategorie. Denn innerhalb des Phänomenkomplexes der ‚Propaganda‘ gibt es seinerseits noch einmal markante Unterschiede. Es ist sichtlich etwas anderes, ob jemand durch Schriften oder Ansprachen über einen längeren Zeitraum hinweg für diese oder jene Auffassung wirbt und sich intensiv für ihre Verbreitung einsetzt oder ob jemand in seinem privaten oder halbprivaten Umfeld für eine bestimmte Auffassung eintritt und damit andere, unter Umständen auch absichtslos, in ihrem Denken und Handeln beeinflusst. Beispiele: Eine Frau, die sich hat taufen lassen, sucht ihren Mann davon zu überzeugen, es ihr gleichzutun; sie geißelt seine dummen polytheistischen Überzeugungen, schwärmt von den Vorzügen des Christentums, pflegt einen bestimmten Lebensstil. Nach einer Weile konvertiert auch ihr Mann. Treibt sie also Propaganda für das Christentum? Gewiß, aber sie beschränkt diese Propaganda ganz auf ihren privaten Bereich. Oder, aus unseren Tagen: Ein Mann konvertiert zum Protestantismus, weil dies die Konfession seiner Frau ist und eine gute evangelische Bekannte der Familie ihn auf diese oder jene Weise beeindruckt hat. Treiben diese Frauen also Propaganda für die evangelische Kirche? Wiederum: In gewisser Hinsicht ja, aber sie haben weder gezielt Werbung für ihre Art des Christentums gemacht noch den Konvertiten je dazu aufgefordert, diesen Schritt zu tun. Zwischen ihnen und ihrem Kollegen, der sich in einer Propaganda großen Stils engagiert, der Räume anmietet, auf Vortragsreisen geht, Traktate verschickt usw., besteht sichtlich ein fundamentaler Unterschied. Um der Präzision willen ist es daher angezeigt, hier auch terminologisch zu differenzieren.

Mit welchem Begriff? Auf die Bedeutung der ‚kleinen‘ Propaganda im ältesten Christentum ist in der Literatur wiederholt hingewiesen worden. Auf den Begriff gebracht wird das Phänomen in aller Regel nicht, meist werden die entsprechenden Sachverhalte unter dem Stichwort ‚Mission‘ abgehandelt, oder man spricht zur Differenzierung von ‚spontaner Mission‘, ‚Gelegenheitsmission‘<sup>26</sup> oder ähnlichem. Wie also es nennen? M.E. hat Arthur Darby Nock in seinem Klassiker einen zu Unrecht vernachlässigten

---

26 Schäferdiek, Mission 67; Hauschild, Kirchengeschichte 60.

Begriff bereitgestellt, der das Gemeinte auf den Punkt bringt. Er spricht hier von der wichtigen Funktion der *individuellen Propaganda*: ‚individual propaganda in households by slaves and freedmen or casual acquaintances‘ habe eine entscheidende Rolle nicht nur bei der Ausbreitung des Judentums, sondern auch des Mithraskultes, des Christentums und anderer östlicher Kulte gespielt (Conversion 77f.; vgl. die Hervorhebung im Inhaltsverzeichnis). In eben diesem Sinne begegnet der Begriff beiläufig bereits bei Franz Cumont: die Zenturionen und ihre ‚individuelle ... Propaganda, die uns fast vollständig verborgen bleibt‘, seien einer der Hauptfaktoren bei der Ausbreitung des Mithraskultes gewesen.<sup>27</sup> Gemeint ist: Ein Anhänger des Kultes gewinnt im alltäglichen Umgang mit Männern, auf die er Einfluß hat (in diesem Fall: qua Beruf), neue Anhänger hinzu. Grundsätzlicher formuliert: *Menschen propagieren in ihrem persönlichen Umfeld ihre religiösen Überzeugungen und gewinnen auf diese Weise, unter Umständen, absichtsvoll oder absichtslos, neue Anhänger*. In diesem Sinne wollen wir den Begriff im folgenden verwenden.

Ist aber von der ‚individuellen Propaganda‘ im Kleinen die Rede, dann ist es schließlich und endlich notwendig, auch für die größer angelegten Versuche der Beeinflussung einen technischen Terminus zur Hand zu haben. Wir werden sie im folgenden, wenn nötig, als *gezielte Propaganda* bezeichnen.

Damit sind wir bei einem Dreischritt der grundlegenden Begriffe angelangt, mit dem sich die Phänomene, die uns im folgenden beschäftigen werden, hinreichend differenziert beschreiben lassen. Die Ausbreitung der Kirche ist allenthalben entweder ein Resultat von *Mission* oder ein Resultat *gezielter Propaganda* oder ein Resultat *individueller Propaganda*.<sup>28</sup>

Es dürfte von vornherein klar sein, daß diese terminologische Differenzierung dann und wann dazu führen wird, daß Phänomene, die üblicherweise unter ‚Mission‘ klassifiziert werden, in dieser Arbeit nicht so genannt werden. Diese Tatsache verdankt sich dem Streben nach Differenzierung, die m.E. geboten ist, will man am Ende nicht allzu viele Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde in irgendeinem Sinne ‚missionarisch‘ nennen und damit den diskriminierenden Sinn der Kategorie ohne Not preisgeben. Wer diese Grundentscheidung für fragwürdig hält, möge sich an den Termini dieser Untersuchung nicht stören und einfach stets ‚individuelle

27 F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, Stuttgart<sup>5</sup> 1975, 37 (im frz. Original, Brüssel<sup>3</sup> 1913, 40: „propagande individuelle“).

28 Die Mund-zu-Mund-Propaganda, die bestimmte Dinge herumspricht und auf diese Weise die Kirche womöglich für Außenstehende interessant macht, verstehe ich als einen Sonderfall der individuellen Propaganda. Wenn, z.B., pagane Nachbarn über die Armenfürsorge der Kirche tratschen, dann treiben sie je für sich individuelle Propaganda. Diese kann *contra intentionem* u.U. dazu führen, daß am Ende eine Person an die christliche Gemeinde herangeführt wird, die zuvor noch keinen direkten Kontakt mit Christen hatte (vgl. u. S. 299ff.).

Propaganda‘ und ‚gezielte Propaganda‘ durch seinen weiten Begriff von ‚Mission‘ ersetzen. Man wende indes nicht ein, mein Begriff von ‚Mission‘ sei zu eng oder dergl., denn ein solcher Einwand basiert auf der Prämisse, das Wort habe einen klar bestimmbareren Sinn. Eben dies ist aber, wie gezeigt, nicht der Fall.

Zum Abschluß noch ein Wort zu dem im Untertitel (im Anschluß an Harnacks opus) verwendeten Terminus der ‚Ausbreitung‘ des Christentums. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß der Begriff bei Harnack und auch in manch jüngerer Arbeit nicht frei von triumphalistischen Untertönen ist: Das Evangelium durchdringt die Welt, weil es das eine wahre ist, es kann nicht anders als ‚siegen‘, die anderen Religionen sind zu schwach und unterliegen, je mehr das Christentum sich ausbreitet, desto mehr werden sie verdrängt.<sup>29</sup> Dennoch scheint mir der Begriff kaum verzichtbar zu sein – es gibt keinen besseren, und es ist möglich, ihn in einem rein deskriptivem Sinne zu verwenden (Ausbreitung des Christentums, aber auch: Ausbreitung des Judentums, Ausbreitung des Mithraskultes, usw.). In diesem Sinne, ohne triumphalistischen Unterton, möchte ich ihn im folgenden verstanden wissen.

### Grundlegung

Die terminologischen Differenzierungen bringen es mit sich, daß vor allen Einzelanalysen ein gravierendes Problem zu klären ist: die Frage nach dem Selbstverständnis der von uns sogenannten frühen ‚Christen‘ und ‚Christinnen‘. Um die rechten Begriffe wählen und näherhin bestimmen zu können, in welchen Fällen es sachgerecht ist, von ‚Mission‘ zu sprechen, d.i., *per definitionem*, von der gezielten Ausbreitung einer Religion unter Menschen, die sich ihr nicht zugehörig fühlen, muß zunächst einmal geklärt werden, wie die ältesten Christgläubigen sich selbst sahen. Verstanden sie sich als Juden und Jüdinnen? Oder als ‚Christen‘ und ‚Christinnen‘ bzw. etwas Entsprechendes? Und was haben sie, gegebenenfalls, damit gemeint?

Fragen wir also, in der gebotenen Kürze, nach dem Selbstverständnis der ersten ‚Christen‘. Wir tun dies sinnvollerweise in zwei Schritten. Zunächst sind die verschiedenen uns überkommenen Selbst- und Fremdbezeichnungen der ältesten Christgläubigen zusammenzustellen, und es ist nach ihrem wesentlichen Sinngehalt zu fragen. Sodann ist nach dem Selbstverständnis einiger Personen und Gruppen zu fragen, die nach allgemeiner Überzeugung eine prominente Rolle in der Mission und Propaganda der Frühzeit gespielt haben und die demgemäß in den folgenden Kapiteln im Mittelpunkt stehen werden. Da davon auszugehen ist, daß das Selbstverständnis verschiedener Gruppierungen unter Umständen erheblich voneinander abwich,

---

29 Vgl. White, Adolf Harnack 101ff.; Cohen, Adolph Harnack.

ist bei der Auswahl darauf zu achten, daß ein möglichst breites Spektrum theologischer Überzeugungen zu Wort kommt. Daher fragen wir im folgenden nach dem Selbstverständnis (1) der Boten der Q-Gruppe, (2) der Apostel Petrus und (3) Jakobus, (4) des Stephanus und schließlich (5) des Paulus.

Zunächst zu den einschlägigen Selbst- und Fremdbezeichnungen der ältesten Christgläubigen. Es sind dies vor allem die folgenden:

ἀδελφοί (καὶ ἀδελφαί), Brüder (und Schwestern)  
 ἅγιοι, Heilige  
 πιστοί, Gläubige  
 ἐκλεκτοί (θεοῦ), Auserwählte (Gottes)  
 ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ), Versammlung, Gemeinde, Kirche (Gottes)  
 Ναζωραῖοι, Nazoräer  
 Χριστιανοί, Christianer, Christen.

Spätere Bezeichnungen und solche, die dann und wann in die Nähe eines technischen Gebrauchs rücken (etwa δοῦλος θεοῦ, Tit 1,1; Jak 1,1; κλητοί 1Kor 1,24; Jud 1; ἀγαπητοί θεοῦ, Röm 1,7), können für unsere Zwecke außer acht bleiben.<sup>30</sup> Zwei andernorts prominente Ausdrücke fehlen in der Liste: οἱ μαθηταί und οἱ πτωχοί.

(1) Adolf von Harnack rechnet οἱ μαθηταί, die Schüler, die Jünger, zu den Selbstbezeichnungen der ältesten Zeit (Mission 410ff.), ebenso urteilen viele andere.<sup>31</sup> Diese Hypothese ist m.E. schwierig, weil ein eindeutiger Beleg für einen solchen Gebrauch des Begriffes fehlt. Paulus kennt ihn nicht, ebensowenig die übrige Briefliteratur; seine Präsenz in den Evangelien läßt kaum Schlüsse zu, denn die μαθηταί sind hier explizit oder implizit immer die μαθηταί τοῦ Ἰησοῦ (Mk 2,15; Lk 14,26f.). Allein die Apostelgeschichte nennt die Christgläubigen allenthalben technisch μαθηταί (6,1.2.7; 9,[1].10.19.26.38; 11,26.29 usw.). Handelt es sich dabei um eine Bezeichnung, die der Schriftsteller Lukas gewählt hat, weil sie sich als technische in besonderer Weise eignete? Oder folgt er hier einer alten Quelle? Letzteres ist die übliche Annahme. Für sie wird vor allem ins Feld geführt, daß Lukas den Begriff meist absolut verwendet, d.h. einem geprägten Gebrauch zu folgen scheint, und daß er in den ersten fünf Kapiteln der Apg nicht begegnet. Beide Argumente können die Hypothese m.E. nicht tragen: (a) Der Begriff ist geprägt, gewiß – aber durch den (traditionellen) Sprachgebrauch des Lukasevangeliums. Für den Leser der Apg (1,1f.) ist es von vornherein klar, wessen μαθηταί Petrus und die anderen sind (notabene, daß Lukas, wo einfaches μαθηταί mißverständlich sein könnte, durchaus auch einzusetzen kann: τοῦ κυρίου, 9,1). (b) Die Absenz des Begriffes in Apg 1–5 (und 21,17ff.; Lk 22,46ff.) läßt sich m.E. vom jeweiligen Kontext und den Intentionen des Lukas her zufriedenstellend erklären (was hier nicht vorgeführt werden kann). Ist aber die Bezeichnung der Christgläubigen als οἱ

30 S. dazu Harnack, Mission 410–436; H. Karpp, Art. Christennamen, RAC 2, 1954, 1114–1138. Zu Γαλιλαῖοι s.u. Anm. 42.

31 Z.B. Karpp, Christennamen 1115f.; Haenchen, Apg 253 A 2; K. H. Rengstorff, Art. μαθητάνω κτλ., ThWNT IV 392–465: 462f.; J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993, 82.

μαθηταί eine Spezialität des Lukas, dann spricht wenig dafür, daß sie eine Selbstbezeichnung gewesen wäre. (Ist sie als solche im übrigen überhaupt vorstellbar? Man hätte doch immer gefragt: Schüler – wessen? Es ist darum gewiß kein Zufall, daß absolutes οἱ μαθηταί in der Briefliteratur nie begegnet, vgl. Ign., Magn 9,1).

(2) Karl Holl (Kirchenbegriff 58ff.) und viele andere nehmen aufgrund von Gal 2,10 an, οἱ πτωχοί sei ein alter Würdenname der Jerusalemer Gemeinde gewesen. Mit dieser These läßt sich Röm 15,26 (οἱ πτωχοὶ τῶν ἀγίων) indes nur unter größten Schwierigkeiten verbinden: der Genitiv sei epexegetisch,<sup>32</sup> Gal 2,10 lasse sich so oder so nur als Würdenname verstehen (was m.E. schwerlich zutrifft). Sehr viel besser versteht man beide Stellen im Wortsinn, d.i. von den sozialen Zuständen in Jerusalem.

#### Zu den Selbstbezeichnungen im einzelnen:

Ἀδελφοί (καὶ ἀδελφαί) (Apg 9,30; Röm 1,13; 16,1.14.17; 1Kor 7,15; 9,5; Phlm 2; Hebr 3,1; 13,22.23; Jak 2,15; 3Joh 3 usw.) heißen neben Geschwistern im eigentlichen Sinne auch Verwandte, durch Verwandtschaft verbundene Stammesgenossen, Bürger einer Stadt, Angehörige eines Volkes.<sup>33</sup> Näherhin heißen die jüdischen Volksgenossen häufig ἀδελφοί (z.B. Ex 2,11; Lev 19,17; Ri 14,3; Neh 5,1.5 [LXX 2Esr 15,1.5]; Jes 66,20), familiäre Anreden wie ἀδελφοί (etwa 2Sam 20,9; MTaan 2,1; AZ 2,5; Jad 4,3), (ἄνδρες) ἀδελφοί (Apg 2,29.37; 3,17) sind geläufig (vgl. auch die Epist. Annae ad Senecam).<sup>34</sup> Ἀδελφοί nennen sich die unbekanntenen ‚Brüder‘ hinter den Papyri aus Nachal Seelim und Nachal Mischmar, desgleichen die Kombattanten des antirömischen Rebellen Simon Bar Kosiba (ἀδελφοί/ἀδελφί),<sup>35</sup> und auch den Essenern<sup>36</sup> ist die Anrede nicht fremd (ἀδελφοί/ἀδελφί, 1QS VI 10.22; CD VI 20ff.; XV 7; 1QSa I 18; vgl. II 13 usw.).<sup>37</sup>

32 Dagegen m.R. Wilckens, Röm III 125.

33 S. die Belege bei Bauer, s.v.; H. Ringgren, Art. πῶς, ThWAT I 205–210; H. v. Soden, Art. ἀδελφοί κτλ., ThWNT I 144–146; K. H. Schelkle, Art. Bruder, RAC 2, 1954, 631–640. Oft ist zu lesen, auch in hellenistischen Kultvereinen sei die Bezeichnung ἀδελφοί gängig gewesen. Das ist hingegen kaum richtig, s. P. Pilhofer, Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας ... (1Thess 4,9). Ekklesiologische Überlegungen zu einem Proprium früher christlicher Gemeinden (erscheint demnächst).

34 W. Wischmeyer, Die Epistula Annae ad Senecam. Eine jüdische Missionsschrift des lateinischen Bereichs, in: van Amersfoort/van Oort 72–93.

35 N. Avigad u.a., The Expedition to the Judean Desert 1960, IEJ 11, 1961, 3–72, darin: Y. Yadin, Expedition D, 36–52 zu Bar Kochba (44: Ep. 6; 46f.: Ep. 12); B. Lifshitz, The Greek Documents from Nahal Seelim and Nahal Mishmar, 53–62.

36 Wenn denn die im folgenden zitierten Schriften 1QS/Sa/Sb, CD usf. essenischen Ursprungs sind, was ich voraussetze (vgl. H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Freiburg<sup>8</sup> 1998, 159ff.).

37 Nicht hierher gehört der öfters angeführte Beleg Jos., Bell. II 8,3 (122): Josephus vergleicht hier lediglich das Verhalten der Essener mit dem von Brüdern (ὡσπερ ἀδελφοί haben sie allen Besitz gemeinsam).

Ἅγιοι (Apg 9,13; Röm 1,7; 12,13; 15,25.26; 16,2.15; Hebr 6,10; 13,24 u.ö.). Unter dem Zuspruch und dem Anspruch, ἅγιος zu sein, steht das ganze Volk Israel. Es ist Gott heilig (Dtn 7,6) und angehalten, sich entsprechend zu verhalten: Ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν (Lev 19,2; vgl. 11,44f.). Ἅγιοι können demgemäß die Israeliten insgesamt heißen (Ψ 82,4; Sap 18,9; Dan 8,24), näherhin die Frommen unter ihnen (Ψ 15,3; 33,10; 88,6.8), namentlich etwa Mose (Philo, Spec Leg IV 18 [105]), im Neuen Testament auch die Propheten (Lk 1,70; Apg 3,21; 2Petr 3,2), die Ahnmütter (1Petr 3,5). Am Ende der Tage werden die Widrigkeiten der Gegenwart ein Ende haben, und das Volk wird insgesamt ein heiliges Volk sein (Jes 62,12), nur ein Rest wird übrigbleiben, καὶ ἔσται τὸ ὑπολειφθὲν ἐν Σιων καὶ τὸ καταλειφθὲν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἅγιοι κληθήσονται (4,3). Als ‚Heilige‘ bezeichneten sich die in Erwartung des nahen Endes lebenden Essener: Ihre Gemeinschaft ist eine ‚heilige Gemeinde‘ (שְׁקִידָה [ה] הַיְהוּדָה), 1QSa I 9.12; vgl. II 16), eine ‚Gemeinde der Heiligen‘ (הַיְהוּדָה הַקְדוּשָׁה), 1QSa I 5), der Rat der Gemeinde ein ‚Rat der Heiligkeit‘ (הַיְהוּדָה הַקְדוּשָׁה), 1QSa II 9), ihre Mitglieder ‚Heilige‘ (הַקְדוּשָׁה), 1QSa III 2.26; IV 2.23 usw.), ‚Männer der vollkommenen Heiligkeit‘ (הַיְהוּדָה הַקְדוּשָׁה הַתְּמִימָה, CD XX 2.5.7), ‚Heilige des Höchsten‘ (הַיְהוּדָה הַקְדוּשָׁה הַגְּבוּרָה, XX 8).

Πιστοί (Apg 10,45; 16,1; 1Kor 7,25; 2Kor 6,15; 1Tim 4,3.10.12; 5,16; 6,2; Tit 1,6 u.ö.). Das Ehrenprädikat ‚zuverlässig, treu, vertrauend, gläubig‘ kommt den Gottesfürchtigen zu (Sir 1,14), den Freunden Gottes (Philo, Leg All III 72 [204]), den Gerechten, den Auserwählten, die auf dem rechten Wege gehen und sich nicht irre machen lassen (Ψ 100,6; Sap 3,9). Typos des πιστός ist demgemäß Abraham (Sir 44,20; 1Makk 2,52; 2Makk 1,2; Philo, Post Cai 50 [173]; Gal 3,9), ebenso werden genannt Isaak und Jakob (2Makk 1,2), Noah (OrSib I 125f.), Mose (Num 12,7; Philo, Leg All ebd.; Hebr 3,2). Als Selbstbezeichnung ist οἱ πιστοί vorchristlich m.W. nicht belegt. Die Wahl dieses Terminus korrespondiert mit der hervorragenden Bedeutung, die der πίστις und dem πιστεύειν bei den Christgläubigen zukommt (vgl. auch das synonyme οἱ πιστεύοντες 1Thess 1,7; 2,10.13 u.ö.).

Ἐκλεκτοί (θεοῦ), Ausgewählte, Erwählte (Gottes) (Röm 8,33; Kol 3,12; 2Tim 2,10; Tit 1,1; 1Petr 1,1), heißt das Volk Israel insgesamt (Jes 43,20; 45,4; Ψ 88,4; 104,6.43; 1Chr 16,13), insonderheit die Treuen, die Gerechten unter ihnen (Sap 3,9), namentlich wiederum Mose (Ψ 105,23), schließlich und vor allem diejenigen, die am Ende der Tage Gott wohl gefallen und denen Heil zuteil werden wird (Jes 65,9.15.23; äthHen). Auch diesen Terminus finden wir als Selbstbezeichnung der Essener: Sie sind die ‚Auserwählten (Gottes)‘ (בְּחִירֵי אֱלֹהִים/בְּחִירֵי אֱלֹהִים), 1QH XIV 15; 1QpHab V 4; X 13; 4QpNah 8; 4QpPs 37 IV 14), die ‚Gemeinde der Auserwählten (Gottes)‘ (הַיְהוּדָה הַבְּחִירָה, II 5;

III 5), das ‚Volk der Erwählten (Gottes)‘ (יְהוּדֵי הַבְּחֵרִים, IV 11f.), die ‚Auserwählten des (göttlichen) Wohlgefallens‘ (בְּחֵרֵי רִצּוֹן, 1QS VIII 6).

Ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ), Versammlung, Gemeinde (Gottes) (Mt 16,18; Apg 5,11; Röm 16,1.4.5.16.23; Jak 5,14 usw.), heißt in der Septuaginta allenthalben der קהל יהוה (ἐκκλησία κυρίου), die Versammlung Israels, des Volkes Gottes, der Heiligen (Dtn 23,2ff.; Ri 20,2; Ψ 21,23.36; 88,6; 149,1; 2Chr 6,12.13). Sie repräsentiert ganz Israel, wo sie sich versammelt, ist das Volk Gottes präsent.<sup>38</sup> Fragt man, warum die Wahl gerade auf diesen Begriff gefallen sein mag und nicht auf den so gut wie synonymen Terminus קהל/συναγωγή,<sup>39</sup> so liegt die Antwort auf der Hand: Jener hatte im zweiten Viertel des ersten Jahrhunderts in Palästina bereits technische Bedeutung angenommen<sup>40</sup> und bezeichnete die Gebäude bzw. Versammlungen, von denen sich die ἐκκλησία abgrenzte: eben die nichtchristgläubigen ‚Synagogen‘.<sup>41</sup> Auch die Selbstbezeichnung ἐκκλησία/קהל teilen die Christgläubigen mit den Essenern: Auch sie nennen sich ‚die Gemeinde, die Versammlung des Volkes‘ (קהל, 1QSa I 25; CD VII 17; XI 22; 4QpNah III 7 u.ö.).

Zu den Fremdbezeichnungen:<sup>42</sup>

Ναζωραῖοι (Apg 24,5; Epiph., Haer. 29,1; Euseb, Onomast. 138 [Klost.] [Ναζαρηνοί]; Hieron., Ep. 112,13 [Nazaraei]; Tert., adv. Marc. IV 8,1

38 Daß der Terminus ἐκκλησία von diesem seinem prägnanten jüdischen Sinn her zu verstehen ist, scheint mir aus einer Reihe von Gründen evident zu sein (mit den meisten; anders etwa W. Schrage, „Ekklesia“ und „Synagoge“. Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs, ZThK 60, 1963, 178–202; G. Strecker, Theologie des Neuen Testaments, Hrsg. F.-W. Horn, Berlin/New York 1996, 193). Notabene, nicht zuletzt: Alle Selbstbezeichnungen der ältesten Zeit entstammen dem jüdischen Interpretationsuniversum. Vgl. u. S. 22f.

39 Dazu K. L. Schmidt, Art. καλέω κτλ., ThWNT III 488–539: 530ff.

40 S. vor allem CIJ II 1404 und zum Problem Schürer-Vermes II 424ff.440.

41 Vgl. Schmidt (o. Anm. 39) 520. Daß der Begriff auch deshalb gewählt worden sei, weil er „feierlicher war als das mehr profane קהל“ (Harnack, Mission 420 A 3), ist demgegenüber kaum richtig, s. Schmidt ebd. 531; vor der ἐκκλησία ὄχλου graust dem Weisen, Sir 26,5.

42 Über die beiden unten besprochenen Begriffe hinaus begegnet sehr selten technisches Γαλιλαῖοι, zuerst bei Epiktet, Diss. IV 7,6. Jesus ist ein Galiläer (Mt 26,69; Lk 23,6), von dort stammen seine ersten Anhänger (Mk 14,70; Lk 22,59; Apg 1,11; 2,7), also mag man sie οἱ Γαλιλαῖοι nennen. Woher Epiktet diesen Begriff hat, bleibt allerdings im Dunkeln. Man kann vermuten, daß er in palästinisch-jüdischem Milieu geprägt worden ist, als geographische Bezeichnung, die die Jünger vielleicht zugleich „verächtlich machen sollte als halbheidnische Leute“ (Harnack, Mission 412 A 1). Einen Beleg dafür haben wir freilich nicht, Apg 1,11; 2,7 (worauf Harnack sich beruft) ist der Terminus nicht technisch gebraucht. Vgl. Karpp, Christennamen (s. Anm. 30) 1131.

[Nazareni]). Jesus heißt oft ὁ Ναζωραῖος (Mt 2,23; 26,71; Lk 18,37; Joh 18,5.7; 19,19; Apg 2,22 u.ö.), also mag man seine Anhängerschaft die ‚Nazoräer‘ nennen. Alle Anzeichen weisen darauf hin, daß dies die in früher Zeit gängige Bezeichnung der Christgläubigen unter Juden gewesen ist.<sup>43</sup> In Apg 24,5 erhebt der jüdische Anwalt Tertullus vor dem Statthalter Felix den Vorwurf gegen Paulus, er sei der Rädelsführer τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως, der ‚Partei‘ der Nazoräer; ‚nos Judaei Nazarenos appellant‘, heißt es Tert., adv. Marc. IV 8,1; Ναζαρηνοὶ τὸ παλαιὸν ἡμεῖς οἱ νῦν Χριστιανοί Euseb, Onomast. 138 [Klost.]; מְנַזְרִיָּם heißen die Christgläubigen, wo sie im Umkreis der talmudischen Literatur begegnen.<sup>44</sup>

Χριστιανοί (Apg 11,26; 26,28; 1Petr 4,16; Jos., Ant. XVIII 3,3 [64]; Did 12,4; Ign., Eph 11,2; Magn 4; Röm 3,2; Pol 7,3; Tacitus, Ann. XV 44 [Chrestianer]; Plinius, Ep. X 96; Sueton, Nero 16,2, usw.). Hat οἱ Ναζωραῖοι im griechisch-römischen Sprachraum immer nur eine untergeordnete Rolle gespielt, so hat sich die zweite Fremdbezeichnung schließlich allgemein durchgesetzt: Die Getauften sprechen allenthalben von einem gewissen Χριστός, also nennt man sie οἱ Χριστιανοί, die Christianer, Christen. Aufgekommen ist dieser Name nach der gewiß zuverlässigen Auskunft der Apostelgeschichte (11,26) zuerst in Antiochia am Orontes,<sup>45</sup> und zwar, sofern Lukas die Notiz chronologisch richtig zugeordnet hat,<sup>46</sup> in den 40er Jahren.<sup>47</sup> Die lateinische Wortbildung auf -ianus/-ianus zeigt, daß man

43 Auch die Etymologie, die notorisch schwierig ist, s. H. Schaefer, Art. Ναζαρηνός κτλ., ThWNT IV 879–884; H. Kuhli, Art. Ναζαρηνός κτλ., EWNT II 1117–1121; K. Berger, Jesus als Nasoräer/Nasiräer, NT 38, 1996, 323–335 und die dort genannte Lit. In ein jüdisches Milieu führt jede der vorgeschlagenen Herleitungen.

44 Zu den besonderen Problemen der מְנַזְרִיָּם-Stellen s. J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, EdF 82, Darmstadt 1978.

45 Zu dieser Auskunft paßt hervorragend, daß der erste ‚Christ‘, der diesen Namen ganz selbstverständlich gebraucht, Ignatius von – Antiochia ist und daß die erste Schrift, in der er darüber hinaus als Selbstbezeichnung begegnet, die wahrscheinlich im Umkreis von – Antiochia entstandene Didache ist (die Belege o.).

46 Was nicht als sicher gelten kann, vgl. Lüdemann, Apg 143f.; J. Taylor, Why were the Disciples first called ‘Christians’ at Antioch? (Acts 11,26), RB 101, 1994, 75–94: 78f.; Botermann, Judenedikt 145ff.

47 Anders zuletzt Botermann, Judenedikt 141–188 (mit ausführlicher Forschungsgeschichte): Lukas wolle die Notiz nicht datieren, sondern bringe sie hier *ad vocem* ‚Antiochia‘. Darüber hinaus spreche er nicht vom Aufkommen des Christennamens, sondern davon, daß man ihn in Antiochia zuerst als Selbstbezeichnung gebraucht hat. Aufgekommen sei er vermutlich während des Paulusprozesses in Cäsarea (Apg 26,28!); mit dem Brief des Festus reist er nach Rom. In Antiochia kommt er dann im Zusammenhang mit dem *fiscus Iudaicus* als Selbstbezeichnung in Gebrauch. Diese interessante und fulminant vorgetragene Hypothese scheint mir in einer Reihe von Hinsichten schwierig zu sein: (1) Sie zerstört den Zusammenhang der Notiz mit Antiochia und kann nicht erklären, aus welchem Grund der Begriff gerade hier aufgekommen ist (und nicht, was ja viel näher gelegen hätte, in Rom). (2) Daß Lukas die Notiz indirekt auch datieren will, läßt sich m.E. kaum bestreiten; immerhin

Χριστός als Eigennamen auffaßte (vgl. Caesariani, Ἡρωδιανοί u.ä.), woraus geschlossen werden darf, daß die Bezeichnung nicht von Juden resp. in einem jüdischen Kontext geprägt wurde.<sup>48</sup> Wodurch die ‚Christianer‘ als eigenständige Gruppe auffielen, ist unbekannt. Vor allem zwei Möglichkeiten stehen zur Diskussion: Entweder kam es zu einem politischen Konflikt, oder man hielt sie für eine nichtjüdische Gruppe. Da ein politischer Konflikt nicht recht auszumachen ist, dürfte letzteres nach wie vor das wahrscheinlichere sein: Der Name Χριστιανοί setzt „die Existenz einer Jesus-gläubigen Gemeinde aus den Heiden ... voraus; denn solange nur Juden in Antiochien Jesus-gläubig waren, lag für die Heiden kaum ein Grund vor, eine innerjüdische Bewegung mit einem besonderen Namen zu bezeichnen. ‚Christiani‘ ist der Name der Heidenchristen“<sup>49</sup> und, so darf hinzugefügt werden, ‚heidnisch‘ lebender Brüder und Schwestern jüdischer Herkunft.

Welche Schlüsse lassen sich nun aus den verschiedenen Selbst- und Fremdbezeichnungen der Christgläubigen für die Frage nach ihrem Selbstverständnis ziehen? Es ist eine scheinbar banale Feststellung, die im Grundsatz allgemein anerkannt ist: Die ersten Christgläubigen waren eine jüdische Gruppe, ein „Konventikel messiasgläubiger Juden“,<sup>50</sup> eine Spielart jüdischer Existenz in der bunten Welt des antiken Judentums, die sich uns durch die Fülle der in den letzten Jahrzehnten entdeckten Quellen mehr und mehr erschließt.

So banal dieser Satz zunächst klingen mag, so umstritten ist indes nach wie vor die Frage, in welcher Hinsicht er eigentlich gilt und welche Konsequenzen er hat. Nicht selten interpretiert man die Situation wie folgt: „Die

---

verbindet er sie ja mit der Handlung und formuliert ἐγένετο δὲ αὐτοῖς ... χρηματίσαι κτλ. Ein bloßer Hinweis an seine Leser, der seinen Grund in drei Jahrzehnte späteren Ereignissen hat, müßte anders aussehen. (3) Daß χρηματίσαι keinesfalls ‚genannt werden‘, ‚heißen‘ oder dergleichen bedeuten könne, wie man üblicherweise übersetzt, sondern zwingend auf das Führen eines offiziellen Titels schließen läßt (mit E. Peterson u.a.), ist kaum richtig (vgl. Liddell-Scott s.v.; Bauer, s.v. und die bei Botermann, ebd. genannten Belege). Schließlich (4): das Gesamtmodell scheint mir unnötig kompliziert zu sein.

48 Harnack, Mission 425 – m.E. die nach wie vor beste Deutung der Sachlage. Vgl. Haenchen, Apg 353f. A 3; Taylor, Disciples (o. Anm. 46); Hengel/Schwemer, Paul 225–230 (dt. 340–350; vgl. auch A. M. Schwemer, Paulus in Antiochien, BZ 42, 1998, 161–180: 171f.). Zur Wortbildung s. BDR § 5,2.

49 Harnack, Mission 425f. (der letzte Satz im Original gesperrt). Anders zuletzt Botermann, Judenedikt 141ff. (dazu o. Anm. 47); Taylor, Disciples: Χριστιανοί nannten die römischen Behörden diejenige jüdische Gruppe, die in den Jahren 39–40 Unruhen in Antiochia verursacht habe, die Bezeichnung habe politischen Sinn (vgl. ders., Actes 82f.; ihm folgt Murphy O’Connor, Paul 147f.). Diese Hypothese beruht auf der Kombination vierer sehr später Notizen (4.–10. Jh.), deren Quellenwert je für sich problematisch ist. Ihre Wahrscheinlichkeit ist daher sehr gering (vgl. Botermann, ebd. 154f.).

50 E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904, 27.

Gruppe der Jünger Jesu lebte *soziologisch gesehen* innerhalb der jüdischen Volksgemeinde“, nicht aber ihrem Selbstverständnis nach: Sie selbst versteht sich, „um ein erst später entwickeltes Stichwort zu gebrauchen, ... [als] *das neue Israel*“.<sup>51</sup> Auch wenn die Christgläubigen von außen betrachtet als eine jüdische Sekte erscheinen mochten, sie selbst „did not regard themselves as a sect or party within Judaism“.<sup>52</sup> „Wenn auch ... die Urgemeinde mit vielen Fäden an das Judentum gebunden ist, im wesentlichen ist sie doch von der jüdischen Religion getrennt: Ihre Glieder sind ἐκλεκτοί und ἄγιοι nicht durch die gesetzliche Observanz, sondern durch den Glauben an die Offenbarung in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus. Mag auch die Jerusalemer Gemeinde in den Kategorien der vergleichenden Religionsgeschichte mit Recht als ‚eschatologische Sekte innerhalb des Judentums‘ zu bezeichnen sein, ihrem Selbstverständnis nach steht sie außerhalb des Judentums.“<sup>53</sup>

Ist eine solche Entgegensetzung von Binnen- und Außensicht sachgerecht? Die obige Bestandsaufnahme weist in eine andere Richtung. Sieht man vom Aufkommen des Christennamens, mit dem es seine besondere Bewandnis hat, zunächst einmal ab, so sprechen bislang alle Indizien dafür, daß die Gemeinschaft der ersten Christgläubigen nicht nur von ihrer Umwelt als eine jüdische Gruppe wahrgenommen wurde, sondern sich auch selbst so sah. Alle einschlägigen Selbstbezeichnungen entstammen dem jüdischen Interpretationsuniversum, mit nur einer Ausnahme lassen sie sich durch die Qumranfunde jetzt auch für die Essener nachweisen, die vermutlich älteste jüdische Fremdbezeichnung identifiziert die Christgläubigen als eine Sondergruppe innerhalb des Judentums. Auf einen wie auch immer begründeten Bruch weist bis dato nichts hin. Die kühne Folgerung, eine jüdische Gruppe, die sich als ἡ ἐκκλησία usw. bezeichnete, habe mit ihrem Judentum gebrochen, es handele sich bei ihnen um „ehemalige Juden“,<sup>54</sup> wird spätestens durch die Qumrantexte als unzulässig erwiesen. Hier haben wir ein Beispiel für eine solche Gruppe, die für sich reklamiert, לקהלה zu sein, die sich in mancherlei Hinsicht absetzt vom Tempel und den politischen Repräsentanten Israels und ihre eigenen Organisationsstrukturen

51 L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Hrsg. J. Roloff, Göttingen<sup>3</sup> 1978, 334.336.

52 W. Schenk, *Die ältesten Selbstverständnisse christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert*, ANRW II 26.2, 1995, 1357–1467: 1364 (unter Zitation von B. Holmberg, *Paul and Power*, CB.NT 11, Lund 1978, 183 [wo mir die Pointe allerdings eine etwas andere zu sein scheint] und Verweis auf Strecker, s. gleich).

53 G. Strecker, *Christentum und Judentum in den ersten beiden Jahrhunderten*, EvTh 16, 1956, 458–477: 461, wieder abgedruckt in: ders., *Eschaton und Historie. Aufsätze*, Göttingen 1979, 291–310, geringfügig revidiert in ders., *Theologie* (s.o. Anm. 38) 306ff.

54 Schmidt (o. Anm. 39) 520.

schaft, an deren jüdischer Identität bei alledem aber nicht der geringste Zweifel bestehen kann.

Das erste Anzeichen für den in der üblichen Rede von ‚Christen‘ und ‚Juden‘ vorausgesetzten Bruch ist das Aufkommen des Christennamens in Antiochia. Die antiochenischen Brüder und Schwestern, die zu einem bemerkenswerten Teil gebürtige Heid(inn)en waren, erschienen den Außenstehenden offenbar nicht als eine jüdische Sondergruppe, und dies, sofern die lukanische Datierung richtig ist, bereits in den 40er Jahren. Damit übereinstimmend m.E. das Bild, das Rom uns bietet. Erscheinen die Christgläubigen noch im Edikt des Claudius als Juden („Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit“, Sueton, Claudius 25,4),<sup>55</sup> so gelten sie zur Zeit des Brandes der Stadt im Jahr 64 allenthalben als ‚Christen‘ („afflicti suppliciiis Christiani“, ebd. Nero 16,2; „Nero ... poenis affecit quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat“, Tac., Ann. XV 44). Im Zeitraum zwischen den beiden Ereignissen hat sich das stadtrömische Christentum organisatorisch von den Synagogen gelöst,<sup>56</sup> und seine Umwelt hat es als eine eigenständige, nichtjüdische Gruppe identifiziert. Wie kommt es zu diesem Wechsel der Identitäten in der Sicht der Außenstehenden? Die Annahme ist konkurrenzlos, daß die veränderte Zusammensetzung der beiden Gemeinden dafür in entscheidendem Maße verantwortlich zeichnet. Ehemalig ausschließlich oder doch ganz überwiegend jüdische Gemeinschaften, ist der Anteil der heidnischen Schwestern und Brüder in Antiochia bald unübersehbar, und die stadtrömischen Ekklesiai bestehen Mitte der 50er Jahre gar mehrheitlich aus Nichtjuden<sup>57</sup> – rasante Veränderungen in der Binnenstruktur der jungen Gemeinden, die ihrem Umfeld nicht entgangen sind. Sie werden dazu geführt haben, daß der alsbald „wie ein Schatten“<sup>58</sup> mit den Christgläubigen reisende Terminus der Χριστιανοί sich in Antiochia und Rom einbürgerte und mehr und mehr die unpräzise gewordene Rede von den ἀδελφοί als ‚Juden‘ ablöste. Zugespitzt kann man sagen: ‚Christentum‘ begann für die Umwelt da, wo Nichtjuden und ihre Lebensweise das Bild der christgläubigen Gemeinden prägten.

Über das Selbstverständnis der von ihren Nachbarn als Χριστιανοί bezeichneten Gemeinden und Personen ist damit freilich noch nicht sehr viel gesagt, denn sie selbst rezipieren den Terminus zunächst nicht. Paulus z.B. müßte ihn aus seiner Zeit in Antiochia gekannt haben – er ignoriert ihn,

---

55 Ich setze voraus, daß sich die Stelle auf Christen bezieht (und nicht auf einen von einem gewissen Chrestos angezettelten Aufruhr unter den Juden); s. dazu Lampe, Christen 4ff.; Botermann, Judenedikt 50–102.

56 Vgl. Lampe, Christen 8f.; Säger, Heiden 155f.

57 Röm 11,13 usw., dazu Lampe, ebd. 53ff.

58 Harnack, Mission 427.

ebenso alle anderen uns bekannten Autoren des 1. Jahrhunderts.<sup>59</sup> Läßt sich trotzdem die nach den obigen Analysen naheliegende Faustregel aufstellen: Je höher der Anteil der gebürtigen Heiden unter den ἀδελφοί war, desto mehr ist davon auszugehen, daß sich eine Ekklesia der Sache nach ‚christlich‘ verstand, d.i. als eine nichtjüdische Gemeinschaft? Wie steht es namentlich um das Selbstverständnis des Paulus und seiner Gemeinden?

Damit zum zweiten Schritt der Analyse. Bevor wir uns aber Paulus zuwenden können, ist zunächst ein Blick auf das Selbstverständnis einiger weiterer Personen resp. Gruppen angezeigt, die nach allgemeiner Überzeugung eine wichtige Rolle in der Mission und Propaganda der Frühzeit gespielt haben. Diese sind, gemäß der obigen Charakteristik, die Boten der Q-Gruppe, die Apostel Petrus und Jakobus, schließlich Stephanus.

ad (1). Sieht die Analyse der Selbstbezeichnungen richtig, dann ist von vornherein zu vermuten, daß sich die Tradenten der Logienquelle als Juden verstanden haben. Eine Lektüre von Q bestätigt diese Vermutung: Sie erbringt keinerlei Anhaltspunkte für einen Bruch – im Gegenteil.

Beispiele: Q 7,9 erhalten die Bewohner der jüdischen Kernlande den Ehrentitel Ἰσραήλ (bei aller Kritik an ihnen). Wo von Synagogen die Rede ist, geschieht dies ohne jeden prinzipiell distanzierenden Unterton (11,43; 12,11).<sup>60</sup> Das Stichwort (οἱ) Ἰουδαῖοι sucht man vergebens. Von den Nichtjuden grenzt Q sich (bei allen vorsichtigen Annäherungen)<sup>61</sup> deutlich ab: Sie sind οἱ ἔθνικοί (Q 6,33),<sup>62</sup> deren Verhalten es zu übertreffen gilt, τὰ ἔθνη (12,30),<sup>63</sup> die zeigen, wie man es gerade nicht machen soll. Das Toraverständnis, das uns in der Logienquelle begegnet, ist überaus konservativ (Q 11,42! 16,17!),<sup>64</sup> die Auseinandersetzung mit

59 Die drei älteren Belege Apg 11,26; 26,28; 1Petr 4,16 sind dem Mund von Außenstehenden entnommen.

60 Anders dann oft bei Matthäus, etwa 4,23; 9,35: ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν.

61 Zur Frage, ob Q eine Heidenmission propagiert (m.E. nicht), s.u. S. 228f.

62 Lukas ändert in ἀμαρτωλοί, unter anderem (vgl. Fitzmyer, Lk 640) gewiß deshalb, weil er primär für ἔθνικοί schreibt.

63 Auch hier ändert Lukas und fügt hinzu: τοῦ κόσμου, vgl. die vorige Anm.

64 Dazu insbes. Tuckett, Q 404–424 (etwas anders J. Kloppenborg, *Nomos and Ethos* in Q, in: J. E. Goehring u.a. [Hrsg.], *Gospel Origins & Christian Beginnings*, FS J. M. Robinson, Sonoma 1990, 35–48, der V. 42c für das Resultat einer späten, nomozentrischen Q-Redaktion hält). – Daß 16,17 in Q stand (so die meisten), kann angesichts der geringen Übereinstimmung im Wortlaut zwar nicht als sicher gelten, auch ist ein Kontext nicht recht ersichtlich, s. Luz, Mt I 229; Sato, Q 23f. Immerhin schließt Lk 16,19 aber an 16,15 an, und 16,16.17.18 finden sich drei Logien, die allesamt potentielle Q-Kandidaten sind. Diese Tatsache läßt sich am besten erklären, wenn man annimmt, Lk habe die Passage „most likely as a unit“ aus Q übernommen (Fitzmyer, Lk 1114; vgl. Tuckett, ebd. 404ff.; IQP 90,501).

konkurrierenden jüdischen Gruppen, namentlich den Pharisäern, dann und wann verblüffend differenziert. Q 11,42 heißt es: οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἥδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ. ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι.<sup>65</sup> ‚Jenes aber sollte man tun und dieses nicht lassen‘ – gegen die Verzehntungspraxis der Pharisäer ist also gar nichts einzuwenden; nur darf man darüber die anderen, die wirklich wichtigen Dinge nicht vernachlässigen! Berücksichtigt man, daß wir es hier mit einem Stück Polemik zu tun haben, ist diese Art der Auseinandersetzung mit den Pharisäern beinahe sachlich zu nennen.<sup>66</sup> Man halte zum Vergleich einmal die Attacken der Qumrantexte dagegen: Ihre Gegner sind diejenigen, die ‚nach glatten Dingen suchen‘ (דורשי החלקות, 4QpNah I 2ff.; 4QMidrEschat IX 12),<sup>67</sup> die ‚Männer des Spottes‘ (אנשי הלצון, CD XX 11; vgl. 4QMidrEschat VIII 7), sie ‚wandeln in Lug und Trügereien‘ (בכחש ושקרִימ יתהלכו, 4QpNah II 2), sie ‚verführen viele durch trügerische Lehre und ihre lügnerische Zunge und falsche Lippe‘ (יתו רבימ בתלמוד שקרימ ולשו כוביהם ושפת מרמה), II 8), sie sind die ‚Gottlosen Ephraims‘ (רשי אפרים, IV 5), die ‚Söhne/Männer Belials‘ (בני אנשי בליל), 4QMidr Eschat III 8; IX 4). Auch hier sind, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Pharisäer gemeint, und der Ton ist merklich schärfer. Er vermittelt uns den Eindruck, daß die Tradenten der Logienquelle sich von den Pharisäern vielleicht sogar weniger weit entfernt fühlten als die Essener.<sup>68</sup> In jedem Fall handelt es sich um innerjüdische Polemik, es ist ersichtlich, daß die Welt der Logienquelle durch das jüdische Interpretationsuniversum geprägt ist. Summa: Nach allem, was wir ausmachen können, verstehen sich die Männer und Frauen, die hinter der Logienquelle stehen, als Juden und Jüdinnen.<sup>69</sup> Die Auseinandersetzungen mit ‚Israel‘, die Polemiken gegen

65 Vgl. Polag, Q 54f.; Kloppenborg, Nomos 40f.; geringfügig anders IQP 92,504.

66 Ähnlich auch sonst in der Weherede: der Vorwurf, die Pharisäer seien ἄφρονες (Q 11,40 [?], Matthäus verschärft 23,26 mit Φαρισαῖε τυφλέ [metaphorisches τυφλός ist mt, vgl. Luz, Mt I 52]), ist denkbar milde; der dritte Weheruf (11,43) verzichtet im Nachsatz gänzlich auf eine Beschimpfung (die mehr als nahegelegen hätte, vgl. Mt 23,5). Die übrigen Wehe sind in der Sache schärfer – wie es sich für rechte Polemik gehört (s. gleich).

67 Zur Rekonstruktion s. A. Steudel, Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat<sup>a,b</sup>), STDJ 13, Leiden 1994, zur Identifikation der Gegner ebd. 167ff.

68 Vgl. Tuckett, Q 438ff.

69 Ebenso Tuckett, Q 425–450. Eigentümlich ist die Tatsache, daß die Logienquelle offenbar keine der markanten Selbstbezeichnungen der frühen Zeit rezipiert hat (lediglich ἀδελφός/ἀδελφοί findet sich ca. fünf Mal, Q 6,33.41f.tris; 17,3, aber es scheint nicht technisch gebraucht zu sein, sondern einfach den/die Mitjuden zu meinen; vgl. ebd. 433f.). Dieses Schweigen ist ein weiteres mögliches Indiz dafür,

namentlich genannte Orte (Q 10,13ff.) und konkurrierende Gruppen bewegen sich auf der Ebene innerjüdischer Diskussion und innerjüdischen Streits.

ad (2). Auch im Fall des Petrus spricht alles für ein Selbstverständnis als Jude. Er ist der erste der Zwölf, die, wie immer man sich ihre Entstehung und Funktion näherhin vorstellen mag, ein Gremium sind, das die zwölf Stämme Israels symbolisch repräsentiert (vgl. Mt 19,28par). Nach Gal 2,8 ist er zuständig für die ἀποστολή τῆς περιτομῆς, sein Apostelamt gilt den Juden und Jüdinnen unter den Christgläubigen. Als es in Antiochia zum Konflikt über die Frage kommt, ob die jüdischen ἀδελφοί ohne weiteres gemeinsam mit den heidnischen essen dürfen, plädiert er gegen Paulus dafür, letzteren die Einhaltung der von Jerusalem vorgeschlagenen Reinheitsgebote aufzuerlegen.<sup>70</sup> Sehr interessant ist, wie der Heidenapostel darauf reagiert. Er wirft Petrus vor versammelter Gemeinde vor: εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαίειν (Gal 2,14): Wenn Du als Jude, der Du ein Jude bist, heidnisch und nicht jüdisch lebst, wie kannst Du da die Heiden zwingen, jüdisch zu leben? Ἰουδαῖος ὑπάρχων – Paulus nennt Petrus hier *expressis verbis* und ohne weiteres einen ‚Juden‘. In welchem Sinne?

Im Nachsatz sind unter den ἔθνη mit Gewißheit die heidnischen ἀδελφοί zu verstehen, und selbstverständlich ist Petrus hier ebenso sehr als Christgläubiger angesprochen wie die λοιποὶ Ἰουδαῖοι aus V. 13. Man mag, in moderner Terminologie, daher übersetzen: „Wenn du, der du ein Juden(christ) bist, ... wieso zwingst du da die Heiden(christen) ...?“<sup>71</sup> Die tiefere Pointe der Formulierung dürfte damit allerdings noch nicht recht erfaßt sein. Wenn Paulus einen Bruder im Herrn in einer polemischen Passage ohne weiteres und mit eindeutigem Bezug auf seine gegenwärtige Existenz einen Ἰουδαῖος nennt, dann will er ihn nicht einfach als ‚Judenchristen‘ charakterisieren,<sup>72</sup> sondern zum Ausdruck bringen: Du gerierst Dich hier und jetzt als Ἰουδαῖος, handelst wie einer, der nach wie vor unter dem νόμος steht (vgl. 1Kor 9,20) – und mißachtetest mit dieser Heuchelei (V. 13) die Grund-

---

daß die Q-Leute sich nicht grundsätzlich von ihrer jüdischen Umwelt abgrenzten (wenn es seinen Grund nicht einfach in der Gattung der Schrift hat).

70 Zu dieser Rekonstruktion der Situation s.u. mit Anm. 76.

71 Rohde, Gal 100.

72 Dafür spricht auch der Blick in die Konkordanz. Ἰουδαῖος findet sich in den Paulinen im ganzen 25x, davon 10x in der stereotypen Opposition Ἰουδαῖος/Ἕλληνα (Röm 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; 1Kor 1,22.24; 10,32; 12,13; Gal 3,28), 5x in der Opposition Ἰουδαῖοι/ἔθνη (Röm 3,29; 9,24; 1Kor 1,23; Gal 2,14.15) und 10x absolut (Röm 2,17.28.29; 3,1; 1Kor 9,20tris; 2Kor 11,24; Gal 2,13; 1Thess 2,14). An keiner dieser Stellen hat es (sieht man von unseren beiden Versen einmal ab), den Sinn ‚Judenchrist‘.

lage der Ekklesia. Die Wahl des Begriffes korrespondiert der scharfen Anklage der Verse: In der Kirche sind die Unterschiede zwischen ‚Juden‘ und ‚Griechen‘ irrelevant geworden (Gal 3,28; 1Kor 12,13 usw.), Petrus aber agiert, so scheint es Paulus, als sei alles beim alten geblieben. Trotz allem ist er immer noch im Vollsinn ‚Jude‘ – ebenso wie οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, die hier gewiß nicht zufällig so genannt werden,<sup>73</sup> weil sie den entscheidenden Punkt in der Sicht des Heidenapostels nicht verstanden haben. Paulus selbst, das ist damit bereits gesagt, kann sich selbst nicht länger ohne Einschränkung einen Ἰουδαῖος ὑπάρχων nennen. Im folgenden Vers, in den er sich mit einschließt, formuliert er bezeichnenderweise ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι, wir, von Geburt Juden.<sup>74</sup> Summa: Paulus titulierte Petrus Gal 2,14 als einen ‚Juden‘ im vollen Sinne des Wortes, und es spricht alles dafür, daß er damit trotz aller polemischen Nebenabsichten das Selbstverständnis des Apostels zutreffend wiedergibt.

ad (3). Im Fall des Jakobus bewegen wir uns auf vergleichsweise sicherem Boden. Es ist allgemein anerkannt, daß der Herrenbruder der „Repräsentant ... der ‚strengen‘ Richtung in der Urgemeinde“ war,<sup>75</sup> d.i. der konservativste, der, wenn man so will, ‚jüdischste‘ unter den bedeutenden Männern der Frühzeit. Als Beleg für sein jüdisches Selbstverständnis mag pars pro toto sein Verhalten nach der Jerusalemer Konferenz stehen: Unter seiner Federführung entstehen *post festum* die vier Reinheitsbestimmungen des sog. ‚Aposteldekrets‘ Apg 15,20, das den heidnischen Brüdern die Einhaltung einiger elementarer jüdischer Grundregeln auferlegt. Durch Boten läßt er das Dekret nach Antiochia bringen (Gal 2,12) und kann die dortige Gemeinde schnell überzeugen: Petrus, Barnabas und die anderen akzeptieren die Bedingungen als eine sinnvolle Lösung des leidvollen Problems des Zusammenlebens von jüdischen und heidnischen ἀδελφοί, allein Paulus protestiert energisch.<sup>76</sup> Die Intention, die hinter dem Lev 17–18 folgenden<sup>77</sup> Dekret steht, ist sichtlich die, die eigentümliche Größe einer Ekklesia aus toratreuen Juden und unbeschnittenen Heiden durch Rekurs auf die Schrift theologisch zuallererst überzeugend zu begründen.<sup>78</sup> Aus der Perspektive des Jakobus formuliert: Ist es vorstellbar, daß Gott will, daß wir mit Unbeschnittenen Gemeinschaft haben, mit ihnen gemeinsam essen? Und

73 Sonst bezieht sich absolutes οἱ Ἰουδαῖοι bei Paulus immer auf altgläubige Juden (vgl. die vorige Anm.).

74 Dazu u. S. 29f.

75 K. Aland, Art. Jakobus, RGG<sup>3</sup> 3, 525f.

76 Zu dieser Rekonstruktion der Ereignisse s. die umfassende Begründung bei Wehnert, Reinheit (nach Vorgang von Lietzmann, Geschichte I 106ff. u.a.).

77 Dazu detailliert Wehnert, Reinheit 213–238.

78 Vgl. ebd. 245ff.

wenn ja, wie haben wir uns dabei recht zu verhalten? Wie kann die Reinheit des Gottesvolkes unter solchen Bedingungen aufrechterhalten werden? Als Modell zur Lösung dieser Fragen boten sich die Fremdlingsbestimmungen von Lev 17–18 an. Man betrachtete “die ‚Fremdlingschristen‘ [d.i. die heidnischen ἀδελφοί, Vf.], analog den מִגְרִים der Thora, als eine dem Gottesvolk assoziierte Gruppe ..., die einen begrenzten Thoragehorsam übt, um Israel vor Verunreinigung zu bewahren und an der Verehrung seines Gottes teilnehmen zu können, sich der ganzen Thora einschließlich der Beschneidung aber nicht unterwirft.“<sup>79</sup> Das Dekret ist demnach das grundlegende Dokument einer strikt jüdischen, ‚konservativen‘ Ekklesiologie.

Dazu stimmen die übrigen erhaltenen Daten. Vor allem: Jakobus leitet die Jerusalemer Gemeinde bis in die 60er Jahre, ohne daß wir unter seiner Ägide von schweren Zusammenstößen mit den altgläubigen Juden wüßten;<sup>80</sup> er ist der einzige Christgläubige, den Josephus in seinen Werken erwähnt (Ant. XX 9,1 [200ff.]), genoß offenbar also Ansehen über die Jerusalemer Gemeinde hinaus; gegen seine Hinrichtung protestieren einflußreiche Bürger der Stadt mit solchem Nachdruck, daß es schließlich zur Absetzung des verantwortlichen Hohepriesters kommt (ebd.).<sup>81</sup>

ad (4). Unsere Informationen über Stephanus, den Ersten der Sieben, sind außerordentlich spärlich. Immerhin überliefert uns Apg 6,9ff. die gewiß zuverlässige Nachricht, er sei im Gefolge eines Streites mit ‚einigen aus der sogenannten Synagoge der Libertiner und Kyrenäer und Alexandriner und derjenigen aus Kilikien und der Asia‘ zu Tode gekommen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß diese Auseinandersetzung in derjenigen Synagoge stattfand, der Stephanus sich selbst zurechnete.<sup>82</sup> Hält er sich aber trotz seines Bekenntnisses zum erhöhten Menschensohn (7,55) nach wie vor zu seiner angestammten Synagogengemeinschaft, dann ist, wie von vornherein wahrscheinlich, auch in seinem Fall kein Bruch auszumachen. Wir haben es nicht mit einem ‚ehemaligen Juden‘ zu tun,<sup>83</sup> sondern mit einem

---

79 Ebd. 246.

80 Dazu u. S. 80–83; zum anders gelagerten Fall der Verhaftung des Paulus s. S. 159ff.; vgl. auch 70.

81 Der Protest richtete sich nach Auskunft des Josephus gegen schwerwiegende juristische Formfehler des Ananus (zur Diskussion um die Hintergründe s. Lüdemann, Paulus II 99ff.; Pratscher, Jakobus 230–238.255ff.; Wander, Trennungsprozesse 263ff. und die dort genannte Lit.). Aus der Tatsache, daß Josephus aus der Gruppe der Hingerichteten Jakobus namentlich herausgreift, darf man (im Verbund mit den sonstigen überlieferten Daten) aber wohl schließen, daß man darüber hinaus die Anklage der Gesetzesübertretung und das Todesurteil für ungerechtfertigt hielt.

82 Dazu u. S. 242ff.

83 Vgl. Schmidt (o. Anm. 39) 520.

christgläubigen Juden, für den die Zugehörigkeit zur Synagoge und zur Ekklesia sich noch nicht wechselseitig ausschlossen.

ad (5). Dieses Urteil gilt im Grundsatz auch für Paulus. Er gründet Ekklesiai und bewegt sich zugleich in Synagogen, er ist Israelit und berufener Apostel Christi in einem. Den Vorwurf, er stehe nicht mehr auf dem Boden der väterlichen Überlieferungen, hat er nachdrücklich von sich gewiesen. Es ist im Gegenteil gerade so, daß die Ekklesia den Willen des Gottes Abrahams erkannt hat, während die Mehrheit der Juden ihn verfehlt (Röm 9,30ff.); die Kirche aus Juden und Heiden ist das berufene Volk (9,24ff.), sie ist Israel in einem emphatischen Sinne (Gal 6,16).<sup>84</sup>

Neben solchen und ähnlichen Aussagen begegnen nun aber immer wieder Sätze, die Zeichen eines neuen Selbstverständnisses des Apostels sind. Sie weisen m.E. darauf hin, daß Paulus *volens nolens* im Begriff ist, mit seinem Judentum zu brechen. Beispiele: 1Kor 9,20: ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ‚ich wurde den Juden ein Jude‘, oder, genauer, ‚ich wurde den Juden wie ein Jude‘<sup>85</sup> und den Gesetzlosen, d.i. den Heiden, wie ein Gesetzloser (V. 21). Notwendige Voraussetzung dieses Satzes ist: Paulus ist von Haus aus weder das eine noch das andere, er ist nicht Heide, aber eben „auch als geborener Jude nicht mehr einfach Jude“,<sup>86</sup> sondern etwas Drittes. 1Kor 10,32: ἀπόσκοποι καὶ Ἰουδαίοις γίνεσθε καὶ Ἑλλήσιν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ‚Juden und Griechen und der Gemeinde Gottes‘ – die Ekklesia ist eine eigenständige, dritte Größe neben Juden und Griechen, sie ist nicht griechisch, d.i. heidnisch, aber eben auch nicht ungebrochen jüdisch. In der Kirche sind nicht Juden noch Heiden, so die ekklesiologische Grundaussage des Apostels (Gal 3,28; Röm 10,12), sie ist eine Größe eigener Art. Besonders deutlich wird dieses Selbstverständnis des Apostels an zwei Stellen im Galaterbrief. 1,13: ἠκούσατε τὴν ἐμὴν ἀναστροφὴν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ‚meinen einstigen Wandel im Judentum‘ – in der Gegenwart wandelt er nicht mehr auf jüdischen Wegen. 2,15, wir sind oben schon darauf zu sprechen gekommen, ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι: Paulus spricht von sich als einem ‚gebürtigen Juden‘, einen Ἰουδαῖος ohne erläuternden Zusatz kann er sich nicht mehr nennen (anders als Petrus und die anderen, V.13f.).<sup>87</sup> Dem entspricht, daß er genau differenziert, wenn er von seinen Stammesverwandten spricht: Jüdische Schwestern und Brüder im Herrn heißen συγγενεῖς (Röm 16,7.11.21), seine altgläubigen Stammesgenossen aber bezeichnet er als συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα, ‚Landsmänner nach dem

84 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ meint hier m.E. die Kirche, s. G. Lüdemann, Paulus und das Judentum, TEH 215, München 1983, 27–30.

85 So, m.R., Schrage, 1Kor II 333.

86 Ebd. 340.

87 Vgl. W. Gutbrod, Art. Ἰσραὴλ κτλ., ThWNT III 370–394: 383.

*Fleisch*‘ (9,3) – *συνγενεῖς* im Vollsinn sind sie nicht mehr, weil sie die Gerechtigkeit Gottes verkannt haben (10,1ff.).

Summa: Paulus vermag sich nicht mehr ohne Einschränkung als einen Juden zu bezeichnen, sein jüdisches Selbstverständnis ist gebrochen und im Begriff, einer neuen Sicht zu weichen, die man, mit dem späteren Terminus, durchaus eine ‚christliche‘ nennen mag. Auch wenn der Apostel es nicht will und selbst manches dagegen unternimmt (Röm 11,25ff.!), beginnen sich die Wege von Judentum und ‚Christentum‘ in den von ihm gegründeten Gemeinden zu trennen.<sup>88</sup> Die überwiegend heidnische, ‚heidenchristliche‘ paulinische Ekklesia ist dabei, eine eigenständige Größe jenseits von Heidentum und Judentum zu werden, mit dem Begriff der ‚messiasgläubigen jüdischen Sekte‘ (o.ä.) wird man ihr nicht mehr gerecht.<sup>89</sup>

*Fazit* zur Frage nach dem Selbstverständnis der frühen ‚Christen‘ und ‚Christinnen‘: Die einschlägigen Selbstbezeichnungen der Christgläubigen sowie die alte Fremdbezeichnung ‚Nazoräer‘ lassen vermuten, daß die jüdischen ἀδελφοί sich in apostolischer Zeit in aller Regel ungebrochen als Juden und Jüdinnen verstanden haben. Damit stimmt das offenbar jüdische Selbstverständnis der Tradenten der Logienquelle, des Petrus, des Herrenbruders Jakobus und des Stephanus aufs beste überein. Aufs ganze betrachtet, war die älteste Kirche demnach eine Gruppierung innerhalb des Judentums, und zwar nicht nur in soziologischer Hinsicht, sondern auch und gerade ihrem Selbstverständnis nach. Der erste Vorbote für den bevorstehenden Bruch mit der jüdischen Identität ist das Aufkommen der Bezeichnung ‚Christianer‘, die wahrscheinlich von antiochenischen Heiden für heidnische bzw. überwiegend ‚heidnisch‘ lebende ἀδελφοί geprägt wurde. Sie

88 K.-W. Niebuhr, „Judentum“ und „Christentum“ bei Paulus und Ignatius von Antiochien, ZNW 85, 1994, 218–233, verweist mit Recht darauf, daß Paulus (und nach ihm auch Ignatius) mit ‚Judentum‘ nicht dasselbe meint wie wir; Ἰουδαϊσμός steht hier noch nicht für eine Religionsgemeinschaft oder ein Glaubenssystem, sondern zunächst einmal für eine bestimmte Lebensweise (ebd. 232; vgl. Dunn, Gal 55ff.). Von dieser Lebensweise aber distanziert sich der Apostel mit Nachdruck, und daher scheint es mir unangemessen, auch in seinem Fall ohne weiteres von einer ‚jüdischen Identität‘ zu sprechen (so ders., Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992, schon im Untertitel). Gewiß versteht Paulus „sich auch und gerade als Christusapostel als ein Glied des Volkes Israel“ (so die Summe, ebd. 181), aber damit ist das eigentliche Problem ja noch gar nicht berührt. Denn das Volk Israel und das jüdische Volk sind für den Apostel eben nicht identisch: οὐ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ (Röm 9,6).

89 Vgl. Theißen, Judentum pass.; (E. P.) Sanders, Paul 198: Paulus ist „[a] Jew who, in fulfillment of a Jewish eschatological expectation, becomes in fact engaged in creating something other than Judaism“; (J. T.) Sanders, Schismatics 287f. A 16. Anders z.B. A. F. Segal, Paul the Convert, New Haven/London 1990, XIV: „Paul considered himself as part of a new Jewish sect“.

verweist darauf, daß man die fragliche Gruppe in der Außenperspektive für eine nichtjüdische hielt. Allem Anschein nach hängt die Entstehung der Größe ‚Christentum‘ also eng zusammen mit der zunehmenden Dominanz der heidnisch geprägten ἀδελφοί und ihrer in wesentlichen Punkten unjüdischen Lebensweise. Mit diesem Tatbestand korrespondiert, daß sie innerhalb der Kirche zum ersten Mal bei dem Mann ans Licht tritt, der sich wie kein zweiter dafür eingesetzt hat, daß die Brüder und Schwestern von vielen fundamentalen Vorschriften des νόμος frei sind: Paulus. In den Briefen des Apostels der Heiden finden sich unverkennbare Indizien für eine Erosion der ehemals jüdischen Identität, bei ihm „gehen die Wege von Juden und Christen zum ersten Mal deutlich auseinander.“<sup>90</sup> Paulus ist, auch wenn er den Begriff nicht verwendet und ihn gewiß abgelehnt hätte, faktisch zu einem in Ansätzen ‚christlichen‘ Selbstverständnis vorgestoßen, die Kirche dabei, zu einer Größe eigener Art zu werden, jenseits von Judentum und Heidentum.

Pars pro toto für diese Lage der Dinge in apostolischer Zeit mag der bemerkenswerte Erfolg des sog. ‚Aposteldekretes‘ stehen (vgl. o.): Von Jakobus und seinen Leuten in Jerusalem erarbeitet, überzeugt es in Antiochia auf Anhieb alle wichtigen Leute – mit der einen Ausnahme des Paulus, der sich partout weigert, dieses *munus superadditum* zu akzeptieren (vgl. Gal 2,6c). Mit dieser radikalen und in der Sicht seiner Genossen höchst problematischen Haltung – wo sollte das hinführen? – steht er so weit jenseits der opinio communis, daß selbst Barnabas, sein langjähriger Kollege, sie nicht teilen kann (V. 13). So kommt es zum unheilbaren Bruch, der in nuce den Bruch zwischen Judentum und Christentum in sich trägt: hier οἱ Ἰουδαῖοι, da der Apostel, „einsam ... in seiner neuen Christenwelt.“<sup>91</sup>

---

90 Theißen, Judentum 331.

91 Lietzmann, Geschichte I 109.

# Modalitäten der Propaganda und Mission im ältesten Christentum

## 1. Die Apostel I

### 1.1. Wer galt als Apostel?

Die ἀπόστολοι haben nach verbreiteter Überzeugung die wichtigste Rolle in der Mission der Frühzeit gespielt. Wer galt in breiten Kreisen der ältesten Kirche als ein Apostel im engeren Sinne des Wortes?<sup>1</sup> Stellen wir die Kandidaten zusammen: (1) Die Zwölf (Mk 3,14; 6,7...30; 1Kor 15,5). (2) Simon Petrus, der Erste der Zwölf (Gal 1,18f. usw.). (3) Jakobus, der Bruder Jesu (Gal 1,19; 1Kor 15,7). (4) Joseph, genannt Barnabas (1Kor 9,5; Apg 14,4. 14). (5) Silvanus, der Begleiter des Paulus (1Thess 2,7). (6) Die nicht näher bestimmte Gruppe ‚aller Apostel‘ von 1Kor 15,7, unter ihnen vielleicht Andronikus und Junia (Röm 16,7). (7) Die ‚Super‘- bzw. ‚Falschapostel‘, gegen die Paulus 2Kor 10–13 opponiert. (8) Die (‚Falsch‘-) Apostel von Did 11 und Apk 2,2. Schließlich und endlich (9) Paulus. Mit der einen Ausnahme des Paulus, dessen Apostolat aufgrund der Quellenlage außer Frage steht, hat die jüngere Forschung allen oben genannten Personen und Gruppen bestritten, daß sie ursprünglich als Apostel im engeren Sinne galten. Bevor die Titelfrage beantwortet werden kann, müssen wir daher genauer zusehen.

(1) *Die Zwölf*. Der Terminus ἀπόστολοι begegnet in den Evangelien im Zusammenhang mit den Zwölf Mk 6,(7).30 sowie in den Namenslisten Mk 3,14 (B usw.); Mt 10,2; Lk 6,13. Mit Ausnahme des zuletzt genannten sind alle diese Belege verschiedentlich aus der Diskussion eliminiert worden.

*ad Mk 3,14*. Hier liegt ein textkritisches Problem vor: Die Handschriften A, C<sup>2</sup>, (D), L, f<sup>1</sup>, 33, Mehrheitstext, latt, sy, sa<sup>ms</sup> lesen καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ᾧσιν μετ’ αὐτοῦ, die Handschriften N, B, (C\*), Θ, f<sup>13</sup>, 28, wenige andere griechische Zeugen sowie sy<sup>hmg</sup> und co hingegen καὶ ἐποίησεν δώδεκα

---

1 Von Interesse sind in unserem Zusammenhang nur diejenigen Personen, die den Ehrentitel ἀπόστολοι auf Dauer führen und die weithin (d.i. nicht zwangsläufig in allen christgläubigen Kreisen) als Apostel gelten. Außer acht bleiben können die ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, die nur bis zur Erledigung ihres Auftrages als ‚Apostel‘ gelten (so z.B. 2Kor 8,23; Phil 2,25 für Epaphroditus).

οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν ἵνα ᾧσιν μετ' αὐτοῦ und bezeichnen also die Zwölf explizit als Apostel (ähnlich W und Δ). NTG<sup>27</sup> hält die zweite Lesart mit gewissem Vorbehalt für die ursprüngliche.<sup>2</sup> Die äußere Bezeugung für diese Lesart ist in der Tat stark, aber sie ist nicht überwältigend und kann daher die Frage nicht allein entscheiden. Erwägt man die inneren Kriterien, muß m.E. mit NTG<sup>25</sup> gegen NTG<sup>27</sup> die erste Lesart als die bessere gelten: (a) Sie ist die kürzere. (b) Die Tilgung des Begriffes ‚Apostel‘ an dieser Stelle kann nicht überzeugend erklärt werden.<sup>3</sup> (c) Die Einfügung entspricht der Parallelstelle Lk 6,13 wortwörtlich. (d) Es sieht sogar danach aus, als sei der eingefügte Halbsatz das Produkt lukanischer Redaktion: Er entspricht der analogen redaktionellen Wendung in Lk 6,14, während ὀνομάζειν im Markusevangelium nur an dieser Stelle begegnet.<sup>4</sup> In Mk 3,14 wird also zu lesen sein: καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ᾧσιν μετ' αὐτοῦ. Die Vorstellung eines Zwölfapostelkreises findet sich hier nicht.

*ad Mt 10,2.* Auch in diesem Vers, dem einzigen Beleg für ἀπόστολοι im Matthäusevangelium, hat man ein textkritisches Problem ausgemacht: Der Sinaisyrer lese statt ἀποστολῶν: μαθητῶν, „und nicht wenige Forscher halten diese syrische Lesart für ursprünglich.“<sup>5</sup> Aus textkritischer Sicht besteht hier allerdings kein wirkliches Problem: Der abweichenden Lesart stehen alle bedeutenden Zeugen entgegen, und sie läßt sich sehr gut als Anpassung an V. 1 erklären (δώδεκα μαθηταί).

*ad Mk 6,30.* Ist die von Codex Sinaiticus u.a. gebotene Lesart in Mk 3,14 sekundär, dann ist 6,30 der einzige Beleg für ἀπόστολοι im Markusevangelium. Nach dem Rückblick auf den Tod des Täufers in den Versen 14–29 leitet Markus hier in einer kleinen redaktionellen Szene (V. 30–31) zur Handlung zurück,<sup>6</sup> mit dem Begriff ἀπόστολοι nimmt er das Stichwort vom ἀποστέλλειν der Zwölf aus V. 7 wieder auf. Ist hier von einem ‚Apostel‘ im späteren Sinne die Rede? Man hat vorgeschlagen, Markus

2 TCGNT 69: Kategorie ‚C‘.

3 Vgl. J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, EKK I/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978, 139 A 18.

4 Ebenso urteilen R. Pesch, Das Markusevangelium, HThK II/1, Freiburg 1976, 203 A a; Gnllka, Mk ebd. Anders D. Lührmann, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 70: Mk setze in 6,30 doch die Bezeichnung der Zwölf (6,7) als ‚Apostel‘ voraus – ja, aber der Leser versteht 6,30 auch ohne die Kenntnis der *varia lectio* aus 3,14. Die Tatsache, daß neben Matthäus auch Lukas die Zwölf zu Beginn seiner Liste als Apostel identifiziert (10,2), spricht im übrigen nicht für die Ursprünglichkeit der *v.l.* zu Mk 3,14: Diese Identifizierung lag aufgrund von Mk 6,7...30 (und der Kenntnis anderweitiger Tradition?) ohnehin nahe.

5 Schmithals, Apostelamt 62; ähnlich Klein, Apostel 60; vgl. Harnack, Mission 333; von Campenhausen, Apostelbegriff 104 A 6.

6 Vgl. Pesch, Mk I (s.o. Anm. 4) 345 und u. S. 264 Anm. 51.

spreche in 6,30 lediglich von der Rückkehr der zwölf ‚Abgesandten‘.<sup>7</sup> Nun ist der Vers vom Evangelisten selbst formuliert worden, und zu seiner Zeit gab es seit mehr als drei Jahrzehnten ‚Apostel‘. Sollte er von ihnen noch nie etwas gehört haben? Ist es andererseits vorstellbar, daß er mit Bezug auf die Zwölf von der Rückkehr der ἀπόστολοι spricht, ohne sich über die Brisanz dieser Terminologie im klaren zu sein? Mir scheint es sehr unwahrscheinlich, daß Markus hier ohne Kenntnis des gängigen Sprachgebrauchs formuliert. Ist das richtig, dann gelten ihm die Zwölf als ‚Apostel‘, ohne daß er den Titel auf sie beschränken bzw. diese Identifikation weiter ausbauen würde.<sup>8</sup>

*Fazit* zu Mk 3,14; 6,30; Mt 10,2: Mk 3,14 muß aus Gründen der Textkritik aus der Diskussion ausscheiden, in Mk 6,30 (?) und in Mt 10,2 ist hingegen die Vorstellung belegt, die Zwölf seien ‚Apostel‘ gewesen.

Das entscheidende Problem besteht nun in der Tatsache, daß die Zwölf zwar in Mk 6,30 und Mt 10,2, im lukanischen Doppelwerk und in der späteren Überlieferung als Apostel gelten, daß aber unsere ältesten Quellen, die Paulusbriefe, sie nirgends so nennen. Merkwürdig mutet darüber hinaus an, daß Paulus zwar oft auf Apostel, aber nur ein einziges Mal auf die Zwölf zu sprechen kommt: 1Kor 15,5, wo er Tradition zitiert.<sup>9</sup> Sind die Zwölf womöglich erst in nachpaulinischer Zeit insgesamt zu Aposteln erklärt worden?<sup>10</sup> Dafür könnte auch das Folgende sprechen:

(a) Der Kreis der Apostel war eine Gruppe, die mehr als nur zwölf Mitglieder umfaßte (1Kor 15,7; Röm 1,1; 16,7 usw.). Das insbesondere von Lukas vermittelte Bild eines exklusiven Zwölfapostelkreises ist eine spätere

7 So von Campenhausen, *Apostelbegriff* 105; Lohse, *Ursprung* 262; Schmithals, *Apostelamt* 62; Klein, *Apostel* 61; Gnilka, *Mk I* (s.o. Anm. 3) 258.

8 Ebenso z.B. Roloff, *Apostolat* 140ff.; Pesch, *Mk I* (o. Anm. 4) 346; G. Schmah, *Die Zwölf im Markusevangelium*, *TrThSt* 30, Trier 1974, 80. — Demgegenüber sucht Schmithals, *Apostelamt* 63, auch Mk 6,30 aus der Diskussion zu eliminieren.

9 Oder rechnet er sie hier unter die Apostel? Harnack, *Mission* 335 A 8: „alle Apostel“ könnten nur die Zwölfe sein, „weil πάντες doch eine geschlossene Zahl voraussetzt“ – aber die Verse 3–8 folgen einer chronologischen Ordnung, in der keine Gruppe zweimal erwähnt wird. Jackson-Lake V 55 (K. Lake): Paulus könnte 1Kor 15,3ff. implizieren, „that ... the Twelve all belong to the larger group of Apostles“. Das ist in der Tat nicht auszuschließen – aber es ist auch nicht wahrscheinlich zu machen. Umgekehrt gilt ebenso: „Die ἀπόστολοι πάντες sind tatsächlich alle Apostel, und daß die Zwölf dazugehört haben sollten, ist durch nichts angedeutet“ (Schmithals, *Apostelamt* 69).

10 So z.B. von Campenhausen, *Amt* 15f.; Lohse, *Ursprung* 269; Schmithals, *Apostelamt pass.*; Klein, *Apostel pass.*; Conzelmann, *Geschichte* 23f.129; Fitzmyer, *Lk* 254. Anders Harnack, *Mission* 336f.; Holl, *Kirchenbegriff* 47ff.; Jackson-Lake, V 37–59 (K. Lake); K.-H. Rengstorf, Art. ἀποστέλλειν κτλ., *ThWNT I* 397–448: 431ff.; J. Roloff, Art. *Apostel/Apostolat/Apostolizität I*, *TRE* 3, 1978, 430–445: 433 u.a.

Konstruktion. Entspricht schon die Voraussetzung dieser Konstruktion nicht den Tatsachen?

(b) Bereits zur Zeit des ersten Jerusalembesuchs des Paulus existierte der Kreis der Zwölf offenkundig nicht mehr (Gal 1,18ff.),<sup>11</sup> in der Apostelgeschichte tritt er in 6,2 zum letzten Mal in Erscheinung. Warum löst er sich so früh auf, wenn anders die Arbeit der in den folgenden Jahrzehnten so bedeutenden Apostel nicht zu seinen ureigenen Aufgaben gehörte?

(c) Sieht man einmal von Petrus ab, so haften die zuverlässigen Traditionen über die Zwölf in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle an Jerusalem.<sup>12</sup> Wie paßt das zu der Annahme, sie seien insgesamt zugleich Apostel gewesen?

Geht man davon aus, daß die Zwölf keine Apostel waren, hat man die Pflicht zu erklären, warum Markus und, ihm folgend, Matthäus und vor allem Lukas sie dann als solche bezeichnet haben. Diese Erklärung fällt nach Lage der Dinge nicht sehr schwer. Für die Evangelisten, die zu einer Zeit schrieben, als die Zwölf bereits zu einer fernen Größe aus der Urzeit der Kirche geworden waren,<sup>13</sup> mußte es auf der Hand liegen: Wer anders als Apostel sollten die von Jesus ausgesandten (Mk 3,14; 6,7: ἀποστέλλειν), althehrwürdigen Zwölf denn gewesen sein? Zu welcher Gruppe, wenn nicht zu der bedeutendsten der Apostel sollten sie gehört haben (vgl. 1Kor 12,28)? Darüber hinaus ging es hier, je länger je mehr, auch um die Sicherung der Kontinuität der Tradition: Diejenigen Personen, die bereits den Weg des Irdischen begleitet und seine Auferstehung bezeugt hatten, so stellte man es sich vor, gehörten zu denen bzw. waren dieselben, die später sein Evangelium verbreiteten.<sup>14</sup>

Fazit: Im ganzen erklärt die Annahme, die Zwölf hätten ursprünglich nicht als Apostel gegolten, die uns überlieferten Daten besser als die gegenteilige Hypothese. Wir schließen daher mit Hans von Campenhausen: „Der heutige Christ denkt, wenn von Aposteln die Rede ist, in erster Linie an die ‚zwölf Apostel‘. Tatsächlich sind ‚die Zwölf‘ die älteste und ehrwürdigste Gruppe innerhalb der Urgemeinde; aber gerade sie galten in ihrer Gesamtheit ursprünglich kaum als Apostel, sondern eben als ‚die Zwölf‘. Zu Aposteln und vollends zu den einzigen Aposteln sind sie erst später geworden“ (Amt 15).

11 Paulus müßte ihn sonst erwähnt haben, so die meisten. Vgl. EWNT I 878 (T. Holtz).

12 S.u. S. 253–264.

13 Man wußte ja nicht einmal mehr genau, welche Personen denn zu den Zwölf gehört hatten; s. die divergierenden Namenslisten in Mk 3,16–19; Mt 10,2–4; Lk 6,13–16; Apg 1,13 und dazu u. S. 253–264.

14 Seine konsequente Ausprägung erfährt dieses Motiv später in der Anschauung, die zwölf (bzw. elf) Apostel hätten die Welt als Missionare unter sich aufgeteilt (Ath 1 u.ö.). Vgl. u. S. 253–264.

(2) *Petrus*. Es ist nur selten bestritten worden, daß der Apostolat des Petrus in früheste Zeit zurückreicht.<sup>15</sup> In der Tat kann aufgrund der klaren Aussage von Gal 1,18f. kaum ein Zweifel daran bestehen.<sup>16</sup>

(3) *Jakobus*. Gal 1,19 schreibt Paulus an die Galater: „einen anderen von den Aposteln aber habe ich nicht gesehen εἰ μὴ Ἰακώβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου.“ Wie ist hier zu übersetzen? „Einen anderen ... *außer* Jakobus ...“? Oder „Einen anderen ... sah ich nicht, sondern nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn“?<sup>17</sup> Εἰ μὴ nach einer Verneinung und ohne ein nachfolgendes, abhängiges Verb heißt bei Paulus sonst immer, der Grundbedeutung entsprechend, „außer“;<sup>18</sup> die erste Übersetzung ist daher die natürliche. Gegen sie hat man vor allem eingewandt, Paulus könne doch „nicht gut verneinen, daß er außer Petrus noch einen zweiten Apostel gesehen habe, wenn er im gleichen Atemzug noch einen zweiten zu nennen sich anschickt“.<sup>19</sup> Aber dieses Argument greift nicht, da sich für eine solche Formulierung eine genaue Parallele beibringen läßt: 1Kor 1,14 schreibt Paulus, er habe niemanden von den Korinthern getauft εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάιον. Auch hier verneint er eine Tatsache, um sie im gleichen Atemzug zu korrigieren (s. auch V. 16!).<sup>20</sup> Ist die zuerst genannte Übersetzung die sachgemäße, so rechnet Paulus den Herrenbruder Gal 1,19 unter die Apostel.

1Kor 15,7 heißt es: „Danach erschien er Jakobus, dann allen Aposteln“. Ist er also einer von ihnen? Beachtet man, daß V. 7 ebenso aufgebaut ist wie V. 5, ist diese Interpretation die nächstliegende: Ebenso wie Kephas zu den Zwölfen, gehört Jakobus zu den Aposteln.<sup>21</sup>

15 Schmithals, Apostelamt 70f.: 1Kor 9,5 zähle Paulus ihn nicht zu den Aposteln, er habe „also *ursprünglich* nicht zu dem Kreis der Apostel gehört“ – aber die Aufzählung des Paulus folgt nicht den Regeln formaler Logik.

16 Anders Lohse, Ursprung 269 A 33: Erst Paulus habe ihm wohl den Titel ‚Apostel‘ zugebracht – eine m.E. überskeptische Vermutung.

17 Für ersteres z.B. Patrick, James 79f.; Holl, Kirchenbegriff 49; Harnack, Mission 336; Lietzmann, Gal 9; Mussner, Gal 95f.; für letzteres etwa Schlier, Gal 59; Klein, Apostel 46 A 190; Rohde, Gal 67. Betz, Gal 120.154f. übersetzt mit ‚außer‘, hält Jakobus aber dennoch nicht für einen Apostel.

18 S. Röm 7,7; 13,1.8; 1Kor 1,14; 2,2; 8,4; 10,13; 12,3; 2Kor 12,5; Gal 6,14; Phil 4,15. Nur drei Mal steht εἰ μὴ in den Paulusbriefen (in anderen Konstruktionen als der fraglichen) für ἀλλά: Röm 14,14; 1Kor 7,17; Gal 1,7; vgl. BDR § 448,9.

19 Schlier, Gal 61 A 1 (als Referat der Argumente Th. Zahns, Der Brief des Paulus an die Galater, KNT 9, Leipzig <sup>2</sup>1907, 70ff.). Ähnlich Schmithals, Apostelamt 54; Klein, Apostel 46 A 190.

20 Anders H. Koch, Zur Jakobusfrage Gal 1,19, ZNW 33, 1934, 204–209: 208f. A 10, der bestritten hat, daß die beiden Stellen zu vergleichen seien. Vgl. weiter L. P. Trudinger, NT 17, 1975, 200–202 und, kritisch dazu, G. Howard, NT 19, 1977, 63f.

21 Ebenso Roloff, Apostolat 63f.; vgl. ders., Apostel (o. Anm. 10) 433, uva. Anders wiederum Schmithals, Apostelamt 69. – In der späteren mit dem Namen des Jakobus verbundenen Literatur begegnet der Aposteltitel m.W. nicht mehr. Im (m.E. pseud-

Verschiedentlich ist zur Stützung dieses Ergebnisses auch auf 1Kor 9,5 verwiesen worden; auch hier werde Jakobus (in eins mit seinen Brüdern) unter die Apostel eingereiht.<sup>22</sup> Dieses Argument ist indes problematisch, denn es geht hier ja nicht exklusiv um Apostelrechte, sondern um die Rechte all derer, die ‚das Evangelium verkünden‘ (V. 14).<sup>23</sup> Ein Rückschluß auf ein Apostelamt des Judas und der anderen Brüder Jesu ist a fortiori nicht möglich.<sup>24</sup>

(4) *Barnabas*. Lukas bezeichnet Barnabas Apg 14,4.14 im Verein mit Paulus als Apostel, Paulus erwähnt ihn 1Kor 9,3ff. als Kollegen, der ebenfalls auf sein Unterhaltsrecht verzichtet, Gal 2,9 tritt er zusammen mit dem Heidenapostel auf der Jerusalemer Konferenz in Erscheinung. Verstand er sich als ein Apostel wie jener?<sup>25</sup>

Gal 2,9 bleibt der Eindruck zwiespältig. Einerseits mag die Tatsache, daß Barnabas gleichberechtigt mit Paulus mit den Jerusalemer *στῦλοι* spricht, darauf hinweisen, daß er auf einer Stufe mit ihm stand. Andererseits darf man schwerlich ‚definierte Rangverhältnisse voraussetzen‘,<sup>26</sup> nach denen man sich gerichtet hätte – eine bedeutende Persönlichkeit war Barnabas so oder so.

1Kor 9: Die Tatsache, daß Barnabas nach Meinung des Paulus einen Anspruch auf Unterhalt durch die Gemeinden hätte, besagt für sich genommen nicht viel: Das Unterhaltsrecht war nicht nur das Privileg der Apostel (Did 12!), dem Kollegen des Apostels, zudem wohl seinem ‚Lehrmeister‘,<sup>27</sup> wurden gewiß die gleichen Privilegien gewährt wie jenem. Es fällt indes auf, daß Paulus im Zusammenhang mit dem Erweis der Legitimität seines Apostolats gerade den Namen des Barnabas nennt<sup>28</sup> – welche Kraft hätte dieses Argument, wenn die Korinther Barnabas nicht für einen Apostel hielten?

---

epigraphen) Jakobusbrief bezeichnet sich der Autor als ‚Jakobus, *δοῦλος* Gottes und des Herrn Jesus Christus‘ (1,1), im Apokryphon des Jakobus offenbar einfach als ‚Jakobus‘ (EpJac, NHC I 1,1), in 1ApcJac wird er von Jesus als ‚mein Bruder‘ angedredet (NHC V 24,15), in 2ApcJac (NHC V 44,13f.) und bei Hegesipp (bei Euseb, HE II 23,4ff.) heißt er – wie gemeinhin üblich – ‚Jakobus, der Gerechte‘, in den Pseudoklementinen trägt er den Ehrentitel *ἐπίσκοπος/episcopus* (EpPt 1,1; Rek I 43,3 usw.), *archiepiscopus* (Rek I 73,3) u.ä.

22 So vor allem Bauckham, *Jude* 57ff. Vgl. Schrage, 1Kor II 294.

23 Vgl. Roloff, *Apostolat* 62f.

24 Gegen Bauckham, *Jude* 57ff. („That Paul includes the brothers of the Lord within the general category of apostles is clear“ 59), der aus 1Kor 9,5 weitreichende Schlüsse zieht (eine „apostolic commission from the risen Lord himself in a resurrection appearance“ für Judas, ebd.; die „apostolic credentials“ der Familie Jesu „unquestionable“ 375, u.ä.m.).

25 So z.B. Harnack, *Mission* 334; Ollrog, *Mitarbeiter* 16; Kollmann, *Barnabas* 19f.

26 Conzelmann, 1Kor 189 A 24.

27 Conzelmann, *Geschichte* 140. Vgl. Kollmann, *Barnabas* 13.

28 Nur hier in den Korintherbriefen!

*Apg 14,4.14* bezeichnet Lukas Paulus und Barnabas als Apostel,<sup>29</sup> während er den Titel sonst für die Zwölf reserviert. Wie ist diese Anomalie zu erklären? Insbesondere drei Modelle werden diskutiert:

(a) Lukas verwende den Begriff ἀπόστολος hier in einem weiteren Sinne („Gesandter“).<sup>30</sup> Ein solcher Sprachgebrauch wäre im Doppelwerk singular: Lukas bezeichnet in allen übrigen Fällen (6x im Evangelium, 26x in der *Apg*) ausschließlich die Zwölf (bzw. Teilgruppen der Zwölf) als „Apostel“, und er beschränkt den Terminus nach *Apg 6,2*, wo οἱ δώδεκα zum letzten Mal in Erscheinung treten, auf die Jerusalemer.<sup>31</sup> Sollte er allein in *Apg 14,4.14* von dieser präzisen Sprachregelung abweichen?<sup>32</sup>

(b) Lukas verarbeite in *Apg 14,8–14* eine Tradition, in der Paulus und Barnabas als Apostel bezeichnet werden, diese beeinflusse ihn bereits in *V. 4*.<sup>33</sup> Lukas übernehme ihre Formulierung, obwohl sie seinem Begriff von einem Apostel zuwiderläuft, d.h. wohl aus Nachlässigkeit: Er habe die Apostelgeschichte offenbar nicht „noch einmal systematisch durchgesehen, ob das Wort ἀπόστολος – das die Quellen im Z[u]s[ammen]h[an]g mit Paulus gewiß harmlos brauchten – auch überall richtig getilgt wäre; 14,4.14 ist es stehen geblieben.“<sup>34</sup> Aber soll man Lukas eine solche „Harmlosigkeit“<sup>35</sup> zutrauen, zumal *V. 14* von ihm selbst formuliert worden sein wird?<sup>36</sup>

29 Anders der Cantabrigiensis, der statt ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι Βαρν. καὶ Παυλ.: ἀκούσας δὲ Β. κ. Π. liest (ähnlich einige alte Übersetzungen). Diese Lesart des höchst eigenwilligen Zeugen ist gewiß sekundär, „the omission of οἱ ἀπόστολοι ... may have been deliberate because offense was taken at the extension of the title to Barnabas, who, moreover, is here mentioned before Paul“ (TCGNT 374; anders Klein, *Apostel* 212f.; G. Schneider, *Die zwölf Apostel als „Zeugen“: Wesen, Ursprung und Funktion einer lukanischen Konzeption* [1970], in: ders., *Lukas* 61–85: 73 A 43, die sie als lectio difficilior für die ursprüngliche halten).

30 Lohse, *Ursprung* 273 A 46; Lüdemann, *Apg* 165; A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, BHTh 58, Tübingen 1979, 61f. Ähnlich K. Haacker, *Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk*, NT 30, 1988, 9–38: 11f.38 (und pass.).

31 *Apg* 6,6; 8,1.14.18; 9,27; 11,1; 15,2.4.6.22.23; 16,4.

32 So neuerlich insbes. Haacker, *Verwendung* (s.o. Anm. 30): ἀπόστολοι sei hier „eine Bezeichnung für herausragende Charismatiker der Urkirche“ (38).

33 Haenchen, *Apg* 404 A 5; ebenso Conzelmann, *Apg* 87.89 u.a. Roloff, *Apg* 211.213, ordnet der Quelle über *V. 8–14* hinaus auch die Verse 1–2.4–7 zu (ähnlich Pesch, *Apg II* 50ff.). Diese Erklärungsmöglichkeit muß allerdings wohl ausscheiden: Der Bericht in *V. 1–7* wirkt sehr schematisch, er ist von Lukas formuliert und mit den für ihn typischen Topoi gefüllt, der Rückschluß auf eine Überlieferung ist kaum möglich (s.u. S. 94f.). Namentlich *V. 4* geht gewiß auf die Hand des Autors zurück: vgl. 23,7 zu ἐσχίσθη κτλ.; zu οἱ μὲν, οἱ δὲ nur etwa 17,32; 28,24; für die Präposition σὺν hat Lk eine Vorliebe (s. Jeremias, *Sprache* 63), zu εἶναι σὺν s. etwa 13,7.

34 Bauernfeind, *Apg* 12.

35 Klein, *Apostel* 212. Vgl. Lindemann, *Paulus* 61; Haacker, *Verwendung* (s. jew. o. Anm. 30) 11.

(c) Die beiden Verse seien ein „Bestandteil jener Mimikry ..., in deren Schutz er [Lukas, Vf.] die folgenschwere Modifikation des überkommenen Apostelbegriffs bewerkstelligt.“<sup>37</sup> Lukas beschränkt den Apostelbegriff entgegen den tatsächlichen Verhältnissen auf die Zwölf und enthält ihn dem Paulus vor; damit der Leser das nicht sofort merkt, verwendet er ihn hier ein- bzw. zweimal. Aber ergibt ein solches Vorgehen Sinn?

Keines der drei vorgeschlagenen Erklärungsmodelle<sup>38</sup> vermag rundherum zufriedenzustellen. Dabei scheint mir Lösung (1) trotz ihrer Verbreitung in neuerer Zeit die unwahrscheinlichste zu sein: Lukas hat einen ganz festen Begriff davon, wer die ‚Apostel‘ sind (Lk 6,13; Apg 1,26 usw.), und es ist schwer glaublich, daß er diesen *terminus technicus* in Apg 14,4.14 in einem anderen Sinne verwendet.<sup>39</sup> Ist das aber richtig, dann kommt hinter den beiden Versen so oder so ein Wissen darum zum Vorschein, daß sowohl Paulus als auch Barnabas als Apostel galten – sei es, daß Lukas eine hinter 14,8–13 stehende Tradition (Nr. 2) oder seine eigene Kenntnis der Sachlage (Nr. 3) in die Feder floß. Mir scheint ersteres wahrscheinlicher und Modell Nr. (2) daher nach wie vor das beste zu sein: In der Überlieferung war von den Taten τῶν ἀποστόλων die Rede, und Lukas übernahm diese Terminologie, ohne die Spannung zu bemerken (notabene, daß ihm solche *lapsus* auch andernorts unterlaufen sind: Lk 4,23!).

Summa: Alles in allem sprechen die Indizien dafür, daß Barnabas in früherer Zeit als Apostel gegolten haben wird.<sup>40</sup>

(5) *Silvanus*. Silvanus ist Mitabsender des ersten Briefes an die Thessalonicher; 1Thess 2,7 heißt es mit Bezug auf die Autoren des Briefes ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι. Galt auch Silvanus als Apostel?<sup>41</sup>

36 Zu ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι vgl. 8,14; 11,1 usw.; zu διαρρήσσειν Lk 5,6red; 8,29red; zu τὰ ἱμάτια αὐτῶν Apg 7,58; 16,22 u.ö.; für den Plural οἱ ὄχλοι hat Lk eine Vorliebe (vgl. Jeremias, Sprache 104); zu κράζοντες s. 21,28.36 u.ö.; das Hapaxlegomenon ἐκπηδᾶν fällt demgegenüber nicht ins Gewicht.

37 Klein, Apostel 212.

38 Nicht gangbar ist (a) der von Schneider, Apostel 72f., im Anschluß an Klein, Apostel 212f., vorgeschlagene Weg, V. 14 als *varia lectio* zu streichen (s.o. Anm. 29) und in V. 4 ‚die Apostel‘ auf die Zwölf zu beziehen (ebd. 72). Nicht gangbar ist m.E. auch (b) Jervells Interpretation, wonach Lukas Paulus zu den Aposteln rechne, was nur hier, „am Anfang seines Wirkens“ (Apg 57), explizit werde.

39 Anders Haacker, Verwendung (s.o. Anm. 30) 12: Auch in Lk 24,9–10 rücke Lukas „von der Gleichsetzung des Zwölferkreises mit den Aposteln“ ab. Schwerlich: ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα (V. 10b) rekurriert nach der Parenthese V. 10a auf ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἑνδεκα (καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς, V. 9). Nichts spricht dafür, daß Lukas hier auch die λοιποὶ unter die ἀπόστολοι rechnet (auch nicht das δύο ἐξ αὐτῶν in V. 13, das sich auf die λοιποὶ in V. 9 zurückbezieht; vgl. Fitzmyer, Lk 1561).

40 So später z.B. Clem. Alex., Strom. II 31,2; 35,5; ActaBarn pass. (Aa II/2 292ff.).

Dieser Schluß ist aus drei Gründen problematisch: Zum ersten gehört auch Timotheus, der kein Apostel war, zu den Mitabsendern des Briefes (1,1). Zum zweiten ist fast der gesamte Brief im Plural formuliert, ohne daß die Aussagen jeweils auf alle drei Absender zuträfen;<sup>42</sup> „Paulus geht ohne Bedenken vom kommunikativen zum persönlichen Plural, von diesem zum Singular über, scheint also keinen Wert auf genaue Abgrenzung zu legen.“<sup>43</sup> Zum dritten könnten die Autoren hier den Terminus ἀπόστολος im weiteren Sinne verwendet haben (vgl. Phil 2,25).

(6) *Andronikus und Junia*. Galt die in Röm 16,7 erwähnte Person lange Zeit als ein Mann namens ‚Junias‘, so ist es seit Bernadette Brootens einschlägigem Aufsatz so gut wie allgemein anerkannt, daß hier, gegen NTG<sup>27</sup>, nicht Ἰουλιᾶν, sondern Ἰουλίαν zu lesen ist.<sup>44</sup> Denn der Männername Ἰουλιᾶς, eine mögliche Kurzform des gängigen Ἰουλιάνος, ist in der griechischen Literatur und in den Inschriften nirgends belegt – ganz im Gegensatz zu dem häufigen Frauennamen Ἰουλία, und alle (!) Handschriften, die einen Akzent setzen, setzen den Akut.<sup>45</sup> Paulus spricht in Röm 16,7 also nicht von einem Mann namens ‚Junia(no)s‘, sondern von einer Frau namens ‚Junia‘.

Bei Andronikus und Junia wird es sich demnach um ein Ehepaar handeln (vgl. 16,3). Paulus rühmt ihnen nach, sie seien ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: ‚hervorragend unter<sup>46</sup> den Aposteln‘. In welchem Sinne? NTG<sup>27</sup> notiert am Rand als Parallele 2Kor 8,23 und suggeriert damit, Andronikos und Junia seien ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν gewesen, d.h. nicht ‚Apostel‘ im engeren Sinne, sondern zeitweilig Abgesandte einer bestimmten Gemeinde.<sup>47</sup> Das ist indes unwahrscheinlich: Wenn Paulus von seinem üblichen Sprachgebrauch abweicht und den Terminus ἀπόστολος in technischem

41 So z.B. Harnack, *Mission* 334 mit A 6; E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*, KEK 10, Göttingen<sup>7</sup>1909 (erw. Nachdruck 1974), 58 A 1.

42 S. vor allem 3,2.6, aber auch 2,11f. Vgl. Holtz, *1Thess 13f.*; BDR § 280.

43 Dibelius, *1Thess 14*.

44 „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7) (engl. 1977), in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), *Frauenbefreiung*, München<sup>4</sup>1986, 148–151; vgl. zuletzt U. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*, FKDG 61, Göttingen 1996, 50ff. Anders noch Bauer(-Aland), s.v.; BDR § 125 A 6.

45 I.e. B<sup>2</sup>, D<sup>2</sup>, L, 33, 1739, 1881 uva. Das Herausgeberkomitee des NTG<sup>27</sup> zögert noch (TCGNT 475f.) – zu Unrecht (vgl. m.R. Lampe, *Christen* 452; zögernd noch ders., *Junia/Junias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel [Röm 16,7]*, ZNW 76, 1985, 132–134; *Christen* 136ff.).

46 So Bauer 604 und mit ihm die meisten. Oder ist zu übersetzen: ‚berühmt bei den Aposteln‘, im Kreise der Apostel? (Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, KNT VI, Leipzig 1910, 608, u.a.). Da Paulus ἐν c. Dat. für Gen. part. kennt (1Kor 15,12: τινὲς ἐν ὑμῖν; vgl. BDR § 164) und die Grundbedeutung von ἐπίσημος ‚ausgezeichnet, hervorragend‘ ist (Bauer) resp. ‚serving to distinguish; notable, remarkable‘ (Liddell-Scott, s.v.), wird die übliche Übersetzung die bessere sein.

47 Ähnlich Lohse, *Paulus* 136.

Sinne verwendet (,Abgesandter‘), dann spricht er nie absolut von ,dem/den Apostel(n)‘, sondern entweder explizit von den ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν (so 2Kor 8,23) oder aber von dem ἀπόστολος ὑμῶν (so Phil 2,25). Darüber hinaus hätte er ein Paar, das lediglich zeitweilig zu einem bestimmten Zweck von einer bestimmten Gemeinde, und sei es der Jerusalemer, ausgesandt worden ist, doch kaum ,hervorragend unter den Aposteln‘ nennen können. Vielmehr werden Andronikus und Junia in eben dem Sinn Apostel gewesen sein, in dem Paulus selbst einer war.<sup>48</sup>

(7) Die ,Superapostel‘ von 2Kor 10–13. Entsprechendes gilt für die von Paulus sogenannten ὑπερλίαν ἀπόστολοι (2Kor 11,5) bzw. ψευδαπόστολοι (11,13): Auch sie werden nicht ,Abgesandte‘ einer bestimmten Gemeinde gewesen sein, etwa der Jerusalemer,<sup>49</sup> sondern Apostel im Vollsinn. Andernfalls hätte Paulus in seiner Polemik kaum darauf verzichtet, ihnen den Titel ,Apostel‘ schlicht und einfach abzusprechen. So aber kann er sie lediglich beschuldigen, sie seien falsche Apostel, ihr Apostelamt sei das Resultat einer Verkleidung (11,13). Die Art und Weise seiner Polemik zeigt, daß seine Gegner auf der gleichen Stufe stehen wie er selbst.<sup>50</sup>

(8) *Apostel in der Didache und in Apk 2,2*. Did 11,4–6 gibt detaillierte Anweisungen für das Verhalten der Gemeinde gegenüber wandernden Aposteln. Wenig spricht dafür, daß der Verfasser hier Tradition wiedergäbe, die für seine eigene Gegenwart keine Relevanz mehr hat; vielmehr wird er reisende Apostel aus eigener Anschauung kennen, so daß entsprechende Verhaltensregeln am Platz sind (11,3!).<sup>51</sup> Auch in diesem Fall kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß es dem Verfasser um berufsmäßige ,Apostel‘ geht und nicht lediglich um ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν.

Analoges gilt schließlich und endlich für Apk 2,2.<sup>52</sup> Bei den vom Verfasser als Falschapostel apostrophierten Personen, die in Ephesus auf-

48 So auch Harnack, Mission 335; Wilckens, Röm III 135f. uva.

49 So etwa E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10–13, ZNW 41, 1942, 33–71: 41ff. Die ,Pseudapostel‘ (11,13) seien „eine von der Urgemeinde [= die ,Superapostel‘ 11,5; Vf.] entsandte Delegation“ (46).

50 So bereits Harnack, Mission 335. Vgl. Klein, Apostel 57ff.; Roloff, Art. Apostel (s. Anm. 10) 435.

51 Wengst, Did 23 A 83 (gegen K. Niederwimmer, Zur Entwicklungsgeschichte des Wanderradikalismus im Traditionsbereich der Didache, WSt NF 11, 1977, 145–167: 161).

52 Weitere Texte, in denen auf die eine oder andere Weise von ,Aposteln‘ die Rede ist, können hier außer acht bleiben: In aller Regel bezieht sich der Terminus in späterer Zeit auf die Zwölf (und Paulus), so etwa 2Petr 3,2; 1Clem 5,3ff.; 42; 44,1; 47; 2Clem 14,2; Ign., Magn 7,1; Trall 12,2; Röm 4,3 usw.; Polyk., Phil 6,3; 9,1; Justin, Apol. I 53,3; 61,9; 66,3 usw., wohl auch Herm., Vis. III 5,1; Sim. IX 15,4; 16,5, wo jedenfalls ein „numerisch und zeitlich limitierter Apostelbegriff (die biblischen

getreten sind, handelt es sich ihrem Selbstverständnis nach um Apostel im vollen Sinne des Wortes: λέγ(ουσιν) ἑαυτοὺς ἀποστόλους (εἶναι).<sup>53</sup>

Wir kommen damit zu folgendem *Ergebnis*: Neben Paulus, dessen Apostolat außer Frage steht, werden die folgenden Personen resp. Gruppen als Apostel im engeren Sinne gegolten haben: Simon Petrus (2), Jakobus (3), Barnabas (4), Andronikus und Junia (6), die ‚Superapostel‘ von Korinth (7) und die in Did 11 und Apk 2,2 erwähnten wandernden Apostel (8). Die Spuren weiterer Apostel (und Apostelinnen?) sind leider so gut wie vollständig verwischt. Nicht als Apostel galten Silvanus (5) und ursprünglich wohl auch die Zwölf (2).

Für das weitere Vorgehen ergibt sich damit folgende Gliederung: Wir werden uns erstens Simon Petrus zuwenden (1.2), zweitens Jakobus (1.3), drittens Joseph Barnabas (1.4). An vierter Stelle müßte Paulus stehen, dessen Werk aufgrund der Quellenlage jedoch gesondert behandelt zu werden verdient (Kap. 2). Es folgen daher viertens die von ihm als ‚Superapostel‘ bekämpften Apostel in Korinth (1.5). Da uns über Andronikus und Junia kaum mehr bekannt ist als der Name und die Angaben über die Apostel in der Didache und in Apk 2,2 ebenfalls nicht sehr ergiebig sind, bleibt schließlich fünftens ein kurzer Blick auf die Arbeit der übrigen Apostel (1.6). Am Ende steht sechstens ein vorläufiges Fazit (1.7).

Den Fragen, was denn eigentlich ein ‚Apostel‘ (im engeren Sinne) gewesen sei, welches seine Aufgaben waren und wie man zum ‚Apostel‘ wurde, kann erst nach den prosopographischen Analysen nachgegangen werden, wenn wir das Material zur Hand haben (1.7). Der besseren Lesbarkeit halber seien zwei der Ergebnisse hier aber thetisch vorangestellt: Einen klar umrissenen Begriff vom Wesen und den Aufgaben eines ‚Apostels‘ hat es in der Frühzeit nicht gegeben, wir haben es mit einem außerordentlich vielgestaltigen Phänomen zu tun. Versucht man, das Gemeinsame hinter den vielen Facetten der ‚Apostolate‘ in einem Satz zu benennen, so scheint mir die folgende Formulierung Jürgen Roloffs die beste zu sein: ‚Apostel‘ sind die Gesandten des Auferstandenen für die Kirche.

---

Zwölf?)“ zugrunde liegt (N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7, Göttingen 1991, 130 A 45). Sonst begegnet er in fiktiven Berichten aus der Anfangszeit der Kirche (etwa PsKlem Hom XI 35) und ganz vereinzelt als Ehrentitel für bewährte Männer, die in der rechten, ‚apostolischen‘ Tradition stehen (so bei Clem. Alex., Strom. IV 17,105 für Clemens von Rom). „Daß andere Personen als die biblischen Apostel oder die in der Bibel ‚Apostel‘ genannten noch als ‚Apostel‘ bezeichnet werden, wird im Laufe des 2. Jahrhunderts immer seltener“ (Harnack, *Mission* 339 A 4).

53 Zu den Details und gegenläufigen Meinungen s.u. S. 111ff.

## 1.2. Simon Petrus

An Quellen, die die Modalitäten der Propaganda resp. Mission dieser über-großen Gestalt der frühen Kirche beschreiben bzw. Rückschlüsse auf sie zulassen, mangelt es nicht. Wir erfahren Einzelheiten über die von ihm missionierten Gebiete, über seine Predigten, seine herrlichen Wundertaten, den großen Erfolg, der ihm zuteil wurde, über sein Martyrium. Simon Petrus begegnet uns als Autor zweier ‚katholischer‘ Briefe, einer ‚Predigt‘, eines Evangeliums, zweier Apokalypsen, eines Briefes an seinen Apostelkollegen Philippus, eines Berichtes über seine und der zwölf Apostel Taten u.ä.m., über seine großen Wundertaten wissen die Petrusakten und die Pseudoklementinen Beachtliches zu berichten. Indes: Die dem Ersten der Apostel zugeschriebenen Schriften sind allesamt pseudepigraph,<sup>1</sup> und der historische Wert der erbaulichen Legenden in den Petrusakten und der von diesen wohl abhängigen Pseudoklementinen<sup>2</sup> ist gering. Zuverlässige Auskünfte findet man vornehmlich in der Apostelgeschichte des Lukas und einigen Paulusbriefen (Gal; 1Kor). Nur ganz vereinzelt können ihre Informationen durch anderweitige Texte ergänzt werden.<sup>3</sup>

Von besonderem Interesse sind in unserem Zusammenhang die folgenden Texte: Apg 1–15, darin insbesondere 2,14–41; 3,12–26;<sup>4</sup> 4,1–22; 5,12–42; 8,14–25; 9,32–43; 10,1–11,18; 12,3–17; 15,6–29, und Gal 1,15–2,14; 1Kor 1,12(ff.); 9,3ff. Wir beginnen, der chronologischen Reihenfolge des Berichteten entsprechend, mit der Apostelgeschichte und stellen der Analyse der besser Lesbarkeit halber jeweils eine Paraphrase des Textes voran.

- 
- 1 Dieses Urteil gilt m.E. auch für die beiden kanonischen Petrusbriefe, die weder von Petrus selbst noch von Silvanus (1Petr 5,12) in seinem Auftrage verfaßt sein werden. S. zur Diskussion Vielhauer, *Geschichte* 586ff.; Kümmel, *Einleitung* 371ff.; Brox, *1Petr* 43ff.; Schnelle, *Einleitung* 456ff. (Vertreter der gegenteiligen Meinung ebd. 373 A 4 bzw. 44 A 136 bzw. 458; vgl. darüber hinaus Vouga, *Geschichte* 8).
  - 2 Vgl. C. Schmidt, *Die Pseudo-Clementinen und die alten Petrus-Akten*, in: ders., *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, TU 46,1, Leipzig 1929, 1–46; J. Wehnert, *Abriß der Entstehungsgeschichte des Pseudoklementinischen Romans*, *Apocrypha* 3, 1992, 211–235: 229f. Skeptischer urteilt Schneemelcher II 246.
  - 3 Die Evangelien sind in unserem Zusammenhang nur da von Interesse, wo sie Personaltraditionen enthalten, die Schlüsse auf die Modalitäten der Arbeit des Petrus als Apostel zulassen, s.u. S. 76ff. zu Lk 5,1–11 par (vgl. auch S. 263f. ad Mk 6,7ff.). Die Kirchenväter bieten bedauerlicherweise wenig, was über Apg/Paulus hinaus ginge und zugleich glaubwürdig wäre; vgl. u. Anm. 89.140.
  - 4 Apg 3,1–10 erzählt von der Heilung des Gelähmten an der ‚Schönen Pforte‘ im Tempel durch Petrus (und Johannes). Da nichts darüber verlautet, daß dieses Wunder mittelbar oder unmittelbar zur Gewinnung neuer Glieder für die Kirche geführt hätte (bzw. darauf abzielte oder damit zusammenhing), kann die Episode hier außer acht bleiben. Zur Frage nach der Bedeutung einer Wundertätigkeit des Petrus für seine Propaganda s.u. S. 53f.

*Die Reden des Petrus in Jerusalem, ihre näheren Umstände und ihr Erfolg (Apg 2,14–41; 3,12–26).* Das Bild, das die Apostelgeschichte von Petrus und seinen zumeist vor großem Auditorium gehaltenen Reden zeichnet, hat das Bild der Späteren von der Ausbreitung der Kirche in der Frühzeit nachhaltig beeinflusst. Gibt es die Sachverhalte in den wesentlichen Zügen zuverlässig wieder? Betrachten wir exemplarisch die beiden großen Reden des Petrus in Jerusalem.

*Apg 2,14–41.* Lukas schildert, wie Petrus nach dem Sprachenwunder am Pfingstfest (2,1–13) vor der bunt zusammengewürfelten, aus mehreren Tausend Menschen bestehenden Menge (V. 9–11.41) eine Rede hält, in der er kundtut, was sich hinter dem Wunder verbirgt und das Auditorium zu Buße und Taufe auffordert (V. 38f.) – mit Erfolg: ‚Und es wurden (der Ekklesia) an jenem Tag ungefähr dreitausend Seelen hinzugetan‘ (V. 41).

Wie steht es um die historische Qualität dieser Szene? Die Antwort auf diese Frage ist nach wie vor kontrovers. Auf der einen Seite: ‚Petrus hat keine Rede am ersten Pfingsttag in Jerusalem gehalten und schon gar nicht eines solchen Inhalts, wie ihn Apg 2 wiedergibt.‘<sup>5</sup> Auf der anderen Seite: ‚There remain good reasons for taking them [the speeches, Vf.] as abstracts of real addresses rather than fabrications.‘<sup>6</sup> Präsentiert Lukas hier ein *abstract*, eine mit seinen eigenen Worten formulierte Zusammenfassung einer von Petrus am Pfingsttag gehaltenen Rede?

Dagegen spricht, wie seit langem gesehen worden ist, vieles.

Zum Rahmen der Rede: Die Szene ermangelt konkreter resp. glaubwürdiger Situationsangaben. Wo die ganze Gemeinde sich versammelt (2,1), erfährt der Leser nicht – offenbar an einem privaten Ort wie dem in 1,13 erwähnten ‚Obergeschoß‘, d.h. nicht in der Öffentlichkeit. Trotzdem bemerken es die in Jerusalem anwesenden Juden und versammeln sich daraufhin in großer Zahl (V. 5–6). Wo? An eben dem Ort, an dem die Brüder und Schwestern sich aufhalten? So scheint es, denn von einem Ortswechsel verlautet nichts. Ebendort hält Petrus seine Rede, auf die hin sich etwa 3000 Mann taufen lassen. Wie kann ein Privatquartier eine solche Menge fassen? Anderenfalls: Wo sonst soll sie sich in dem von Pilgern übervollen Jerusalem versammeln und der Rede des Apostels lauschen? Im übrigen: Verstehen die aus den unterschiedlichsten Ländern stammenden Hörer alle Griechisch? Wie gut ist das Griechisch des Petrus? Genügt es den Anforderungen der Antike an eine öffentliche Rede?

Zum Inhalt der Rede: Die Rede paßt in vielerlei Hinsicht nicht zu der vorausgesetzten Situation. Vor allem: Sie weist ein christologisches Reflexionsniveau auf, das man bei aller Anerkennung der hohen Geschwindigkeit, mit der viele Tradi-

5 Lüdemann, Apg 54. Zu den Reden insgesamt s. Wilckens, Missionsreden; Schneider, Apg I 95–103; Weiser, Apg 97–100; Zmijewski, Apg 125–128; vgl. C. Gempf, Public Speaking and Published Accounts, in: B. W. Winter/A. D. Clarke (Hrsg.), *The Book of Acts in its First Century Setting*, I, Grand Rapids/Carlisle 1993, 259–303.

6 Hemer, Acts 427 (im unvollendeten Appendix, vgl. ebd. 415 A 1); vgl. Wander, Trennungsprozesse 52f.

tionsprozesse in frühester Zeit abliefen, zum gegebenen Zeitpunkt für ausgeschlossen halten muß – auch dann, wenn man davon ausgeht, daß Lukas in seinem abstract das eine oder andere Detail hinzugefügt haben mag. Petrus konfrontiert die Hörer mit dem Vorwurf, sie hätten Jesus gekreuzigt (V. 36; vgl. V. 23) – eine im Angesicht der Zusammensetzung des Auditoriums, der Rechtslage und der tatsächlichen Vorgänge um den Tod Jesu absurde Anschuldigung,<sup>7</sup> die gewiß nicht die Folgen gehabt hätte, von denen V. 41 berichtet.<sup>8</sup>

Wie immer man über die Frage urteilen mag, welche Traditionen hinter dem Gehalt der Rede stehen und auf welche Ereignisse die Erzählung über das Pfingstwunder rekurriert – es ist ersichtlich, daß Lukas Rahmen und Inhalt der ersten Rede des Petrus in Jerusalem mehr oder weniger frei gestaltet hat.

*Apg 3,12–26.* Nach der Heilung des Lahmen an der ‚schönen Pforte‘ des Tempels, so schildert es die Apg, versammelt sich die Menge, und Petrus ergreift das Wort. Er deutet die Wundertat, erhebt schwere Anschuldigungen gegen das Auditorium (V. 15) und fordert es zur Buße auf (V. 18ff.) Am Ende werden Petrus und Johannes von den Priestern, dem Tempelhauptmann und den Sadduzäern verhaftet (4,1ff.).

Zum Inhalt der Rede ist Ähnliches zu vermerken wie zu 2,14ff.: Wiederrum ist das Niveau der theologischen Reflexion anachronistisch, wiederum klagt die Rede die Hörer an, sie hätten Jesus getötet – mit Worten, die auf die lukanische Barabbasszene rekurrieren (V. 13/Lk 23,16), d.i. die schriftstellerische Arbeit des dritten Evangelisten voraussetzen.<sup>9</sup> Die Rede ist also keine Zusammenfassung, kein „Précis“<sup>10</sup> einer wirklich gehaltenen Ansprache des Petrus, sondern ein Produkt des Autors der Apostelgeschichte. Gleiches gilt für ihren Rahmen: die Lokalisierung in der Halle Salomos (3,11) wird ebenso sehr auf Lukas zurückgehen<sup>11</sup> wie die zum folgenden überleitenden Verse 4,1–4.<sup>12</sup>

7 Zu den historischen Fragen s. Reinbold, Bericht 227–281 und die Lit. dort.

8 Anders Pesch, Simon-Petrus 65: die Zahl von 3000 bekehrten Brüdern und Schwestern werde der Wirklichkeit nahe kommen: Man „sollte ... die frühen Missionserfolge der Judenmission unter Leitung des Petrus nicht ungebührlich schmälern.“ Vgl. W. Reinhardt, *The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church*, in: R. Bauckham (Hrsg.), *The Book of Acts in its First Century Setting*, IV, Grand Rapids/Carlisle 1995, 237–265: 265 zu Apg 2,41; 4,4: „Luke was dependent on a reliable transmission of these figures“ (vgl. auch ders., *Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Göttingen 1995, 156ff.186ff.). Vgl. zu derartigen Urteilen auch u. S. 348f. mit Anm. 18f.

9 Zur Quellenkritik s. Reinbold, Bericht 61f. und die Lit. dort.

10 Hemer, Acts 418.

11 Die Verknüpfung zwischen Wundergeschichte und Rede wirkt artifiziell, die ‚Halle Salomos‘ (dazu Jos., Bell. V 5,1–2 [184–200]; Ant. XX 9,7 [220f.]) erwähnt Lukas

Ebenso wie Apg 2,14–41 präsentiert Apg 3,12–26 ein Idealbild, wie es sich der Verfasser der Apostelgeschichte von den einstigen Verhältnissen in Jerusalem machte.<sup>13</sup> Als Quelle zur Rekonstruktion der Propaganda des historischen Petrus eignen sich die Verse kaum.

Trifft das zu, dann haben wir keinen Beleg dafür, daß der Apostel Simon-Petrus in Jerusalem öffentliche Propagandareden gehalten hätte.<sup>14</sup>

---

im redaktionellen Summarium 5,12 als Versammlungsort der μαθηταί. Möglicherweise irrt er sich auch, was die Lokalisierung der ‚schönen Pforte‘ und der ‚Halle Salomos‘ anbelangt (so die meisten; sicher ist das allerdings nicht, denn wir wissen nicht, welche die ‚schöne Pforte‘ war, und ἱερόν Apg 3,1.3.8 muß nicht zwangsläufig den inneren Tempelbezirk meinen).

- 12 Zur literarischen Technik der ‚Unterbrechung‘ einer bereits abgeschlossenen Rede sind 2,37; 10,44 zu vergleichen; die Sadduzäer als die typischen Gegner der Auferstehungsverkündigung treten auch 23,6ff. auf; V. 3 erfüllt sich zum ersten Mal das von Jesus in Lk 21,12 angekündigte Geschick; V. 4 setzt die Erfolgsmeldungen über das wunderbare Wachstum der Kirche fort (vgl. 1,15; 2,41; 21,20). Vgl. Roloff, Apg 80; Lüdemann, Apg 61; Jervell, Apg 182.
- 13 Wilckens hat in der dritten Auflage seiner ‚Missionsreden‘ (s. ebd. 3) unter dem Eindruck der Arbeit Stecks (O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967) seine ursprüngliche Position korrigiert, wonach Lukas in den an Juden gerichteten Reden der Apostelgeschichte „nur traditionelles Einzelgut“ (ebd.) verarbeitet hat. Er ist nun mit Steck (ebd. 267ff.) der Meinung, die Reden seien „auf eine vorlukanische Tradition judenchristlicher, an Juden gerichteter Umkehrpredigt zurückzuführen“ (ebd.; vgl. 205); diese habe den Tod Jesu bzw. die Verfolgung seiner Boten in das Schema vom ‚gewaltsamen Geschick der Propheten‘ integriert (ebd. 200ff.; vgl. 1Thess 2,13–16; Mk 12,1–12; Apg 7,51–53; Lk 13,31–33). Mir scheint die ursprüngliche Position die bessere zu sein, denn wir kennen keine solchen ‚judenchristlichen Umkehrpredigten‘ an Juden: Mit der möglichen Ausnahme von Apg 7,51ff., der nicht als historisch getreuer Bericht gelten kann (s.u. S. 242), sind die fraglichen neutestamentlichen Texte weder Predigten noch sind sie an Juden adressiert. Vgl. Zmijewski, Apg 126.
- 14 Oder gibt es andere Quellen, die diesen Rückschluß zulassen? Pesch, Simon-Petrus 65, verweist zur Stützung seiner These, Apg 2,41 und 4,4 zeugten von erheblichen „Missionserfolge[n] der Judenmission unter Leitung des Petrus“, auf die Christophanie vor ‚mehr als 500 Brüdern‘ (1Kor 15,6), von der her Kastning auf eine „Massenkundgebung“ und eine „Verkündigungstätigkeit großen Stils“ geschlossen hatte (Anfänge 89; zitiert bei Pesch, ebd. 66). Ein solcher Rückschluß ist allerdings mit größten Unsicherheiten belastet: (a) Wir wissen nicht, ob die ‚mehr als 500 Brüder‘ erst durch die Erscheinung zu Brüdern (und Schwestern) wurden oder ob sie sich bereits zuvor zur Jesusgruppe hielten (so z.B. Kraft, Entstehung 211f.). (b) Es ist unsicher, ob Petrus eine entscheidende Rolle bei der Erscheinung gespielt hat. (c) Wir können sie weder datieren noch lokalisieren (Kastning selbst denkt an Galiläa! – Anders in jüngerer Zeit v.a. G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu, Göttingen 1994, 129ff.: Die Tradition hinter dem Pfingstbericht in Apg 2 (V. 1–4.13\*) sei identisch 1Kor 15,6. Träfe diese Annahme zu, wären Zeit und Ort der Christophanie weitgehend gesichert. Es muß aber fraglich bleiben, ob die Texte tatsächlich von ein und demselben Ereignis sprechen; bestenfalls läßt sich erweisen, daß es sich bei der Identifikation um eine Möglichkeit handelt (vgl. ebd. 136 und C. F. Sleeper, Pentecost and Resurrection, JBL 84, 1965, 389–399: 399; s. auch u. S. 278 Anm. 21).

Das Bild vom wortmächtigen und erfolgreichen ‚Missionsprediger‘ der ersten Stunde, von dem die späteren Quellen mittelbar oder unmittelbar so stark geprägt sind, hat mit den tatsächlichen Modalitäten der Werbung des Apostels (resp. der ältesten Jerusalemer Gemeinde, die er repräsentiert)<sup>15</sup> womöglich wenig gemein. Lukas macht sich in Apg 2,14ff. *sein* Bild von den Ereignissen der Frühzeit: Er stilisiert Petrus zu einem nach den üblichen Maßstäben ungebildeten (4,13), aber dennoch vollmächtigen Redner, der in der Lage ist, öffentlich zum Volk zu sprechen und ein gewaltiges Publikum mit seinen Worten zu fesseln und von seiner Sache zu überzeugen (4,4) – ganz so wie es die besten Rhetoren seiner Zeit vermochten.

*Petrus und Johannes werden verhaftet und vom Hohepriester verhört* (Apg 4,1–22). Nach der zweiten Rede werden Petrus und Johannes verhaftet und vor die Oberen geführt und befragt, in wessen Name sie agieren. Weil der Geheilte neben den Aposteln steht, hat man ihrer Antwort nichts entgegenzusetzen und trägt ihnen daher lediglich auf, nicht mehr im Namen Jesu zu sprechen und zu lehren (V. 18). Petrus und Johannes können diese Auflage aber nicht akzeptieren (V. 19f.) und werden schließlich ohne weiteres freigelassen (V. 21).

---

15 Vgl. E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904, 32 u.ö.: „Eine solche Genossenschaft [d.i. die junge Kirche, Vf.] treibt nicht eigentlich öffentliche Mission, sondern eine stille Propaganda und deren Erfolge können überraschend große sein.“ Ähnlich zur damaligen Zeit viele, vgl. ebd. 27 (C. Weizsäcker), später etwa L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments (Hrsg. J. Roloff), Göttingen 31978, 329: „Die Mission vollzog sich in Jerusalem gemeinhin nicht, wie es die Redaktion der Apostelgeschichte darstellt ..., in großen öffentlichen Veranstaltungen, sondern durch Gespräche in kleinen Gruppen und von Mensch zu Mensch, wie sie sich aus den alltäglichen Kontakten ergaben.“ Haenchen, Apg 252 (u.ö.): „Massenversammlungen, wie sie Lukas an den Anfang der christlichen Mission stellt, und daran anschließende Konflikte mit den Sadduzäern haben im stillen Leben der ersten Gemeinde [d.i. Apg 1–5; Vf.] gefehlt.“ – Dagegen wendet sich Hengel, Ursprünge 30f.: Es habe eine energische Mission der Jerusalemer Urgemeinde gegeben, denn damals sei es gelungen, „in der relativ kurzen Zeit von vielleicht ein oder zwei Jahren in Jerusalem so viele griechisch sprechende Juden zu gewinnen, daß diese eine eigene Gottesdienstgemeinde gründen mußten. Das war kaum durch vereinzelte, stille Gespräche, sondern nur durch echte missionarische Aktivität möglich ... Der missionarische Eifer dieser noch jungen Gemeinde ist unübersehbar.“ Dieses Argument ist m.E. in beiden Teilen problematisch: (a) Aus der Abspaltung eines Teils der Jerusalemer Kirche (die uns hier nicht weiter zu interessieren braucht, s. zu den Problemen zuletzt G. Theißen, Hellenisten und Hebräer [Apg. 6,1ff.]. Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?, in: H. Lichtenberger [Hrsg.], Geschichte – Tradition – Reflexion, FS M. Hengel, Bd. III, Tübingen 1996, 323–343) lassen sich kaum Schlüsse ziehen, denn wir sind nicht über die Größenordnung der Gruppe um die Sieben orientiert. (b) Das Argument unterschätzt die immense Bedeutung der individuellen Propaganda (resp. des ‚stillen Gesprächs‘), die tatsächlich „the best of all marketing techniques“ ist (Stark, Christianity 208; vgl. u. S. 349).

Apg 4,1–22 scheint durchgehend vom Verfasser der Apostelgeschichte gestaltet worden zu sein:

Die einleitenden Verse 1–4 gehen auf seine Hand zurück (s.o. Anm. 12). Gleiches gilt für den Beginn des Verhörs in V. 5–7, der die in V. 2 genannte, für die Sadduzäer typische Anklage (vgl. 23,6ff.) nun so formuliert, daß Petrus auf sie eingehen kann.<sup>16</sup> Die Rede des Petrus in V. 8–12 ist, wie stets, von Lukas gestaltet, sie rekurriert vor allem auf 3,1–10 und 3,12–26 (vgl. auch 2,14. 36). V. 13a läuft auf das für ihn zentrale Stichwort *παρησία* hinaus (28,31!), die Verwunderung über die Ungebildetheit der Apostel ist angesichts der geistgewirkten Rede in 3,12–26 und 4,8–12 ein literarisches Stilmittel. V. 14 steht plötzlich der seit 3,11 nicht mehr erwähnte Geheilte neben den Aposteln, um dem Synhedrium jeden Grund zu einer Entgegnung zu entreißen. V. 15–17 legt letzterem „die von Lukas beabsichtigte Einsicht in den Mund“.<sup>17</sup> V. 18–21 zeigt, daß die Oberen wenig gegen die Apostel vorzubringen haben und spielt, wie 5,29, auf Platon, Apol. 29d an. V. 22 endlich schließt die große Einheit 3,1–4,22 ab.

Finden sich keine Anzeichen für die Verwendung von Quellen,<sup>18</sup> dann ist bei der historischen Auswertung Vorsicht geboten. Ein Urteil wie dies, Petrus habe seinerzeit „die erste Verfolgung vonseiten der sadduzäisch-hohepriesterlichen Führung in Jerusalem durchzustehen [gehabt] ..., der die öffentliche Mission im Namen Jesu ... ein Dorn im Auge sein mußte“,<sup>19</sup> ist zu optimistisch. Es sieht vielmehr danach aus, als habe Lukas anderweitige Konfrontationen zwischen den Christgläubigen und der jüdischen Tempel- aristokratie, dem König und dem Volk (Apg 6,8ff.; 12,1ff.; Jos., Ant. XX 9,1 [197ff.]) in Apg 4,1–22 zu einer idealen Szene verdichtet.

Oder steht hinter der Szene ein „allgemeines Wissen über diese Epoche der Urgemeinde“?<sup>20</sup> Dafür ist u.a. Jürgen Roloff eingetreten: Obwohl Lukas 4,1–22 „im wesentlichen selbst geschaffen“ habe, sei damit „über seinen historischen Wert noch nicht die letzte Entscheidung gesprochen. Die von ihm geschilderte Konstellation dürfte nämlich zumindest in ihren Grundzügen historisch zutreffend sein: Wenn die werdende Gemeinde in Jerusalem nach Pfingsten in der Öffentlichkeit missionarisch wirkte und den Kreis ihrer Anhänger erweiterte, so mußte dies gerade auf jene Kreise, die die Verurteilung Jesu durchgesetzt hatten, als Provokation

16 V. 6 nennt vier Personen aus dem hohepriesterlichen Geschlecht mit Namen: Hannas der Hohepriester, Kaiphas, Johannes und Alexander. Hierin spiegelt sich kaum der Einfluß einer Quelle (so Pesch, Apg I 162f.), vielmehr wird Lukas die Szene durch Nennung der Namen farbiger gestaltet haben. Notabene, daß er hier wie in Lk 3,2 Hannas für den amtierenden Hohepriester zu halten scheint.

17 Lüdemann, Apg 62. Ganz anders Hemer, Acts 343: Lukas' Quelle für die in V. 15–17 berichtete Sitzung hinter verschlossenen Türen seien die in 4,6 erwähnten, den Lesern der Apostelgeschichte wohl bekannten Johannes und Alexander.

18 Vgl. Haenchen, Apg 218ff.; Roloff, Apg 80; Schneider, Apg I 341f.; Weiser, Apg 121ff.; Lüdemann, Apg 61ff. (anders Pesch, Apg I 162f.; Zmijewski, Apg 208f.).

19 Pesch, Simon-Petrus 64.

20 Lüdemann, Apg 65.

wirken und zumindest Erwägungen über ein mögliches Eingreifen in Gang setzen“ (Apg 80).

Auch diese Interpretation beruht m.E. auf zwei schwierigen Voraussetzungen: (1) Die werdende Gemeinde um Petrus habe in Jerusalem in der Öffentlichkeit missionarisch gewirkt und dabei Aufsehen erregt. Auf welche Traditionen stützt sich diese Annahme, wenn von Apg 2,14–41 und 3,12–26 abzusehen ist? (und von 1Kor 15,6, s.o. Anm. 14). (2) Die Jerusalemer Autoritäten, die die Verurteilung Jesu durchgesetzt hatten, hätten das Wirken des Petrus und des Johannes als Provokation empfinden müssen, die ein Eingreifen geradezu erzwingt. Diese These setzt voraus, daß die uns überlieferten Berichte über den Tod Jesu die historischen Sachverhalte im wesentlichen zutreffend wiedergeben: Der Hohepriester (bzw. das Synhedrium) hat ein starkes Interesse am Tod Jesu, er setzt ihn gegen den Willen des schwachen Präfektes Pontius Pilatus durch. Dieses Bild aber entspricht, wie die Erforschung der Passionsberichte der Evangelien gezeigt hat, schwerlich den Tatsachen.<sup>21</sup>

*Wundertaten der Apostel und Verhör vor dem Synhedrium (Apg 5,12–42).* Nach einem Summarium über die Wundertätigkeit der Apostel (V. 12–16) berichtet die Apg von ihrer erneuten Verhaftung durch den Hohepriester und seine Leute (V. 17f.). Bevor es zum Verhör kommt, werden sie von einem Engel aus dem Gefängnis befreit und lehren sogleich wieder im Tempel (V. 19–21). Man sucht sie im Gefängnis, findet sie nicht und läßt sie schließlich im Tempel ein drittes Mal festsetzen (V. 21–26). Endlich findet das Verhör statt, in dem der Pharisäer Gamaliel nach einigem Hin und Her rät, sie zu verschonen (V. 27–39). Man läßt sie geißeln und trägt ihnen ein weiteres Mal auf (vgl. 4,18), nicht mehr im Namen Jesu zu sprechen. Die Apostel halten sich auch dieses Mal nicht an diese Anordnung (V. 41–42).

Läßt diese Szene Rückschlüsse auf die Modalitäten der Propaganda des Petrus zu? Das Summarium V. 12–16 ist zweifellos eine Komposition des Autors. Lukas führt seinen Leser(inne)n die Macht der Apostel zu Wundertaten<sup>22</sup> und ihre großen Erfolge unter Rückgriff auf Kap. 2–4 nochmals eindringlich vor Augen (V. 15!), zugleich leitet er über von 5,1–11 zu 5,17ff. (v.a. V. 13).<sup>23</sup> Verhaftung und Verhör in 5,17–42 wirken im Grundbestand wie eine Dublette zu der von Lukas gestalteten Verhörsszene in 4,1–22 (23.

21 S. dazu etwa Reinbold, Bericht pass., und die Lit. dort. – Lüdemann verweist zur Stützung seiner Vermutung, Lukas' Zeichnung des Konfliktes beruhe im ganzen auf richtigen historischen Annahmen, auf die Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus durch den Hohepriester Ananos (Apg 65; ähnlich im Ergebnis Sanders, Schismatics, etwa 88f.98f. [trotz 1ff.!). Aber dieses Ereignis (dazu S. 28.82f.) spielt ca. 30 Jahre später, in einer ganz anderen politischen Lage, mit ganz anderen Hauptakteuren. Von hier aus ist m.E. kein Rückschluß auf Apg 4,1ff. möglich.

22 Zur Frage nach einer Wundertätigkeit des historischen Petrus s.u. S. 54.

23 Die von allen Kommentatoren bemerkten Spannungen innerhalb von V. 12–16 (V. 13!; V. 14...15? V. 12a...15!) hängen mit der Stellung des Summariums in seinem Kontext zusammen, quellenkritische Operationen (z.B. Zmijewski, Apg 251f.) sind nicht notwendig. S. Haenchen, Apg 238f.; Roloff, Apg 96f.; Weiser, Apg 149f.

31):<sup>24</sup> Man vergleiche 4,1–3 mit 5,17–18; 4,5–12 mit 5,27–32; 4,13–22 (23. 31) mit 5,33...40–42. Erweitert ist diese Dublette um Zweierlei: Um die wundersame Befreiung (samt erneuter Verhaftung) in V. 19–21a (21b–26) und die Rede des pharisäischen Gesetzesgelehrten Gamaliel in V. 34–39.

*Apg 5,19–21a (21b–26)* entspricht in wesentlichen Zügen den in 12,4–10 (Petrus) und 16,23–34 (Paulus und Silas) berichteten Befreiungswundern. Im folgenden spielt das wunderbare Entkommen aus dem Gefängnis keine Rolle mehr: Der Hohepriester bezieht sich in V. 28 auf das 4,18 vom Synhedrium erlassene Verbot, nicht auf die unmittelbar vorausgegangene Flucht. Es ist daher weithin anerkannt, „daß Lukas hier den ihm aus dem Kreis der Petrustraditionen bekannten Bericht von der wunderbaren Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis (12,4–10) frei variiert hat.“<sup>25</sup>

*Apg 5,34–39*. Nicht wenige halten den Bericht über die Rede des Gamaliel im ganzen für zuverlässig<sup>26</sup> – eine problematische Hypothese:

(1) Die Rede erwähnt die Aufrührer Theudas und Judas in der falschen Reihenfolge: Judas trat nicht nach Theudas auf (V. 37), sondern ca. 40 Jahre vor ihm (Jos., Bell. II 8,1 [118]; 17,8 [433]; Ant. XVIII 1,1 [1–10]; XX 5,1 [97–99]). (2) Gravierender noch: Gemäß *Apg 5* hätte Gamaliel seine Rede in den frühen 30er Jahren gehalten – zu diesem Zeitpunkt war Theudas noch gar nicht in Erscheinung getreten! Wie sollte er seinerzeit von ihm gewußt haben?<sup>27</sup> (3) Der Rat des Gamaliel (V. 38f.), der vielfach als historischer Kern der Rede gilt, wird im folgenden nicht befolgt, die Apostel vielmehr schwer bestraft (durch Geißelung, V. 40). Hat er sich also entgegen der Angabe des Lukas (V. 39b) nicht durchsetzen können? (4) Der Ratschlag, die μαθηταί gewähren zu lassen, entspricht präzise der Meinung des Verfassers der Apostelgeschichte; es ist „die eigene Forderung des Lukas ...“, die er im ἀκωλύτως, dem letzten Wort der *Apg*, noch einmal aussprechen wird“.<sup>28</sup> (5) Es paßt in das Bild, das Lukas von den Pharisäern hat (23,9!), daß gerade einer der ihnen einen solch richtungsweisenden Ratschlag erteilt – gegen den Widerstand des Hohepriesters und der Sadduzäer (V. 17.33). (6) Aus welchem Grund sollte der Hohepriester ein Synhedrium einberufen haben? Was haben die Apostel sich

24 Conzelmann, *Apg* 47.

25 Roloff, *Apg* 100. Ähnlich Haenchen, *Apg* 250f.; Lüdemann, *Apg* 75.77 (anders Zmijewski, *Apg* 259f.).

26 Vorsichtig etwa Roloff, *Apg* 101 (Gamaliel habe zur Duldung der Christen geraten, diese Stellungnahme habe man in den Auseinandersetzungen mit jüdischen Gegnern tradiert); weniger vorsichtig J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte* (1937), in: ders., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 238–255: 238ff.; Wander, *Trennungsprozesse* 120; ohne kritischen Sinn O. Betz, *Probleme des Prozesses Jesu*, ANRW II/25.1, 1984, 565–647: 584f.

27 Hemer, *Acts* 162 mit A 5, hält die Annahme eines Irrtums auf seiten des Lukas nicht für zwingend; es sei „not altogether impossible that there was an earlier Theudas“. Diese – ältere – These ist aus der Luft gegriffen. Es besteht (läßt man das apologetische Interesse einmal beiseite) kein Zweifel, daß Lukas dieselbe Person meint wie Josephus in Ant. XX 97ff. Vgl. Jervell, *Apg* 213 A 598.

28 Haenchen, *Apg* 251.

zuschulden kommen lassen, das ein Verhör durch ein derart gewichtiges Gremium verlangt? (die provokanten Reden des Petrus waren es nicht, s.o.). Nicht zuletzt ist es (7) fragwürdig, ob ein dem Hohepriester offenbar kritisch gegenüberstehender Pharisäer zu einer Sitzung des Synhedriums überhaupt eingeladen worden wäre.<sup>29</sup>

Summa: Alle Anzeichen sprechen dafür, daß Lukas die Gamalielrede „offenbar frei komponiert [hat]; der Wunsch des Gebildeten, dergleichen zu verwenden, wie der Irrtum des Nichtorientierten über den Aufstand des Theudas und seine Zeit – beides ist dem Autor zuzuschreiben“.<sup>30</sup>

*Petrus und Johannes in Samarien (Apg 8,14–25).* Als die Apostel in Jerusalem davon hören, daß Samaria aufgrund der Arbeit des Philippus das Wort angenommen hat, senden sie Petrus und Johannes (V. 14), die den bisher nur Getauften durch Handauflegung den Heiligen Geist verleihen (V. 15–17). Simon Magus ist beeindruckt und will die Kraft zur Geistverleihung kaufen (V. 18f.), Petrus weist sein Ansinnen zurück (V. 20–24). Nach Erfüllung ihres Auftrags begeben sich die Apostel auf die Rückreise und verkünden auf dem Wege ‚in vielen Dörfern der Samaritaner‘ (V. 25).

Ist die Samariareise des Petrus eine historische Tatsache? Gehörte es zu den Aufgaben des Apostels, ‚von der Jerusalemer ‚Zentrale‘ veranlaßte Inspektionsreisen‘ durchzuführen?<sup>31</sup> Zweierlei stimmt skeptisch: Zum einen: Die Vorstellung, Jerusalem sei die ‚Zentrale‘ der Urkirche gewesen, ohne deren Zustimmung niemand agiert habe, ist typisch für die Apostelgeschichte (s. weiter 11,1ff.; 11,22ff.; 15,22ff.; vgl. 9,26–30 u.ö.). Auch wenn die Ausnahmestellung der Jerusalemer Kirche nicht zu bezweifeln ist, handelt es sich bei diesem Bild um eine Idealvorstellung, die den geschichtlichen Tatbeständen nicht gerecht wird: Man vergleiche nur den Eigenbericht des Paulus über seine erste Begegnung mit den Jerusalemern Gal 1,16ff. mit Apg 9,26ff.<sup>32</sup> Eine von Jerusalem angeordnete ‚Inspektionsreise‘ nach Samaria haben Petrus und Johannes schwerlich je unternommen. ‚Dieses Bild [V. 14.25, Vf.] ist zweifellos ungeschichtlich; es ist veranlaßt

29 Zur komplexen Frage nach dem Charakter des Synhedriums unter den römischen Prokuratoren s. die bei Reinbold, Bericht 249ff., genannte Literatur und darüber hinaus D. Goodblatt, *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, TSAJ 38, Tübingen 1994, 77–130; St. Mason, *Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts*, in: R. Bauckham (Hrsg.), *The Book of Acts in its First Century Setting*, IV, Grand Rapids/Carlisle 1995, 115–177. Es mehren sich die Stimmen, die dafür eintreten, daß das Synhedrium in der fraglichen Zeit kein repräsentatives Parlament war, sondern eine Art *consilium* des jeweiligen Hohepriesters. In einem solchen Organ saßen selbstverständlich nur Berater, deren politische Meinung dem Hohepriester genehm war.

30 Dibelius, Aufsätze 160. Ähnlich Haenchen, Apg 252; Lüdemann, Apg 77ff.; Barrett, Acts 282; vgl. bereits Baur, Paulus 41ff. A 1 (anders Zmijewski, Apg 259f.).

31 Pesch, Simon-Petrus 69.

32 Mehr dazu u. S. 85.

durch die Intention des Lukas, alle Initiativen der Frühzeit aus dem Zentrum Jerusalem hervorgehen zu lassen<sup>33</sup>. Zum anderen: Ist der Rahmen konstruiert, bleibt als mögliche Tradition ein eigenständiger Bericht über eine Begegnung des Petrus mit Simon Magus übrig. Allein, auch dieser ist, wie noch zu zeigen sein wird (S. 245f.), vermutlich erst vom Verfasser der Apostelgeschichte entworfen worden: Die Verse sind sprachlich und sachlich lukanisch, und im Kontext ist stets der Evangelist Philippus die Hauptfigur (8,4–13.26–40). Seine Arbeit steht in Konkurrenz zu der des ‚Zauberers‘ Simon (V. 4–13), er ist es, dem die Leute mehr Glauben schenken als jenem (V. 12), er vollbringt die Wundertaten, die so eindrucksvoll sind, daß selbst Simon sich taufen läßt (V. 13). Petrus und Johannes scheinen in die Handlung insgesamt erst nachträglich ‚eingeschmuggelt‘ zu sein: „Erst Lukas hat ... Petrus ... statt Philippus zum Kontrahenten des Simon gemacht.“<sup>34</sup> Mit der Gewinnung neuer Brüder und Schwestern in Samarien hat der Apostel aller Wahrscheinlichkeit nach nichts zu tun gehabt, diese ist vielmehr fest mit dem Namen des Evangelisten Philippus verbunden (8,4–13).

*Petrus in Lydda und Joppe (Apg 9,32–43).* Auf seinen Reisen kommt Petrus zu den Heiligen in Lydda und heilt dort den gelähmten Äneas (V. 32–34); die Bewohner von Lydda und der Saronebene sind beeindruckt und bekehren sich (V. 35). In Joppe stirbt die Jüngerin Tabitha, man holt Petrus aus Lydda (V. 36–39); er erweckt sie wieder zum Leben (V. 40f.), und viele kommen zum Glauben an den Herrn (V. 42). Petrus wohnt einige Tage in Joppe bei Simon, dem Gerber (V. 43).

Ein weiteres Mal reist Petrus durch die Gemeinden im Umkreis Jerusalems. Dieses Mal ist er allerdings allein unterwegs und nicht zum Zwecke der Inspektion im Auftrag der Apostel – ein erstes Indiz dafür, daß Lukas in 9,32–35 und 36–43 gute Tradition verarbeitet. Sie enthält die folgenden für uns wertvollen Informationen:

Petrus hat Jerusalem vor der Konferenz über die paulinische Heidenmission<sup>35</sup> zeitweilig verlassen und sich bei Gemeinden in den beiden überwiegend jüdischen Städten Lydda (Lod) und Joppe (Jaffa) aufgehalten.<sup>36</sup> Sehr aufschlußreich ist, daß der Anlaß dieser Reise offenbar nicht, wie man erwarten könnte, die Gewinnung neuer Brüder und Schwestern gewesen ist.

33 Roloff, Apg 137. Vgl. E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, I, Göttingen 1964, 109–134: 130ff.

34 Ebd. 132. Ebenso Barrett, Acts 399 uva.

35 Zum Problem der Chronologie s.u. S. 59ff.

36 Es besteht kein Grund, das zu bezweifeln, Loisy's Urteil („Il pourrait ... avoir été inventé de toutes pièces pour étoffer la légende de Pierre“, Apg 431) ist zu skeptisch. Zu Lydda und Joppe s. Schürer-Vermes II 1ff.110ff.

Lukas weiß vielmehr zu berichten, der Apostel habe bereits bestehenden Gemeinden einen Besuch abgestattet.<sup>37</sup> Zu welchem Zweck? Die Annahme ist konkurrenzlos, daß es wesentlich um das gegenseitige Kennenlernen ging, um die Aufnahme (bzw. Festigung) von Kontakten, die Stärkung des inneren Zusammenhalts der jungen Ekklesia. Ebenso wie sein Apostelkollege Paulus wird Petrus den Brüdern und Schwestern mit Rat und Tat in allen Fragen des gemeindlichen Lebens zur Seite gestanden, ihnen über die Vorgänge in Jerusalem berichtet, sie unter Umständen in der Überlieferung gelehrt haben, usw.<sup>38</sup> Notabene: Die Tradition präsentiert den vielfach als ‚Leiter der Judenmission‘ apostrophierten Apostel beim Besuch bereits existierender jüdischer Ekklesiai – nicht bei der Werbung unter seinen Stammesgenossen.<sup>39</sup>

Hat Petrus bei seinem Besuch in Joppe bei ‚Simon, dem Gerber‘ (V. 43) in seinem ‚Haus am Meer‘ (10,6.32) gewohnt? Das ist nicht leicht zu entscheiden. M.E. spricht im ganzen mehr dafür als dagegen: Zwar benötigt der Verfasser der Apostelgeschichte eine Unterkunft für Petrus in Joppe, in der er von den Leuten des Kornelius aufgesucht werden kann (10,6.17.32; 11,11). Aber Lukas erfindet in der Regel keine Namen,<sup>40</sup> und die Leute des Kornelius hätten den Apostel auch ohne die konkrete Angabe von 9,43 finden können (vgl. 9,38). Apg 9,43 wird also eine zuverlässige Tradition aus Joppe sein: Der Lederhandwerker Simon hat Petrus bei seinem Besuch Unterkunft gewährt.<sup>41</sup>

V. 35 und 42 berichten von der großen propagandistischen Wirkung der Wundertaten des Petrus. Beide Verse gehen sichtlich auf Lukas zurück:<sup>42</sup> Gewiß haben sich nicht ganz Joppe und alle Bewohner von Lydda und der Saronebene anlässlich des Besuchs des Petrus bekehrt. Nun wissen wir

37 Vgl. Dibelius, Aufsätze 18; Haenchen, Petrus-Probleme 190f.

38 In freier Anlehnung an die Formulierung aus Gal 1,18 (dazu u. Anm. 120) könnte man den Zweck der Besuche aus seiner Sicht vielleicht so formulieren: Ἐπειτα κατήλθον εἰς Λύδδαν καὶ Ἰόππην ἱστορῆσαι τὰς ἐκκλησίας τοῦ Σαρῶνος.

39 Der Terminus etwa bei Pesch, Simon-Petrus 69 (u.ö.). Nonchalant Jervell, Apg 299: der Judenmissionar Petrus geht nach Lydda und Joppe, „wo er Gemeinden gegründet und besucht hat“ – *unde?*

40 Anders, aber unrichtig, Lüdemann, Apg 128f. (denn auch Lk 8,41 ist der Name traditionell: Mk 5,22 nach allen wichtigen Textzeugen).

41 Anders etwa Wellhausen, Apg 19; Loisy, Apg 431. Ebenso Weiser, Apg 241; Roloff, Apg 162. Gegen eine oft zu lesende Meinung läßt diese Tradition aber nicht darauf schließen, daß Petrus „damals bereits die Freiheit besessen [hat], anzuerkennen, daß die durch das jüdische Kultgesetz gezogenen Grenzen innerhalb der christlichen Gemeinde dahingefallen waren“ (ebd.; ähnlich Billerbeck II 695; Zmijewski, Apg 404). Denn er verstieß beim Kontakt mit einem Gerber keineswegs gegen das ‚jüdische Kultgesetz‘, das einen solchen nirgends untersagt.

42 Vgl. die analogen, zum Teil identisch formulierten Angaben in 2,41; 4,4; 8,14; 11,1.21 u.ö. sowie 1,19; 10,37 usw. 9,42 ist also nicht der Schluß einer ehemals selbständigen Wundergeschichte (so Dibelius, Aufsätze 18). Entsprechendes gilt für 9,35 (anders Conzelmann, Apg 68).

allerdings, daß Wundertaten, insbesondere Heilungen und Exorzismen, bei der Ausbreitung der Kirche eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben.<sup>43</sup> Enthalten V. 35 und 42 also einen historischen Kern? Das muß unsicher bleiben.

Ob (1) Petrus selbst Wunder gewirkt hat und ob, wenn ja, (2) diese mittelbar der Propaganda gedient haben, ist kaum noch auszumachen.

ad (1). Die Apg überliefert drei Wundertaten des Apostels: 3,1–10; 9,33–35; 9,36–42. Der letzte Bericht bietet am meisten Anlaß zur Skepsis: Die Totenerweckung *Apg 9,36–42* erinnert derart stark an 1Kön 17,17–24; 2Kön 4,32–37 und Mk 5,40–41 (vor allem ταλιθα/Ταβιθά), daß eine (mögliche) eigenständige Tradition nicht mehr zu erheben ist – allein der Spitzname Δορκάς (V. 36.39) fällt aus dem Rahmen. Soll man annehmen, „daß der ursprünglich in der Lokaltradition von Joppe verankerte Name einer dort tatsächlich von Petrus geheilten Frau (*Tabita*) die Erinnerung an die fast gleichklingende Totenerweckungsformel Jesu (Mk 5,41) provozierte, mit der Folge, daß die von Petrus erzählte Geschichte ebenfalls zum Bericht über eine Totenerweckung wurde“<sup>44</sup> Oder liegt von Anfang an eine Legende zugrunde, die die Formel ταλιθα κουμ enthielt und sekundär mit Tabitha in Verbindung gebracht wurde?<sup>45</sup> *Apg 3,1–10*, die Heilung des Gelähmten an der schönen Pforte im Tempel, beruht anscheinend zwar auf Tradition, erlaubt aber ebenfalls keinen Schluß auf eine Wundertätigkeit des historischen Petrus: „Der Tradition dieser Wundererzählung liegt kein historischer Kern zugrunde. Von Kind an Lahme werden (leider) nicht wieder gesund.“<sup>46</sup> So bleibt allein *Apg 9,33–35*, der Bericht über die Heilung des seit acht Jahren gelähmten Aneas in Lydda. Bei genauerem Hinsehen reduziert sich die Textbasis indes auf einen Vers, die Heilung in V. 34: V. 35 ist eine redaktionelle Erfolgsmeldung, und V. 33 erinnert stark an Motive aus Mk 2,1–12 (par Lk 5,17–26). Soll man annehmen, daß „[t]he details and the memory of Peter’s words suggest the reminiscence of Aeneas himself“<sup>47</sup> Bedenkt man, daß von den meisten prominenten Figuren der frühen Kirche Wundertaten berichtet werden und daß bereits der Verfasser der Apostelgeschichte an ihnen so stark interessiert ist, daß er den Übergang ins Phantastische nicht scheut (5,15!; 19,11f.!; 20,9f.; 28,3ff. usw.), ist hier Vorsicht am Platze. Die Berichte über die wunderbaren Taten des Petrus mögen zum Teil einen historischen Hintergrund haben, über jeden Zweifel erhaben ist keiner von ihnen.

ad (2). Die Verse 9,35 und 42, die von der großen propagandistischen Wirkung der Taten des Petrus berichten, gehen auf Lukas zurück (s.o.). Dementsprechend können wir den Chorschluß, mit dem die Wundergeschichten ursprünglich geendet haben dürften, nicht rekonstruieren, und ein Zusammenhang zwischen möglichen Wundertaten des Apostels in Lydda und Joppe und der Ausbreitung der Kirche in dieser Region bleibt unsicher. Nicht auszuschließen ist, daß weniger die Taten des Petrus als vielmehr die Erzählungen über solche manche Bewohner der Saronebene beeindruckt und zu einer Annäherung an die Ekklesia bewogen haben.

43 Dazu mehr S. 317ff., vgl. 202ff.

44 Roloff, *Apg* 160; ähnlich Pesch, *Simon-Petrus* 68.

45 Kollmann, *Wundertäter* 264 (als Möglichkeit).

46 Lüdemann, *Apg* 60.

47 Hemer, *Acts* 344.

Summa: Simon-Petrus hat vor der Jerusalemer Konferenz den jüdischen Kirchen von Lydda und Joppe einen Besuch abgestattet, dessen primärer Zweck wohl das gegenseitige Kennenlernen und die Stärkung des inneren Zusammenhalts der jungen Ekklesia war, nicht aber, wie es viele von einem ‚Apostel‘ erwarten würden, die gezielte Propaganda unter den Außenstehenden. In Joppe scheint Petrus bei einem Simon, von Beruf Gerber, gewohnt zu haben. Ob der Apostel bei diesem Besuch zugleich Wundertaten vollbracht hat, die indirekt ein Wachstum der Gemeinden zur Folge hatten, ist kaum noch zu erheben.

*Petrus und Kornelius in Cäsarea (Apg 10,1–11,18).* Kornelius, ein gottesfürchtiger Zenturio der italischen Kohorte in Cäsarea, erhält, so die Schilderung der Apostelgeschichte, in einer Vision von einem Engel die Weisung, nach Petrus schicken zu lassen (V. 1–8). Am nächsten Tag hat Petrus in Joppe eine Vision, in der er aufgefordert wird, unreine Tiere zu essen (V. 9–16). Während er über die Bedeutung dieses Gesichtes nachsinnt, stehen die Leute des Kornelius vor dem Tor und tragen ihr Anliegen vor (V. 17–22). Petrus beherbergt sie, zieht am nächsten Tage mit ihnen nach Cäsarea und trifft dort den Zenturio, der ihm von seiner Vision berichtet (V. 23–33). Da erschließt sich dem Apostel der Sinn seines eigenen Gesichtes, und er verkündet den Anwesenden, daß Gott auch die Heiden angenommen hat (V. 34–43). Während dieser Rede kommt der Heilige Geist über sie, und Petrus ordnet an, Kornelius und die Seinen zu taufen (V. 44–48). Als er nach diesem Ereignis nach Jerusalem zieht, sprechen ihn die Apostel und die Brüder in Judäa darauf an, und Petrus erläutert ihnen das Geschehene in aller Ausführlichkeit (11,1–17). Alle preisen Gott: ‚Also auch den Heiden hat Gott die Buße zum Leben geschenkt‘ (V. 18).

Die Begegnung zwischen Petrus und Kornelius begründet in der Perspektive des Lukas programmatisch die Heidenmission der Kirche. Die Szene schildert ausführlich, wie Petrus durch wiederholtes Eingreifen Gottes dazu geführt wird, als erster einen Heiden in die Kirche aufzunehmen. Welche Traditionen liegen ihr zugrunde? Die Beantwortung dieser Frage erweist sich als außerordentlich schwierig – dementsprechend vielfältig und kontrovers sind die quellen- und überlieferungsgeschichtlichen Analysen.<sup>48</sup> Das Hauptproblem besteht, wie so oft in der Apostelgeschichte, darin, daß die gesamte Episode vom auctor ad Theophilum formuliert worden ist und

48 Z.B. Dibelius, Aufsätze 96–107; Roloff, Apg 164–168; Weiser, Apg 253–262; Lüdemann, Apg 131–138; Zmijewski, Apg 408–416; Wehnert, Reinheit 74ff.; F. Bovon, Tradition et rédaction en Actes 10,1–11,18, ThZ 26, 1970, 22–45; K. Löning, Die Korneliustradition, BZ 18, 1974, 1–19; K. Haacker, Dibelius und Cornelius. Ein Beispiel formgeschichtlicher Überlieferungskritik, BZ 24, 1980, 234–251; G. Schneider, Die Petrusrede vor Kornelius, in: ders., Lukas, 253–279.

damit das erste und häufig entscheidende Kriterium der Quellenkritik versagt: Anhand des Sprachstils läßt sich keine Vorlage herausarbeiten.<sup>49</sup> Gleiches gilt für formgeschichtliche Überlegungen: Es ist nicht zu erweisen, daß die Korneliusgeschichte ursprünglich eine „schlichte Bekehrungslegende“ gewesen ist, die von Lukas erheblich erweitert wurde.<sup>50</sup> Also hat man nach Widersprüchen und Spannungen gesucht, die auf eine Vorlage hinweisen könnten und derer nicht wenige ausgemacht:

(1) Apg 11,15 widerspreche 10,44: Hier heißt es, der Geist sei zu Beginn der Rede über die Hörer gekommen, dort aber überfällt er sie „am Ende der Predigt des Petrus“.<sup>51</sup> (2) 10,25 stehe in Spannung zu 10,27: In V. 27 betritt Petrus zusammen mit Kornelius den Raum, in V. 25 aber befinde „sich Kornelius bereits in der Versammlung“.<sup>52</sup> (3) V. 19b stehe in Spannung zu V. 10–16: Es sei nicht deutlich, „warum die Weisung des Geistes *nach* der Vision des Petrus überhaupt gegeben wurde. Denn die himmlische Stimme hatte unzweideutig (10,15; 11,9) geredet.“<sup>53</sup> (4) Die Vision des Petrus in 10,10–16 stimme nicht mit der Situation überein. Ergo habe erst Lukas sie in den Zusammenhang der Korneliusgeschichte gestellt: „die ursprüngliche Intention der Vision ist der lukanischen Auswertung nicht konform. Von Hause aus zielt sie nicht auf Menschen (Juden und Heiden), sondern auf Speisen – im Sinn der Thematik von Rein und Unrein ... Die Vision ist ein Kunstprodukt, aber ein vorlukanisches.“<sup>54</sup> Schließlich (5) 11,3 stehe in Spannung zu Kap. 10: Denn der hier geäußerte Vorwurf, Petrus sei bei „unbeschnittenen Männern eingekehrt“ und habe „mit ihnen gegessen“, habe in Kap. 10 keinen Anhalt.<sup>55</sup>

Wie sind diese Beobachtungen zu bewerten? Vier der fünf „Spannungen“ entspannen sich m.E. bei näherem Hinsehen: (ad 1) Die fraglichen Aussagen widersprechen sich keineswegs, denn der Geist ist tatsächlich ‚zu Beginn der Rede‘ über die Anwesenden gekommen: Die zehn Verse 34–43 sind doch noch keine Rede! Wäre Petrus nicht unterbrochen worden, hätte er gewiß noch Vieles zu sagen gehabt (vgl. zur Länge einer ordentlichen Rede 20,7–12!).<sup>56</sup> (ad 2) In V. 25 ist die Rede davon, daß Petrus ‚im Begriff war einzutreten‘ (ὡς ἐγένετο εἰσελθεῖν), gemeint ist wohl: in das Haus, d.h. ins Pylon. Kornelius geht ihm, wie es sich gebührt, entgegen und betritt schließlich mit ihm zusammen das eigentliche Wohngebäude, in dem die

49 S. Schneider, Petrusrede 271ff. zu 10,34–43; Lüdemann, Apg 132–136; Weiser, Apg 262. Einzelne unlukanische Wendungen ermöglichen die Rekonstruktion einer Vorlage nicht (vgl. dazu u.).

50 So Dibelius, Aufsätze 105 (u.ö.) und ihm folgend viele andere (etwa Kasting, Anfänge 105). Kritisch dazu Haacker, Dibelius (s.o. Anm. 48), der m.R. darauf hinweist, daß Dibelius diese Hypothese in gewisser Hinsicht als Prämisse einführt.

51 Dibelius, Aufsätze 96 und nach (und vor) ihm viele andere, etwa Conzelmann, Apg 74; Haenchen, Apg 342.

52 Lüdemann, Apg 133; vgl. bereits Wellhausen, Apg 20.

53 Lüdemann, Apg 136.

54 Conzelmann, Apg 69. Vgl. Zmijewski, Apg 410f.

55 Dibelius, Aufsätze 96f.; Bovon, Redaction 34f.; Löning, Korneliustradition (s. jew. Anm. 48) 10; Roloff, Apg 167; Weiser, Apg 262.

56 Haacker, Dibelius (s.o. Anm. 48) 238f., ficht die gängige Übersetzung an: ἀρχεσθαι heiße hier nicht ‚beginnen‘, sondern wie in Apg 1,1 und im Semitischen oft schlicht ‚unternehmen‘ – eine unnötige Annahme.

anderen bereits warten – eine durch und durch realistische Szene.<sup>57</sup> (ad 3) Die himmlische Stimme hatte nicht wirklich eindeutig geredet, sondern Petrus lediglich erklärt, es gebe keine unreine Speise (V. 15). Zwischen diesem Satz und der Ankunft der Männer besteht auf den ersten Blick kein Zusammenhang. Es bedarf der Ermutigung durch eine weitere Himmelsstimme, die Petrus anweist, er solle den Männern, die ihn suchen, trauen und mit ihnen gehen (V. 20). (ad 4) Diese Interpretation setzt voraus, die Vision sei ursprünglich wörtlich verstanden worden. Aber ist diese Prämisse sachgemäß? Die Pointe der Korneliusgeschichte besteht doch gerade darin, daß der Sinn der Tiervision *nicht* sofort evident ist, daß sie das Ungeheuerliche nicht direkt und unmißverständlich ausspricht. Sie ist, wie es Visionen nur allzuoft sind, per se rätselhaft, und Petrus ist dementsprechend ratlos (V. 17–19; vgl. Dan 8,27 u.ö.); erst die Himmelsstimme klärt die Situation (V. 20...28b). Auf dieses Unverständnis des Empfängers der Vision kann die Geschichte m.E. nicht verzichten: Sie hätte doch schwerlich davon erzählen können, daß Petrus ein derart grundstürzendes Ereignis wie die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Juden und Heiden (V. 28b) in einem Nu verstanden hätte! Urteilt man nicht übergenau, besteht kein Anlaß, die Vision als sekundäres Element auszuschneiden.<sup>58</sup>

Schwierig bleibt Nr. (5). Der Vorwurf von 11,3, Petrus habe mit unbeschnittenen Männern gegessen, hat in Kap. 10 in der Tat keinen Anhalt. Wie ist diese Inkonsistenz zu erklären? Zwei Grundtypen der Erklärung konkurrieren: (a) Es schimmere eine Vorlage durch, die „mit dem Vollzug der Mahlgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen geschlossen hat“.<sup>59</sup> (a') Der Zusammenhang zwischen Apg 11,2f. und Gal 2,12 (beide Male *συνεσθίειν* mit Heiden und ein Konflikt mit *οἱ ἐκ περιτομῆς*) weise auf eine Vorlage hin, die von einem Ereignis berichtete, das sich in Wirklichkeit *nach* der Jerusalemer Konferenz über die Heidenmission des Paulus abgespielt hat: Petrus wird in Jerusalem „des gesetzlosen Umgangs mit Unbeschnittenen und der Tischgemeinschaft mit ihnen angeklagt“.<sup>60</sup> (b) Der Widerspruch sei ein scheinbarer: 11,3 beziehe sich „auf den 10,48 vorausgesetzten Aufenthalt des Petrus bei Kornelius zurück“ und spiele auf das Thema von 10,10–16 an.<sup>61</sup> (b') Lukas spreche absichtlich vom *συνεσθίειν*, weil er „die jerusalemitische Gemeinde nicht offen gegen die Heidentaufer protestieren“ lassen wolle.<sup>62</sup>

Dazu: Sollte Lukas tatsächlich vergessen haben, das Stichwort *συνεσθίειν* in seiner Quelle durch ein geeigneteres zu ersetzen (ad a)? Warum spricht er nicht, wie es angemessen wäre, von einem Einspruch der Jerusalemer gegen die Taufe der Heiden? Zweifellos doch, weil er ‚die Apostel‘ (11,1) nicht *expressis verbis* gegen diese Taufe protestieren lassen will (so mit Recht b') und Petrus auf diese Weise indirekt entschuldigen will (er hat ja gar nicht mit Heiden gegessen!). Die Ausein-

57 Vgl. Haenchen, Apg 337.

58 Ebenso Haenchen, Apg 348f. (der die Vision für ein Produkt des Lukas hält); Roloff, Apg 166; Schneider, Apg II 62f.; B. R. Gaventa, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia 1986, 108ff.; Haacker, Dibelius (s.o. Anm. 48) 241 (sein Argument, die Vision ergebe für sich genommen überhaupt keinen Sinn und sei ergo niemals selbständig tradiert worden [ebd.], schießt indes über das Ziel hinaus – V. 14f.!).

59 Roloff, Apg 167. Ebenso Löning, *Korneliustradition* (o. Anm. 48) 10.

60 Wehnert, *Reinheit* 266; vgl. 76f.

61 Lüdemann, Apg 135.

62 Haenchen, Apg 341.

andersetzung, die es in Wirklichkeit um die Heidenmission gegeben hat, kann und will der Verfasser der Apostelgeschichte andererseits nicht gänzlich verschweigen. Auch muß das Epochale der Tat des Petrus deutlich und sein Plädoyer auf der Jerusalemer Konferenz angemessen vorbereitet werden (15,7–11). Also muß Lukas von *irgendeinem* Konflikt berichten. Das Problem des Miteinanderessens wird er am Ende deshalb gewählt haben, weil er zum einen wußte, daß Petrus mit einem derartigen Protest tatsächlich konfrontiert worden war (so mit Recht a') und weil sich zum anderen das Stichwort ‚essen‘ von 10,10ff. und – implizit – 10,48b her nahelegte (so mit Recht b). Die Hypothese, der Verfasser der Apostelgeschichte habe die Spannung zwischen 11,3 und Kapitel 10 absichtlich in Kauf genommen, erklärt den Text daher wohl doch zufriedenstellend. Ist das richtig, dann ermöglicht auch 11,3 nicht die Rekonstruktion der Quelle des Lukas.<sup>63</sup>

Läßt sich die vorlukianische Tradition hinter Apg 10,1–11,18 nicht mehr recht erheben, so bleibt, so unbefriedigend das ist, kaum etwas anderes übrig als die Korneliusepisode Vers für Vers und mit aller nötigen Vorsicht auf mögliche zuverlässige Tradition abzuklopfen. Die folgenden Details sind in unserem Zusammenhang von Interesse:

(1) Gemäß Apg 10 ist Petrus der erste gewesen, der einen Heiden ohne vorherige Beschneidung in die Kirche aufgenommen hat. Diese Angabe trifft, wie allgemein gesehen wird, nicht zu – nach Lukas' eigener Darstellung ist ihm mindestens der Evangelist Philippus zuvorgekommen (8,25–39).<sup>64</sup> Auch spricht eine Reihe von Anzeichen dafür, daß Petrus dem Kornelius tatsächlich erst *nach* der Jerusalemer Konferenz begegnet ist (s. gleich).

(2) Nach Apg 10 nimmt Petrus den Kornelius noch vor der Gründung Antiochias (Apg 11,19ff.) ohne weiteres in die christgläubige Gemeinde auf. Es ist allgemein anerkannt, daß diese Chronologie der Ereignisse keinen Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben kann: Wenn Lukas die Taufe des Kornelius „unmittelbar vor die Gründung der Gemeinde von Antiochia ... rückt, so hängt das mit seinem Geschichtsbild zusammen, demzufolge die prinzipielle Anerkennung der Heidenmission vor der Etablierung der ersten aus Juden- und Heidenchristen bestehenden Gemeinde erforderlich ist.“<sup>65</sup> Welche Chronologie aber wäre die richtige?

63 Merkwürdig ist die Angabe in 11,12, ‚sechs Brüder‘ seien zusammen mit Petrus im Haus des Kornelius gewesen. 10,45 bleibt ihre Zahl ungenannt, und es läßt sich nicht recht ausmachen, warum Lukas redaktionell gerade von sechsen sprechen sollte (Jackson-Lake IV 126: 6 + Petrus = 7, aber welchen Sinn soll die Siebenzahl hier haben?). Zu einer möglichen Lösung des Problems s.u. Anm. 77.

64 Über die Bedeutung dieses Ereignisses läßt Lukas seine Leser(innen) im Unklaren: „Den religiösen Status [des Eunuchen, Vf.] läßt Lk absichtlich in der Schwebe. Als Proselyten wagt er ihn offenbar wegen des Quellenbefundes nicht zu bezeichnen, als Heiden darf er ihn wegen Kap 10 nicht erscheinen lassen“ (Conzelmann, Apg 63).

65 Roloff, Apg 166.

Drei Vorschläge stehen zur Diskussion: (a) Lukas hat sie im Grundsatz richtig eingeordnet, nämlich noch vor die „Agrippa-Verfolgung (44 n. Chr.) ... In dieser Zeit, in der der Druck jüdischer Nationalisten auf die Urgemeinde noch vergleichsweise gering war, ist eine Öffnung eines ihrer führenden Glieder gegenüber Nicht-Juden eher denkbar als später.“<sup>66</sup> (b) In Wirklichkeit hat Petrus Jerusalem erst nach der Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus durch Agrippa (Apg 12,1f.) verlassen, wie es die Notiz in Apg 12,17c noch andeutet.<sup>67</sup> (c) Die Episode spielt nicht vor, sondern erst nach der Jerusalemer Konferenz über die paulinische Heidenmission; ebenso wie sein Verhalten in Antiochia (Gal 2,12a) spiegelt sie die grundsätzliche Offenheit des Petrus gegenüber dem Kontakt mit Heiden, die ihm in dieser Weise erst nach der Konferenz möglich war.<sup>68</sup>

ad (a): Die Hypothese setzt voraus, der ‚Druck jüdischer Nationalisten auf die Urgemeinde‘ sei in den Jahrzehnten vor dem Krieg stetig gewachsen und habe den Kontakt einzelner Mitglieder der Jerusalemer Kirche mit Heiden mit den Jahren mehr und mehr erschwert – eine nicht selten zu lesende Annahme. Sie scheint mir aus drei Gründen problematisch zu sein: Zum einen handelte es sich bei der immer wieder als ‚Agrippa-Verfolgung‘ apostrophierten Aktion des jüdischen Königs nicht um eine ‚Verfolgung‘ der Jerusalemer Gemeinde, sondern um die Hinrichtung eines einzelnen (und die Festsetzung eines zweiten).<sup>69</sup> Zum anderen beweist der Ausgang der Konferenz und insbesondere das Verhalten des Petrus selbst, daß sich die Jerusalemer nach der Amtszeit Agrippas<sup>70</sup> sehr wohl gegenüber Nichtjuden öffnen konnten: In Antiochia ißt der Apostel ohne Vorbehalte mit Heiden (Gal 2,12a). Vor allem aber trifft es kaum zu, daß die Stimmung in Judäa sich in den Jahrzehnten vor dem Krieg mehr und mehr ‚national‘ zuspitzte und schließlich zum Ausbruch der Revolte führte. Das Gesamtbild, das Josephus seinen Lesern präsentiert, mag diesen Eindruck hier und da *post festum* hervorrufen. Die Berichte über die konkreten Ereignisse zeigen aber, daß sich in Wirklichkeit ruhigere und explosivere Zeiten abwechselten und daß die jeweilige Stimmung im Land von einer Fülle von Faktoren<sup>71</sup> abhing.<sup>72</sup>

---

66 Ebd.

67 Jackson-Lake IV 138; II 156f.

68 Wehnert, *Reinheit* 265ff.

69 Alles Nähere u. S. 66ff.

70 Die Datierung des ‚Apostelkonzils‘ auf das Jahr 44 (so vor allem Vielhauer, *Geschichte* 77f.; auch Pratscher, *Jakobus* 50ff.) ist kaum aufrechtzuerhalten: Sie setzt voraus, die Zebedaiden Jakobus und Johannes seien gleichzeitig zu Tode gekommen – eine Annahme, für die es keinen Beleg gibt (die immer wieder angeführte Stelle Mk 10,39 besagt lediglich, daß die Zebedaiden beide den Märtyrertod sterben, nicht aber, daß sie ihn zur gleichen Zeit sterben).

71 Zu den Ursachen des Krieges s. M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66–70*, Cambridge 1987; vgl. P. Bilde, *The Causes of the Jewish War according to Josephus*, JSJ 10, 1979, 179–202. Es ist keineswegs so gewesen, daß das Faß stetig voller wurde und daß der letzte Prokurator Gessius Florus es schließlich durch eine vergleichsweise harmlose Aktion zum Überlaufen brachte (so in der Tendenz auch Schürer-Vermes I 485: „the patience of the people came to an end“). Vgl. m.R. E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London/Philadelphia 1992, 35f.: „Modern scholars often ... write as if there was a steady escalation of Jewish fervour for independence

ad (b): Was verbirgt sich hinter der Notiz Apg 12,17c (Petrus ‚aber ging hinaus und begab sich an einen anderen Ort‘ [τόπος])? Die Reise des Petrus in eine andere Stadt, etwa nach Antiochia oder gar nach Rom?<sup>73</sup> Die meisten neueren Arbeiten sind mit Recht skeptisch gegenüber derartigen Vermutungen; die Notiz dürfte kaum mehr besagen wollen als daß Petrus sich nach seiner Inhaftierung für eine Weile in Sicherheit begibt.<sup>74</sup> Dennoch scheint mir die alte Vermutung, daß er nach deren Ende die Stadt für eine Weile verlassen hat, einiges für sich zu haben.<sup>75</sup> Schlagend ist m.E. die Hypothese von Kirsopp Lake und Henry J. Cadbury: Apg 12,1–17 gehöre chronologisch in Wahrheit vor die Reise des Petrus nach Lydda und Joppe (9,32–43)! „[T]here is a possibility that the order of events has been dislocated by the editor’s arrangement, and that the story of Cornelius should really be placed after Peter’s escape from prison“ (IV 112). „I think ... that the narrative originally continued with ix. 32ff.“ (ebd. 138). In der Tat: „If chapter xii. 1–17 be inserted

---

until finally war broke out. In fact, ... the evidence is against the view that Jewish Palestine was steadily working itself up for war.“

- 72 Auch ein ‚tieferes Wissen‘ des Lukas, der seine guten Gründe dafür haben werde, warum er die Korneliusepisode vor der Hinrichtung des Jakobus durch Agrippa plaziert, läßt sich m.E. nicht postulieren: Die Kirche Antiochias ist weit vor dem Tod des Zebedaiden gegründet worden, und Lukas war, wollte er nicht einen groben Anachronismus in Kauf nehmen, daher gezwungen, Apg 11,19ff. vor 12,1f. zu rücken. Ergo mußte auch 10,1–11,18 vor 12,1f. zu stehen kommen.
- 73 Für Antiochia unter den Älteren etwa J. Wellhausen, *Noten zur Apostelgeschichte*, NGG.PH 1, Berlin 1907, 1–21: 9 A 1, unter den Jüngeren Pesch, *Simon–Petrus* 63. Für Rom neuerdings wieder C. P. Thiede, *Babylon, der andere Ort: Bemerkungen zu 1Petr 5,13 und Apg 12,17* (Bibl 67/1986), in: ders. (Hrsg.), *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, Wuppertal 1987, 221–227; S. Dockx, *Chronologie zum Leben des heiligen Petrus* (1984), ebd. 85–108, die die entsprechende altkirchliche Tradition für zuverlässig erachten (vgl. auch Riesner, *Frühzeit* 106f.; Botermann, *Judenedikt* 139f.). Aber die Behauptung, Petrus sei nach 12 Jahren in Jerusalem nach Rom gegangen, begegnet zuerst am Ende des zweiten Jahrhunderts in den durch und durch legendären Petrusakten (5), und hier hängt sie ganz an dem angeblichen Auftreten des ‚Zauberers‘ Simon in der Stadt (APt 9 läßt Petrus dem Simon ausrichten: „deinetwegen bin ich nach Rom gekommen!“). Es scheint mir verwegen, dieses von sprechenden Hunden (APt 9), schwimmenden Räucherfischen (APt 13) und dergleichen eingerahmte Detail zur Rekonstruktion der vita Petri zu verwenden (auch wenn es später in ähnlicher Weise bei Euseb, der die Petrusakten kennt, begegnet: HE II 14,6). (Wie es zu der älteren, zuerst im *Kerygma Petri* bei Clem. Alex., Strom. VI 5,43 belegten Überlieferung gekommen ist, ‚die Apostel‘ hätten Jerusalem nach 12 Jahren verlassen sollen [vgl. ebenso den Antimontanisten Apollonius bei Euseb, V 18,14], wissen wir im übrigen nicht; die Rede von ‚den Aposteln‘, d.i. den Zwölf, zeigt aber, daß auch diese Tradition keineswegs aus ältester Zeit stammt).
- 74 So nach Vorgang von Dibelius, *Aufsätze* 87 A 1 etwa Roloff, *Apg* 191; Weiser, *Apg* 291; Lüdemann, *Apg* 150; Hemer, *Acts* 207f. mit A 90. Die auf Dibelius zurückgehende, weithin akzeptierte These, die Notiz sei traditionell, näherhin der ursprüngliche ‚uninteressierte Legendenabschluß‘, scheint mir allerdings der Überprüfung bedürftig zu sein: Die Legende mag mit einer entsprechenden Angabe geschlossen haben, aber das, was dasteht, geht doch auf die Hand des Lukas zurück (vgl. Lk 4,42; 9,56; 22,39; Apg 16,36; 20,1; 21,5), der die Bühne in den Kap. 13–14 für Paulus und Barnabas braucht.
- 75 Vgl. Roloff, *Apg* 187.191; Lüdemann, *Apg* 152; Taylor, *Actes* 34f.37.

before Acts ix. 32, an admirable connection is given“ (II 156). Folgt man dieser plausiblen (wenn auch unbeweisbaren) Annahme, dann berichtet Apg 9,32–43 von Ereignissen, die sich erst nach dem Tod des Agrippa abspielten; Lukas hätte die Ereignisfolge verändert, um seinen Lesern Petrus als denjenigen präsentieren zu können, der als erster einen Heiden in die Kirche aufnimmt.<sup>76</sup>

ad (c): Fand die Taufe des Kornelius in Wirklichkeit zu einem späteren Zeitpunkt statt als die Besuche bei den Gemeinden von Lydda und Joppe? Jürgen Wehnert ist jüngst dafür eingetreten, die Korneliusepisode spiegele ein Ereignis, das sich tatsächlich erst *nach* der Jerusalemer Konferenz abgespielt habe (Reinheit 74ff.265ff.). In der Tat sprechen sehr gute Gründe für diese Annahme: (α) Der in Apg 11,2f. von οἱ ἐκ περιτομῆς geäußerte Vorwurf, Petrus habe mit Unbeschnittenen gegessen, hat in Apg 10 keinen Anhalt. Die Tatsache, daß eben dieser Vorwurf aber von οἱ ἐκ περιτομῆς gegen Petrus im Zusammenhang mit dem Konflikt um die Tischgemeinschaft in Antiochia erhoben worden ist (Gal 2,12), legt den Verdacht nahe, es gebe einen verdeckten Zusammenhang zwischen diesem Konflikt und der Korneliusepisode.<sup>77</sup> Was liegt näher als die Annahme, Petrus habe auf dem Weg von Jerusalem zu den antiochenischen Brüdern in Cäsarea Halt gemacht und sich dort entsprechend verhalten wie später in Antiochia?<sup>78</sup> (β) Es ist fraglich, ob der nach Ausweis von Gal 2,12 um Übereinstimmung mit den übrigen Jerusalemer Autoritäten bemühte Apostel vor einer grundsätzlichen Anerkennung der beschneidungsfreien Heidenmission durch Jakobus einen Heiden ohne Bedingung in die Kirche aufgenommen hätte. Nach der Jerusalemer Konferenz läßt sich ein solcher Akt jedenfalls sehr viel besser verstehen. (γ) Ein argumentum e silentio, das aber Gewicht hat: Wäre Kornelius tatsächlich geraume Zeit vor der Konferenz ohne vorherige Beschneidung getauft worden, wäre dieser Fall natürlich auf der Konferenz zur Sprache gekommen; er hätte die Position des Paulus ungemein gestärkt und diejenige der von ihm als ‚Falschbrüder‘ (Gal 2,4) bezeichneten Gruppe entscheidend geschwächt. Man müßte, sollte die lukanische Ereignisfolge die tatsächliche sein, also annehmen, daß Paulus im Galaterbrief absichtlich darauf verzichtet, die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen ihm und dem für die περιτομή zuständigen Apostel zu erwähnen. Das scheint mir kaum vorstellbar. Er hätte sich dieses

76 Diese Absicht zwänge ihn zu der vermuteten Umstellung: Lukas könnte die Reihenfolge 12,1–17 ... 9,32ff. nicht bestehen lassen, da er dann erzählen müßte, daß die Kirche Antiochias erst nach dem Tod des Agrippa gegründet worden ist – eine historisch abwegige Auskunft. Vgl. o. Anm. 72.

77 Vgl. auch die Stellung der auf Kornelius rekurrierenden Petrusrede Apg 15,7–11 *zwischen* den Traditionen 15,1–5 (Konferenz) und 15,20–23 (‚Aposteldekret‘) nach Wehnerts Analyse: Reinheit 58ff. Ein weiterer Hinweis auf einen solchen Zusammenhang könnte die o. Anm. 63 erwähnte merkwürdige Angabe in 11,12 (‚sechs Brüder‘) sein, für die Wehnert, ebd. 266, eine beachtenswerte Erklärung bietet. Hinter ihr könnte ein historisches Detail stecken: Eine Gruppe von sechs Männern wird Zeuge der Taufe des Kornelius, „nimmt daran Anstoß ... und begibt sich ... zur Berichterstattung nach Jerusalem“ (auf die Jakobus und die Seinen mit dem ‚Aposteldekret‘ reagieren).

78 Notabene, daß die Hauptstraße zwischen Judäa und Syrien an der Küste entlangführt: Es ist überaus wahrscheinlich, daß Petrus auf seinem Weg von Jerusalem nach Antiochia in Cäsarea Station machte – auch, wenn er ein Schiff für die Reise benutzt haben sollte (vgl. Apg 18,22; 21,3–8).

außerordentlich starke Argument gegen die (Jerusalemer und die) galatischen ‚Falschbrüder‘ nicht entgehen lassen: Der Grieche Titus war nicht zur Beschneidung gezwungen worden (V. 3) – entsprach diese Praxis nicht auch der Meinung des Kephas, der bekanntlich den Heiden Kornelius ohne Beschneidung in die Kirche aufgenommen hatte?<sup>79</sup> (δ) Schließlich läßt sich ein sehr gutes Motiv für die Redaktion des Lukas angeben: Er hat aufgrund seiner Gesamtkonzeption ein Interesse daran, die Heidenmission auf den Ersten der Apostel zurückzuführen und damit die auf der Jerusalemer Konferenz diskutierte Hauptfrage von vornherein im Sinne der späteren Großkirche zu entscheiden (s. Apg 15,7–11 usw.); also muß er Apg 10,1–11,18 vor die Konferenz rücken.

Summa zur Chronologie: Vieles spricht für die Annahme, daß die Taufe des Kornelius in Wirklichkeit nicht vor, sondern nach der Jerusalemer Konferenz (Apg 15; Gal 2,1–10) stattgefunden hat.<sup>80</sup> Lukas hat die Chronologie der Ereignisse verändert, weil ihm in hohem Maße daran gelegen ist, daß Petrus selbst den ersten Schritt über die Grenzen des Judentums hinaus tut. Die Besuche bei den Ekklesiai in Lydda und Joppe (Apg 9,32–43; s.o.) stattete der Apostel m.E. erst nach seiner Verhaftung durch Agrippa (Apg 12,1–17) ab, als er Jerusalem für eine geraume Zeit verließ.

Ein gewichtiger Einwand gegen diese Chronologie der Ereignisse ist bislang unberücksichtigt geblieben: Scheitert sie nicht daran, daß Petrus sich gemäß der in Jerusalem getroffenen Vereinbarung doch gerade um ‚die Beschneidung‘ (Gal 2,7) kümmern sollte?

(3) Wie kommt es dazu, daß Simon-Petrus, der für die Juden zuständige Apostel (Gal 2,7–8),<sup>81</sup> einen Heiden für die Kirche gewinnt? Eliminiert man die offensichtlich legendären Elemente aus dem u.U. traditionellen Bestand der Geschichte, ergibt sich folgender möglicher Ablauf der Ereignisse:

Auf seiner Reise nach Antiochia nach der Jerusalemer Konferenz macht Petrus Station in Caesarea Maritima. Kornelius, ein ‚Gottesfürchtiger‘ (und Zenturio?),<sup>82</sup> der sich mitsamt seiner οἰκία in der überwiegend heidnischen

79 Vgl. die Andeutungen von Haenchen, Apg 348. – Ein gewisses Problem unseres Argumentes sei nicht verschwiegen: Auch dann, wenn sich die Taufe des Kornelius erst nach der Konferenz zugetragen hat, hätte Paulus seinen Fall doch im Galaterbrief erwähnen können. Warum tut er es nicht? Auf diese Frage gibt es zwei mögliche Antworten: Entweder wußte er nichts davon (d.h. Petrus hat ihm in Antiochia nichts davon erzählt, und vom Hören-Sagen kannte man die Geschichte, die sich ja erst vor kurzem zugetragen hatte, noch nicht), oder ihm lag nach der Anerkennung seiner Position auf dem Konvent und angesichts des Konfliktes mit Petrus, auf den er Gal 2,11ff. zu sprechen kommt, nichts an einer solchen Erwähnung.

80 Ebenso urteilt Pesch, Simon-Petrus 82ff.

81 Alles Nähere zu Gal 2,7f. u. S. 72ff.168ff.

82 Nach Apg 10,1 war Kornelius ein Zenturio der in Cäsarea stationierten ‚italischen Kohorte‘ – eine vor allem sozialgeschichtlich sehr interessante Angabe. Aber ist sie

Stadt (s. Jos., Bell. III 9,1 [409]) zur jüdischen Gemeinde hält (10,1–2), erfährt davon (V. 3–6). Er bittet den Apostel der Ekklesia, die ihm bekannt ist und für deren Praxis und Lehre er sich (aus uns unbekanntem Gründen) interessiert, in sein Haus zu kommen (V. 7f.17f.21f.).

Woher weiß Kornelius von den Christgläubigen? Es ist zu erwägen, ob es in Cäsarea bereits eine Ekklesia gab: Der Evangelist Philippus lebt mit seinen vier prophezeienden Töchtern in der Stadt (Apg 8,40; 21,8). Versammelt sich in seinem Umkreis, etwa in seiner Wohnung, eine Gemeinde von Brüdern und Schwestern?<sup>83</sup>

---

zuverlässig? Für die italische Kohorte wird man das nach wie vor verneinen müssen: Nach dem, was wir wissen, hatte sie ihren Standort in Syrien, und sie ist erst in der Zeit zwischen etwa (kurz vor) 69 und 157 nachzuweisen; Lukas scheint hier also ein Anachronismus unterlaufen zu sein (vgl. Haenchen, Apg 333 A 2; Roloff, Apg 168; Lüdemann, Apg 132 uva. – anders M. Hengel, *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, ZDPV 99, 1983, 147–183: 171f. A 109, mit Verweis auf unsere spärlichen Kenntnisse über das römische Truppenwesen. Aber so beschränkt, daß man die Präsenz der italischen Kohorte in Cäsarea zur fraglichen Zeit nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit ausschließen könnte, sind sie doch auch wieder nicht [der Verweis auf die Truppenversetzung Jos., Ant. XIX 9,2 (364ff.) besagt wenig, denn hier liegt ein sehr spezieller Fall vor; i.ü. ist es zu der Versetzung nach einer Petition der Truppe ja nicht gekommen: ebd. 366]). Sehr viel schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob Kornelius tatsächlich ein Zenturio war. Lüdemann hat das mit einer doppelten Begründung bestritten: Zum einen gibt es eine Reihe auffälliger Berührungen zwischen Apg 10,1ff. und der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum (Q 7,1–10), zum anderen paßt die Behauptung, „der erste durch Petrus aus den Heiden Bekehrte [sei] ein Hauptmann gewesen ..., ... zu gut zur luk[anischen] Apologetik, um traditionell zu sein“ (Apg 132). Der zweite Einwand ist arbiträr (denn man könnte umgekehrt argumentieren, eben deshalb habe Lukas gerade diese Geschichte zur Programmszene stilisiert; vgl. zum Problem der ‚politischen Apologetik‘ i.ü. M. Wolter, *Die Juden und die Obrigkeit bei Lukas*, in: K. Wengst/G. Saß [Hrsg.], *Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels*, FS W. Schrage, Neukirchen 1998, 277–290). Die Einschätzung des Problems hängt somit entscheidend davon ab, wie man sich die Entstehung der Perikope vom Hauptmann von Kapernaum vorstellt (Lk 7,1–10 par Mt 8,5–13; vgl. Joh 4,46b–53) – ein außerordentlich kompliziertes Problem (s. neben den Kommentaren A. Dauer, *Johannes und Lukas*, fzb 50, Würzburg 1984, 39–125; U. Wegner, *Der Hauptmann von Kafarnaum* [Mt 7,28a; 8,5–10.13 par Lk 7,1–10], WUNT II/14, Tübingen 1985; S. Landis, *Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern*, BZNW 74, Berlin/New York 1994). Nur wenn die Verse Lk 7,3–6(d) (in denen sich zwei der drei einschlägigen Übereinstimmungen zwischen Lk 7 und Apg 10 finden) Anhalt an vorlukanischer Tradition haben und nicht auf das Konto seiner Redaktion gehen (so etwa Fitzmyer, Lk 648f.), ist die These, Lukas habe das Bild des Kornelius in Apg 10 redaktionell an das Bild des Hauptmannes aus Kapernaum angeglichen, plausibel (anderenfalls hat Lukas hier einen Zenturio mit einem kranken Sohn, und da den ‚gottesfürchtigen‘ Zenturio Kornelius, dem nachmittags ein Engel erscheint – was haben die beiden gemein? Genügt das bloße Stichwort ‚Zenturio‘, um die Geschichten einander so stark anzunähern?). Alles in allem: Non liquet.

83 Trifft diese Vermutung zu, dann ist es ausgeschlossen, daß hinter der Korneliusgeschichte die Gründungstradition der Gemeinde von Cäsarea steht (so Haenchen, Apg 348, mit W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, Cambridge 1948, 33).

Petrus folgt der Einladung (V. 23–24). Am Ende seiner Begegnung mit Kornelius steht dessen Entschluß, sich (und sein Haus) taufen zu lassen (V. 47). Der Apostel kommt diesem Wunsch nach und verbleibt noch einige Tage in Cäsarea (V. 48).

Könnte sich die Begegnung des Petrus mit Kornelius in etwa so zugetragen haben? Obwohl erhebliche Unsicherheiten bleiben, bin ich im ganzen geneigt, diese Frage zu bejahen. In diesem Fall entfielen der oben erwogene Einwand gegen die vorgeschlagene Chronologie. Denn die Frage, ob es nicht auszuschließen ist, daß der gemäß der Jerusalemer Vereinbarung für die Juden zuständige Apostel unmittelbar nach der Konferenz einen Heiden für die Kirche gewinnt, ließe sich nun mit gutem Grund verneinen: Die Taufe des Kornelius wäre nicht das Resultat einer Heidenmission des Petrus, sondern sie ginge zurück auf die Initiative des Täuflings, der von sich aus an den Apostel herantritt.<sup>84</sup> Petrus befand sich wahrscheinlich nicht auf einer Reise, deren Zweck die Verbreitung des Evangeliums war,<sup>85</sup> und er hätte keine missionarischen Anstrengungen unternommen. Es hätte sich bei der Taufe des Kornelius um eine unbeabsichtigte, wenngleich (spätestens) seit der Jerusalemer Konferenz willkommene Nebenwirkung der Präsenz des Apostels in Cäsarea gehandelt.

(4) Petrus hat gemäß Apg 10,2 einen ‚Gottesfürchtigen‘ für die Kirche gewonnen – daran zu zweifeln haben wir trotz der Stilisierung des Kornelius zum Prototyp des ‚Gottesfürchtigen‘ m.E. keinen Anlaß.<sup>86</sup> In diesem konkreten Fall bestätigt sich damit die verbreitete Ansicht, daß die mit der Synagoge in bestimmten Hinsichten sympathisierenden Heiden eine nicht unbedeutende Rolle in den ersten heidnischen Gemeinden gespielt haben. Auch wird ersichtlich, daß Petrus die Jerusalemer Vereinbarung nicht so verstanden hat, daß sie ihm als dem für die περιτομή zuständigen Apostel die Taufe eines Heiden untersagte – ebensowenig wie der Heidenapostel Paulus es umgekehrt ablehnte, einen Juden zu taufen (1Kor 1,15; Apg 18,8; s.u. S. 140f.175f.).

---

84 Vgl. Wander, Gottesfürchtige 186f.: Cornelius geht „auf das Juden-Christentum zu ..., nicht umgekehrt. Damit ist ... das historisch korrekte und unumkehrbare Gefälle dokumentiert“, wonach „Heiden sich in Richtung Judentum orientieren und dazu selber die Initiative ergreifen müssen.“

85 Der entscheidende Zweck der Reise ist, sofern die oben vorgetragene Hypothese zutrifft, der Besuch in Antiochia. Trifft sie nicht zu, läßt sich der Zweck der Reise nicht mehr erheben – daß es sich um eine der Reisen gehandelt habe, „die der Mission unter Israel dienen“ (so - repräsentativ - Roloff, Apg 166), ist ein durch die Apostelgeschichte nicht gedecktes Postulat.

86 Vgl. Wander, Gottesfürchtige 186–189. – Zu den ‚Gottesfürchtigen‘ und ihrer Bedeutung in den heidnischen Ekklesiai s.u. S. 185ff. mit Anm. 10f.

(5) Aufschlußreich ist schließlich und endlich die Tatsache, daß die Gewinnung des Kornelius nicht das Ergebnis einer Missionspredigt in der Synagoge, auf dem Marktplatz, in einer eigens gemieteten Halle oder am Versammlungsort der Ekklesia ist, wie man es nach den großen Auftritten des Apostels in Apg 1–5 erwarten könnte. Wie immer die Tradition hinter Apg 10 im einzelnen zu rekonstruieren sein mag – sie divergiert vom zuvor gezeichneten Bild von der propagandistischen Tätigkeit des Apostels: Kornelius gehört nicht (absichtlich oder unabsichtlich) „zu den Zuhörern“ einer Missionspredigt des Petrus,<sup>87</sup> die ihn so überwältigt, daß er sich zur Taufe entschließt, sondern seine Taufe ist das Resultat eines im weiteren Sinne privaten, auf Betreiben des Konvertiten hergestellten (?) Kontaktes. Die Gruppe, in der diese Konversion möglich wird, ist, soziologisch gesprochen, die Primärgruppe (bzw. die Quasiprimärgruppe).<sup>88</sup>

Summa: Simon-Petrus begibt sich einige Zeit nach der Jerusalemer Konferenz nach Antiochia (Gal 2,11) und macht vermutlich auf diesem Wege Station in Caesarea.<sup>89</sup> Dabei kommt es zu einer Begegnung mit dem ‚Gottesfürchtigen‘ (und Zenturio?) Kornelius, über deren Verlauf wir leider allzu wenig wissen. M.E. spricht manches für folgenden möglichen Hergang der Dinge: Kornelius, der sich aus uns unbekanntem Gründen für die Ekklesia interessiert, erfährt von der Präsenz des Petrus in der Stadt und lädt ihn ein. Der Apostel entzieht sich dieser Einladung zu einem Heiden nicht (ebensowenig wie er später in Antiochia etwas gegen die Tischgemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern aus den Heiden einzuwenden hat). Am Ende der Begegnung steht der Wunsch des Kornelius, sich taufen zu lassen. Simon Petrus entspricht diesem Wunsch.

Trotz erheblicher Unsicherheiten im einzelnen, die zur Umsicht mahnen und weitreichende Schlüsse verbieten, gewährt uns die Korneliusepisode wohl einen Einblick in die Modalitäten der Propaganda des historischen Petrus. Um so überraschender ist das Ergebnis: Die Konversion des Heiden Kornelius ist offenbar nicht das Resultat einer Missionsreise des Apostels, sie ist nicht die Folge einer öffentlichen oder halböffentlichen Missionsrede, sondern sie findet statt im privaten Rahmen eines Hauses, und sie geht anscheinend zurück auf die Initiative des künftigen Täuflings.

---

87 So Lüdemann, Apg 138, in seiner Rekonstruktion. Vgl. Jervell, Apg 319.

88 Zur Terminologie s.u. S. 205f.

89 Notabene, daß die PsKlem eben diesen Weg des Apostels in allen seinen Stationen beschreiben: Cäsarea (Hom I 15,1ff.), Tyros (III 73,2), Sidon (VII 5), Beirut (8), Byblos (12), Tripolis (ebd.), Orthosia (XII 1,1), Antarados (ebd.), Balanaia (XIII 1,1f.), Paltos (1,3), Gabala (ebd.), Laodicea (ebd.), endlich Antiochia (XX 23).

*Petrus wird verhaftet, entkommt und verläßt Jerusalem (Apg 12,3–17).* Nach der Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus (12,1–2) setzt König Agrippa auch Petrus fest (V. 3–5). In der Nacht vor der Vorführung wird der Apostel durch einen Engel aus dem Gefängnis befreit (V. 6–10). Er geht zum Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, wo man an seine Rettung zunächst nicht glauben mag (V. 11–16). Er berichtet ihnen alles und begibt sich an einen anderen Ort (V. 17).

Ein drittes Mal berichtet Lukas davon, daß die jüdische Führung Petrus gefangensetzen läßt. Diesmal nehmen die Ereignisse allerdings einen anderen Lauf als in 4,3–22 und 5,17–40: Anders als zuvor wird der Apostel nicht auf Anordnung der Hohepriester inhaftiert, sondern auf Anordnung des Königs Agrippa. Anders als zuvor kommt es nicht zum Verhör und einer damit verbundenen Rede, sondern Petrus wird rechtzeitig aus dem Gefängnis befreit (vgl. 5,19–24) und kann entkommen. Anders als zuvor ist der Bericht auffällig konzentriert – „kein Wort zuviel, und von Anfang bis zum Ende mit Spannung geladen“,<sup>90</sup> und er enthält eine Reihe tendenzfreier Einzelnachrichten. Es besteht daher Einigkeit darüber, daß Lukas in 12,3–17 eine alte, historisch wertvolle Tradition verarbeitet hat.<sup>91</sup> Sie enthält folgende für uns besonders interessante Informationen:<sup>92</sup>

(1) Agrippa hat Simon-Petrus gefangen setzen lassen. Diese Behauptung der Legende hinter Apg 12,3–17 ist nicht anzufechten. Trifft unsere Analyse von Apg 4 und 5 zu, handelt sich bei dieser Verhaftung um die erste Konfrontation des Apostels mit der jüdischen Führung. Sie ereignet sich irgendwann<sup>93</sup> während der kurzen Regentschaft Agrippas in den Jahren 41–44<sup>94</sup> und trifft Petrus als eine der führenden Gestalten der Jerusalemer

90 Haenchen, Apg 376.

91 Repräsentativ Lüdemann, Apg 149f.; Zmijewski, Apg 457ff.

92 Zu 12,17c s. bereits o. S. 60f.

93 Läßt sich der Termin genauer bestimmen? Folgt man D. Hennig, Zu neuveröffentlichten Bruchstücken der „Acta Alexandrinorum“, Chiron 5, 1975, 317–335, der Pap. Oxy. 3021 und Pap. Berl. 8877 (= CPJ II 156c) den Verhandlungen des Frühjahrs 41 zuordnet, wäre Agrippa zu diesem Zeitpunkt noch in Rom gewesen und das verschiedentlich erwogene Paschafest 41 also ausgeschlossen (vgl. Botermann, Judenedikt 133f. A 420). Jede nähere Eingrenzung ist schwierig, da die Datierung des Todes des Jakobus auf ein Paschafest nicht über jeden Zweifel erhaben ist (Lukas mag hier auf das Geschick Jesu [Lk 22,7] anspielen, vgl. Haenchen, Apg 55; Lüdemann, Apg 147) und da die Nachbarschaft von Apg 12,1–19 zu 12,20–23 (der Tod des Agrippa [im Frühjahr 44]) für die Chronologie wenig besagt: Lukas bringt die ihm bekannten einschlägigen Informationen an einem Ort, zudem mit der Überleitung Ἡρώδης καθελθὼν εἰς Καισαρείαν διέτριβεν.

94 Die ausführliche Diskussion um die Datierung des Todes des Königs kann inzwischen wohl als zugunsten des Jahres 44 entschieden gelten: Jos., Ant. XIX 8,2 (343) führt in den Frühling 44, und dem stehen weder die Münzen des Agrippa (der seine Herrschaft wohl ab Neujahr, d.i. Tischri 36 rechnet) noch die Apostelgeschichte

Kirche. Leider schweigt die Quelle über die Ursachen des Konflikts.<sup>95</sup> Aus welchem Grund mag Agrippa gegen Petrus vorgegangen sein? Vor allem drei Typen der Rekonstruktion stehen zur Diskussion:<sup>96</sup>

(a) Agrippa habe durch verschiedene Akte der Pietät „die Zuneigung der Pharisäer und damit auch die des von ihnen beherrschten Volkes“ gewonnen. „Hier lag nun auch das Motiv zu der Christenverfolgung, die ... erstmals die gesamte Gemeinde in Mitleidenschaft zog. Offensichtlich folgte Agrippa den pharisäischen Interessen“, wenn er sich gegen die Kirche wandte. „Die Pharisäer waren nun nicht mehr bereit, in ihr eine noch tolerierbare jüdische Sonderrichtung zu sehen, sondern bekämpften sie als ein dem Judentum fremdes und feindliches Element.“<sup>97</sup>

Diese Rekonstruktion der Ereignisse ist problematisch:

(α) Sie setzt voraus, die Pharisäer hätten das Volk faktisch beherrscht, sie seien die eigentlichen Machthaber im Lande gewesen, ihr Wille habe sich in aller Regel durchgesetzt. Diese althergebrachte Anschauung ist, wie die neueren Arbeiten gezeigt haben, nicht länger aufrechtzuerhalten.<sup>98</sup>

(β) Die verbreitete These, Agrippa habe die Interessen der Pharisäer verfolgt, er habe ein „Judentum pharisäischen Typs zur Schau“ gestellt, die Tage seiner Herrschaft seien die „golden days ... for Pharisaism“ gewesen,<sup>99</sup> ist problematisch. Man beruft sich zur Begründung dieser Annahme in der Regel pauschal auf die Darstellung des Josephus in Ant. XIX 6,1–8,3 (292–353). Indes, Josephus beschreibt Agrippa nicht als einen Anhänger der Pharisäer. Der Begriff *Φαρισαῖος* fällt im gesamten Abschnitt nirgends. Auch finden sich keine Angaben über Handlungen oder Ansichten des Königs, die unter Umständen einen Rückschluß auf Sympathien

---

(liest man sie wie oben) entgegen. S. zum Problem Schürer-Vermes I 452f. mit A 43 (Frühling 44); Jackson-Lake V 446–452 (zwischen August 43 und Mai 44); Haenchen, Apg 74f. mit A 2ff. (März 44); D. R. Schwartz, Agrippa I, TSAJ 23, Tübingen 1990, 107–111.145–149.203–207. Sein Vorschlag, Agrippa sei zwischen Sept./Okt. 43 und Jan./Feb. 44, wahrscheinlich im Oktober 43 gestorben, ist von N. L. Collins, Review of Schwartz, Agrippa I, NT 34, 1992, 90–101, mit Recht kritisiert worden; er basiert z.T. auf fehlerhaften Angaben.

95 Die Angabe in V. 3 (die Aktion gegen Jakobus habe den Juden gefallen) geht auf den Verfasser der Apg zurück, der verschiedentlich Angaben über die Stimmung im Volk für seine Darstellung zu nutzen weiß (vgl. ganz anders 4,4 usw.).

96 Weitere Thesen bei Schwartz, Agrippa (s. Anm. 94) 121ff.; Wander, Trennungsprozesse 214ff.

97 Roloff, Apg 186, stellvertretend für viele.

98 Darüber scheint zunehmend Einigkeit zu bestehen, auch wenn die genaue Bestimmung der Rolle der Pharisäer notorisch kompliziert und umstritten ist. S. zur Diskussion Goodman, Ruling Class; D. Goodblatt, The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate, JSJ 20, 1989, 12–30; Sanders, Judaism (jew. o. Anm. 71) 380–451.458–490; Mason, Chief Priests (s. Anm. 29); Tuckett, Q 442ff. und die dort genannte Lit.

99 Conzelmann, Apg 77; Schürer-Vermes I 446.

für die Pharisäer zuließen.<sup>100</sup> Zwar hebt Josephus wiederholt hervor, Agrippa habe sich darum bemüht, die jüdischen Traditionen korrekt zu beachten (so vor allem 331: τὰ πάτρια καθαρῶς ἐτήρει), aber diese Feststellung trafe auf jeden frommen Juden zu,<sup>101</sup> und sie ist in Anbetracht der tatsächlichen Politik des Agrippa nicht aufrechtzuerhalten:<sup>102</sup> Der vorgebliche Pharisäerfreund Agrippa ließ sein Konterfei (und das der Kaiser Caligula und Claudius) auf Münzen abbilden, die in Cäsarea Maritima, Tiberias und Cäsarea Philippi geprägt wurden<sup>103</sup> – selbst die Römer hatten bei ihren Münzprägungen mehr Rücksicht auf die Empfindungen der Juden genommen (vom Vorleben des Königs, den in Cäsarea errichteten Statuen seiner Töchter [Ant. XIX 9,1 (357)] und ähnlichem zu schweigen).<sup>104</sup>

(γ) Von einer ‚Christenverfolgung‘,<sup>105</sup> die die ‚gesamte Gemeinde‘ getroffen habe, kann nach Lage der Dinge nicht die Rede sein. Die Aktion Agrippas richtete sich nach unseren Informationen allein gegen Jakobus und Petrus.<sup>106</sup> Darüber hinaus weckt der anachronistische Begriff eine Fülle unangemessener Assoziationen.

- 
- 100 Schürer-Vermes I 447 spricht unter Verweis auf Ant. XIX 332ff. davon, Agrippa habe „his clemency towards Simon the Pharisee“ erwiesen. Auch davon ist bei Josephus indes nicht die Rede. Er schildert den sonst unbekanntem Simon als einen Juden, der für seine Treue gegenüber den Geboten bekannt gewesen sei (ἀνὴρ ἐπιχώριος ἐξακριβάζειν δοκῶν τὰ νόμιμα, 332) – eine Bemerkung, die kaum einen Schluß auf eine Gruppenzugehörigkeit zuläßt (vgl. Schwartz, Agrippa [s.o. Anm. 94] 126; Hengel/Schwemer, Paul 248f. [dt. 376f.]). (Ebenso schwierig ist die verschiedentlich vorgeschlagene Identifizierung mit einem angeblichen Sohn des Hillel namens Simon – jenen Sohn des Hillel hat es vermutlich nie gegeben, s. Schürer-Vermes II 367f.).
- 101 Analoges gilt für sein scheinbar positives Bild in der rabbinischen Literatur: Zwar wird ‚Agrippa‘ in der Tat in MSota 7,8 und vielleicht auch in MBik 3,4 lobend erwähnt (s. zu Bik 3,4 aber die Interpretation von Schwartz, Agrippa 163f. und vgl. zu Sota 7,8 auch die Kritik bSota 41b im Namen Rabbi Natans!). Aber in beiden Fällen geht es um toragemäßes (nicht um pharisäisches) Verhalten (Bik 3,4 s. Dtn 26,2; Sota 7,8 s. Dtn 31,9–13), und es ist nicht einmal klar, welcher Agrippa denn eigentlich gemeint ist (vgl. Schwartz, ebd. 159f.). Im ganzen ergibt sich das folgende Bild: „I see little basis for the widely held view that Agrippa’s image was positive, and even very positive, in rabbinic literature“ (ebd. 171, dort auch 157–171 die Diskussion der übrigen einschlägigen Texte).
- 102 Vgl. Schwartz, Agrippa 170; Hengel/Schwemer, Paul 468 A 1295 (dt. 377). Zu den Gründen für die positive Sicht des Königs durch Josephus s. Schwartz, ebd. 1–38 (er postuliert eine agrippafreundliche Quelle hinter Ant. XVIII 143 – XIX 366).
- 103 J. Meyshan, The Coinage of Agrippa The First, IEJ 4, 1954, 186–200; vgl. Schürer-Vermes I 451; II 82.
- 104 S. die bei Schürer-Vermes I 451ff. genannten Quellen; vgl. Schwartz, Agrippa (s.o. Anm. 94) 130ff.
- 105 So auch Preuschen, Apg 75; Kasting, Anfänge 77; Zmijewski, Apg 460; Hauschild, Kirchengeschichte 112; Jervell, Apg 338 uva.
- 106 Die Angabe, es sei dem König darum gegangen, ‚einigen‘ Böses zuzufügen (V. 1), wird durch den folgenden Bericht nicht gedeckt, es handelt sich um eine Verallgemeinerung des Lukas. Vgl. m.R. Schwartz, Agrippa (s.o. Anm. 94) 122f.: „the expression ‘persecution of the Church’ is somewhat overblown. We hear of persecution of James and Peter alone ... While only silence indicates that no others were affected, it is a very loud silence.“

(b) „It is reasonable to suppose ... that Agrippa arrested them [James and Peter, Vf.] for reasons of state. It is possible, for example, that they were involved in disturbances, just as other Christians had been, shortly before, in Rome. ... [T]he very fact that Claudius had persecuted Christians was a good reason for a loyal vasaal to do the same.“<sup>107</sup> Diese These setzt entweder eine Datierung des Claudiusediktes auf das Jahr 41<sup>108</sup> und/oder die Existenz uns unbekannter Unruhen in Jerusalem voraus. Die zweite Annahme ist m.E. schwierig: Lukas hätte keinen Grund gehabt, solche Unruhen zu verschweigen (Apg 4; 5; 7!), und darüber hinaus scheint mir die ‚Flucht‘ des Petrus in diesem Fall kaum erklärlich zu sein (s. gleich). Trifft die erste Annahme zu,<sup>109</sup> steht dieser These nichts ernstlich im Wege: Man hätte in Rom über die aufrührerische Splittergruppe gesprochen, und Agrippa hätte dies zu gegebener Zeit zum Anlaß genommen, in der Heimat nach dem Rechten zu sehen.<sup>110</sup> Erklärungsbedürftig bleibt freilich auch in diesem Fall die ‚Flucht‘ des Petrus. Ihr gilt das Interesse der dritten Hypothese:

(c) Es liegt „nahe, den Opportunismus Agrippas für die Tötung des Jakobus verantwortlich zu machen ... Ich möchte ... den alten Vorschlag Baur's erneuern, Agrippa selbst habe Petrus freigelassen, nachdem ihm die Unpopularität seines Vorgehens gegen Jakobus klar geworden war.“<sup>111</sup> Diese Rekonstruktion der Ereignisse ist m.E. sehr ansprechend. (α) Sie (und wohl nur sie)<sup>112</sup> kann plausibel erklären, wie die Legende von der wunderbaren Flucht des Apostels zustande gekommen sein könnte: Der König hätte seine Freilassung angeordnet, und Petrus wäre ohne weitere Erläuterungen von den Wächtern aus dem Kerker geleitet worden – ein Vorgang, der ihm sehr wohl ‚wie ein Traum‘ erschienen sein mochte (vgl. V. 9). (β) Sie ist in der Lage, einen guten Grund für die Inhaftierung des Jakobus und des Petrus anzugeben: Agrippa wäre der (irrigen) Meinung gewesen, er könne durch die Hinrichtung der Kirchenmänner sein Image aufpolieren (vgl. Jos., Ant XIX 6,1 [292–296] usw.). (γ) Schließlich paßt sie m.E. zu dem

107 Schwartz, Agrippa 123 und 123 Anm. 68 (unter Verweis auf S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, 96–99). Ähnlich urteilen Wander, *Trennungsprozesse* 226ff.; Botermann, *Judenedikt* 133f.

108 Schwartz ebd. 94ff.

109 Zur umfangreichen Diskussion um Datierung und Hintergrund des Ediktes (bzw. der Edikte) s. Botermann, *Judenedikt und die Lit.* dort.

110 Man müßte dann wohl annehmen, daß er eigentlich Jakobus, den Bruder Jesu, verhaften lassen wollte, denn dieser war mit Petrus zusammen der wichtigste Mann; die Soldaten hätten ihn und Jakobus, den Zebedaiden, in der Hitze des Gefechts verwechselt (so Wander, *Trennungsprozesse* 227).

111 Lüdemann, Apg 151f. Der Verweis bezieht sich auf Baur, *Paulus I* 184f.

112 Alternativen: Eine tatsächliche Flucht „unter dramatischen Umständen“ (Roloff, Apg 187) – aber hätte Petrus aus einer streng bewachten Untersuchungshaft (V. 4!) fliehen können? Oder eine Hilfskonstruktion: Petrus ist gerade noch rechtzeitig vor seiner drohenden Haft geflohen – unbefriedigend.

Gesamtbild, das uns die Quellen von der Geschichte der Jerusalemer Kirche bis zum Krieg präsentieren: Sieht man von den Ereignissen rund um den Tod des für die Mehrheit der christgläubigen Jerusalemer untypischen Stephanus und der Festnahme des aus dem Westen kommenden, vollends atypischen Paulus (Apg 21,27ff.) einmal ab, ist uns in den Jahren zwischen den Anfängen der Kirche und der mit Protesten verbundenen Steinigung des Herrenbruders Jakobus drei Jahrzehnte später (Jos., Ant. XX 9,1 [197–203]) genau ein Fall eines schweren Konfliktes bekannt: der Fall des Zebedaiden Jakobus. Im ganzen scheint das Verhältnis zwischen ‚Juden‘ und ‚Christen‘, d.i. zwischen alt- und christgläubigen Juden in Jerusalem schieflich-friedlich gewesen sein (bei allen Spannungen und Anfeindungen, mit denen zu rechnen ist).<sup>113</sup> Die Hinrichtung des Jakobus hätte Agrippa keinen Imagegewinn gebracht.<sup>114</sup>

(2) Jakobus, der Bruder Jesu (V. 17), ist zu Beginn der 40er Jahre neben Petrus der wichtigste Mann in der Jerusalemer Gemeinde; er hält sich zum Zeitpunkt der Befreiung des Apostels aus dem Gefängnis in der Stadt auf.

Es ist des öfteren bestritten worden, daß diese Notiz in der Quelle des Lukas enthalten war, aber doch wohl zu Unrecht: Jakobus wird unvermittelt als bekannte Person eingeführt, und zwar in einer Geschichte, die Details aus der Jerusalemer Kirche zu berichten weiß. Diese Sachlage weist nach allen Regeln der Quellenkritik darauf hin, daß seine Nennung hier nicht auf den Verfasser der Apostelgeschichte zurückgeht. Anders urteilt Ernst Haenchen: „Eine solche Bezugnahme auf eine Person, die keine Rolle in ihr spielt, ist der Legende fremd“ (Apg 376f.). Aber dieses Argument der Formgeschichte ist m.E. nicht stark genug: Zum einen ist die Exegese inzwischen (mit Recht) vorsichtiger geworden, was die Behauptung derart klarer Gesetzmäßigkeiten der Form anbetrifft, und zum anderen spielen, strenggenommen, ja auch Maria und ihr Sohn in der Legende keine Rolle.<sup>115</sup>

---

113 Gegen Harnack, *Mission* 65: „Die Juden versuchten nun die palästinensischen Gemeinden auszurotten“. Sanders, *Schismatics* 80f.: „Th[e] temple leadership, as long as it operated (until 70), sought periodically to destroy Christianity, resorting at times to murder“; vgl. 88f.

114 Baur, *Paulus I* 184f., hatte als zusätzliches Argument für seine These die Vermutung angeführt, die Absetzung des Hohepriesters Matthias nach der Hinrichtung des Zebedaiden (Ant. XIX 8,1 [342]) habe ähnliche Gründe gehabt wie die Absetzung seines Kollegen Ananus nach der Hinrichtung des Jakobus (XX 9,1 [203]): Beide Male habe die Unpopularität dieser Maßnahmen sie ihr Amt gekostet (offenbar zustimmend referiert von Lüdemann, Apg 152). Dieses Argument ist m.E. nicht zu begründen. Es setzt zum einen ohne Anhalt an den Quellen voraus, Matthias habe Agrippa zur Hinrichtung des Zebedaiden geraten, und zum anderen wurde Ananus doch nicht vornehmlich deshalb abgesetzt, weil die Tötung des Jakobus so unpopulär war, sondern wegen juristischer Formfehler (vgl. o. S. 28 Anm. 81).

115 Vgl. Roloff, Apg 190; Schneider, Apg II 106f.; Pesch, Apg I 366; Zmijewski, Apg 459.

(3) Die ansonst unbekannte ἀδελφή Maria bewohnt mit ihrer Magd Rhode ein großzügiges Haus,<sup>116</sup> in dem sich die bzw. ein Teil der Jerusalemer Gemeinde trifft. Sie ist die Mutter des Johannes Markus, der Barnabas und Paulus später auf ihrer Reise durch Zypern begleiten wird (13,5ff.).

Auch dieser Zusammenhang ist bestritten worden: Erst Lukas habe Maria als die Mutter des Johannes Markus bezeichnet, um V. 25 vorzubereiten.<sup>117</sup> Aus dieser Beobachtung läßt sich m.E. kein Argument ableiten. Auch die Quelle mußte ‚Maria‘ doch auf irgendeine Weise näher kennzeichnen, denn anderenfalls hätten bereits die ersten Tradenten kaum noch gewußt, um welche der vielen prominenten Marien es sich handelte: Maria, die Schwester der Martha (Lk 10,39)? Maria Magdalena (Mk 15,41)? Maria, die Mutter Jakobus’ des Kleinen (ebd.)? des Joses (15,47)? des Klopas (Joh 19,25)? des Johannes Markus? – notabene, daß jede dieser Frauen durch einen Beinamen o.ä. gekennzeichnet wird. War Johannes Markus im übrigen tatsächlich der Cousin/Neffe des Barnabas (so Kol 4,10)? Dann wäre die genannte Maria dessen Tante oder Schwester/Schwägerin gewesen. Dazu würde gut passen, daß Barnabas nach Apg 4,37 Grundbesitz hatte – ebenso wie seine Verwandte?

Summa: König Agrippa I. ließ Simon-Petrus zu Beginn der 40er Jahre in Jerusalem verhaften, vornehmlich wohl weil er hoffte, durch diese vermeintlich fromme Tat sein Image in Jerusalem aufbessern zu können. Sollte das Claudiusedikt in das Jahr 41 zu datieren sein, mag es darüber hinaus sein, daß seine Kenntnis über Unruhen in Rom bei dieser Entscheidung mitspielte oder sie bewirkte. Die verbreitete Annahme, Agrippa habe im Dienste der Pharisäer ‚die Christen verfolgt‘, ist zurückzuweisen. Die Erzählung über die wunderbare Flucht des Petrus aus dem Gefängnis läßt sich am besten erklären, wenn man annimmt, Agrippa selbst habe Petrus wieder freigelassen, als er sah, daß der Tod des Zebedaiden vom Jerusalemer Volk keineswegs mit Zustimmung aufgenommen wurde. Im Anschluß an dieses Ereignis und einen Besuch im Haus der Maria verließ Petrus die Stadt offenbar für eine Weile (m.E. in Richtung Joppe und Lydda). Jakobus, der Bruder Jesu, ist seinerzeit der neben ihm wichtigste Mann in Jerusalem.

*Petrus auf der Jerusalemer Konferenz (Apg 15,6–29).* Nachdem sich die Apostel und Presbyter versammelt haben, um über das Problem der Beschneidung der μαθηταί aus den Heiden zu beraten, spricht nach Darstellung der Apg als erster Petrus zu den Brüdern (V. 7–11). Er verweist darauf, daß Gott ihn seit alten Tagen

116 Mit πλωτόν! Lassen sich aus diesem Detail Schlüsse auf die tatsächlichen sozialen Verhältnisse in der Jerusalemer Gemeinde ziehen, oder paßt Lukas sie hier an das Niveau seines impliziten, bessergestellten Lesers an (vgl. 10,17)? Nimmt man die mit dem Namen der Rhode verknüpfte Personaltradition ernst, besteht m.E. kein Grund, die Angaben zu bezweifeln: Wer eine Türdienerin hat, lebt in besseren Verhältnissen (vgl. gleich).

117 Haenchen, Apg 377; Lüdemann, Apg 147.

dazu ausersehen habe, das Wort des Evangeliums unter den Heiden zu verkünden, denen jetzt der Geist ohne Unterschied gegeben worden sei (vgl. 10,44ff.). Am Ende der Konferenz verfaßt er zusammen mit den anderen Aposteln und Presbytern einen Brief an die Gemeinden Antiochiens, Syriens und Kilikiens, in denen sie zur Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht aufgefordert werden (V. 22–29).

Ein letztes Mal tritt Petrus in der Apostelgeschichte in Erscheinung. Er präsentiert sich den Brüdern unter implizitem Verweis auf seine Erfahrungen mit Kornelius als der Heidenmissionar schlechthin und plädiert zunächst für eine Aufnahme der Heiden ohne Auflagen (V. 10f.). Später, nach der Rede des Jakobus, ändert er seine Meinung und verfaßt zusammen mit den anderen das Aposteldekret.

Erweist sich die Frage nach den von Lukas verarbeiteten Traditionen und ihrer Herkunft als kompliziert,<sup>118</sup> so fällt eine historische Beurteilung der für uns maßgeblichen Informationen nicht schwer: Beide geben die Ereignisse nach Auskunft des Augen- und Ohrenzeugen Paulus<sup>119</sup> nicht zutreffend wieder: Weder beschließt Petrus mit den anderen, den Heiden einige Enthaltungsbestimmungen aufzuerlegen (vgl. Gal 2,6.10), noch präsentiert er sich den Brüdern als der Heidenmissionar; nach Auskunft von Gal 2,7–9 ist er im Gegenteil für die Juden zuständig (und die Korneliusepisode spielt vermutlich erst nach dem Treffen). Lukas präsentiert seinen Leser(inne)n in Apg 15 sichtlich einen Bericht von der Jerusalemer Konferenz, der die Ereignisse im Sinne seines Geschichtsbildes neu ordnet.

Damit zu den Paulusbriefen.

*Die Besuche des Paulus in Jerusalem, die Konferenz über seine Heidenmission (Gal 1,15–2,10).* Als Paulus zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden berufen wird, ist Petrus bereits ein ἀπόστολος (Gal 1,16ff.). Drei Jahre später begibt sich der christgläubige Paulus zum ersten Mal nach Jerusalem Ἰστροῦσαι Κηφᾶν (1,18), „um Kephass kennenzuler-

118 S. zur Analyse von Apg 15 und zur Entstehungsgeschichte des ‚Aposteldekrets‘ die ausführliche Diskussion bei Wehnert, Reinheit, und die Lit. dort.

119 Es kann m.E. kein Zweifel daran bestehen, daß Gal 2,1–10 und Apg 15,1–29 vom selben Ereignis sprechen (auch wenn der Konsens darüber neuerdings wieder verstärkt angefochten wird, s. etwa Hemer, Acts 247ff.; D. Wenham, Acts and the Pauline Corpus. II. The Evidence of Parallels, in: Winter/Clarke, Book of Acts I (s. S. 44 Anm. 5) 215–258; 226–243.258; Botermann, Judenedikt 39f. A 88). Es ist aus vielen Gründen (s. zur Diskussion nur Barrett, Acts II XXXVIIIff. mit A 8; Wehnert, Reinheit, pass.), nicht „possible to identify the visit of Acts 9 with that of Gal. 1, and the visit of Acts 11 with that of Gal. 2, the Council visit of Acts 15 not being mentioned because it had not taken place by the time of the writing of Galatians (which on this hypothesis is the earliest of Paul’s epistles)“ (Hemer, ebd. 247). Vgl. Jervell, Apg 404 und bereits Haenchens Urteil zur entsprechenden These Ramsays (St. Paul 48–60): „In summa: Das Ganze ist ein mißglückter apologetischer Versuch“ (Apg 363), der den „leidige[n] Tatbestand, daß sich der Bericht des Paulus und der der Apostelgeschichte direkt widersprechen“ (Botermann, ebd. 40 A 88), zu eskamotieren sucht.

nen<sup>120</sup>. Er geht davon aus, daß er ihn dort treffen wird, d.h.: Petrus hält sich zu diesem Zeitpunkt dauerhaft resp. überwiegend in Jerusalem auf. Die Tatsache, daß es Paulus vor allem anderen darum geht, ihn kennenzulernen, zeigt, daß er anfangs der dreißiger Jahre die bedeutendste Figur in der jungen Kirche ist. Vierzehn Jahre später treffen sich die beiden Apostel erneut, als es um die Frage der Legitimität der Heidenmission des Paulus und Barnabas geht. Dabei wahrt man, so die im ganzen vertrauenswürdige Darstellung des Heidenapostels,<sup>121</sup> die Gemeinschaft der Kirche und hält fest, daß Paulus und Barnabas sich in erster Linie um die Heiden und Petrus und die Jerusalemer in erster Linie um die ‚Beschneidung‘ kümmern sollen; Auflagen für die Heiden gibt es keine, d.h. ihre Aufnahme in die Kirche erfolgt allein durch die Taufe, ohne vorherige Beschneidung.

Kephas/Petrus ist als Apostel εἰς τὴν περιτομὴν zuständig (V. 9), ihm gebührt die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς (2,8), das ‚Apostelamt der Beschneidung‘.<sup>122</sup> Was hat man sich darunter vorzustellen? Meist versteht man das Übereinkommen wie folgt: Man überträgt Petrus auf dem Konvent „das Ressort ‚Äußeres‘ für die Judenchristen, ... wohl auf Grund seiner Leistungen als Missionar“; man ernennt ihn, der „in den letzten Jahren, auf ... ausgedehnten Missionsreisen, Judenmission betrieben“ hat, offiziell zum „Leiter der Judenmission“.<sup>123</sup> Gegenüber solchen Rekonstruktionen ist Vorsicht am Platz. Dies aus zwei Gründen:

120 Über die Implikationen dieser Formulierung ist viel nachgedacht worden – vornehmlich weil das zweiwöchige Beisammensein der berühmten Apostel die Phantasie der Christen in höchstem Maße auf sich gezogen hat. S. K. F. Ulrichs, *Grave verbum, ut de re magna*. Nochmals Gal 1,18: ἱστορῆσαι Κηφᾶν, ZNW 81, 1990, 262–269, und die Lit. dort.

121 Es besteht kein Anlaß zu bezweifeln, daß Paulus die Ereignisse in Gal 1 und 2 nach bestem Wissen und Gewissen wiedergibt (1,20!); sein Bericht verdient den Vorzug vor demjenigen in Apg 15. Das heißt freilich nicht, daß der Apostel die Ereignisse objektiv referiert: Selbstverständlich formuliert er sie aus seiner Perspektive, im Abstand einiger Jahre, und konzentriert sich auf die im Zusammenhang seiner Argumentation wichtigen Punkte.

122 Bauer, s.v. ἀποστολή.

123 Conzelmann, *Geschichte* 134f.; Pesch, *Simon-Petrus* 77. Ähnlich viele, etwa Cullmann, *Petrus* 44ff. (vgl. ders., *ThWNT* VI 110); Frend, *Christianity* 88. Goulder, *Two Missions*, erklärt den Antagonismus zwischen Paulus- und Petrusmission zum entscheidenden Phänomen der ältesten Kirchengeschichte: „There were ... two missions: one from Jerusalem, with Peter and the sons of Zebedee in charge, and later James ...; the other run by Paul, from various centres“ (ebd. IX; vgl. ders., *The Jewish-Christian Mission*, 30–130, *ANRW* II 26.3, 1996, 1979–2037). Kronzeugenbeleg für diese These ist der Vers Gal 2,8, den er rundheraus mit „he who authorized Peter for the mission to the circumcision authorized me too for the mission to the Gentiles“ übersetzt (*Two Missions* 7, im Orig. z.T. kursiv). Aber das steht nicht da! Ἀποστολή heißt ‚Apostelamt‘ o.ä. (s.o.); die Frage, was damit jeweils gemeint ist, steht gerade zur Diskussion.

(1) Sie entnehmen dem viel strapazierten Text mehr, als er wirklich sagt: Insbesondere im entscheidenden Schlußsatz ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ εἰς τὴν περιτομήν (V. 9e) wählt Paulus eine bemerkenswert unspezifische Formulierung.<sup>124</sup> Er sagt weder etwas über die Praxis des Petrus vor der Konferenz, noch deutet er an, wie dessen nachmalige apostolische Arbeit unter den Juden und Jüdinnen ausgesehen haben mag. Oft setzt man stillschweigend voraus: Weil *Paulus* zuvor und hernach Missionsreisen durchgeführt hat, wird dies ergo auch für sein Gegenüber gelten. Ein solcher Schluß ist in Anbetracht der sehr unterschiedlichen Ausprägungen des Apostolats in der frühen Kirche und der mannigfachen Differenzen zwischen dem Heidenapostel und Jerusalem indes kaum zu begründen.<sup>125</sup>

(2) Unsere wichtigste Quelle zur vita des Apostels - die in der Apostelgeschichte bewahrte Petrusüberlieferung - weiß nichts von derlei Aktivitäten des Ersten der Zwölf. Zwar wirbt der Redner Petrus Apg 1–5 in Jerusalem – aber die Szenarien gehen auf Lukas zurück; zwar reist er Apg 9,32ff. durch jüdisches Gebiet – aber er missioniert nicht, sondern besucht längst bestehende Gemeinden; zwar gewinnt er Apg 10 den Kornelius – aber dieser ist kein Jude, und davon, daß seine Taufe das Nebenprodukt einer Missionsreise gewesen wäre, verlautet nichts, im Gegenteil.<sup>126</sup>

Besser als üblich versteht man Gal 2,7–9 in Übereinstimmung mit den zuverlässigen Petrus Traditionen der Apostelgeschichte m.E. wie folgt: Petrus gebührt die ἀποστολή τῆς περιτομῆς, er ist als Apostel primär für seine Stammesgenossen zuständig. Seine apostolische Arbeit setzt er nach der Konferenz ebenso fort wie Paulus und Barnabas die ihrige. Für den Apostel ‚der Beschneidung‘ könnte das z.B. heißen: Er kümmert sich, wie bisher, um den Kontakt mit den vorwiegend jüdischen Gemeinden, er festigt den inneren Zusammenhalt, stärkt die Brüder und Schwestern (vgl. Lk 22,32!), klärt wichtige Probleme, usw.<sup>127</sup>

124 Zu ihr Dunn, Gal 111: Die Ellipse ist zu ergänzen durch εἶναι (dazu u. S. 168f. mit Anm. 21). „In that case the agreement would be ... an agreement between representatives of Antioch and Jerusalem respectively, that Paul and Barnabas should represent, or act for, or be responsible for the Gentile converts, while the pillars should represent, or act for, or be responsible for the Jewish disciples.“

125 Vgl. Haenchen, Petrus-Probleme 195.

126 Oder soll man annehmen, daß Lukas entsprechende Traditionen aus der Zeit nach der Konferenz kannte, sie aber ignorierte, weil der Blick sich nach Apg 15 ganz auf den Weg des Paulus nach Rom konzentrieren sollte (vgl. Burchard, Zeuge 174)? Eine schwierige Annahme – in diesem Fall hätte er sie doch vor die Konferenz rücken können (wie Apg 10, s.o. S. 58–62).

127 Von einer ‚Judenmission‘ des Petrus sollte man auch im umgekehrten Fall nicht sprechen: Er selbst verstand sich sehr wahrscheinlich als Jude (s.o. S. 26f.), etwaige gezielte Propaganda unter seinen συγγενεῖς wäre also ein Phänomen innerjüdischer Propaganda gewesen (resp., bei einem weiten Begriff von Mission, ein Fall von *Israelmission*).

*Der Konflikt zwischen Petrus und Paulus in Antiochia (Gal 2,11–18).* Kurze Zeit nach der Konferenz<sup>128</sup> begibt sich Petrus von Jerusalem nach Antiochia (und begegnet wohl auf dem Weg dahin dem Kornelius, s.o. S. 61ff.). Er ißt mit den Brüdern und Schwestern, unter ihnen auch geborene Heiden, ohne sich um die damit verbundenen Probleme zu kümmern. Nach Ankunft der von Jakobus mit dem ‚Aposteldekret‘ ausgesandten Leute<sup>129</sup> nimmt er von dieser Praxis Abstand, bis die Einhaltung der Reinheitsbestimmungen seitens der nichtjüdischen ἀδελφοί gewährleistet ist.

Ein weiteres Mal begegnet uns der Apostel beim Besuch einer ohne sein Mitwirken entstandenen Gemeinde. Die Reise dient sichtlich dem Kennenlernen der neben Jerusalem alsbald wichtigsten Ekklesia, der Stärkung des Zusammenhalts, der Klärung der akuten innerkirchlichen Probleme, usw.

*Die ‚Kephaspartei‘ (1Kor 1,12ff.).* 1Kor 1,12 erwähnt Paulus eine Gruppe, die sich Kephas zurechnet (ἐγὼ εἰμι Κηφᾶ). War Petrus selbst in Korinth? Wie immer man sich in dieser umstrittenen Frage entscheidet<sup>130</sup> – 1Kor 1,10–4,21 enthält keine Hinweise darauf, daß er sich in Korinth der Propaganda bzw. Mission gewidmet hätte. Auch dieser Besuch hätte primär dem Kennenlernen einer längst bestehenden Gemeinde gegolten – wie zuvor in Lydda, Joppe und Antiochia.

128 Anders v.a. Lüdemann, der den Konflikt vor die Konferenz rückt (Paulus I 101ff.). Es ist aber kaum zu bestreiten, daß Gal 1,13–2,14 die Ereignisse in chronologischer Reihenfolge darstellt. S. A. Wechsler, *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,11–14)*, BZNW 62, Berlin/New York 1991, 297ff.; Wehnert, *Reinheit* 120ff., der m.R. darauf hinweist, daß ὅτε δέ (2,11) bei Paulus „nie eine Aussage eröffnet, die zeitlich hinter das unmittelbar zuvor Gesagte zurückgeht“ (122).

129 S. Wehnert, *Reinheit* 123ff. und pass.

130 Dafür spricht vor allem, daß auch die ebd. genannten Paulus und Apollos persönlich in Korinth gewirkt haben. Dagegen spricht v.a., daß Kephas anders als Apollos in 1Kor 1,10–4,21 nicht als handelndes Subjekt in Erscheinung tritt, und daß von einem Aufenthalt des Petrus in der Achaia sonst jede Spur fehlt. War Petrus selbst in Korinth aktiv, läßt sich das Schweigen des Paulus nur als verdeckte Polemik erklären: Er schweigt, um nicht offen gegen den großen Apostel Stellung nehmen zu müssen (so v.a. Ph. Vielhauer, *Paulus und die Kephaspartei* [NTS 21, 1975], in: ders., *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testament*, Bd. 2 [Hrsg. G. Klein], ThB 65, München 1979, 169–182: 177f.). Freilich: Im wenig später geschriebenen Galaterbrief ist Paulus mit seiner Kritik alles andere als vorsichtig (2,11ff.!) – wie will er die Streitigkeiten schlichten, ohne die Verantwortlichen beim Namen zu nennen? Ohne viele argumenta e silentio läßt sich sein Schweigen erklären, wenn Kephas nicht in Korinth aufgetreten ist: Paulus weiß von einer Gruppe, die sich auf ihn beruft, konzentriert seine Erörterung dann aber exemplarisch auf die beiden Männer, denen sie tatsächlich viel zu verdanken haben – sich selbst und Apollos. Summa: Die Hypothese, die sog. ‚Kephaspartei‘ sei ohne unmittelbare Beteiligung des Apostels entstanden, scheint mir die bessere zu sein (ebenso urteilen z.B. Cullmann, *Petrus* 60ff.; Haenchen, *Petrus-Probleme* 197; Lüdemann, *Paulus II* 124; E. Lohse, *St. Peter's Apostleship in the Judgment of St. Paul, the Apostle to the Gentiles*, *Gregorianum* 72, 1991, 419–435: 430).

*Weitere Reisen des Petrus (1Kor 9,5).* 1Kor 9,5 erwähnt Paulus, Kephas habe wie er selbst und die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn die Vollmacht ἀδελφῆν γυναῖκα περιάγειν, ‚eine Schwester als Ehefrau mit sich zu führen‘<sup>131</sup> – ein weiterer Reflex auf die Reisetätigkeit des Apostels. Petrus scheint demnach dann und wann gemeinsam mit seiner Frau gereist zu sein (vgl. Mk 1,30) – eine nach der Lektüre der Apostelgeschichte überraschende, gewiß aber zuverlässige Notiz des Paulus. In der Regel deutet man sie wie folgt: Petrus und seine Frau seien ‚bei ihren Missionsreisen von den jeweiligen Gemeinden versorgt‘ worden,<sup>132</sup> Paulus verweise ‚auf die Missionsreisen des Petrus‘.<sup>133</sup> Diese Interpretation liest indes mehr in den Text hinein als er tatsächlich sagt: Woher wissen wir, daß es sich um *Missionsreisen* gehandelt hat? Paulus sagt nichts dergleichen, er konstatiert nur die Tatsache, daß er ebenso wie die anderen prominenten ἀδελφοί das Recht hätte, von der Gemeinde unterhalten zu werden (vgl. Q 10,7; Did 13,1–2). Wie kommt die Mission ins Spiel? Offenbar wird die Auslegung der beiläufigen Bemerkung des Apostels von einer unausgesprochenen Voraussetzung geleitet, die etwa wie folgt lautet: Eine Reise eines Apostels ist *per definitionem* eine Missionsreise. Aber diese Prämisse ist, wie die bisherigen Analysen gezeigt haben und die folgenden noch zeigen werden, nicht sachgemäß. Eine Reise eines Apostels kann tatsächlich den verschiedensten Zwecken dienen. Im Fall des Petrus: Wo wir ihn reisen sehen, reist er nicht zum Zweck der Mission (bzw. Propaganda), sondern er besucht fremde Gemeinden, um sie kennenzulernen, usw.

*Lk 5,1–11/Mk 1,16–18.* Die dem dritten Evangelisten eigene Perikope vom wunderbaren Fischzug des Petrus ist des öfteren als Beleg dafür gewertet worden, daß Petrus im Grunde seit Ostersonntag ein Missionar ist: ‚mit Petrus beginnt der Osterglaube ... Und auch und gerade bei ihm ist es deutlich, daß diese erste Begegnung als solche zugleich Beauftragung und Berufung gewesen ist: Petrus wird Missionar. Er wird vor anderen Aposteln zum ‚Menschenfischer‘ berufen‘ (Lk 5,10).<sup>134</sup> Diese These ist insofern problematisch, als Vers 10c auf Lukas zurückgehen wird (ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσθι ζωγρῶν: ‚von nun an wirst Du Menschen

---

131 So oder ähnlich die übliche Übersetzung. Anders J.B. Bauer, *Uxores circumducere* (1Kor 9,5), BZ (NF) 3, 1959, 94–102: 101: Περιάγειν bedeute hier wohl ‚ständig bei sich haben‘ (vgl. Liddell-Scott; Bauer, s.v.), d.h. das Verheiratet-Sein. Aber diese Übersetzung ergibt im Kontext von 9,3–7 keinen rechten Sinn: Hier geht es doch um den Anspruch auf Unterhalt durch die Gemeinde, nicht um das grundsätzliche Recht zur Eheschließung (vgl. Wolff, 1Kor 22f.; Schrage, 1Kor II 290ff.).

132 Wolff, 1Kor 22.

133 Schrage, 1Kor I 145; vgl. II 292f.

134 Von Campenhausen, Amt 19. Vgl. Kasting, Anfänge 49–52.

lebendig fangen<sup>135</sup>). Er formuliert hier die merkwürdige Metapher aus Mk 1,17 (‘Menschenfischer’) im für ihn typischen Stil um<sup>136</sup> und blickt dabei voraus auf die in der Apostelgeschichte zu berichtenden Ereignisse (Apg 1–5 u.a.).

Die Diskussion muß sich daher auf Mk 1,16–18<sup>137</sup> beschränken – drei schwierige Verse.

(1) Im Zentrum der idealen Szene (vgl. 1Kön 19,19ff.) steht das Menschenfischerwort V. 17. Es ist m.E. kaum zu entscheiden, ob es sich bei ihm um ein authentisches Jesuswort handelt. Dafür könnte sprechen, daß das Wort einen altertümlichen Eindruck macht und daß die Syntax des Satzes semitisch wirkt. Indes begegnen vergleichbare Konstruktionen häufig im Septuagintagriechischen, und sie werden von den neutestamentlichen Autoren auch redaktionell verwandt.<sup>138</sup> Paßt das Logion zu der allgemein als authentisch anerkannten Verkündigung Jesu? Diese Frage ist m.E. unentscheidbar, denn der Sinn der Metapher ist nicht mehr recht zu bestimmen (s. gleich). Non liquet.

135 Dies gilt unabhängig davon, wie man die Beziehungen zwischen Lk 5,1–11, Mk 1,16–20 und Joh 21,1–11.(17) beurteilt. Zur Diskussion s. Kasting, Anfänge 46–52; Fitzmyer, Lk 559ff.; J. Becker, Das Evangelium nach Johannes, ÖTK 4/2, Gütersloh<sup>3</sup> 1991, 760ff.; Lüdemann, Auferstehung (s. Anm. 18) 113ff. und pass.

136 Ἀπὸ τοῦ νῦν nur bei Lk: 1,48; 12,52; Apg 18,6 u.ö.; conj. periphrastica ist lukianisch, vgl. Jeremias, Sprache 136. Ebenso m.R. Fitzmyer, Lk 561f. (anders z.B. G. Klein, Die Berufung des Petrus [1967], in: ders., Rekonstruktion 11–48: 16ff.). Kasting, Anfänge 51, urteilt: Daß der hinter Lk 5,1–11 und Joh 21,1–17 stehende „Bericht ursprünglich ein nicht mehr rekonstruierbares Sendungswort an Petrus enthielt, ist mir nicht zweifelhaft“ und verweist auf Joh 21,11 einerseits (ebd.) und Joh 21,15ff. andererseits (50.52). Aber beide Verse (153 Fische im Netz des Petrus; ‚Weide meine Lämmer‘) kommen als Parallelen zu Lk 5,10 doch nicht ernstlich in Frage (vgl. auch u. S. 275f.).

137 Von V. 19–20 kann in unserem Zusammenhang abgesehen werden (es ist nicht deutlich, ob das Logion in V. 17 implizit auch den Zebedaiden gilt), zu Andreas s.u. S. 256.

138 S. die Belege bei K. Beyer, Semitische Syntax im Neuen Testament, StUNT 1, Göttingen 1962, 238ff., insbes. 252f. – Auch das ehemals verbreitete entgegengesetzte Urteil ist kaum zu begründen: Zwar steht das Wort in der Tat in der jüdischen Tradition analogielos da – die vergleichbaren Texte Jer 16,16; Am 4,2; Hab 1,14f.; 1QH V 7f. verwenden die Metapher (bzw. vergleichbare Metaphern) allesamt als Bild für Gericht, Verfolgung, Leiden, während es hier offenbar doch „selbstverständlich keine häßliche Bedeutung“ hat (Billerbeck I 188). Aber auch in der griechischen Literatur gibt es keine echte Parallele: Im immer wieder angeführten Wort des Aristipp bei Diogenes Laertios 2,67 heißt es an der entscheidenden Stelle tatsächlich nicht ἐγὼ δὲ μὴ ἀνάσχωμαι τὸ αὐτὸ παθεῖν ἵνα ἄνθρωπον ἀλιεύσω (so z.B. E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1937, 32 A 4; in Übersetzung noch bei W. Schmithals, Das Evangelium nach Markus, ÖTK 2/1, Gütersloh<sup>2</sup> 1986, 105), sondern ἐγὼ δὲ μὴ ἀνάσχωμαι κράματι ῥανθῆναι ἵνα βλέννον λάβω; (Ed. H. S. Long). Allenfalls mag man darauf verweisen, daß hier die Propaganda des Philosophen in bestimmter Hinsicht mit der Fischerei verglichen wird – aber diese Analogie ist ebenso vage wie die bereits bei Bauer, s.v. ἀλιεύς angegebenen Stellen Diog. Laert. 4,16.17; 8,36 (die Propaganda wird mit θηρῶν umschrieben). Vgl. zu Parallelen dieser Art W. Wuellner, The Meaning of ‘Fishers of Men’, Philadelphia 1967.

(2) Unsicher ist neben dem Ursprung des Wortes (bzw. in eins mit ihm) sein genauer Sinn: Geht es ihm darum, daß die zwei Erstberufenen zusammen mit ihrem Meister viele Menschen gewinnen werden, die die Ankunft der bevorstehenden βασιλεία τοῦ θεοῦ erwarten? Oder spricht es in bewußter Umkehrung der traditionell negativen Metapher von der Bewahrung im Endgericht, die derjenige erfährt, der sich von *diesen* Fischern fangen läßt (vgl. Jer 16,16)? Oder blickt es als vaticinium ex eventu auf die Funktion des Petrus zurück, der unmittelbar nach Ostern (gemeinsam mit seinem Bruder?) mit dem ‚Netz‘ der Auferstehungsbotschaft viele Menschen fängt (vgl. Mk 16,7)? Oder will es ex eventu eine erfolgreiche Mission des Petrus und des Andreas vorhersagen? Wenn ja, setzt es bereits die Identifizierung der Zwölf als (der) Apostel voraus? Oder sieht es eine nachösterliche mit einer vorösterlichen ‚Mission‘ zusammen?<sup>139</sup> Alles in allem: Non liquet. Abgesehen von Mk 1,17 haben wir keine Hinweise darauf, daß Petrus und Andreas (und Jakobus und Johannes) die führenden Apostel und Missionare der ältesten Kirche gewesen wären.

*Fazit:*<sup>140</sup> Die Untersuchung der für die Rückfrage nach den Modalitäten der Propaganda des Apostels Simon-Petrus relevanten Quellen hat vor allem folgendes ergeben: Das verbreitete Bild von Petrus als großem Missionsprediger und ‚Leiter der Judenmission‘, der sich auf Missionsreisen um die Gewinnung von Jüdinnen und Juden bemüht, ist kritisch zu hinterfragen. Soweit wir irgend sehen können, entspricht es nicht den historischen Gegebenheiten. Wir haben keinen klaren Beleg dafür, daß der Apostel vor oder nach der Jerusalemer Konferenz gezielte Propaganda unter seinen Stammesgenossen und -genossinnen getrieben hätte (von ‚Judenmission‘ sollte man so oder so nicht sprechen).<sup>141</sup>

139 Pesch, Mk I (s. S. 33 Anm. 4) 111.110.113.114: Das Wort sei sowohl „auf die nachösterliche Sendung (Mission)“ als auch „auf die missionarische Tätigkeit der Jünger in der Palästina mission zu Lebzeiten Jesu“ zu beziehen. Es begründe „den Beruf der Brüderpaare, der führenden Apostel der frühen Kirche, als Missionare“; Petrus und Andreas könnten in „der vorösterlichen wie der nachösterlichen Mission“ ein „Missionsteam gebildet haben“. Vgl. Schille, Kollegialmission 26ff.: die Gruppierung der vier Brüder sei „weniger der Verwandtschaftsverhältnisse als missionsgeschichtlicher Gegebenheiten wegen gewählt“, Simon und Andreas und die Zebedaiden hätten wahrscheinlich „gemeinsam missioniert“, „wenigstens in einem relativ frühen Stadium der Missionsgeschichte Nordgaliläas“ (27f.), wo „ein frühes ‚Missionszentrum‘ der entstehenden Missionskirche“ (32) bestanden habe.

140 Euseb, HE III 1 (Petrus hat im Pontus, in Galatien, Bithynien, Kappadozien und Asien den Diasporajuden verkündigt) kann hier außer acht bleiben: Die auf Origenes zurückgehende Tradition (s.u. S. 254f. Anm. 7) hängt vom historisch kaum verwertbaren Präskript des (pseudepigraphen) ersten Petrusbriefes ab (1Petr 1,1; dazu Brox, 1Petr 55ff.).

141 S.o. Anm. 127.

Löst man sich von dem üblichen Bild, so zeigt sich folgendes: *Die Reisen des Apostels Simon-Petrus dienten offenbar in der Regel dem Besuch bereits bestehender, nicht von ihm selbst gegründeter Gemeinden.* Bei solchen Besuchen begegnet er uns in Lydda, Joppe, Antiochia, (Korinth?), später in Rom. Allein in Cäsarea agiert Petrus für einmal jenseits einer Ekklesia, und er gewinnt einen ‚Gottesfürchtigen‘. Aber der Eindruck, er sei ergo in Sachen Mission unterwegs, täuscht auch hier: Der Apostel ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, auf der Durchreise zu den Brüdern und Schwestern in Antiochia, und die Initiative zu dieser Konversion geht, so weit wir noch sehen können, nicht von ihm, sondern vom nachmaligen Täufling aus. Wie immer die Ereignisse hinter der schwer aufzuhellenden Legende im einzelnen zu rekonstruieren sein mögen: Bei der Gewinnung des Heiden Kornelius handelt es sich nicht um das Resultat planmäßiger Mission,<sup>142</sup> sondern um eine Nebenwirkung der Präsenz des Simon-Petrus in der Stadt. Mit derlei Nebenwirkungen ist gewiß auch andernorts zu rechnen: Petrus macht Eindruck auf Menschen, denen er begegnet, sein Glaube erscheint attraktiv, seine individuelle Propaganda trägt mittelbar oder unmittelbar dazu bei, daß der Kreis der Christgläubigen wächst.

Trifft das zu, dann hat Petrus anders als Paulus sein Apostelamt nicht im Sinne der Verpflichtung zu gezielter Propaganda bzw. Mission verstanden. Mit der nötigen Vorsicht darf man vielleicht schließen: Für ihn hieß ein rechter ἀπόστολος sein: Den Kontakt zwischen Jerusalem und den Ekklesiai im näheren, dann auch weiteren Umkreis herstellen und ausbauen, den (ganz überwiegend jüdischen) Mitbrüdern und -schwestern mit Rat und Tat zur Seite stehen, sie in ihren Angelegenheiten (wie auch immer im einzelnen) beraten, unterstützen, sie wenn nötig zurechtweisen, sie stärken, sie in der Überlieferung lehren und ähnliches mehr. In den Evangelien finden sich zwei Worte, die die Erinnerung an diesen Petrus auf ihre Weise<sup>143</sup> bewahrt haben: Lk 22,32b fordert Jesus Petrus für die Zeit nach seinem Tod auf: στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου! – eben dies wird er vor allem anderen getan haben. Joh 21,15–17 ordnet der Auferstandene an: βόσκει τὰ ἀρνία μου, ποίμαινε τὰ πρόβατά μου, βόσκει τὰ πρόβατά μου! In der Tat: Hier „fehlt ... das missionarische Element“, „das Hirtenamt des Petrus ist ein Auftrag in bezug auf die bestehenden Gemeinden.“<sup>144</sup>

142 Vgl. Haenchen, Petrus-Probleme 190f.

143 Beide sind vermutlich von den Evangelisten formuliert worden (s. zu Lk 22,32b Reinbold, Bericht 58 und die Lit. dort, zu Joh 21,15–17 R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, HThK IV/3, Freiburg 1975, 413f.; Becker, Joh [s.o. Anm. 136] 769). Hinter ihnen steckt „eine gemeinsame geschichtliche Erinnerung ..., die zu unterschiedlichen Formulierungen ... geführt hat“ (Schnackenburg, ebd. 413).

144 Becker, Joh 771.

## 1.3. Jakobus, der Bruder Jesu

Die Anzahl der ergiebigen Informationen über die Propaganda des Apostels Jakobus ist gering. Alle dem Bruder Jesu zugeschriebenen Werke sind (m.E.) pseudepigraph,<sup>1</sup> und die in manch jüngeren Quellen, insbesondere den Pseudoklementinen, begegnenden Auskünfte über seine großen Erfolge in der Werbung unter den Jerusalemer Juden<sup>2</sup> sind legendär.<sup>3</sup> Für eine eingehendere Analyse in Betracht kommen am Ende allein die Berichte des Paulus in Gal 2,6–10<sup>4</sup> und 2,11–14 (vgl. Apg 15,22–29), einige Details aus dem von Euseb überlieferten Fragment aus den Hypomnemata Hegesipps HE II 23,4–19<sup>5</sup> und dem Bericht des Josephus über den Tod des Jakobus Ant. XX 9,1 (197–203) sowie eine Reihe verstreuter Notizen aus den Paulusbriefen (1Kor 9,5; 15,7; Gal 1,19) und der Apostelgeschichte (1,14; 12,17; 21,18ff.).

1Kor 15,7 erwähnt Paulus im Anschluß an die alte Formel in V. 3b–5 eine Erscheinung vor Jakobus. Aus Gal 1,17–19 geht hervor, daß er drei Jahre nach der Berufung des Paulus als ἀπόστολος galt (s.o. S. 36). Kombiniert man beide Aussagen, gelangt man zu der Hypothese, der Anschluß des seinem Bruder ehemals fernstehenden Jakobus (Mk 3,21) an die Jesusgruppe und näherhin sein Apostolat seien durch eine Erscheinung des Auferweckten begründet worden. Ist das richtig, dann war Jakobus schon zum Zeitpunkt der Berufung des Paulus ein Apostel (1Kor 15,7...8)<sup>6</sup> – eine

- 
- 1 Auch der kanonische Jakobusbrief. Zur Kritik an der gegenteiligen These (etwa Patrick, James 98ff.; M. Hengel, Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik, in: G. F. Hawthorne/O. Betz, [Hrsg.], Tradition and Interpretation in the New Testament, FS E. E. Ellis, Grand Rapids/Tübingen 1987, 248–278; J. B. Adamson, James, Grand Rapids 1989) s. M. Dibelius, Der Brief des Jakobus (Hrsg. H. Greeven), KEK 15, Göttingen, <sup>11</sup>1964, 23–35; H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus, ÖTK 17/1, Gütersloh 1994, 45–54.
  - 2 S. die in Rek I 33–71 verarbeitete Quelle (zur Quellenfrage s. G. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, TU 70, Berlin <sup>2</sup>1981, 221ff.; Lüdemann, Paulus II 230–248), etwa 66,2f.; 69,8: (Iacobus) et de baptisate cum aliquanta dixisset, per septem continuos dies persuasit omni populo et pontifici (!), ut confestim ad percipiendum baptismum festinarent.
  - 3 Vgl. Patrick, James pass.; Pratscher, Jakobus 121f.
  - 4 Die Parallele Apg 15,6–21 hat in ihrem traditionellen Bestand mit der Konferenz vermutlich nichts zu tun und kann außer acht bleiben. S. Wehnert, Reinheit 21ff.
  - 5 Eine Parallele dazu findet sich in der zweiten Apokalypse des Jakobus NHC V 4 (44,11–63,32), die vor allem in 61,1–62,12 ältere Tradition wiedergibt (vgl. auch PsKlem Rek I 66–70 und zum Vergleich Lüdemann, Paulus II 230ff.; Pratscher, Jakobus 238–255). Für die historische Rückfrage hat 2ApcJac kaum Bedeutung, die Tradition hat sich bereits weit von den tatsächlichen Vorgängen entfernt.
  - 6 Vgl. Pratscher, Jakobus 32ff. (der in der Frage, ob Jakobus als Apostel galt, allerdings unentschieden bleibt: 35 A 32).

Hypothese, die bereits von Gal 1,17...19 her naheliegt. Als Paulus den Bruder Jesu zum ersten Mal trifft (1,19), hält er sich in Jerusalem auf (vgl. *Apg 1,14*).

Ebendort begegnet uns Jakobus etwa ein Jahrzehnt später ein zweites Mal: *Apg 12,17* gilt er als der neben Simon-Petrus wichtigste Mann in der Gemeinde, anders als jener bleibt er nach der Hinrichtung des Zebedaiden Jakobus und der Verhaftung des Apostelkollegen in der Stadt (s.o. S. 70). Nochmals einige Jahre später, wiederum in Jerusalem, tritt er *Gal 2,6–10* auf der Konferenz über die paulinische Heidenmission in Erscheinung. Als eine der drei ‚Säulen‘ erkennt er das Apostelamt des Paulus an und verständigt sich mit ihm und Barnabas über die Legitimität der Heidenmission. Er selbst fühlt sich (ebenso wie Petrus und Johannes) in erster Linie für die περιτομή zuständig.<sup>7</sup> Was das für den Herrenbruder im einzelnen geheißen haben mag, ist unbekannt. Vielleicht darf man vermuten: Jakobus sorgt sich vor allem um die Mitjuden und -jüdinnen in der Jerusalemer Kirche und ihrem Umfeld; er übernimmt die Verantwortung für ‚seine‘ Gemeinde. Fällt darüber hinaus auch die Propaganda unter den altgläubigen Juden in seinen Aufgabenbereich? Auf den ersten Blick mag die Formulierung des Paulus und vor allem die Gegenüberstellung der Säulen hier und des Paulus und Barnabas da (2,9) einen solchen Schluß nahelegen; bei näherem Hinsehen erweist er sich indes als problematisch (vgl. o. S. 73f.). *Gal 2,6–9*, darüber scheint auch Einigkeit zu bestehen, läßt keine Rückschlüsse auf eine Propagandatätigkeit des Jakobus zu, sei es vor, sei es nach der Konferenz.

Kurze Zeit später provozieren einige von Jakobus ausgesandte Leute einen Konflikt in der antiochenischen Gemeinde (*Gal 2,11–14*; vgl. *Apg 15,22–29*). Sie fordern von den heidnischen ἄδελφοί vermutlich die Einhaltung der in *Apg 15,20* überlieferten Reinheitsbestimmungen, d.h. die Beachtung des ‚Aposteldekrets‘. Zweierlei ist an diesem Vorgang von besonderem Interesse.

Zum einen: Jakobus begibt sich nicht selbst nach Antiochia, sondern schickt eine Gesandtschaft, die seine Interessen vertritt. Warum kümmert er sich nicht persönlich, wo es doch um ein Problem von eminenter Bedeutung geht? Es liegt nahe zu vermuten, daß sein Verständnis seines Apostolats von ihm die Präsenz in Jerusalem verlangt. Er könnte seinen apostolischen Auftrag so aufgefaßt haben, daß er zuallererst für die Organisation, den Aufbau, die Stärkung der Jerusalemer Kirche verantwortlich ist. Ihre Leitung liegt wesentlich in seinen Händen,<sup>8</sup> er kann die Verantwortung nicht delegieren, auch nicht vorübergehend.

<sup>7</sup> Zur eingehenden Analyse von *Gal 2,7–9* s.u. S. 168ff.

<sup>8</sup> Petrus hat Jerusalem nach der Konferenz in Richtung Antiochia verlassen, über den Zebedaiden Johannes schweigen die Quellen (vgl. u. S. 253ff.), seine Rolle dürfte eine untergeordnete gewesen sein.

Zum anderen: Jakobus setzt mit Erfolg eine Regelung durch, die das Zusammenleben von Heiden und Juden in einer gemischten Gemeinde betrifft. Seine Sorge gilt demnach der Ordnung der Kirche, der Konsolidierung und rechten Lebensweise der Gemeinschaft der Heiligen – primär in Jerusalem, in zweiter Hinsicht auch über Jerusalem hinaus.

Ein letztes Mal vor seiner Hinrichtung durch den Hohepriester Ananos (II.) begegnet uns der Herrenbruder bei der Kollektenreise des Paulus *Apg 21,18* (vgl. Röm 15,25ff.) – auch dieses Mal in Jerusalem. Er ist jetzt unumstritten die wichtigste Person in der Gemeinde, an die der Heidenapostel sich zu wenden hat. In Jerusalem kommt er schließlich zu Tode (*Jos., Ant. XX 9,1 [197–203]*).

Im Angesicht dieses Gesamtbildes mag *1Kor 9,5* (dazu o. S. 76) zunächst überraschen. Hat auch Jakobus sich wiederholt auf Reisen begeben, gemeinsam mit seiner Frau? Gegenüber einem solchen Schluß ist Vorsicht geboten, wie weithin gesehen wird. Es ist nicht sachgerecht, aus der beiläufigen Bemerkung des Paulus Informationen über jeden einzelnen der Apostel und jeden einzelnen der Brüder Jesu abzuleiten. Die These, Jakobus sei als Apostel ähnlich wie Paulus und Barnabas oder auch Petrus durch die Lande gezogen, läßt sich von *1Kor 9,5* aus ebensowenig belegen wie die andere, er sei verheiratet gewesen.<sup>9</sup> Sosehr wir gelegentliche Reisen des Apostels nicht ausschließen können – im ganzen ergibt sich das Bild, daß Jakobus vom Beginn seines Apostolats bis zu seinem Tode in Jerusalem gewirkt hat.<sup>10</sup>

*Hegesipp* weiß im fünften Buch seiner *Hypomnemata* (bei *Euseb HE II 23,4–19*) zu berichten, Jakobus habe einige von den ‚sieben Parteien‘ der Juden für den Glauben gewonnen, daß Jesus der Messias ist (ἐξ ὧν [= τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ] τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός ... ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον, 23,8f.); seine Ausstrahlung habe auch viele Führer des Volkes erfaßt und schließlich zu seinem Tod geführt (πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων κτλ., 23,10). Leider ist das von *Hegesipp* präsentierte Jakobusbild legendär und für historische Rückschlüsse kaum zu gebrau-

<sup>9</sup> Vgl. Schrage, *1Kor II 293*, anders Patrick, James 32f. Zum selben Schluß (bei abweichender Gesamtinterpretation) kommt Bauckham, *Jude 58f*.

<sup>10</sup> Auch in den Texten von Nag Hammadi ist sein Name ganz an die Stadt gebunden (sofern überhaupt ein Ort genannt wird), s. *1ApcJac 25,15ff.*; *36,16–19*; *2ApcJac 44,15 (61,20ff.)*. – Es ist im übrigen gewiß kein Zufall, daß gerade Jakobus (und nicht Petrus) später als der erste Bischof von Jerusalem gilt (vgl. Clem. Alex. bei *Euseb HE II 1,3*; *PsKlem Rek I 33–71*) und sein Apostolat sehr bald in Vergessenheit gerät: Sein tatsächliches Verhalten paßt nach den später gängigen Kriterien sehr viel besser zu einem ἐπίσκοπος als zu einem ἀπόστολος.

chen.<sup>11</sup> Skeptisch muß insbesondere stimmen, daß die behauptete große Außenwirkung verantwortlich gemacht wird für den Tod des Jakobus, auf den das Fragment hinausläuft. Allenfalls mag man fragen, ob sich hinter der Schilderung ein gewisses allgemeines Wissen um die Tatsache ausdrückt, daß die Jerusalemer Kirche unter der Leitung und aufgrund des persönlichen Einflusses des Herrenbruders gewachsen ist.<sup>12</sup>

*Fazit:* Die wenigen Streiflichter lassen etwa das folgende Bild entstehen: Durch eine Erscheinung des Auferweckten zum Apostel berufen, schließt sich Jakobus der von seinem Bruder ins Leben gerufenen Bewegung an und läßt sich in Jerusalem nieder. Überwiegend dort verbringt er die folgenden drei Jahrzehnte bis zu seinem Tode, zunächst als eine der drei ‚Säulen‘, je länger je mehr als der entscheidende Mann und schließlich alleinige Leiter und *spiritus rector* der Gemeinde. In der Stadt, um deren Kirche er sich, so darf man vielleicht schließen, qua seines apostolischen Auftrages kümmert, ist er am Ende eine bekannte Größe (Jos., Ant. XX 9,1 [200ff.]). Solange er lebt, gelingt es ihm, den Bestand der Jerusalemer Kirche trotz manchen ernststen Konflikts mit dem Volk (Apg 21,27ff.) und den Mächtigen (Apg 12,1ff.) zu sichern. Darüber hinaus mögen die späteren, ad maiorem Jacobi gloriam geschriebenen Quellen<sup>13</sup> darin Recht haben, daß die Jerusalemer Gemeinde unter seiner Führung gewachsen ist, dann wohl aufgrund seiner (und jedes einzelnen Bruders und jeder einzelnen Schwester) individuellen Propaganda. Will man sich nicht auf die zweifelhaften Belegstellen Gal 2,9 oder 1Kor 9,5 berufen, gibt es keine Anzeichen dafür, daß Jakobus gezielte Propaganda getrieben hätte.<sup>14</sup>

11 Vgl. Patrick, James 222ff.; Pratscher, Jakobus 110ff.121 mit A 60; B. Gustafsson, Hegesippus' Sources and his Reliability, in: F. L. Cross (Hrsg.), *Studia Patristica III*, TU 78, Berlin 1961, 227–232: 231f.

12 Eine solche Annahme könnte erklären, wie es zu den erstaunlichen Angaben in PsKlem Rek I 33–71 gekommen ist (vgl. die o. Anm. 2 genannten Belege und darüber hinaus 43,1.3: *verumtamen veritas ubique vincebat. ... nos qui fueramur paucissimi, processu dierum, adstipulante deo, multo plures quam illi [die Jerusalemer Juden, Vf.] efficiebamur ... ecclesia dei in Hierusalem constituta copiosissime multiplicabat per Iacobum, qui a domino ordinatus est in ea episcopus, rectissimis dispensationibus gubernata*): durch starke Übertreibung ad maiorem Jacobi gloriam. Nota bene, daß die Quelle wohl im 2. Jahrhundert im Ostjordanland entstanden ist (Strecker, *Judenchristentum* [s.o. Anm. 2] 253f.; Lüdemann, *Paulus II* 243), d.h. zeitlich und örtlich von den Ereignissen nicht allzu weit entfernt.

13 Pratscher, Jakobus 121, spricht (mit Bezug auf die Quelle des Hegesipp) von einer „Jakobusverehrung ... des nachjakobinischen Judenchristentums“.

14 Vgl. E. Ruckstuhl, Art. Jakobus, TRE 16, 1987, 485–488: 486: „es gibt im Neuen Testament keinen Hinweis darauf, daß Jakobus als Missionar in Palästina oder darüber hinaus tätig war“ (freilich mit dem Schluß, er sei eben deshalb kein Apostel gewesen, denn die Apostel seien Männer gewesen, „die ... als Missionare und Gemeindegründer wirkten“; zur Problematik derartiger Definitionen s.u. S. 114ff.).

## 1.4. Joseph, genannt Barnabas

Wertvolle Auskünfte über die Modalitäten der Propaganda resp. Mission des Apostels Barnabas finden sich in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen. Die anderweitigen Informationen sind zweifelhaft: Der dem Barnabas zugeschriebene Brief ist pseudepigraph,<sup>1</sup> und bei der späteren Literatur, die über missionarische Erfolge des berühmten Zyprioten zu berichten weiß, handelt es sich um Legenden: „Was die spätere Überlieferung seit den Pseudo-Klementinen über seine weitere Tätigkeit in Alexandria, Rom und Mailand und über seinen Martertod auf Zypern erzählt, ist vielgestaltigste Legende, aus der ein geschichtlicher Kern schwerlich herausgeschält werden kann.“<sup>2</sup> Von interessierten Tendenzschriften wie den *Acta Barnabae* abgesehen, gerät der Apostolat des Barnabas bald in Vergessenheit, er tritt in den Schatten des Paulus, als dessen ‚Begleiter‘ und ‚Mitarbeiter‘ er gilt. Bei der Bestimmung seines Status hilft man sich mit der Verlegenheitslösung, er sei einer der ‚70 Jünger Jesu‘ gewesen (Euseb, HE I 12,1; II 1,4; anders *Acta Barn.* wo er Inscr.; 2 und pass. ein ἀπόστολος genannt wird).

Folgende Texte kommen für eine eingehende Analyse in Betracht. In erster Linie: Apg 11,22–26; 13,1–3; 13,4–14,28; 15,35–40 par Gal 2,11–13. Darüber hinaus: Apg 4,36f.; (11,29f.); 9,26–30; Gal 2,1–10 par Apg 15,1–35. Den Analysen stellen wir jeweils eine Paraphrase des Textes voran.

*Barnabas begibt sich von Jerusalem nach Antiochia (Barnabas führt Paulus in Jerusalem ein) (Apg 11,22–26; 9,26–30).* Einige der nach dem Tod des Stephanus zerstreuten Brüder aus Zypern und der Kyrenaika verkünden in Antiochia den Ἑλληνιστάι, d.h. in diesem Kontext: den nach griechischen, heidnischen Sitten lebenden Antiochenern<sup>3</sup> das Evangelium

- 
- 1 Zu den Einleitungsfragen s. Vielhauer, *Geschichte* 610ff.; Wengst, *Barn* 114–119. Das im *Decretum Gelasianum* (V 3,2) erwähnte Barnabasevangelium ist verloren, das uns bekannte Barnabasevangelium (Literatur bei Schneemelcher I 66 A 1) ein Werk der frühen Neuzeit.
  - 2 J. Schmid, *Art. Barnabas*, *RAC* 1, 1950, 1207–1217; 1208. S. vor allem die Barnabasakten (Aa II/2 292–302), eine kirchenpolitische Tendenzschrift aus dem 5. Jahrhundert (vgl. Lipsius, *Apostelgeschichten* II/2 290–297; Schneemelcher II 421f.), die die Mission des Barnabas mit Johannes Markus (Apg 15,39) ausmalt (vgl. S. 104 mit Anm. 74). In den Pseudoklementinen begegnet Barnabas *Rek* I 7–13; (60); 74,2; IX 36,6; *Hom* I 9–16; II 4, d.i. (bis auf die unsichere Stelle *Rek* I 60,5) durchweg im Ich-Bericht des Klemens, einer späten, historisch nicht verwertbaren Schicht (vgl. J. Wehnert, *Abriß der Entstehungsgeschichte des Pseudoklementinischen Romans*, *Apocrypha* 3, 1992, 211–235). Zu den Legenden über seine Wirksamkeit in Mailand usw. s. Lipsius, ebd. 305–320.
  - 3 Zur Begründung der textkritischen Entscheidung und der Übersetzung s. W. Reinbold, *Die „Hellenisten“*. Kritische Anmerkungen zu einem Fachbegriff der neutestamentlichen Wissenschaft, *BZ* 42, 1998, 96–102.

und haben großen Erfolg (V. 19–21). Die Jerusalemer Kirche hört davon und sendet Barnabas, um nach dem rechten zu sehen (V. 22). Er befindet alles für gut (V. 23–24) und reist weiter nach Tarsus, um Paulus für Antiochia zu gewinnen; gemeinsam arbeiten sie dort ein Jahr lang (V. 25–26).

Nach Darstellung der Apostelgeschichte kommt Barnabas als Abgesandter Jerusalems zum ersten Mal in Kontakt mit der antiochenischen Kirche, wenig später holt er Paulus, den er seinerzeit in Jerusalem eingeführt hatte (9,26–30), aus Tarsus nach Antiochia. Dieser Bericht ist, wie seit langem erkannt ist, in zweierlei Hinsicht problematisch: (1) Es ist höchst unwahrscheinlich, daß Barnabas Paulus in Jerusalem einführte, als dieser ‚Anschluß an die Jünger‘ (9,26) suchte. Nach Auskunft von Gal 1,17ff. ging Paulus nach seiner Berufung gerade nicht nach Jerusalem, sondern in die Arabia, und bei seinem drei Jahre später abgestatteten Besuch traf er nicht ‚die Apostel‘ (Apg 9,27), sondern nur zwei von ihnen, Petrus und Jakobus (Gal 1,19), nicht aber Barnabas.<sup>4</sup> (2) Vieles spricht dafür, daß es sich bei der Inspektionsreise nach Antiochia um ein Konstrukt des Autors der Apostelgeschichte handelt: Die Legitimierung der neuen Entwicklungen durch die Jerusalemer ‚Zentrale‘ ist ein Kennzeichen des lukanischen Geschichtsbildes (vgl. 8,14ff.; 11,1–3...18; 9,26ff.; 15,6ff.). Auch kehrt Barnabas von seiner Reise ja nicht zurück, sondern begegnet kurze Zeit später als der bedeutendste Mann der antiochenischen Kirche (13,1ff.).<sup>5</sup>

Liegt der Tarsusreise des Barnabas zuverlässige Tradition zugrunde? Das ist nicht leicht auszumachen. 11,25–26a ist eine schriftstellerisch notwendige Notiz, die sich von 9,26–30 her nahelegt. Sie kann eine Erinnerung bewahrt haben, sofern Barnabas und Paulus sich zu diesem Zeitpunkt bereits kannten. Da von 9,27 abzusehen ist, müßte man dazu eine Bekanntschaft der beiden Männer aus der Zeit vor ihrer Wende zum Christglauben postulieren.<sup>6</sup> Wer dem nicht folgen mag, wird annehmen, daß Paulus den Kontakt mit der für den Apostel der Heiden eminent wichtigen antiochenischen Ekklesia aus eigenen Stücken gesucht hat.

*Barnabas als einer der Propheten und Lehrer in Antiochia (Barnabas spendet den Jerusalemer Aposteln den Erlös eines verkauften Ackers; er überbringt mit Paulus eine Kollekte nach Jerusalem) (Apg 13,1–3; 4,36f.; 11,29f.).* Barnabas und Simon Niger und Lukios der Kyrenäer und Manaen,

4 Anders Hemer, Acts 182, der eine Identifizierung von Apg 9,26–29 mit Gal 1,18f. für möglich hält; beide sprächen „of tardy and limited contact with the Jerusalem church“ (ähnlich Hengel/Schwemer, Paul 137ff. [dt. 220ff.]).

5 Vgl. Lüdemann, Apg 140 uva. Anders A. Dauer, Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia, BBB 106, Weinheim 1996, 17ff., der vermutet, „die Nichterwähnung der Rückkehr des Barnabas nach Jerusalem [sei] ... durch die verkürzende Darstellungsweise des Lukas in Apg 11 bedingt“ (20).

6 Burchard, Zeuge 160 A 107: Es könne eine „Bekanntschaft aus der Zeit [bestehen], als beide zur hellenistischen Synagoge gehörten“. Vgl. Kollmann, Barnabas 36.

der Jugendgenosse des Tetrarchen Herodes, und Saulus sind Propheten und Lehrer in Antiochia (V. 1). Auf Geheiß des Geistes werden Barnabas und Paulus von der Gemeinde unter Fasten und Beten ausgesandt (V. 2–3).

Es ist weithin anerkannt, daß Lukas hier zuverlässige Überlieferung antiochenischer Herkunft verarbeitet hat: Die Liste der Propheten und Lehrer enthält drei anderweitig völlig unbekannte Personen (Simon, Lukios, Manaen), die jeweils durch ein besonderes Merkmal näher gekennzeichnet werden; Lehrer begegnen in der Apostelgeschichte nur an dieser Stelle und kirchliche Propheten nur noch in 11,27 (und 21,10); die Fünffzahl ist ungewöhnlich, sie wirkt nicht stilisiert.<sup>7</sup>

Barnabas steht an der Spitze der Liste, er wird demnach unter den ‚Propheten und Lehrern‘<sup>8</sup> der antiochenischen Kirche der bedeutendste gewesen sein.<sup>9</sup> Diese Information kommt für den Leser der Apostelgeschichte einigermaßen überraschend: Lebte Barnabas nicht in Jerusalem (4,36f.; 9,26ff.)? War er nicht von dort lediglich zur Visitation ausgesandt worden (11,22ff.)? Eine weitere Merkwürdigkeit ist schon länger aufgefallen: Lukas gibt den semitischen Beinamen Βαρναβᾶς in Apg 4,36 auf Griechisch mit υἱὸς παρακλήσεως wieder – offensichtlich zu Unrecht.<sup>10</sup> Wie kommt es zu dieser Fehlübersetzung? Bedenkt man, daß υἱὸς παρακλήσεως dem hebräischen מנאָבֶט, griechisch transkribiert Μαναήν/μ, entspricht und daß eine Person eben dieses Namens zusammen mit Barnabas in Apg 13,1 begegnet, dann erweist sich die folgende alte Hypothese als schlagend: Lukas hat die genauen Angaben über Namen und Herkunft des Barnabas in seiner Quelle wohl zu Apg 13,1–3 vorgefunden und nach 4,36

7 Es besteht daher kein begründeter Anlaß zu der Vermutung, erst Lukas habe Paulus hier nachgetragen (so Preuschen, Apg 80).

8 Der Wortlaut läßt keine Entscheidung darüber zu, welcher der fünf Genannten Prophet und welcher Lehrer war (Harnack, Mission 349 A 2 mit Verweis auf das zweimalige τε ... καί: die ersten drei ersteres, die letzten beiden letzteres – aber vgl. BDR § 444) bzw. ob sie alle sowohl Propheten als auch Lehrer waren (so Haenchen, Apg 379f.). Ohnehin wird eine Zuordnung der Charismatiker zu einer der beiden Gruppen oft kaum möglich gewesen sein, vgl. von Campenhausen, Amt 210; H. Merklein, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief, StANT 33, München 1973, 252, u.u. Anm. 12 (nicht überzeugend m.E. A. F. Zimmermann, Die urchristlichen Lehrer, WUNT II/12, Tübingen 1984, 118–140.217ff. und pass., der zu zeigen versucht, daß sich hinter den antiochenischen διδάσκαλοι ein ehemals bedeutendes ‚judenchristliches Protorabbinat‘ verberge).

9 Lüdemann, Apg 153f., vermutet, erst Lukas habe Barnabas an den Beginn und Paulus an das Ende gestellt, um die beiden Hauptakteure der nächsten Kapitel herauszuheben. Eine solche Annahme ist möglich, wird aber durch nichts erfordert.

10 S. nur Bauer, s.v.: Schneider, Apg I 367. Die korrekte Ableitung des Beinamens ist unsicher, vgl. Hengel/Schwemer, Paul 211 mit A 1104f. (dt. 321ff.). Versuche, die fragliche Übersetzung über (z.T. erhebliche) Umwege doch als sachgerecht zu erweisen (vgl. ebd.; Billerbeck II 634; Weiser, Apg 138, uva.), sind problematisch.

vorgezogen; dabei hat er versehentlich die dem Namen Manaen geltende Übersetzung υἱὸς παρακλήσεως auf Barnabas bezogen.<sup>11</sup>

Folgt man dieser einfachen, den konkurrierenden Erklärungsmodellen m.E. überlegenen Hypothese, dann ist die Figur des Zyprioten und Leviten Joseph Barnabas von Anfang an in erster Linie mit Antiochia verbunden und erst in zweiter Linie mit Jerusalem: Hier tritt er als einer der ortsansässigen ‚Propheten und Lehrer‘ (und als Apostel)<sup>12</sup> zuerst in Erscheinung. Damit stimmt aufs beste überein, daß die Einführung des Paulus in Jerusalem wohl ebenso von Lukas entworfen worden ist wie die Inspektionsreise des Barnabas nach Antiochia: Apg 9,26ff. legitimiert Paulus, Apg 11,22ff. befördert Barnabas in die Gemeinde, in die er in erster Linie gehört.

Ist das richtig, dann ist zu fragen, was Lukas dazu veranlaßt haben könnte, Barnabas zuvörderst mit Jerusalem in Verbindung zu bringen. Apg 4,37 gibt die Antwort: Barnabas hat einst einen Acker verkauft und den Erlös der Jerusalemer Gemeinde vermacht. Lukas nutzt diese traditionelle und vertrauenswürdige Angabe<sup>13</sup> zur Illustration der 2,42–47 und 4,32–36 gepriesenen Gütergemeinschaft der Jerusalemer Gemeinde. Daher stellt er den antiochenischen Propheten/Lehrer bereits zu diesem frühen Zeitpunkt vor. Wann die fragliche Spende tatsächlich übergeben worden ist, ist schwer auszumachen und in unserem Zusammenhang unerheblich.<sup>14</sup> Fest-

11 Vgl. Roloff, Apg 93; Jackson-Lake IV 49; Kollmann, Barnabas 23; Haenchen, Apg 228 und bereits Ed. Schwartz, Zur Chronologie des Paulus (1907), in: ders., Gesammelte Schriften V, Berlin 1963, 124–169: 147f. A 2.

12 Eine derartige Häufung von Ehrentiteln mag auf den ersten Blick verwundern. Hingegen zeigt das Beispiel des Paulus, daß ein und dieselbe Person als ‚Apostel‘ und ‚Prophet‘ und/oder ‚Lehrer‘ bezeichnet werden konnte (Apg 13,1; 1Tim 2,7 usw.). Vgl. aus späterer Zeit MartPol 16,2, wo Polykarp ein διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς heißt. Vgl. unter gewissem Vorbehalt (dazu Niederwimmer, Did 216f. mit A 17) auch Did 11,1–6, wo der falsche ἀπόστολος wiederholt ein ψευδοπροφήτης genannt wird.

13 Die konkrete Angabe in V. 37 stützt die pauschale Behauptung von V. 35 (alle Grundstückbesitzer verkauften diese ...) nur zu einem geringen Teil. Vgl. Conzelmann, Apg 45: „Die beiden Verse [4,36–37, Vf.] zeigen, aus welchen konkreten Nachrichten das Idealbild von der Gütergemeinschaft entwickelt wurde.“

14 Unklar bleibt auch, wo das Grundstück lag: in Jerusalem? oder auf Zypern? (vgl. Haenchen, Apg 228; Kollmann, Barnabas 21). Erwägenswert ist m.E. die folgende Hypothese: Es könnte einen jetzt verdeckten Zusammenhang zwischen 4,36f. und der merkwürdigen Notiz 11,29f. geben (Barnabas und Paulus überbringen ein Geldgeschenk nach Jerusalem). So wie sie dasteht, ist sie unhistorisch (Gal 1!). Aber wie hat man sich ihre Entstehung vorzustellen? Redaktion des Lukas (Lüdemann, Apg 141ff.)? Eine ungenaue Tradition (erwogen von Bauernfeind, Apg 157; Haenchen, ebd. 364)? Eine zutreffende Notiz über eine Kollekte, die Barnabas allein überbracht hat (Roloff, Apg 182f.)? Vielleicht letzteres! Aber keine Kollekte, sondern eine private διακονία: Barnabas verkauft Besitz auf Zypern und reist von Antiochia nach Jerusalem, um das Geld zu übergeben! – eine m.W. bisher nicht erwogene Erklärung des schwierigen Textes.

zuhalten bleibt, daß Barnabas tatsächlich Kontakte nach Jerusalem hatte, vermutlich vor allem privater Natur.<sup>15</sup> Sein Verhältnis zur hiesigen Ekklesia war aber nicht so intim, wie es Apg 9,26ff./11,22ff. erscheint – die entscheidende Wirkungsstätte des Apostels ist von Beginn an die Kirche von Antiochia.

Neben der Liste der Propheten und Lehrer enthält Apg 13,1–3 eine weitere, für uns sehr interessante Angabe: Die Ekklesia in Antiochia habe Barnabas und Paulus zu dem ‚Werk‘ ausgesondert, zu dem der Geist sie berufen habe, d.h. zur Mission ausgesandt (V. 2f.). Eine Einschätzung des historischen Wertes dieser Notiz hängt ab von der Beurteilung der Frage, ob die von der Apostelgeschichte geschilderte Missionsreise des Barnabas und des Paulus tatsächlich stattgefunden hat (und, wenn ja, zu welchem Zeitpunkt). Eine Entscheidung kann daher erst nach der Analyse von Apg 13–14 erfolgen. Es sei aber schon hier angedeutet, daß m.E. wenig dafür spricht, das von Lukas gezeichnete Bild insgesamt zu hinterfragen.

*Barnabas und Paulus (und Johannes Markus) auf Missionsreise durch Zypern und das südöstliche Kleinasien (Apg 13,4–14,28).* Barnabas und Paulus reisen von Antiochia über Seleukia nach Zypern, überqueren die Insel von Salamis nach Paphos, setzen über nach Perge und ziehen nach Antiochia in Pisidien. Von dort geht es weiter nach Ikonion, schließlich nach Lystra und Derbe, dem Endpunkt der Reise. Auf dem Rückweg folgen sie derselben Route bis Perge und nehmen schließlich in Attaleia ein Schiff zurück nach Antiochia am Orontes. Die folgenden Details, die Lukas von dieser Reise zu berichten weiß, sind für uns von besonderem Interesse: (1) Auf ihrer ersten Station predigen die Apostel in Salamis in den Synagogen der Juden und bekehren in Paphos den Prokonsul Sergius Paulus. (2) Sie werden dabei von Johannes Markus begleitet. (3) In Antiochia gehen sie am Sabbat in die Synagoge und werden von den Archisynagogen zu einem λόγος παρακλήσεως aufgefordert; Paulus hält eine Predigt, die bei vielen auf fruchtbaren Boden fällt und ‚die Juden‘ schließlich zu einer Verfolgung provoziert. (4) Auch in Ikonion führt die Synagogenpredigt der Apostel zu einer Spaltung der Menge, die in einem Aufruhr endet und Barnabas und Paulus zum Verlassen der Stadt zwingt. (5) In Lystra hält

---

15 Kann man die Art der Kontakte noch genauer bestimmen? Johannes Markus, der spätere Begleiter des Barnabas, war nach Auskunft von Kol 4,10 sein Neffe/Cousin, die in Apg 12,12 genannte Maria demnach eine nahe Verwandte (Schwester/Schwägerin/Tante). Sind diese Angaben vertrauenswürdig, dann hätte Barnabas Verwandtschaft in Jerusalem gehabt. Da Maria spätestens zu Beginn der 40er Jahre eine bekannte Größe in der Jerusalemer Gemeinde war, ist es sehr gut möglich, daß Barnabas durch ihre Vermittlung Kontakt zu den Heiligen bekam. Hat seine offenbar nennenswerte Spende für die Jerusalemer Kirche damit zu tun, daß sie ihm eindrücklich von ihrer Not zu berichten wußte?

man die Apostel nach einer Wundertat des Paulus für die Götter Zeus und Hermes. Zugereiste Juden hetzen das Volk gegen sie auf, und man steinigt Paulus, der allerdings, im Kreise der Jünger, überlebt. (6) In Derbe verkünden die beiden das Wort und haben Erfolg. (7) Auf der Rückreise stärken sie die Jünger und setzen in jeder Kirche Älteste ein.

*ad (1).* Aus Salamis weiß Lukas zu berichten, die Apostel hätten ‚in den Synagogen der Juden‘ das Wort Gottes verkündigt (13,5). Mit diesem Satz stellt er zu Beginn der ersten Missionsreise das später vor allem in der Schilderung der Paulusmission stereotyp wiederholte Schema vor, wonach der Apostel seine Arbeit an einem Ort im Normalfall in den ‚Synagogen der Juden‘ beginnt. Zu vergleichen sind die entsprechenden Angaben in 9,20 (Damaskus), 13,14 (Antiochia), 14,1 (Ikonion), 17,2 (Thessaloniki), 17,10 (Beröa), 17,17 (Athen), 18,4 (Korinth), 18,19; 19,8 (Ephesus); vgl. 28,17 (Rom). Die Notiz in 13,5 ist farblos und geht m.E. fraglos auf den Verfasser der Apostelgeschichte zurück.<sup>16</sup> Die Überlieferung weiß nichts von einer missionarischen Tätigkeit der Apostel in ‚den Synagogen‘ von Salamis.

In Paphos, am anderen Ende Zyperns, werden die Apostel vom Prokonsul Sergius Paulus zu sich gerufen, der das Wort Gottes hören will (V. 7). Es folgt eine Auseinandersetzung mit dem jüdischen Magier Barjesus, auf den Paulus eine zeitweilige Blindheit herabruft. Als er dies sieht, kommt der Prokonsul zum Glauben vor Erstaunen über die Lehre des Herrn (V. 12).

Hinter der Episode steckt ohne Zweifel eine Tradition. Ist sie im Kern zuverlässig? Am Prokonsulat des Sergius Paul(1)us ist trotz Absenz eines klaren außerneutestamentlichen Beleges nicht zu zweifeln,<sup>17</sup> daß diesem ein Magier zur Seite stand, ist angesichts analoger Fälle glaubwürdig (etwa Jos.,

16 Zur eingehenden Analyse s.u. S. 117–163pass.174–181.

17 Zur Diskussion um die Inschriften s. jüngst Riesner, Frühzeit 122ff.; Taylor, Actes 139f.; ders., St Paul and the Roman Empire: Acts of the Apostles 13–14, ANRW II 26.2, 1995, 1189–1231: 1192ff.; H. Halfmann, Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n.Chr., Hypomn 58, Göttingen 1979, 101f.105f.; St. Mitchell, Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor, II, Oxford 1993, 6f.; A. Nobbs, Cyprus, in: D. W. Gill/C. Gempf (Hrsg.), The Book of Acts in its First Century Setting, II, Grand Rapids/Carlisle 1994, 279–289: 282ff.; C. Breytenbach, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes, AGJU 38, Leiden 1996, 38ff. Es ist möglich, daß L. Sergius Paullus, curator riparum in Rom z.Z. des Claudius (CIL VI 31545; ILS 5926), zuvor Prokonsul auf Zypern war. IGRR III 930 und 935 sind leider so fragmentarisch erhalten, daß ihre Rekonstruktion nicht gesichert ist (s. die Korrekturen bei T. B. Mitford, Roman Cyprus, ANRW II 7/2, 1980, 1285–1384: 1300 A 54; 1302f. A 62; 1330 A 95; Mitchell, ebd. 7). Sollten Mitfords und Mitchells Rekonstruktionen zutreffen, betreffen beide nicht unseren Mann (anders kühn Taylor, ebd., der die Missionsreise Apg 13–14 in dieselbe Zeit datiert wie IGRR III 935 [in Mitfords Rekonstr.], d.i. die Amtszeit Caligulas [!]).

Ant. XX 7,2 [142]). Sollte die von Lukas geschilderte ‚erste Missionsreise‘ nicht gänzlich konstruiert sein,<sup>18</sup> besteht kein Grund, eine Begegnung der beiden Apostel mit Sergius Paullus und Barjesus in Paphos zu bestreiten.

Lukas erweckt den Anschein, Sergius Paulus habe von der Präsenz der Apostel in der Stadt erfahren, weil diese durch Lehre und Verkündigung von sich reden gemacht hätten (vgl. V. 7b.12b) und habe nun seinerseits das Wort hören wollen. Der Kern der Episode weiß von einer solchen Belehrung über Grunddaten des Evangeliums indes nichts, er handelt von der Wunderkraft der Apostel, die derjenigen des jüdischen Konkurrenten weit überlegen ist und den Prokonsul beeindruckt (V. 6.9–11). Es liegt daher nahe zu vermuten, die Tradition habe vorausgesetzt, Barnabas und Paulus seien als Wundertäter bekannt und daraufhin vom Prokonsul zu sich gebeten worden.<sup>19</sup> Darf man diesen Zug der Episode historisch auswerten (vgl. 2Kor 12,12; Röm 15,19)?

Der Erfolg der Machtdemonstration des Paulus besteht darin, daß Sergius Paulus am Ende ἐπίστευσε (V. 12a), d.h. im Kontext der Apostelgeschichte: daß er sich bekehrte. Ist der Prokonsul von Zypern also ein Christgläubiger geworden? Die Tatsache, daß Lukas trotz der immensen Bedeutung der Person und seines Status als des Erstbekehrten des Paulus nichts von einer Taufe (vgl. 8,36ff.; 10,47f.; 16,15.33; 18,8) und der Gründung wenigstens einer kleinen Hausgemeinde (vgl. 10,27...48; 16,15.33f.; 18,8) zu berichten weiß, spricht entschieden dagegen. „Vermutlich ist – was bei dem Doppelsinn von ἐπίστευσε leicht möglich war – schon innerhalb der Tradition der Erfolg gewachsen.“<sup>20</sup>

Bemerkenswert ist, daß Lukas nur diese eine Tradition über die Mission des Barnabas und des Paulus auf Zypern für mitteilenswert befindet: Am Ende ihrer Reise gelingt es den Aposteln in Paphos, den Prokonsul durch ein Wunder zu beeindrucken – ein bescheidener Erfolg. Man kommt kaum umhin, aus diesem beredten Schweigen zu schließen, daß den Aposteln in der Heimat des Barnabas, auf der ersten Station ihrer Reise, wenig Erfolg beschieden war.

18 Lüdemann, Apg 157f. (dazu u. S. 101ff.).

19 Vgl. Haenchen, Apg 387f.

20 Haenchen, Apg 388. Zum Unterschied zwischen heidnischem und christlichem Verständnis von πιστεύειν s. Jackson-Lake V 185 (A. D. Nock); Bardy, Christen 17ff.; R. MacMullen, Conversion: A Historian's View, The Second Century 5, 1985/86, 67–81: 71ff. – Zu Ramsays nicht haltbarer Rekonstruktion einer christlichen Familiengeschichte der Sergier samt einer de facto-Konversion des Prokonsuls (The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament, London 1915, 150–172: 170: „Sergius Paullus must have believed in a very thorough-going way“; ähnlich jetzt Riesner, Frühzeit 124f.) s. Jackson-Lake ebd. 458f.; Taylor, St Paul (s. Anm. 17) 1205ff.; vgl. auch die Lit. bei Lampe, Christen 313 A 42.

Von Paphos führt die Reise nach Perge in Pamphylien (V. 13).<sup>21</sup>

*ad* (2). Gemäß Apg 13,5b.13b nehmen die Apostel den Jerusalemer Johannes Markus (12,12) als Gehilfen auf ihre Reise mit; nach dem Zug durch Zypern verläßt er sie in Perge (bzw. Attaleia) und kehrt zurück nach Jerusalem. Welche Gründe mag sein vorzeitiger Abschied gehabt haben?<sup>22</sup> Die folgende Hypothese erweist sich m.E. als schlagend: Ursprünglich war nur eine Mission auf Zypern, der Heimat des Barnabas, geplant. Erst als die Apostel dort kaum Erfolg haben, beschließen sie, die Reise auf dem Festland fortzusetzen, ein Entschluß, den Johannes Markus nicht mittragen kann oder will.<sup>23</sup> Kirsopp Lake/Henry J. Cadbury: „It is quite possible that the original plan did not contemplate anything more than Cyprus and that Mark did not feel it his duty to continue with the new enterprise. ... [T]he plans for travel were doubtless tentative and subject to change. Barnabas as a Cypriote ... would perhaps feel most interest in Cyprus, and Mark, if his relative, would have the same feeling. Perhaps this is a reason for the fact that ... Barnabas and Mark chose to go there again“ (Jackson-Lake IV 147f.). Trifft diese Hypothese zu, dann ist die Entscheidung zur Weiterarbeit auf dem Festland trotz der widrigen Erfahrungen auf Zypern ein erster, bedeutungsvoller Schritt in Richtung des späteren Unternehmens der ‚Weltmission‘ des Paulus gewesen (Röm 15,19ff.; dazu u. S. 211f.).

- 
- 21 Gegen die Zuverlässigkeit dieser Angabe ist eingewandt worden, man habe „nicht auf dem Schiff von Paphos nach Perge reisen [können], wie Lukas voraussetzt“ (Lüdemann, Apg 163): Aber dieser Einwand trifft nach Ausweis von Strabo 14,667 und Pomponius Mela 1,79 wohl nicht zu, und er verlangt ohnehin vom Text übermäßige Präzision: Ebenso wie in 14,26 mag Lukas den Hafen, um den er weiß (14,25: Attaleia; vgl. 13,4: Seleukia), um der Prägnanz der Darstellung willen absichtlich nicht genannt haben.
- 22 Es besteht kaum Anlaß, an der Zuverlässigkeit dieser Angabe zu zweifeln. Zwar nutzt Lukas den vorzeitigen Abschied des Gehilfen in 15,37ff. zur Begründung des Zerwürfnisses zwischen Barnabas und Paulus, und diese Begründung ist nachweislich unrichtig (Gal 2,11ff.; s.u. S. 104f.). Aber es geht m.E. zu weit, daraus zu folgern, er habe die Präsenz des Johannes Markus auf Zypern und seine Rückkehr allein um dieser ihrer Funktion willen konstruiert (anders Lüdemann, Apg 157f.).
- 23 Über seine Motive wissen wir nichts. Waren sie privater Natur? Dafür könnte sprechen, daß Markus sich zu einem späteren Zeitpunkt erneut für eine Reise gewinnen läßt – wiederum nach Zypern (15,39). Beschränkt er seine Mithilfe ganz auf den ihm durch Verwandtschaftsverhältnisse (?; vgl. o. Anm. 15) vertrauten Bereich? Mit dieser Vermutung würde seine Erwähnung in Phlm 24 hervorragend harmonieren – falls der Philemonbrief in Cäsarea abgefaßt worden ist. (Anders Roloff, Apg 203f., der theologische Gründe vermutet: Markus sei nicht bereit gewesen, „sich in den Dienst der sich nunmehr deutlich anbahnenden ... gesetzesfreien Heidenmission stellen zu lassen“. Es deutet indes nichts darauf hin, daß sich die Einstellung der Apostel zwischen Paphos und Perge geändert hätte. Auch zeigt die Erwähnung des Markus in Phlm 24, daß er keine Berührungängste gegenüber dem Repräsentanten der beschneidungsfreien Heidenmission hatte; vgl. Kollmann, Barnabas 44 A 97).

*ad (3).* Von einer Mission an der ersten Station auf dem Festland, Perge, verlautet nichts (V. 13). Die Apostel ziehen weiter nach Antiochia in Pisidien und gehen am Sabbat in die Synagoge, wo sie zu einer Ansprache an die Versammlung aus Juden und Gottesfürchtigen (Proselyten [?]) aufgefordert werden (V. 14–16; vgl. 26.43).<sup>24</sup> Paulus hält eine Predigt, die nach einer heilsgeschichtlichen Einführung (V. 17–25) und dem Zeugnis über Jesus (V. 26–37) mit der Verkündung der allgemeinen Sündenvergebung (V. 38f.) und einer Warnung an die jüdische Zuhörerschaft endet (V. 40f.). Die Rede wird überwältigend positiv aufgenommen und hat eine Einladung für den kommenden Sabbat zur Folge, an dem sich fast die ganze Stadt versammelt (V. 42–44). Die Juden werden neidisch und widersprechen und lästern (V. 45), so daß die Apostel ankündigen, daß sie sich nunmehr den Heiden zuwenden werden (V. 46f.). Die Heiden ihrerseits nehmen das Wort freudig auf, und es verbreitet sich durch das ganze Land (V. 48f.). Am Ende provozieren die Juden eine Verfolgung und weisen die Apostel aus ihrem Gebiet; Paulus und Barnabas schütteln den Staub von den Füßen und ziehen weiter nach Ikonion (V. 50f.). Die Jünger aber in Antiochia ‚wurden voll Freude und Heiligem Geist‘ (V. 52).

Dem Bericht über die Ereignisse im pisidischen Antiochia scheint nur in geringem Maße wertvolle Tradition zugrundezuliegen. Übrig bleibt am Ende wenig mehr als die Tatsache, daß Barnabas und Paulus in der Stadt<sup>25</sup>

24 Zur Frage, wie sich Lukas die Zuhörerschaft im einzelnen vorstellt und wie sich namentlich die φοβούμενοι τὸν θεόν (V. 16.26) zu den σεβόμενοι προσήλυτοι (V. 43) verhalten, s. zuletzt G. Wasserberg, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, BZNW 92, Berlin/New York 1998, 44–57: Vieles spricht dafür, daß ‚gottesfürchtig‘ hier stets ein Frömmigkeitsprädikat ist. Die Zuhörer sind also zunächst Juden und Proselyten, während die Heiden erst nach der Ankündigung von V. 46 in den Blick kommen (V. 48: τὰ ἔθνη). „Die gängige ... Annahme, φοβούμενοι (σεβόμενοι) τὸν θεόν sei für Lukas Terminus technicus und Gruppenbezeichnung, läßt sich nicht halten“ (ebd. 52; vgl. Stegemann/Stegemann, *Sozialgeschichte* 223 und u. S. 185f. Anm. 10).

25 Warum zogen die Apostel von Zypern gerade nach Antiochia? St. Mitchell, *Population and the Land in Roman Galatia*, ANRW II 7/2, 1980, 1053–1081: 1074 A 134: „I take it as virtually certain that the proconsul [Sergius Paullus, Vf.] himself advised Paul to continue his journey to Pisidian Antioch, where he could provide introductions to the upper class of the Roman colony“ (weil er dort Familie hatte) (ebenso ders., *Anatolia II* 7; Lane Fox, *Pagans* 293f.; Riesner, *Frühzeit* 245f.; Breytenbach, *Paulus* [jew. o. Anm. 17] 42f.; Kollmann, *Barnabas* 43). Diese Hypothese ist inspiriert von Ramsays einschlägigen Arbeiten, sie gewinnt zur Zeit an Beliebtheit. Löst man sie von dessen unhaltbarer Re-Konstruktion einer christlichen Familiengeschichte der Sergier samt de facto-Konversion des Prokonsuls (dazu o. Anm. 20), ist sie nicht ohne Reiz. Freilich: Es gibt keine Spur des postulierten Kontakts der Apostel mit der Oberklasse in Antiochia. (Oder doch? J. Molthagen, *Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt*, *Hist* 40, 1991, 42–76: 47: Paulus und Barnabas hätten sich an die ‚Ersten der Stadt‘ gewandt, mit Verweis auf 13,50 – aber hier geht es doch um den von den Juden angezettelten Aufruhr gegen

Missionsversuche unternommen haben. Ob sie tatsächlich eine Gemeinde gründen konnten, ist kaum noch zu erheben: Die im Zentrum der Szene stehende Pauluspredigt ist ebenso vom auctor ad Theophilum gestaltet worden<sup>26</sup> wie die Rahmenhandlung. Vor uns liegt eine ideale Szene, „eine Art Abbeviatur der paulinischen Missionsgeschichte“, wie Lukas sie sich vorstellt.<sup>27</sup> Predigt in der Synagoge – Zustimmung und Ablehnung durch die Juden – Erfolg bei den Gottesfürchtigen (und den) Heiden – feindliche Reaktion ‚der Juden‘. Weil es Lukas um eine ideale Szene geht und er in den Einzelheiten nicht an Tradition gebunden ist, kommt es zu Ungereimtheiten. Vor allem: Warum ärgern sich die Juden über den Ansturm, der doch zunächst einmal ihrem eigenen Gotteshaus gilt? Aus welchem Grund läßt man Paulus unter den gegebenen Bedingungen überhaupt zu Wort kommen und verweist ihn nicht einfach des Hauses?<sup>28</sup> Wieso schütteln die Apostel am Ende den Staub von ihren Füßen, obwohl es doch μαθηταί in der Stadt gibt?

Ein besonderes Problem verbindet sich mit der in 13,50 (und später in 14,2.5) erwähnten Verfolgung der Apostel: in 2Tim 3,11 ist von den ‚Verfolgungen und Leiden‘ die Rede, die Paulus ‚in Antiochia, Ikonion und Lystra‘ widerfahren sind. Haben die Pastoralbriefe hier alte Tradition bewahrt?<sup>29</sup> Es ist ungewiß, ob die (mit

---

die Apostel!). Man beachte darüber hinaus, daß die für viele merkwürdig anmutende und daher erklärungsbedürftige Reiseroute Perge-Antiochia zu damaliger Zeit alles andere als merkwürdig war – denn die beiden Orte waren verbunden durch die *via Sebaste*: „The existence of a paved Roman road, the *via Sebaste* ..., leading up from Pamphylia to Antiochia in Pisidia ... starting (as is now demonstrated by milestone evidence) precisely at Perge, suggests that Paul deliberately took the easiest, most convenient and perhaps the only (!) route into Asia Minor“ (D. French, *Acts and the Roman Roads of Asia Minor*, in: Gill/Gempf, *Book of Acts II* [s. S. 89 A 17] 49–58: 55).

- 26 S. zu den Missionsreden die o. S. 44 Anm. 5 genannte Lit., zu 13,17ff. etwa Roloff, *Apg* 202f.; Barrett, *Acts* 625. Die auf den ersten Blick so paulinisch klingenden Verse 38–39 sind eine „abgeblaßte Reminiszenz“ an eines der großen Themen des Apostels (Roloff, ebd. 208). – Aus *Apg* 13,17ff. lassen sich demnach kaum Rückschlüsse auf Grundzüge etwaiger paulinischer Synagogenpredigten ziehen. Anders jetzt wieder Reiser, *Paulus* 88f.: „die Stilisierung [der Predigt, Vf.] bemerken bedeutet nicht die historische Zuverlässigkeit anzuzweifeln. Im Gegenteil, die Darstellung ist gerade als stilisierte historisch zutreffend ... Die Predigt in *Apg* 13 dürfte in den Grundzügen durchaus dem entsprechen, was Paulus bei solchen Gelegenheiten zu sagen pflegte.“ Eine solche Rekonstruktion basiert auf einer Fülle problematischer Prämissen. Vgl. dazu u. S. 164–181.185ff.
- 27 Haenchen, *Apg* 402. Dagegen Breytenbach, *Paulus* (o. Anm. 17) 49f.: Vers 50 weiche gerade vom Schema ab – aber vgl. 14,2; 14,19; 17,5; 17,13.
- 28 Vgl. Preuschen, *Apg* 86: „Es bleibt undeutlich, wo die Versammlung stattfand. In der Synagoge brauchten die Juden Paulus nicht zu Wort kommen lassen, so daß man an eine Sonderversammlung denken mußte.“
- 29 Haenchen, *Apg* 416: 2Tim 3,10f. „beweist, daß in den paulinischen Gemeinden eine Tradition lebendig war, nach der Paulus in den drei Gemeinden (die in der Reihen-

Gewißheit pseudepigraphen)<sup>30</sup> Timotheusbriefe die Apostelgeschichte voraussetzen. Sollte dies, wie viele neuere Kommentare meinen,<sup>31</sup> der Fall sein, wäre 2Tim 3,11 eine (unter Umständen durch Dritte vermittelte) Lesefrucht und fiele als unabhängiges Zeugnis aus. Der Verfasser hätte die Verfolgungen in Antiochia, Ikonion und Lystra erwähnt, weil sie (und nur sie) nach Darstellung der Apostelgeschichte noch vor der Begegnung des Apostels mit seinem Schüler spielten und daher die Nachfolge des Timotheus in allen Dingen (V. 10) veranschaulichen konnten: Er wußte, was ihn erwarten würde (vgl. V. 12) und hat die Leiden bereitwillig auf sich genommen (vgl. 2,3). Aber auch im umgekehrten Fall trüge 2Tim 3,11 für die historische Rekonstruktion m.E. wenig aus: Sämtliche für uns überprüfbaren Timotheus-Personaltraditionen in den Pastoralbriefen erweisen sich als fragwürdig,<sup>32</sup> und die Vermutung liegt daher nahe, Gleiches gelte auch für 2Tim 3,11.

*ad (4).* In Ikonion angekommen, gehen die Apostel in die Synagoge und verkündigen mit großem Erfolg unter Juden und Griechen (V. 1). Ungehorsame Juden aber hetzen die Heiden gegen die Brüder auf (V. 2). Barnabas und Paulus verkünden derweil mit Freimut, und durch ihre Hände geschehen Zeichen und Wunder (V. 3). Die Bevölkerung spaltet sich, einerseits hält man zu den Juden, andererseits zu den Aposteln (V. 4). Schließlich droht ein Anschlag der Heiden und Juden samt ihrer Behörden, sie zu mißhandeln und zu steinigen, und Barnabas und Paulus fliehen in die Städte Lykaoniens und verkünden dort das Evangelium (V. 5–7).

---

folge der 1. Missionsreise aufgezählt werden) Verfolgungen und Leiden zu erdulden hatte. Diese Überlieferung ist auch Lukas bekannt geworden“. Ähnlich viele andere, etwa Roloff, Apg 214; Hemer, Acts 184.

- 30 S. nur L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe, HThK XI/2, Freiburg 1994, XXXIII–XLV. Anders für 2Tim zuletzt Murphy O'Connor, Paul 356ff.
- 31 S. etwa M. Dibelius/H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe, HNT 13, Tübingen <sup>4</sup>1966, 4.95 (der Vf. kennt „Act und einige Paulusbriefe“); N. Brox, Die Pastoralbriefe, RNT 7/2, Regensburg 1969, 57; A. T. Hanson, The Pastoral Epistles, NCB, Grand Rapids/London 1982, 13.149; H. Merkel, Die Pastoralbriefe, NTD 9/1, Göttingen 1991, 74. Anders J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 40.
- 32 (1) 1Tim 1,3 (Timotheus bleibt in Ephesus, Paulus geht nach Makedonien) läßt sich in die uns bekannte Biographie des Apostels nicht einordnen; die Notiz widerspricht sowohl Apg 16,9ff. als auch 19,22; 20,1 par 1Kor 4,17; 16,5. (2) 1Tim 4,14 (Timotheus ist unter Handauflegung des Presbyteriums ein Charisma zuteil geworden) ist ein Anachronismus: Die paulinischen Gemeinden waren nicht presbyterial verfaßt. (3+4) 2Tim 1,5 und 3,15 (die fromme jüdische Familie des Timotheus, seine Schriftkenntnisse von Jugend an) haben nach Ausweis von Apg 16,1–3 keinen Anhalt an der Wirklichkeit (er war unbeschnitten!). (5) Entgegen 2Tim 4,9 (Timotheus soll aus Ephesus [1,15.18] so schnell wie möglich zu Paulus, d.h. wohl: nach Rom [1,17] kommen) hat Timotheus Paulus vermutlich auf seiner Reise von Korinth nach Jerusalem (Röm 16,21; Apg 20,4), Cäsarea (?; Phlm 1; Phil 1,1; vgl. o. Anm. 23) und Rom begleitet.

Der Bericht des Lukas über die fünfte Station der Reise mutet „[g]anz schematisch und dazu noch verworren stilisiert“<sup>33</sup> an: Mit Ausnahme des Namens der Stadt und der weiteren Reiseroute entbehrt die Episode jedweder Details, ein Zusammenhang der Ereignisse ist schwer ersichtlich, und der Bericht besteht zur Gänze aus den für das Paulusbild der Apostelgeschichte typischen Topoi: Erfolg in der Synagoge, Mißgunst unter den Juden, Aufruhr, Verfolgung, Flucht.<sup>34</sup> Offenkundig wußte Lukas von der Mission in Ikonion nicht mehr, als daß sie stattgefunden hat. Er sah sich gezwungen, „für eine Reisestation, von der ihm nur der Name bekannt war, nach dem Gesamtbild der paulinischen Missionserfahrungen einen besonderen Inhalt zu formulieren ... Wenn er nicht ins romanhafte Erfinden abgleiten wollte, mußte seine Schilderung notwendig blaß bleiben.“<sup>35</sup> Ob die Arbeit der beiden Apostel in Ikonion erfolgreich war, ist mangels anderweitiger Informationen kaum noch zu erheben.<sup>36</sup>

*ad (5).* In Lystra hört ein von Geburt an Lahmer die Rede des Paulus und wird von diesem durch ein Wort geheilt (V. 8–10). Die Menge hält die Apostel ob dieses Wunders für Götter, nennt Barnabas Zeus und Paulus Hermes, und der Priester des außerhalb der Stadt gelegenen Zeusheiligtums bringt Stiere und Kränze zum Opfer (V. 11–13). In letzter Not können die Apostel das Volk davon abbringen, ihnen zu opfern (V. 14–18). Juden aus Antiochia und Ikonion hetzen die Menge auf, man steinigt Paulus und schleift ihn aus der Stadt, in der Meinung er sei tot (V. 19). Der Apostel erholt sich im Kreise der Jünger, er betritt die Stadt erneut und reist am nächsten Morgen zusammen mit Barnabas nach Derbe (V. 20).

Die Episode um Zeus und Hermes (V. 8–18 [19–20a]) wird kontrovers beurteilt: Formuliert hier zur Gänze der Redaktor Lukas, der aus Lese Früchten eine „anregende Geschichte komponiert“ hat? Oder steckt hinter der Geschichte eine Tradition?<sup>37</sup>

33 Harnack, Apg 85.

34 Sprachlich ist der Abschnitt lukanisch. Zum überraschenden Gebrauch des Aposteltitels in V. 4 s.o. S. 38f. mit Anm. 33: Er weist m.E. nicht auf die Verwendung einer Quelle hin. Gleiches gilt für die nur scheinbar vorzeitige, auf V. 20 verweisende Erwähnung von Derbe in V. 6, die nicht als Indiz für eine Quelle („Itinerar“) gewertet werden sollte (so z.B. Dibelius, Aufsätze 13.66 A 1 u.ö.; Weiser, Apg 344f.; anders z.B. Jackson-Lake IV 167; Haenchen, Apg 405 A 3; Conzelmann, Apg 87).

35 Haenchen, Apg 406. Vgl. Barrett, Acts 664. Anders wiederum Breytenbach, Paulus (o. Anm. 17) 51f.: V. 4f. weiche vom Schema ab – schwerlich (vgl. o. Anm 27).

36 Zu 2Tim 3,11 s.o., zu Apg 14,21–23 s.u. S. 99f. Apg 16,2 (Timotheus wird Paulus empfohlen) ist eine historisch kaum brauchbare Notiz, da Paulus ihn zu diesem Zeitpunkt vermutlich längst kannte (s.u. S. 97f.). Die Legende weiß später zu berichten, daß Paulus in Ikonion der Thekla begegnete: AP 7ff.

37 Für ersteres Lüdemann, Apg 168, für letzteres die meisten, etwa Roloff, Apg 213f.; Weiser, Apg 345f.; Zmijewski, Apg 530ff.; Breytenbach, Paulus (o. Anm. 17) 31ff.

*ad V. 11–14:* Auffällig ist die in der Apostelgeschichte nur hier und in V. 4 begegnende Bezeichnung des Barnabas und des Paulus als ἀπόστολοι (V. 14). Sie dürfte dafür sprechen, daß Lukas hier der Terminologie seiner Überlieferung folgt, in der von den Taten τῶν ἀποστόλων die Rede war (s. S. 38f.). Hinter V. 11–14 steht also Tradition.

*ad V. 8–10:* Die Geschichte von der Heilung des Lahmen durch Paulus erinnert stark an Apg 3,2–8.<sup>38</sup> Handelt es sich um eine von Lukas konstruierte Dublette?<sup>39</sup> Dann müßte man (unter der o.g. Prämisse) annehmen, daß die ursprüngliche Einleitung zu V. 11–14 verloren gegangen ist. Wahrscheinlicher dürfte sein, daß bereits in der Tradition von einem Wunder des Paulus (bzw. der Apostel) die Rede war und daß Lukas es mangels schriftlicher Quelle in engem Anschluß an Apg 3,2–8 geschildert hat.<sup>40</sup>

*ad V. 15–18:* Die Ansprache in V. 15–17 ist die erste kleine ‚Rede‘ des Paulus (und des Barnabas) vor einem ausschließlich heidnischen Publikum. Da sie lediglich der Abwehr eines Mißverständnisses dient, bietet sie kaum mehr als eine erste Annäherung an die grundlegenden Themen der Heidenmission, deren Behandlung sich der Erzähler für Athen aufspart (Apg 17,22–31). Wie die überwiegende Mehrzahl der Reden der Apostelgeschichte geht sie auf Lukas zurück.<sup>41</sup> Gleiches gilt für V. 18, einen in der Sache unbefriedigenden, lukanisch formulierten Vers, der als Abschluß der Tradition kaum in Frage kommt.<sup>42</sup> Wie aber mag ihr ursprünglicher Schluß ausgesehen haben? Martin Dibelius hat die Vermutung geäußert, daß die „lebendige Erzählung ... einen anderen Schluß verdient und ursprünglich auch gehabt [hat] als die Worte, die jetzt in 14,18 zu lesen sind ... Wahrscheinlich gelang die Überredung ursprünglich nicht, sondern die Leute wurden böswillig und griffen die Apostel an“ (Aufsätze 66.25). Für diese Vermutung<sup>43</sup> spricht der Ausklang der Lystraepisoden in V. 19–20a:

*ad V. 19–20a:* Die Notiz von der Steinigung des Paulus (V. 19b) beruht auf guter Tradition: Der Apostel selbst erwähnt sie 2Kor 11,25, ohne den Ort zu nennen. Schweren Bedenken unterliegen indes die Angaben über die jüdischen Hintermänner des Anschlags, zumal das Motiv der Aufhetzung

53ff. (vgl. ders., Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.1–17, NTS 39, 1993, 396–413).

38 Dazu Schneider, Apg I 307f.; Lüdemann, Apg 166.

39 Lüdemann, Apg 166.

40 Zur auch andernorts zu beobachtenden Entsprechung von Petrus- und Pauluswunderberichten in der Apg s. Schneider, Apg I 304–310.

41 So die meisten, etwa Roloff, Apg 214f.; Weiser, Apg 346f.; Zmijewski, Apg 530f. Zu den Parallelen zur Areopagrede s. Wilckens, Missionsreden 86ff.

42 Unbehagen über V. 18 empfanden bereits die Kopisten (Codex Ephraemi u.a.). Zur lk Sprache s. Weiser, Apg 347.

43 Sie ist aufgenommen worden von Roloff, Apg 213; Weiser, Apg 345f.

der Heiden durch Juden in der Apostelgeschichte topisch ist.<sup>44</sup> V. 19a wird also eine Überleitungsbemerkung des Lukas sein, während in der Tradition die ortsansässigen Heiden für die Steinigung des Paulus verantwortlich zeichneten.<sup>45</sup>

Ist das richtig, dann eröffnet sich eine überraschende Möglichkeit: Die Steinigung in V. 19b–20a muß gar nicht, wie meist angenommen, eine „neue Szene“,<sup>46</sup> eine „eigene Sache“ sein,<sup>47</sup> sondern es könnte sich bei ihr um den gesuchten ursprünglichen Abschluß der Tradition V. 8–14 handeln! Möglicherweise hat Lukas den Schluß der Göttergeschichte gar nicht unterschlagen resp. durch V. 18 ersetzt, sondern ihn lediglich durch V. 18–19a von jener abgerückt, um auch dieses Mal Juden für den Anschlag verantwortlich zu machen.<sup>48</sup>

Mit V. 20a schließt der Bericht über die Mission in Lystra. Paulus befindet sich im Kreise der μαθηταί, die sich um ihn kümmern und ihn zurück in die Stadt geleiten. Eine merkwürdige, ganz unvorbereitete Notiz, denn von der Gründung einer Gemeinde bzw. von der Gewinnung einzelner ἀδελφοί war zuvor gar nicht die Rede. Woher kommen ‚die Jünger‘, deren Existenz Lukas auch später voraussetzt (14,21f.; 16,3)? Die folgende Beobachtung mag weiterhelfen: Gemäß Apg 16,1 begegnete Paulus einige Zeit später in Lystra der Mutter des Timotheus, einer ‚(christ)gläubigen Jüdin‘, und ihrem Sohn, einem unbeschnittenen μαθητή. Letzteres steht in Spannung zu den Eigenzeugnissen des Apostels (1Kor 4,17 u.a.), aus denen zu

44 Vgl. Roloff, Apg 218; Weiser, Apg 353 und wiederum bereits die Änderungen durch die Handschriften (C, D u.a.). – Zum Schema s. 13,50; 14,2.5; 17,5; 17,13; 18,12; 19,9; 20,3 (damit sei nicht gesagt, daß alle diese Stellen keinen Anhalt am tatsächlichen Hergang haben; s. jeweils o. und u. S. 117–163 z.St.).

45 Lüdemann, Apg 171f., weist m.R. darauf hin, daß hier nicht von der jüdischen Strafe der Steinigung die Rede sein kann (entgegen einer verbreiteten Meinung). Denn (1) Diese soll gemäß Lev 24,14ff. außerhalb der Stadt vollzogen werden (vgl. die Bestimmungen in MSanh 6, auch Apg 7,58). (2) Sie ist eine Todesstrafe, der Delinquent überlebt sie nicht. (3) Tumultuarische Steinigung war eine verbreitete Form heidnischer Lynchjustiz (vgl. Tert., Apol. 37,2; Apul., Met. I 10 u.ö.), die nicht notwendig zum Tod des Gesteinigten führen mußte (darin offenbar ihrem ursprünglichen Sinn entsprechend, s. KP V 353f.: es geht in erster Linie um Ausstoßung). Hinzuzufügen wäre noch (4): Juden stand keine Kapitalgerichtsbarkeit zu.

46 Haenchen, Apg 412.

47 Weiser, Apg 347.

48 Ein gewisses Problem für diese Hypothese besteht darin, daß in V. 19b–20a anders als in V. 11–14(...18) von Barnabas keine Rede ist. Vor dieser Schwierigkeit steht indes jede Rekonstruktion: Auch wenn die Steinigung zu einem späteren Zeitpunkt als V. 8ff. stattgefunden hätte, müßte man erklären, warum sie denn nur Paulus getroffen hat und nicht auch seinen Kollegen (eine Erklärung, die der spekulierenden Phantasie in beiden Fällen keine großen Schwierigkeiten bereitet). – Oder ist in Wirklichkeit auch Barnabas ein Opfer des Volkszorns geworden, und erst Lukas hat den Bericht einseitig auf Paulus ausgerichtet (vgl. 13,9.16; 14,9.11)?

schließen ist, daß er selbst Timotheus für die Ekklesia gewonnen hat – und zwar vermutlich bei seinem *ersten* Besuch in Lystra (= Apg 14,8–20).<sup>49</sup> Da Lukas über andere Details der ersten Begegnung der beiden Männer Bescheid weiß (Apg 16,3),<sup>50</sup> ist es unwahrscheinlich, daß er die entsprechende Personaltradition nicht gekannt haben sollte. Also wird er sie bewußt nicht in seine Darstellung aufgenommen haben. Das aber hieße: Die im Kontext so störende Erwähnung von μαθηταί in V. 20a ist nicht das Resultat einer Nachlässigkeit des Erzählers, sondern sie signalisiert, daß er darum weiß, daß es bereits zu diesem frühen Zeitpunkt μαθηταί in Lystra gab.

Wie könnte die zu vermutende Personaltradition ausgesehen haben? Da es aus medizinischen Gründen doch wohl ausgeschlossen ist, daß Paulus nach der Steinigung ‚am nächsten Morgen‘ (V. 20b) nach Derbe weitergezogen ist, scheint mir die folgende Rekonstruktion attraktiv zu sein: ‚Eunike‘ und einige (sich entweder bereits jetzt oder nach diesem Ereignis zur Ekklesia zählende)<sup>51</sup> Bekannte werden Zeugen der Steinigung des Paulus; die Mutter des Timotheus nimmt den verletzten Glaubensgenossen (und seinen Begleiter?) bei sich auf und pflegt ihn gesund. In diesen Tagen entwickelt sich ein herzliches Verhältnis zwischen Paulus und ihrem Sohn; die Präsenz des Apostels führt schließlich dazu, daß Timotheus sich (wie es die Mutter schon länger wollte?) taufen läßt. Nach seiner Rückkehr aus Jerusalem und Antiochia (Apg 16,1) nimmt Paulus den Timotheus als Mitarbeiter mit auf Reisen.

Damit ergibt sich folgendes Gesamtbild zu Apg 14,8–20a: Lukas verarbeitet wohl eine Tradition, gemäß der Barnabas und Paulus aufgrund einer Wundertat für Götter gehalten werden. Als sie die vermeintlich angemessene Verehrung ablehnen, schlägt die Stimmung in Lystra um, und man

49 S.u. S. 175f.

50 Die Notiz über die Beschneidung des Timotheus in Apg 16,3 ist traditionell; vgl. nur Roloff, Apg 240; Weiser, Apg 398ff.; Lüdemann, Apg 181f.

51 Ein mögliches Motiv dafür, daß Lukas die Tradition außer acht läßt, liegt auf der Hand: So kurz vor der Jerusalemer Konferenz will er von den Erfolgen des Barnabas und des Paulus unter den Heiden berichten (vgl. 15,12 [und u. S. 175 Anm. 50]). Warum aber enthält er seinen Lesern die Taufe des nachmals so berühmten Mannes auch später vor (d.i. in Apg 16,1ff.)? Eine plausible Erklärung wäre die folgende: Vielleicht war Timotheus' Mutter ‚Eunike‘ (2Tim 1,5) bereits eine Ἰουδαία πιστή, d.i. eine christgläubige Schwester (16,1), als Paulus ihr und ihrem Sohn zum *ersten* Mal begegnete (14,20)! Diese Tatsache hätte eher schlecht als recht ins Konzept des Lukas gepaßt, der ja Wert darauf legt, Paulus möglichst auf unberührtem Feld arbeiten zu lassen (vgl. v.a. Apg 18,2...26; 18,19f. und dazu u. S. 188f.). Also verzichtet er auf die Mitteilung der Details und reduziert die Überlieferung auf das nötigste (vgl. Roloff, Apg 214). Geht man der Spur noch ein wenig weiter nach, tut sich übrigens eine weitere überraschende Möglichkeit auf: Hinter den μαθηταί, von denen in V. 20a unvermittelt die Rede ist, könnte sich sogar eine ohne das Zutun der beiden Apostel bestehende Gemeinde in Lystra verbergen! (Allerdings bleiben hier Unsicherheiten, da man die Aussage wohl nicht pressen darf; es könnte sein, daß Lukas im Vorgriff auf die Bekehrung der betreffenden Personen von ihnen bereits hier als von ‚Jüngern‘ spricht).

steinigt Paulus. Er wird von den (nachmaligen?) Brüdern und Schwestern gesund gepflegt. Den Komplex der Wundergeschichte im Verbund mit der anschließenden Götterszene wird man trotz Lokalkolorits<sup>52</sup> als eine Legende bezeichnen müssen.<sup>53</sup> Historisch zuverlässig werden die spärlichen Angaben über die Steinigung und die nur noch am Rande durchschimmernde Notiz über die Existenz einer Gemeinde in Lystra sein. Die Mission der Apostel hatte also Erfolg, wenn auch auf sehr eigentümliche Weise.

*ad (6).* Am nächsten Tag ziehen Barnabas und Paulus nach Derbe; sie verkünden das Evangelium und gewinnen viele μαθηταί (V. 20b–21a).

Eine knappe Notiz berichtet über Erfolge am siebten Ort der Reise, an dem die Apostel den Rückweg antreten. Die Auskünfte sind so spärlich, daß man den Eindruck gewinnt, Lukas habe über die Mission in Derbe nicht mehr gewußt als den Namen der Stadt. Mangels anderweitiger Informationen (vgl. Apg 16,1) muß offen bleiben, ob es nach dem Besuch der Apostel eine Gemeinde gab, gar eine von ansehnlicher Größe.<sup>54</sup>

Oder läßt sich auf Umwegen doch ein Missionserfolg der Apostel erschließen? Apg 20,4 erwähnt Lukas in einer traditionellen Namensliste einen gewissen Γάιος Δερβείος (so P<sup>74</sup>, **8**, B usw.), ‚Gaius aus Derbe‘. Hat Paulus diesen Mann bei seinem ersten Besuch in der Stadt (14,20) getroffen und bekehrt? Hier bleiben erhebliche Unsicherheiten, vor allem, weil wir nicht wissen, ob er diesen Gaius überhaupt in seiner Geburtsstadt kennengelernt hat und nicht vielmehr andernorts (in Thessaloniki?).<sup>55</sup>

*ad (7).* Auf der Rückreise durch Lystra, Ikonion und Antiochia stärken Barnabas und Paulus die Schwestern und Brüder und setzen in jeder Kirche Älteste ein (V. 21b–23). Dann geht es durch Pisidien nach Perge, wo sie das Wort verkünden, und schließlich von Attaleia aus zurück nach Antiochia am Orontes, wo sie Bericht über ihre Reise erstatten: Gott hat den Heiden eine Tür des Glaubens geöffnet (V. 24–28).

Der Abschluß der Missionsreise wird sehr knapp und summarisch erzählt, in dem für Lukas typischen erbaulichen Stil.<sup>56</sup> V. 21b–25 rekapitulieren die Namen der von den Aposteln bereisten Städte und formulieren

52 Vor allem: Zeus und Hermes sind auf phrygischen Inschriften belegt (s. bei Taylor, Actes 178ff.; Breytenbach, Paulus [s. Anm. 17] 31ff.), die Sage von Philemon und Baukis spielt in Phrygien (Ovid, Met. 8,609).

53 Vgl. Loisy, Apg 552; Haenchen, Apg 416; Roloff, Apg 213f. uva. Gegen den kritischen Konsens protestiert Lane Fox, Pagans 99f.: Lukas könne die Geschichte sehr wohl von Paulus und Barnabas gehört haben.

54 Vgl. Weiser, Apg 357. Erstaunlicherweise schweigen die Acta Pauli, deren Heldin Thekla ja aus Ikonion stammt, über die Existenz einer Ekklesia in Derbe.

55 Zum Problem der Identität dieses Gaius s.u. S. 154 Anm. 150.

56 Vgl. Haenchen, Apg 420; Weiser, Apg 356.

eine „allgemeine Lebensregel“ (V. 22),<sup>57</sup> V. 26–27 lenken zurück auf den Beginn der Reise in 13,2f. und fassen ihren Ertrag in einem den Leser an 10,45 und 11,18 erinnernden Satz zusammen. V. 28 schafft eine Pause. Lediglich zwei Details fallen auf: die Einsetzung von Presbytern V. 23 und die Erwähnung der Hafenstadt Attaleia V. 25. Verarbeitet Lukas Tradition, oder ist der Abschluß der Reise am Schreibtisch entworfen worden?

Für die zweite Annahme könnte sprechen, daß der Bericht die für Lukas wichtige Einsetzung von Presbytern in besonderer Weise hervorhebt.<sup>58</sup> Indes setzen die Apostel nicht in allen Gemeinden Älteste ein, sondern nur in Lystra, Ikonion und Antiochia. So wie die Szene jetzt dasteht, legt sie keinen besonderen Nachdruck auf diese ‚Amtshandlung‘, man gewinnt im Gegenteil den Eindruck, von ihr werde berichtet, um wenigstens „etwas Inhalt für die Tätigkeit der Apostel auf dem Rückweg zu gewinnen“.<sup>59</sup> Lukas wird in V. 21b–28 also einer Überlieferung folgen. Wie mag sie ausgesehen haben? Subtrahiert man die zweifelsfrei redaktionellen Anteile, bleibt ein Verzeichnis der Reisesstationen übrig:<sup>60</sup> Lystra, Ikonion, Antiochia, Perge, Attaleia, Antiochia am Orontes. Es sieht danach aus, als habe der Verfasser der Apostelgeschichte um die Rückreisroute der Apostel gewußt und sie mangels Material auf seine Weise ausgestaltet.

Der Ertrag für die historische Frage ist demgemäß gering: Die Reiseroute ist trotz mancher Bedenken wohl nicht in Zweifel zu ziehen,<sup>61</sup> aus Gründen allgemeiner Art spricht alles dafür, daß Barnabas und Paulus tatsächlich bei den Brüdern und Schwestern Station gemacht und diese gestärkt haben werden (V. 22) – sofern es in der jeweiligen Stadt eine Gemeinde gab; sollte die Aussendung durch die Kirche Antiochias (13,2f.) historisch sein (s.u.), werden die beiden gewiß auch Bericht erstattet haben. Aus welchen Gründen sie sich in Derbe zur Rückreise entschlossen (und nicht weiterzogen bzw. sich auf dem Landweg direkt nach Antiochia begaben), wissen wir nicht.

---

57 Conzelmann, Apg 89. Zum lukanischen Charakter dieses Verses s. auch ders., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, BHTh 17, Tübingen 1977, 90 und pass.; Weiser, Apg 357f.

58 Lüdemann, Apg 171. Vgl. Kollmann, Barnabas 48.

59 Preuschen, Apg 91; vgl. Roloff, Apg 219.

60 Die Notiz über die Einsetzung von Presbytern (V. 23) ist unhistorisch: Die Presbyterialverfassung ist für Lukas eine Selbstverständlichkeit, Paulus kennt sie nicht (vgl. von Campenhausen, Amt 82ff.).

61 Roloff, Apg 219: Konnten die Apostel „es überhaupt wagen, die Orte, in denen sie kürzlich noch verfolgt worden waren, ... nochmals aufzusuchen?“ M.E. disqualifiziert dieser Einwand die Angaben nicht, da mit einer Verfolgung nur für Lystra zu rechnen ist und die Apostel diese Stadt nach der Steinigung bereits wieder betreten hatten (14,20a). Vgl. Jervell, Apg 384.

*Resümee zur Missionsreise der Apostel Barnabas und Paulus (und des Johannes Markus) Apg 13,4 – 14,28:* Es ergibt sich folgendes Bild: Lukas scheint neben der Reiseroute vier Einzeltraditionen über die Arbeit des Barnabas mit Paulus gekannt zu haben: (1) Eine Begegnung mit dem Prokonsul Sergius Paulus samt einer Wundertat in Paphos auf Zypern, (2) die vorzeitige Rückkehr des Johannes Markus von Perge nach Antiochia am Orontes, (3) eine Heilung in Lystra, die zur Verehrung der Apostel und schließlich zur Steinigung des Paulus führt sowie möglicherweise (4) die Gewinnung des Timotheus in Lystra. Die überwiegende Zahl der Stationen wird dem Verfasser der Apg nur dem Namen nach bekannt gewesen sein: (Seleukia), Salamis, Perge, Antiochia, Ikonion, Derbe, (retour via) Lystra, Ikonion, Antiochia, schließlich Perge, Attaleia und Antiochia am Orontes. In diesen Fällen sieht er sich veranlaßt, aus seinem Gesamtbild von der Mission der Apostel jeweils einen besonderen Inhalt zu formulieren. Die Hypothese, Lukas habe sich die Stationen der Arbeit der Apostel „zB an Hand einer Landkarte“ selbst erschlossen,<sup>62</sup> geht zu weit. Insbesondere im Kontext „weder fromm noch fesselnd wirkende ... Nachrichten“<sup>63</sup> wie 14,20b–21a, sprechen dagegen. An der Mission der Apostel Barnabas und Paulus auf Zypern und im südlichen Kleinasien ist demnach nicht zu zweifeln.

Handelte es sich bei ihrem Unternehmen um eine zusammenhängende Missionsreise, und kann man diese gegebenenfalls datieren? Es ist seit längerem erkannt, daß das „Schema der ‚Reisen‘ ... eine Schöpfung des Lk“ ist,<sup>64</sup> der die Ausbreitung der Kirche wesentlich als eine Folge der Reisen seiner Protagonisten darstellt: Philippus (8,4–40), Petrus (9,32–11,18), Barnabas und Paulus (13–14), schließlich Paulus (15,36–21,26 bzw. 28,31) bringen das Evangelium von Jerusalem nach Rom (vgl. 1,8). Lukas bündelt die ihm zur Verfügung stehenden Informationen über die raumgreifende Propaganda bzw. Mission seiner Helden offenbar auch dann zu *einer* Reise, wenn die fraglichen Ereignisse in Wirklichkeit zu verschiedenen Zeitpunkten stattfanden.<sup>65</sup> Diese Einsicht zwingt die Kritik zur Umsicht bei der Beurteilung der umstrittenen Frage, ob die sog. erste Missionsreise Apg 13–14 vor oder nach der Jerusalemer Konferenz (Apg 15/Gal 2) stattgefunden hat.<sup>66</sup> Denn vielleicht ist diese Alternative zu einfach formuliert: Könnte es

62 Conzelmann, Apg 82. Mit anderer Gesamtthese und nur für Zypern (13,4–12) und die Rückreise (14,21b–26) Lüdemann, Apg 157f.171f. (und pass.).

63 Dibelius, Aufsätze 13.

64 Conzelmann, Apg 80. Vgl. Wehnert, Reinheit 273ff.

65 Vgl. o. S. 58–62.

66 Vorher z.B. Roloff, Apg 194f.; Becker, Paulus 22.92; Jervell, Apg 342ff. Nachher z.B. Haenchen, Apg 422f.; Bornkamm, Paulus 64; Vielhauer, Geschichte 76f.; J. Jeremias, Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte (ZNW 1937), in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 238–255: 254f.

nicht sein, daß Barnabas und Paulus sowohl vor als auch nach der Konferenz auf Reisen gewesen sind? Daß zwischen den Apg 13–14 berichteten Ereignissen in Wirklichkeit viele Jahre liegen? Jürgen Wehnert hat auf dieses Grundproblem einer historischen Kritik der Apostelgeschichte jüngst eindringlich hingewiesen:

„[D]ie von Lukas entworfenen Missionsreisen [müssen] als redaktionelle Stilisierungen des Verfassers betrachtet werden, deren hist[orischer] Wert allein in den darin verarbeiteten Überlieferungen liegt. Es ist also nicht nur damit zu rechnen, daß die Missionen des Philippus, Petrus usw. in Wahrheit parallele Vorgänge darstellen, sondern auch damit, daß die von Lukas zu jeweils *einer* Reise zusammengefaßten Missionen der einzelnen Akteure, geschichtlich gesehen, die Erträge einer Mehrzahl von Missionsbemühungen verschmelzen. Löst man dieses redaktionelle Schema auf, erhält man eine Fülle von Einzeltraditionen, deren absolute bzw. relative Chronologie in vielen Fällen nicht aus ihrem Ort im Aufriß der Apg erschlossen werden kann, sondern mit Hilfe interner und externer Indizien ... bestimmt werden muß“ (Reinheit 273f.).

Wie steht es angesichts dieser Kautelen um die Historizität der ‚ersten Missionsreise‘? M.E. alles in allem recht gut: Zwar ist der Verdacht nicht gänzlich auszuräumen, Lukas habe lediglich Einzeltraditionen gekannt, und er selbst habe sie anhand einer Landkarte oder gemäß seiner persönlichen Ortskenntnis zu einer ‚Reise‘ zusammengefügt. Aber eine solche Hypothese wäre im Fall von Apg 13–14 sehr kompliziert: Sie müßte annehmen, daß die Apostel das eine Mal in Lystra, das andere Mal in Derbe, unter Umständen ein drittes Mal auf Zypern waren, usw. – eine im Angesicht unserer weitgehenden Unkenntnis über die 14 Jahre zwischen Gal 1,18 und 2,1 mögliche, aber durch nichts angezeigte Vermutung. Auch bei größtmöglicher Umsicht scheint mir daher nichts dagegen zu sprechen, daß Barnabas und Paulus tatsächlich die von der Apostelgeschichte geschilderte Reise unternommen haben.

Nur ganz am Rande sei auf die Frage nach der Datierung dieser Reise eingegangen. Der entscheidende Einwand gegen die Zuverlässigkeit der Darstellung der Apostelgeschichte ist bekanntlich ein *argumentum e silentio*: Wäre Paulus „vor dem Apostelkonvent bis nach Pamphylien und Pisidien gedrungen, so hätte er das Gal 1,21 erwähnt.“<sup>67</sup> Aber dieses Argument kann die ihm aufgebürdete Last nicht tragen: Die Pointe der *narratio* des Apostels in Gal 1,10ff. besteht im Nachweis der Tatsache, daß sein Evangelium von Menschen unabhängig ist (1,11–12), insbesondere von den Jerusalemer Aposteln (1,17); ihm geht es nicht um eine möglichst vollständige Auflistung seiner Missionsgebiete. Der Schluß, er habe gemäß 1,21 volle vierzehn Jahre in Syrien und Kilikien gearbeitet, ist daher nicht gerechtfertigt<sup>68</sup> und die ‚erste Missionsreise‘ zu diesem Zeitpunkt ergo nicht auszuschließen. Umgekehrt mag man sogar dafür plädieren, daß die Erwähnung der Mission in

<sup>67</sup> Vielhauer, Geschichte 76.

<sup>68</sup> Vgl. Lüdemann, Paulus I 79ff.

Zypern, Pisidien und Lykaonien der Argumentation des Apostels abträglich gewesen wäre: Denn auf dieser Reise agierte er eben nicht unabhängig, sondern gemeinsam mit Barnabas, der vermutlich vor ihm Apostel war und der in früher Zeit gewiß als der bedeutendere von beiden gegolten hat (Apg 13,1).<sup>69</sup>

Somit ist auch die weiter oben gestellte Frage positiv zu entscheiden: Die die Reise einleitende Notiz Apg 13,2f. wird im Kern auf guter Überlieferung beruhen. Barnabas und Paulus sind nicht aus eigenen Stücken nach Zypern aufgebrochen, sondern von der Ekklesia in Antiochia zur Mission ausgesandt worden.<sup>70</sup>

War ihr Unternehmen erfolgreich? Konkrete Nachrichten haben wir leider nur wenige. M.E. scheint hinter Apg 14,20a eine Überlieferung durch, wonach die Apostel in Lystra Neophyten gewinnen konnten, und weitere Kombinationen lassen den Schluß zu, daß der Paulusmitarbeiter Timotheus einer von ihnen war. In der Regel trägt die Schilderung der Ereignisse aber so sehr die Handschrift des Verfassers der Apostelgeschichte, daß uns Einzelurteile über die Erfolge der Apostel verstellt sind. Aus Gründen allgemeiner Art ist anzunehmen, daß die eine oder andere Erfolgsmeldung im Grundsatz zutreffen wird.<sup>71</sup> Aber was heißt das im einzelnen? Angesichts der Konsequenz und Entschlossenheit, mit der der Heidenapostel seiner Berufung treu ist (Gal 1,15ff.), und in Anbetracht manch hyperbolischer Aussage über die Durchdringung der Welt mit dem Evangelium (vgl. Röm 15,19.23; 10,18 u.ö.), ist Vorsicht im Urteil geboten.

Um die Informationen über die Modalitäten der Mission steht es nur wenig besser. Immerhin: Hinter Apg 14,19–20a wird m.E. so etwas sichtbar wie eine Mission vom Krankenbett aus<sup>72</sup> und aus den stereotypen Angaben über die Arbeitsweise der Apostel fallen die beiden (legendären) Wunderberichte aus Paphos und Lystra heraus (13,6ff.; 14,8ff.). Enthalten sie eine Erinnerung daran, daß Wundertaten eines der Mittel waren, das Gegenüber mit dem Evangelium in Berührung zu bringen?

69 Wann und auf welche Weise Barnabas zum Apostel geworden ist, wissen wir nicht. Hat Lukas die Tradition hinter 4,36f. chronologisch richtig eingeordnet, dann in sehr früher Zeit. Auch seine Wertschätzung in Antiochia spricht für ein zeitliches Prae seines Apostolats gegenüber dem des Paulus; er wäre also aus der Perspektive des Heidenapostels ein *πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολος* gewesen (Gal 1,17).

70 Vgl. die Aussendung der Boten Q 10,1ff. und dazu u. S. 226–235. – Hat die antiochenische Gemeinde auch andere Boten zur Mission ausgesandt? Haenchen, Apg 365: Sie hat „in Syrien und Cilicien die heidenchristliche Mission vorangetrieben“, wie 15,23 beweise (vgl. Hengel/Schwemer, Paul 260ff. [dt. 394ff.]). Das ist möglich, aber unsicher – 15,23 ist Bestandteil der Tradition über die Reinheitsbestimmungen (s. Wehnert, Reinheit 48ff.), die Notiz bezeugt lediglich die Existenz von Gemeinden in Syrien und Kilikien (vgl. i.ü. Gal 1,21!).

71 Wäre Paulus später in Richtung Griechenland aufgebrochen, wenn die lange Reise mit Barnabas zur Gründung gerade einer einzigen Gemeinde geführt hätte?

72 Dazu u. S. 183f.

Gern wüßten wir, wie man sich das konkret vorzustellen hat: Barnabas und Paulus als Wundertäter im Dienste der Mission. M.E. muß, wie im folgenden noch näher zu begründen sein wird, entgegen dem vielfach vermittelten Bild auch in diesen Zusammenhängen viel weniger mit öffentlichen Auftritten auf Marktplätzen und dergleichen gerechnet werden als mit Kontakten in kleinem Rahmen, die ich durch den Begriff der ‚Mikrokommunikation‘ charakterisieren möchte:<sup>73</sup> mit Begegnungen der Apostel mit Pensionswirten, deren Nachbarn ein krankes Kind haben, dem die Männer aus dem Osten helfen können; mit rascher Mund-zu-Mund Propaganda im Falle des Erfolges einer solchen Heilung; mit weiteren Kontakten mit Kranken und Behinderten, etc. In solchen und ähnlichen Zusammenhängen bestand, war erst einmal ein Vertrauen zu den fremden Männern hergestellt, genug Gelegenheit zur Verkündigung der Grundzüge des Evangeliums, den Aposteln bot sich als Folge ihrer ‚Zeichen und Wunder‘ ein reiches Feld potentieller Brüder und Schwestern. Man vergleiche zur Illustration etwa die (gänzlich fiktive, aber gut ausgedachte) Schilderung der Mission des Barnabas und Markus in manchen Passagen der Barnabasakten, z.B. 14–16: Barnabas und Markus landen in Zypern καὶ ἐλθόντες ἐν τῷ λεγομένῳ Κρομμυακίτῃ εὗρομεν Τίμωνα καὶ Ἀρίστωνα τοὺς ἱεροδούλους, πρὸς οὓς καὶ ἐξενίσθημεν. Τίμων δὲ συνέιχετο πυρετῷ πολλῷ· ᾧ καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας εὐθέως ἀπεστήσαμεν τὸν πυρετὸν αὐτοῦ, ἐπικαλεσάμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. ... Τίμων δὲ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ τῆς νόσου ἦλθεν σὺν ἡμῖν. ... καὶ ἦλθομεν εἰς πόλιν Λαμπαδιστοῦ, ὅθεν ὑπήρχεν καὶ Τίμων· πρὸς ὃν εὐρόντες καὶ Ἡράκλειον ὄντα ἐκεῖ ἐξενίσθημεν παρ’ αὐτῷ usw. (Aa II/2 297f.).<sup>74</sup>

*Paulus und Barnabas trennen sich, Barnabas geht erneut mit Markus nach Zypern (Apg 15,36–39; Gal 2,11–13).*<sup>75</sup> Paulus möchte in den neu gegründeten Gemeinden nach dem rechten sehen, Barnabas würde auch dieses Mal gern Johannes Markus mitnehmen (V. 36f.). Dieses Ansinnen weist Paulus mit Verweis auf dessen vorzeitigen Abschied zurück (V. 38; vgl. 13,13). Es kommt zum Streit, der zur Trennung der Apostel führt. Barnabas fährt schließlich mit Markus allein nach Zypern (V. 39).

Es ist weithin anerkannt, daß die von Gal 2,11–13 so stark divergierende Schilderung in Apg 15,36–38 am eigentlichen Grund für das Zerwürfnis der Apostel vorbeigeht: In Wirklichkeit haben sie sich nicht über Johannes Markus entzweit, sondern über der Frage, ob man den Forderungen der (mit dem ‚Aposteldekret‘) nach Antiochia gekommenen Leute des Jakobus fol-

73 Dazu u. S. 205f.

74 In deutscher Übersetzung jetzt bei Kollmann, Barnabas 76–82: 79f.

75 *Apg 15,1–35 par Gal 2,1–10 (14)* bietet nicht viel, was für uns interessant wäre (die summarische Angabe Apg 15,35 geht auf Lukas zurück, s. Wehnert, Reinheit 54f.): Barnabas und Paulus sind von der antiochenischen Gemeinde erneut mit einem konkreten Auftrag ausgesandt worden – nach Jerusalem zwecks Klärung des Problems der Beschneidung der heidnischen Brüder (15,2f.; zum scheinbaren Widerspruch zu Gal 2,2 s. Wehnert, ebd. 112ff.). Dort treten sie als gleichberechtigte Partner auf (2,9 u.ö.: ‚wir‘). Zur Frage nach der Tradition hinter der Kollektentotiz Apg 11,29f. s.o. Anm. 14.

gen solle oder nicht.<sup>76</sup> Manches spricht dafür, daß Lukas um diese Tatsache auch wußte<sup>77</sup> und daß er sie eskamotiert und durch die aus verschiedenen Personalnotizen gewonnene Markusepisode<sup>78</sup> ersetzt hat – getreu seiner Tendenz, Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen in der frühen Kirche so weit wie möglich in den Hintergrund treten zu lassen.

Nach der Trennung segeln Barnabas und Markus nach Zypern – eine zweifellos traditionelle und zuverlässige Angabe.<sup>79</sup> Welchem Zweck ihre Reise dient, erfahren wir nicht. Geht es erneut um Mission in der Heimat des Barnabas? Setzen die beiden Cousins/Onkel und Nefte (?; Kol 4,10) die Arbeit der ersten Reise fort? Läßt Barnabas sich in seinem Geburtsort<sup>80</sup> nieder und begründet dort zusammen mit seinem Verwandten eine Ekklesia, um die er sich in den folgenden Jahren kümmert? Bedauerlicherweise bricht Lukas die Geschichte des Barnabas in 15,39 ab und verzichtet zum Erstauen des Lesers sogar auf den sonst üblichen Hinweis, der Apostel und sein Mitarbeiter hätten an ihrem Zielort ‚das Wort verkündigt‘ (vgl. 8,25.40; 14,21.25; auch 15,41 u.ö.). Auch die übrige frühchristliche Literatur bietet uns keine Anhaltspunkte für eine Rekonstruktion der Ereignisse.<sup>81</sup>

76 S. nur Haenchen, Apg 460; Weiser, Apg 395; Lüdemann, Apg 175; etwas anders Schneider, Apg II 195f. u.a. (hinter der Schilderung steht eine Erinnerung an die tatsächlichen Vorgänge, vom eigentlichen Konflikt weiß Lukas nichts; dazu die folgende Anm.). Roloff, Apg 236, meint, Barnabas und die Antiochener hätten den in Gesetzesfragen konservativen Johannes Markus „Paulus als Mitarbeiter aufhütigen woll[...], um auf diese Weise die weitere Mission auf die Linie des angestrebten Kompromisses mit den Jerusalemern zu zwingen“ (ähnlich Pesch, Apg II 93f.). Zu einer solchen These besteht m.E. kein Anlaß, denn Barnabas selbst vertrat in dieser Frage ja die konservativere Linie der Jerusalemer, und die Voraussetzung, Markus sei ‚in Gesetzesfragen‘ konservativ gewesen, ist problematisch: Phlm 24 zeigt doch, daß er die paulinische Mission im Grundsatz guthieß.

77 Hinter Apg 11,3(ff.) (jüdische Brüder werfen Petrus vor, er habe mit Heiden gegessen) wird ein Wissen des Lukas um den Konflikt in Antiochia sichtbar (s. dazu Wehnert, Reinheit 76ff.266f.; vgl. o. S. 57f.). Eines der wesentlichen Resultate dieses Konfliktes war die Trennung von Barnabas und Paulus.

78 Nämlich aus 13,5.13 auf der einen und 15,39 und 15,40 (Silas) auf der anderen Seite, vgl. Haenchen, Apg 460.

79 S. nur Roloff, Apg 236f.; Lüdemann, Apg 158.177. Skeptischer Ollrog, Paulus 48. Wie Johannes Markus von Jerusalem (13,13) nach Antiochia (15,37) gekommen ist, „ist eine Kleinigkeit, um die sich Lukas nicht bekümmert“ (Haenchen, Apg 456); man sollte sie nicht gegen die Zuverlässigkeit der Notiz ins Feld führen.

80 Welcher das war, wissen wir nicht; die Behauptung, Barnabas stamme aus Salamis (z.B. KP IV 1506), hat in den Quellen keinen Anhalt. Vgl. Kollmann, Barnabas 13.

81 Z.T. wird aus 1Kor 9,6 geschlossen, Barnabas habe „nach der Trennung von Paulus selbständig“ weitergearbeitet (Conzelmann, Geschichte 96), er sei „weiterhin missionarisch tätig gewesen“ (Kollmann, Barnabas 57). Diesen Schluß gibt der Text m.E. nicht her: Er betont, daß auch Barnabas auf die Wahrnehmung seines Unterhaltsrechtes verzichtet. Daraus läßt sich schwerlich folgern, daß Paulus im Besitz von Informationen über eine gegenwärtige Missionspraxis des ehemaligen Kollegen war. – Die Barnabasakten, in denen der Apostel zusammen mit Markus die ganze Insel

Mit der knappen Notiz Apg 15,39 verliert sich die Spur des Apostels Joseph Barnabas. Von Johannes Markus wissen wir, daß er sich später noch einmal in die Umgebung des Paulus begeben hat.<sup>82</sup> Phlm 24 erwähnt der Heidenapostel ihn im Gefängnis als einen seiner *συνεργοί* (in Cäsarea?).<sup>83</sup>

*Fazit:* Fassen wir die wichtigsten Punkte zusammen. Unter den uns überkommenen Informationen über Joseph Barnabas ragt eine heraus, die im Zusammenhang mit der Frage nach den Modalitäten der Propaganda und Mission im ältesten Christentum von herausragender Bedeutung ist: Barnabas hat im Auftrag der antiochenischen Kirche gemeinsam mit Paulus (und Johannes Markus) eine Missionsreise durch Zypern und das südöstliche Kleinasien unternommen. Eine kritische Lektüre von Apg 13–14 ergibt zusammengenommen etwa folgendes Bild: Die Kirche Antiochias sendet den ortsansässigen bedeutenden Lehrer und/oder Propheten Barnabas gemeinsam mit seinem Kollegen Paulus aus zur Mission der Heiden auf seine Heimatinsel Zypern. Allem Anschein nach ist ihrer Arbeit zwischen Salamis und Paphos kaum Erfolg beschieden. Die beiden Apostel beschließen daher, sie auf dem Festland fortzusetzen – eine Entscheidung, die ihr Mitarbeiter Johannes Markus nicht mitträgt. Nach der Reise durch Pamphylien, Pisidien und Lykaonien besteht in Lystra eine Gemeinde, deren Anfänge nur noch in groben Umrissen zu erhellen sind; offenbar spielt die Steinigung des Paulus dabei eine gewisse Rolle, und vermutlich hat der Apostel in diesem Zusammenhang seinen späteren Mitarbeiter Timotheus gewinnen können. Weitere Erfolge der Mission sind aufgrund der zumeist erschlossenen Angaben der Apostelgeschichte nicht recht auszumachen, in gewissem Umfang aber wahrscheinlich. Im ganzen wird die Zahl der getauften Heiden (und Juden), gemessen am Aufwand, gering gewesen sein. Nach ihrer Rückkehr verbringen die Apostel eine gewisse Zeit in Antiochia, gehen dann zur Klärung des Streites um die Beschneidung der heidnischen Brüder nach Jerusalem und zerwerfen sich anlässlich des Konfliktes um die Anerkennung der von Jakobus und den Seinen verordneten Reinheitsvorschriften. Barnabas geht schließlich erneut mit seinem Cousin/Neffen (?) Markus nach Zypern, wo sich seine Spuren verlieren.

---

bereist (übrigens zu einem erstaunlich großen Teil erfolglos!; ActaBarn 14–23; Aa II/2 297ff.), sind legendär, sie enthalten keinerlei ‚ächt geschichtliche Erinnerung‘ (Lipsius, Apostelgeschichten II/2 291).

82 Wie die Person des Markus später literarisch in das Umfeld des Petrus gelangt (1Petr 5,13 und dann Papias bei Euseb, HE III 39,15), ist ganz dunkel; s. Brox, 1Petr 247f.

83 Ist der Philemonbrief in Cäsarea geschrieben (Phlm 9 usw.; vgl. o. Anm. 23 und die Lit. bei Schnelle, Einleitung 160 A 357)? Dann könnte man konstruieren: Markus erfährt in Zypern oder bei einem Besuch seiner Mutter in Jerusalem (Apg 12,12) vom Schicksal des Paulus und begibt sich daraufhin nach Cäsarea, um ihn zu unterstützen. Vgl. zu Markus auch u. S. 219.

## 1.5. Die von Paulus sogenannten ‚Superapostel‘

In 2Kor 10–13 setzt Paulus sich mit von ihm sogenannten ‚Superaposteln‘ (11,5) resp. ‚Falschposteln‘ (11,13) auseinander.<sup>1</sup> Die Schärfe seiner Polemik zeigt, daß es ihm unmöglich ist, ihnen den Aposteltitel abzuspochen. Es handelt sich bei den Opponenten demnach nicht um „Usurpatoren des Aposteltitels“,<sup>2</sup> sondern um Apostel im Vollsinn.

Was erfahren wir über die Modalitäten ihrer Propaganda in Korinth? Mit der nötigen Vorsicht lassen sich der Polemik des Paulus die folgenden Informationen entnehmen: Die Apostel sind traditionsbewußte Juden (11,22). Sie propagieren in Korinth einen ‚anderen Jesus‘ (11,4), d.h. zwischen ihnen und dem Heidenapostel bestehen fundamentale Differenzen in der Lehre.<sup>3</sup> Sie bestreiten die Legitimität seines Evangeliums (13,3 und pass.) und werfen ihm vor, er handele auf ‚fleischliche Weise‘ (κατὰ σάρκα, 10,2). Sie rühmen sich ihrer Qualitäten, besonders ihrer, wie Paulus sofort zurückgibt, ‚fleischlichen‘ (11,18): Sie sind Hebräer, Israeliten, Samen Abrahams, Diener Christi (11,22f.). Sie zeichnen sich durch Wundertaten aus (12,11f.) und wohl auch durch persönliche Bekanntschaft mit Jesus (5,16).<sup>4</sup> Mitgebracht nach Korinth haben sie offenbar Empfehlungsbriefe (3,1; vgl. 10,12.18), anders als Paulus erhalten sie von der Gemeinde Kost und Logis (11,5–12.20; 12,13).<sup>5</sup> Gehörten sie zu denjenigen, die Paulus im

1 Es besteht m.E. kein Zweifel, daß beide Bezeichnungen sich auf dieselbe Gruppe beziehen; vgl. Lietzmann, 2Kor 146; Georgi, Gegner 39; Wolff, 2Kor 217f.

2 So Kasting, Anfänge 64: Es habe nicht jeder, „der als Wanderprediger auftrat, den Aposteltitel führen“ dürfen (ebd. A 13); die Gegner seien Usurpatoren des Titels, sie hätten den Herrn nicht gesehen (wie es nötig gewesen sei), was Paulus nur deshalb nicht herausstelle, weil es seiner Argumentation nicht förderlich gewesen wäre (ähnlich Wolff, 2Kor 8) – ein problematisches Argument. Tatsächlich gibt es kein Indiz dafür, daß die Opponenten den Herrn nicht gesehen hätten: Paulus bezeichnet zwar die ihm widerfahrene Erscheinung als die letzte (1Kor 15,8), aber die strikte chronologische Interpretation dieses Verses beruht m.E. auf einem Mißverständnis (dazu u. S. 112 mit Anm. 18), und vor allem können wir nicht ausschließen, daß die gegnerischen Apostel bereits vor Paulus als solche galten (es sei denn, der Blick ist von vornherein durch eine sozusagen großkirchliche Perspektive getrübt; vgl. Georgi, Gegner 39ff.; Roloff, Art. Apostel [S. 34 Anm. 10] 435). Die Tatsache, daß Paulus seinen Gegnern den Rang streitig macht, besagt nichts – das tun beide Seiten wechselseitig. Man sollte sich also hüten, von ‚Usurpatoren‘ oder dergleichen zu sprechen – es kommt ganz auf die Perspektive an (zur Frage, ob eine Christusvision Bedingung für das Führen des Aposteltitels war, s.u. S. 114 Anm. 4)

3 Vgl. Georgi, Gegner pass; Lüdemann, Paulus II 132ff.; Wolff, 2Kor 214f.

4 Vgl. Lietzmanns Interpretation der bekannt schwierigen Stelle (2Kor 125).

5 Nicht aber Geld, wie Georgi, Gegner 234ff., mit Verweis auf 2,17; 11,7ff.; 12,13 zu zeigen versucht hat – etwaige Geldforderungen der Kontrahenten hätten ihr Apostolat diskreditiert (vgl. Lk 9,3; 10,4; Did 11,6 u.ö.) und wären von Paulus gewiß hervorgehoben worden.

dritten Kapitel des Philipperbriefes angreift?<sup>6</sup> (und warnt er vor ihnen Röm 16,17f.)?<sup>7</sup> Dann hätten sie konsequent die von ihm gegründeten bzw. in seinem Einflußbereich liegenden Gemeinden bereist.

Augenscheinlich betreiben die ‚Superapostel‘ massive Gegenpropaganda: Sie besuchen die jungen Gemeinden in der Absicht, die Autorität des Heidenapostels zu untergraben und ihre eigene Praxis und Lehre durchzusetzen. Ihr zentrales Anliegen ist die antipaulinische Agitation. Geht es ihnen darüber hinaus auch um die Gewinnung Außenstehender bzw. um die Gründung neuer Ekklesiai? Dafür gibt es keine Anzeichen. Von einer missionarischen Absicht der Apostel verlautet nichts – im Gegenteil: Die Tatsache, daß sie mit Empfehlungsbriefen von Gemeinde zu Gemeinde reisen, schließt mindestens die Absicht von Kirchengründungen weitgehend aus.<sup>8</sup> Es ist daher kaum sachgerecht, sie als „Wandermissionare“ zu bezeichnen.<sup>9</sup> Das Interesse der ‚Superapostel‘ gilt nicht der Ausbreitung des Evangeliums unter den Nichtchristgläubigen, sondern primär der rechten Praxis und Lehre der ihres Erachtens irregeleiteten heidnischen Brüder und Schwestern, näherhin der antipaulinischen Propaganda.

Läßt sich die Herkunft dieser Apostel genauer bestimmen? Es springt ins Auge, daß Paulus sie 2Kor 11,13 als ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι beschimpft und daß er an der in vielem parallelen Stelle Phil 3,2 seine Leser vor κακοὶ ἐργάται warnt. Als ἐργάται aber bezeichneten sich, wie wir noch sehen werden (S. 235), vermutlich die Boten der Q-Gruppe. Stecken hinter den von Paulus bekämpften ‚Pseudoaposteln‘ also die ‚Arbeiter‘ der Propaganda der βασιλεία τοῦ θεοῦ?<sup>10</sup>

In der Tat gibt es neben der terminologischen<sup>11</sup> eine Reihe weiterer Übereinstimmungen: Beide Gruppen bestehen aus (palästinischen?) Juden, beide befinden sich auf Wanderschaft und tun Zeichen und Wunder, beide kannten Jesus wohl persönlich, beide fordern Kost und Logis während ihres Aufenthaltes. Bei näherem Hinsehen zeigen sich allerdings auch gewichtige Differenzen: Die Q-Boten bezeichnen sich weder als ‚Apostel‘<sup>12</sup> noch als διάκονοι (2Kor 11,23); wir hören nie etwas

6 Dafür spricht eine Reihe von Übereinstimmungen: Beide Gruppen opponieren gegen Paulus, nennen sich ἐργάται (s. gleich) und sind stolz auf ihre jüdische Herkunft (vgl. Lüdemann, Paulus II 157f.; Wolff, 2Kor 7; Gnika, Paulus 150f.).

7 Auch hier geht es um Leute, die von außen kommen und gefährliche Spaltungen in der Gemeinde provozieren, ähnlich wie Phil 3,19 wirft Paulus ihnen vor, sie dienten ‚ihrem eigenen Bauch‘; vgl. Wilckens, Röm III 141f.

8 Vgl. Theißen, Studien 212.

9 So, repräsentativ, Wolff, 2Kor 5. Vgl. Georgi, Gegner 218: „Repräsentanten einer großen Gruppe von Missionaren der Urchristenheit“ (im Orig. kursiv); Theißen, Studien 221: „normale urchristliche Missionare“.

10 Vgl. Kollmann, Wundertäter 323ff.; Theißen, Studien 222.

11 Den Terminus ἐργάτης verwendet Paulus nur an den beiden genannten Stellen, die Übereinstimmung ist daher signifikant.

12 Anders viele, z.B. Hoffmann, Studien 164ff.; Kollmann, Wundertäter 316f., die auf Lk 11,49 verweisen. M.E. spricht alles dafür, daß erst Lukas die Apostel hier eingetragen hat. Im einzelnen: Mt 23,34 hat προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς, Lk

davon, daß sie mit Empfehlungsbriefen gereist wären; der Hoheitstitel Χριστός (10,7; 11,23; 13,3) fehlt in der Logienquelle; Worte wie Q 3,7–9; 7,9; 13,28f. vertragen sich schlecht mit dem Prioritätsanspruch der Paulusgegner, die sich als ‚Samen Abrahams‘ (2Kor 11,22) wußten.<sup>13</sup>

Welche Hypothese wird diesem komplexen Tatbestand am besten gerecht? Auf der einen Seite scheint mir vor allem das zuletzt genannte Argument eine Identität beider Gruppen auszuschließen: Mag man die übrigen Divergenzen zur Not mit den veränderten Umständen bzw. dem spezifischen Genre der Spruchquelle erklären, so ist es unwahrscheinlich, daß eine Gruppe von ‚Ergatai‘, die radikale Logien wie Q 3,7–9 tradiert, sich zugleich gegenüber Paulus mit großem Stolz auf ihre Herkunft als ‚Hebräer, Israeliten‘ usw. beruft. Auf der anderen Seite können die Übereinstimmungen kaum erklärt werden, ohne daß man mit einem gewissen Zusammenhang rechnet. Aber mit welchem? Angesichts der Spärlichkeit des vorhandenen Materials kommt man über sehr vorsichtige Schlußfolgerungen kaum hinaus: Waren bei den von Paulus bekämpften Aposteln „Traditionen, die der Aussendungsrede nahe standen, ... lebendig“?<sup>14</sup> Sind zentrale Maximen der Aussendungsrede samt dem Ehrentitel ἐργάται von einer Gruppe von Aposteln rezipiert worden, die Jesus gekannt hatten, die sich aber nicht zur Q-Gruppe hielten und auch deren Israelkritik nicht in allen Punkten teilten?

Summa: Das Augenmerk der Apostel und ἐργάται von 2Kor 10–13 liegt auf der rechten Praxis und Lehre der jungen Kirche. Mit dem Namen des Paulus verbinden sich für sie verhängnisvolle Fehlentwicklungen, denen sie entgegentreten haben. Sie treiben daher in Korinth (und andernorts) antipaulinische Propaganda und versuchen, die Gemeinde auf Tat und Wort ihres Meisters zu verpflichten – auf Jesus, den sie wohl noch persönlich gekannt haben.

Ein weiteres Mal zeichnet sich das Bild einer Gruppe ab, die ihr Apostolat in erster Linie als Verpflichtung zur Sorge um die christgläubigen Gemeinden verstanden hat: Es gilt, sie auf dem rechten Weg zu bewahren resp. auf den rechten Weg zu bringen. Im konkreten Fall: Ein wahrer Apostel (und Schüler Jesu) hat dafür Sorge zu tragen, daß die Kirche, die als Jesusbewegung begann, nicht von dem sich selbst so nennenden Heiden- ‚Apostel‘ Paulus auf eine gefährliche Bahn geführt wird, die mit dem Willen des Meisters nur mehr wenig gemein hat.

---

προφήτας καὶ ἀποστόλους. Für das dritte Glied der Kette hat Mt eine Vorliebe (vgl. Luz, Mt I 38); σοφός hingegen verwendet er nie redaktionell (11,25Q), wie er überhaupt kein besonderes Interesse am Thema ‚Weisheit‘ hat (auch alle Belege für σοφία sind traditionell: 11,19; 12,42; 13,54). Umgekehrt hat Lk ein starkes Interesse daran, die Institution der Apostel bereits im Leben des Irdischen zu verankern (6 Belege gegenüber 1 bzw. 2 bei Mk/Mt); er dürfte also ‚Weise‘ durch ‚Apostel‘ ersetzt haben. Ergo ergibt sich für Q der Wortlaut προφήτας καὶ σοφούς. Vgl. Sato, Q 151f. mit A 124; Luz, Mt III 368. Anders Polag, Q 56f.; IQP 94,498.

<sup>13</sup> Vgl. Sato, Q 387.

<sup>14</sup> Theißen, Studien 222.

## 1.6. Weitere Apostel

*Andronikus und Junia.* Wenn das Ehepaar Andronikus und Junia (Röm 16,7) im vollen Sinne ‚Apostel‘ gewesen ist (s. S. 40f.), dann waren auch Frauen ‚Apostel‘ (bzw. ‚Apostelinnen‘) – eine in der frühchristlichen Literatur nur an dieser Stelle durchscheinende, aber gewiß glaubwürdige Auskunft (die keineswegs zu allen Zeiten anstößig war).<sup>1</sup> Leider ist nur wenig über das Paar bekannt: Andronikus und Junia sind Juden (συγγενεῖς), die vor Paulus christgläubig geworden sind. Sie galten demnach wohl schon in frühester Zeit als Apostel, d.i. sie gehörten zur Gruppe der πάντες ἀπόστολοι, denen Christus gemäß 1Kor 15,7 erschienen ist.<sup>2</sup> Zu einem uns unbekanntem Zeitpunkt und an einem uns unbekanntem Ort waren sie gemeinsam mit Paulus inhaftiert. Ihr Ruf als Apostel ist laut Paulus hervorragend. Worauf er sich gründet, wissen wir nicht.

Läßt sich noch mehr über sie ausmachen? Vor allem zwei Hypothesen werden diskutiert.

(1) Andronikus und Junia seien „the founders of the Roman congregation“ gewesen<sup>3</sup> – eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Gegen sie spricht insbesondere die Tatsache, daß es keine entsprechende stadtrömische Lokaltradition gibt.<sup>4</sup> Auch ist zu beachten, daß es *die* römische Kirche ja nicht gab: Bereits im Römerbrief des Paulus werden „mindestens sieben gesonderte Inseln“ der Heiligen in Rom sichtbar, und es gibt keinerlei „Anzeichen für ein räumliches Zentrum der verschiedenen über die Stadt verstreuten Kreise.“<sup>5</sup> Überhaupt scheint mir die Hypothese zu sehr von einem sozusagen ‚paulinischen‘ Schema auszugehen: Gemeinden werden von Aposteln gegründet. Dieses Schema aber wird, wie wir gesehen haben und noch sehen werden, dem Hergang der Dinge in vielen Fällen nicht gerecht.

(2) Allgemeiner: Das Apostelpaar sei „in der Mission tätig gewesen“, es handle sich um „judenchristliche Missionare“.<sup>6</sup> Das ist möglich, aber ungewiß – der Vorschlag basiert zur Gänze auf der verbreiteten, aber problematischen Äquivokation ‚Apostel‘ = ‚Missionar‘ (dazu u. S. 114ff.).

*1Kor 9,5.* Der Vers, auf den wir bereits mehrfach zu sprechen gekommen sind, wird häufig als Beleg dafür angesehen, daß nicht nur Paulus selbst, sondern auch die anderen Apostel allenthalben in Sachen Mission durch die Lande zogen. Die Randbemerkung des Apostels gebe „Einblick in

1 S. die Belege bei Brooten, Junia (s. S. 40 Anm. 44); J. A. Fitzmyer, Romans, AB 33, New York 1993, 737f., insbesondere Joh. Chrys., Ep. ad Rom. 31,2.

2 Anders Schnackenburg, Apostel 347 (mit mir unverständlicher Begründung).

3 Watson, Paul 101. Vgl. H. Räisänen, Die ‚Hellenisten‘ der Urgemeinde, ANRW II 26.2, 1995, 1468–1514: 1498 mit A 162.

4 S. bei Lampe, Christen 10ff.

5 Lampe, Christen 302.

6 Wilckens, Röm III 135; Käsemann, Röm 398. Vgl. Gnllka, Paulus 113, uva.

den reichen Missionsbetrieb der frühen Kirche.<sup>7</sup> Demgegenüber ist zu betonen, daß Paulus hier lediglich konstatiert, daß Apostel (und ihre Frauen) nach allgemeiner Überzeugung bei Besuchen Anspruch auf Unterhalt durch die Gemeinden hatten. Daß diese Besuche der Mission dienten, sagt er nicht, und wir haben angesichts der konkreten uns überlieferten Beispiele (etwa Apg 9,32–43; Gal 2,11ff.; 2Kor 10–13) keinen Anlaß, *e silentio* darauf zu schließen. Tatsächlich gewährt uns 1Kor 9,5 Einblick in die reichen persönlichen Kontakte zwischen den einzelnen Ekklesiai, d.h. in die reiche *Kommunikation* innerhalb der ältesten Kirche.

*Gal 1,19*. Viel spekuliert worden ist über die Bemerkung des Paulus, er habe bei seinem ersten Jerusalembesuch außer Petrus und Jakobus keinen anderen Apostel gesehen. Warum nicht? Oft hat man den Vers wie folgt interpretiert: „Daß ... die missionarische Aufgabe ihr Leben [das der urchristlichen ἀπόστολοι, Vf.] bestimmte, bezeug[t] indirekt Paulus ... Zu der Zeit, auf die G[a]l 1,18ff anspielen, waren außer Petrus und Jakobus ... keine ἀπόστολοι in Jerusalem“, sie befanden sich auf Missionsreisen.<sup>8</sup> Auch diese Hypothese speist sich aus einem an Paulus orientierten Apostelbild: ein Apostel reist, seine Aufgabe ist Mission. Indes trifft eine solche Beschreibung keineswegs auf alle Apostel zu. Die Tatsache, daß Paulus damals nur Petrus und Jakobus traf, läßt sich auf mancherlei Weise plausibel erklären.

*Apk 2,2* heißt es im Sendschreiben nach Ephesus, die Gemeinde könne ‚Böse nicht ertragen‘, und sie habe diejenigen geprüft, ‚die sich selbst Apostel nennen, es aber nicht sind, und sie für Lügner befunden.‘ Demnach sind Apostel mit einer für uns nicht mehr erkennbaren Propaganda<sup>9</sup> nach Ephesus gekommen, dort aber nach einer Prüfung abgewiesen worden. Davon daß sie sich um die Gründung neuer Ekklesiai bzw. die Gewinnung Außenstehender bemüht hätten, hören wir nichts.

*Did 11,3–6* handelt vom rechten Umgang mit Aposteln: Jeder Apostel, der in die Gemeinde kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr;<sup>10</sup> er

7 So, repräsentativ, Conzelmann, 1Kor 189. Zu 1Kor 9,5 s.o. S. 76.82.105f. Anm. 81.

8 K.-H. Rengstorf, Art. ἀποπέλλω κτλ., ThWNT I 396–448: 432. Ebenso z.B. Hengel, Paulus 282 (anders jetzt ders./Schwemer, Paul 135f. [dt. 217f.]).

9 Zur Frage, ob die Apostel mit den ‚Nikolaiten‘ (V. 6) identisch waren und, wenn ja, was deren Anliegen war, s. U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes, ÖTK 19, Gütersloh 1984, 96ff. (ja); H. Räisänen, The Nicolaitans: Apoc. 2; Acta 6, ANRW II 26.2, 1995, 1602–1644: 1607 und pass. (nein).

10 Vers 4b (δεχθήτω ὡς κύριος) fehlt in der koptischen und der äthiopischen Übersetzung, wird aber vom Hierosolymitanus geboten. Mit Ed. W. Rordorf/A. Tuilier, SC 248, 1978, 184, und Niederwimmer, Did 42.216 A 8 scheint H mir hier den besseren Text zu bieten (anders Wengst, Did 82); die Lesart πᾶς ἀπόστολος

soll nur einen Tag bleiben, notfalls zwei, keinesfalls drei; man soll ihm nur Verpflegung für einen Tag mitgeben, keinesfalls Geld.

Die Frage, wie die wandernden Apostel zu behandeln seien, ist für den Verfasser sichtlich ein aktuelles Problem; V. 3 stammt wohl aus seiner Feder.<sup>11</sup> Es geht um Apostel im engeren Sinne des Wortes, um Personen, die „den alten Ehrentitel ἀπόστολος“ tragen.<sup>12</sup>

In einem Dokument, das um 100/120 entstanden sein dürfte,<sup>13</sup> mögen derartige Anweisungen manchen überraschen: Ist nicht das Apostolat „auf die Generation des Paulus“ beschränkt? Geht es in Did 11 also „in der Formel ἀπόστολοι καὶ προφήται nur um die letzteren“, während das „Wort ἀπόστολος ... nur dazu benutzt [ist] ... um anzudeuten, daß der rechte Prophet nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Jesu kommt und in seinem Geiste auftritt“?<sup>14</sup> Das ist unwahrscheinlich: Der postulierte Sprachgebrauch wäre analogieles; nimmt man die Verse beim Wort, lassen sie sich sehr viel einfacher verstehen.<sup>15</sup> Oder ist der Aposteltitel in der Didache „zu einer Art von Standesbezeichnung für die Missionare und asketischen Geistträger“ geworden?<sup>16</sup> Auch das ist fraglich. Die These beruht auf der Prämisse, 1Kor 15,7 beschränke den Apostolat „auf die Zeit der Christophanien ...“, dh. auf die Zeit der ersten Anfänge der Kirche,<sup>17</sup> und ergo könnten die Apostel der Didache nur in einem uneigentlichen Sinne ‚Apostel‘ sein. Aber 1Kor 15,7 läßt sich kaum in diesem Sinne interpretieren: Der Vers will ja keinen Kriterienkatalog für die Gewährung des Aposteltitels aufstellen, sondern die Auferweckung Christi durch eine möglichst große Zahl von Zeugen beglaubigen. Und dazu gehörten eben auch ‚alle Apostel‘, d.h. gewiß: alle *damaligen* Apostel.<sup>18</sup>

---

ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς (5) οὐ μένει δὲ εἰ μὴ κτλ. (Ä; K liest einfaches μένει) ist sichtlich verderbt.

11 ‚Was aber die Apostel und Propheten betrifft, so handelt gemäß der Weisung des Evangeliums folgendermaßen‘; s. Niederwimmer, Did 214 (vgl. aber auch o. S. 41 Anm. 51).

12 Ebd. 215.

13 Wengst, Did 62f.; Niederwimmer, Did 78ff.

14 Rengstorf (s.o. Anm. 8) 433.

15 Die Tatsache, daß der Didachist in V. 5 und 6 den Gegenbegriff ψευδοπροφήτης wählt, und nicht, wie man erwarten sollte, ψευδαπόστολος, stützt die fragliche Auslegung nicht, s. Niederwimmer, Did 216f. (offenbar kennt der Verfasser das von Paulus wohl ad hoc gebildete Wort ψευδαπόστολος 2Kor 11,13 noch nicht). Vgl. Klein, Apostel 50ff.

16 Von Campenhausen, Amt 25 (vgl. ders., Apostelbegriff 109f.). Ähnlich Kasting, Anfänge 64f.

17 Kasting, Anfänge 62.

18 Nicht aber schlechthin alle – Kastings gegenteilige These (ebd.), Paulus hätte in einem solchen Fall doch einschränkender von ‚den damaligen Aposteln‘ o.ä. sprechen müssen, verkennt m.E. die Intention des Textes. Es ist daher unrichtig, von Paulus als dem ‚letzten Apostel‘ zu sprechen (so etwa Schmithals, Apostelamt 69 u.ö.; von Campenhausen, Amt 25; Kasting, ebd. 62f.75ff.). Auch 1Kor 15,8 ist keine objektive chronologische Aussage (man beachte die Korrelation zwischen ἔσχατον V. 8 und dem rhetorischen ἐλάχιστος V. 9). Vgl. Georgi, Gegner 42ff.

Alles in allem besteht kein Anlaß, Did 11,3–6 nicht beim Wort zu nehmen. Ebenso wie Apk 2,2 zeigt der Text, daß es an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert zumindest vereinzelt noch Personen gab, die Anspruch auf den Aposteltitel erhoben und in diesem Anspruch jedenfalls von manchen auch ernst genommen wurden.

Was läßt sich über die Lebensweise dieser Apostel noch ausmachen? Sie besuchen die Gemeinden, werden von ihnen aufgenommen und am nächsten Tag mit Proviant für einen Tag weitergeschickt; ihr Leben ist *peregrinatio*.<sup>19</sup> Was sie in der Gemeinde tun, verrät der Vf. uns nicht – seine ersten Leser wußten darum. Vor allem zwei Möglichkeiten stehen zur Wahl:

(1) Ihre Wanderexistenz gilt primär der Propaganda bzw. Mission, und sie nutzen die Gastfreundschaft der Gemeinden nur in Sonderfällen, d.i. dann, wenn die Adressaten ihrer Werbung ihnen das Quartier verweigert haben.<sup>20</sup> In diesem Fall müßte man die Erfolge der Apostel als sehr gering beurteilen: Die Tatsache, daß die Gemeindeordnung einen Passus enthält, der für sie eine schlechtere Behandlung vorsieht als für normale Brüder und Schwestern (12,2!), zeigt, daß ihre Beherbergung zu einem Problem geworden ist. Offenbar ist es nicht selten vorgekommen, daß ein Apostel anklopfte, um sich auf Kosten der Gemeinde versorgen zu lassen.<sup>21</sup> Voraussetzung dieser Praxis ist sein Scheitern an seiner eigentlichen Aufgabe – ein erfolgreicher Bote erhält Kost und Logis von den Adressaten seiner Botschaft (Q 10,7ff.) und braucht nicht die Brüder darum zu ersuchen.

(2) Ihre Wanderexistenz gilt primär dem Besuch fremder Gemeinden, in denen sie wie auch immer im einzelnen zu wirken gedenken (vgl. Apk 2,2) – oft genug nicht zur Zufriedenheit ihrer Gastgeber.

Bei näherem Hinsehen besteht zwischen beiden Interpretationen vielleicht gar kein allzu großer Unterschied. Bedenkt man, daß bereits die Logienquelle die Ablehnung ihrer Boten beklagt (Q 10,11–16),<sup>22</sup> ist die Annahme plausibel, daß einige Wandercharismatiker unter dem Druck der Verhältnisse auf die Erfüllung ihrer einstigen Aufgabe verzichteten und sich der Arbeit innerhalb der Gemeinden widmeten. Eine solche Anpassung an die neue Situation könnte im Verbund mit einer gewissen ‚Verwilderung‘<sup>23</sup> des Amtes jedenfalls erklären, wie es dazu kommen konnte, daß sich manche Gemeinden vor wandernden Aposteln regelrecht schützen mußten.

19 Vgl. Niederwimmer, Did 216.

20 Schöllgen, Did 60: „Die kurze Verweildauer zeigt ..., daß das Tätigkeitsfeld der Apostel nicht in etablierten Gemeinden ... lag, sondern anderswo, höchstwahrscheinlich in der Mission.“

21 Auch wird man damit zur rechnen haben, daß zweifelhaftes Volk die Gastfreundschaft der Gemeinden unter Vorspiegelung falscher Tatsachen auszunutzen suchte, s. Lukian, de morte Peregr. 11ff.

22 Dazu u. S. 226ff.

23 Harnack, Mission 362.

## 1.7. Fazit

Stellen wir zum Abschluß des ersten Kapitels die Frage, ob es handhabbare Kriterien dafür gibt, wer ein Apostel ist und wer nicht.<sup>1</sup> Läßt sich prinzipiell bestimmen, was ein Apostel tut und was nicht? Läßt sich das Amt des Apostels definieren?<sup>2</sup> Der Überblick über die vorhandenen Daten zeigt mit aller Deutlichkeit, *daß es einen klar umrissenen Begriff vom Wesen und den Aufgaben eines ‚Apostels‘ nicht gegeben hat.*<sup>3</sup> Offenbar läßt sich lediglich eine einzige, höchst allgemeine Bedingung namhaft machen: Ein ἀπόστολος muß berufen, muß (vom Herrn bzw. einer Gemeinde) zu seinem Werk bevollmächtigt, ‚gesandt‘ sein (ἀπεσταλμένος; vgl. Q 10,3; 1Kor 1,17).<sup>4</sup> Kann er eine solche ‚Sendung‘ vorweisen und handelt er danach, d.h. stellt er sie durch bestimmte Taten und Zeichen (vgl. 2Kor 12,12) unter Beweis, so ist er (bzw. sie) ein Apostel.<sup>5</sup> Worin das ‚Werk‘ im einzelnen besteht, scheint jeder einzelne Apostel je für sich bestimmt zu haben: Die einen kümmern sich um den inneren Zusammenhalt der jungen Kirche, sie stärken die Brüder und Schwestern an den verschiedenen Orten und geben Ratschläge für die Regelung ihrer Angelegenheiten; andere leiten eine Ortsgemeinde; die nächsten unternehmen Missionsreisen zur Gewinnung

- 
- 1 Es sei darauf verzichtet, die Ergebnisse der Kapitel 1.1–6 noch einmal zusammenzustellen; sie finden sich jeweils ebd. fin.
  - 2 Auf das Problem des Ursprungs des Apostolats kann und muß hier nicht eingegangen werden. S. dazu Roloff, Apostolat 9–37 (und pass.); ders., Art. Apostel (s. S. 34 Anm. 10); Schneemelcher II 6–15; Lohmeyer, Apostelbegriff, und die Lit. dort.
  - 3 Vgl. Roloff, Apostolat 272f.: Die Hypothese, es habe „im Urchristentum von Anfang an einen festgeprägten Apostelbegriff gegeben ... [.] ist ... eine unrealistische Schematisierung“. Georgi, Gegner 43: Zur Zeit des Paulus gab es „noch kein festes Apostelbild“. Schneemelcher II 14 (W. A. Bienert): Als Ergebnis bleibt festzuhalten, „daß es einen einheitlichen urchristlichen Apostelbegriff nicht gegeben hat.“
  - 4 Muß ein Apostel auch den Herrn gesehen haben (so z.B. Kasting, Anfänge 75; anders Jackson-Lake V 50; Harnack, Mission 335; von Campenhausen, Apostelbegriff 113; Klein, Apostel 44 A 179; vermittelnd Schnackenburg, Apostel 345)? Die Entscheidung hängt an der Interpretation von 1Kor 15,7f. (zu 1Kor 9,1f. s. Harnack, ebd. A 5). Da es hier nicht um die Kriterien für einen wahren Apostel geht (s. S. 112 mit Anm. 18), ist der Rückschluß m.E. nicht zwingend.
  - 5 Vgl. bereits Harnack, Mission 335: der Begriff ‚Apostel‘ „läßt eine feste Abgeschlossenheit überhaupt nicht zu; denn wie Gott Propheten und Lehrer ‚in die Kirche stellt‘, so stellt er auch Apostel als den ersten Stand in dieselbe; diese charismatischen Berufsstände sind numerisch unbeschränkt, denn sie folgen dem Bedürfnis, wie Gott es erkennt. Zum Apostolat gehören, außer der Berufung durch Christus bzw. Gott ..., beglaubigende Wundertaten [2Kor 12,12; Vf.] und ein Werk [1Kor 9,1–2; Vf.] (sowie besondere Rechte). Wer dies aufweisen kann, ist Apostel.“ Ob Wundertaten tatsächlich *konstitutiv* für das Apostelamt sind, scheint mir allerdings unsicher; auch 2Kor 12,12 gibt diesen Schluß doch nicht wirklich her (können die ‚Zeichen‘ des Apostels [V. 12a] nicht auch andere sein als Wundertaten [V. 12b]?).

neuer Brüder und Schwestern; andere propagieren in den ihres Erachtens irregeleiteten Ekklesiai ihr Verständnis von der rechten Praxis und Lehre der Kirche; wieder andere reisen als Charismatiker von Gemeinde zu Gemeinde, usw. Selbstverständlich schließen sich diese je unterschiedlichen Ausprägungen des Apostolats nicht gegenseitig aus; unter Umständen bestimmt ein Apostel sogar je und je neu, wozu er (bzw. sie) in der gegebenen Situation ‚gesandt‘ ist. Was also ist, in einem Satz, ein Apostel? Die Formulierung, die den unterschiedlichen Facetten des Phänomens m.E. am besten gerecht wird, hat Jürgen Roloff gefunden: „Apostel sind die Gesandten des Auferstandenen für die Kirche“ (Apostolat 273).

War das Apostolat ein vielgestaltiges Phänomen, dann läßt sich nicht pauschal bestimmen, was ein Apostel zu tun habe – eine Konsequenz, deren Bedeutung m.E. noch nicht überall wahrgenommen worden ist. Typische Urteile wie die folgenden sind jeweils nur für eine begrenzte Teilgruppe der Apostel aufrechtzuerhalten: Ein Apostel sei ursprünglich jeder „Wanderprediger des Evangeliums“ (denn nicht jeder Apostel wandert, und es gibt Wandercharismatiker, die nicht ‚Apostel‘ heißen);<sup>6</sup> „[d]ie ‚Apostel‘ ... wanderten rastlos im Interesse der Mission“, „auf alle Fälle“ seien „die Apostel ‚Missionare‘. ... Die Verkündigung gehört zum Wesen des Apostolates; wir kennen keinen Apostel, der nicht zugleich Missionar gewesen wäre“<sup>7</sup> (doch, z.B. Jakobus); die Apostel seien „die Boten des Auferstandenen, gesandt zur Verkündigung und Ausbreitung der frohen Botschaft“<sup>8</sup> (denn nicht jeder Apostel kümmert sich um die Ausbreitung des Evangeliums). Aus der Buntheit des Bildes folgt zugleich, daß es unstatthaft ist, *e silentio* Schlüsse über die spezifische Ausprägung eines uns ansonst unbekanntes Apostolats zu ziehen. Anderenfalls ist die historische Kritik angesichts der Quellenlage in der Gefahr, einen jeden unbekanntes Apostel unwillkürlich nach dem Bilde dessen zu zeichnen, den wir als einzigen wirklich kennen: Paulus.

Der Anteil, den die Apostel (inkl. Paulus) an der Ausbreitung der ältesten Kirche hatten, wird von der Apostelgeschichte und vielen altkirchlichen Quellen sehr hoch eingeschätzt. 1Clem 42,1–4 heißt es: „Die Apostel bekamen das Evangelium für uns vom Herrn Jesus Christus zu hören ... Nachdem sie also Aufträge empfangen hatten und durch die Auferstehung

6 Lietzmann, Röm<sup>1</sup> (Tübingen 1910) 4 (später mit Recht vorsichtiger: Röm 24: „Insbesondere werden die wandernden Verkündiger des Evangeliums so genannt“); vgl. ders., Geschichte I 146.

7 Harnack, Mission 379; von Campenhausen, Amt 23. Ähnlich z.B. Roloff, Apostolat 274: Apostel sind „per definitionem Kirchengründer und Missionare“; Georgi, Gegner 46: „Man kann die urchristlichen Apostel also als (Berufs-) Missionare bezeichnen“; F. Hahn, Der Apostolat im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen, KuD 20, 1974, 54–77: 70: es gibt „keinen urchristlichen Apostel, der nicht zugleich ‚Missionar‘ gewesen wäre.“

8 Kasting, Anfänge 80f.

unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt worden waren ..., zogen sie mit der Fülle des Heiligen Geistes aus und verkündigten, daß das Reich Gottes kommen werde. So predigten sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach einer Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen der künftig Glaubenden ein<sup>9</sup>. Justin betont wiederholt: ‚Von Jerusalem gingen zwölf Männer aus in die Welt, Ungebildete, der Rede nicht mächtig, aber durch die Kraft Gottes zeigten sie dem ganzen Menschengeschlecht, daß sie von Christus gesandt waren, um allen das Wort Gottes zu lehren‘ (Apol. I 39,3; vgl. 42,4; 45,5). Bei Euseb ist zu lesen: ‚Die heiligen Apostel und Jünger unseres Erlösers verbreiteten sich über die ganze Welt. Nach der Tradition hat Thomas Parthien erhalten, Andreas Skythien, Johannes Asien, ... Petrus hat scheinbar im Pontus, in Galatien, Bithynien, Kappadozien und Asien den Diasporajuden verkündigt ... Was soll ich von Paulus sagen, der von Jerusalem bis Illyrien das Evangelium Christi vollendet und später in Rom unter Nero das Martyrium erlitten hat? So berichtet wörtlich Origenes im dritten Buch seiner ‚Erklärungen zur Genesis‘ (HE III 1).<sup>9</sup>

Die Anziehungskraft der hier begegnenden Vorstellung, die Ausbreitung der Kirche in frühester Zeit sei die Konsequenz einer Folge (mehr oder minder) planmäßiger Missionen der Apostel gewesen, ist ungebrochen. Unser Durchgang durch die einschlägigen Überlieferungen mahnt zur Vorsicht gegenüber diesem Erklärungsmodell. Vorstellungen wie der, die Apostel hätten sich von Anfang an energisch in der Mission engagiert, sie seien bald in immer entferntere Gebiete vorgedrungen und hätten so das Fundament dafür gelegt, daß das Christentum sich schließlich allüberall im Römischen Reich verbreitete, ist mit Skepsis zu begegnen. M.E. erlauben die Quellen eine solche Rekonstruktion nicht nur nicht, sondern sie präsentieren uns, wo es um die Einzelheiten geht, vielfach ein Bild, das nicht recht zu ihr passen will und das sie als ein Wunschbild späterer Generationen erscheinen läßt. Eine der Quellen, aus denen sich dieses Bild speist, ist die Apostelgeschichte (sic!, πράξεις ἀποστόλων),<sup>10</sup> deren erklärtes Programm es bekanntlich ist, die Ausbreitung des Evangeliums als das Resultat eines Prozesses darzustellen, in dem die ἀπόστολοι (1,2) die entscheidende Rolle spielen als μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλήμ καὶ ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς (Apg 1,8) – und schon dieses Programm ist mehr Wunschbild als Beschreibung der tatsächlichen Verhältnisse.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Zur Quellenkritik s.u. S. 254f. Anm. 7.

<sup>10</sup> Der Titel der Apostelgeschichte ist wohl nachträglich hinzugefügt worden (Jackson-Lake IV 1f.; Roloff, Apg 1; E. Plümacher, Art. Lukas als griechischer Historiker, PRE.S 14, 1974, 235–264: 262 uva.; anders jetzt Jervell, Apg 56f.); er zeigt, wie man das zweite Werk des Lukas las.

<sup>11</sup> Denn über zehn der zwölf Apostel weiß Lukas wenig, und Paulus ist nach seinem Verständnis weder Apostel noch gelangt er schließlich an das Ende der Erde.

## 2. Die Apostel II: Paulus, der Apostel der Heiden

Die Quellenlage ist im Fall des Paulus ungleich besser als im Fall der Apostel, mit denen sich Kap. 1 beschäftigt hat; es ist daher nötig, ihm ein eigenes Kapitel zu widmen. Wie dabei vorgehen? Vor allem zwei ergiebige Quellen stehen zur Verfügung: das Korpus der authentischen Briefe des Apostels und die Apostelgeschichte. Kombiniert man ihre Auskünfte, dann läßt sich ein vergleichsweise lebendiges Bild von den Modalitäten der Paulusmission entwerfen. Freilich steht man, was die Apostelgeschichte anbetrifft, erneut vor dem notorischen Problem, daß keine Einigkeit darüber herrscht, inwieweit ihre Darstellung als zuverlässig gelten darf. Um das Kapitel nicht zu überladen, empfiehlt es sich daher, in einem ersten Schritt die Schilderung der Paulusmission in der Apostelgeschichte historisch-kritisch zu analysieren (Kap. 2.1): Welche Traditionen liegen zugrunde? Welche Einzelheiten erfahren wir über die Arbeit des Apostels in Philippi, Thessaloniki, Beröa, usw.? Im Anschluß daran wird die Frage nach der Zielgruppe der Mission des Apostels gesondert zu bedenken sein: Wie läßt sich der Bericht der Apostelgeschichte mit den Eigenzeugnissen des Apostels vereinbaren? In welchem Sinne ist Paulus der ‚Apostel der Heiden‘, und wer sind diese ‚Heiden‘? (Kap. 2.2). Es folgt schließlich der Versuch einer Synthese der Modalitäten der Mission des Paulus: Wie hat man sich die Missionsarbeit des Apostels in concreto vorzustellen (Kap. 2.3)?

### 2.1. Die Mission des Paulus in der Apostelgeschichte

Einschlägig sind die folgenden Passagen: Apg 9,19b–25; 16,6–18,23;<sup>1</sup> 19,8–21,36,<sup>2</sup> mittelbar auch 28,16–28 und 11,26/13,1.<sup>3</sup> Wie gehabt, stelle ich der Analyse eine Paraphrase des Textes voran.

---

1 Apg 13,4–14,28 ist o. S. 88–104 behandelt, Apg 15,36–41 S. 104ff., Apg 15,1–35 S. 72 Anm. 119; 104 Anm. 75; zu Apg 16,1–3 s.u. S. 175f.

2 Die Einzelheiten über die Haft des Paulus in Jerusalem/Cäsarea können außer acht bleiben, desgleichen die Schiffsreise nach Rom, auf der er nicht missioniert (in den traditionellen und zuverlässigen Partien der Wir-Passage 27,1–8; 28,1–2.7.10b–16, s. Wehnert, Wir-Passagen 111 und pass.), und Apg 19,1–7: Die Episode um Paulus und die Jünger des Täufers in Ephesus ist offenbar „insgesamt lukianische Konstruktion ..., die der Verfasser der Apostelgeschichte auf 18,24–28 hin konzipiert hat, um hier die paulinische Dominanz über Apollos zum Ausdruck zu bringen“ (M. Wolter, Apollos und die ephesinischen Johannesjünger [Act 18,24–19,7], ZNW 78, 1987, 49–73: 68; vgl. u. S. 224 mit Anm. 50).

3 Zu Apg 11,25 und 13,2f. s.o. S. 85.103.

*Paulus in Damaskus (Apg 9,19b–25).* Nach seiner Taufe verkündet Paulus in den Synagogen, daß Jesus der Sohn Gottes, der Messias ist (V. 20–22). Die Juden beschließen, ihn zu ermorden (V. 23). Er erfährt von dem Plan und entkommt des nachts über die Stadtmauer (V. 24–25).

Die Nachrichten über die Ereignisse in Damaskus sind von unterschiedlicher Qualität. Am Anfang V. 20–24a stehen Informationen über die Predigt des Paulus und den Widerstand der Juden, die sehr schematisch wirken: Er ‚predigt in den Synagogen‘, es kommt zu Irritationen, schließlich einem Todesbeschluß. Demgegenüber steht in V. 24b–25 eine auffällig präzise Angabe über die Modalitäten seiner Flucht: Die Stadt wird bewacht, Paulus muß sich in letzter Not im Dunkeln in einem Korb über die Mauer hinterlassen. Die Damaskusszene macht den Eindruck, als habe Lukas eine wertvolle Einzelnachricht auf seine Weise zu einer kleinen Szene ausgestaltet.

2Kor 11,32–33 und Gal 1,17 erweisen, daß dieser Eindruck nicht täuscht. Nach Ausweis von 2Kor 11,32f. mußte Paulus tatsächlich einst in einem Korb über die Stadtmauer aus Damaskus fliehen, weil die Tore bewacht wurden. Er ist bald nach seiner Berufung in Konflikt mit dem Ethnarchen des ‚Königs‘ Aretas gekommen.<sup>4</sup> Die weiteren Angaben der Apostelgeschichte bestätigt der Apostel indes nicht: Nach seinen Angaben fand der Zwischenfall bei einem späteren Besuch in Damaskus statt (Gal 1,17) – nicht im Anschluß an seine Berufung, und es war der Ethnarch des Aretas, der ihn zu verhaften suchte – von einer Absicht der Juden, ihn zu beseitigen, verlautet nichts.<sup>5</sup> Allem Anschein nach hat Lukas die Zeit gerafft<sup>6</sup> und den Todesbeschluß samt der diesen provozierenden Synagogenpredigt des Apostels ad hoc entworfen – in Übereinstimmung mit dem von Apg 13,4ff. (usw.) her vertrauten Muster: Paulus beginnt seine Mission in den Synagogen, und Juden sind es, die der Kirche von allem Anfang an nachstellen und ihre führenden Männer zu vernichten suchen.<sup>7</sup>

4 Zu den schwierigen historischen und chronologischen Problemen dieser Notiz s. Schürer-Vermes I 581f.; Riesner, Frühzeit 66–79; Hengel/Schwemer, Paulus 465–471 (E. A. Knauf). – Aus welchem Grund der Ethnarch den Apostel suchen ließ, ist unbekannt. Vermutlich hatte er in den jüdischen Gemeinschaften der Arabia für Unruhe gesorgt, vgl. Knauf ebd.

5 Vgl. insbesondere Burchard, Zeuge 150–160.

6 Zum Motiv s.o. S. 85.

7 So wie Juden gemäß der Apg bereits Jesus beseitigt haben (2,23; 10,39; 13,28), suchen (‚die‘) Juden alle bedeutenden Männer der Kirche zu vernichten: Stephanus (22,20), Petrus und die Apostel (5,33), Jakobus (12,2), Paulus (9,23.24.29; 23,15.21.27; 25,3), die Heiligen insgesamt (26,10) – alle Belege stereotyp mit ἀνατρέω. Es besteht daher kaum Anlaß zu der Vermutung, der Angabe von 9,23f. liege trotz allem eine Tradition zugrunde (so etwa Lietzmann, Geschichte I 104; A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte, RNT 5, Regensburg <sup>3</sup>1956, 112; Jervell, Apg 292; vgl. Burchard, Zeuge 152).

*Paulus in Antiochia* (Apg 11,26/13,1; 14,28; 15,1). Paulus kommt gemeinsam mit Barnabas ein ganzes Jahr lang mit der Gemeinde zusammen und lehrt viel Volk (11,26). Ebenso wie jener steht er in Antiochia in hohem Ansehen als Prophet und/oder Lehrer (13,1).<sup>8</sup> Nach der Missionsreise durch Zypern und Kleinasien (13,2–14,27) bleibt er in der Stadt (14,28), bis ihn der Streit um die Beschneidung der Heiden nach Jerusalem führt (15,1).

Mit diesen Nachrichten, die allesamt als glaubwürdig gelten dürfen,<sup>9</sup> erschöpft sich unser Wissen über die Beziehungen des Paulus zur antiochenischen Ekklesia vor der Jerusalemer Konferenz.<sup>10</sup> Die Tatsache, daß man sich gut an das gemeinsame Jahr der beiden Apostel erinnerte, weist darauf hin, daß es sich um eine besonders fruchtbare Periode gehandelt haben wird. In ihr, so darf man vermuten, sind viele für die spätere Zeit maßgebende Grundentscheidungen gefallen und namentlich die Weichen für die anschließende Missionsreise gestellt worden: Am Ende des fraglichen Jahres<sup>11</sup> sendet die antiochenische Gemeinde Barnabas und Paulus mit Johannes Markus zur Mission nach Zypern (13,2ff.).<sup>12</sup>

*Paulus in Philippi* (Apg 16,6–40). Paulus reist zusammen mit Timotheus und Silas durch Phrygien und Galatien nach Mysien und setzt von Troas nach Makedonien über. Von Neapolis geht es nach Philippi (V. 6–12). Am Sabbat begibt sich die Gruppe zu einer προσευχή außerhalb der Stadt und kommt dort ins Gespräch mit verschiedenen Frauen, unter ihnen die gottesfürchtige Purpurhändlerin Lydia aus Thyatira. Lydia ist von den Worten des Paulus so ergriffen, daß sie sich und ihr Haus taufen läßt und die Reisegesellschaft bittet, ihr Gast zu sein (V. 13–15). Als die Gruppe ein anderes Mal auf dem Weg zu der προσευχή ist, begegnet ihnen eine wahr sagende Sklavin, die sie als Knechte des höchsten Gottes identifiziert (V. 16–17). Paulus treibt ihren Geist aus und erregt so den Unmut der Herren, die ihn und seine Begleiter vor die Archonten bringen und des Aufruhrs beschuldigen. Man läßt sie auspeitschen und ins Gefängnis werfen (V. 18–24). Um Mitternacht wird das Gefängnis während des Gebetes und Gesanges der

8 S.o. S. 86.

9 Auch die Angabe, Paulus und Barnabas hätten ein Jahr lang gemeinsam in Antiochia gewirkt, vgl. die analoge, zuverlässige Information in 18,11 und Lüdemann, Apg 143 (anders Haenchen, Apg 353). Es handelt sich um eine konkrete unmotivierete Nachricht; wenn Lukas einen Zeitraum überwinden muß, über den ihm keine Informationen zur Verfügung stehen, formuliert er meist vager, etwa mit *ἡμέραι ἱκαναί* (9,23; 18,18), *χρόνος ἱκανός* (8,11; 14,3), *χρόνος οὐκ ὀλίγος* (14,28!).

10 Zu Apg 11,27–30 s.o. S. 87 Anm. 14, zur Frage, wie und wann Paulus in Kontakt mit Barnabas und Antiochia gekommen ist, S. 84f.

11 Streicht man die problematische Kollektenreise 11,27ff.; 12,25 (s. die vorige Anm.), schließt 13,1ff. unmittelbar an 11,26 an.

12 Über weitere Missionen (eines) der Apostel erfahren wir nichts. Oder will Lukas 11,26 sagen, daß die beiden auch unter den Heiden lehrten (*διδάξαι ὄχλον ἱκανόν*, so Preuschen, Apg 73)? Diese Deutung trifft die Aussage des Verses kaum: *ὄχλος ἱκανός* bezieht sich zurück auf die große Menge, die Barnabas bereits vor der Ankunft des Paulus für die Kirche gewinnen konnte (V. 24).

Brüder durch ein gewaltiges Erdbeben erschüttert, so daß alle Türen und Fesseln aufspringen. Der Gefängniswächter rechnet mit der Flucht der Gefangenen und will sich umbringen. Als er bemerkt, daß Paulus und die Seinen nach wie vor bei ihm sind, führt er sie hinaus und fragt nach dem Weg zur Rettung. Sie berichten ihm von Jesus, er lädt sie in sein Haus, und alle werden getauft (V. 25–34). Am nächsten Tag hinterbringt der Wächter den Brüdern, (die wieder zurück im Gefängnis sind), daß sie freigelassen werden sollen und will sie verabschieden. Paulus aber besteht angesichts des ihnen geschehenen Unrechts auf einem öffentlichen Geleit, denn er ist römischer Bürger. Man kommt diesem Wunsch nach und bittet sie, die Stadt zu verlassen (V. 35–39). Sie gehen zu Lydia, ermahnen die Brüder und Schwestern und ziehen weiter in Richtung Thessaloniki (V. 40).

In V. 10 geht der Bericht unvermittelt aus einer auktorialen Erzählperspektive in die 1. Person Plural über, in V. 18 ebenso unvermittelt wieder in die 3. Ps. zurück. In dieser ersten ‚Wir-Passage‘ besteht das prominenteste Problem des Textes: Wie erklärt sich das viel umrätselte Phänomen? Wer spricht hier? Und warum spricht er nur in den V. 10–17?

Die Diskussion um die Wir-Passagen ist seit langem sehr ausführlich geführt worden,<sup>13</sup> ein Konsens bis zum heutigen Tag nicht in Sicht. Ich muß meine Position daher wenigstens skizzieren. Mir scheinen die von Jürgen Wehnert in seiner ausführlichen Forschungsgeschichte (Wir-Passagen 47–124) aufgewiesenen Probleme der althergebrachten Anschauung, die Apostelgeschichte insgesamt bzw. die Wir-Passagen gingen in der einen oder anderen Weise auf den Paulusbegleiter Lukas (Phlm 24) zurück, von großem Gewicht zu sein. Versuche, diese These zureichend zu begründen, müssen solange als problematisch gelten, wie sie nicht in der Lage sind, diejenigen Beobachtungen überzeugend zu erklären, von denen die kritische Erforschung des Neuen Testaments einst ausging (s. ebd. 51ff. zu W. M. L. de Wette). Mit dem (z.T. leicht zu erbringenden) Aufweis, daß manche Hypothese der neueren Kritik übertrieben skeptisch ist, ist das eigentliche Problem noch nicht berührt; die Aporien der Annahme, der Paulusbegleiter Lukas verberge sich hinter dem ‚Wir‘, bleiben bestehen.<sup>14</sup>

Weil es Wehnert gelingt, einen Weg zwischen der Skylla der Wiederbelebung längst überholt geglaubter Thesen und der Charybdis einer überskeptischen redaktionskritischen Position zu finden, ist sein Lösungsvorschlag m.E. der bis dato überzeugendste (trotz mancher Schwäche): Lukas markiert diejenigen Passagen der Apostelgeschichte redaktionell mit der 1. Person Plural, für die er direkt oder indirekt auf den Bericht eines Augenzeugen zurückgreifen kann, und verbürgt auf diese Weise „dem Leser die unbedingte Zuverlässigkeit der Darstellung“ (ebd. 182).

13 S. Wehnert, *Wir-Passagen*; Zmijewski, *Apg 592–594*; Barrett, *Acts II XXIV–XXXII*; C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen*, WUNT 56, Tübingen 1991; St. E. Porter, *The ‘We’ Passages*, in: Gill/Gempf, *Book of Acts II* (s. S. 89 A 17) 545–574, und die Lit. dort.

14 Vgl. Barrett, *Acts XXVIII–XXIX*: „That Acts as a whole was written by one of Paul’s immediate circle is very difficult to believe.“

Weil Silas/Silvanus der Wortführer aller Wir-Passagen ist (ebd. 130ff.; s. Apg 15,40ff.; 20,4f.), liegt die Annahme nahe, er habe „eine wichtige Rolle bei der Vermittlung der Überlieferungen gespielt“ (ebd. 186). Er wird der Augenzeuge sein, dem Lukas seine Informationen über den Aufenthalt der Paulusgruppe in Philippi unmittelbar oder mittelbar verdankt.<sup>15</sup> Auf ihn werden letztlich auch die Überlieferungen über die beiden Reisen von Philippi nach Jerusalem (20,5ff.) und von Cäsarea nach Rom (27,1ff.) zurückgehen, an denen er selbst anscheinend nicht teilgenommen hat.<sup>16</sup> Bei diesen Informationen handelt es sich „aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um Briefe, Tagebücher o.ä. ... War Silas (einer der Lk 1,2 als Quelle genannten Augenzeugen?) ... Informant des Lukas, ist statt dessen an mündliche Mitteilungen zu denken, die in sprachlich weithin überarbeiteter Gestalt in der Apg Aufnahme gefunden haben“ (ebd. 189).

Den Wir-Passagen kommt damit größte Bedeutung zu:<sup>17</sup> Hier – und m.E. nur hier – präsentieren uns die Quellen für einmal den Bericht eines Begleiters des Apostels. In den Wir-Passagen hat Lukas „die umfangreichsten und historisch verlässlichsten Traditionen ausgewertet ..., die ihm über den Heidenapostel zur Verfügung standen“ (ebd. 196).

Merkwürdig mutet das Ende der Wir-Passage 16,10ff. in V. 17 an: Eben noch schildert der Erzähler, daß die wahrsagende Frau ‚uns‘ gefolgt ist (V. 17a), da bricht das ‚Wir‘ ab, und Lukas fährt in der dritten Person fort (V. 17b bzw. 18). Wie kommt es zu diesem eigentümlichen Phänomen? Hat sich der Erzähler plötzlich von Paulus entfernt? Das ist kaum glaublich. Der Abbruch der Wir-Passage wird hier wie andernorts eher daher rühren, daß Lukas Material anderer Herkunft locker mit den Auskünften seines Gewährsmannes verknüpft, indem er zu Beginn drei Wir-Elemente einfügt (16,16: ἡμῶν, ἡμῖν; 16,17: ἡμῖν; s. Wehnert ebd. 38–46.191f.). ‚Verschleift‘ der Verfasser der Apg auf diese Weise disparate Überlieferungen, dann haben die Verse 16,10–15 als Wir-Passage im engeren Sinn zu gelten (vgl. ebd. 191f.).<sup>18</sup>

Steckt hinter der Wir-Passage Apg 16,10–15 wahrscheinlich ein Augenzeugenbericht eines Paulusbegleiters und wird der „hypomnematische Charakter dieser Nachrichten“ in der Tat „durch nichts in Frage gestellt“,<sup>19</sup> dann gebührt diesen Versen allerhöchste Aufmerksamkeit. Vor uns liegt die wertvollste Quelle über die Mission des Paulus, die es in der frühchristlichen Literatur gibt (sieht man von seinen Briefen einmal ab). Was weiß Lukas im Anschluß an seinen Gewährsmann zu berichten?

15 Wehnert formuliert vorsichtiger: ‚möglicherweise‘ (ebd. 188 u.ö.). M.E. besteht kein Anlaß, in dieser Frage allzu vorsichtig zu sein: Ein anderer möglicher Augenzeuge ist nicht in Sicht.

16 Lukas wäre hier also von Informationen aus zweiter Hand abhängig, vgl. ebd. 189.

17 Um sicherzugehen: Dieses Urteil gilt im Grundsatz auch für den Fall, daß die These falsch ist und doch Lukas selbst hinter dem ‚Wir‘ steckt. Allein eine radikal redaktionskritische Position (etwa Schille, Apg 337f.) wird es für falsch halten müssen.

18 Wehnert rechnet darüber hinaus damit, „daß die von Lukas in Apg 16 verarbeitete Erzähltradition auch außerhalb der ersten W[ir-] P[assage] ausgewertet worden ist“ (ebd. 192). Aber warum kennzeichnet Lukas diese Passagen dann nicht als solche?

19 Ebd.

Nach dem Konflikt in Antiochia Gal 2,11ff. ziehen Paulus und Silas (Apg 15,40) nach Lystra. Dort treffen sie Timotheus (16,1–3), den Paulus wohl bereits bei seinem ersten Besuch in der Stadt kennengelernt und getauft hat,<sup>20</sup> und nehmen ihn als Begleiter mit. Weiter geht es durch Phrygien/Galatien und Mysien nach Troas (V. 6–8). Dort hat der Apostel eine Vision, in deren Folge die drei Männer beschließen, nach Makedonien überzusetzen (V. 9f.).

Sind die Angaben über den Besuch in Lystra und die Reise nach Troas nicht in Zweifel zu ziehen, so ist die Frage, ob diesem Traumgesicht eine historische Erinnerung zugrundeliegt, nicht leicht zu beantworten. Dagegen spricht: Lukas setzt das Stilmittel des Traumgesichtes sehr gern ein, vor allem an entscheidenden Wendepunkten der Handlung (etwa 9,10ff.; 10,3ff.) – so auch hier?<sup>21</sup> Er scheint ein besonderes Interesse am Übergang nach Makedonien zu haben – weil er selbst ein *ἄνθρωπος Μακεδών* ist?<sup>22</sup> Dafür spricht: Mit V. 10 beginnt die *Wir*-Passage, d.i. die Augenzeugenquelle des Lukas. Sie enthält eine knappe Notiz, daß ein *ὄραμα* die Reisenden zu dem Entschluß geführt habe, nach Philippi überzusetzen.<sup>23</sup> Nichts deutet darauf hin, daß diese Angabe unzuverlässig wäre. Wir wissen, daß Träume und Visionen in der Antike bei Reisefragen und dergleichen eine gewichtige Rolle gespielt haben, und der Apostel selbst berichtet uns wiederholt von seinen *ὄρασιαι* καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου (2Kor 12,1; vgl. Gal 2,2!; 1Kor 9,1). Die beste Hypothese wird also sein: Die Nachricht darüber, daß ein Traum des Paulus eine gewisse Rolle beim Übergang nach Philippi gespielt hat V. 10, ist nicht anzufechten, die konkrete Füllung dieses Traums V. 9 mag auf Lukas zurückgehen.

Die kleine Szene, in der der *Wir*-Bericht einsetzt, erhellt, daß Paulus sich seit einiger Zeit mit dem Gedanken trug, das ägäische Meer zu überqueren und in Makedonien und Griechenland zu missionieren. Ein Traumgesicht bestätigt ihn in diesem folgenreichen Entschluß, und die Gruppe tritt die Reise nach Philippi an.<sup>24</sup> Mit dieser Erinnerung des Gewährsmannes des Lukas stimmt aufs beste überein, daß der Apostel selbst die Fahrt hinüber

20 Zu dieser These s. S. 97f.175f.

21 So z.B. Roloff, Apg 240; Weiser, Apg 404.406ff.; Zmijewski, Apg 594f.

22 So nachdrücklich Pilhofer, Philippi 157 (und pass.): Lukas hebe den Übergang nach Makedonien so stark hervor, weil er „selbst sich als *ἄνθρωπος Μακεδών* fühlte“, er sei vermutlich ein Bewohner der Stadt Philippi gewesen, wie auch seine ungewöhnlich guten verwaltungstechnischen und topographischen Kenntnisse im Umfeld von Kap. 16 zeigten (16,19ff.; 17,1 u.ö.).

23 Oder beginnt die *Wir*-Passage erst mit *εὐθέως κτλ.*, und die Nachricht über den Traum gehört nicht zu ihr? Dagegen spricht, daß das *συμβιβάζειν* V. 10b doch einer Begründung bedarf.

24 Vgl. Murphy O'Connor, Paul 162f.; W. P. Bowers, Paul's Route through Mysia. A Note on Acts XVI. 8, JThS 30, 1979, 507–511: Die Wahl der Station (Alexandria) Troas zeigt, daß Paulus nach Makedonien wollte. Die Vision hat seine Entscheidung demnach katalysiert, nicht hervorgerufen (was auch psychologisch gut verständlich ist). Bowers, ebd. 511: „Paul's experience of supernatural guidance did not generate his human intention but rather responded to the intention already formed“.

nach Makedonien als den Beginn einer neuen Zeitrechnung empfunden hat, als die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου (Phil 4,15). Er faßt „den Übergang nach Europa als Neubeginn seiner Evangeliumsverkündigung auf“ und vermittelt so „den Eindruck, daß es vor der Missionierung Griechenlands überhaupt noch keine eigentliche paulinische Mission gegeben hat.“<sup>25</sup> Die ‚Weltmission‘ des Apostels war demnach, kaum überraschend, ein Projekt, das sich *peu à peu* als Aufgabe herauskristallisierte. „Der Gedanke der Durchquerung der Welt ist, wie es scheint, von dem Apostel auf der sog. zweiten Missionsreise gefaßt worden“, er ist Paulus nicht von Anfang an gewiß gewesen.<sup>26</sup>

Von Troas setzen Paulus, Silas und Timotheus<sup>27</sup> via Samothrakis über nach Neapolis, von dort geht es weiter in die römische Kolonie Philippi, die im ersten Bezirk Makedoniens liegt.<sup>28</sup> Nachdem die drei Männer einige Tage in der Stadt verbracht haben, begeben sie sich am Sabbat auf den Weg zum Fluß, wo ἐνομιζέ(ομ)εν/ετο προσευχῆ(ν) εἶναι.

25 Lüdemann, Apg 185 (vgl. ders., Paulus I 139–148; vom Übergang ‚nach Europa‘ sollte man allerdings nur unter Vorbehalt sprechen, denn die Formulierung ist anachronistisch, s. Pilhofer, Philippi 154ff.). Obwohl diese Aussage im Angesicht der Vorgeschichte des Apostels zunächst merkwürdig erscheint (hat er denn zuvor etwa nicht das Evangelium verkündet?), scheint mir diese Interpretation von Phil 4,15 die einzig mögliche zu sein: „Nimmt man die Worte so wie sie da stehen, dann ist mit der Verkündigung des Evangeliums in Philippi überhaupt der Anfang der paulinischen Mission gesetzt“ (Lohmeyer, Phil 184). Die alternative Auslegung, hier werde „vom Standpunkt der Leser aus“ geurteilt (etwa Dibelius, Phil<sup>1</sup> [Tübingen 1913] 63), ist wegen des Nachsatzes ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας sehr schwierig (später korrigiert Dibelius, Phil 96: ἀ. τ. εὐ. sei wohl eine Redewendung aus Philippi, die Paulus ergänze – ebenfalls schwierig). Im Angesicht der Früchte, die die Arbeit in Europa hervorbringt, verblaßt alles Vorherige. Sehr gut verständlich wäre der Vers, wenn Paulus hier nur an die Zeit seiner gänzlich eigenverantwortlichen Arbeit denkt, d.h. an die wenigen Monate, die seit der Trennung von Barnabas (Gal 2,13) vergangen sind.

26 Harnack, Mission 80.

27 Diese drei Personen sind in dem ‚Wir‘ inbegriffen, nicht nur Paulus und Silas, wie es wegen 16,19ff. den Anschein haben könnte. Timotheus ist zwar von der Bildfläche verschwunden, aber die Tatsache, daß er 17,14 trotz 17,10 ganz unvermittelt wieder auftritt, zeigt, daß er immer mitgemeint ist, daß also die gesamte Gruppe durch Paulus und Silas repräsentiert wird. Vgl. ähnlich Lk 19,11...29 u.ö. und dazu Wehnert, Wir-Passagen 130ff.

28 So die weithin akzeptierte Konjektur πρώτης μέριδος τῆς Μακεδονίας πόλις (s. NTG<sup>27</sup>; TCGNT 393ff.; Bauer 1023f.; Pilhofer, Philippi 159–165) für das textkritisch zweifellos ursprüngliche πρώτη τῆς μέριδος κτλ. (P<sup>74</sup>, □, A, C usw.), das entweder durch Dittographie entstanden sein mag oder dadurch, daß der Korrekturzusatz τῆς für ein ursprünglich falsch geschriebenes πρώτη irrtümlich als Artikel in den Text gelangte. Historisch trifft die ungewöhnlich präzise Auskunft zu, s. Pilhofer, ebd.

Der Vers ist textkritisch schwierig. Welche Lesart ist die ursprüngliche?

Ernstlich zur Diskussion stehen drei Möglichkeiten (der D-Text ist mit Gewißheit sekundär): (a) Die von NTG<sup>27</sup> bevorzugte Lesart ἐνομιζόμεν προσευχήν εἶναι. Sie bieten vor allem A<sup>c</sup>, C, Ψ, 33, 81; sehr ähnlich lesen B und A\* ἐνομιζόμεν προσευχή εἶναι. (b) Die Lesart ἐνομιζέτο προσευχή εἶναι („wo nach der Gewohnheit eine Proseuche war“), so in erster Linie E, 1739 und der Koinetext. (c) Die Lesart ἐνόμιζεν προσευχή εἶναι („wo er eine Proseuche wähnte“), so P<sup>74</sup> und, mit προσευχήν, Codex Sinaiticus.

Mit Nachdruck gegen die vom Novum Testamentum Graece favorisierte Lesart (a) spricht die Tatsache, daß es sich bei ihr um die *lectio facilior* handelt: Es ist kaum erklärlich, warum ein Kopist diese unproblematische Wendung hätte ändern sollen, noch dazu innerhalb einer Wir-Passage. Viel wahrscheinlicher ist die umgekehrte Annahme, daß das ‚Wir‘ hier, wie andernorts auch, sekundär in die Handschriften eingedrungen ist. Variante (a) muß also ausscheiden. Eine Entscheidung zwischen den Varianten (b) und (c) fällt nicht leicht, muß m.E. aber aus äußeren Gründen doch zugunsten von (c) ausfallen: Die Majuskel E 08 und die Minuskel 1739 sind zwar Handschriften von großem Wert für den Text der Apostelgeschichte, sie stehen aber hinter Codex Sinaiticus und Papyrus 74 zurück.<sup>29</sup> Ἐνόμιζεν wird also die ursprüngliche Lesart sein,<sup>30</sup> und zwar in Verbindung mit dem ungewöhnlichen Nominativ προσευχή (so die meisten Handschriften) als der *lectio difficilior*.<sup>31</sup> Von hier aus sind die übrigen Varianten leicht zu erklären: Man ersetzt den Nominativ durch den grammatisch besseren Akkusativ und die merkwürdige 3. Ps. Sg. durch die im Kontext bessere 1. Ps. Pl. einerseits bzw. die unpersönliche 3. Ps. Sg. Pass. andererseits (vgl. Lk 3,23).

Apg 16,13 ist also zu lesen οὗ ἐνόμιζεν προσευχή εἶναι: ‚wo er eine Proseuche wähnte‘. Wer? Im Kontext kann nach Ausweis der ähnlichen Formulierung drei Verse zuvor (16,10: ὡς δὲ εἶδεν, ἐζητήσαμεν) nur Paulus Subjekt sein.<sup>32</sup> Der Apostel hatte also, so weiß sich sein Weggefährte zu erinnern, auf Nachfrage erfahren, daß sich am Fluß außerhalb der Stadt eine προσευχή, eine Synagoge befinden sollte.<sup>33</sup>

29 K. Aland/B. Aland, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart<sup>2</sup>1989, s.v., ordnen E und 1739 der Kategorie II, P<sup>74</sup> und □ der Kategorie I zu (die Werte für die Apg im einzelnen: E: 36/21/22/22; 1739: 32/22/35/16 gegenüber dem erheblich besseren 3/25/60/8 für P<sup>74</sup> und 11/24/68/18 für □ [zum System s. ebd. 116f.; 342ff.]).

30 Anders Wehnert, Wir-Passagen 12ff., der für Lesart (b) plädiert. TCGNT 396 erklärt die von uns favorisierte Lesart für „manifestly erroneous“ – zu Unrecht, denn der Text ergibt sehr wohl einen Sinn (s. gleich).

31 Wie es zu dieser Formulierung kommt, bleibt (so oder so) dunkel: Hat Lukas gegen seinen Sprachgebrauch hier νομιζειν mit Nom. konstruiert? Oder entsteht die Lesart aufgrund einer „accidental omission of the horizontal stroke over the η, signifying a final ν“ (TCGNT 396) in einer sehr alten Kopie der Apostelgeschichte?

32 Zwar ist der Fall in V. 10 ein wenig anders gelagert, weil die Wir-Passage hier einsetzt und die 3. Ps. Sg. von V. 9 her definiert ist. Aber der Leser hat in V. 13 dieses ‚er‘ doch noch im Ohr und kann den Text daher verstehen.

33 Zur Lage der Synagoge s. Pilhofer, Philippi 165–174. – Gegen Conzelmann, Apg 99; Elliger, Paulus 47f. A 39; Roloff, Apg 244 uva. besteht m.E. kein Grund zu der Annahme, προσευχή bezeichne an unserer Stelle und in V. 16 etwas anders als eine

Am Sabbat machten sich die drei jüdischen Männer auf zur Versammlung, und setzten uns und sprachen mit den Frauen, die zusammengekommen waren. Und eine gottesfürchtige Frau namens Lydia, eine Purpurhändlerin aus Thyatira, der der Herr das Herz öffnete, auf das acht zu geben, was Paulus sagte, hörte (genau zu). Als sie und ihr ganzes Haus getauft wurde, ... nötigte sie uns, bei ihr zu logieren' (V. 13b–15).

Die Verse bedürfen kaum eines Kommentars: Im Rahmen der Versammlung εἰς ἀνάγνωσιν νόμου καὶ εἰς διδασχὴν ἐντολῶν<sup>34</sup> kommen die unbekanntenen Männer aus dem Osten ins Gespräch mit den Frauen, die sich in der Synagoge eingefunden haben. Bald erfährt man von ihrem Anliegen. Die ‚gottesfürchtige‘ Heidin Lydia, die aus uns unbekanntenen Gründen aufs beste auf das Evangelium vorbereitet ist, wird von den Worten des Paulus ergriffen. Sie entschließt sich nach kurzer Zeit zur Taufe ihres ganzen Hauses. Weil sie als Purpurhändlerin über ausreichende finanzielle Mittel verfügt,<sup>35</sup> bittet sie die drei Missionare, bei ihr zu logieren, d.h. nicht länger auf eigene Kosten im Gasthaus zu wohnen. Paulus, Silas und Timotheus lehnen dieses Ansinnen zunächst ab (vgl. Phil 4,15ff.; 1Kor 9,3ff.), aber die Neugetaufte insistiert auf ihrem Angebot und setzt sich am Ende durch.

Will man diese knappe Skizze des Augenzeugen ein wenig ausmalen, mag man die Ereignisse etwa wie folgt rekonstruieren: Paulus, Silas und Timotheus begeben sich einige Zeit vor Beginn der Versammlung in die Synagoge und nehmen Platz (καθίσταντες). Die anderen Teilnehmer und Teilnehmerinnen sind bereits eingetroffen bzw. treffen nach und nach ein (συνελθούσαι γυναῖκες).<sup>36</sup> Wie es zu gehen

---

Synagoge (etwa „eine Gebetsstätte unter offenem Himmel“, Roloff ebd.). Dies aus drei Gründen: (1) Προσευχή ist der in den ältesten Quellen übliche Terminus für das Gebäude der Versammlung, das erst in späterer Zeit allgemein συναγωγή genannt wird (s. die vorchristlichen Inschriften aus Ägypten und Delos bei Schürer-Vermes II 425f. A 5 und die ebd. 439f. A 61 genannten Belege; vgl. Sänger, Heiden 152 und die Lit. dort). (2) Lukas folgt in Apg 16,13.16 einer Quelle (s.o.). Deshalb verwendet er den in der Apg (in dieser Bedeutung) singulären Begriff προσευχή, nicht weil er von einem offenen Gebetsplatz o.ä. sprechen wollte. (3) Die Tatsache, daß der Text nur von einer Begegnung mit Frauen spricht, die in einer regulären Versammlung notwendig anwesenden Männer aber nicht erwähnt, disqualifiziert diese Interpretation nicht: Apg 16,13ff. beschreibt ja nicht, was in der Synagoge im einzelnen vorgegangen ist, sondern konzentriert sich auf die Begebenheiten, die im Hinblick auf die Entstehung der Ekklesia von Philippi von Bedeutung gewesen sind.

34 CIJ II 1404 (Synagogeninschrift des Theodotus, Jerusalem).

35 Zum Purpurhandel in Philippi s. Pilhofer, Philippi 174–182.239f.

36 Nimmt man den Text, wie er dasteht, muß man ihn so verstehen: Die Männer nehmen in der Synagoge Platz (vgl. 13,14) und kommen ebendort mit den Frauen ins Gespräch. Ist die Notiz historisch zuverlässig (woran m.E. kein Zweifel besteht), dann hätten wir hier also einen Beleg dafür, daß in Philippi die heidnischen Frauen in der Synagoge unmittelbar neben den jüdischen Männern saßen! – nicht in einem eigens abgegrenzten Bereich, auf einem Balkon o.ä. Zum Problem s. B. Brooten, Women Leaders in the Ancient Synagogue, Brown Jud. Stud. 36, Chico 1982, 103–138; vgl. Trebilco, Communities 104–113. (Wer das für unwahrscheinlich hält, muß

pflegt, begrüßt man sich und plaudert. Die drei fremden Männer fallen bald auf und werden in das Gespräch einbezogen. Was bringt sie in die Stadt? Wo kommen sie her? Was tun sie hier? Die Rede kommt auf ihre Mission und deren Grund, und nach und nach bildet sich ein Kreis von Interessierten, der im konkreten Fall überwiegend aus Frauen besteht. Das Gespräch wird nach dieser ersten Begegnung fortgesetzt, zunächst wohl in ähnlichem Rahmen an den folgenden Sabbaten (vgl. V. 16),<sup>37</sup> dann im Haus der Lydia, die sich taufen läßt. Auf ihr Drängen hin rückt Paulus in diesem einen Fall von seiner Praxis ab, auf Kost und Logis zu verzichten, und läßt sich und seine beiden Mitarbeiter von der Purpurchandlerin unterhalten – ein Übereinkommen, das auch nach seiner Abreise Bestand hat und das sein herzliches Verhältnis zu den Philippern und Philipperinnen begründet: Immer wieder sendet die Gemeinde ihm Unterstützung, und er akzeptiert sie (Phil 4,10ff.).<sup>38</sup> Man darf annehmen: Er tut es nicht zuletzt deshalb, weil Lydia ihm beim Gründungsbesuch versichert hat, daß sie es sich leisten kann, ihn zu unterstützen.<sup>39</sup>

Der Bericht des Paulusbegleiters über die Ereignisse in Philippi ist in sich stimmig und zweifellos zuverlässig. Er scheint mir, wie noch zu zeigen sein wird, darüber hinaus repräsentativ für die Arbeit des Heidenapostels in Orten mit einem gewissen jüdischen Bevölkerungsanteil zu sein: So oder ähnlich wird sich Paulus allenthalben in den Synagogen verhalten haben, solche oder ähnliche Szenen werden sich immer wieder einmal abgespielt haben (vgl. u. S. 137ff. zu 18,7). Unter günstigen Umständen führen die Synagogenbesuche des Apostels und seiner Begleiter zu Bekanntschaften mit interessierten ‚gottesfürchtigen‘ Heiden und Heidinnen, die er, wenn seiner Arbeit Erfolg beschieden ist, nach und nach für das Evangelium gewinnen kann.

Bemerkenswert ist, daß der Augenzeugenbericht aus Philippi von dem sonst üblichen Muster der Paulusmission in der Apg abweicht: Wir hören nichts davon, daß Paulus bei seinem Besuch ‚sofort in der Synagoge verkündigt‘ hätte (9,20), daß er vom Archisynagogen zu einem λόγος παρακλήσεως aufgefordert worden wäre und eine Predigt gehalten hätte, auf die

---

annehmen, daß Lukas sagen will, die Männer hätten sich *vor* dem Gebäude aufgehalten, sie säßen dann auf einer Mauer oder dgl.).

37 Der Bericht bündelt einen längeren Prozeß in einer Szene: ἤκουεν (Impf.) = sie hörte Paulus wieder und wieder.

38 Vgl. W. Pratscher, Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: Ein Aspekt seiner Missionsweise, NTS 25, 1979, 284–298 (mit etwas anderer Interpretation: 290ff.).

39 Angesichts der Bedeutung Lydias mag man sich wundern, daß ihr Name im Philipperbrief des Paulus nicht genannt wird (eine Überlegung, die Th. Zahn, Die Apostelgeschichte des Lucas, KNT 5, Leipzig 1919/1921, 574, dazu brachte anzunehmen, ihr eigentlicher Name sei Euodia oder Syntyche gewesen – Phil 4,2; vgl. Pilhofer, Philippi 235ff.). Oder ist sie die rätselhafte γνησία σύζυγος von Phil 4,3 (‚teure Genossin‘)? Bedenkt man, daß die Geldsendungen, die Paulus in Thessaloniki und im Gefängnis erhalten hat, zu einem guten Teil aus ihrer Kasse stammen dürften, ist diese Vermutung m.E. nicht abwegig.

hin viele zum Glauben gekommen wären (13,14ff.), oder dergleichen. Der Begleiter des Apostels erinnert sich vielmehr daran, daß man am Rande des Synagogenbesuches in Kontakt mit einigen ‚gottesfürchtigen‘ Frauen kam, der in den folgenden Wochen intensiviert wurde und schließlich zur Taufe der Lydia führte. Ihre Konversion war das Resultat einer persönlichen Begegnung in kleinem Rahmen, nicht die Folge einer Missionspredigt.

Nimmt man diese Erinnerung beim Wort, dann kann von einer ‚Anknüpfung‘ der Mission des Heidenapostels ‚an der Synagoge‘ mit gutem Grund die Rede sein. Zu beachten ist allerdings, daß die Modalitäten dieser ‚Anknüpfung‘ andere waren, als es nach dem Präludium Apg 13,14–52 zu erwarten wäre. Tatsächlich nutzt der Apostel die Synagoge nicht als Forum für Missionspredigten, sondern als Medium zur Vermittlung persönlicher Kontakte mit potentiellen Konvertiten. So war es in Philippi, und so ist es, wie noch zu zeigen sein wird, auch andernorts gewesen.<sup>40</sup>

Mit V. 15 endet der Kern der Wir-Passage. Nach zwei überleitenden Versen verschwindet das ‚Wir‘, und in auktorialer Perspektive wird von einer Dämonenaustreibung mit anschließendem Konflikt, Gefängnis, wundersamer Befreiung und Bekehrung des Wärters berichtet. Einher mit dem Wechsel der Erzählperspektive ändert sich der Charakter des Erzählung: Hier ein konziser und konsistenter Bericht, da eine mit legendären Elementen angereicherte Novelle, die nicht frei von Spannungen ist.<sup>41</sup> Konzentrieren wir uns auf die für uns wichtigen Punkte:

(1) Die Gerichtsszene weist Lokalkolorit der römischen Kolonie auf, sie wirkt in ihrem Grundbestand (V. 19–24.35.39b)<sup>42</sup> glaubwürdig: Paulus, Silas und Timotheus geraten in Konflikt mit einigen Bürgern Philippis, werden auf die *ἀγορά* (*forum*) vor die *στρατηγοί* (*duumviri*) gebracht, von den *ῥαβδοῦχοι* (*lictores*) gezeißelt, für eine Nacht ins Gefängnis geworfen und am nächsten Tag aus der Stadt verwiesen.<sup>43</sup> Erneut verarbeitet Lukas wert-

40 Anders Roloff, Apg 244: Die Philippiepisode sei untypisch für die Mission des Paulus: „Es ist bezeichnend, daß in dieser römischen Stadt die sonst übliche Anknüpfung an die Synagoge auf ungewohnte Schwierigkeiten stößt. Ganz ohne jede Auskunft und Führung müssen sie sich am Sabbat den Weg zum jüdischen Gotteshaus selbst suchen.“ Inwiefern besteht darin eine besondere Schwierigkeit? Paulus mußte doch auch anderswo erfragen, wo sich die Synagoge befindet! Die Besonderheit von Apg 16,11f. besteht m.E. nicht in der Situation in Philippi, sondern darin, daß der Verfasser hier für einmal einen Augenzeugenbericht hat und nicht gezwungen ist, sich aus einigen wenigen Daten ein Bild von den Ereignissen zu machen.

41 Vor allem: V. 35 knüpft an V. 24 an, „als ob nichts gewesen wäre“ (Roloff, Apg 243), die Berufung auf das Bürgerrecht V. 37 kommt fünfzehn Verse zu spät.

42 Die Verse 36–39a bringen mit dem Bürgerrecht des Paulus sichtlich ein sekundäres Element ins Spiel, das eine für Lukas typische Pointe hat, s.u.

43 Zu den verschiedenen Ämtern s. Bauer, s.v.; Elliger, Paulus 53ff.; Pilhofer, Philippi 193–199; H. W. Tajra, *The Trial of St. Paul*, WUNT II/35, Tübingen 1989, 9ff.

volle Tradition: 1Thess 2,2 erwähnt Paulus die Tatsache, daß er vor seiner Ankunft in Thessaloniki in Philippi gelitten hat und mißhandelt worden ist, und 2Kor 11,25 erfahren wir, daß er bis dato dreimal gegeißelt wurde, einmal davon offenbar in Philippi. Wie kam es zu dem Konflikt mit den Behörden? Anlaß war, so Lukas, ein Exorzismus an einer Wahrsagerin, die die fremden Männer als ‚Diener des höchsten Gottes‘ (δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου) bezeichnet hatte; unter der Anklage, als Juden fremde Sitten in der Stadt einzuführen, wurden Paulus und die Seinen bestraft – ebenfalls eine zuverlässige Überlieferung? Dafür spricht, daß die Kombination einer Wundergeschichte mit einer Klage in der Apostelgeschichte singulär ist und daß die Szene ein gewisses Lokalkolorit aufweist.<sup>44</sup> Auf der anderen Seite richtet sich die Klage gegen Juden, und sie ist mit Blick auf das römische Bürgerrecht des Paulus (V. 37) so formuliert, daß sie leicht abgewiesen und gegen die Kläger gewendet werden kann – ganz der Intention des Lukas entsprechend: Die wahren Römer, die auf Recht und Ordnung bestehen, sind Paulus, Silas und Timotheus (V. 36–39a)! Das Lokalkolorit in V. 20b–21 wird demnach auf den Verfasser zurückgehen, es handelt sich um eine „spezifisch lukanische, die kulturgeschichtlichen Verhältnisse der vorausgesetzten Situation sorgfältig berücksichtigende Terminologie“.<sup>45</sup> Alles in allem: Paulus und Silas und Timotheus scheinen wegen eines Konfliktes wie des in V. 16f. geschilderten unter uns unbekannter Anschuldigung aus Philippi verwiesen worden zu sein.

(2) Es bedarf keiner weiteren Begründung, daß es sich bei der Gefängniszene V. 25–34 samt Erdbeben (vgl. 4,31) und spontaner Bekehrung des Wärters um eine Legende handelt, die sich weit von den tatsächlichen Begebenheiten entfernt hat. Ihr historischer Kern wird darin bestehen, daß die drei Brüder tatsächlich inhaftiert und nach kurzer Zeit wieder freigelassen worden sind.

---

44 W. C. van Unnik, Die Anklage gegen den Apostel in Philippi, in: A. Stuiber/A. Hermann (Hrsg.), Mullus, FS Th. Klauser, JAC.E 1, Münster 1964, 366–373: Nur hier wird Paulus von Römern verklagt, Gegner und Begründung sind andere als üblich. Vgl. Pilhofer, Philippi 189–193; D. R. Schwartz, The Accusation and the Accusers at Philippi (Acts 16,20–21), Bibl 65, 1984, 357–363. – Schwer zu beurteilen ist, ob auch die Wundergeschichte Lokalkolorit bietet. P. R. Trebilco, Paul and Silas – ‘Servants of the Most High God’ (Acts 16.16–18), JSNT 36, 1989, 51–73; Pilhofer, ebd. 182–188: In Makedonien und Thrakien wurde die heidnische Gottheit Ζεὺς/θεὸς ὑψίστος verehrt, sie ist V. 17 gemeint, nicht der jüdische Gott (so die meisten, zuletzt Levinskaya, Acts 83–100, die bestreitet, daß θεὸς ὑψίστος eine verbreitete pagane Gottesbezeichnung gewesen sei). Allerdings heißt der jüdische Gott Lk 8,28 im Heidenland θεὸς ὑψίστος, und Apg 7,48 nennt Stephanus ihn ὁ ὑψίστος. (Warum treibt Paulus den Dämon, der doch das Richtige sagt, dann überhaupt aus? Weil „die Verkündigung des Evangeliums ... mit der Geldgier des Wahrsagegeistes ... nichts gemein“ hat, Jervell, Apg 423; vgl. Apg 19,18–20).

45 Weiser, Apg 427.

Angesichts der bemerkenswert guten Tradition über die Ereignisse in Philippi mag man darüber hinaus fragen, ob auch an der Bekehrung des Gefängniswärters etwas dran sein mag: Wir wissen, daß Paulus, so gut er konnte, seinem Auftrag auch in der Haft nachgegangen ist, und die Quellen belegen, daß Gefängnispersonal dann und wann durch den Kontakt mit inhaftierten Schwestern und Brüdern zum Glauben gekommen ist. Es ist also „durchaus möglich, daß jener Gefängniswärter, der Paulus und Silas [und Timotheus, Vf.] für eine Nacht eingesperrt hatte, später selbst Christ geworden ist, und daß man sich dann sogar erzählte, Paulus selbst habe ihn bekehrt.“<sup>46</sup> In diesem Fall hätte die Legende eine richtige Erinnerung bewahrt.

*Paulus in Thessaloniki (Apg 17,1–10a).* Nach ihrem Abschied aus Philippi reisen Paulus, Silas und Timotheus<sup>47</sup> über Amphipolis und Apollonia nach Thessaloniki (V. 1). Paulus predigt<sup>48</sup> an drei Sabbaten in Folge in der Synagoge, und einige Juden und viele Gottesfürchtige, darunter nicht wenige vornehme Frauen, lassen sich überzeugen (V. 2–4). Die Juden aber hetzen mit Hilfe übler Subjekte die Stadt auf, ziehen zu Jason und suchen die drei Männer aus dem Haus herauszuholen.<sup>49</sup> Als sie sie nicht finden, schleppen sie Jason und einige andere Brüder<sup>50</sup> vor den Magistrat und klagen sie des Aufruhrs und Verstoßes gegen die kaiserlichen Gesetze an. Aber ihnen ist nichts nachzuweisen, und so läßt man sie nach Zahlung einer Kaution<sup>51</sup> laufen (V. 5–9). Paulus und seine Begleiter schicken die Brüder in aller Eile des nachts ins nahe Beröa (V. 10a).

Der Bericht über die Mission in Thessaloniki besteht aus der Notiz über die Reiseroute (V. 1), einigen summarischen Angaben über die Gemeindegründung (V. 2–4) und einer konkreten Episode (V. 5–10a). Das Muster des Ablaufs der Ereignisse ist dem Leser inzwischen vertraut: Paulus beginnt

46 Haenchen, Apg<sup>5</sup> (Göttingen 1965) 443. – Vgl. u. S. 189ff.313.

47 Timotheus wird erst 17,14 wieder genannt, er ist immer mitgemeint, vgl. o. Anm. 27.

48 So ist *διαλέγεσθαι* hier am besten zu übersetzen (vgl. Preuschen, Apg 105 uva.), nicht mit der Grundbedeutung ‚sich unterreden‘ (so Bauer s.v.): Das folgende *ἀπὸ τῶν γραφῶν* verlangt ein nichtreflexives Verb, und in 13,14ff. hat Lukas von allem Anfang an klargestellt, wie er seine Rede vom *διαλέγεσθαι* des Paulus in den Synagogen verstanden wissen will – es geht um öffentliche Rede, um Predigt (so stereotyp 17,2.17; 18,4.19; 19,8).

49 So muß *προαγαγεῖν εἰς τὸν δῆμον* wohl verstanden werden (nicht, wie ebenfalls möglich, technisch: ‚vor die Volksversammlung bringen‘): Auch 12,22 bezeichnet *δῆμος* die versammelte Menge, nicht die Institution, und 19,30.33 steht zweimal synonym *ὄχλος* (V. 33.35, vgl. auch 39); zu vergleichen ist der ähnliche Tumult 14,19 (dort mit *ὄχλοι*). Daß sich das unbestimmte *αὐτούς* auf die drei Helden der Geschichte bezieht, ergibt sich zwingend aus dem Kontext (V. 7a).

50 Auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt, wird Lukas doch Jason für einen der Brüder gehalten haben (skeptischer Jackson-Lake IV 205). Vgl. Malherbe, Paul 12ff.

51 Wohl für den Fall, daß man die gesuchten Personen jetzt oder in Zukunft bei ihnen antreffen würde, vgl. Jackson-Lake IV 206. Es handelte sich demnach um eine Spielart der sog. *cautio damni infecti* (s. KP s.v.).

seine Arbeit mit Predigten in der Synagoge, gewinnt einige Juden und viele ‚Gottesfürchtige‘, macht ‚die Juden‘ neidisch und muß nach einem von ihnen angezettelten Aufruhr aus der Stadt fliehen. Ebenso ist es dem Apostel bereits in Antiochia (13,14–51) und in Ikonium (14,1–6) ergangen, ebenso wird es ihm in Beröa ergehen (17,10–15), auch in Damaskus (9,19b–25) und in Lystra (14,19–20) haben ihm Juden schon nachgestellt, ebenso werden sie es in Korinth (18,12–17) und in Griechenland tun (20,3). Weil die Angaben in Apg 17,2–4.5a diesem Muster entsprechen und konkreter Informationen entbehren,<sup>52</sup> werden sie auf die Hand des Lukas zurückgehen. Er weiß, daß Thessaloniki eine Gründung des Paulus ist, und übermittelt den Lesern hier sein Bild von den Anfängen der Kirche und deren Kontrahenten.<sup>53</sup> Welche Ereignisse tatsächlich zur Gründung der ersten Ekklesia in der Stadt führten, ist unbekannt.<sup>54</sup>

Bestätigt wird dieses Urteil durch das Eigenzeugnis des Apostels: Der (erste) Brief an die Thessalonicher macht den Eindruck, er sei an ein überwiegend heidnisches Publikum gerichtet,<sup>55</sup> und die Urheber des Aufruhrs gegen die thessalonischen Schwestern und Brüder waren nach dem Zeugnis von 1Thess 2,14 nicht Juden, sondern ihre ‚Stammesgenossen/ Landsleute‘ (συμφυλέται), d.i. makedonische Heiden.<sup>56</sup>

52 Nicht konkret, sondern schematisch sind die Angaben über den Gewinn vieler Gottesfürchtiger (vgl. 13,43; 14,1; 18,4 u.ö.), die Konversion nicht weniger vornehmer Frauen (vgl. 13,50; 17,12; die Traditionsgrundlage wird 16,14 sichtbar), den Inhalt der Predigt des Paulus (vgl. Lk 24,26.46; Apg 3,18.21 usw.) und die Lehre an drei Sabbaten in Folge (die Drei ist eine von Lukas bevorzugte runde Zahl, s. Apg 20,3; 25,1; 28,11.17 u.ö.). Vgl. Weiser, Apg 444f.

53 Vgl. Lüdemann, Apg 192ff. Ob die singuläre Notiz über die Zwischenstationen der Reise V. 1 auf Tradition beruht (so ebd. 194), bleibt unsicher. Da als Route nur die Via Egnatia in Frage kam, kann Lukas diese Angaben auch erschlossen haben. Warum sollte er das tun? Eine mögliche Erklärung wäre: „Der Verfasser weiß in dieser Gegend sehr genau Bescheid, und er gibt zu erkennen, daß er Bescheid weiß“ (Pilhofer, Philippi 203 [im Orig. kursiv], vgl. o. Anm. 22).

54 Eine Spekulation darüber findet sich u. S. 185.

55 Nicht an ein solches aus Juden und ‚Gottesfürchtigen‘, s.u. S. 180f. mit Anm. 63. – Oft gilt die Figur des Jason als Indiz dafür, daß Lukas die Ereignisse zutreffend schildere: Er sei gewiß „einer der wenigen bekehrten Juden“ gewesen, darauf lasse „schon der Name schließen“ (Roloff, Apg 250; vgl. Pesch, Apg II 123), der „ein typischer Judename“ sei (Riesner, Frühzeit 307). Keineswegs! Ἰάσων ist ein beliebter ‚echtgriechischer‘ Name (Bauer s.v.; s. H. Solin, Die griechischen Personennamen in Rom, I–III, Berlin/New York 1982, 489f.; P. M. Fraser/E. Matthews, Hrsg., A Lexicon of Greek Personal Names, I, II [Hrsg. M. J. Osborne/S. G. Byrne], Oxford 1987/1994, s.v.), der nur deshalb, weil auch Juden ihn anstelle eines ursprünglichen Ἰάσων annahmen, doch nicht zum ‚Judennamen‘ wird! (Eine Identität mit dem jüdischen Bruder Jason Röm 16,21 ist nicht zu erweisen und bei der Häufigkeit des Namens unwahrscheinlich; s. bereits Jackson-Lake IV 205).

56 Anders nicht wenige, etwa Roloff, Apg 249.274: 1Thess 2,14ff. *bestätige*, daß „die Gemeinde in ihrer Anfangszeit starken Pressionen seitens der Judenschaft ausgesetzt

Sind die Verse 2–5a demnach wohl vom Verfasser der Apg erschlossen worden, so steht hinter V. 5b–10a eine alte, im Kern zuverlässige Überlieferung. Die Jasonepisode enthält eine Reihe tendenzfreier Einzelnachrichten,<sup>57</sup> und sie wird im entscheidenden Punkt von Paulus selbst bestätigt: Noch während des Gründungsbesuches haben die Thessalonicher unter ihren Landsleuten gelitten (1Thess 2,14) – das mag sehr wohl heißen, daß Jason und einige andere unter uns unbekannter Anschuldigung<sup>58</sup> vor den Magistrat geführt und nach Zahlung einer Kaution auf freien Fuß gesetzt wurden. In jedem Fall gerieten Paulus, Silas und Timotheus auch auf der zweiten Station ihrer Makedonienmission in Konflikt mit den Einheimischen und den lokalen Behörden.

*Paulus in Beröa (Apg 17,10–15).* Aus Thessaloniki fliehen die drei Männer ins nahe Beröa. Die ortsansässigen Juden verhalten sich anständiger als die in Thessaloniki und nehmen das in ihrer Synagoge gepredigte Wort bereitwillig auf. Viele von ihnen und nicht wenige der vornehmen griechischen Frauen und Männer werden gläubig (V. 10–12). Die thessalonischen Juden hören davon, reisen den Brüdern nach und hetzen die Menge gegen sie auf, so daß sie fliehen müssen. Paulus wird auf dem Seeweg<sup>59</sup> nach Athen geleitet, Silas und Timotheus bleiben in Beröa zurück (V. 13–15).

---

war“, Paulus habe „wegen Nachstellungen der Judenschaft“ aus Thessaloniki fliehen müssen (ähnlich Holtz, 1Thess 107; Riesner, Frühzeit 311f.). Hinter diesem Urteil steht folgende These: Das von Paulus gewählte Wort *συμφυλέται* meine nicht die ‚Stammesgenossen‘ in einem ethnischen Sinne, sondern allgemeiner die Landsleute der Thessalonicher, die ‚Mitglieder des sozialen Lebensbereiches‘, die Nachbarschaft (Liddell-Scott s.v.: ‚fellow-countryman‘) – gewiß. Also möge Paulus damit in diesem Fall sehr wohl (auch) Juden meinen, wie die Apostelgeschichte sagt – gewiß nicht! Denn die ‚Landsleute‘ sind so oder so Heiden, jedenfalls in ihrer überwiegenden Mehrzahl. Allenfalls mag man darüber spekulieren, ob nicht unter Umständen der eine oder andere Jude in der Formulierung mit inbegriffen sein könnte; aber eine solche Spekulation geht am Text vorbei, in dem es ja heißt, οἱ Ἰουδαῖοι hätten den Aufruhr angezettelt (Apg 17,5). Darüber hinaus: Hätten Juden tatsächlich eine Rolle bei den Konflikten in Thessaloniki gespielt, hätte Paulus dies im Kontext der scharfen Polemik V. 15–16 doch erwähnt. (Zum Einwand, man verstünde in diesem Fall nicht, warum er überhaupt auf die Juden zu sprechen komme, s.u. S. 142f.).

57 Den Namen Jason, die Notiz, er und die Brüder seien vor die πολιτάρχαι, die oberste Behörde der makedonischen Stadt gebracht worden (s. Bauer s.v.; Elliger, Paulus 93f.; G. H. R. Horsley, The Politarchs, in: Gill/Gempf, Book of Acts II [s. S. 89 A 17] 419–431), und das Detail der Zahlung einer Kaution.

58 V. 6b–7 geht auf Lukas zurück, vgl. Roloff, Apg 251; Zmijewski, Apg 624; Wolter, Juden (s. S. 63 Anm. 82) 284f. (mit neuer Interpretation). Vgl. Lk 23,2; Apg 24,5 u.ö. und o. S. 127f. zu 16,20b–21.

59 So die wahrscheinlichste Interpretation: Τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν ..., οἱ δὲ καθιστάνοντες (αὐτὸν) ἤγαγον ἕως Ἀθηνῶν – ‚Paulus sandten die Brüder los, ans Meer zu gehen ...; die ihn aber

Der knappe Bericht über die Mission in Beröa variiert das bekannte Muster: Predigt in der Synagoge, Konversionen, Konflikt, Flucht.<sup>60</sup> Insbesondere die Schilderung des Konfliktes wirkt stilisiert: „Nach der Vorstellung des Lukas waren es zumeist Konflikte und Verfolgungen, die Paulus zur Beendigung seines Aufenthaltes an einem Ort nötigten. Da er aber von einem solchen Konflikt in Beröa nichts wußte, half er sich, indem er die Verfolgung von der Judenschaft Thessalonichs ausgehen ließ (vgl. 14,19).“<sup>61</sup> Konkretes Material über die Gründung der Gemeinde scheint er nur in geringem Umfange zur Verfügung gehabt zu haben. Man gewinnt den Eindruck, er habe sich aus den folgenden Nachrichten ein Bild von den Ereignissen machen müssen: Paulus, Silas und Timotheus flohen von Thessaloniki nach Beröa, sie gründeten dort eine Gemeinde;<sup>62</sup> der nächste Aufenthaltsort des Paulus war Athen, wohin man ihn geleitete;<sup>63</sup> auf seiner Reise in Richtung Jerusalem wurde der Apostel von Σώπατρος Πύρρου Βεροιάϊος begleitet (20,4).<sup>64</sup> Ist das richtig, dann vermehrt Apg 17,11–15 unsere Kenntnisse über die Modalitäten der Mission des Paulus nicht. Die Kirche in Beröa geht auf sein Wirken zurück, aber es ist unbekannt, unter welchen Umständen sie ins Leben gerufen wurde.

---

geleiteten, brachten ihn bis nach Athen‘. Das soll doch wohl heißen, daß Paulus per Schiff nach Athen gereist ist. Vgl. u. Anm. 63.

- 60 Die Behauptung, die beröischen Juden hätten sich anständiger verhalten als die thessalonischen, kann m.E. nicht als ein Detail gelten, das vom üblichen Muster abweicht, vgl. Apg 13,42–44; 14,1b u.ö. und u. Anm. 64).
- 61 Roloff, Apg 251f. – gegen Jervell, Apg 439.
- 62 Zur Hypothese, Paulus sei in Wirklichkeit nicht nach Süden, sondern nach Westen in Richtung Rom gereist (A. Suhl, Paulus und seine Briefe, StNT 11, Gütersloh 1975, 92–110, mit Verweis auf Röm 15,19, aufgenommen von Zmijewski, Apg 628f.), s. die Kritik bei Roloff, Apg 252.
- 63 Ob die Überlieferung einen Hinweis auf eine Seereise nach Athen enthielt, muß angesichts der merkwürdig unbestimmten Formulierung der Verse 14f. (s.o. Anm. 59) offenbleiben. Der Hinweis auf das Geleit ist aber traditionell: Er gehört nicht zum Schema, und καθιστάειν in der Bedeutung ‚hinbringen‘ ist Hapaxlegomenon in Lk/Apg. – Die Reise lief nach Ausweis von 1Thess 3,1f. i.ü. geringfügig anders ab als von der Apostelgeschichte berichtet; Lukas hat hier bewußt vereinfacht, oder er weiß über die (nicht selten ja komplizierten) Quisquilien der Reisen der Mitarbeiter nicht im einzelnen Bescheid.
- 64 Dieser Sopater ist vermutlich derselbe wie der Röm 16,21 genannte Sosipater (vgl. Wilckens, Röm III 146), ergo ein Jude (συγγενής). Ist er beim Gründungsbesuch von Paulus gewonnen worden? Das ist möglich, aber unsicher: Lukas berichtet nichts dergleichen, und wir haben keine Informationen darüber, wann, wo und von wem So(si)pater bekehrt wurde. Man mag spekulieren: Vielleicht schloß Lukas aus der Tradition hinter 20,4, Paulus habe seinen Begleiter einst in dessen Heimatstadt gewonnen – in diesem Fall verstünde man gut, worauf er seine Schilderung vom Eifer der beröischen Juden für das Evangelium stützt (V. 11).

*Paulus in Athen (Apg 17,16–34).* In Athen angekommen, predigt Paulus in der Synagoge den Juden und Gottesfürchtigen und auf der Agora den Passanten den ganzen Tag. Einige der Epikuräer und Stoiker disputieren mit ihm, man spottet, wünscht Näheres zu erfahren und führt ihn zum Areopag (V. 16–21). In seiner Rede an die Athener spricht Paulus über Schöpfung, Erkenntnis und Gottesverehrung und fordert das Auditorium angesichts Gericht und Auferstehung zur Umkehr auf (V. 22–31). Die Resonanz ist zwiespältig, Dionysios, der Areopagit, und eine Frau namens Damaris und einige andere mit ihnen kommen zum Glauben (V. 32–34).

Die Mission in Athen unterscheidet sich nach Darstellung der Apg erheblich von der Arbeit in den Städten Makedoniens. Warb Paulus bisher vornehmlich in den Synagogen und deren Umfeld, so begegnet er nun auf der Agora und dem Areopag einem gebildeten heidnischen Publikum. Im Mittelpunkt der Szene steht erwartungsgemäß die Rede, mit der er dieses Publikum am klassischen Ort griechischer Bildung von der Wahrheit seiner Lehre zu überzeugen sucht.

Die Areopagrede, die mit der Predigt in der Synagoge von Antiochia Pisidia Apg 13,14ff. so wenig gemein hat, steht seit alters her im Mittelpunkt des exegetischen Interesses. Inzwischen darf es als ausgemacht gelten, daß auch sie ein Produkt des Schriftstellers Lukas ist, „nicht die verkürzte Wiedergabe einer wirklichen Rede des Paulus. ... Sie ist kein Resümee, sondern ein spezifisch literarisches Gebilde ... [.] vom Autor ad Theophilum in Anlehnung an vorhandene Muster gestaltet.“<sup>65</sup> Lukas nutzt die Ortsangabe ‚Athen‘ zu einer paradigmatischen Szene, in der er dem Leser vor Augen führt, daß es eine Grundlage für das Gespräch zwischen der Kirche und den gebildeten Griechen gibt und wie dieses Gespräch in den Grundzügen strukturiert sein könnte. Das Evangelium ist nicht ausschließlich etwas für Juden und deren Sympathisanten und allenfalls noch für ungebildete Griechen und Römer geeignet (vgl. Apg 4,13), sondern es gilt auch der geistigen Elite des Imperiums. „Paulus spricht dem Sinne nach zu ganz Athen, und Athen wiederum repräsentiert die gesamte griechische Kultur und Frömmigkeit.“<sup>66</sup>

Welche Traditionen standen Lukas zur Verfügung? Erheben wir zunächst die redaktionellen Anteile der Szene.

Die Einleitung V. 16–21 wird zur Gänze auf den Autor zurückgehen: Er bemüht sich um athenisches Lokalkolorit, sucht ein typisches Milieu zu schaffen. Diesem Zweck dienen die Erwähnung der Epikuräer und Stoiker, der Agora, des Areopags und der sprichwörtlichen Neugierde der Athener ebenso wie der gehobene Stil der Passage (τί ἄν θέλοι usw.) und die verstreuten Anspielungen auf den berühmten

65 Conzelmann, Apg 111; vgl. Barrett, Acts 825 uva. Die These, Apg 17,22–32 sei ein abstract einer wirklichen Paulusrede, wird heute kaum noch vertreten (s. aber Reiser, Paulus 91 mit A 78, der die ‚glänzende Rede‘ wieder für ‚historisch wahrscheinlich‘ hält). Die Frage nach den Mustern, auf denen sie basiert, und ihrem Verhältnis zum historischen Paulus kann in unserem Zusammenhang außer acht bleiben.

66 Haenchen, Apg 508. Vgl. Plümacher, Lukas 97f.

Athener Sokrates (V. 17: Reden auf dem Markt – Platon, Apol. 17d.19d u.ö.; V. 18: ξένα δαιμόνια – Apol. 24b.26b: δαιμόνια καινά; vgl. V. 20).<sup>67</sup> „[B]rilliant as is the picture of Athens, it makes ... the impression of being based on literature, which was easy to find, rather than on personal observation.“<sup>68</sup> Dieses Urteil wird auch für die Ortsangabe V. 19.22 gelten, die der Rede ihren Namen gegeben hat. Fragt man, wo Paulus denn gesprochen hat, stößt man auf Schwierigkeiten: Denkt Lukas – Möglichkeit 1 – an den oberhalb der Agora gelegenen Aresfelsen? So hat es nach V. 19 den Anschein (ἤγαγον ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον). Aber aus welchem Grund sollte man Paulus zur Ansprache von der Agora fortgeführt haben? Und warum gerade zum Aresfelsen, der doch als Bühne für einen Redner denkbar ungeeignet ist? Und welchem Zweck dienen in diesem Fall die Anspielungen auf die Gerichtsverhandlung des Sokrates? Oder – Möglichkeit 2 – denkt Lukas an eine Verteidigungsrede vor dem Rat des Areopags? Aber von einer Apologie ist in der Rede nichts zu spüren, und die Tatsache, daß man Paulus hören will, weil man neugierig auf seine Lehre ist (V. 19–21, vgl. 32b: ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν), schließt diese Möglichkeit aus. Hier wie andernorts zeigt sich: Lukas schildert nicht eine reale Szene, sondern er bedient sich einer Reihe von Motiven, „die damals jeder halbwegs Gebildete als spezifisch athenisch kannte“, und läßt sie „in solcher Dichte aufeinanderfolgen ..., daß der Eindruck athenischen Lebens und Geistes den Leser gefangennimmt.“<sup>69</sup>

Die Lukas überkommene Tradition enthielt wohl vier Angaben über Athen: Paulus hat sich (auf seiner Reise von Philippi nach Korinth) in der Stadt aufgehalten, und zwar ohne seine beiden Begleiter; er hat einen gewissen Dionysios, einen Areopagiten,<sup>70</sup> und eine Frau namens Damaris für das Evangelium gewinnen können. Ersteres trifft zu (1Thess 3,1f.), bei letzterem scheint sich die Überlieferung zu täuschen: Nach Auskunft von 1Kor 16,15 waren nicht Dionysios und Damaris, sondern der Korinther Stephanas und sein Haus die Erstlinge der Provinz Achaia.<sup>71</sup> Der Arbeit in Athen war demnach kein Erfolg beschieden (vgl. 2Kor 1,1).

67 Die Erwähnung der Predigt vor Juden und Gottesfürchtigen V. 17a ist usuell, ein Motiv, auf das Lukas auch in Athen nicht verzichten mag, obwohl es im folgenden keine Rolle spielen wird (anders Roloff, Apg 254.257; Weiser, Apg 459).

68 A. D. Nock, Rezension von Dibelius, Aufsätze, Gnomon 25, 1953, 497–506: 506.

69 Haenchen, Apg 507; vgl. Elliger, Paulus 173–179 – ein Urteil, das m.E. nach wie vor Gültigkeit hat. Anders G. H. R. Horsley, The Inscriptions of Ephesos and the New Testament, NT 34, 1992, 105–168: 150ff. mit A 88.

70 D.h. einen Beisitzer des gleichnamigen Rates, s. Bauer s.v. Die Vermutung, daß Lukas den Beinamen des Dionysios zum Anlaß genommen hat, die Rede auf dem Areopag zu lokalisieren, ist unübertroffen, vgl. Haenchen, Apg 506; Weiser, Apg 459; H.-J. Klauck, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, SBS 167, Stuttgart 1996, 94f.

71 Mit ‚Achaia‘ scheint der Apostel allenthalben die Provinz und nicht die Landschaft zu meinen. Röm 15,26; 2Kor 9,2; 1Thess 1,7.8 stehen ‚Makedonien und Achaia‘ jeweils für ganz Griechenland, und es spricht nichts für die Annahme, die übrigen Belege (1Kor 16,15; 2Kor 1,1; 11,10) wichen von diesem Usus ab. Vgl. Bauer 257.

*Paulus in Korinth (Die Reise in den Osten) (Apg 18,1–17.18–23).* Von Athen geht es nach Korinth. Paulus trifft dort den kürzlich aus Rom eingetroffenen Juden Aquila und seine Frau Priskilla. Aquila ist Zeltmacher wie Paulus, und so wohnt und arbeitet er bei dem Paar (V. 1–3). Jeden Sabbat predigt er in der Synagoge zu Juden und Griechen (V. 4). Nachdem Silas und Timotheus aus Makedonien eingetroffen sind, widmet er sich ganz der Predigt an die Juden; als diese sich widersetzen, verflucht Paulus sie und will von nun an zu den Heiden gehen (V. 5–6). Er verlegt seine Lehrtätigkeit<sup>72</sup> in das Haus des gottesfürchtigen Titius Justus, das an die Synagoge angrenzt. Krispus, der Archisynagoge und sein ganzes Haus kommen zum Glauben, und viele Korinther(innen) folgen ihm (V. 7–8). Des nachts hat Paulus eine Vision, in der ihm Schutz und reicher Erfolg in der Stadt zugesagt wird (V. 9–10); er verbringt eineinhalb Jahre in Korinth (V. 11). Als Gallio Statthalter in der Achaia ist, kommt es zu einem Aufruhr der Juden. Man verklagt Paulus, er verführe die Menschen, Gott gegen das Gesetz zu verehren. Gallio weist die Sache ab und jagt die Ankläger fort: Mit Streitereien der Juden will er nichts zu tun haben. Am Ende verprügelt die Menge den Archisynagogen Sosthenes vor dem Richterstuhl, ohne daß es den Statthalter kümmert (V. 12–17). Einige Zeit später läßt Paulus sich in Kenchreae wegen eines Gelübdes das Haar scheren und fährt gemeinsam mit Priskilla und Aquila nach Ephesus (V. 18).

Die Informationen, die Lukas über Korinth zur Verfügung standen, sind ergiebig. Die folgenden für uns besonders interessanten Daten dürfen als zuverlässig gelten:

Paulus trifft in Korinth Priska<sup>73</sup> und Aquila, die durch ein kaiserliches Edikt aus Rom vertrieben worden sind. Sie sind Zeltmacher<sup>74</sup> und Juden wie Paulus, man verständigt sich darauf, daß der Apostel bei ihnen arbeiten und logieren kann – ein glücklicher Zufall. Aber damit nicht genug: Priska und Aquila sind wie Paulus selbst christgläubige Juden<sup>75</sup> – ein kaum glaublicher

72 Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν εἰσῆλθεν εἰς οἰκίαν = ‚und er ging von dort weg und kam in das Haus‘. ‚Von dort‘ bezieht sich im Zusammenhang auf den Ort der Verkündigung an die Juden (V. 5b–6), d.h. auf die Synagoge, εἰσῆλθεν rekurriert auf die Ankündigung εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι. Hier ist also vom Wechsel des Lehrlokals die Rede, nicht davon, Paulus sei von Priska und Aquila zu Titius Justus umgezogen (so z.B. Preuschen, Apg 112; Theißen, Studien 251).

73 So ihr Name Röm 16,3; 1Kor 16,19. Das Diminutiv Πρίσκιλλα ist eine Spezialität der Apostelgeschichte.

74 Auch Priska? Das ist angesichts ihres sozialen Status wahrscheinlich (vgl. u. Anm. 79; L. Schottroff, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994, 133f.). Zur Zeltmacherei s. Lampe, Christen 156ff.

75 V. 26 (Priska und Aquila unterrichten Apollos in der kirchlichen Lehre) zeigt, daß sie bereits ἀδελφοί waren, als Paulus sie kennenlernte. Anders Lüdemann, Apg 209: Die ‚Assoziierung des Paulus mit Aquila und Priszilla‘ sei ‚durch den Hinweis auf

Zufall, den beide Seiten als göttliche Fügung empfunden haben werden. Bereits vor der Ankunft des Apostels gab es demnach eine kleine, wohl noch ganz private Ekklesia<sup>76</sup> in Korinth. Lukas weiß um diese Tatsache (V. 26), rückt sie aber in den Hintergrund, indem er Aquila in V. 2 schlicht einen Ἰουδαῖος nennt.<sup>77</sup> Dahinter steht wohl die Absicht, Paulus als Gründer der korinthischen Kirche erscheinen zu lassen – was der Sache nach ja auch zutrifft.<sup>78</sup>

Im einzelnen wird man sich die Ereignisse etwa wie folgt vorzustellen haben: Paulus nimmt sich in Korinth ein Zimmer und macht sich auf die Suche nach Arbeit. Er hört sich (u.U. in der Synagoge) um nach einem Zeltmacher, der einen Gehilfen benötigen könnte, und man verweist ihn (evtl. unter anderen) auf Aquila und seine Frau Priska, die kürzlich einen Werkstatt-Laden gemietet haben.<sup>79</sup> Paulus meldet sich bei ihnen, man kommt über das Geschäftliche schnell überein, und als sie sich näher kennenlernen, kommt an den Tag, daß beide Parteien christgläubig sind. Priska und Aquila bieten dem Apostel daraufhin an, bei ihnen zu logieren (ähnlich wie vordem in Philippi die Purpurhändlerin Lydia ihr Haus zur Verfügung stellte). Auf diese Weise spart er Kosten, und die kleine Hausekklesia ist um einen ἀδελφός gewachsen.

---

den gemeinsamen Beruf“ motiviert, die Eheleute seien wahrscheinlich „erst durch die Begegnung mit Paulus zu Christen geworden“ (ähnlich Gnllka, Paulus 89). Diese These vermeidet die Annahme des o.g., kaum glaublichen Zufalls, aber sie ist problematisch: (1) Es ist wahrscheinlich, daß das Claudiusedikt nur christgläubige Juden betraf (s. S. 23 Anm. 55) – warum hätten die Juden Priska und Aquila aus Rom weichen sollen? (2) Der ‚Erstling der Achaia‘ war das Paar nicht (1Kor 16,15) – wie erklärt man das, wenn sie doch die ersten sind, mit denen Paulus in Korinth zusammenkommt? (3) Paulus hätte einen denkbar schlechten Standort für seine Mission gewählt, denn seine Gastgeber wären spätestens bei der Taufe des Krispos in Loyalitätskonflikte geraten. (4) In den Paulusbriefen findet sich keine Spur von der Gewinnung des Paares (etwa das Stichwort τέκνα ἀγαπητά wie bei Timotheus, s.u. S. 175f.). (5) Schließlich muß man doch nicht zwischen Alternativen wählen: Der gemeinsame Beruf wird sehr wohl der Grund für den Zusammenschluß gewesen sein, ohne daß man zunächst um den gemeinsamen Glauben wußte. Vgl. u. und Weiser, Apg 490; Lampe, Christen 5; Becker, Paulus 353.

76 Wir hören nichts davon, daß die beiden eine Außenwirkung entfaltet hätten; Paulus selbst darf für sich in Anspruch nehmen, den Erstling der Achaia bekehrt zu haben (1Kor 16,15). Vermutlich hat das Paar seinen Glauben also nicht propagiert (eine im Angesicht der Ereignisse in Rom verständliche Haltung; vgl. Murphy O’Connor, Paul 265). Dennoch handelt es sich bei der Zwei-Personen-Ekklesia selbstverständlich um eine Ekklesia im vollen Sinne des Wortes – vgl. Mt 18,20 und dazu Clem. Alex., Strom. III 68,1.

77 Nicht aber, wie es präziser gewesen wäre, einen Ἰουδαῖος πιστός; vgl. 16,1.

78 Anders liegt der Fall Apg 18,19ff., dazu u. S. 143.149ff.

79 Zu den sozialgeschichtlichen Einzelheiten s. Lampe, Christen 161; zum wirtschaftlichen Status des Paares (das entgegen einer verbreiteten Meinung kaum wohlhabend war) s.u. S. 223.

Auf den redaktionellen Vers 4<sup>80</sup> folgt in V. 5 die zuverlässige Information, Silas und Timotheus seien nach einem Abstecher nach Makedonien in Korinth wieder zu Paulus gestoßen (vgl. 17,14; 1Thess 1,1; 3,1–2.6; 2Kor 1,19; 11,9). Sie brachten eine beachtliche Spende namentlich der philippischen Gemeinde mit, so daß Paulus nach ihrem Eintreffen ‚ganz im Wort aufgehen‘ konnte (vgl. Phil 4,16; 2Kor 11,9).<sup>81</sup> Das Geld ermöglichte es ihm, seine Arbeit bei Priska und Aquila stark zu reduzieren<sup>82</sup> und mehr Zeit für seine eigentliche Aufgabe aufzubringen – ein weiterer Glücksfall der unter (vergleichsweise) guten Vorzeichen stehenden Mission in Korinth.<sup>83</sup> Offenbar in diesem Zusammenhang<sup>84</sup> bietet ein ‚Gottesfürchtiger‘ namens Titius Justus sein Haus, das an die Synagoge angrenzt, zur Verfügung an (V. 7). Paulus nimmt dieses Angebot dankbar an.

Wie es zu diesem Angebot gekommen ist, erfahren wir leider nicht. Vielleicht ganz ähnlich wie zu dem Angebot der Lydia in Philippi: Paulus geht am Sabbat zur Synagoge, knüpft Kontakte und lernt den ‚gottesfürchtigen‘ Titius kennen, der vom Anliegen des Apostels beeindruckt ist und sich bald taufen läßt.

Von Paulus selbst? Es ist verlockend, den in der Apostelgeschichte ‚Titius Justus‘ genannten Mann mit dem von Paulus in 1Kor 1,14; Röm 16,23 erwähnten ‚Gaios‘ zu identifizieren, dessen vollständiger Name demnach Gaius Titius Justus gewesen wäre.<sup>85</sup> (1) Die korinthische Ekklesia trifft sich beim letzten Besuch des Apostels im Haus des ‚Gaios‘ (Röm 16,23), aus Apg 18,7 wissen wir, daß sie sich

80 Vgl. 17,17a u.ö.; Conzelmann, Apg 114f.

81 Geht auch diese Spende wesentlich auf die Purpurhändlerin Lydia zurück? Dafür spricht m.E. vieles (vgl. o. S. 125f. und Pilhofer, Philippi 240). Ihr Anteil am Gelingen der paulinischen Mission wäre demnach beträchtlich gewesen – sie wäre, wenn man so will, die Patronin des Apostels. (Gerade umgekehrt L. Bormann, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus, NT.S 78, Leiden 1995, 206–224: Paulus als Patron der Lydia! Dagegen m.R. Schmeller, Hierarchie 56f., der die umgekehrte Möglichkeit eigentümlicherweise nicht erwägt).

82 Man sollte die Behauptung der Apostelgeschichte, Paulus habe sich ganz dem Wort hingeeben, nicht für bare Münze nehmen und sich ein romantisches Bild von den Verhältnissen machen: Der Apostel lehrt schwerlich den ganzen Tag, denn die Brüder und Schwestern müssen mehrheitlich arbeiten und können bestenfalls einen Teil ihrer Mittagspause (sofern man ihnen eine gewährte) und einige Stunden nach Feierabend mit ihm (bzw. in der Ekklesia) verbringen (vgl. die v.l. von Codex D zu Apg 19,9, Haenchen, Apg 493 und das Material bei Marquardt, Privatleben 268f.). Paulus wird seine Arbeit als Zeltmacher also nicht eingestellt, sondern eingeschränkt haben. Er arbeitet, wenn man so will, nicht mehr ‚Tag und Nacht‘ wie in Thessaloniki (1Thess 2,9), sondern nur noch einige Stunden am Tag.

83 Vgl. aber 1Kor 2,3.

84 Im jetzigen Kontext wird der Umzug durch die Verse 5bβ–6 begründet, die Paulus eines der fundamentalen Strukturschemata der Apostelgeschichte in den Mund legen (vgl. 13,46; 28,28).

85 E. J. Goodspeed, Gaius Titius Justus, JBL 69, 1950, 382f. Ebenso jetzt B. Blue, Acts and the House Church, in: Gill/Gempf, Book of Acts II (s. S. 89 A 17) 119–222: 174f. Es steht m.E. außer Frage, daß der 1Kor 1,14 erwähnte Gaios derselbe ist wie derjenige von Röm 16,23.

zuvor im Haus des ‚Titius Justus‘ getroffen hat. Sollte sie erneut umgezogen sein? Wie viele Brüder gab es überhaupt in der im ganzen armen korinthischen Gemeinde (1Kor 1,26ff.), die in der Lage gewesen wären, alle Heiligen in ihren Räumen unterzubringen? (2) Paulus selbst wohnt bei seinem dritten Besuch bei Gaios. Zuvor hatte er bei Priska und Aquila logiert – diese aber waren längst fortgezogen (1Kor 16,19; Apg 18,24ff.), ihre Wohnung stand nicht mehr zur Verfügung. Was liegt näher als die Annahme, Titius Justus, bei dem sich (ehedem) die Ekklesia traf, habe auch dem Apostel Quartier angeboten? (3) Akzeptiert man diese Vermutung probe-weise, stößt man auf eine erstaunliche Koinzidenz: Als Paulus sich im ersten Brief an die Korinther an die von ihm selbst Getauften zu erinnern sucht, fallen ihm zunächst nur zwei Namen ein: Krispos und Gaios (1Kor 1,14) – eben diese beiden Neophyten begegnen in Apg 18,1–17 mit Namen! Wer diese Übereinstimmungen nicht für zufällig zu halten vermag, wird Gaios und Titius also identifizieren. Ist das richtig, dann hatte C. Titius Justus vieles mit Lydia aus Philippi gemein: Beide waren sie ‚Gottesfürchtige‘, beide gehörten sie zu einer wohlhabenderen Schicht, beide sind sie von Paulus gewonnen worden, beide haben sie der Ekklesia und dem Apostel (und seinen Mitarbeitern?)<sup>86</sup> ihr Haus zur Verfügung gestellt.

Vor allem zwei Gründe dürften für den Umzug der Ekklesia in das Haus des (Gaios) Titius verantwortlich gewesen sein: Einmal war die Werkstatt Priskas und Aquilas, in der man sich bislang getroffen hatte, vermutlich sehr klein und als Versammlungsort auf Dauer nicht geeignet.<sup>87</sup> Zum anderen konnte Paulus dort schlecht lehren, während Aquila und Priska arbeiteten, schliefen oder persönliche Dinge zu erledigen hatten; er brauchte einen Raum, den er in seiner durch die Spende gewonnenen Freizeit nutzen konnte. Man darf vermuten: Beides bot das Haus des Titius Justus. Es bot der Gemeinde genügend Platz,<sup>88</sup> und ein Raum darin stand Paulus zur freien Verfügung. Hier finden von nun an die ἐκκλησίαι statt, hier unterrichtet Paulus die von ihm gewonnenen Schwestern und Brüder und seine Mitarbeiter in der Überlieferung (vgl. Röm 6,17; 1Kor 11,23a; 15,3a), hier befinden sich Lehrlokal und Gemeinderaum.<sup>89</sup>

86 Wo logieren Silas und Timotheus, nachdem sie aus Makedonien zurückgekehrt sind? Wir dürfen getrost annehmen: bei Gaios Titius! (während Paulus selbst Priska und Aquila trotz beengter Verhältnisse die Treue hält).

87 Dazu Lampe, Christen 159ff.: Die in Korinth ausgegrabenen *tabernae* sind gegen 12 bzw. 27 m<sup>2</sup> groß! (eine Karte bei Murphy-O'Connor, Paul 266; vgl. ders., St. Paul's Corinth, GNS 6, Wilmington 1983, 24f.168f.). In ihnen wurde gearbeitet, geschlafen, gegessen usw. „Einige von Aquilas christlichen Gästen werden entsprechend auf Stapeln von Zeltplanen gegessen haben, wenn die Gruppe sich zum Gottesdienst versammelte“ (ebd. 161).

88 Diese Vermutung wird zur Gewißheit, sofern die oben vorgeschlagene Identifikation des Titius Justus mit Gaios Röm 16,23 richtig ist.

89 Daß man Paulus seine ‚Predigtstelle‘ in der Synagoge genommen und auf diese Weise zum Umzug gezwungen habe (so Roloff, Apg 271), ist demgegenüber kaum richtig. Lukas erweckt zwar diesen Eindruck (V. 4–7), aber er hat keinen Anhalt an der Tradition (s.o. und vgl. u. S. 174–181).

Offt ist zu lesen, der Apostel sei „mit seiner Missionspredigt ... in ein passendes Privathaus übergesiedelt“.<sup>90</sup> Versteht man den Begriff der ‚Missionspredigt‘ in einem sehr weiten Sinne,<sup>91</sup> ist gegen diese Deskription nichts einzuwenden. Nimmt man ihn beim Wort, wird sie problematisch. Dies aus drei Gründen.

Paulus gibt sich nach Erhalt der Spende ‚ganz dem Wort hin‘ (V. 5); wer Zeit hat, trifft sich mit ihm, z.B., in der Mittagspause. Hier begegnet das erste Problem: (1) Handelt es sich bei diesen Versammlungen um gottesdienstliche Zusammenkünfte, wie sie für eine ‚Predigt‘ vorauszusetzen sind?<sup>92</sup> Offenbar nicht oder nur in einem sehr weiten Sinne, denn an der Veranstaltung kann nicht jedermann teilnehmen, und zum Gottesdienst, d.h. zum Herrenmahl, trifft sich die Ekklesia am Abend (1Kor 11,17–34). Nur hier könnte Paulus *predigen*, in der Mittagspause wird er bestenfalls zu den Versammelten *sprechen*.

(2) Der Gegenstand einer solchen Versammlung ist, mit den Worten des Apostels, das λαλῆσαι/μεταδοῦναι/κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1Thess 2,2. 8.9), das καταγγέλλειν τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ (1Kor 2,1), das εὐαγγελίζεσθαι (1,17; 9,16 usw.). Wie vollzieht sich dieses Reden/Mitteilen/Verkündigen? Spricht Paulus, und die Anwesenden hören zu? Hält er eine lange Rede? Oder findet ein *Gespräch* statt? Bedenkt man, wie lebendig und charismatisch die korinthische Ekklesia gewesen ist (14,26–33!), muß letzteres m.E. als wahrscheinlicher gelten. Um so weniger ist es angemessen, von einer ‚Predigt‘ zu sprechen.

(3) Ganz schwierig scheint mir schließlich der Begriff der ‚Missionspredigt‘ zu sein: Wer nimmt an den fraglichen Veranstaltungen teil? Unbekannte ‚Juden und Griechen‘ (Apg 18,4), die Paulus mit dem Evangelium konfrontiert? Gewiß nicht! Der überwiegende Teil des Publikums besteht vielmehr aus Mitgliedern der korinthischen Ekklesia. Im übrigen konnte der Apostel einen Außenstehenden doch nur dann dazu bewegen, sich in das Haus des ἀδελφός Titius zu begeben, wenn er (oder ein anderes Mitglied der Ekklesia) zuvor mit ihm gesprochen, ihm von der Sache der Kirche berichtet und ihn persönlich eingeladen hatte. Diese Einladung aber schied das Publikum notwendig in Interessierte und Nicht-Interessierte, in potentielle Täuflinge und solche, die von diesem Evangelium ganz und gar nichts wissen wollten. Zu den Versammlungen kamen von vornherein nur die Interessierten unter den Außenstehenden, diejenigen, die auf die eine oder andere Weise von den ihnen bekannten Grundzügen des Evangeliums berührt waren, kurz: die Sympathisanten der Kirche. Spricht Paulus aber vor einem Publikum aus ἀδελφοί und Sympathisanten, kann nur in sehr eingeschränktem Maße davon die Rede sein, er habe Missionspredigten (oder -reden) gehalten, denn das Auditorium besteht ganz überwiegend aus Insidern, die längst ‚missioniert‘ sind.

Viel besser scheint mir der vom Apostel selbst verwandte Begriff der Lehre in der Lage zu sein, das Spezifikum der fraglichen Versammlungen zu erfassen: Wann immer Zeit dazu ist, unterweist Paulus die Heiligen in der Schrift, der Überlieferung und seinen Lehren (1Kor 4,17: αἱ ὁδοί μου αἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω;<sup>93</sup> vgl. 11,23; 15,3; Röm 6,17; 16,17; 1Thess 4,1.2.6;

90 Haenchen, Apg 518.

91 Klassisch bei Harnack, Mission 114ff. Vgl. u. S. 344f. mit Anm. 6.

92 Zu einem präzisen und sachgemäßen Begriff von ‚Predigt‘ s. Siegert, Predigten II 3–7. Mit ihm verstehe ich ‚Predigt‘ als „eine gottesdienstliche Rede ..., gerichtet an eine körperlich anwesende, mehr oder weniger zahlreiche Gemeinde“ (6).

93 Zu ὁδός = ‚Lehre‘ s. Bauer s.v.

Gal 5,21). Diese Unterweisung vertieft die Konversion der anwesenden ἀδελφοί, und sie katalysiert, so Gott will, Bekehrungen unter den Sympathisanten, den ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι (1Kor 14,23; vgl. 25).<sup>94</sup> In der Tat: ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ – ‚er verweilte aber ein Jahr und sechs Monate (in Korinth) und lehrte unter ihnen das Wort Gottes‘ (Apg 18,11).

Ebenfalls zuverlässig ist die Nachricht über die Taufe des korinthischen Archisynagogen Krispos und seines Hauses (?) (V. 8).<sup>95</sup> Sie wird von Paulus bestätigt und zugleich präzisiert: Er hat ihn gewonnen, und er hat ihn selbst getauft (1Kor 1,14) (ebenso wie Gaius [Titius?]). Daß Krispos ἀρχισυνάγωγος war, erwähnt der Apostel zwar nicht; es besteht aber kein Anlaß, diese in der Apostelgeschichte singuläre Information zu bezweifeln. Der Status des Krispos dürfte Paulus veranlaßt haben, ihn abweichend von seinem Usus selbst zu taufen.<sup>96</sup> Es ist nicht verwunderlich, daß der Gewinn einer so prominenten Person auf das Umfeld der Synagoge und der Ekklesia Eindruck machte und dazu führte, daß sich eine beachtliche Zahl der Gemeinde anschloß.

Wie kommt es zur Taufe des Krispos? Jürgen Roloff rekonstruiert die Ereignisse wie folgt: ‚Krispos, der Synagogenvorsteher, der das Auftreten des Paulus im Gottesdienst ermöglicht hatte, wurde von ihm bekehrt; diesem schlossen sich viele der Gottesfürchtigen an; daraufhin mußte Paulus mit seiner Predigt aus der Synagoge in das Haus des Titius Justus umziehen‘ (Apg 271). Paulus hätte demnach mit seinen Missionspredigten in der Synagoge sogar einen Archisynagogen überzeugt, dadurch eine Welle von Taufen ausgelöst, die zum Konflikt mit den altgläubigen Juden und schließlich zur Vertreibung aus der Synagoge führten.

Zu dieser Rekonstruktion ist Zweierlei kritisch anzumerken:

(1) Sie beruht auf einer Umstellung der überlieferten Reihenfolge der Ereignisse: Lukas selbst berichtet von der Gewinnung des Krispos erst *im Anschluß* (V. 8) an den Konflikt samt Umzug in das Haus des Titius (V. 7)! Er arrangiert sie gerade nicht nach dem Schema Predigt – Erfolg – Konflikt – Vertreibung (s. zuletzt 17,10–14). D.h.: Seine Tradition weiß offenkundig nichts davon, daß Krispos durch Synagogenpredigten des Paulus gewonnen wurde.

94 Näheres zu diesem eminent wichtigen Text u. S. 195ff.

95 Paulus erwähnt die Taufe des Hauses 1Kor 1,14 nicht. Hat also erst Lukas die Notiz hier eingefügt, um den Erfolg zu steigern? (Weiser, Apg 485). Das ist möglich, m.E. aber nicht wahrscheinlich: 1Kor 1,16 zeigt, daß Paulus tatsächlich ganze Häuser getauft hat, und auch im Falle der Lydia ist nicht an der Zuverlässigkeit der Angabe zu zweifeln (Apg 16,15). Das Schweigen des Paulus wird seinen Grund also in der Kürze der Notiz haben. (Warum erwähnt er dann 1,16 die Taufe des Hauses des Stephanas? Weil mit Fortunatus und Achaicus zwei Männer bei ihm sind, die wohl zu diesem Haus gehören: 16,15.17).

96 Vgl. Lüdemann, Apg 211. Die anderen beiden 1Kor 1,14.16 erwähnten Ausnahmen lassen sich auf ähnliche Weise erklären: Gaios war als der Gastwirt des Paulus und der ganzen Ekklesia (Röm 16,23) eine wichtige Person in der Gemeinde (dies zumal, wenn unsere These, er sei derselbe wie Titius Justus Apg 18,7 zutreffen sollte), Stephanas war der ‚Erstling der Achaia‘ (1Kor 16,15).

(2) Sie beruht auf dem bis dato üblichen Bild vom ‚Amt‘ des ἀρχισυνάγωγος: Er ist ein Funktionär der Synagoge, ein ‚Synagogenvorsteher‘, zuständig insbesondere für den Ablauf des ‚Gottesdienstes‘.<sup>97</sup> Tessa Rajak und David Noy haben dieses Bild vor einiger Zeit radikal in Frage gestellt und den Titel in den Kontext griechisch-römischer Ehrentitel gestellt: „The *archisynagogos* was a patronal figure. With his wealth, his high standing, and the advantage of a title which the outside world could recognize instantly, he had the wherewithal to act as a mediator for the community“ (88). „It is conceivable, indeed, that you did not have to be Jewish to be an *archisynagogos*. ... For, after all, nothing by way of Judaism or Jewish knowledge need have been required to be a satisfactory *archisynagogos*, beyond the capacity to display benevolent concern for the group. The *archisynagogos*, we may be inclined to say, was what he or she was, rather more than what he or she did“ (88.88f.).<sup>98</sup> Ist diese neue Interpretation auf der richtigen Spur, dann wird man sehr vorsichtig zu sein haben, was Aussagen über den ‚Synagogenvorsteher‘, sein Präsenz ‚im Gottesdienst‘ und dergleichen anbetrifft – ja, es ist nicht einmal mehr sicher, daß Krispos ein Jude gewesen sein muß.

Um meinerseits eine Spekulation anzustellen, möchte ich vermuten, daß sich die Modalitäten der Taufe des Krispos nicht wesentlich unterschieden von denen der ‚gottesfürchtigen‘ Heiden Lydia und Titius: Paulus bewegt sich im Umfeld der Synagoge, knüpft Kontakte, lernt Interessierte kennen, lädt sie zu den Versammlungen der Ekklesia ein und gewinnt sie durch die Autorität seiner Lehre, des Charismas der ἄγιοι, durch das Wirken des Geistes, die ‚Überführung‘ in der Ekklesia (1Kor 14,24), usw.; am Ende entschließt sich Krispos zur Taufe und kehrt damit der Synagoge den Rücken.<sup>99</sup>

Im ganzen ist die Arbeit des Apostels und seiner beiden Mitarbeiter Silas und Timotheus in Korinth sehr erfolgreich,<sup>100</sup> und so verbringen sie insgesamt achtzehn Monate in der Hauptstadt der Achaia, und Paulus ‚lehrt unter ihnen das Wort Gottes‘ (V. 11).

So gut sich Tradition und Redaktion in V. 1–11 voneinander scheiden lassen, so schwierig gestaltet sich die Analyse der Gallioszene V. 12–17. Meist rechnet man mit einem recht umfangreichen Traditionskern, zu dem die Klage der korinthischen Juden gegen Paulus, die Unzuständigkeitsklärung des Prokonsuls Gallio und die Verprügelung des Archisynagogen

97 Vgl. Schürer-Vermes II 423–453 und die bei Rajak/Noy, *Archisynagogoi* 81–84 genannte Lit (s. die folgende Anm.).

98 T. Rajak/D. Noy, *Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue*, JRS 83, 1993, 75–93.

99 Es ist aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich, daß Krispos nach seiner Taufe nicht länger Archisynagoge war. Oder wissen wir es mit Bestimmtheit? Apg 18,12 begegnet der Archisynagoge Sosthenes – sein Nachfolger? Das ist möglich, aber nicht sicher, denn sie könnten auch zur gleichen Zeit Archisynagogen gewesen sein (s. die Inschriften, gesammelt bei Rajak/Noy, *Archisynagogoi* 89–93).

100 Diese Tatsache reflektiert die Vision des Paulus V. 9–10, die wohl erst Lukas hier eingefügt hat (vgl. 9,10; 10,3.17.19 u.ö. sowie Weiser, Apg 485.406–415; Roloff, Apg 269; Zmijewski, Apg 653).

Sosthenes zu rechnen seien.<sup>101</sup> Dieser Annahme stehen zwei Schwierigkeiten entgegen:

(1) Viele der in der Apostelgeschichte berichteten Nachstellungen ‚der Juden‘ verdanken sich der Stilisierung durch den Verfasser. In 17,5 schreibt er die Verantwortung für die Klage vor dem thessalonischen Magistrat den Juden zu, tatsächlich aber ergriffen makedonische Heiden Maßnahmen gegen Paulus (1Thess 2,14). Es könnte sein, daß es sich in Apg 18,12–17 ähnlich verhält.<sup>102</sup> (2) Die offenbar bewußt zweideutig formulierte Klage und die Unzuständigkeitserklärung des Gallio spielen eine eminent wichtige Rolle im apologetischen Gesamtkonzept<sup>103</sup> der Apostelgeschichte.<sup>104</sup>

Im ganzen ergibt sich m.E. ein Patt: Einerseits wirkt die Gallioszene in ihren Grundzügen historisch plausibel, andererseits entspricht sie so sehr den Interessen des Autors, daß der Verdacht nicht auszusräumen ist, er sei in toto für ihre Gestaltung verantwortlich.<sup>105</sup> Gibt es einen Weg aus diesem Patt? M.E. kann 1Thess 2,14–16 weiterhelfen.

Anläßlich der Leiden der Thessalonicher, die er zu den Leiden der jüdischen Kirchen in Beziehung setzt, bricht Paulus hier bekanntlich in eine Polemik gegen ‚die Juden‘ aus, die weit über das Ziel hinaus schießt. Woher kommt sein unbändiger Zorn über die Juden, die ‚uns verfolgen‘<sup>106</sup> und die ‚uns hindern, den Heiden Rettung zu verkünden‘ usw.?<sup>107</sup> Kann man die Entgleisung des Paulus erklären, ohne an einen konkreten Anlaß zu denken? Mir scheint das kaum möglich zu sein.

Welche Ereignisse könnten im Hintergrund stehen? Paulus schreibt den Brief in Korinth (1Thess 3,1.6/Apg 18,5). Auf den bisherigen Stationen seiner Reise durch Makedonien und Achaia hatte er nach unserer Kenntnis keine ernsten Konflikte mit Juden: In Philippi und Thessaloniki gehen Heiden gegen ihn vor, aus Beröa und Athen ist nichts Entsprechendes überliefert<sup>108</sup> – anders in Korinth! Es liegt m.E. daher nahe anzunehmen, daß Paulus in der Hauptstadt der Achaia tatsächlich mit

101 So z.B. Preuschen, Apg 113; Haenchen, Apg 520; Roloff, Apg 269ff.; Weiser, Apg 487; Zmijewski, Apg 653.

102 Die jetzige Formulierung der Klage geht auf das Konto des Lukas, vgl. zuletzt 17,6f. (dazu o. Anm. 58).

103 Wie immer man diese Apologie im einzelnen bestimmt. Vgl. dazu Conzelmann, Apg 116 (mit der althergebrachten These einer politischen Apologetik); Wolter, Juden (s. S. 63 Anm. 82), insbes. 285ff. (mit neuer Interpretation).

104 Auch wird nicht recht deutlich, warum die Menge Sosthenes nach dem Entscheid des Gallio eigentlich verprügelt haben sollte, vgl. Lüdemann, Apg 203ff.

105 So Lüdemann, Apg 207ff.

106 Der Aorist ἐκδιωξάντων steht hier wegen der Parallele zum vorausgehenden ἀποκτείνάντων; er dürfte präsentisch zu übersetzen sein, vgl. Dibelius, 1Thess 12.

107 Der erste Vorwurf mag traditionell sein, der zweite ist gewiß erst von Paulus hinzugefügt worden, vgl. Holtz, 1Thess 106; Lüdemann, Judentum (s. S. 29 Anm. 84) 22f. Er zeigt, worauf es ihm besonders ankommt.

108 Gegen Roloff, Apg 274: „Aus Thessalonich und Beröa hatte er ja wegen Nachstellungen der Judenschaft weichen müssen“. Nein! Die entsprechenden Angaben der Apostelgeschichte sind stilisiert (vgl. die gegenteiligen Ausführungen des Vf. ebd. 251f. zu Beröa und o. S. 129ff. zu Apg 17,5).

Juden aneinandergeraten ist, die darauf aus waren, seine Arbeit zu verhindern. Man darf vermuten: Die Taufe des Krispos und die mit ihr verbundenen Auseinandersetzungen brachten viele Juden gegen ihn (und Silvanus und Timotheus) auf, führten zunächst zu Beleidigungen, Drohungen und dergleichen und schließlich zum Versuch, ihn (und seine Mitarbeiter) mit Hilfe der staatlichen Macht aus der Stadt zu vertreiben. Wenig später schreibt Paulus (gemeinsam mit Silvanus und Timotheus) den Brief an die Thessalonicher, und so kommt es ad vocem παθεῖν zu der furchtbaren Polemik 2,14–16.<sup>109</sup>

Sieht diese Hypothese richtig, dann hat die jüdische Klage vor Gallio trotz ihrer Stilisierung Anhalt an zuverlässiger Tradition.<sup>110</sup> Es kann ebenfalls als wahrscheinlich gelten, daß der Prokonsul diese Klage abwies und daß der Archisynagoge Sosthenes in diesem Zusammenhang von der Menge angegangen wurde. Ein weiteres Mal steht die Arbeit des Apostels in Korinth unter relativ guten Vorzeichen: Anders als in Philippi (16,19–40) und in Thessaloniki (17,5–10a) kann er seine Arbeit fortsetzen.

Einige Zeit später verabschiedet sich Paulus aus Korinth und setzt – zusammen mit Priska, Aquila und Timotheus? (Apg 19,22; 1Kor 4,17) – nach Ephesus über (18,18).

Dies ist m.E. der historische Ertrag von V. 18. Zuvor mußten drei teils sehr komplexe Probleme gelöst werden:

(1) Nach Darstellung der Apostelgeschichte reisen Priska und Aquila zusammen mit Paulus nach Ephesus. Liegt dieser Notiz Tradition zugrunde? Das ist m.E. kaum auszumachen. Die Sprache von V. 18ab.19 (zu V. 18c s. gleich) ist typisch lukanisch: ἡμέραι ἱκαναί z.B. 9,23.43; ἀποτάσσεσθαι 4 von 6 NT-Belegen; ἐκπλεῖν nur in Apg (15,39; 20,6); καταστᾶν 9 von 13 NT-Belegen in der Apg; καταλείπειν 5x in Apg; εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν διελέξατο τοῖς Ἰουδαίοις 17,2.17; 18,4; 19,8 u.ö. Inhaltlich bieten die beiden Verse das, was der Leser erwartet, sie leiten über zu 18,24ff. Daß der Apostel auch in Ephesus zu den Juden predigt, ist selbstverständlich. Die heimliche Pointe ist: Er tut es vor Apollos.<sup>111</sup> Lukas mag die Passage also erschlossen und Priska und Aquila hier eingeführt haben, um ihr Auftreten Apg 18,24–28 vorzubereiten. Es ist ungewiß, ob tatsächlich mit einem gemeinsamen Umzug der drei zu rechnen ist.

109 Diese Hypothese hat, nebenbei bemerkt, gewisse Konsequenzen für die Pauluschronologie: Man dürfte die Gallioszene dann nicht allzu nah an die Abreise des Apostels aus Korinth heranrücken: Zuvor schreibt er 1Thess, und in diesem scheint er sich über seine Reisepläne noch nicht im Klaren zu sein (3,11).

110 D.h.: Apg 18,12–17 ist eine der Säulen für das Grundmodell der Paulusmission in der Apostelgeschichte: Lukas weiß um den Konflikt mit den korinthischen Juden, von hier aus extrapoliert er das Phänomen auf andere Stationen, in denen seine Überlieferung allzu spärlich war (nicht anders als der moderne Historiker es tun würde). Ähnlich schließt er von der Konversion der Lydia (16,14) auf Erfolge unter anderen vornehmen ‚gottesfürchtigen‘ Frauen (17,4.12), u.ä.m.

111 Vgl. Wolter, Paulus (o. Anm. 2) 60.

(2) Lukas notiert, das Ziel der Reise sei ‚Syrien‘ gewesen, und schildert in aller Kürze eine Fahrt von Ephesus nach Cäsarea, Jerusalem,<sup>112</sup> Antiochia und via Galatien und Phrygien wieder zurück nach Ephesus. Was steckt hinter dieser merkwürdigen Reise, die der Forschung Rätsel aufgegeben hat? Ein Zwischenbesuch des Paulus in Jerusalem? In Antiochia? Verarbeitet Lukas hier eine Tradition, die eigentlich von der Reise zur Konferenz Apg 15/Gal 2,1ff. handelte? oder von der Reise nach Antiochia Gal 2,11ff.?

M.E. führt die Analyse zu einem anderen Ergebnis: Anders als in der Regel angenommen<sup>113</sup> wird den Versen 18,20–23 keine Tradition zugrunde liegen. Die Reise, mit der die gemeinhin sog. ‚zweite‘ Missionsreise endet und die ‚dritte‘ beginnt, ist vermutlich ein Konstrukt des Verfassers der Apostelgeschichte.

Dafür sprechen die folgenden Beobachtungen: Die merkwürdig kryptische, einzigartig knappe Notiz, die weder das Ziel der Reise nennt noch ein Wort über ihren Zweck verliert, läßt sich prinzipiell auf zweierlei Weise erklären: Entweder verarbeitet Lukas hier widerstrebend eine Tradition, die er nicht zur Gänze unterdrücken zu können meint.<sup>114</sup> Oder er konstruiert eine Reise des Paulus in den Osten, um Zeit für das Auftreten des Konkurrenten Apollos in Ephesus zu gewinnen, den er entgegen den tatsächlichen Verhältnissen (1Kor 16,12) nicht mit Paulus zusammentreffen lassen will. Die zweite Möglichkeit scheint mir die bessere zu sein: (a) Die Formulierung der Verse 20–23 läßt keine Traditionsgrundlage erkennen. Zu ἑρωπῶντων αὐτῶν ἐπὶ πλείονα χρόνον μείναι vgl. 10,48; 4,17; 20,9; 24,4 u.ö.; zu ἀποτάσσεσθαι s.o.; ἀνάγειν 20 von 23 NT-Belegen; κατέρχεσθαι 15 von 16 NT-Belegen; ἀναβαίνειν nach Jerusalem 11,2; 15,2; 21,12.15 u.ö.; ἀσπάζεσθαι im Sinne von ‚guten Tag sagen, seine Aufwartung machen‘ 21,7; 25,13; χρόνον ποιεῖν sonst nur 15,33; διέρχεσθαι 31 von 43 NT-Belegen; καθεξῆς und ἐπιστηρίξειν τοὺς μαθητὰς o.ä. findet sich nur bei Lukas (5x/4x). (b) Auch inhaltlich ist keine Überlieferung auszumachen. Die Angaben bleiben allgemein, alle genannten Orte sind den Leser(inne)n der Apostelgeschichte vertraut: V. 23 entspricht 16,6, Cäsarea erinnert an Kap. 10, Antiochia an Kap. 11,19ff.; 13,1ff. (c) In den Paulusbriefen findet sich keine Spur eines Jerusalembesuches zu diesem Zeitpunkt (legt man die übliche Chronologie zugrunde). (d) Soll man also annehmen, die Quelle habe davon berichtet, Paulus sei in Richtung Antiochia aufgebrochen, aber „– widriger Windverhältnisse wegen – nach Cäsarea gefahren ... und Lukas [habe] die Wahl dieses Hafens als Andeutung eines Kurzbesuches in Jerusalem angesehen“?<sup>115</sup> Welch außerordentlich komplizierte Hypothese! Darüber hinaus: Auch von einer solchen Reise findet sich keine Spur in den Paulusbriefen.<sup>116</sup> Endlich: (e) Aus welchem

112 Nur das kann mit ἀναβάς gemeint sein, s. die u. genannten Parallelen, vgl. Roloff, Apg 276f. Die Auskunft, die Wendung beziehe sich lediglich auf „das Heraufsteigen der paar Meter vom Hafen ... zur eigentlichen Stadt Cäsarea ..., ist ... eine Verlegenheitslösung, zumal wenn diesem ἀναβαίνειν ein καταβαίνειν von ein paar hundert Kilometern entspricht“ (Haenchen, Apg 525f. zu Bauernfeind, Apg 227).

113 S. etwa Haenchen, Apg 525f.; Weiser, Apg 496f.; Lüdemann, Apg 212ff.; Zmijewski, Apg 666ff.; Wolter, Paulus (o. Anm. 2) 53ff.

114 Schwemer, Antiochia (S. 21 Anm. 48) 175f.: Hinter Apg 18,12–23 steht Gal 2,11ff. „So schweigsam wird Lukas immer, wenn er Unerbauliches mitteilen müßte“ (176).

115 Haenchen, Apg 526. Vgl. Roloff, Apg 277.

116 Oder doch? 2Kor 2,13 ist Titus nach einer längeren Pause (Gal 2,1) wieder in der Umgebung des Paulus. Stand „die Gewinnung des Antiochener Titus für das pauli-

Grund hätte Paulus seine Arbeit in der Ägäis unterbrechen und die weite und beschwerliche Reise auf sich nehmen sollen?<sup>117</sup>

Summa: Die Reise von Ephesus nach Jerusalem und zurück hat anscheinend keinen Anhalt an alter Überlieferung.<sup>118</sup> Sie wird von Lukas ad hoc in Apg 18,21–23 eingefügt worden sein. Er erreicht damit Zweierlei: Zum einen kann er vom Auftreten des Apollos in Ephesus berichten (18,24–26) und zugleich vom Zusammentreffen mit Paulus schweigen; die Konkurrenz zwischen den beiden Männern, die nicht zu seinem Konzept der einmütigen Ausbreitung der Kirche paßt, wird auf diese Weise ausgeblendet. Zum anderen rückt er das Verhältnis zwischen Paulus und Apollos in das s.E. rechte Licht: Während jener sich bei den Aposteln in Jerusalem und in der altherwürdigen Kirche von Antiochia aufhält, wird dieser wegen offenkundiger Mängel seiner Lehre von Priska und Aquila, den Hausgenossen des Paulus (!), unterwiesen – Welch ein Unterschied zwischen der anerkannten Autorität hier und dem unerfahrenen alexandrinischen Lehrer da! (dazu mehr u. S. 223f.).

(3) Das dritte Problem des Verses betrifft das Gelübde V. 18c. Wer legt es ab? Paulus? Aquila? Offenbar doch der Apostel, der im Kontext stets die Hauptperson ist.<sup>119</sup> Denkt Lukas an ein Nasiräatsgelübde (Num 6)? So hat es den Anschein. Nun konnte man ein Nasiräat nach Abschneiden der Haare und Darbringung der vorgeschriebenen Opfer nur im Tempel in Jerusalem vollenden (Num 6; MNaz; Apg 21,23ff.). Davon aber berichtet Lukas nichts. Soll man annehmen, er impliziere, Paulus habe das Gelübde während des in V. 22 angedeuteten Jerusalembesuchs

nische Missionswerk“ möglicherweise im Zusammenhang mit einem Besuch des Apostels in Antiochia (Roloff, Apg 277; ähnlich Ollrog, Paulus 33f.)? Diese Beobachtung läßt sich kaum nutzen: Die Mitarbeiter des Paulus reisen oft in eigener Initiative, und wir wissen nicht einmal, ob Titus tatsächlich Antiochener war.

- 117 Um „die Beziehungen mit Antiochia wieder enger zu knüpfen“ (Haenchen, Apg 526)? Warum sollte er das nach dem Eklat von Gal 2,11ff. wollen? Und warum verschiebt er eine solche Absicht nicht bis zu seinem Kollektenbesuch in Jerusalem? Oder will er „über die Wiederaufnahme und Weiterführung der Kollekte für Jerusalem“ verhandeln (Roloff, Apg 277)? Aber von einer solchen Kollekte fehlt jede Spur – auf der Fahrt nach Jerusalem macht Paulus in Antiochia nicht Station. Oder will Paulus in Jerusalem sein Nasiräat (Apg 18,18) beenden? (F.-W. Horn, Paulus, das Nasiräat und die Nasiräer, NT 39, 1997, 117–137: 123ff.). Davon sagt Lukas nichts, vgl. u. (3).
- 118 Ebenso urteilen Becker, Paulus 28; Wehnert, Reinheit 96ff. Man mag allerdings fragen, ob insoweit eine vage Erinnerung hinter der Notiz steckt, als Paulus von Ephesus aus nach Galatien gereist ist (so Becker ebd.). Dafür könnte 1Kor 16,1 sprechen, wo es heißt, die Korinther(innen) sollten mit der Kollekte ebenso verfahren, wie Paulus es ‚in den Kirchen Galatiens angeordnet‘ hat – bei einem zweiten Besuch kurz vor Abfassung des 1Kor? – Nicht nutzen läßt sich m.E. Gal 4,13 δι’ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐαγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον, der meist mit ‚in Krankheit verkündigte ich Euch das erste Mal das Evangelium‘ übersetzt wird (so etwa Lietzmann, Gal 28; Rohde, Gal 184f.; vgl. Becker ebd.). Das Adverb τὸ πρότερον steht in den neutestamentlichen Schriften sonst stets für ‚Einst/ehemals‘ (s. Joh 6,62; 7,50; 9,8; 1Tim 1,13), und so wird es auch hier sein. Vgl. Bauer s.v.; Betz, Gal 389 A 48.
- 119 Anders Preuschen, Apg 113: die Stellung der Notiz (... Ἀκύλας χειράμενος ...) mache es wahrscheinlich, daß Aquila gemeint sei. Aber V. 18b (καί ... Ἀκύλας) ist lediglich eine Zwischenbemerkung.

vollendet?<sup>120</sup> Das ist wohl nicht rundheraus auszuschließen,<sup>121</sup> war aber für die Leser der Apostelgeschichte in keiner Weise ersichtlich (es wird ja nicht einmal deutlich gesagt, daß Paulus sich tatsächlich in Jerusalem aufhielt). Für sie hat das Gelübde nur einen Akt: das Schneiden der Haare in Kenchreae. Was bezweckt Lukas mit dieser Notiz? Will er Tradition wiedergeben, die er, „der von jüdischen kultischen Ordnungen nur sehr vage Kenntnisse hatte“, falsch versteht? Oder handelt es sich gar um eine etwas sorglose redaktionelle Bemerkung, mit der er „die gesetzestreue Frömmigkeit des Paulus illustrier[en]“ will?<sup>122</sup>

Keiner der zur Diskussion stehenden Vorschläge bietet eine wirklich zufriedenstellende Lösung. Wenn es eine redaktionelle Notiz ist, warum deutet Lukas seine Intention dann nicht wenigstens an? Also wird die Bemerkung einen Anhalt an seiner Überlieferung haben. Aber welchen? Wir tappen im Dunkeln – entweder mißverstehet Lukas seine Quelle oder er setzt zu viel voraus. Summa: Non liquet. V. 18c ist keine tragfähige Grundlage für eine Rekonstruktion der Ereignisse.<sup>123</sup>

120 Horn, Nasiräat (s. Anm. 117) 125f. (und die ebd. A 33 genannte Lit.).

121 Vgl. Horn, Nasiräat 121ff. Zwar gibt es keinen Beleg dafür, daß die Haare vor dem endgültigen Abschluß des Nasiräats auch im Ausland geschnitten werden konnten, aber diese Möglichkeit ist wegen MNaz 6,8 nicht auszuschließen.

122 Roloff, Apg 276. – Haenchen Apg 521 (vgl. 524); vgl. Zmijewski, Apg 667ff.

123 Anders Wehnert, Reinheit 96–105: Das Rätsel um das Gelübde löse sich, sobald erkannt sei, daß es sich dabei um jenes Gelübde handle, von dessen Abschluß Lukas Apg 21,23ff. berichte: Paulus habe vermutlich bei seinem letzten Aufenthalt in Korinth „für die Dauer der Reise von Kenchräa nach Jerusalem ein Nasiräatsgelübde abgelegt“ (ebd. 103), um sich selbst vor der ängstlich erwarteten Reise unter den besonderen Schutz Gottes zu stellen (Num 6,8) und seinen Gegnern in Judäa (Röm 15,30ff.) seine Toraobservanz zu signalisieren (ebd. 104); Lukas habe die Nachricht offenbar von ihrem chronologisch korrekten Ort (Apg 20,3) nach 18,18 versetzt, weil er alle Überlieferungen aus Korinth an einem Ort zusammenfassen will (ebd. 102f.). – So reizvoll diese Hypothese ist und so sehr sie uns aus der oben beschriebenen Bredouille helfen würde, bei näherem Hinsehen scheint sie mir problematisch zu sein: (1) Der Text Apg 21,23–26 weist seinerseits erhebliche Schwierigkeiten auf; es ist auch hier unsicher, woran Lukas eigentlich denkt. Die These, er habe sagen wollen, Paulus habe sein Nasiräat beendet, muß voraussetzen, ἀγίσθητι V. 24 und ἀγισθεῖς V. 26 meine das ‚Ausweihen‘ (s. ebd. 96f.). Diese Prämisse ist problematisch, denn ἀγνίζεσθαι bedeutet allenthalben ‚sich weihen/sich reinigen‘ (Bauer s.v.) und läßt also an einen Purifikationsprozeß denken (vgl. Zmijewski, Apg 767f.; Horn, Nasiräat [o. Anm. 117] 129f.). (2) Hält man dieses Hindernis nicht für unüberwindbar, steht man vor dem nächsten: Die einschlägige Mischnavorschrift sieht vor, daß ein aus dem Ausland kommender Nasiräer mindestens 30 Tage im Land sein muß, bevor mit der Zeremonie begonnen werden kann (MNaz 3,6). Apg 21,27 ist aber von ‚sieben Tagen‘ die Rede. Sollte die Frist im Fall des Paulus verkürzt worden sein? oder MNaz 3,6 eine jüngere Tradition? (3) Last not least: Ist es tatsächlich vorstellbar, daß Paulus seinerzeit ein Nasiräatsgelübde auf sich genommen hätte? Ein Nasiräer darf keinen Wein trinken (Num 6,3; MNaz 6,1) – Paulus wäre also während der Reise die Teilnahme am Herrenmahl versagt gewesen!, und zwar sowohl bei der ihm so sehr verbundenen Kirche in Philippi als auch in Troas (Apg 20,6.7: κλάσαι ἄρτον!), mit seinen Begleitern auf dem Schiff, in Cäsarea bei Philippus (21,8), in Jerusalem bei Jakobus und den anderen. Ist das nicht zuviel der ‚Anpassung‘? Hieße das für den historischen Paulus nicht ἐξ ἔργων νόμου εἶναι (Gal 2,10)?

*Paulus in Ephesus* (Apg 19,8–22; 20,1; 18,24–28). Nach der Rückkehr aus dem Osten geht Paulus erneut in die Synagoge (vgl. 18,19) und tritt dort drei Monate lang als Prediger auf. Widerspruch und Schmähungen zwingen ihn zum Rückzug. Er verlegt seinen Vortrag in die Schola des Tyrannus, in der er zwei Jahre lang täglich predigt, so daß alle Bewohner Asiens, Juden wie Griechen, das Wort hören können (V. 8–10). Er vollbringt große Wundertaten, selbst seine Schweißtücher heilen die Kranken und treiben die bösen Geister aus (V. 11–12). Einige der jüdischen Exorzisten versuchen, ebenfalls im Namen Jesu die Geister auszutreiben. Der Exorzismus schlägt fehl, und sie kommen kaum mit dem Leben davon. Als sich das Ereignis herumspricht, befällt alle große Furcht, und der Name des Herrn wird gepriesen (V. 13–17). Viele Zauberer bekennen ihre Praktiken und verbrennen öffentlich ihre Bücher im Wert von 50000 Silberdenaren (V. 18–20). Paulus plant, über Makedonien und Achaia nach Jerusalem und von dort nach Rom zu reisen. Er schickt Timotheus und Erastus voran nach Makedonien (V. 21–22). Nach dem Aufruhr der Silberschmiede (V. 23–40) verabschiedet er sich und folgt ihnen nach (20,1).

In den Versen 19,8–20,23–40<sup>124</sup> trägt Lukas fünf verschiedene Nachrichten zusammen, die seinen Leserinnen und Lesern am Ende der freien

124 Die mit Lokalkolorit gesättigten Verse 23–40 (dazu P. Lampe, *Acta 19 im Spiegel der ephesischen Inschriften*, BZ 36, 1992, 59–76: 59–70; Horsley, *Inscriptions* [o. Anm. 69]; P. Trebilco, *Asia*, in: Gill/Gempf, *Book of Acts II* [s. S. 89 A 17] 291–362: 302–357; R. Selinger, *Die Demetriosunruhen*, ZNW 88, 1997, 242–259) können außer acht bleiben, da unsicher ist, ob Paulus *ab ovo* in der Szene eine Rolle spielte: Sein Anteil beschränkt sich darauf, als Urheber der Unruhe genannt zu werden (V. 26), später ins Theater gehen zu wollen, aber rechtzeitig daran gehindert zu werden (V. 30f.). Es sieht danach aus, als sei Paulus erst von Lukas ins Spiel gebracht worden, um das ganz spärliche Material über seine mehrjährige Arbeit in der Stadt zu bereichern (vgl. Roloff, *Apg* 291; Weiser, *Apg* 542; Lüdemann, *Apg* 224f.; Lampe, ebd. 75f.; W. Elliger, *Ephesos*, Stuttgart 1985, 139). – Welche Tradition steckt hinter der Episode? Nach Abzug der Reden V. 25–27.35–40 bleiben als mögliche Traditionselemente übrig: Ein Konflikt der Paulusbegleiter Gaius und Aristarch (V. 29; vgl. 20,4) mit den Silberschmieden von Ephesus, eine Anschuldigung vor dem Volk, der Versuch einer Verteidigung durch Alexander. Wer ist dieser Alexander? Ein Jude (Ἰουδαῖος V. 34, vgl. 33)? Wie kann er dann die Brüder verteidigen? „Was soll eigentlich dieses ganze jüdische Intermezzo, das weder einen vernünftigen Anlaß noch einen sinnvollen Schluß hat?“ (Haenchen, *Apg* 553). Oder ist er ein christgläubiger Jude, der von getauften Ἰουδαῖοι vorgeschickt wird (so, gegen die übliche Meinung, Lampe, ebd. 71ff.: die Leser kennen ihn, das anderweitig obligate Ἀλέξανδρος τίς fehlt!)? Nimmt man letzteres an, läßt sich immerhin eine in den Grundzügen sinnvolle Geschichte rekonstruieren. Aber ist es wirklich denkbar, daß absolutes οἱ Ἰουδαῖοι in V. 33 getaufte Juden meint (so in *Apg* nur 16,20 – im Mund von Heiden)? Muß der Leser hier nicht an altgläubige Juden denken? (vgl. Weiser, ebd. 548f.: Lukas gehe es gerade darum, die Juden auch hier als Mitbeteiligte am Aufruhr erscheinen zu lassen). Schließlich: Ein Schluß fehlt der Episode so oder so, was mit Gaius und

Wirksamkeit des Paulus deutlich vor Augen führen: „wenn sich jetzt die Gefängnistore hinter Paulus schließen, so ist doch sein Werk getan.“<sup>125</sup> Seine Lehre erreicht die ganze Provinz, und seine Wunder sind herrlich (V. 8–10.11–12), während die jüdischen Exorzisten klein beigegeben müssen (V. 13–17), die berühmten Zauberer von Ephesus ihre Bücher verbrennen (V. 18–20) und der weltberühmte Artemiskult schwer angeschlagen ist (V. 23–40). Hinzu kommen sechstens Notizen über die Reisen des Paulus und seiner Gefährten (V. 21–22; 20,1). Die Qualität dieses Materials ist sehr unterschiedlich; neben wertvollen Überlieferungen stehen redaktionelle Notizen, und neben diesen legendäre Angaben.

Redaktionelle Notizen. (1) Ein weiteres und vorläufig letztes Mal stoßen wir auf das Grundmodell der Paulusmission: Predigt in der Synagoge, (Erfolge), Widerstand, Trennung (V. 8–9b). (2) Drei Monate Predigt in der Synagoge: Drei ist eine Lieblingszahl des Autors (vgl. o. zu 17,2), die lange Zeitspanne korrespondiert dem langen Aufenthalt in Ephesus, und sie verdeutlicht die Energie, mit der sich Paulus trotz fortgesetzten ‚Ungehorsams‘ bis zuletzt unter den Juden engagiert. (3) Die summarischen Erfolgsnotizen: Paulus habe mit seiner Predigt in der Schola des Tyrannus die ganze Provinz erreicht, Juden wie Heiden (V. 10b, vgl. zuletzt 18,4), das Scheitern der jüdischen Wundertäter habe auf die ephesischen Juden und Heiden großen Eindruck gemacht (V. 17), das Wort des Herrn sei in Ephesus so mächtig gewesen, daß die Zauberbücher verbrannt worden seien (V. 20) – tatsächlich ist die Arbeit des Apostels nicht so erfolgreich gewesen (1Kor 16,9, s.u.). (4) V. 18–19: Die öffentliche Verbrennung der Zauberbücher (vgl. Sueton, Aug. 31) im Wert von 50.000 Denaren illustriert, wie rapide die Magie an Einfluß verliert und wie radikal sich die ἀδελφοί von den Zauberern abgrenzen – hätte man die Bücher statt dessen verkauft, hätten Paulus und Timotheus von dem Ertrag bis ans Ende ihrer Tage leben und die Mission vorantreiben können!<sup>126</sup> Lukas scheint vom Ort der Handlung dazu inspiriert worden zu sein, der ‚Zauberei‘ und mit ihr den berühmten Ἐφέσια γράμματα<sup>127</sup> das baldige Ende anzukündigen.<sup>128</sup>

Legendäre Angaben. (1) Auf legendärer Überlieferung beruht die Notiz über die ungeheuren Wundertaten des Paulus (bzw. seiner Schweißtücher) V. 11–12: Hinter ihr steht die allgemeine Erinnerung an die σημεῖα καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις des Apostels (2Kor 12,12; Röm 15,19), aber sie ist bereits von der Legende verklärt. „Hier ist der lukianische Paulus denkbar weit von dem geschichtlichen Paulus entfernt, der gegenüber den sich auf seine Person richtenden Wundererwartungen mit

---

den anderen passiert, wie Demetrios reagiert, erfahren wir nicht. Summa: Non liquet. Es will nicht gelingen, einen Traditions-kern zu erheben, der als Grundlage für die historische Rekonstruktion dienen könnte. Allenfalls mag man davon sprechen, daß die Tradition wohl „die Erinnerung an eine kritische Situation aus der Frühzeit der Gemeinde festhielt“ (Roloff, ebd.), wie immer sie im einzelnen ausgesehen haben mag – vgl. 2Kor 1,8–11; 1Kor 15,32.

125 Haenchen, Apg 535.

126 Zum Kaufwert von 50000 Denaren = 200000 Sesterzen s. Mt 20,2 und das Material bei Lampe, Christen 162ff. Es ist ein Vermögen.

127 PRE 5, 2771–2773.

128 Vgl. Weiser, Apg 525f.

kritischer Zurückhaltung reagiert hat ..., weil für ihn das wahre Zeichen des Apostels das ... Kreuz war<sup>129</sup> (2) Eine Legende ist die burleske, komische Episode um die versagenden jüdischen Wundertäter V. 13–16/17. Hinter ihr steht die allgemeine Erinnerung daran, daß auch auswärtige Exorzisten verschiedentlich Dämonen im Namen Jesu auszutreiben suchten (Mk 9,38ff.; PGM IV 3019f., u.ö.),<sup>130</sup> aber die Einzelheiten verdienen kein Zutrauen: Einen Hohepriester ‚Skeuas‘ hat es nicht gegeben,<sup>131</sup> die Episode dient zuallererst der Unterhaltung der Leser (V. 15!), Paulus kommt in ihr nur ganz am Rande vor. Ein weiteres Mal sieht es danach aus, als habe Lukas das spärliche Material über den langen Ephesusaufenthalt durch fremde Stoffe bereichert.

Historisch wertvoll werden die folgenden Überlieferungen sein:

Als Paulus und Timotheus in Ephesus eintreffen, gibt es dort bereits eine Gruppe von ἁδελφοί (18,27), eine Gemeinde, in der der jüdische Lehrer Apollos aus Alexandria eine bedeutende Rolle spielt (18,24ff.).<sup>132</sup> Der Gründer der ephesischen Kirche ist nicht Paulus.

Der Apostel der Heiden hat in Ephesus etwa zwei Jahre lang in der Schola eines gewissen Tyrannus ‚gesprochen/gepredigt‘ (διαλεγόμενος), treffender: gelehrt<sup>133</sup> (19,9c–10a; vgl. 20,20). Leider teilt uns Lukas keine weiteren Einzelheiten mit. Setzt man die Situation mit derjenigen in Korinth in Beziehung und nimmt man die verstreuten Nachrichten aus den Briefen hinzu, lassen sich die Modalitäten der Arbeit des Paulus aber noch in Umrissen erschließen: Er tut sich auch in Ephesus mit Priska und Aquila zusammen, in deren Geschäft er arbeitet, bei denen er wohnt und zu deren Ekklesia er sich hält (1Kor 16,19). Wie das korinthische, so eignet sich auch das ephesische Domizil der beiden nur im Notfall als Lehrlokal, und deshalb greift Paulus zu, als sich ihm die Möglichkeit bietet, die σχολὴ Τυράννου für seine Zwecke zu nutzen.

Bei diesem Raum, den wir gern einmal betreten würden, handelte es sich gewiß um einen Privatraum, der als Schola genutzt wurde – nicht um ein öffentliches Gebäude.<sup>134</sup> Tyrannos war entweder der Besitzer dieses Raumes oder ein Elementar-

129 Roloff, Apg 286.

130 Vgl. Kollmann, Wundertäter 151ff.

131 Oder soll man annehmen, daß die Exorzisten eben Lügner gewesen sind, „Gaukler fragwürdiger Herkunft, die sich zur Steigerung ihres Ansehens ... ihrer Verbindung mit geheimnisvollen jüdischen Autoritäten rühmen“ (Roloff, Apg 286) bzw. daß ihr Vater zwar nicht Hohepriester war, aber doch dem hohepriesterlichen Geschlecht angehört hat (so etwa B. A. Mastin, Scaeva the Chief Priest, JThS 27, 1976, 405–412)? Solche Annahmen sind problematisch, denn sie springen vorschnell von der literarischen auf die historische Ebene (vgl. Haenchen, Apg 542 – ein Urteil, das m.E. trotz Mastin, ebd. 410, Gültigkeit hat).

132 Vgl. bereits o. S. 143 und zu Apollos u. S. 265–268.

133 Dazu o. S. 138ff.

134 Öffentliche Räume hätte man dem Apostel nicht zur Verfügung gestellt, da er als jüdischer Zeltmacher nicht den Status hatte, der ihm den Zugang zu einem Gymnasium o.ä. ermöglicht hätte: „speaking in public places often required things

lehrer, Philosoph o.ä., der sich hier mit seinen Schülern versammelte und dem Apostel den Zugang vermittelte. Da wir nirgends davon hören, daß er getauft worden ist, dürfen wir annehmen: Er ist ein Heide, der mit der Ekklesia sympathisiert und Paulus seine (bzw. die von ihm gemieteten) Räumlichkeiten zeitweilig zur Verfügung stellt. Paulus nutzt die Schola in den Stunden, in denen sie frei ist, und in denen die ephesischen ἀδελφοί (und evtl. Sympathisanten) Zeit haben, etwa in der Mittagspause (v.l. Codex D!), vielleicht auch manchmal am Abend (vgl. o. S. 139).

Wie der Apostel mit potentiellen Täuflingen in Kontakt gekommen ist und wie viele Personen sich in der Schola des Tyrannus bzw. in der Ekklesia bei Priska und Aquila (1Kor 16,19) im Durchschnitt eingefunden haben werden, erfahren wir nicht. Man darf annehmen: Wie in Philippi und Korinth wird Paulus versucht haben, in der Synagoge Kontakte zu knüpfen, er wird in seinen alltäglichen Lebensbezügen für das Evangelium geworben haben, in der Werkstatt,<sup>135</sup> im privaten Umfeld; wie in Korinth wird bei Priska und Aquila nur für wenige Personen Platz gewesen sein – vielleicht für 15 oder 20?<sup>136</sup> Die Zahl der Besucher in der Schola dürfte sich in ähnlichen Größenordnungen bewegt haben. Zwar hat sich dem Apostel einst eine ‚große und wirksame Tür eröffnet‘ (1Kor 16,9a), aber im ganzen stand die Arbeit in Ephesus unter schlechten Vorzeichen. Paulus selbst spricht von ‚vielen Widersachern‘ (16,9b: ἀντικείμενοι πολλοί), und es scheint so, als habe sich die von ihm etablierte Gemeinde in der Stadt auf Dauer nicht halten können (vgl. 2Kor 1,8ff.; 2Tim 1,15, s.u.). Man sollte sich die Schola des Tyrannus daher nicht vorstellen wie ein großes Auditorium, gar ein *auditorium maximum*, sondern eher wie einen kleinen Seminarraum, der oft spärlich besetzt ist.

Fast ganz im Dunkeln liegt das Verhältnis zwischen der paulinischen Gemeinde bei Aquila und Priska zuhaus und der Gemeinde um Apollos: Es gab Kontakte (1Kor 16,12), aber wir wissen nicht, wie intensiv sie waren.<sup>137</sup> Ausschließen darf man die Möglichkeit, daß Paulus die Apollos-Gemeinde (wie es strategisch ja nahegelegen hätte) als Ausgangspunkt für seine Mission genutzt hat: Eine solche Praxis hätte seinem Grundsatz, nicht auf fremdem Fundament weiterzubauen (Röm 15,20), widersprochen.

---

which Paul did not possess or would find difficult to obtain, such as an invitation, a sponsor, an audience and credentials as a certain type of speaker corresponding to a specific genre of speaking event. Above all, speakers needed some type of social status or a recognized role“ (Stowers, Social Status 68; vgl. pass.). Noch viele Jahrzehnte später hatten die Christen nicht den Rang, der die Benutzung kommunaler Hallen ermöglicht hätte (Siegert, Predigten II 29), ihnen mangelte die rhetorische Qualifikation und die Akzeptanz in der öffentlichen Kultur. Wenn Lukas den Apostel in seiner Abschiedsrede in 20,20 sagen läßt, er habe das ephesische Auditorium δημοσίᾳ gelehrt, handelt es sich um eine Idealvorstellung, einen Wunsch für die Zukunft: So *sollte* es sein.

135 S. dazu Hock, Workshop pass. und u. S. 184f.

136 Vgl. o. S. 136ff. zur Größe der Werkstatt und den Modalitäten der Versammlungen und s. die Vermutung bei Lampe, Christen 161.

137 Feierte man gelegentlich zusammen das Herrenmahl? Oder existierten die beiden Ekklesiai je für sich allein? Oder gab es Konkurrenz, gar Abwerbungen zwischen ihnen? Befanden sich die Gemeinden in Ephesus vielleicht in einer ähnlichen Situation wie die korinthische Kirche, in der es nach dem Besuch des Apollos bekanntlich ἔριδες unter den Heiligen gab, daß die einen von sich sagten ἐγὼ εἶμι Παύλου und die anderen ἐγὼ εἶμι Ἀπολλῶ (1Kor 1,12)?

Die Tatsache, daß Paulus trotz seines etwa dreijährigen Aufenthaltes in der Stadt (Apg 20,31) nicht auf das Haus eines Christgläubigen zurückgreifen kann, sondern sich bei Auswärtigen einmieten muß, zeigt, daß es in Ephesus niemanden gab wie Lydia in Philippi oder Titius Justus in Korinth, der über geeignete Räumlichkeiten verfügte. Dies ist ein erstes Indiz dafür, daß die Mission in Ephesus schleppend verlaufen ist. Vier weitere kommen hinzu: (1) Obwohl Paulus hier länger missioniert hat als irgendwo sonst, weiß die Apostelgeschichte nicht einen einzigen konkreten Erfolg zu berichten. (2) Wir hören nichts von einem Umzug der Ekklesia aus der kleinen Werkstatt des Aquila (1Kor 16,19); anders als in Korinth (Apg 18,7) wächst die paulinische Kirche offenbar nicht über das Maß einer kleinen Hausgemeinde hinaus. (3) Der Apostel klagt wiederholt über die großen Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hat (1Kor 16,9; 2Kor 1,8ff.). (4) An der Kollekte für Jerusalem beteiligt sich Ephesus allem Anschein nach nicht.

Ist Paulus überhaupt die Gründung einer dauerhaft lebensfähigen Gemeinde gelungen? Gab es nach seiner Abreise eine Ekklesia, die sich ihm verbunden fühlte? M.E. spricht mehr dagegen als dafür.<sup>138</sup> Ist das richtig, dann hat sich der Apostel wohl nicht zuletzt deshalb so lange Zeit in Ephesus aufgehalten, weil seine Arbeit dort *keine* rechte Frucht trug, er das Zentrum der Provinz Asien aber nicht vorschnell verloren geben wollte. Es liegt nahe zu vermuten, daß dieser spärliche Erfolg auch damit zusammenhängt, daß er in Ephesus bereits eine lebendige Ekklesia vorgefunden hatte, die sich einem anderen Mann verpflichtet wußte: Apollos.

138 So – gegen die übliche Meinung – M. Günther, Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus, ARGU 1, Frankfurt/Main u.a. 1995, 29–75; vgl. Schille, Apg 381ff. (u.ö.); R. Strelan, Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus, BZNW 80, Berlin/New York 1996, 23.294ff. und pass. und bereits Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 477ff. Die entscheidenden Argumente: (1) Röm 16 ist nach Rom, nicht nach Ephesus gerichtet. (2) Die Hypothese, Paulus sei in Ephesus lange gefangen gewesen und habe dort Phil und Phlm geschrieben, hat zwar manches für, aber mehr noch gegen sich. (3) Dann aber gibt es keine Anzeichen dafür, daß die paulinische Gemeinde in Ephesus ‚groß‘ gewesen ist oder gar seine ‚wichtigste Gründung‘ (s. bei Günther, ebd. 65f. A 83). Dem entspricht, daß wir nur wenige Personen kennen, die Paulus wohl in Ephesus gewonnen hat: Epainetos, den Erstling der Asia (Röm 16,5), den Epheser Trophimos (Apg 20,4; 21,29) und wohl auch Tychikos, den Asianer (20,4; Kol 4,7). Hinzu kommen diejenigen der ἀδελφοὶ πάντες aus 1Kor 16,20, die sich nicht zu Apollos halten (noch skeptischer Günther, ebd. 46f.). (4) Wie viele mögen das gewesen sein? Vermutlich wenige (s. bereits o. zu den Räumlichkeiten), denn es spricht vieles dafür, daß sich Ephesus nicht an der Kollekte beteiligt hat: Die Liste Apg 20,4 hat mit der Kollektengesandtschaft wohl nichts zu tun (s.u. S. 154ff.), und Paulus selbst erwähnt eine Kollekte aus Ephesus nicht nur nicht, sondern schließt sie Röm 15,26 nachgerade aus (s.u. Anm. 156. – Notabene, daß wir allen o.g. Personen an anderen Orten begegnen: Tychikos und Trophimos in Makedonien/Troas, letzterem auch in Jerusalem, Epainetos neben Priska und Aquila in Rom).

Die Notiz, Paulus habe geplant, nach Beendigung seines Aufenthalts in Asien über Makedonien nach Achaia zu ziehen (Apg 19,21), wird vom Apostel aufs genaueste bestätigt: ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς ὅταν Μακεδονίαν διέλθω schreibt er 1Kor 16,5 an die Korinther. Timotheus und Erastus (?) schickt er voran (19,22; 1Kor 4,17; 16,10).<sup>139</sup> Schließlich bricht er selbst nach Norden auf, mit der Absicht, von Korinth nach Jerusalem und schließlich nach Rom zu fahren (20,1; 1Kor 16,4; Röm 15,25; 1,15).<sup>140</sup>

*Paulus in Makedonien, Hellas, Troas und Milet (Apg 20,2–38).* Nach Schilderung der Apg zieht Paulus durch Makedonien, ermahnt und tröstet die Gemeinden und kommt nach Griechenland. Dort verbringt er drei Monate. Er plant, mit dem Schiff nach Jerusalem zu fahren, ändert seine Route aber, als er erfährt, daß ein Anschlag der Juden gegen ihn droht (V. 2–3). Er wird begleitet von Sopater, Aristarch, Sekundus, Gaius, Timotheus, Tychikus und Trophimus. Diese<sup>141</sup> fahren voraus nach Troas, während ‚wir‘<sup>142</sup> erst nach den Tagen des ungesäuerten Brotes von Philippi absegeln und binnen fünf Tagen zu ihnen stoßen. In Troas hält sich die Gesellschaft sieben Tage auf (V. 4–6). In der Versammlung der Gemeinde am Sonntag abend predigt Paulus so lang, daß ein gewisser Eutychos einschläft und aus dem Fenster im dritten Stock zu Tode stürzt. Paulus erweckt ihn zum Leben und setzt seine Predigt bis zum Morgen fort (V. 7–12). Die Reisegesellschaft besteigt das Schiff in Richtung Osten bereits in Troas, während Paulus zu

139 Erastus erwähnt Lukas nur hier, und daher wird es sich trotz des Schweigens des Paulus (1Kor 4,17) um eine zuverlässige Angabe handeln. Ob dieser Mann derselbe ist, der nach Röm 16,23 οἰκονόμος τῆς πόλεως in Korinth war (zum Problem: H. J. Cadbury, *Erastus of Corinth*, JBL 50, 1931, 42–58; Elliger, *Paulus* 227ff.; Theiß, *Studien* 236–245; J. J. Meggitt, *The Social Status of Erastus [Rom. 16:23]*, NT 38, 1996, 218–223), ist ungewiß.

140 Lukas hat wiederum die in Wirklichkeit noch komplizierteren Vorgänge vereinfacht (oder um die Quisquilien nicht gewußt): Timotheus ist zwischenzeitlich aus Korinth zurückgekehrt und reist mit ihm zusammen (1Kor 16,11; 2Kor 1,1), Paulus selbst war bereits ein zweites Mal in Korinth (2Kor 2,1), die Jerusalemreise nimmt er sich erst später fest vor (s. die Stellen o.).

141 Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß Lukas mit οὗτοι die sieben unmittelbar zuvor genannten Personen meint (so m.R. Lüdemann, *Apg* 229). Die verbreitete These, ‚diese‘ beziehe sich lediglich auf Trophimus und Tychikus (etwa Jackson-Lake IV 253), basiert entweder auf einer bestimmten Quellentheorie zu den Wir-Passagen (s. Wehnert, *Wir-Passagen* 247 A 14), oder sie springt vorschnell von der literarischen auf die historische Ebene (wonach eine Trennung des Apostels von allen sieben aus historischen Gründen unwahrscheinlich sei, dazu u.).

142 Zu den Wir-Passagen s.o. S. 120f. Ich setze im folgenden voraus, daß der Quellenwert des Wir-Berichtes sehr hoch ist. Trifft die Silas-Hypothese zu, dann geht 20,5ff. im Unterschied zu 16,10ff. wohl nicht unmittelbar auf einen Augenzeugen zurück, sondern auf Informationen aus (mindestens) zweiter Hand; die Primärquelle ist einer der Begleiter des Apostels, dem Silas seine Informationen verdankt (oder steckt er auch hier hinter dem ‚Wir‘? vgl. u. Anm. 153).

Fuß nach Assos geht, wo er sie trifft. Von Assos geht es nach Milet (V. 13–15). An Ephesus segelt man vorbei, um Zeit zu sparen und noch zum Pfingstfest in Jerusalem zu sein (V. 16). Von Milet aus läßt Paulus nach Ephesus schicken und die Presbyter der hiesigen Gemeinde holen. Da er sie nicht wiedersehen wird (V. 25.29.38), hält er eine Abschiedsrede<sup>143</sup> und besteigt schließlich das Schiff nach Cäsarea (V. 17–38; [21,1]).

Die folgenden Überlieferungen in Apg 20,2–38 dürfen als historisch zuverlässig gelten:

Paulus reist von Ephesus nach Makedonien, wo er die Brüder und Schwestern besucht. Aus den Paulusbriefen wissen wir Genaueres: Er reist gemeinsam mit Timotheus (1Kor 16,11; 2Kor 1,1) auf dem Landweg nach Troas, auf der Suche nach Titus (2Kor 2,12f.). Von hier aus geht es weiter, wie beim ersten Mal und auf der Rückreise vermutlich per Schiff nach Philippi (vgl. Apg 16,11f.; 20,6). Paulus zieht durch Makedonien (vgl. 1Kor 16,5), besucht demnach die Thessalonicher und die Beröer<sup>144</sup> und kommt schließlich, wohl in Begleitung einiger Makedonier (2Kor 9,4), nach Korinth.<sup>145</sup> Dort verbringt er eine gewisse Zeit<sup>146</sup> bei Gaius (Titius?) und schreibt unter anderem den Römerbrief (Röm 16,23). Der Apostel hat vor, auf direktem Weg per Schiff nach Jerusalem zu fahren (vgl. Röm 15,25), um die Kollekte Makedoniens und der Achaia zu überbringen (15,26) – was Lukas verschweigt. Er ändert aber seine Pläne und schlägt erneut den Landweg über Makedonien zurück nach Troas ein (Apg 20,3.5f.).<sup>147</sup> Was hat ihn umgestimmt? Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte war es ein Anschlag der Juden (V. 3) – eine zuverlässige Nachricht?<sup>148</sup> Bedenkt man, daß Lukas keinerlei Details überliefert, daß die μαθηταί und namentlich Paulus in der Apostelgeschichte allenthalben Anschläge der Juden zu gewärtigen

143 Dazu u. Anm. 164.

144 Röm 15,19 hat zu der These Anlaß gegeben, Paulus habe darüber hinaus „einen Vorstoß in den an der Adria gelegenen westlichen Teil Mazedoniens unternommen“ (Roloff, Apg 295; vgl. Vielhauer, Geschichte 80; Murphy O'Connor, Paul 316f.; Fitzmyer, Rom [s. S. 110 Anm. 1] 714). Von einem solchen Aufenthalt fehlt indes jede Spur, und nach Ausweis von 1Kor 16,5 hatte der Apostel einen Besuch Illyriens nicht geplant. Die geographischen Angaben in Röm 15,19 werden also nicht inklusiv, sondern exklusiv gemeint sein (auch in Jerusalem hat Paulus ja nicht verkündigt!), sie bezeichnen „die Ränder der Missionstätigkeit“ des Apostels (Käsemann, Röm 380). Vgl. o. Anm. 62.

145 Mit Ἑλλάς ist Apg 20,2 sichtlich Achaia und näherhin Korinth gemeint. Lukas faßt sich kurz, um die Darstellung ganz auf die Jerusalemreise zu konzentrieren.

146 Die Angabe, es seien ‚drei Monate‘ gewesen (V. 3), wird wiederum auf Lukas zurückgehen, vgl. Lk 1,56red und o. S. 148.

147 Gegen Lüdemann, Apg 233, ist es m.E. nicht angezeigt, das zu bezweifeln und zu postulieren, Paulus sei „wahrscheinlich ... direkt nach Palästina/ Syrien gesegelt.“ Die (hochwertige) Wir-Passage V. 6 ist fest mit Philippi verbunden.

148 Dafür etwa Haenchen, Apg 559; Roloff, Apg 295f.; Marshall, Acts 323; dagegen Weiser, Apg 558; Lüdemann, Apg 229.

haben (9,23–24,29; 20,19! u.ö.) und daß es zum Grundmodell der Paulusmission gehört, daß er einen Ort wegen des Aufruhrs der Juden verlassen muß, ist Skepsis am Platz – auch wenn sich für Korinth durchaus ein plausibler Rahmen für einen solchen Anschlag konstruieren ließe.<sup>149</sup> Vielleicht hat Lukas auch in diesem Fall nicht mehr gewußt, als daß Paulus gezwungen war, seine Pläne zu ändern, und den Grund für diesen Umschwung erschlossen: Es werden, wie so oft, Juden dahinterstecken. Warum der Apostel tatsächlich erneut nach Philippi gefahren ist, wissen wir nicht. Er hat seine Reisepläne sehr oft geändert, und so wird es auch hier gewesen sein – aus uns unbekanntem Gründen erachtet er es für angemessen, Ostern in Philippi zu verbringen (V. 6).

Ohne Zweifel traditionell und zuverlässig ist die Liste der den Apostel auf seiner Reise nach Troas (bzw. Jerusalem) begleitenden Brüder. Bei ihm sind So(sì)pater, der Sohn des Pyrrhus aus Beröa (vgl. Röm 16,21), von den Thessalonichern Aristarch (vgl. Apg 19,29; 27,2; Phlm 24) und ein ansonst unbekannter Sekundus und (!) Gaius der Derbäer (vgl. Apg 19,29),<sup>150</sup> sein treuer συνεργός Timotheus<sup>151</sup> sowie die Asianer Tychikus (vgl. Kol 4,7)

149 Die Stimmung in Korinth war nach der Taufe des Krispos und der Klage vor Gallio gewiß sehr gespannt, s.o. S. 141ff.

150 Die Identität dieses Gaius ist nicht mit Bestimmtheit zu erheben. M.E. spricht vieles dafür, daß er derselbe ist wie der 19,29 als ‚Makedonier‘ bezeichnete Mann: Gaius begegnet sowohl Apg 19,29 in Ephesus als auch kurze Zeit später 20,4 in Korinth als συνέκδημος des Paulus, beide Male in Gemeinschaft des Aristarch. Diese Kongruenz läßt sich mit zufälliger Namensgleichheit doch kaum erklären. Wie aber gehen die divergierenden Angaben über Gaius zusammen? Apg 20,4 heißt es Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σεκοῦνδος καὶ Γάιος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος Ἀσιανοὶ δὲ κτλ. hätten Paulus begleitet. Ganz selbstverständlich pflegt man das Komma vor Γάιος Δερβαῖος zu setzen: ‚die Thessalonicher Aristarch und Sekundus, Gaius aus Derbe‘ usw. (so NTG<sup>27</sup> und alle mir bekannten Arbeiten). Aber ist es nach Apg 19,29 nicht viel wahrscheinlicher, daß Lukas das Komma hinter Γάιος Δερβαῖος gesetzt wissen will? Dort bezeichnet er Gaius und Aristarch als Makedonier, hier ordnet er sie näherhin den Thessalonichern zu! (notabene: er nennt Gaius nicht einen Θεσσαλονικεύς; anders als im Nachsatz steht nicht der Nom., sondern der Gen. Pl.). Γάιος Δερβαῖος wäre demnach ein gebürtiger Derbäer gewesen, der seit langem in Thessaloniki lebte. Daher kann Lukas ihn 19,29 in Gemeinschaft des Thessalonichers Aristarch verkürzend einen Μακεδών nennen.

151 Ollrog, Paulus 54ff., hat die vielfach rezipierte These aufgestellt, erst Lukas habe Timotheus hier eingefügt: Streiche man seinen Namen, sei die Liste ‚in zwei, jeweils in sich chiastisch gebauten, einander parallelen Gliedern einprägsam strukturiert‘ (54). Folgende Beobachtungen machen indes stutzig: (1) Die Liste ist nicht streng parallel aufgebaut (außer καὶ Τιμόθεος schießt auch Πύρρου über, und statt Θεσσαλονικέων müßte es Θεσσαλονικεῖς heißen). (2) Trifft die vorige Anm. aufgestellte These zu, ist die Liste sogar weder parallel noch chiastisch aufgebaut (wir hätten dann 1/3/[1]/2 Glieder). (3) Timotheus ist so bekannt, daß seinem Namen keine Näherbestimmung hinzugefügt werden muß; man weiß auch so, wer gemeint ist. Im umgekehrten Falle können wir nicht ausschließen, daß Lukas die Näherbestimmung gestrichen hat, weil sie in der Apg überflüssig war. (4) Die Stellung

und Trophimus (der Epheser, Apg 21,29). Diese Gruppe setzt vor Ostern von Philippi (!)<sup>152</sup> nach Troas über, während Paulus und sein(e) Begleiter<sup>153</sup> die Festtage noch bei den ἀδελφοί um Lydia verbringen<sup>154</sup> und dann nachkommen.

Nach verbreiteter Meinung handelte es sich bei diesen Männern um die Gesandtschaft, die Paulus bei Übergabe der Kollekte in Jerusalem begleiten soll; Lukas verschweige diesen Sachverhalt, weil er von der Kollekte insgesamt schweigt.<sup>155</sup> So naheliegend diese Annahme auf den ersten Blick erscheint, so problematisch ist sie auf den zweiten. Denn die Liste will in vielerlei Hinsicht nicht zu dem passen, was wir aus den Briefen des Apostels über die Kollekte wissen, und ein Ausgleich dieser Differenzen will nicht gelingen.<sup>156</sup>

---

des Timotheus innerhalb der Liste verträgt sich nicht gut mit der These, er sei sekundär hinzugesetzt worden. (5) Lukas übermittelt alle vergleichbaren Personenlisten in der Apg im wesentlichen treu; s.o. S. 85f. und u. 241. Summa: Timotheus wird ursprünglich in der Siebenerliste genannt worden sein.

- 152 Nicht von Korinth, wie oft zu lesen ist: Paulus beschließt, durch Makedonien zurückzukehren (V. 3), *dabei* begleiten ihn sieben Männer (V. 4), die nach Troas vorausfahren (V. 5) und auf ‚uns‘, die ‚wir‘ noch eine Weile in Philippi bleiben, warten (V. 6) – ergo hat die Gruppe ihn in Philippi verlassen (anderenfalls hätte sie ihn ja gar nicht begleitet bzw. erst von Troas an [in welchem Fall V. 4 besser hinter V. 6 oder im Umfeld von V. 13 stünde]). – Inwiefern historisch etwas gegen die Trennung des Paulus von den sieben Begleitern einzuwenden sein soll (s.o. Anm 141), vermag ich nicht zu sehen.
- 153 Es ist unbekannt, wer hinter dem ‚Wir‘ an dieser Stelle steckt (vgl. o. Anm. 142). Ist es auch dieses Mal Silas/Silvanus? Ausschließen kann man diese Möglichkeit nicht – Silas verschwindet Apg 18,5; 2Kor 1,19 in Korinth von der Bildfläche, er könnte von dort gut nach Philippi zurückgekehrt und einige Jahre später 20,5 wieder zu Paulus gestoßen sein; als Begleiter bei der Übergabe der Kollekte hätte er sich aufgrund seiner ehemals guten Kontakte nach Jerusalem (Apg 15,22ff.) hervorragend geeignet. Leider gibt es kein positives Indiz für eine solche Hypothese.
- 154 Es besteht m.E. kein Anlaß, diese Notiz für redaktionell zu halten: Sie steht in einer Wir-Passage, und wir wissen, daß Paulus sich tatsächlich bei seinen Reisen nach dem Festkalender gerichtet hat (1Kor 16,8; vgl. auch u. S. 157; anders Lüdemann, Apg 229).
- 155 Etwa Preuschen, Apg 121; Haenchen, Apg 557f.; Conzelmann, Apg 124; Ollrog, Paulus 52ff.; Marshall, Acts 323f.; Weiser, Apg 558f.
- 156 Die Probleme sind folgende: (1) Ein Korinther und ein Philipper fehlen in der Liste, obwohl beide Gemeinden an der Kollekte teilgenommen haben. Warum? (a) Haenchen, Apg 558; Roloff, Apg 295: Weil Lukas die Liste gekürzt hat – eine Notlösung: Warum streicht Lukas einige Städte bzw. Provinzen, wenn er von anderen gleich mehrere Vertreter stehen läßt? (b) Ollrog, Paulus 57 A 261: Die Korinther und Philipper stecken in dem ‚Wir‘ Apg 20,5f. Aber das ‚Wir‘ bezieht sich wahrscheinlich doch nur auf *einen* Begleiter des Apostels, nicht auf eine Mehrzahl. Im übrigen: Warum begegnet es zuerst in Philippi, wenn sich auch Korinther hinter ihm verbergen? (2) Es ist nicht zu erweisen, daß Timotheus erst von Lukas in die Liste eingetragen worden ist, s.o. Anm. 151. Gehört er aber ursprünglich hinzu, dann enthält die Liste allenfalls die Namen *einiger* Kollektengesandter. (3) Unter den Männern befinden sich zwei Asianer. Von einer Kollekte Asiens wissen wir indes nichts (vgl. o. Anm. 138). Wenn Paulus Röm 15,26 feststellt, Achaia und

Wahrscheinlicher scheint mir daher die folgende Hypothese: Es handelt sich bei den fraglichen Brüdern teils um die Überbringer der Kollekte und teils ganz allgemein um συνεργοί bzw. συνέκδημοι des Apostels auf dem Weg von Korinth nach Troas.<sup>157</sup> Zu ersteren zählen namentlich Trophimus und Aristarch: Trophimus hält sich Apg 21,29 zusammen mit Paulus in Jerusalem auf, Aristarch reist 27,2 mit ihm von Cäsarea nach Rom, hat ihn also ebenfalls nach Judäa begleitet.<sup>158</sup> Sind diese beiden die einzigen Kollektengesandten?<sup>159</sup> Zu letzterer Kategorie werden wohl die übrigen vier Männer zu rechnen sein: Gaius ist ein συνέκδημος des Apostels (Apg 19,29), ebenso wohl sein συγγενής So(si)pater (Röm 16,21). Über den Thessalonicher Sekundus und den Asianer Tychikus wissen wir nichts Näheres; man mag aber mutmaßen, daß ersterer zu den Makedoniern gehört, mit denen Paulus gemäß 2Kor 9,4 nach Korinth kommen wollte. Ob auch diese vier den Apostel bis nach Jerusalem begleitet haben, ist unbekannt. In Troas verlieren sich ihre Spuren – haben sie sich also dort von ihm verabschiedet?

---

Makedonien habe es gefallen, eine Kollekte für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem zu sammeln, dann hat es den Anschein, als hätten allein diese beiden Provinzen die Kollekte zu einem glücklichen Abschluß gebracht. Warum sollte er (Galatien und) Asien verschweigen? (a) Lietzmann, Röm 123: Weil Paulus in ‚Makedonien und Achaia‘ weilt, als er den Brief schreibt. Aber deswegen wird er doch die anderen Regionen nicht außer acht lassen! Zumal nicht im Brief an die ihm unbekannte Gemeinde, in der mit Priska, Aquila und Epainetos einige Personen weilen, die erst kürzlich aus Ephesus fortgegangen sind (und an der Kollekte beteiligt gewesen sein müßten?). (b) Wilckens, Röm III 124: ‚Makedonien und Achaia‘ steht *pars pro toto*, ‚die Gemeinden dort repräsentieren die Regionen im ganzen‘ – eine m.E. ganz unwahrscheinliche Annahme: Achaia und Makedonien ‚repräsentieren‘ Asien (usw.)? Darüber hinaus: Aus welchem Grund sollte der Apostel seine Erfolge im Osten ausgerechnet im Brief an die Römer ohne Not schmälern? (Auf die Schwierigkeit, die sich üblicherweise mit der Person des Gaius verbindet – steht der Derbär hier für die Kollektengesellschaft seines Geburtsortes und ist also die ‚südgalatische‘ Hypothese im Recht? – sei hier nur hingewiesen; sie verschwindet, wenn unsere These o. Anm. 150 richtig sieht).

157 Vgl. Lüdemann, Apg 233: „Die Liste geht, allgemein gesagt, historisch auf Paulusbegleiter zurück, die ihn bei seiner Missionstätigkeit im Raume von Troas unterstützten (vgl. 2Kor 2,13).“

158 Die Anwesenheit Aristarchs in Judäa bezeugt auch Phlm 24 – falls der Philemonbrief aus Cäsarea stammt (vgl. o. S. 106 Anm. 83).

159 Dafür spricht m.E. einiges: 2Kor 8,18f. erwähnt Paulus einen namenlosen Bruder (‚X‘), der von den Gemeinden Makedoniens als Reisebegleiter auf der Kollektenreise gewählt worden ist. Die makedonischen Gemeinden haben also *einen* Vertreter für die ganze Region gewählt (der 8,22 genannte namenlose Bruder ‚Y‘ soll lediglich das Kollektenwerk in Korinth beschleunigen; davon, daß er ebenfalls zur Mitreise nach Jerusalem ausersehen worden ist, hören wir nichts). Was liegt näher als die Annahme, auch Achaia habe einen Vertreter gewählt, und diese beiden seien – der Thessalonicher Aristarch und der Epheser Trophimus (vgl. Windisch, 2Kor 264; Achaia [oder beide Provinzen?] hätte demnach einen auswärtigen Mitarbeiter des Apostels als Gesandten bestimmt). Ist das richtig, dann war die Kollektengesandtschaft erheblich kleiner als oftmals angenommen (etwa Ollrog, Paulus 57: „nicht weniger als dreizehn Personen“).

In Troas verbringt Paulus eine Woche bei der Ekklesia, an deren Gründung er selbst vermutlich erheblichen Anteil hatte (2Kor 2,12f.).<sup>160</sup>

Danach geht es per Schiff über Mitylene (Lesbos), der Küste gegenüber von Chios und Samos nach Milet. Paulus ist in Eile, da er am liebsten noch vor Pfingsten in Jerusalem sein möchte.<sup>161</sup>

In dieser Situation läßt Paulus nach Apg 20,17–18a die Presbyter der Kirche aus Ephesus holen – eine traditionelle Notiz?<sup>162</sup> Dagegen spricht vieles: (1) Der Vers ist sprachlich und sachlich lukanisch: πέμπειν εἰς Apg 10,5.32; 15,22; μετακαλεῖσθαι nur in der Apg (4x); πρεσβύτεροι der Kirche 14,23; 15,2.4.6 usw.; παραγίνεσθαι 28 von 36 (37) NT-Belegen. (2) Die Existenz von Presbytern spiegelt die Verfassung der Kirche im Umfeld des Lukas (vgl. 14,23) – in den Gemeinden des Paulus gab es keine πρεσβύτεροι. (3) Auch ein Motiv läßt sich angeben: Der Apostel soll auf der letzten Station vor der Gefangenschaft eine Abschiedsrede halten, d.i. in Milet. Für diese Rede braucht es ein Auditorium, das er gut kennt. Da er nicht in Milet gewirkt hat, muß seine Hörerschaft von auswärts anreisen. Die Notiz vom Zusammentreffen der Epheser mit Paulus ist also redaktionell.<sup>163</sup> (4) Gleiches gilt, wie weithin anerkannt, für die Rede selbst: „Hier, wo der Leser von dem eigentlichen Missionswerk des Apostels Abschied nimmt, gibt ihm Lukas in dieser Rede das Paulusbild, das er behalten soll. Er zeigt Paulus als den idealen Missionar und Gemeindeleiter, der das Vorbild für die späteren Generationen ist.“<sup>164</sup>

*Die Reise nach Jerusalem (Apg 21,1–17).* In Milet steigen ‚wir‘<sup>165</sup> in ein Küstenschiff Richtung Osten, das uns über Kos und Rhodos nach Patara in Lykien führt (V. 1). Weiter geht es in Richtung Phönikien, westlich an

160 Die Eutychosepisode 20,(7.)8–12 ist eine ehemals selbständige Geschichte, die nur locker mit der Wir-Passage verknüpft ist; sie ist legendär und kann hier außer acht bleiben. Vgl. Roloff, Apg 297; Lüdemann, Apg 229ff. (anders Jervell, Apg 504f.).

161 Oft gilt diese Notiz als redaktionell: Sie ersetze den wahren Grund der Reise, stehe in Spannung zu V. 17ff., und in 21,18ff. sei vom Pfingstfest keine Rede mehr (vgl. Haenchen, Apg 563; Lüdemann, Apg 230). Aber: auch V. 6 beruht auf Tradition (s.o.), das Pfingstfest ist nicht der Anlaß der Reise, 21,18ff. konzentriert sich auf andere Punkte, und die Spannung zu V. 17ff. ist arbiträr.

162 So etwa Conzelmann, Apg 126; Roloff, Apg 301; Schneider, Apg II 293.

163 So auch Haenchen, Apg 564; Weiser, Apg 570f.; Zmijewski, Apg 737. Anders Roloff, Apg 301, der mit einem unfreiwilligen längeren Aufenthalt in Milet rechnet. Sein Argument, die obige These sei schwerlich richtig, da Lukas sich in diesem Fall doch wohl die Freiheit genommen hätte, der Rede „den plausibleren Rahmen eines ebenfalls erfundenen Zwischenaufenthaltes in Ephesus zu geben“ (ebenso Jervell, Apg 516), überzeugt m.E. nicht: Lukas hält sich vor allem in den Wir-Passagen treu an die ihm überkommenen Stationen.

164 Haenchen, Apg 571. Vgl. Conzelmann, Apg 126; Roloff, Apg 301 (‚ein Werk des Lukas‘); Weiser, Apg 571 (‚eine Schöpfung des Lukas‘) – gegen Bruce, Acts 377; Marshall, Acts 329f. u.a.

165 Abweichend von unserem üblichen Verfahren kann gleich mit der historischen Analyse begonnen werden: Die Unterschiede zwischen der Tradition und der redaktionellen Gestalt der Wir-Passage sind unerheblich.

Zypern vorbei nach Tyros (V. 2f.). Dort wird man von den einheimischen μαθηταί<sup>166</sup> gastlich aufgenommen und verbringt sieben Tage bei ihnen. Beim Abschied geleiten alle ἀδελφοί samt Frauen und Kindern die Brüder zum Hafen – man ahnt, in welchen Größenordnungen sich die tyrische Gemeinde bewegt (V. 4–6).

Von Tyros geht die Reise weiter ins wenig südlich gelegene Ptolemais, wo Paulus und seine Begleiter einen Tag bei den Brüdern und Schwestern verweilen (V. 7). Am nächsten Morgen gehen sie zu Fuß nach Cäsarea und machen dem Evangelisten Philippus, einem der Sieben, ihre Aufwartung. Bei ihm und seinen vier prophezeienden Töchtern verweilen sie einige Tage (V. 8–10a). Während dieser Zeit trifft aus Judäa ein Prophet namens Agabus ein, der Paulus mittels einer symbolischen Handlung ankündigt, daß ihm in Jerusalem großes Unheil droht. Man bedrängt ihn, die Stadt zu meiden, der Apostel aber ist trotz der Gefährlichkeit des Unternehmens nicht willens, sich von seinem Plan abbringen zu lassen (V. 10b–14; vgl. Röm 15,30ff.).

Die Agabusszene ist im Kern traditionell: Die Tatsache, daß er trotz 11,27ff. hier eingeführt wird wie eine dem Leser unbekannt Person (προφήτης τις ὀνόματι Ἄγαβος), ist ein deutliches Indiz dafür, daß Lukas einer Quelle folgt, d.i. seinem Gewährsmann für die Wir-Passagen.<sup>167</sup> Die Einzelheiten sind freilich stilisiert: Das Deutewort erinnert stark an das Schicksal Jesu (Lk 18,32; 24,7), hier wie dort werden die Juden als die eigentlich Verantwortlichen präsentiert, hier wie dort geht der Protagonist mit vollem Bewußtsein dem Tod entgegen, die Antwort der Begleiter entspricht dem Wort Jesu auf dem Ölberg (Lk 22,42). Trotz manch anderer möglicher Einwände besteht m.E. aber kein Anlaß, an dem Vorfall insgesamt zu zweifeln, auch nicht daran, daß man (ἡμεῖς [!] τε καὶ οἱ ἐντόπιοι) versucht hat, Paulus von seinem Vorhaben abzubringen.<sup>168</sup>

166 Über die Entstehung der Ekklesia in Tyros erfahren wir nichts, Apg 21,4 ist der älteste Beleg für ihre Existenz (vgl. auch u. S. 233f.). Meist wird angenommen, sie sei „von den vertriebenen ‚Hellenisten‘ gegründet worden (vgl. Apg 11,19f)“ (Schenke, Urgemeinde 188), d.h. von den Anhängern des Stephanus. Das ist möglich, m.E. aber durch die Quellen nicht gedeckt (s.u. S. 249–251). – Analoges gilt für die Gemeinde in Ptolemais (V. 7).

167 So Bauernfeind, Apg 241; Roloff, Apg 310 uva. – Die zweite mit dem Namen des Agabus verbundene Notiz, Apg 11,27f., hängt überlieferungsgeschichtlich gewiß mit der ersten zusammen (beide Male geht es um erfüllte Vorhersagen). Hat Agabus in 21,10ff. seinen originären Ort, dann gehen beide Informationen auf den Gewährsmann der Wir-Passagen zurück, der *en passant* von einer weiteren erfüllten Prophetie zu berichten wußte. Lukas hat diese zweite Notiz in 11,27f. zu einer kleinen Szene ausgestaltet und sie zum Anlaß genommen, von einer durch Barnabas und Paulus überbrachten Kollekte Antiochias zu berichten (11,29f.; zur Frage nach der Entstehung dieser merkwürdigen Angabe s.o. S. 87 Anm. 14).

168 Andere mögliche Einwände: Die prophetischen Töchter des Philippus machen „von ihrer Begabung gar keinen Gebrauch, so sehr die Gelegenheit dazu auffordert“ (Wellhausen, Apg 43) – aber was folgt daraus? Agabus’ drastische Mimik gehöre „auf den öffentlichen Markt“, nicht aber in das Haus des Philippus (ebd.) – aber

Endlich begibt sich die Reisegruppe auf die letzten Kilometer nach Jerusalem. Einige der cäsareenischen μαθηταί begleiten sie und führen sie zu einem alten ihnen verbundenen Bruder namens Mnason, einem Zyprioten, bei dem sie während ihres Aufenthaltes in der Stadt logieren sollen. Als sie die Stadt schließlich erreichen, werden sie von ihm und den Brüdern, die sich bei ihm versammeln, freundlich aufgenommen (V. 15–17).<sup>169</sup>

Darf man aus dem Geleit der Cäsareenser folgern, daß sie Paulus davor bewahren wollten, bei Jakobus um Quartier bitten zu müssen? Jedenfalls scheinen Philippus und die Seinen es für angemessen zu halten, dafür Sorge zu tragen, daß der Apostel bei einem Bruder unterkommt, der ihm, d.h. dem Projekt der beschneidungsfreien Heidenmission freundlich gesonnen ist<sup>170</sup> – ein weiteres Zeichen für die starken Vorbehalte, mit denen Paulus bald konfrontiert werden wird.

*Paulus in Jerusalem, seine Verhaftung (Apg 21,18–36).* Am nächsten Tag, so die Apg, begibt sich Paulus zu Jakobus. Es versammeln sich alle Presbyter, und er berichtet über seine Arbeit unter den Heiden (V. 18–19). Man informiert ihn, daß die christgläubigen Jerusalemer Juden sehr beunruhigt sind, weil sie gehört haben, er lehre den unter den Heiden lebenden Juden den Abfall von Moses. Deshalb solle Paulus die Kosten für den Abschluß des Nasiräats vierer Männer übernehmen,<sup>171</sup> damit ein jeder erkenne, daß die Vorwürfe gegen ihn grundlos sind (V. 20–24). Im übrigen

- 
- man vergleiche 1Kön 11,29ff. (zwei Personen!). Die Zeichenhandlung sei „in Wirklichkeit unausführbar“ (Haenchen, Apg 577 mit Loisy, Apg 786) – inwiefern?
- 169 So ist V. 17 zu verstehen: V. 16 bezieht sich nicht auf eine ungenannte Zwischenstation auf dem Weg von Cäsarea nach Jerusalem (so bereits Codex D; Roloff, Apg 313 u.a.), sondern auf das zukünftige Jerusalemer Quartier (παρ' ᾧ ξενισθῶμεν: ‚bei dem wir logieren sollten‘, vgl. Haenchen, Apg 580f.). Die ἀδελφοί sind demnach nicht die Jerusalemer Brüder insgesamt (vgl. V. 22), sondern in erster Linie Mnason und seine Genossen (wenngleich die Suggestion, Paulus sei von ‚den‘ = allen Brüdern freudig begrüßt worden, vom Autor beabsichtigt sein wird, vgl. Lüdemann, Apg 240). – Der gegen diese Interpretation vorgebrachte Einwand, es sei „unwahrscheinlich, daß ein hellenistischer Judenchrist wie Mnason unter den zu jener Zeit herrschenden Verhältnissen in Jerusalem leben konnte“ (Roloff ebd.), überschätzt die zwischen ‚Christen‘ und ‚Juden‘ herrschenden Spannungen m.E. erheblich, vgl. o. S. 67ff.
- 170 Das darf man aus den Ereignissen getrost schließen. Gern wüßten wir, in welchem Verhältnis Mnason und seine Freunde zur Gemeinde um Jakobus standen. Halten sie sich zu ihr, obwohl sie Freunde des Philippus sind? Oder bilden sie eine eigene Ekklesia (vgl. Apg 6,1ff.)? Wie immer es sei: Es ist deutlich, daß die Jerusalemer Kirche nicht der monolithische, ‚konservative‘ Block war, als den man sie sich oft vorstellt; auch in ihr ist mit unterschiedlichen Gruppierungen zu rechnen.
- 171 Und er solle sich ‚mit ihnen reinigen‘ (ἀγνίσθητι σὺν αὐτοῖς, V. 24.26). Zu dieser merkwürdigen Formulierung und ihrem wahrscheinlichen Hintergrund s.o. Anm. 123 (und gleich): Es scheint, als habe Lukas seine Überlieferung mißverstanden.

habe man den Beschluß gefaßt, das die christgläubigen Heiden sich von Götzopfern, Blut, Ersticktem und Unzucht fernhalten mögen (V. 25). Paulus übernimmt die Kosten für die Zeremonie im Tempel (V. 26). Als die sieben Tage ihrer Vollendung entgegengehen, sehen ihn asiatische Juden im Tempel, bringen das Volk in Aufruhr und ergreifen ihn, weil er gegen das Volk, die Tora und den Tempel lehre und den Tempel entweiht habe (denn sie hatten ihn mit Trophimos in der Stadt gesehen und waren der Meinung, er habe ihn in das Heiligtum mitgenommen). Die Stadt gerät in Aufruhr, man zerrt Paulus aus dem Tempel und schließt die Türen (V. 27–30). Da man darauf aus ist, ihn zu lynchen, ergeht Meldung an den Tribunen, der sich persönlich auf den Weg macht. Als die Menge ihn sieht, läßt sie von Paulus ab (V. 31–32). Der Tribun ordnet an, ihn zu fesseln, und läßt ihn, als er wegen des Tumultes nichts erfährt, in die Kaserne bringen. Die Soldaten müssen ihn die Treppe hinauftragen, da die Menge sich nicht beruhigt und lautstark seinen Tod fordert (V. 33–36).

Obwohl die Wir-Passage mit der Ankunft in Jerusalem endet und Lukas von nun an wieder auf Material unbekannter Herkunft zurückgreifen muß,<sup>172</sup> enthält auch der Bericht über das Treffen mit Jakobus und die Verhaftung des Apostels eine Fülle historisch zuverlässiger Informationen. In unserem Zusammenhang von besonderem Interesse sind die folgenden:

Es gibt zur Zeit der Kollektenreise des Paulus eine jüdische Ekklesia von beachtlicher Größe in Jerusalem,<sup>173</sup> der Herrenbruder und Apostel Jakobus ist der erste unter ihnen (vgl. S. 80–83). Die Brüder und Schwestern halten sich an die Überlieferung der Väter, und sie hegen starke Vorbehalte gegen die Heidenmission des Apostels, die ihres Erachtens dazu führt, daß die in der Diaspora lebenden Genossen ihre Kinder nicht mehr beschneiden und überhaupt vom rechten Wandel abkommen.<sup>174</sup> Daher stehen sie, was Lukas freilich nicht sagt, der Kollekte der überwiegend heidnischen Kirchen Makedoniens und Achaias mit Skepsis gegenüber (vgl. Röm 15,31b).

Die Tatsache, daß Lukas die Kollekte mit keinem Wort erwähnt, zeigt, daß die Jerusalemer sie nicht als Zeichen der Einheit der Kirche angenommen haben, wie es Paulus vorschwebte (Röm 15,26)<sup>175</sup> – anders ist das

172 V. 18, der ein Wir-Element enthält (σὺν ἡμῖν) ist eine Überleitungswendung, vgl. o. S. 121 und Wehnert, Wir-Passagen 264 A 31.

173 Wenn auch nicht ‚Zehntausende‘ (V. 20) – eine massive Übertreibung des Lukas.

174 Vgl. Lüdemann, Apg 244f.; Tajra, Trial (s.o. Anm. 43) 61ff.; M. Hengel, Jakobus der Herrenbruder – der erste ‚Papst‘?, in: E. Gräßer/O. Merk (Hrsg.), Glaube und Eschatologie, FS W. G. Kümmel, Tübingen 1985, 71–104: 96ff.

175 In 2Kor 8,18.22 scheint man die Namen der in Sachen Kollekte engagierten Brüder im Nachhinein getilgt zu haben. Weil das große Projekt des Apostels am Ende gescheitert ist? Das ist m.E. eine bedenkenswerte Möglichkeit: Die beiden Brüder und mit ihnen die Gemeinden Makedoniens und Achaiens mochten sich *post festum* ungern an ihren großen Einsatz für die Kollekte erinnern (anders

Schweigen der Apostelgeschichte über diese für ihr Kirchenverständnis potentiell paradigmatische Aktion nicht zu erklären.<sup>176</sup> Es sieht allerdings danach aus, als habe man die Gesandtschaft nicht sofort zurückgeschickt, sondern zunächst nach einem Weg gesucht, der es beiden Seiten ermögli- che, das Gesicht zu wahren: Jakobus<sup>177</sup> schlägt dem Heidenapostel vor bzw. stellt ihm die Bedingung, er möge zuvor die Kosten für die Auslösung vierer Nasiräer übernehmen, um seine Treue zur Schrift unter Beweis zu stellen und so die Vorbehalte gegen ihn zu entkräften. Läßt sich Paulus darauf ein, so darf man schließen, bieten die Jerusalemer an, die Geldspende trotz der Bedenken der ζηλωταὶ τοῦ νόμου (Apg 21,20) zu akzeptieren.<sup>178</sup> Der Apostel erklärt sich bereit – er hat kaum eine andere Wahl –, diese „goldene Brücke“<sup>179</sup> zu betreten und die nicht unerhebliche Rechnung<sup>180</sup> zu begleichen, wohl aus der Kollektenkasse. Um an der Zeremonie teilnehmen zu können, muß er sich allerdings zuvor von der im Ausland erworbenen Leichenunreinheit reinigen (vgl. MOh 18,6), die ihn für eine Woche kult- unfähig macht und ein Besprengen mit Reinigungswasser am dritten und siebten Tag verlangt (Num 19,11f.). Also geht er am nächsten Tag (V. 17. 18.26), in den (äußeren) Tempel, reinigt sich und kündigt die Zeremonie für die Männer an (V. 26). Nun gilt es, vier Tage zu warten, um am siebten Tag für rein erklärt zu werden, die Nasiräer auszulösen und schließlich die Kol- lekten zu übergeben. Doch dazu kommt es nicht mehr.<sup>181</sup>

Am siebten Tag, beim zweiten Besuch im Tempel, werden seine düste- ren Vorahnungen Wirklichkeit (Röm 15,31a): Man ergreift ihn, weil man meint, er habe den Heiden Trophimus in den inneren Bereich mitgenommen

---

H.-D. Betz, 2 Corinthians 8–9, Hermeneia, Philadelphia 1985, 73: Paulus werde die Namen verschwiegen haben, um die Position des Titus zu stärken).

176 „Lukas muß über das Scheitern des Einheitswerkes des Paulus schweigen, weil er andernfalls das für seine Theologie fundamentale Bild einer einheitlichen Kirche aus Juden und Heiden an einer entscheidenden Stelle in Frage gestellt hätte“ – Roloff, Apg 313. Über diesen Punkt herrscht weithin Einigkeit, vgl. Lüdemann, Paulus II 94ff.; Pesch, Apg II 218; Jervell, Apg 529f.; auch Marshall, Acts 378f. (der allerdings das Motiv des Schweigens für unbekannt hält).

177 Er steht hinter der 3. Ps Pl. in V. 20ff.

178 So auch Haenchen, Apg 587; Roloff, Apg 313 u.a.; etwas anders Wehnert, Reinheit 85ff.: 100f. – V. 25, in dem Jakobus auf das ‚Aposteldekret‘ verweist, geht auf das Konto des Lukas (vgl. ebd. 93).

179 Roloff, Apg 313.

180 Es geht (gemäß Num 6,14ff.) immerhin um die Kosten für 8 Lämmer, 4 Widder, 4 Körbe ungesäuerten Kuchens und Brotes mit Öl samt der entsprechenden Speisen und Getränke.

181 Vgl. Haenchen, Apg 584 A 1. 587f.; Roloff, Apg 314f.; Horn, Nasiräat (s. Anm. 117) 132ff. u. o. Anm. 123: Diese Rekonstruktion löst die Probleme des Textes m.E. am besten.

(V. 27–29)<sup>182</sup> – ein Vergehen, auf das nach den für jedermann sichtbaren Inschriften der Tod für Trophimus stand (CIJ II 1400; Jos., Bell. V 5,2 [193ff.]). Die Menge gerät in Aufruhr, als sie von den angeblichen Vorfällen erfährt (V. 30),<sup>183</sup> man zerrt Paulus aus dem Israelitenvorhof und prügelt auf ihn ein, bis die alarmierte römische Garnison eingreift und dem Treiben ein Ende setzt (vgl. Jos., ebd. 5,8 [244]) (V. 31–36).<sup>184</sup>

Nach diesen Ereignissen war es der Jerusalemer Kirche unmöglich, die Kollekte anzunehmen: Die ζηλωταὶ τοῦ νόμου (V. 20) werden sich ob eines derart krassen Verstoßes gegen die jüdischen Sitten, der ihre eigene Einschätzung des Paulus zu bestätigen schien (V. 21!), strikt geweigert haben, den ursprünglichen Plan umzusetzen.<sup>185</sup> Darüber hinaus mußte Jakobus bedenken, daß eine Annahme der Spende der Gemeinde den zweifelhaften Ruf eingetragen hätte, mit einem Mann gemeinsame Sache zu machen, der den Tempel entweiht hat. Er wird das Geld also zurückgewiesen haben.<sup>186</sup>

182 Die Tradition steckt im zweiten Teil der Verse: V. 28a geht auf Lukas zurück (vgl. Apg 6,13; 18,13; 25,8), und es ist ungewiß, ob es tatsächlich Juden aus Asien gewesen sind, die den Aufruhr begonnen haben (V. 27) – das Detail mag aus der Herkunft des Trophimus erschlossen sein.

183 Die Tatsache, daß Trophimus nicht zu Schaden kommt, zeigt, daß er den inneren Bereich tatsächlich nicht betreten hat. Wieviel an dem Gerücht dran war, Paulus habe ihn dorthin mitgenommen, ist nicht mehr zu erheben. Man mag spekulieren: Trophimus gehört zur Kollektengesandtschaft, Paulus will mit einem Teil des Kollektengeldes die Nasiräer auslösen, sicher doch unmittelbar nach seiner Reinigung, also hat er das Geld dabei, Trophimus, der den ordnungsgemäßen Ablauf der Dinge kontrollieren soll (2Kor 8,20!), begleitet ihn, so weit er irgend kann, dies gibt zu Mißverständnissen Anlaß, usw.

184 Obwohl V. 31ff. „den staatlichen Eingriff in den Streit zwischen Juden und Christen nach bekanntem Schema“ zeichnen (Lüdemann, Apg 241), besteht m.E. kein Anlaß, an der Zuverlässigkeit der Darstellung zu zweifeln. Das Motiv für den Aufruhr V. 28b ist traditionell und plausibel, Rechtslage und Stimmung sind richtig getroffen.

185 Angesichts des Antipaulinismus in diesen Kreisen (vgl. bereits Apg 15,1f.; Gal 2,4, aus späterer Zeit PsKlem Rek I 33–71 und dazu Lüdemann, Paulus II 228–257) darf man vermuten, daß sie Paulus jedenfalls mittelbar die Schuld an den Ereignissen gaben und den Zorn der Menge allenfalls mit halbem Herzen verurteilen konnten. Lukas verliert bezeichnenderweise kein Wort über eine Reaktion des Jakobus bzw. der ζηλωταὶ τοῦ νόμου.

186 Es mag sein, daß der Tod des Jakobus einige Jahre später etwas mit diesen Ereignissen zu tun hat. Vgl. die interessante Vermutung Wehnerts, Reinheit 101 A 131: PsKlem Rek I 70,1.8 führt seinen Tod auf einen Angriff des ‚feindlichen Menschen‘, d.i. des Paulus zurück. „Zieht man die anachronistischen Züge dieser Darstellung ab, bleibt der Vorwurf übrig, daß Paulus an der Ermordung des Jakobus mitschuldig sei. Dies läßt sich entweder als grobe antipln. Polemik interpretieren oder als verzerrter Reflex der Tatsache,“ daß Jakobus sich durch die oben rekonstruierten Ereignisse „einen Teil der in Jerusalem herrschenden antipln. Ressentiments zugezogen“ hatte.

Zum Abschluß ein kurzer Blick auf das Finale der Apostelgeschichte, Apg 28,16–31. Es ist weithin anerkannt, daß die Schlußszene V. 17–28 auf die Hand des Autors zurückgeht. Lukas präsentiert Paulus ein letztes Mal als einen Mann, der trotz aller Konflikte unbeirrt daran festhält, das Evangelium zuerst seinen Stammesgenossen zu verkünden. Die Szene ist „frei und ohne Traditionsgrundlage geschaffen“, sie verrät uns einiges über den dritten Evangelisten, aber wenig über die tatsächlichen Vorgänge.<sup>187</sup> Als zuverlässig dürfen demgegenüber die folgenden Nachrichten gelten: In Rom angekommen, gestattet man Paulus, in einem eigenen, von ihm selbst zu bezahlenden Quartier zu wohnen, zusammen mit dem Soldaten, der ihn bewacht (V. 16.30).<sup>188</sup> Über die Beziehungen des Apostels zu den römischen Gemeinden erfahren wir bedauerlicherweise nichts.

So weit zu den Paulusüberlieferungen der Apostelgeschichte.

Im Rückblick kristallisiert sich ein Problem heraus, das für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung ist und dem im folgenden noch ein wenig weiter nachgegangen werden muß: Unserer Interpretation zufolge beruht das lukanische Grundmodell der Paulusmission – er kommt in eine Stadt, geht in die Synagoge, predigt, überzeugt viele und erregt Anstoß unter den ‚ungehorsamen Juden‘, die ihn aus der Stadt (zu) vertreiben (suchen) –, nicht in allen Punkten auf Tradition. Namentlich das Element der regelmäßigen Synagogenpredigt des Apostels vor Juden und Gottesfürchtigen scheint in den Überlieferungen der Apostelgeschichte keinen Anhalt zu haben. Ursprünglich predigt Paulus nicht, wenn er in die Synagoge geht, sondern er nimmt, so Gott will, Kontakt mit potentiellen Neophyten auf – so, exemplarisch, der Augenzeugenbericht Apg 16,11–15.

Was folgt aus dieser Diskrepanz zwischen Redaktion und Tradition? Hat Paulus etwa nicht regelmäßig in Synagogen gepredigt, um Juden und Heiden zu gewinnen? Oder verbirgt sich hinter dem lukanischen Bild ein tieferes Wissen um die Modalitäten der Paulusmission, für das die Quellenkritik der Apostelgeschichte zunächst blind ist? Der Klärung dieser Frage gilt das nächste Kapitel.

187 Roloff, Apg 370; ebenso die meisten, etwa Lüdemann, Apg 273 („in toto lukanisch“); R. v. Bendemann, Paulus und Israel in der Apostelgeschichte des Lukas, in: FS Schrage (s. S. 63 Anm. 82) 291–303: 297ff. Anders unter den Neueren z.B. Marshall, Acts 420ff.; H. W. Tajra, The Martyrdom of St. Paul, WUNT II/67, Tübingen 1994, 181ff.; B. Rapske, The Book of Acts and Paul in Roman Custody (The Book of Acts in its First Century Setting, III), Grand Rapids/Carlisle 1994, 180ff.236ff., die sich den Aporien dieser These indes nicht stellen.

188 Er steht also lediglich unter *custodia militaris* (dazu Tajra, Martyrdom 43ff.; Rapske, Paul 182ff.; vgl. ebd. pass. zu den zu vermutenden Details des Romaufenthalts).

## 2.2. Die Zielgruppe der Mission des Paulus

Es stellt sich also die Frage, ob hinter dem lukanischen Modell der regelmäßigen, Juden und Heiden geltenden Synagogenpredigt des Paulus entgegen dem Eindruck von Kapitel 2.1 doch wertvolle Tradition steckt. Diese Frage wird von der neutestamentlichen Wissenschaft gegenwärtig zumeist bejaht. Diese *opinio communis* gilt es im folgenden zu überprüfen.

Wir werden dazu zunächst (1) die grundlegenden Aussagen analysieren, die Paulus über die Adressaten seines Apostolats macht. Sodann kommen (2) diejenigen Texte und Argumente in den Blick, die nach verbreiteter Meinung darauf hinweisen, daß das Grundmodell der Apostelgeschichte die Modalitäten der Paulusmission im ganzen zutreffend beschreibt.

(1) Wem gilt der Apostolat des Paulus nach seinen eigenen Aussagen? Zu analysieren sind die folgenden Texte: Gal 1,15–16; Gal 2,7–9; Röm 11,13–14; Röm 15,15–16.

*Gal 1,15–16*: „Als aber Gott, der mich von meiner Mutter Leibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, beschloß, mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigte, ...“. Paulus formuliert diesen Satz, der sein Apostolat *ab ovo* als Heidenapostolat<sup>1</sup> beschreibt,<sup>2</sup> mehr als 20 Jahre nach den Ereignissen. Dieser Abstand mindert den Wert der autobiographischen Notiz, weil es nicht auszuschließen ist, daß Paulus „sich hier faktisch über seine eigene Entwicklung täuscht: ... daß ihn die Bekehrungsstunde von Damaskus sofort den *Heidenapostolat* als seinen Beruf kennen gelehrt habe, ist ... psychologisch wenig wahrscheinlich: die Apostelgeschichte läßt ihn sogar eine regelmässige ... Judenmission treiben.“<sup>3</sup> Die Aussage ist stilisiert, sie orientiert sich an Jes

1 Daß die Berufung zur ‚Verkündigung unter den Heiden‘ eine Berufung zum Apostel (der Heiden) gewesen sei, sagt Paulus in V. 15f. nicht explizit, wohl aber implizit: Anderenfalls wäre die Näherbestimmung τούς πρό ἐμοῦ ἀποστόλους in V. 17 doch sinnlos. Vgl. 1Kor 15,8/9,1. Anders N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationship and Authority in Earliest Christianity*, JSNT.S 66, Sheffield 1992, der vermutet, Paulus sei erst in Antiochia zum Apostel geworden („I would suggest therefore that Acts 13.4 represents the commencement of Paul’s apostolic ministry“, ebd. 90). Zur These, Paulus habe den Titel sogar erst nach der Jerusalemer Konferenz in Anspruch genommen, s.u. Anm. 34.

2 Anders A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 179: Daß Paulus „diese Berufung ... im Momente der Bekehrung bei Damaskus aufgegangen sei, läßt sich aus der hierfür angeführten Stelle des Galaterbriefes (Gal 1,15–16) nicht erschließen.“ Doch! Die Bestimmung zur Heidenmission folgt unmittelbar aus der Offenbarung (εὐδόκησεν ... ἀποκαλύψαι ... ἵνα ...).

3 Lietzmann, Gal 7.

49,1ff.,<sup>4</sup> sie blendet die menschliche Vermittlung, die der Berufung vorausgegangen und ihr gefolgt sein muß, aus,<sup>5</sup> sie bündelt im Rückblick ein ganzes Leben in einem Moment. So wie die Verse dastehen, kann sie erst der ‚Weltmissionar‘ schreiben, der Paulus damals noch nicht war. Ist davon auszugehen, daß die Verse in ihrem Tenor anachronistisch sind? Hat Paulus in Wirklichkeit zunächst unter Juden missioniert und sich erst in späteren Jahren, bedingt durch fortgesetzten Mißerfolg, den Heiden zugewandt?<sup>6</sup>

Es gibt m.E. nur einen Text im Corpus Paulinum, der diese Vermutung unter Umständen stützen könnte: Röm 10,14–18.<sup>7</sup> Paulus fragt hier nach dem Grund für das ‚Unverständnis‘ (10,3) der Mehrheit der Juden und stellt fest, daß die Tatsache, daß „nur ganz wenige (der Juden)<sup>8</sup> dem Evangelium gehorcht haben“ (10,16), nicht damit erklärt werden kann, daß ihnen noch nicht verkündigt worden ist. Vielmehr sei es so, daß die Stimme der Verkündiger ‚bis an die Enden des Erdkreises‘ vorgedrungen ist (10,18, aus Ps 18,5LXX). Rekurriert der Apostel mit dieser hyperbolischen Formulierung

4 S. zuletzt F. Wilk, Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus, FRLANT 179, Göttingen 1998, 292–297.

5 Vgl. Lietzmann, Gal 7: Paulus „muß durch menschliche Vermittlung jedenfalls schon vor Damaskus von Jesu Leben und dem Glauben seiner Anhänger Kunde gehabt haben“. – Weil wir über diese Vorgeschichte mit Ausnahme der ‚Verfolgung‘ der Ekklesia (Gal 1,13; Phil 3,6) nichts Bestimmtes wissen und weil erheblicher Dissens darüber besteht, wie sie zu rekonstruieren ist, ist die Lebenswende des Apostels in Damaskus kein sinnvoller Gegenstand unserer Untersuchung. Die zu erwartenden Resultate wären dürftig. S. zur Diskussion Chr. Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn 1985; Hengel, Paulus 265–291; H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments. II: Die Theologie des Paulus, Göttingen 1993, 30ff.; Lüdemann, Auferstehung (s. S. 46 Anm. 18) 72–112; E. Rau, Der urchristliche Kyrioskult und die Bekehrung des Paulus, in: P. Stolt u.a. (Hrsg.), Kulte, Kulturen, Gottesdienste, FS P. Cornehl, Göttingen 1996, 156–171; Hengel/Schwemer, Paul 24ff. (dt. 43ff.); K. Haacker, Paulus. Der Werdegang eines Apostels, SBS 171, Stuttgart 1997, 98–122.

6 So nachdrücklich Liechtenhan, Paulus pass.; ders., Mission 77ff.; Watson, Paul 28–38: 38: „Paul began his missionary career by preaching to Jews only.“ „He and others first preached to Gentiles as a response to their failure among Jews.“

7 Watson, Paul 28ff., verweist darüber hinaus auf die folgenden Texte: (1) 2Kor 11,24 spreche Paulus von seiner Zeit als Judenmissionar, desgleichen (2) 1Kor 9,20 (V. 21 markiere den Bruch), (3) Gal 1,18–24 stütze diese Annahme, denn es habe in der frühen Zeit keine Konflikte mit Jerusalem gegeben, und auch (4) Gal 5,11 spreche nicht, wie gemeinhin angenommen, von seiner Zeit als altgläubiger Jude: κηρύσσειν περιτομήν sei vielmehr gleichbedeutend mit (κηρύσσειν) τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (2,7), d.i. der Werbung unter den Juden. Keines dieser Argumente kann m.E. überzeugen: (4) wird man unter keinen Umständen folgen können, aus (3) läßt sich nichts Bestimmtes folgern, (1+2) diagnostizieren Brüche in kohärenten Texten (s.u.).

8 Der Bezug auf die Juden ist im Kontext evident (10,3; umgekehrt haben die Heiden in der Perspektive des Paulus ‚gehört‘, vgl. 9,31; 10,20). Zur Frage, ob Paulus bereits in 10,14 an die Juden denkt, s. W. Reinbold, Paulus und das Gesetz: Zur Exegese von Röm 9,30–33, BZ 38, 1994, 253–264: 256 A 22.

auf seine *eigene* Missionstätigkeit unter Juden? Spricht er von der Verwerfung des von ihm selbst verkündeten Evangeliums?<sup>9</sup> Dieser Schluß dürfte sich kaum ziehen lassen. Paulus sucht in Röm 10,14ff. nach den Gründen für den ‚Ungehorsam‘ seiner Stammesgenossen und stellt fest, daß jedermann von der „eschatologischen Wort-Wirklichkeit des universalen Evangeliums“<sup>10</sup> betroffen ist – auch die altgläubigen Juden. Die Frage, wer ihnen das Evangelium verkündigt hat, hat er nicht im Blick; es geht, wie das Zitat von  $\psi$  18,5 zeigt, um kosmische Dimensionen.

Gibt es keinen Paulustext, der die Vermutung einer Täuschung des Apostels stützen könnte, dann basiert sie zur Gänze auf psychologischen Erwägungen. In der Tat machen es Grundeinsichten der Erinnerungsforschung und der Religionspsychologie wahrscheinlich, daß sich Paulus' Sicht seiner Berufung zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefes von derjenigen unmittelbar nach den Ereignissen unterscheidet: Das autobiographische Gedächtnis speichert nicht einfach Erinnerungen, sondern konstruiert eine Lebensgeschichte, die Erinnerungen wandeln sich, sie sind z.T. trügerisch – auch Paulus mögen sie getrogen haben.<sup>11</sup> ‚Plötzliche Konversionen‘ zeichnen sich dadurch aus, daß der Bekehrte einen Moment seines Lebens als die plötzliche Wende von grundstürzender Bedeutung ansieht: „a complete division is established in the twinkling of an eye between the old life and the new.“<sup>12</sup> Eine Analyse seiner Biographie führt indes zu dem Ergebnis, daß diese ‚plötzliche Wende‘ in Wirklichkeit das Resultat eines langen Prozesses gewesen ist, der mit dem später als Konversion erfahrenen Ereignis nicht vom einen auf den anderen Moment abgeschlossen war. Vielmehr bedurfte die Erfahrung zuallererst einer entsprechenden Deutung, und sie mußte durch die neue Praxis und die Anerkennung seitens der neuen Umgebung stabilisiert werden.<sup>13</sup> So wird es, nach den Analogien zu schließen, auch bei Paulus gewesen sein.

Mit dieser grundsätzlichen Feststellung ist in unserem Zusammenhang allerdings noch nicht viel gewonnen. Denn die wichtigen konkreten Fragen – Welche Rolle hat die neue Umgebung des Paulus, d.i. zunächst die Ekklesia in Damaskus, bei der Interpretation seiner Lebenswende gespielt? Hat er die Ansicht, er sei damals zur Verkündigung unter den Heiden berufen worden, erst im Laufe der Jahre entwickelt, oder war ihm diese Berufung *ab ovo* gewiß? Täuscht sich der Apostel also ‚über seine Entwicklung‘ oder nicht? – diese konkreten Fragen lassen sich allein von psychologischen Erwägungen her nicht entscheiden: Das eine ist so wahrscheinlich wie das andere, spontane Gewißheit ist der Religionspsychologie

9 So Bornkamm, Verhalten 156f. A 14.

10 Wilckens, Röm II 230.

11 J. Kotre, Weiße Handschuhe. Wie das Gedächtnis Lebensgeschichten schreibt, (New York 1995, dt.) München 1996, insbes. 108ff.

12 W. James, The Varieties of Religious Experience, (1902 =) New York 1990, 201 (in der dt. Ausgabe, Hrsg. E. Herms, 1979: 210). Zur Differenzierung zwischen dem Typus des „sudden convert“ (zu dem Paulus gehört, auch wenn es in Gal 1 zunächst einmal um eine Berufung geht) und dem des „gradual convert“ s. ebd. 177–238 (dt. 185–247).

13 Vgl. James, Varieties pass., insbes. 155–238 (dt. 165–247); P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, (New York 1967, dt.) Frankfurt 1973, 49f.

ebenso vertraut wie eine Verzeichnung der Ereignisse im Rückblick.<sup>14</sup> Alles in allem besteht bei aller Stilisierung daher kein Anlaß, Gal 1,15f. in seiner Grundaussage zu mißtrauen (wie immer man sich die Praxis des Paulus nach Damaskus im einzelnen vorstellen mag).

Darf man Gal 1,15f. in seinem Tenor beim Wort nehmen, so stellt sich die Frage nach dem Sinn der Formulierung ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Will Paulus damit sagen, daß sein Aufgabenfeld als Apostel die Verkündigung unter den heidnischen Völkern ist (im Gegensatz zu einer solchen unter den Juden)? Oder ist, „wie die Formulierung ἐν τοῖς ἔθνεσιν zeigt, das *Gebiet* gemeint, das Paulus zur Mission zugewiesen wird ... [und gerade] nicht gesagt, daß ausschließlich Heiden von ihm zum Gehorsam des Glaubens zu bringen sind“?<sup>15</sup>

M.E. ist die erste Interpretation vorzuziehen. Denn Paulus verwendet den Ausdruck (τὰ) ἔθνη allenthalben<sup>16</sup> in dem üblichen Sinne, in dem das zeitgenössische Judentum ihn benutzt. Er steht für die Völker, die neben Israel die Erde bewohnen, und dann insbesondere für all die Menschen, die nicht zum auserwählten Volk zählen, die sich nicht an den Geboten Gottes orientieren. Τὰ ἔθνη sind die □ □ □ □ die Völker, die Heiden, die Nichtjuden.

James M. Scott macht daneben eine weitere Bedeutung aus: „ἔθνη is used in the sense of the ‘nations’ of the world, including the nation Israel (e.g., the citation of Gen 12:3 [+ 18:18] in Gal 3:8)“ (Paul [o. Anm. 15] 121f.), mit der Implikation: Wenn Paulus sagt, er sei berufen zur Verkündigung ἐν τοῖς ἔθνεσιν, dann schließt er also die griechischen, römischen usw. Juden darin ein (vgl. 124ff.154ff. u.ö.). Diese These kann nicht überzeugen. Zwar verwendet Gen 12,3/18,18 den Begriff in diesem sehr allgemeinen Sinne, aber im Zitat Gal 3,8 kommt es Paulus ausschließlich auf die Heiden an, wie der Kontext zeigt:<sup>17</sup> Die Beschneidung, die die Galater, verhext wie sie sind, in Erwägung ziehen, ist nutzlos, denn die Abrahamssohnschaft konstituiert sich über den Glauben (V. 7); aus Glauben macht Gott die Heiden (d.i.: Euch Galater) gerecht, wie die Schrift sagt (V. 8).

14 S. James, *Varieties* 155ff., etwa M. A. Ratisbonne auf der einen (207–210.237) und Augustin auf der anderen Seite (159 ff. [dt. 165ff.216–219.246.170f. mit Anm. 6]).

15 Schlier, Gal 56. Vgl. Beker, Paul 6: Paul is „commissioned to proclaim God’s grace ... in Jesus Christ to *all* the nations – Jew and Gentile alike“; J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte, Kopenhagen 1954, 101: „Paulus’ Berufung [gilt] sowohl den Heiden wie Israel“; J. M. Scott, Paul and the Nations, WUNT 84, Tübingen 1995.

16 Vgl. Dunn, Gal 65. Zu Röm 10,19, wo der Begriff im Singular steht und von Paulus m.E. bewußt verfremdend eingesetzt wird, s. W. Reinbold, Israel und das Evangelium: Zur Exegese von Römer 10,19–21, ZNW 86, 1995, 122–129.

17 Vgl. D. Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus, fzb I, Stuttgart 1973, 13f.; W. Reinbold, Gal 3,6–14 und das Problem der Erfüllbarkeit des Gesetzes bei Paulus (erscheint in ZNW 91, 2000), ad. loc.; D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, BHTh 69, Tübingen 1986, 124 (er weist mit Recht darauf hin, daß Paulus die Näherbestimmung τῆς γῆς, die sowohl Gen 12,3 als auch 18,18 steht, streicht).

Paulus' Behauptung, er sei zu den ἔθνη gesandt, hat demnach schwerlich einen anderen Sinn als den offensichtlichen: Er ist zu den Nicht-Juden gesandt und nicht zu den Juden, grundlegend für seine apostolische Arbeit ist eine Differenzierung zwischen Israel und den heidnischen Völkern.

Welchen Sinn ergäbe demgegenüber eine Beschränkung auf ‚heidnisches Gebiet‘?<sup>18</sup> Wo beginnt heidnisches, wo endet jüdisches Gebiet? Was tut Paulus in Städten mit einem gewissen jüdischen Bevölkerungsanteil? Und wie verträgt sich diese Annahme mit der ausdrücklichen Differenzierung zwischen den ἔθνη und der περιτομή in Gal 2,7–9? Anders gewendet: Nehmen wir probeweise einmal an, der Apostel habe sich tatsächlich für ‚das Gebiet der Heiden‘ zuständig gefühlt. Dann wäre er ja auch der Apostel der jüdischen Diaspora gewesen! Eine m.E. abwegige These: Ein Mann, der sich ausdrücklich einen ἀπόστολος ἔθνῶν nennt, in Wirklichkeit ein Apostel der Heiden und der Diasporajuden?<sup>19</sup> Hätten wir die mit den paulinischen Eigenzeugnissen so schwer vereinbare Darstellung der Apostelgeschichte nicht, wäre es vermutlich nicht zu solcher Verwirrung gekommen.<sup>20</sup>

Gal 2,7–9: „Als (die Angesehenen) sahen, daß ich mit dem Evangelium der Unbeschnittenheit betraut bin so wie Petrus mit dem der Beschneidung – denn der auf Petrus wirkte zum Apostolat der Beschneidung, wirkte auch auf mich (zum Apostolat) für die Heiden – und sie die Gnade erkannten, die mir gegeben war, da haben Jakobus und Kephas und Johannes, die als die Säulen gelten, mir und Barnabas die rechte Hand der Gemeinschaft gegeben (– mit der näheren Bestimmung), daß wir für die Heiden, sie aber für die Beschneidung (seien).“<sup>21</sup> Wie versteht Paulus diese Vereinbarung? Vor-

18 Schlier, Gal 56, scheint der Meinung zu sein, die Formulierung mit Dativ + ἐν weise darauf hin, daß Paulus heidnisches Gebiet meine (s. das Zitat o.). Aber die Formulierung ist gängig, und sie bedeutet sonst immer ‚unter den Heiden‘ (s. Röm 1,5.13; 2,24; 1Kor 5,1; Gal 2,2).

19 So Scotts These: Paulus orientiere sich an der Völkertafel von Gen 10 und ihrer zeitgenössischen Interpretation. „[T]he Table-of-Nations tradition becomes part of Paul's missionary message (cf. Acts 17:26)“ (!). Näherhin fühle sich der Apostel zuständig für das Gebiet der Söhne Japhets: „The Apostle has evidently focused his mission on the territory of the Japhetites, that is, of the descendants of the third son of Noah who settled in the region of Asia Minor and Europe from Cilicia to Spain“ (Paul [o. Anm. 15] 179).

20 Es ist m.E. signifikant, daß der Hinweis, die obige Interpretation widerspreche dem Bericht der Apostelgeschichte, in der Diskussion allenthalben eine wichtige Rolle spielt (s. nur Schlier, Gal 56). In dieser Beobachtung scheint mir der tiefere Grund für die geographische Interpretation zu liegen: Sie vermeidet den offenkundigen Widerspruch zwischen Paulus und der Apg.

21 So die m.E. sachgemäße Übersetzung, vgl. Lietzmann, Gal 12f.; Schlier, Gal 73; Dunn, Gal 111. Anders Wehnert, Reinheit 110f. mit Verweis auf BDR § 391 A 12 und Bauer 767/BDR § 480 A 9: ἵνα in V. 9 sei mit ‚unter der Bedingung, daß‘ zu übersetzen (und also von einer zweiseitigen Abmachung die Rede), und am Ende sei εὐαγγελιζώμεθα oder dergleichen zu ergänzen. Dazu: (1) ἵνα ist in der fraglichen Bedeutung im NT nirgends belegt, und es besteht kein Anlaß, von der üblichen

nehmlich drei Auslegungen stehen zur Wahl: (a) Als eine geographische Aufteilung: Wir in heidnisches, Ihr in jüdisches Gebiet.<sup>22</sup> (b) In einem ethnischen Sinne: Wir zu den Nicht-Juden, ihr zu den Juden.<sup>23</sup> (c) Als Legitimierung seiner Heidenmission seitens der Jerusalemer: Geht Ihr ruhig zu den Heiden, und verfährt wie bisher (wir halten uns weiterhin an die Juden)?<sup>24</sup> Die Analyse muß bei der viel diskutierten Frage einsetzen, ob Paulus in Gal 2,7–9 eine zwischen ihm und Barnabas und den ‚Säulen‘ getroffene Vereinbarung zitiert.

Erich Dinkler hat die These aufgestellt, Paulus zitiere in den Versen 7–8 aus einem offiziellen Protokoll (Galater 278ff.). Es habe an der betreffenden Stelle etwa folgenden Wortlaut gehabt: εἶδον οἱ στυλοὶ, ὅτι Παῦλος πιστεύεται<sup>25</sup> τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς, ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήργησεν καὶ Παύλῳ εἰς τὰ ἔθνη (ebd. 280). Dafür spreche vor allem die Tatsache, daß Paulus den Ersten der Apostel nur hier Πέτρος und nicht Κηφᾶς nenne und daß er die übrigen ‚Angesehenen‘ im Unterschied zu V. 6 und 9 nicht erwähne. Darüber hinaus ließen sich die Verse 7 (ab τῆς ἀκροβυστίας) und 8 leicht aus dem Kontext herauslösen, und „die Unterscheidung zwischen εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und τῆς περιτομῆς“ weise „auf nichtpaulinischen Ursprung hin“ (ebd. 282).

In der Tat wird die singuläre Namensform ‚Petrus‘ in V. 7–8 darauf hinweisen, daß Paulus nicht völlig frei formuliert.<sup>26</sup> Die übrigen Indizien sind allerdings schwach. Daß V. 8 verzichtbar ist, besagt wenig: Es gibt eine Fülle solcher Parenthesen im Corpus Paulinum; es reicht hin anzunehmen, er mache hier „von sich aus

---

Übersetzung in finalem Sinn abzurücken (‚auf daß‘). (2) Es ist nicht auszuschließen, daß εὐαγγελίζεῖν (vgl. V. 7) zu ergänzen ist (das allerdings nur 2Kor 10,16 mit εἰς konstruiert wird, und dort ad hoc?). Besser dürfte allerdings einfaches εἶναι der offenen Formulierung entsprechen, vgl. Lietzmann, ebd. (auf dt.); Dunn, ebd. (kaum in Frage kommt ἐλεῖν [vgl. Schlier, Gal 79 A 5; Betz, Gal 121.191; Rohde, Gal 73], „for there is no verb indicating movement in the preceding clauses which would encourage Paul’s readers to supply it here“, Dunn, ebd.).

22 So etwa Schlier, Gal 79f.; Vielhauer, Paulinismus 15. Scott, Paul (o. Anm. 15) 151ff., verteilt die Territorien gemäß seiner Gesamtthese wie folgt: Paulus ist für das Territorium Japhets zuständig, „Peter’s jurisdiction may have included the whole territory of Shem ... As to who may have been responsible for the territory of Ham, we can only speculate“ (156).

23 Z.B. Lüdemann, Paulus I 96; Sanders, Paul 181; Betz, Gal 191.

24 Z.B. Haenchen, Apg 450f.; Bornkamm, Verhalten 155f. A 12; Conzelmann, 1Kor 197 A 22; Murphy O’Connor, Paul 142f.

25 So ist zu konjizieren; bei Dinkler, ebd. 280, steht versehentlich ,πιστεύει‘.

26 Anders wieder L. Wehr, Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner, NTA 30, Münster 1996, 50ff.: Paulus sage Gal 2,7–8 absichtlich ‚Petrus‘, weil „es ihm auf die große Nähe zu Petrus und die Gleichrangigkeit mit ihm ankommt“, während er in V. 9 „mit der Wahl der aramäischen Namensform an[zeige], daß er Petrus stärker dem (überholten) jüdischen Glaubens- und Gesetzesverständnis zuordnet“ (55). Entsprechendes müßte ergo für die anderen Stellen gelten, an denen Paulus von ‚Kephas‘ spricht, eine Annahme, die m.E. zumindest an 1Kor 9,5 scheitert: Auch hier ist doch gerade die Gleichrangigkeit der beiden Apostel die Pointe.

eine Zwischenbemerkung“.<sup>27</sup> Das Syntagma ‚Evangelium der Unbeschnittenheit‘ (bzw. ‚Evangelium der Beschneidung‘) ist zwar singular, aber kaum als unpaulinisch zu erweisen.<sup>28</sup> Auch gilt es zu beachten, daß die Verse im Kontext keineswegs sperrig sind (1. Pers. Sg. usw.).

Weil es nur *ein* einigermaßen verlässliches Indiz dafür gibt, daß Paulus eine Überlieferung im Ohr hat, bleibt es ungewiß, ob es tatsächlich ein im Wortlaut festgelegtes Abkommen gab. Die Annahme, der Heidenapostel formuliere in V. 7–9 in lockerer Anlehnung an eine mündliche Vereinbarung, erklärt die Gestalt des Textes zufriedenstellend.<sup>29</sup>

Steckt diese Vereinbarung auch hinter den Versen 7–8? Zu einem anderen Schluß kommt Gerd Lüdemann: Die Differenzen zwischen V. 7f. und 9, insbesondere die Tatsache, daß V. 9 Jakobus an erster Stelle steht, V. 7 und 8 offenbar aber Petrus als Repräsentant der Jerusalemer gilt, zeigten, „daß V. 7f. nicht auf Abmachungen auf dem Konvent in Jerusalem zurückgehen kann“ (Paulus I 92). Es handele sich hierbei vielmehr um einen Bestandteil einer *älteren* Tradition, während das Ergebnis der Konferenz allein hinter V. 9 stehe (ebd. 91–101). Diese Hypothese hat die Diskussion aufs neue in Bewegung gebracht. Ihr Für und Wider braucht hier nicht im einzelnen erörtert zu werden.<sup>30</sup> In unserem Zusammenhang entscheidend ist: Wie immer man sich die eigentümlichen Inkonsistenzen in V. 7–9 erklärt, die drei Verse geben in jedem Fall das Ergebnis der Jerusalemer Zusammenkunft wieder: Entweder insgesamt das soeben vereinbarte (V. 7–9), oder das soeben vereinbarte (V. 9) samt einer Bekräftigung einer ehemals, d. i. beim ersten Besuch des Paulus in Jerusalem 1,18 erzielten Übereinkunft zwischen Petrus und Paulus (V. 7–8)<sup>31</sup> – in der Sache ergibt sich (zunächst einmal) kein großer Unterschied.

Bedenkt man darüber hinaus nun, daß Paulus mit seiner Darstellung ein ganz bestimmtes Interesse verbindet – den Aufweis der Unabhängigkeit seines Evangeliums von menschlicher Vermittlung (1,10[12]–24) und der Anerkennung eben dieses Evangeliums durch die Jerusalemer (2,1–10) –,

27 Lietzmann, Gal 13.

28 Die Gegenüberstellung ‚Un-/Beschnittenheit‘ verwendet Paulus auch sonst sehr gern (Röm 2,25ff.; 3,30; 4,9ff.; 1Kor 7,18f.; Gal 5,6; 6,15; gegen Lüdemann, Paulus I 90, ist der Nachweis einer „festen traditionsgeschichtlichen Bindung des Gegensatzpaares ... an präsentisch-enthusiastische Tauftraditionen“ schwerlich zu erbringen), und die oft angeführte Beobachtung, daß „die Aufteilung des Evangeliums in zwei Arten sonstigem paulinischen Sprachgebrauch stracks zuwiderläuft“ (ebd.; ebenso neben Dinkler z.B. Klein, Geschichte 118 A 3), beruht m.E. auf einem Mißverständnis: Denn Paulus handelt hier doch nicht von zwei verschiedenen ‚Evangelien‘, sondern von der Verkündigung ein und desselben Evangeliums unter zwei verschiedenen Gruppen!

29 Vgl. B. H. McLean, Galatians 2.7–9 and the Recognition of Paul’s Apostolic Status at the Jerusalem Conference: A Critique of G. Luedemann’s Solution, NTS 37, 1991, 67–76.

30 Ihr folgt z.B. Murphy O’Connor, Paul 93f.; ihr widerspricht McLean, Galatians 2.

31 Ἰδόντες V. 7 bezieht sich auf die ‚Säulen‘ und also auf die Ereignisse bei der Konferenz, vgl. m.R. McLean, Galatians 2 70ff. gegen Lüdemann, Paulus I 91ff.

dann wird deutlich, daß die dritte oben referierte Interpretation (c) die Aussage des Apostels am besten trifft: Er will seinen galatischen Lesern zeigen, daß die von ihm praktizierte beschneidungsfreie Heidenmission seinerzeit die Zustimmung der Jerusalemer Autoritäten gefunden hat; es geht ihm um die Feststellung, „daß er als Heidenmissionar anerkannt wurde.“<sup>32</sup> Das aber heißt zugleich: Seine Heidenmission ist von den Säulen gebilligt worden, obwohl sie selbst sie nicht betreiben, sondern sich an die Juden halten (vgl. b). Zwischen der zweiten und der dritten Deutung besteht insofern gar kein Widerspruch – wenn man die oben gewonnene Einsicht berücksichtigt. Problematisch wird die zweite Deutung erst, wenn Gal 2,9 bzw. 2,7–8 für wortgetreue Protokolle gelten und wie ein Gesetzestext ausgelegt werden: Hätte eine solche Vereinbarung nicht Paulus den Gang zur Synagoge untersagt und damit die Mission unter den ‚Gottesfürchtigen‘ erschwert? Hätte sich nicht auch Petrus um diese nicht kümmern dürfen? Wäre Paulus nicht die Aufnahme von Juden in seine Gemeinden verboten gewesen? usw.<sup>33</sup> Wie immer man diese Fragen beurteilen mag – Gal 2,7ff. ist kein offizielles Abschlußkommunique und daher mit einer solchen Fragestellung überfordert.<sup>34</sup> Der Apostel teilt den Galatern hier mit, was ihm in der konkreten Situation mitteilenswert erscheint, und das ist: Die Jerusalemer haben mein Heiden-, d.i. Nichtjudenapostolat anerkannt (sie selbst aber kümmern sich, wie bisher, um die περιτομή).<sup>35</sup>

Stellen die zweite und die dritte vorgeschlagene Deutung bei Licht besehen keine Gegensätze dar, so ist die geographische Interpretation (a) abzulehnen. (α) Der Wortlaut von Gal 2,7ff. spricht gegen sie: Das Differenzkriterium hinter der Aufteilung εἰς τὰ ἔθνη/εἰς τὴν περιτομήν ist eben die Beschneidung oder Unbeschnittenheit der Adressaten, nicht die Region,

32 Conzelmann, 1Kor 197 A 22.

33 Vgl. z.B. Haenchen, Apg 451.

34 Weil wir den Wortlaut der Vereinbarung nicht kennen (auch dann nicht, wenn Dinklers These zuträfe), geschweige denn wissen, wie die Säulen sie verstanden haben, ist es voreilig, aus der Wortwahl des Paulus in Gal 2,8 (Petrus zum Apostolat der Beschneidung – ich für die Heiden) zu schließen, daß er „zur Zeit des Jerusalemer Konvents nicht ‚Apostel‘ genannt wurde und sich auch selbst nicht so nannte“ (Betz, Gal 188 A 383; ähnlich Lüdemann, Paulus I 102ff. u.a.). Denn hier wird schlicht eine Brachylogie vorliegen (so mit Recht Lietzmann, Gal 13; Rohde, Gal 89; McLean, Galatians 2 [o. Anm. 29]) – vgl. V. 7!

35 Der zweite Teil des Satzes läßt sich kaum anders deuten: Die Jerusalemer bekräftigen ihre bisherige Praxis (s.o. S. 72ff.81; vgl. Dunn, Gal 111f.). Anders Schmithals, Paulus 38f.: Paulus verzichte damit „auf die organisierte Missionierung der Juden“ und bringe in Wirklichkeit „in jener Jerusalemer Vereinbarung das größere Opfer“ (vgl. ders., Theologiegeschichte des Urchristentums, Stuttgart 1994, 113–124). Diese These ist abwegig: Davon, daß der Apostel der Heiden je eine ‚organisierte Missionierung der Juden‘ ins Auge gefaßt habe, ist nichts überliefert. Auch gegen Wehnert, Reinheit 119: Gal 2,9 zeige, daß die ‚Säulen‘ fürchteten, „daß sich Paulus auch einer thorafreien Propaganda gegenüber Juden zuwenden könnte.“

in der sie wohnen. Eine geographische Aufteilung müßte anders aussehen. (β) Eine Aufteilung der Welt in ein ‚heidnisches‘ und ein ‚jüdisches Gebiet‘ ist „sachlich unvorstellbar“<sup>36</sup> – wo verlaufen die Grenzen zwischen diesen Gebieten?<sup>37</sup> (γ) Paulus hätte eine solche Vereinbarung seinem Selbstverständnis nach kaum akzeptieren können – als Apostel ist er grundsätzlich für „die ganze Weltbevölkerung außer den Juden“ zuständig<sup>38</sup> und nicht nur für bestimmte Landstriche (und seien sie noch so weitläufig).

Summa: Paulus hat die Vereinbarung auf der Jerusalemer Konferenz aller Wahrscheinlichkeit nach so verstanden, daß die ‚Säulen‘ ihn als Apostel der Heiden, d.i. der Nichtjuden anerkannt haben.

*Röm 11,13–15:* „Euch aber sage ich es, den Heiden: Insofern ich Heidenapostel bin, preise ich mein Amt, ob ich wohl mein(e Stammesverwandten dem) Fleisch (nach) eifersüchtig machen und (dadurch) einige von ihnen retten kann. Denn wenn ihre Verwerfung zur Versöhnung der Welt (geworden ist), was (kann da) ihre Annahme (anderes sein) als Leben aus den Toten?“

In diesen Sätzen, mit denen er von den Aussagen über die Verstockung eines Teils Israels (11,7ff.) zum Gleichnis vom Ölbaum (11,17–24) überleitet, formuliert Paulus in direkter Ansprache der mehrheitlich heidnischen römischen Leser klar und deutlich, wie er seine Rolle als Apostel versteht: Er ist ‚Heidenapostel‘ (ἔθνῳν ἀπόστολος), sein Amt gilt der nichtjüdischen Welt. Trotz dieses exklusiven Auftrags hat er indes einen gewissen Anteil an der Rettung der Juden, denen doch das Evangelium zuerst gilt (1,16), wenn auch nur einen mittelbaren: Paulus rechnet damit, daß er einige seiner Stammesgenossen auf die heidnischen Schwestern und Brüder eifersüchtig machen und auf diese indirekte Weise dem Evangelium zuführen kann. D.h. er hofft, daß seine Arbeit mit den Heiden in den Juden „eine Sehnsucht nach dem Heil provoziert, die zur Umkehr führt“.<sup>39</sup> Sie sollen vom neuen Leben der Gemeinschaften der Heiligen und dem in diesen herrschenden Geist angezogen und so schließlich gerettet werden. Paulus weiß freilich, daß

---

36 Conzelmann, 1Kor 197 A 22.

37 Schlier, Gal 79, meint, es seien „die Richtungen angegeben, wohin sie sich wenden sollen“ – aber welchen Sinn sollte eine solche Vereinbarung haben? Haenchen, Apg 450, spielt eine Aufteilung der Gebiete in Anlehnung an 1Petr 1,1; 5,13 einmal durch und kommt dabei zu dem Schluß, eine solche geographische Interpretation wäre „töricht“ gewesen. Diese Kritik trifft mittelbar auch die These Scotts, man habe die Welt entlang der Territorien der drei Noahsöhne aufgeteilt (s.o. Anm. 19). Zwar hätte man damit ein einigermaßen praktikables Kriterium. Allein: der erste Petrusbrief, auf den Scott sich zur Begründung beruft (Paul 156), weist Petrus ausgerechnet Gebiete des – Paulus zu (1,1: Galatien, Asien)!

38 Betz, Gal 145.

39 Wilckens, Röm II 244.

diese Hoffnung sich in den meisten Fällen nicht erfüllen, daß sein Anteil nur ein sehr geringer sein wird: Es werden nur einige wenige Juden (τινὲς ἐξ αὐτῶν) sein, die vermittels seiner Arbeit für die Ekklesia gewonnen werden. Aus welcher Quelle speist sich diese Einschätzung? Es ist zu vermuten, daß der Heidenapostel hier eigene Erfahrungen reflektiert und auf den Punkt bringt. Offenbar hat es Fälle gegeben, in denen seine διακονία einen seiner Stammesgenossen eifersüchtig gemacht, angezogen und schließlich in die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ hineingeführt hat.

Ist uns ein solcher Fall überliefert? Man wird zuallererst an den Archisynagogen Krispus (1Kor 1,14; Apg 18,8) zu denken haben: Er wird von der Arbeit des Apostels und der korinthischen Ekklesia erfahren haben, ‚eifersüchtig‘ geworden und schließlich von Paulus getauft worden sein.<sup>40</sup>

In Röm 11,13–14 beschreibt Paulus seine apostolische Aufgabe so, daß eine Mission unter Juden samt Missionspredigt in den Synagogen darin nicht inbegriffen ist, mehr noch: daß sie ausdrücklich ausgeschlossen wird. Röm 11,13–14 stellt das übliche, sich an die Apostelgeschichte anlehrende Bild von der Missionsstrategie des Paulus m.E. nachhaltig in Frage.

Man mag einwenden: Aber beschreibt Paulus seinen Anteil an der Rettung der Juden nicht gerade deshalb so zurückhaltend, weil er zuvor mit seiner Mission unter ihnen ein ums andere Mal gescheitert ist? *Bestätigt* Röm 11,13f. nicht in Wirklichkeit das Bild der Apostelgeschichte, weil der Apostel hier seine eigenen negativen Erfahrungen mit der Mission unter Juden reflektiert und seine Rolle neu bestimmt?<sup>41</sup> Es ist in der Tat wahrscheinlich, daß Paulus in den beiden Versen eigene Erfahrungen verarbeitet und eine späte Einsicht des erfahrenen Apostels formuliert (wie so oft in Röm 9–11). Die indirekte Wirkung seiner Heidenmission auf die ‚Rettung‘ der Juden wird sich ihm erst im Laufe der Zeit erschlossen haben. Aus dieser Einsicht läßt sich indes nicht folgern, daß er selbst zuvor erfolglos Judenmission getrieben habe – *non sequitur*.

*Röm 15,15–16:* „Ich habe Euch zum Teil etwas kühn geschrieben, um Euch wieder zu erinnern, vermöge der mir von Gott verliehenen Gnade, damit ich ein Diener Christi Jesu für die Heiden sei, der seinen Priesterdienst verrichtet am Evangelium Gottes, auf daß das Opfer der Heiden wohlgefällig werde, geheiligt durch den heiligen Geist.“ Mit diesen Sätzen, die für sich sprechen und kaum eines Kommentars bedürfen, faßt Paulus zum Abschluß des Römerbriefs den Inhalt seines Apostolats zusammen: Die χάρις, d.i. das Apostelamt, ist ihm verliehen worden, auf daß er die Heiden als ein Gott wohlgefälliges Opfer darbringe; er ist der ‚priesterliche Diener Christi Jesu für die Heiden‘, „welcher die Gottlosen seinem Herrn zu Füßen

---

40 Vgl. o. S. 140f.

41 Vgl. Bornkamm, Verhalten 156.

legt und in dessen Triumphzug einreihet.<sup>42</sup> Auch wenn er es sich zur Regel gemacht hat, nicht auf fremden Fundamenten weiterzubauen (V. 20), so ist er als Heidenapostel im Grundsatz doch für alle Nichtjuden zuständig, und deshalb nimmt er es sich heraus, auch die römischen ἀδελφοί zum Gehorsam zu ermahnen (vgl. V. 18). In feierlichem Pathos formuliert Paulus hier noch einmal, was sein Leben als Apostel bestimmt hat: Die Arbeit εἰς τὰ ἔθνη.

*Fazit* zur Analyse der wichtigsten Paulustexte:<sup>43</sup> Die Eigenzeugnisse des Apostels sprechen eine deutliche Sprache, und es besteht m.E. kein Anlaß, ihre Grundaussage in Frage zu stellen: Paulus versteht sich als einen Apostel der Heiden (Röm 11,14), einen priesterlichen Diener Christi für die Heiden (15,16), dieses Amt ist auf dem Jerusalemer Konvent von den Säulen anerkannt worden (Gal 2,7–9), und er selbst führt es auf seine Berufung zurück (1,15–16). Dafür daß Paulus sich während (bzw. vor) seiner Tätigkeit als Heidenapostel in der Mission unter Juden engagiert hätte, gibt es bis dato keine Indizien.

(2) Welche Texte und Argumente weisen nun nach verbreiteter Meinung darauf hin, daß die Apostelgeschichte die Modalitäten der Paulusmission im ganzen zutreffend beschreibt? Was könnte trotz aller gegenteiligen Eindrücke dafür sprechen, daß Paulus seine Mission an einem Ort in der Regel mit Missionspredigten in der Synagoge begonnen hätte?

Neben der Tatsache, daß eben dies das Bild ist, das die Apostelgeschichte vermittelt,<sup>44</sup> spielen die folgenden Argumente in der Diskussion eine prominente Rolle: (a) Wir wissen von einigen Fällen, in denen Paulus Juden für die Ekklesia gewinnen konnte. (b) Es ist unvorstellbar, daß er lediglich unter Heiden missioniert haben sollte. (c) 1Kor 9,20 und (d) 2Kor 11,24 zeigen, daß er „auch Mission unter Juden getrieben hat.“<sup>45</sup> (e): Seine Briefe sind für veritable Heiden unverständlich;<sup>46</sup> die ἔθνη in seinen Gemeinden müssen folglich ganz überwiegend ‚Gottesfürchtige‘ gewesen sein.

42 Käsemann, Röm 379.

43 Vgl. weiter Röm 1,5; 1,13f.; 15,18; Gal 2,2; 1Thess 2,16.

44 Pointiert Jervell, Apg pass.: Die Mission des Paulus ist bis zum Schluß „primär eine Judenmission“ (458) „und nur indirekt auch Mission unter Heiden, das heisst unter Gottesfürchtigen“ (414).

45 Schrage, 1Kor II 341. Vgl. Scott, Paul (o. Anm. 15) 152: „Even after the Council, Paul himself never gave up trying to evangelize the Jews directly (cf. 1 Cor 9:20)“; 155 A 88; Bornkamm, Verhalten 155ff.; Vielhauer, Paulinismus 15f.; auch Th. Schmeller, Kollege Paulus. Die Jesusüberlieferung und das Selbstverständnis des Völkerapostels, ZNW 88, 1997, 260–283: 273f.

46 Z.B. Holtz, 1Thess 10 (für 1Thess); Reiser, Paulus 87; H. Botermann, Der Heidenapostel und sein Historiker, ThBei 24, 1993, 62–84: 83.

*ad argumentum (a)*. Paulus hat Juden für die Ekklesia gewonnen. Er hat also unter Juden missioniert.

Über die Gewinnung und Taufe des Archisynagogen Krispus, der nach allgemeiner Überzeugung ein Jude war,<sup>47</sup> haben wir bereits in Kap. 2.1 gehandelt. Oft nimmt man an, die Begegnung der beiden Männer sei zustande gekommen, weil Paulus nach Möglichkeiten zur Missionspredigt gesucht habe; Krispus habe ihm ‚ein Auftreten im jüdischen Gottesdienst ermöglicht‘. Die Tradition weiß indes weder etwas von Synagogenpredigten des Paulus noch davon, daß Krispus durch sie gewonnen worden wäre. Eher ist anzunehmen, daß sich die Modalitäten seiner Konversion nicht wesentlich von denen der Lydia und des Titius unterschieden haben werden: Paulus lernt ihn in der Synagoge kennen, er ist vom Apostel und seiner Lehre beeindruckt, knüpft erste vorsichtige Kontakte zur Ekklesia, wird ‚eifersüchtig‘ und schließlich getauft.<sup>48</sup> Wie immer es im einzelnen gewesen sein mag: Eine Mission des Paulus unter Juden belegt die Taufe des korinthischen Archisynagogen nicht.

Sehr bemerkenswert ist nun die Tatsache, daß Krispus der *einzig*e Jude ist, von dem wir wissen, daß er im Rahmen der Paulusmission für die Kirche gewonnen wurde.<sup>49</sup> Alle anderen Personen, die der Apostel in seinen Briefen erwähnt, sind entweder Heiden, oder sie sind ohne sein Zutun Brüder und Schwestern geworden – mit einer zu vermutenden Ausnahme: Timotheus.<sup>50</sup>

1Kor 4,17 bezeichnet Paulus den Timotheus als sein ‚geliebtes Kind‘ (ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητόν), gemäß Phil 2,22 hat dieser mit ihm zusammen dem Evangelium gedient ‚wie ein Kind dem Vater‘. Da der Apostel ausschließlich ‚seine‘ Gemeinden und die von ihm persönlich bekehrten Brüder und Schwestern als τέκνα/τέκνον μου bezeichnet,<sup>51</sup> weisen diese Formulierungen darauf hin, daß Timotheus von Paulus selbst gewonnen wurde. Dem steht zwar die Schilderung der Apostelgeschichte entgegen,

47 Vgl. aber o. S. 141 mit Anm. 98: völlig sicher ist das allerdings nicht.

48 Vgl. o. S. 140f.

49 Wenn er denn ein Jude war, wovon ich nach wie vor ausgehe, vgl. o. Anm. 47. – Zur These, Priska und Aquila seien von Paulus bekehrt worden, s.o. 135f. Anm. 75.

50 Gegen die übliche Auffassung, Timotheus, das Kind einer jüdischen Mutter und eines griechischen Vaters, habe seinerzeit allgemein als Jude gegolten, richtet sich mit beachtlichen Argumenten S. J. D. Cohen, Was Timothy Jewish (Acts 16:1–3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent, JBL 105, 1986, 251–268. Daß Lukas in ihm einen Juden sah, scheint mir indes gewiß zu sein (Apg 10!; vgl. Levinskaya, Acts 14ff.), und es ist wahrscheinlich, daß auch der ehemalige Pharisäer Paulus ihn bereits als einen solchen behandelte (vgl. die späteren Bestimmungen in MQid 3,12; TQid 4,16 u.ö. und dazu L. H. Schiffman, Who was a Jew?, Hoboken NJ 1985, 9–17): Anderenfalls müßte man annehmen, daß Lukas in Apg 16,3 einer antipaulinischen Fiktion aufgesessen ist (s.u. Anm. 53).

51 1Kor 4,14; Gal 4,19; Phlm 10; vgl. 1Thess 2,11.

wonach Timotheus bereits ein μαθητής war, als Paulus ihn in Lystra traf (Apg 16,1–3). Aber dieser Widerspruch läßt sich durch die gut begründete Hypothese auflösen, Timotheus sei „von Paulus selbst bei seinem *ersten* Aufenthalt in Lystra [Apg 14] bekehrt und getauft“ worden.<sup>52</sup>

Ist nun die Taufe (und Beschneidung)<sup>53</sup> des Timotheus ein Beleg für eine Synagogenmission des Paulus nach dem Muster der Apg? Offenkundig nicht, denn die Überlieferung weiß auch dieses Mal nichts von Missionspredigten des Apostels – ja, es ist nicht einmal von einem Gang zur Synagoge die Rede. Paulus hat Timotheus und dessen Mutter vermutlich in einem anderen Zusammenhang kennengelernt (m.E. im Gefolge seiner Steinigung).

*ad argumentum (b).* „[D]ie Vorstellung, daß ... [Paulus] jeweils an Ort und Stelle neben seiner eigenen Heidenmission mit einer von anderen zu übernehmenden Judenmission gerechnet habe“, ist absurd.<sup>54</sup>

Gewiß! Die entscheidende Frage wird sein, welcher Schluß sich aus diesem Argument ziehen läßt. Es will darauf hinaus, daß Paulus, wenn er denn die Juden nicht mit Verweis auf andere Missionare vertrösten will, tatsächlich also *für alle* zuständig ist. Dieser Schluß ist indes ebenso gewiß verfehlt: Welchen Sinn hätte Paulus' Insistieren auf dem Heidenapostolat, wenn er in Wirklichkeit der Apostel aller Menschen wäre?

Das Gedankenexperiment geht offenbar an der Praxis des Apostels vorbei. Wenden wir die Frage daher praxismäßiger: Ist es vorstellbar, daß Paulus sich bei seiner Mission an einem Ort an die Heiden gewandt, unter den Juden aber nicht gezielt geworben hat? Diese Frage zu verneinen besteht m.E. kein Anlaß. Der Apostel der Heiden konstatiert z.T. ausdrücklich, daß es so gewesen ist, und die Einzelheiten lassen sich plausibel rekonstruieren (s.o. und Kap. 2.3). Notabene: Nicht unter den Juden missionieren heißt nicht, daß die Juden in den von Paulus besuchten Orten nichts vom Evangelium hören, daß sie auf andere warten müssen, die es ihnen mitteilen. Denn wenn Paulus, z.B., in Philippi die Synagoge besucht, Lydia trifft und sie gewinnt, oder wenn er in Korinth Titius trifft und ihn gewinnt, dann ziehen diese Ereignisse Kreise, und auch Juden erfahren, was sein Anliegen ist – sei es im Gespräch mit ihm selbst, sei es im Gespräch mit

52 Roloff, Apg 240 (Kursive hinzugefügt); vgl. Lüdemann, Apg 182 und o. S. 97f. (dort weitere Indizien, die diese Hypothese stützen).

53 Hat Paulus den Timotheus tatsächlich beschnitten? M.E. spricht mehr dafür als dagegen: Timotheus galt ihm vermutlich als Jude (s.o. Anm. 50), sein ‚Stand‘ war der jüdische (vgl. 1Kor 7,19f.), die Situation insofern mit derjenigen in Galatien nicht vergleichbar. Man wird freilich annehmen müssen, daß die Beschneidung *vor* der Taufe stattfand (vgl. Lüdemann, Apg 180ff.). Die Ereignisfolge wäre also: Steinigung in Lystra (14,19f.) – Kennenlernen des Timotheus und seiner Mutter (14,20) – Gewinnung des Timotheus (1Kor 4,17) – Beschneidung (16,3) – Taufe.

54 Bornkamm, Verhalten 155. Vgl. Scott, Paul (o. Anm. 15) 153.

Neophyten oder Sympathisanten der Kirche (Krispus!). Weil seine Arbeit unter den Heiden das Evangelium mittelbar auch unter den Juden bekannt macht, kann Paulus so vorgehen, wie er es offenbar getan hat, ohne in die absurde Lage zu geraten, auf die das Argument hinaus will.

*ad argumentum (c).* 1Kor 9,19–23 zeigt, daß Paulus unter Heiden *und* Juden missioniert hat. Er formuliert hier sein Missionsprogramm, seinen ‚missionarischen Kanon‘. Die Differenz zur Apostelgeschichte besteht lediglich darin, daß diese „an die Stelle des paulinischen ... Zugleich von Juden- und Heidenmission ein historisch sicher nicht in jedem Fall unrichtiges, jetzt aber grundsätzlich verstandenes und schematisch durchgeführtes Nacheinander“ gemacht hat.<sup>55</sup>

Der Apostel spricht 1Kor 9,19ff. davon, er sei ‚den Juden ein Jude geworden, auf daß er Juden gewinne, und den Gesetzlosen (= Heiden) ein Gesetzloser, auf daß er die Gesetzlosen gewinne‘ (V. 20f.). Mit rhetorisch zugespitzten Formulierungen betont er seine apostolische Freiheit (V. 19). Sie gipfeln in dem Satz, er sei ‚allen alles geworden, um wenigstens einige zu retten‘ (22b). Paulus ist frei, sich je und je anzupassen; diese Freiheit geht so weit, daß er sich sogar erneut ‚unter das Gesetz‘ begeben kann, unter dem er nicht mehr steht (21b).

Ein Blick auf die Situation einer Gemeinde in einem gemischten Umfeld zeigt m.E. deutlich, daß es sich bei diesen Sätzen nicht um das Programm der Missionspraxis des Paulus handelt: Wie soll er sich verhalten, wenn er es mit Juden *und* Heiden zu tun hat? Soll er die einschlägigen Vorschriften der Tora beachten, bis der erste Heide für das Evangelium gewonnen ist und sie dann von einem Moment auf den anderen außer acht lassen? Wie soll er sich in diesem Fall, sagen wir, Krispus gegenüber als Jude korrekt verhalten? Wie kann er im umgekehrten Fall seine (viele Vorschriften der Tora ignorierende!)<sup>56</sup> Mission unter den korinthischen Heiden glaubhaft vertreten? In diesen fundamentalen Fragen muß er sich, will er nicht zwei getrennte Gemeinden aufbauen, von allem Anfang an entscheiden.

55 Bornkamm, Verhalten 157 (im Original z.T. kursiv). Vgl. G. Eichholz, Der missionarische Kanon des Paulus (1963), in: ders., Tradition und Interpretation, ThB 29, München 1965, 114–120; Stuhlmacher, Weg 124f.; U. Heckel, Das Bild der Heiden und die Identität der Christen bei Paulus, in: R. Feldmeier/U. Heckel (Hrsg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, 269–296: 293f.

56 Anders W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, London 1948, 70, im Anschluß an W. L. Knox, St Paul and the Church of Jerusalem, Cambridge 1925, 122 A 54: Paulus habe die jüdischen Reinheitsvorschriften zeit seines Lebens beachtet. Diese These scheitert an den vielen konträren Aussagen in den Briefen. Gal 2,11–14 etwa setzt notwendig voraus, daß Paulus sich in Antiochia nicht gemäß den Regeln der *kaschrut* verhalten hat.

Wie aber ist der Text dann zu verstehen? Paulus verweist hier auf seine Bereitschaft, als ein im Grundsatz heidnisch lebender Jude unter Umständen sehr weit auf traditionell lebende Juden zuzugehen. Wenn es nötig ist, d.i. dem Evangelium dient (V. 23), wird er, der üblicherweise ἔθνικῶς lebt, wieder zum Juden (V. 20). In diesem Kontext, in dem es um Rechtsverzicht (9,3ff.) und Rücksicht (8,13) geht, heißt das: Paulus ist darauf aus, möglichst keinen Anstoß zu erregen, sondern seine συγγενεῖς κατὰ σάρκα für sich und die Ekklesia einzunehmen,<sup>57</sup> und er hofft, daß dieses sein Verhalten indirekt die ‚Rettung wenigstens einiger‘ (V. 22b) zur Folge haben wird.

Die Bereitschaft zur Übernahme der Kosten für die Auslösung der Nasiräer (Apg 21,20–26) mag illustrieren, worum es geht (s. S. 161): Paulus wird ‚zum Juden‘, um die Einheit der Kirche zu fördern und die Vorbehalte gegen ihn abzubauen; mittelbar könnte sich auf diese Weise auch der Status und die Attraktivität der jüdischen Kirchen in Jerusalem verbessern, denen nun nicht mehr so leicht der Ruch anhinge, mit einem Gesetzlosen gemeinsame Sache zu machen. 1Kor 10,32f. formuliert der Apostel den hinter solchen und ähnlichen Handlungen stehenden Grundsatz noch einmal anders, diesmal unmißverständlich: ἀπόσκοποι καὶ Ἰουδαίους γίνεσθε ..., καθὼς καὶ γὼ πάντα πᾶσιν ἀρέσκω ..., ἵνα σωθῶσιν – ‚Gebt Juden keinen Anstoß ..., so wie ich allenthalben allen zu Gefallen bin, ... damit sie gerettet werden!‘ Der Zweck seines Handelns entspricht dem in Röm 11,14 genannten (s.o. S. 172f.): Äußert er dort die Hoffnung, durch seine Heidenmission indirekt zur ‚Rettung einiger Juden‘ beizutragen, so spricht er 1Kor 9,19ff. den Wunsch aus, daß sein ‚den Juden ein Jude werden‘ zum gleichen Ergebnis führen werde. Um Mission unter seinen Stammesgenossen geht es weder hier noch dort.

*ad argumentum (d).* Die Tatsache, daß Paulus fünfmal die Strafe der ‚vierzig weniger einen‘ Schläge erlitten hat (2Kor 11,24), zeigt, daß er unter Juden missioniert hat.

Gemäß der einschlägigen Bestimmungen der Mischna ist die Strafe der neununddreißig Schläge anzuwenden auf bestimmte Formen des Meineids (Mak 1,1–3), der Unzucht (3,1), der Unreinheit, etwa den Genuß unkoscheren Fleisches, den Genuß von Gesäuertem am Paschafest, auf Arbeiten und Essen am Versöhnungstag (3,2) und Ähnliches mehr (3,3–9) – Fehlverhalten, vor denen ein jeder Jude, auch ein (altgläubig-) frommer durchaus

57 Es ist von hierher zu bestreiten, daß κερδαίνω in 1Kor 9,19ff. ein ‚echter Terminus der Missionssprache‘ ist und „zu Christen machen“ bedeute (so H. Schlier, Art. κέρδος κτλ., ThWNT III 671f.: 672; vgl. Schrage, 1Kor II 339). Die These scheidet m.E. auch an V. 22a, denn bei den ἀσθενεῖς ist gewiß doch an Getaufte gedacht (vgl. C. K. Barrett, The First Epistle to the Corinthians, BNTC, London 1968, 215; anders Schrage, ebd. 346).

nicht gefeit war.<sup>58</sup> Paulus selbst verstieß aufgrund seines Kontaktes mit den heidnischen Schwestern und Brüdern fortgesetzt gegen viele der Verbote: Er aß unkoscheres Fleisch (vgl. Gal 2,11ff.; 1Kor 8–10), kümmerte sich in seinen Gemeinden schwerlich um den Versöhnungstag (vgl. Gal 4,10), um ordnungsgemäße Verzehntung, usw. Wurde sein Alltagsverhalten als Glied einer ἐθνικῶς lebenden Ekklesia beim Besuch in einer Synagoge bekannt, die die in MMak festgehaltenen Regeln befolgte,<sup>59</sup> dann drohten ihm die 39 Schläge.<sup>60</sup> Die Tatsache, daß Paulus sie fünfmal über sich ergehen lassen mußte, zeigt daher nicht mehr und nicht weniger, als daß er auch als Apostel der Heiden die Synagoge aufgesucht und „die synagogale Jurisdiktion für sich anerkannt“ hat.<sup>61</sup>

Man mag einwenden: Aber aus welchem Grund sollte denn der Apostel eine Synagoge besucht haben, wenn nicht, um unter den Anwesenden, Juden wie Heiden, zu missionieren? Paulus selbst schweigt über seine Motive, es sind daher nur Spekulationen möglich. M.E. gilt es Viererlei zu bedenken:

(α) Der Besuch der Synagoge gilt dem Kennenlernen ‚Gottesfürchtiger‘: Hier trifft der Apostel, wenn die Umstände glücklich sind, Heidinnen und Heiden, die er für das Evangelium gewinnen kann (Lydia, Titius Justus).

(β) Der Pharisäer Paulus war es gewohnt, zur Versammlung zu gehen. Aufs ganze besehen gab es für den Heidenapostel keinen Anlaß, radikal mit dieser Praxis zu brechen. Denn bei allen Konflikten stand es für ihn grundsätzlich doch außer Frage, daß das Gottesvolk aus Heiden *und* Juden besteht (Röm 9,24) und daß es *eins* ist (11,17ff.). Diesen Anspruch auf die Einheit ‚Israels‘ aus Juden und Heiden demonstriert er durch seine Anwesenheit in der Synagoge. Er signalisiert: Wir, die mehrheitlich aus Heiden bestehende, unbeschnittene Ekklesia, sind nicht eine fremde religiöse Gemeinschaft, sondern in Wirklichkeit ein Teil ‚Israels‘ (Gal 6,16; Röm 9,6ff.). Ginge es mit rechten Dingen zu, d.i. handeltet Ihr nach Gottes Willen, gäbe es keine Kluft zwischen Synagoge und Ekklesia. Es handelt sich bei der Präsenz des Heidenapostels in der Synagoge also je länger je mehr um eine Art symbolischen Akt.

58 Vgl. die Anekdote bPes 52a (die Maxime ‚im Westen pflegen sie über die Geißelung eines Schülers abzustimmen‘ auch bMQ 17a).

59 Daß es solche Synagogen jedenfalls teilweise schon vor 70 gab, zeigt die unbiblische Zahl der Schläge in 2Kor 11,24 (diff. Dtn 25,3) und die Tatsache, daß sich die Bestrafung des Paulus auf dem Hintergrund von MMak sehr gut erklären läßt. Gab es sie auch in der Diaspora? Das wird meist vorausgesetzt, ist aber nicht ausgemacht (vgl. S. Gallas, „Fünfmal vierzig weniger einen ...“. Die an Paulus vollzogenen Synagogalstrafen nach 2Kor 11,24, ZNW 81, 1990, 178–191: 180 und die Lit. dort A 19; Sanders, Schismatics 6). Es ist gut möglich, daß Paulus stets in pharisäisch geprägten palästinischen Synagogen bestraft worden ist (d.i. in seiner Frühzeit resp. im Kontext seines Jerusalemaufenthaltes Gal 2/Apg 15).

60 Vgl. m.R. C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, BNTC, London 1973, 296: „Paul refers to floggings he had received ... for ... offences, such as consorting with Gentiles and eating forbidden food“; 184.

61 Vielhauer, *Paulinismus* 15. Mehr dazu u. S. 207f.

(γ) Ein ähnliches Motiv dürfte ihn dazu gebracht haben, die Synagogenstrafe – ohne Zweifel doch mit voller Absicht<sup>62</sup> – auf sich zu nehmen. Wie leicht wäre es gewesen, sich dieser Strafe zu entziehen! Paulus aber geht dem Leiden nicht aus dem Wege und zeigt damit öffentlich: Nach wie vor gehöre ich zu Euch!

(δ) Paulus erhofft, daß seine Präsenz in der Synagoge Eindruck auf seine Stammesgenossen und -genossinnen macht: Vielleicht wird der eine oder die andere ‚eifersüchtig‘ und läßt sich taufen (Röm 11,13f.).

*ad argumentum (e).* Der Inhalt der Briefe weist auf einen ganz überwiegend ‚gottesfürchtigen‘ Leserkreis hin und dieser mittelbar darauf, daß Paulus in der Regel so vorgegangen ist, wie es Apg 13,14ff. schildert.

Dieser doppelte Rückschluß ist m.E. in beiden Teilen problematisch. Es ist fraglich, ob die ‚Heiden‘ in den paulinischen Gemeinden überwiegend ehemalige ‚Gottesfürchtige‘ waren.<sup>63</sup> Selbst wenn es so gewesen sein sollte,

62 Vgl. Sanders, Paul 192.

63 Anders die meisten, zuletzt Reiser, Paulus; Botermann, Heidenapostel (s. Anm. 46). Die wichtigsten Argumente seien kurz genannt. (a) Die konkreten Hinweise, die wir den Paulusbrieffen entnehmen können, lassen eher an im strikten Sinne ‚heidnische‘, ehemals polytheistische Leser denken: 1Thess 1,9 (das erste Charakteristikum des neuen Lebens der Thessalonicher ist die Abkehr vom Polytheismus); 4,3–5 (haltet Euch von der Porneia fern und handelt nicht ‚wie die Heiden, die Gott nicht kennen‘); der Heidenspiegel 1Kor 6,9–11 mit dem Nachsatz καὶ ταῦτά τινες ἦτε: ‚Und das waret Ihr, manche!‘ (Lietzmann, 1Kor 26 [nicht: ‚Und das waren einige von Euch‘, es heißt ja nicht καὶ ταῦτά τινες ὑμῶν ἦσαν]); 12,2 (‚als Ihr Heiden wart, wurdet Ihr immer wieder zu den stummen Götzen fortgerissen, hingezogen‘); Gal 4,8 (‚Ihr kanntet einst Gott nicht und dientet den Nicht-Göttern‘). (b) Keiner der andernorts belegten termini für die ‚Gottesfürchtigen‘ (v.a. σεβόμενοι/φοβούμενοι τὸν θεόν Apg 10,2; 18,7 u.ö.; θεοσεβ(ε)ῖς Inscr. Aphrodisias [Ed. J. Reynolds/R. Tannenbaum, Jews and Godfearers at Aphrodisias, Cambridge 1987, 48ff.]; vgl. Wander, Gottesfürchtige 54–86) begegnet in den Paulusbrieffen – ein argumentum e silentio, aber ein gewichtiges: Denn mindestens in Gal 5,1–12 hätte Paulus allen Anlaß gehabt, seine Leser auf eine Vergangenheit als ‚Gottesfürchtige‘ anzusprechen (wie paßt es zusammen, daß sie ehemals die Beschneidung nicht in Betracht gezogen haben, sie ausgerechnet jetzt aber, wo sie nichts mehr zählt, wollen?). (c) Rückschlüsse vom Inhalt der Briefe auf die Zusammensetzung der realen Leserschaft sind grundsätzlich problematisch: Schriftgelehrte Argumentationen und dergleichen „sagen allenfalls etwas über die Herkunft des Autors, nicht seiner Leser“ (Lampe, Christen 54; vgl. Sanders, Paul 182; C. D. Stanley, ‚Pearls before Swine‘: Did Paul’s Audiences understand his Biblical Quotations?, NT 41, 1999, 124–144). Dies gilt im Fall des Paulus umso mehr, als er seine Leser notorisch überfordert hat (2Petr 3,15f.!; vgl. Lietzmann, Geschichte I 113). (d) Es ist zu bezweifeln, daß die verbreitete These, ein (ehedem) wirklich ‚heidnischer‘ Leser habe Paulus schlechterdings nicht folgen können, zutrifft. Denn die in pragmatischer Hinsicht entscheidenden Punkte formuliert er allenthalben doch klar und deutlich (s. etwa Gal 4,21–31 – 5,1!; 1Kor 10,1–13 – 10,14!; vgl. Sanders, ebd. 183). Im übrigen waren die Leser der Paulusbrieve ja insofern keine ‚typischen Griechen‘ mehr, als sie als Glieder der *Ekklesia* mit gewissen Grundbegriffen der jüdischen Tradition vertraut waren: Paulus selbst hat sie in die Anfangsgründe eingeführt! Vgl. weiter Säger, Heiden 170 und. pass.

wären Schlüsse auf eine Judenmission des Apostels bzw. auf regelmäßige Synagogenpredigten von hier aus nicht möglich, denn eine solche Zusammensetzung der paulinischen Ekklesiai ließe sich nach dem Modell der Augenzeugenerinnerung Apg 16,11–15 und ähnlicher Texte problemlos erklären (s.o. S. 123ff.).

*Fazit:* Paulus hat sich dezidiert als Apostel der Heiden, d.i. der Nichtjuden verstanden, und die Argumente, die zugunsten des Bildes vom Synagogenprediger und Judenmissionar angeführt werden, vermögen seine Zeugnisse m.E. nicht aufzuwiegen. Ist das richtig, dann verbirgt sich hinter dem lukianischen Bild vom Synagogenprediger Paulus kein tieferes Wissen um die Modalitäten der Paulusmission, sondern ein bestimmtes Interesse des Autors der Apostelgeschichte.

Welches?

Zweierlei ist in Betracht ziehen:

(a) Lukas weiß, daß Paulus in die Synagogen gegangen ist, und er weiß, daß der Apostel dort z.T. ‚Gottesfürchtige‘ getroffen hat, die er für das Evangelium gewinnen konnte (Apg 16,11ff.). Er weiß um die Taufe des Archisynagogen Krispus (18,8). Er weiß um die z.T. heftigen Auseinandersetzungen, die es um Paulus gegeben hat (16,19ff.; 18,12ff.). Aus Philippi und Korinth weiß er um die Ereignisfolge ‚Gang zur Synagoge – Gewinn eines ‚Gottesfürchtigen‘ (und eines Juden in Korinth) – Konflikt‘. Von dieser Traditionsgrundlage aus ist es nur ein sehr kleiner Schritt bis zu seinem Grundmodell der Paulusmission: Es bedarf lediglich der Addition des Faktors ‚Predigt in der Synagoge‘ und der Schematisierung der Gegnerschaft der Juden (17,5). Letztere erklärt sich zwanglos aus der Stimmung in weiten Teilen der Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts, mit dem ersten Faktor kommt ein zweites Moment ins Spiel:

(b) Der Verfasser verfolgt eine bestimmte Absicht, die ihn dazu veranlaßt, das überlieferte Bild zu ergänzen. Er selbst formuliert sie Apg 13,46 im Munde des Paulus wie folgt: Den Juden *mußte* das Wort Gottes zuerst verkündigt werden; nun aber, da sie es abgelehnt haben, geht es zu den Heiden (vgl. 18,6; 28,28). Das Stereotyp der usuellen Synagogenpredigt des Paulus dient also einem, wenn nicht dem zentralen Anliegen der Apostelgeschichte: der Legitimation der Kirche aus den Heiden. Es beantwortet auf seine Weise die für die frühe Kirche drängende Frage, wie es dazu kommen konnte, daß die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ bereits am Ende des ersten Jahrhunderts kaum noch jüdische Brüder und Schwestern in ihren Reihen hat, denen doch das Evangelium zuallererst gegolten hatte.

Diese Gesamtinterpretation hat eine nicht unwichtige terminologische Konsequenz, die bereits an dieser Stelle notiert sei. Meist bringt man die Ausbreitung der ältesten Kirche auf die eingängige Formel ‚am Anfang stand die Judenmission, dann folgte die Heidenmission‘.<sup>64</sup> Diese Formel trifft die Sache nach unserer Analyse insofern nicht ganz richtig, als die später sogenannten ‚Christen‘ und ‚Christinnen‘ sich in apostolischer Zeit in aller Regel noch als Juden und Jüdinnen verstanden haben werden. Allein bei Paulus war in ersten Ansätzen so etwas wie ein ‚christliches‘ Selbstverständnis auszumachen, allein in seinem Fall könnte also mit gewissem Recht von einer ‚Judenmission‘ die Rede sein.<sup>65</sup> Hat nun der Heidenapostel zur Konversion von Juden zwar indirekt bzw. vermittels individueller Propaganda beigetragen, nicht aber unter seinen *συγγενεῖς κατὰ σάρκα* missioniert,<sup>66</sup> dann ist in der Frühzeit der Kirche kein Phänomen auszumachen, das mit dem Terminus ‚Judenmission‘ zutreffend beschrieben wäre. Darauf wird zurückzukommen sein.

### 2.3. Die Modalitäten der Mission des Paulus

Wie hat man sich die Mission des Apostels konkret vorzustellen? Wagen wir nun den Versuch einer Synthese.<sup>1</sup> Da es wenig sinnvoll wäre, die Schauplätze der Paulusmission noch einmal durchzugehen (s. dazu Kap. 2.1, S. 117–163), sei dem Kapitel ein systematisches Gliederungsprinzip zugrunde gelegt: Wir fragen

(1) Nach den ersten Kontakten: Wie begegnet Paulus potentiellen Täuflingen? Gibt es so etwas wie einen Normaltyp seiner Mission?

(2) Nach den Mitteln der Mission: Mit welchen Mitteln wirbt er für das Evangelium? Wie erreicht er die Heiden und Heidinnen?

(3) Nach den Gegenwirkungen: Wie kommt es zu den Konflikten um Paulus? Wer sind seine Kontrahenten?

(4) Nach den Spezifika: Worin unterscheidet sich die Paulusmission von anderen uns bekannten Formen der Mission und Propaganda in der ältesten Kirche? Was zeichnet den Heidenapostel aus?

64 Klassisch bei Harnack, *Mission* 48ff.

65 Diese Feststellung gilt unabhängig von unserer Definition der Begriffe ‚Mission‘ und ‚Propaganda‘ (s.o. S. 7ff.): Wer einen weiteren Begriff von ‚Mission‘ für sachgemäß hält, wird bei Petrus, Jakobus usw. m.R. nur von einer Israelmission sprechen können (vgl. S. 74 Anm. 127).

66 *Per definitionem nostram*. Über diesen Punkt wird sich angesichts der so divergenten Missionsbegriffe vermutlich keine Einigkeit erzielen lassen: Wer statt von individueller Propaganda lieber von ‚Mission‘ sprechen will, wird Paulus weiterhin für einen ‚Judenmissionar‘ halten wollen. Es sei aber nochmals auf die Konsequenzen eines solchen weiten Missionsbegriffes hingewiesen: In dieser Perspektive wird letztlich jede Art von Werbung, sei sie noch so indirekt oder unbeabsichtigt, ‚missionarisch‘, ein jeder überzeugter Christ zu einem ‚Missionar‘, usw.

1 Dabei wird allenthalben auf die oben erarbeiteten Ergebnisse zurückgegriffen; explizite Rückverweise finden sich nur in Sonderfällen.

## 2.3.1. Erste Kontakte

Aller Anfang ist schwer, auch für den Apostel der Heiden. Wie kommt es zu diesen Anfängen?

*Krankheit*

*Galatien:* Die erste Gemeinde, die der Apostel nach seiner Trennung von Barnabas gegründet hat, d.h. die erste im engeren Sinne ‚paulinische‘ Ekklesia, von der wir wissen,<sup>2</sup> war eine der galatischen Gemeinden (Gal 1,2; vgl. Apg 16,6).<sup>3</sup> Gal 4,13f. erinnert Paulus daran, wie sie einst entstanden ist: ‚Ihr wißt aber, daß ich Euch einst infolge einer Krankheit des Fleisches (δι’ ἀσθενείαν τῆς σαρκός)<sup>4</sup> das Evangelium verkündet habe, und Ihr habt Eure Versuchung an meinem Fleisch nicht verachtet noch (vor mir) ausgespödet, sondern mich aufgenommen wie einen Engel Gottes, wie Christus Jesus‘. Paulus hat unter den Galatern und Galaterinnen das Evangelium verkündet, weil er krank geworden ist, während er durch ihr Gebiet in Richtung Westen zog. Er kam in Kontakt mit seinen künftigen τέκνα, weil er gezwungen war, seine Reise zu unterbrechen und sich medizinisch versorgen zu lassen. So kommt es zu dem eigentümlichen Fall, daß der Apostel sich in einem entlegenen Gebiet engagiert, wo es ihn sonst doch immer in die Zentren zieht: Dieses Missionsfeld hat Paulus sich nicht ausgesucht, es ist ihm zugefallen.<sup>5</sup>

Weitere Einzelheiten über die Anfänge der Gemeinde sind nicht überliefert. Man wird aber nicht fehlgehen in der Annahme, daß die Mission in Galatien infolge der krankheitsbedingten Kontakte entsteht: Der Apostel und diejenigen, die sich um ihn kümmern, lernen sich näher kennen. Er erzählt von sich (Gal 1,13ff.) und seinem Auftrag, von der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden, vom einen Gott (4,8), seinem gekreuzigten (3,1) und auferweckten Sohn, dessen Wiederkunft und dem Gericht am Ende der Tage (vgl. 1Thess 1,9–10), und er findet offene Herzen. Die Botschaft macht die Runde, der Boden der galatischen Heiden und

- 
- 2 Ob Paulus vor seiner Ankunft in Antiochia und seiner Zusammenarbeit mit Barnabas (Apg 11,25ff.) bereits Gemeinden gegründet hatte (Gal 1,21 – Apg 15,23!?), ist unbekannt, die Zeit zwischen Gal 1,21 und Apg 11,25 (bzw. 13,1) liegt im Dunkel (dazu jetzt umfassend Hengel/Schwemer, Paul).
  - 3 Vorausgesetzt, die ‚Kirchen Galatiens‘ (Gal 1,2) sind auf dem Weg nach Makedonien von Paulus und Silas und Timotheus gegründet worden (zum inzwischen wieder sehr kontrovers diskutierten Problem der Identität der Adressaten des Galaterbriefes s. Betz, Gal 34ff.; Schnelle, Einleitung 120ff. auf der einen und Hemer, Acts 277–307; Scott, Paul [S. 167 Anm. 15] 181–215 und pass.; Breytenbach, Paulus [S. 89 Anm. 17] 99–173 auf der anderen Seite).
  - 4 Zur Übersetzung s. Bauer: διὰ mit Akk. gibt den Grund an (nicht den begleitenden Umstand); vgl. Rohde, Gal 185; Betz, Gal 389. Zu τὸ πρότερον s. S. 145 Anm. 118.
  - 5 Weizsäcker, Apostolisches Zeitalter 94: die Gemeindegründung ist ‚nur durch zufällige Veranlassung geschehen‘, Paulus hatte eigentlich nur durchreisen wollen; vgl. ebd. 213f.; Rohde, Gal 185; Lohse, Paulus 97f.

Heidinnen ist gut vorbereitet, der Same des Evangeliums wächst.<sup>6</sup> Dem Apostel öffnet sich eine große Tür (vgl. 1Kor 16,9), der Geist wirkt (Gal 3,2; 6,1), viele lassen sich taufen, er ändert seinen Zeitplan, verbringt noch eine geraume Zeit bei seinen Kindern und lehrt sie in der Überlieferung (5,21; vgl. 6,6).

*Lystra:* Allem Anschein nach verdankt sich die Entstehung der Ekklesia in Lystra ähnlichen Umständen: Paulus entgeht nur knapp dem Tod durch Steinigung (Apg 14,19), die μαθηταί kümmern sich um ihn und führen ihn in die Stadt (14,20) – so die etwas kryptischen Andeutungen der Apostelgeschichte. Wie sind die Ereignisse zu rekonstruieren? Wir haben o. S. 97ff. die folgende These vorgeschlagen: Die Mutter des Timotheus, vielleicht bereits zu diesem Zeitpunkt eine ἀδελφή, näherhin eine Ἰουδαία πιστή (16,1), wird Zeugin des Anschlags, nimmt den verletzten Apostel bei sich auf und pflegt ihn gesund. In dieser Zeit entwickelt sich ein enges Verhältnis zwischen ihr und dem Rekonvaleszenten, in das bald auch ihr Sohn Timotheus und andere mit einbezogen werden. Es kommt zu Gesprächen über Person und Auftrag des Heidenapostels, über das Evangelium, schließlich zu Geistwirkungen und Taufen, darunter die des in den folgenden Jahren so wichtigen Mitarbeiters Timotheus (1Kor 4,17). Als Paulus und Barnabas die Stadt in Richtung Derbe verlassen, gibt es in Lystra eine paulinische Gemeinde. Ein weiteres Mal hat das Scheitern und Leiden des Apostels auf verschlungenen Wegen den Vollzug seines Auftrags befördert.<sup>7</sup>

#### *Arbeit*

Der Stellenwert, den die Arbeit als Zeltmacher eingenommen hat, kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. In den Zeiten, in denen Paulus nicht auf Spenden zurückgreifen kann (Phil 4,15f.; 2Kor 11,9), verbringt er den Großteil des Tages und unter besonders schlechten Umständen auch der Nacht in der Werkstatt. In ihrem Umfeld bewegt er sich, hier knüpft er Kontakte in neuer Umgebung, hier wirbt er unter den Kollegen und, falls es sich ergibt, auch unter den Kunden für das Evangelium.<sup>8</sup>

*Korinth:* So verwundert es nicht, daß uns ein Fall überliefert ist, in dem die Werkstatt infolge der Zufallsbekanntschaft mit einem Arbeitskollegen zum Eckstein des Aufbaus einer Gemeinde wird: In Korinth trifft Paulus auf der Suche nach Arbeit den Zeltmacher Aquila und seine Frau Priska, und er

6 Dieser Erfolg beruht auf uns unbekanntem Umständen, nicht auf einer etwaigen Propädeutik durch die Synagoge: Es gibt m.E. keine Indizien dafür, daß die galatischen Heiden mehrheitlich ‚Gottesfürchtige‘ gewesen wären (s. S. 180 Anm. 63).

7 Oder sprechen Apg 14,20 und Gal 4,13f. in Wirklichkeit von ein und demselben Ereignis? Ein verlockendes Argument zugunsten der Provinzhypothese! (vgl. o. Anm. 3). Indes: Paulus war offenbar chronisch krank (2Kor 12,7), und er hätte auf die Steinigung doch wohl mit anderen Worten angespielt.

8 Vgl. dazu Hock, Workshop; ders., Social Context, pass.

arbeitet und wohnt bei ihnen (Apg 18,1ff.). Der Überzeugung der Kollegen bedarf es in diesem besonderen Glücksfall nicht, Priska und Aquila sind längst christgläubige Juden wie er, und so entwickelt sich die Werkstatt schnell zum Zentrum einer vitalen Ekklesia. Am Ende ist sie so zahlreich, daß sie aus dem kleinen Werkstattladen des Aquila umziehen muß in das großzügigere Haus des Titius Justus (18,7).

*Thessaloniki:* Vergleichbare Entwicklungen darf man andernorts vermuten. In Thessaloniki hat Paulus nach eigenem Bekunden Tag und Nacht gearbeitet (1Thess 2,9), also wird die Werkstatt auch hier ein wichtiger Ort für die Mission gewesen sein.

„Es sind ... äußerst erschwerende Umstände gewesen, unter denen Paulus seine Mission treiben mußte. Man wird der unerhörten Leistung dieses Missionars erst gerecht, wenn man zu allen andern Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte ..., noch die aus den Geldnöten stammenden hinzurechnet. Andererseits bot ... solche Gemeinschaft des Handwerks dem Missionar zugleich Gelegenheit, bei seinen Arbeitskameraden und bei seinem Meister für Christus zu werben. So wäre es z.B. gut möglich, daß Jason [Apg 17,5] zunächst nur dem fremden σκηνοπολιός Paulus Arbeit und Quartier gab und dann von ihm gewonnen wurde.“<sup>9</sup>

### *Synagogen*

Die Synagoge ist dank der Apostelgeschichte der prominenteste Ort der Kontaktaufnahme mit potentiellen Täuflingen. Durch seinen Gang zur Versammlung kommt der Apostel namentlich in Kontakt mit ‚gottesfürchtigen‘ Heiden und Heidinnen, die mit dem Judentum in mancherlei Hinsicht sympathisieren.<sup>10</sup>

9 Haenchen, Apg 493. Vgl. Malherbe, Paul 17ff.; Murphy O’Connor, Paul 117f.

10 Die Existenz einer eindeutig identifizierbaren Gruppe von θεοσεβείς gilt seit der Auffindung der Inschrift von Aphrodisias (dazu Reynolds/Tannenbaum, Aphrodisias [s. S. 180 Anm. 63]) für das 3. Jahrhundert allgemein und mit Recht als gesichert. Die Einzelheiten sind in jüngster Zeit wiederholt ausführlich diskutiert worden und brauchen uns hier nicht weiter zu beschäftigen (s. ebd. pass.; Schürer-Vermes III 160–172; McKnight, Light; Trebilco, Communities 145–166; Feldman, Jew 342–382; Levinskaya, Acts 51–126; Hengel/Schwemer, Paul 61–76 [dt. 101–132]; Wander, Gottesfürchtige, und die Lit. dort). Strittig bleibt vor allem, ob bereits im 1. Jh. von einer *Gruppe* von ‚Gottesfürchtigen‘ zu sprechen ist: Dürfen die Verhältnisse der späteren Zeit vorausgesetzt werden? (so die meisten, etwa Trebilco, ebd. 164ff.) oder nicht? (so Goodman, Mission 47 mit Anm. 14. 87 und pass: gegen Ende des 1. Jh. setzt ein Prozeß der Klärung ‚jüdischer‘ Identität ein, erst jetzt werden die ‚Gottesfürchtigen‘ als Gruppe definiert; sehr vorsichtig auch Wander: die Verhältnisse in Aphrodisias lassen „auf keinen Fall“ Rückschlüsse auf andere Orte zu, „einen fest vorausgesetzten Begriff für ‚Gottesfürchtige‘ [hat es] nicht gegeben“, ebd. 233). Gleichgültig wie man hier entscheidet, nach unserer Analyse o. Kap. 2.1 (S. 117ff.) und der Entdeckung der genannten Inschrift besteht kein Anlaß zu der Vermutung, der Verfasser der Apostelgeschichte (bzw. die moderne Sekundärliteratur) habe die ‚Gottesfürchtigen‘ mehr oder weniger erfunden (so, mal mehr, mal weniger kraß,

*Philippi*: Die beste (nichtpaulinische) Quelle, die wir über die Modalitäten der Paulusmission haben, ist der vermutlich auf seinen Begleiter Silas/Silvanus zurückgehende Bericht Apg 16,11–15. Er beschreibt eindrücklich, wie es zu ersten Kontakten im Umfeld der Synagoge kam: Paulus und seine Begleiter gingen am Sabbat zur Versammlung, ‚und wir setzten uns und sprachen mit den Frauen, die zusammengekommen waren‘ (16,13). Auf diese Weise lernt der Apostel die ‚gottesfürchtige‘ Purpurchandlerin Lydia kennen, die sich binnen kurzem taufen läßt. Zwischen beiden Ereignissen liegt eine nicht näher beschriebene Zeit des gegenseitigen Kennenlernens, der Geistwirkungen, des Hörens auf die Erfahrungen des Apostels und deren Grundlage, das Evangelium. Die Taufe der Lydia und ihres Hauses strahlt nach außen aus, und so entsteht eine ἐκκλησία in Philippi.

Die Ereignisse in Philippi können als exemplarisch für die Modalitäten der ersten Kontakte des Apostels im Umfeld der Synagoge gelten. Er betritt sie nicht als Gastprediger oder als jemand, der darauf aus ist, vor versammelter Gemeinde Missionspredigten zu halten, sondern zunächst einmal als ein Teilnehmer wie jeder und jede andere auch. Im Grundsatz nicht anders als die Zeltmacherwerkstatt und das Krankenbett ist die Synagoge ein Ort, an dem es möglich ist, in einer unbekannten Stadt Menschen kennenzulernen und Kontakte zu knüpfen, die, so Gott will, zur Gründung einer Gemeinschaft von Christgläubigen führen. Ihr besonderes Kennzeichen besteht darin, daß die heidnischen Sympathisanten und Sympathisantinnen mit den Grundzügen jüdischer Religiosität vertraut sind und daher das Anliegen des Paulus in mancherlei Hinsicht leichter verstehen können. Ob diese Tatsache, wie meist angenommen wird, Konversionen aus diesen Kreisen katalysierte, vermögen wir allerdings nicht zu sagen: Es ist nicht auszumachen, ob der Prozentsatz der Personen, die mit dem Evangelium in Kontakt kamen und sich taufen ließen, unter den ‚Gottesfürchtigen‘ signifikant höher war als unter den normalen nichtjüdischen Bewohnern und Bewohnerinnen einer Stadt.<sup>11</sup>

---

A. T. Kraabel, The Disappearance of the God-Fearers, *Numen* 28, 1981, 113–126; ders., Synagoga Caeca: Systematic Distortion in Gentile Interpretations of Evidence for Judaism in the Early Church Period, in: Neusner/Frerichs 219–246; ders., Greeks, Jews, and Lutherans in the Middle Half of Acts, in: G. W. E. Nickelsburg/G. MacRae [Hrsg.], *Christians among Jews and Gentiles*, FS K. Stendahl, Philadelphia 1986, 147–157 u.ö.). Kraabels fortgesetzte Warnung vor einer unkritischen Lektüre der Apostelgeschichte sollte darüber freilich nicht in den Wind geschlagen werden. Insbesondere die auf christlicher Seite verbreitete Vorstellung, die überwiegende Mehrzahl der ‚Gottesfürchtigen‘ sei jederzeit konversionsbereit gewesen, ist nicht aufrechtzuerhalten – s. die folg. Anm.

11 Üblicherweise wird dies auf christlicher Seite stillschweigend vorausgesetzt. Aber nimmt man ernst, daß das Grundmodell der Apostelgeschichte stilisiert ist, dann gibt es keine Quelle, die diese Vermutung wirklich stützen könnte (vgl. J. G. Gager, *Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts*, in: FS Stendahl [s. Anm. 10],

*Korinth:* Die ersten Kontakte des Apostels in Korinth hängen vermutlich zusammen mit seiner Suche nach einem Arbeitsplatz, die ihn zu Priska und Aquila führt. Neben deren Werkstatt spielt im weiteren Verlauf der Mission auch die Synagoge eine wichtige Rolle: Hier lernt Paulus den Archisynagogen Krispus und wahrscheinlich auch den ‚gottesfürchtigen‘ Heiden (Gaius) Titius Justus kennen, die er wenig später tauft (Apg 18,7f.; 1Kor 1,14/Röm 16,23[?]). Insbesondere die Taufe des ἀρχισυναγωγος scheint in der Stadt Eindruck gemacht zu haben (Apg 18,8b).

Wiederum darf man andernorts vergleichbare Entwicklungen vermuten. Der Apostel geht am Sabbat zur Versammlung und knüpft Kontakte. Diese Kontakte führen im günstigen Fall zu Taufen, im ungünstigen zu Widerständen und Gegenwirkungen (s.u. S. 206ff.).

#### *Brüder und Schwestern*

An manchen Orten trifft Paulus auf Brüder und Schwestern, mit denen er sich zusammentut.

*Lystra:* Die Mutter des Timotheus ist vielleicht schon vor der Ankunft des Paulus eine ἀδελφή, möglicherweise versammelt sich bei ihr zu Haus eine kleine Ekklesia (Apg 14,20; 16,1). Als sie von der Präsenz des Apostels erfährt, nimmt sie ihn bei sich auf, d.i. sie pflegt ihn nach der Steinigung. Paulus nutzt die Kontakte, die sich bei ‚Eunike‘ (2Tim 1,5) bieten, für die Mission, die schnell Erfolge zeitigt: Timotheus und vielleicht auch einige andere lassen sich taufen.

*Korinth:* In Korinth trifft Paulus Priska und Aquila. Er nutzt ihre Wohnung und ihre Kontakte für die Propagierung des Evangeliums (Apg 18,1ff.; 1Kor 16,19).

---

91–99: 99). Ihre vermeintliche Stärke liegt in einer in christlichem Milieu verankerten religionspsychologischen Erwägung: ‚Gottesfürchtige‘ waren relativ gut auf das Evangelium vorbereitet und werden es, so schließt man, also mit Freuden ergriffen haben. Aber bei dieser Einschätzung (das Judentum als *praeparatio evangelica*) handelt es sich, mit Händen zu greifen, um ein christliches Wunschbild. Es ist zumal im Zuge der in jüngerer Zeit immer deutlicher hervortretenden bleibenden Faszination der Synagoge post 70 und sogar noch zu Zeiten der christlichen Kaiser nicht aufrechtzuerhalten (dazu etwa Simon, Israel; Trebilco, Communities; Feldman, Jew; A. T. Kraabel, The Impact of the Discovery of the Sardis Synagogue, in: G. M. Hanfmann/W. E. Mierse [Hrsg.], Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis 1958–1975, Cambridge, Ma. 1983, 178–190; B. S. Bachrach, The Jewish Community of the Later Roman Empire as seen in the Codex Theodosianus, in: Neusner/Frerichs 399–421; A. Linder, The Jews in Roman Imperial Legislation, [hebr. Jerusalem 1983], engl. Detroit/Jerusalem 1987; G. Stemmerger, Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius, München 1987; P. W. van der Horst, Juden und Christen in Aphrodisias, in: van Amersfoort/van Oort 125–143; vgl. auch E. D. Hunt, St. Stephen in Minorca, JThSt 33, 1982, 106–124; F. Lotter, Die Zwangsbekehrung der Juden von Menorca um 418 im Rahmen der Entwicklung des Judenrechts der Spätantike, HZ 242, 1986, 291–326).

*Ephesus:* Auch in Ephesus gibt es bereits vor der Ankunft des Apostels ἀδελφοί in der Stadt – die Gemeinde um Apollos. In welchem Verhältnis Paulus zu ihr stand und ob seine Kontakte zu Apollos (1Kor 16,12) seine Mission mittelbar befruchtet haben, vermögen wir nicht zu sagen. Es spricht wohl mehr dagegen als dafür.

*Troas:* Wiederum darf man andernorts mit ähnlichen Gegebenheiten rechnen: Gab es in Troas, wo sich Paulus binnen kurzer Zeit ‚eine Tür im Herrn öffnete‘ (2Kor 2,12), bereits eine kleine Gemeinde, deren Existenz ihm eine effektive Arbeit ermöglichte? Dafür könnte sprechen, daß Paulus sich mit Titus in Troas verabredet (2,13) – in der dortigen Ekklesia? – und daß er es wagt, die Gemeinde sehr bald sich selbst zu überlassen und abzureisen, ohne wirklich dazu gezwungen zu sein (2,13). Offenbar meinte er sich über ihr Bestehen keine Sorgen machen zu müssen – mit Recht, wie sich beim nächsten Besuch zeigen wird (Apg 20,5ff.).

Die Apostelgeschichte präsentiert ihren Lesern und Leserinnen einen Paulus, der auf seinem Weg nach Westen zumeist unberührtes Gebiet betritt. Dem entgegenstehende Informationen rückt Lukas in den Hintergrund: Von der christgläubigen Mutter des Timotheus spricht er erst beim zweiten Besuch des Paulus in Lystra, Priska und Aquila nennt er bei ihrer Vorstellung ‚Juden‘ (18,2), Paulus läßt er in der Synagoge in Ephesus predigen, bevor Apollos in Erscheinung tritt (18,19),<sup>12</sup> die römischen ἀδελφοί werden nur ganz am Rande erwähnt (28,15).

Ist dieser Sachverhalt auch seit langem erkannt, so regiert das Gesamtbild der Apostelgeschichte dennoch vielerorts die Vorstellungen von der Mission des Apostels: Paulus bringt das Evangelium in den Westen, näherhin nach Kleinasien und in den ägäischen Raum.<sup>13</sup> So viel an diesem Bild richtig ist, so wenig darf darüber vergessen werden, daß es stilisiert und ganz auf den Heidenapostel zugeschnitten ist.<sup>14</sup> Es läßt die vielen uns unbekannteren ἀδελφαί und ἀδελφοί außer acht, die das Evangelium von ihren Reisen nach Hause mitbringen und so erste kleine Ekklesiai am Ort begründen, es ignoriert vorpaulinische Gemeinden wie die römische und die

12 Vgl. Conzelmann, Apg 117: Lukas will Paulus „als den ersten christlichen Prediger in der Stadt erscheinen lassen.

13 Ein schönes Beispiel für die kaum gebrochene Wirkungskraft dieses Gesamtbildes ist die stereotype, nachweislich unrichtige Charakterisierung der Lydia Apg 16,14 als der ‚ersten europäischen Christin‘ resp. Philippis als der ‚ersten christlichen Gemeinde Europas‘ (so bei Pilhofer, Philippi, sogar im Titel!). Tatsächlich ist mindestens die römische Gemeinde älter, und Priska (und eine Reihe anderer Römerinnen) waren längst Schwestern, als Paulus der Lydia begegnete.

14 Vgl. Beskow, Mission 107: „[T]he great personality of St. Paul was not the most important factor in the expansion of Christianity in the West. Our notion of his missionary work as the crucial event in the spread of Christianity during the Apostolic age is heavily dependent on the onesided record of early Church history, given in the Acts, and the fact that the *Corpus Paulinum* has been so well preserved.“

ephesische, längst christgläubige Paare wie Priska und Aquila, bedeutende Lehrer vom Schlage des Alexandriner Apollos, usw. Die oben angeführten Fälle zeigen, daß Paulus immer wieder einmal Gemeinden vor Ort antraf. In der Regel wird ihre Existenz seine Arbeit erleichtert und beschleunigt haben.

Man mag fragen: Aber steht diese Praxis nicht im Widerspruch zu seiner Maxime, seine Ehre darin zu suchen, nicht dort das Evangelium kundzutun, wo Christus bereits genannt war, damit er nicht auf fremdem Grund baue (Röm 15,20)? Strenggenommen folgte aus diesem Grundsatz, daß der Apostel sich ausschließlich in unberührtem Gebiet hätte engagieren dürfen. Eine solche strenge Auslegung wird dem Grundsatz indes nicht gerecht, wie schon die Tatsache zeigt, daß Paulus ja auch in Rom einige (Missions-) Frucht haben will (1,13; vgl. u.). Er wird hier also mit Rücksicht auf seine römische Leserschaft bewußt vorsichtig formulieren<sup>15</sup> und vor allem meinen, daß er sich nicht in fremde Angelegenheiten einmischt, d.i. nicht darauf aus ist, eine von einem anderen Bruder geprägte Kirche in seinem Sinne zu beeinflussen (wie manch andere es tun: 2Kor 10,15).

### *Gefängnis*

Allzuoft sitzt der Apostel im Gefängnis. Wie seine Krankheiten und Verletzungen trägt aber auch dieses Leiden paradoxerweise immer wieder Früchte.

*Phil 1,12–14* schreibt er aus dem Gefängnis an die Philipper und Philipperinnen: „Ich möchte Euch aber wissen lassen, Brüder (und Schwestern), daß meine Angelegenheit immer mehr zur Förderung des Evangeliums ausgeschlagen ist, derart daß meine Gefangenschaft beim ganzen Prätorium und bei den anderen allen bekannt geworden ist in Christus und daß die Mehrzahl der Brüder (und Schwestern), weil sie im Herrn auf meine Fesseln vertraut,<sup>16</sup> es um so mehr wagt, furchtlos das Wort zu reden.“<sup>17</sup>

15 Vgl. Wilckens, Röm III 121.

16 Anders Lohmeyer, Phil 42 (vgl. Müller, Phil 49), der ἐν κυρίῳ auf οἱ ἀδελφοί bezieht und aus den Worten des Apostels „eine betonte Distanz“ heraushört, jedes Wort sei „zweispältigen Sinnes“ (ebd. 43). Aber die Wendung ἀδελφὸς ἐν κυρίῳ ist bei Paulus nirgends belegt, umso mehr bloßes ἀδελφοί und πέποιθα ἐν κυρίῳ (Röm 14,14; Gal 5,10; Phil 2,24).

17 Die Verse 15–18, in denen Paulus von den Motiven derjenigen handelt, die am Ort seiner Gefangenschaft Christus verkündigen, geben entweder, so die verbreitete Meinung, eine „Zusatzinformation“ zu den Motiven der πλείονες von V. 14 (Müller, Phil 53), oder sie sind ein Exkurs: „[V.] 14 spricht Paulus von dem Einfluß seiner Gefangenschaft auf die Predigt des Evangeliums; dabei fällt ihm ein, aus wie verschiedenen Motiven heraus Christus hier [d.i. am Ort der Haft, Vf.] gepredigt wird [V.] 15–18“ (Dibelius, Phil 65 – eine z.T. mißverständene und m.E. oft vorschnell abgelehnte Interpretation der Passage). Vgl. u.

Vor allem auf zweierlei Weise dient seine Haft der Propagierung des Evangeliums: Es wird zum einen im Gefängnis und im Prätorium<sup>18</sup> in gewissem Maße publik, warum Paulus einsitzt, wofür er lebt, worum es ihm geht. Man spricht über den Fall, Wächter und Mitgefangene werden auf ihn aufmerksam und können, so sie wollen, persönlichen Kontakt herstellen. Gewiß versammelt Paulus sich, so weit es ihm möglich ist, mit seinem συναϊχμάλωτος Epaphras und seinen Mitarbeitern Epaphroditus (2,25ff.), Markus, Aristarch, Demas und Lukas (Phlm 23f.) zur Ekklesia, die ihrerseits Aufsehen erregt. Neben vielfacher Ablehnung stößt Paulus immer wieder auch auf Interesse, das mittelbar oder unmittelbar dazu führt, daß das Evangelium ‚voranschreitet‘, der Kreis der ἀδελφοί wächst.

Zum anderen wagt die Mehrzahl der Schwestern und Brüder am Ort<sup>19</sup> es je länger je mehr, ‚das Wort ohne Furcht zu verkünden‘. Waren sie anfangs durch die Inhaftierung des Apostels eingeschüchtert und in Sorge, es könne ihnen ebenso ergehen, vertrauen sie inzwischen um so mehr darauf, daß der Herr die Gefangenschaft des Paulus zum Guten wenden wird und legen ihre Furcht ab. Sie treffen sich nicht heimlich, halten mit ihrem Glauben nicht hinter dem Berg, suchen ihren Nachbarn nicht zu verheimlichen, daß sie Christgläubige sind, verschließen Außenstehenden nicht die Tür, sondern laden sie ein zu den Versammlungen, bekennen sich zu ihren Überzeugungen und reden das Wort frei heraus.

Meist deutet man die Verse mit einer stärker ‚missionarischen‘ Terminologie: Paulus spreche hier von Leuten, die ‚neben ... ihm Mission treib[en]‘, die ‚glauben, seine behinderte Lage als Gefangener ausnutzen und selbst Missionserfolge vorweisen zu können, um wieder zu Ansehen zu kommen‘, es gehe ‚eindeutig ... um Missionare‘ (V. 15.17.18).<sup>20</sup> Prämisse einer solchen Interpretation ist: Wenn Paulus vom (τὸν λόγον/Χριστόν) λαλεῖν (V. 14), κηρύσσειν (V. 15), καταγγέλλειν (V. 17.18) spricht, dann ist die Mission gemeint, der Gebrauch der Verben läßt auf die Präsenz berufsmäßiger Missionare schließen. Diese Prämisse ist indes problematisch, wie ein Durchgang durch die Belege in den Paulusbriefen erweist:

Λαλεῖν findet sich noch 51x im Corpus Paulinum. Davon bezieht es sich 1x eindeutig auf die Verkündigung nach außen 1Thess 2,16, und etwa 4x steht es im Umkreis der Verkündigung zur Gründung bzw. zum Wachstum der Gemeinde 1Thess 2,2.4; 2Kor 2,17; 4,13. Die übrigen ca. 46x bezeichnet es entweder allgemein das Reden/Sprechen, oder es geht um die gemeindeinterne Rede/Verkündigung (σοφίαν λαλεῖν, ἐν Χριστῷ λαλεῖν, μυστήρια λαλεῖν usw.). Κηρύσσειν steht noch 15x, etwa

18 D.i. bei den Bewohnern des Palastes resp. den zuständigen Beamten – die Bedeutung des Wortes hängt ab von der Bestimmung des Abfassungsortes des Briefes (Cäsarea? Rom? Ephesus?), s. Bauer, s.v.; EWNT III s.v. und die Kommentare.

19 D.i. in erster Linie die ortsansässige Ekklesia und vielleicht auch die Mitarbeiter des Paulus. Anders Ollrog, Paulus 193ff.: Paulus spreche (und in V. 15–18) ausschließlich über seine Mitarbeiter (vgl. 2,21). Das ist aber doch unwahrscheinlich: Wollen denn seine eigenen Leute ihn in der Haft betrüben (V. 17b)?

20 Ollrog, Paulus 194; Müller, Phil 54.

5x geht es um die Außenwirkung Röm 10,14.15; 1Kor 1,23; 15,11; Gal 2,2 und etwa 7x um die Verkündigung innerhalb der Kirche 1Kor 9,27; 15,12; 2Kor 1,19; 4,5; 11,4(bis); 1Thess 2,9 (nicht näher zuordnen lassen sich Röm 2,21; 10,8; Gal 5,11). Καταγγέλλειν schließlich findet sich noch 4x, davon 2x mit Bezug auf die Außenwirkung bzw. die Gemeindegründung 1Kor 2,1; 9,14 und 2x mal in allgemeinem Sinne Röm 1,8; 1Kor 11,26.

Von den insgesamt 74 Belegen für λαλεῖν/κηρύσσειν/καταγγέλλειν stehen also lediglich ca. 12 in einem Zusammenhang, der in engerem oder weiterem Sinne als ‚missionarisch‘ bezeichnet zu werden verdient. In der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle haben die Verben einen unspezifischen Sinn, oder sie beziehen sich auf die Verkündigung, das Gespräch usw. innerhalb der Kirche.<sup>21</sup>

*Philippi.* Gemäß Apg 16,25–34 wurde der namenlose Gefängniswärter vom Apostel für Christus gewonnen: Paulus und Silas (und Timotheus) beten und singen im Gefängnis, ein Erdbeben kommt, alle Fesseln fallen ab. Der Wärter sieht, was geschehen ist, und will sich das Leben nehmen, wird aber von den Brüdern davor bewahrt. Er führt sie hinaus, hört das Wort und läßt sich samt seinem Haus taufen. Es ist möglich, daß diese wundersame Legende einen historischen Kern hat. Wir wissen, daß Paulus in Philippi im Gefängnis saß, und die übrigen Traditionen der Apostelgeschichte über die Mission in der Stadt sind bemerkenswert zuverlässig. Weiter oben (S. 129) hatten wir daher mit Ernst Haenchen gefragt, ob nicht „jener Gefängniswärter, der Paulus und Silas [und Timotheus, Vf.] für eine Nacht eingesperrt hatte, später selbst Christ geworden ist, und ... man sich dann sogar erzählte, Paulus selbst habe ihn bekehrt“ (Apg<sup>3</sup> 443). Wäre dem so, dann hätte Paulus vielleicht den entscheidenden Anstoß dazu gegeben, daß der Wärter sich später zur philippischen Ekklesia hielt.

*Onesimus.* Phlm 10 nennt Paulus den Sklaven Onesimus sein τέκνον, ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, er hat ihn also im Gefängnis für Christus gewonnen. Onesimus hatte sich vermutlich wegen eines Streitfalles im Hause seines christgläubigen Herrn an dessen Taufvater Paulus um Vermittlung gewandt<sup>22</sup> und ihn im Gefängnis aufgesucht. Der persönliche Kontakt mit dem Apostel führt binnen kurzem dazu, daß er sich taufen läßt.

21 Eine präzisere Rekonstruktion der Verhältnisse am Ort der Haft samt eines Vorschlages zur Identität der mißgünstigen und streitsüchtigen τινές wäre reizvoll (vgl. z.B. Müller, Phil 54ff.). Weil die Verse 15–18 ganz allgemein gehalten sind, hängt jede Hypothese aber stark ab von der neuerlich wieder kontroversen Bestimmung des Abfassungsortes des Philipperbriefes ab. Einstweilen gilt Dibelius' Urteil: „wir wissen zu wenig über die Umgebung des Paulus zur Zeit von Phil, als daß wir uns ein Bild dieser Verkünder des Evangeliums machen könnten“ (Phil<sup>1</sup> [Tübingen 1913] 49).

22 So P. Lampe, Keine „Sklavenflucht“ des Onesimus, ZNW 76, 1985, 135–137, dessen Interpretation den Vorzug vor der althergebrachten Annahme einer ‚Sklavenflucht‘ des Onesimus verdient. Ihm folgen die meisten, z.B. Hübner, Phlm 33ff.

Wie mag man sich die Ereignisse im einzelnen vorzustellen haben? Onesimus ist heidnischer Sklave eines getauften Herrn, in dessen Haus sich eine Ekklesia versammelt (Phlm 2). Zweifellos hat er Kenntnis von diesen Versammlungen, vielleicht hat sein (in Religionsdingen offenbar toleranter) Herr mit ihm bereits über seinen Glauben gesprochen und ihn zur Taufe zu bewegen gesucht. Onesimus ist also gut vorbereitet, als er sich an Paulus wendet. So braucht es nicht lange, bis es zur Konversion kommt, und im folgenden dient er dem Apostel einige Zeit im Gefängnis (V. 11ff.), bevor er mit dem Brief in der Tasche zu seinem Herrn zurückkehrt.<sup>23</sup>

Mit Ulrich B. Müller ist schließlich zu fragen, ob nicht zwischen Phil 1,13 und *Phil* 4,22 ein Zusammenhang besteht: Hier geht es um die Wirkung der Haft des Apostels auf ‚das ganze Prätorium‘, dort grüßen die Heiligen ‚aus dem Haus des Kaisers‘. „Die Existenz der Leute aus des Kaisers Hause wird kaum ohne Zusammenhang mit jenen sein, denen der gefangene Paulus im Prätorium bei seinem Prozeß bekannt geworden ist ... Der Schluß liegt nahe, daß Angehörige des Prätoriaums ... inzwischen bekehrt worden sind, also von des Apostels Botschaft überzeugt wurden“ (Phil 210). Ist das richtig, dann gäbe es einen weiteren konkreten Beleg für die von Paulus 1,12ff. behauptete positive Wirkung seiner Haft für die προκοπή τοῦ εὐαγγελίου.

#### *Geleit*

Verschiedentlich hören wir, daß der Apostel erwartet, daß seine Gemeinden ihn zum nächsten Ort seiner Reise geleiten bzw. ihn mit dem für die Reise Nötigen ausstatten (προπέμπειν): „mit Lebensmitteln, Geld, durch Stellung von Begleitern, Beschaffung von Fahrgelegenheit usw.“<sup>24</sup>

23 Paulus wünscht, Onesimus könnte bei ihm bleiben, um ihm an Philemons statt zu dienen (V. 13f.). Ollrog, Paulus 101ff., versteht den ganzen Brief von dieser Zeile her als ein „Bittschreiben ... um einen Gemeindegesandten“ (104, im Orig. kursiv), Onesimus werde „zu Paulus gebeten, um ihm in der Missionsarbeit zu helfen“ (102f.), sein Herr müsse seiner „Verpflichtung ... zur Missionsverkündigung“ nachkommen (106). Diese These hat viel Anklang gefunden (z.B. bei Hübner, Phlm 36). Sie scheint mir indes auf einer Überinterpretation zu beruhen: διακονεῖν ἐν τοῖς δεσμοῖς heißt ‚in der Haft dienen‘ und meint demnach gewiß „alltägliche Handreichungen“ (P. Stuhlmacher, Der Brief an Philemon, EKK XVII, Zürich/Neukirchen-Vluyn<sup>3</sup>1989, 40, u.a.), d.i. Versorgung mit Speise und Trank, Botengänge, die Wahrung des Kontaktes nach außen u.ä.m., und in V. 14 kann man allenfalls „die Bitte versteckt finden, Philemon möge den Onesimus zurückschicken“ (Dibelius, Phlm 106; kritisch dazu auch Wolter, Phlm 268. Zur Kritik von Ollrogs Gesamtmodell s.u. S. 213ff.).

24 Bauer s.v. (im Original z.T. abgekürzt). Ein Widerspruch zwischen dieser Erwartung und dem Grundsatz, das Recht auf Unterhalt durch die Gemeinden im Regelfall nicht in Anspruch zu nehmen (1Kor 9,3ff.), besteht nach Auffassung des Apostels offenbar nicht. Nach getaner Missionsarbeit steht die Gemeinde durchaus in der Pflicht.

*Korinth* – N.N.: 1Kor 16,6: ‚Bei Euch werde ich womöglich bleiben oder auch den Winter zubringen, damit Ihr mich weitergeleitet, wohin ich reisen werde.‘ *Korinth* – Judäa: 2Kor 1,16: ‚Ich wollte ... zu Euch kommen und mich von Euch nach Judäa geleiten lassen.‘ *Rom* – Spanien: Röm 15,24: ‚Ich hoffe, Euch auf der Durchreise zu sehen und von Euch dorthin (d.i. nach Spanien) geleitet zu werden.‘

Die Apostelgeschichte präsentiert uns eine Reihe von Beispielen für solches Geleit: Die Brüder aus *Beröa* geleiten den Apostel nach Athen (17,15), der 2Kor 1,16 geäußerte Wunsch eines Geleits von *Korinth* nach Judäa ist trotz vielfacher Änderung der Reisepläne am Ende in Erfüllung gegangen (20,4ff.),<sup>25</sup> zum Abschluß der Kollektenreise geleiten ihn die Brüder aus *Cäsarea* zu Mnason nach Jerusalem (21,16). Paulus selbst erwähnt 2Kor 9,4, daß ihn *makedonische* Brüder nach *Korinth* geleiten werden.

Weitere analoge Fälle mag man vermuten: Verbirgt sich hinter der Formulierung οἱ δὲ ἀδελφοὶ ἐξέπεμψαν τὸν τε Παῦλον καὶ τὸν Σιλᾶν εἰς Βέροιαν Apg 17,10 die Tatsache, daß die *Thessalonicher* Paulus nach *Beröa* geleitet haben? Bringt Paulus Trophimos und Tychikos Apg 20,4 aus *Ephesus* mit? Ist es nicht wahrscheinlich, daß die *Philipper* den Apostel und seine Mitarbeiter nach Thessaloniki geleitet haben (Apg 16,40)?

Durch den Anspruch auf Geleit nimmt der Apostel seine Gemeinden in die Pflicht, und er stellt seine Mission auf eine breite Basis. Darüber hinaus bietet ein Geleit viele nicht zu unterschätzende praktische Vorteile: Ortskundige Begleiter kennen sich mit den logistischen Fragen besser aus, sie wissen um allfällige Gefahren der Reiseroute, sie sprechen die in der Region geläufige Sprache, die Reise ist insgesamt weniger strapaziös.

Von besonderem Interesse sind in unserem Zusammenhang diejenigen Fälle, in denen die Reisen nicht von einer Ekklesia zu einer anderen führen sollen, sondern in noch nicht missioniertes Gebiet (*Athen*, *Spanien*, *N.N.*). Auf diesen Reisen können die Begleiter die Arbeit des Apostels unter Umständen sehr viel effektiver gestalten: Sie können ihn womöglich am Zielort einführen, ein geeignetes Quartier vermitteln, ihn mit Bekannten oder Kollegen zusammenbringen, die als Täuflinge in Frage kommen, und Ähnliches mehr.

Leider sind uns keine entsprechenden Nachrichten überliefert: Die 1Kor 16,6 erwähnte Reise nach *N.N.* ist ebenso wie die *Spanienmission* nicht zustande gekommen<sup>26</sup>, in *Athen* hatte Paulus keinen Erfolg, und alle weiteren möglichen Fälle bleiben spekulativ.

25 Zu den Problemen der Namensliste Apg 20,4 s.o. S. 154ff. Es ist zwar kein *Korinther* darunter, wohl aber der Kollektengesandte *Achaias* (= *Trophimos*?).

26 Anders für *Spanien* nicht wenige, zuletzt Murphy O'Connor, *Paul* 359ff. (der 2Tim für echt hält, dazu o. S. 94 Anm. 30).

Die erhaltenen Informationen lassen sich m.E. zu der These zusammenfassen, daß der Apostel auf die Vermittlung der bereits gewonnenen Brüder und Schwestern zurückgriff, wo es die äußeren Umstände erlaubten – eine Annahme, die aus Gründen allgemeiner Art ja ohnehin naheliegt. Konkret: Sollte die Purpurchandlerin Lydia in Philippi keine Verbindungen in die nahegelegene, über die Via Egnatia leicht erreichbare Handelsstadt Thessaloniki gehabt haben? Also wird sie dem Apostel die Missionsarbeit mit ihren Kontakten erleichtert haben, so gut sie eben konnte, und ebenso wird es in Thessaloniki (Apg 17,10) und andernorts gewesen sein.<sup>27</sup>

Weitere Anknüpfungspunkte des Apostels können wir nur noch erahnen: Hier und da mag sich in den *Herbergen*, in denen er unterkam (vgl. Apg 28,23), ‚eine Tür geöffnet‘ haben, jede *Schiffsreise* bot die Gelegenheit, unbekannte Männer und Frauen mit dem Evangelium bekannt zu machen (vgl. die Episoden Apg 27,9–44), u.ä.m.<sup>28</sup> Mittelbar steht selbstverständlich auch ein Besuch *fremder Gemeinden* im Dienst der Erfüllung seines Auftrags: Röm 1,11–15 schreibt er nach Rom: ‚Ich sehne mich danach, Euch zu sehen, um Euch etwas an geistlicher Gnadengabe mitzuteilen zu Eurer Stärkung ... Vielmals hatte ich mir vorgenommen, zu Euch zu kommen, um auch bei Euch wie bei den übrigen Heiden einige Frucht zu haben ... So ist es mein Wunsch, auch Euch in Rom das Evangelium zu verkünden‘. Bei aller besonderen Vorsicht, mit der der Apostel den römischen Gemeinden begegnet,<sup>29</sup> dürfen diese Sätze als exemplarisch für die Umstände eines Besuchs fremder Gemeinden gelten. Paulus stärkt die Schwestern und Brüder und verkündet ihnen sein Evangelium, und er rechnet damit, daß seine Anwesenheit unter ihnen ‚Frucht‘, d.i. missionarische Frucht<sup>30</sup> bringt: Die Präsenz des bekannten Apostels mag in dem einen oder anderen Randsiedler der Kirche den Entschluß zur Taufe reifen lassen, seine Lehre stärkt die ‚evangelische Kompetenz‘ der Römer und trägt auf diese Weise dazu bei, daß das Wort vom Kreuz auch unter ihnen noch mehr Frucht bringt.

Der Überblick zeigt, daß es so etwas wie einen Normaltyp der Kontaktaufnahme des Apostels mit potentiellen Brüdern und Schwestern nicht gegeben hat. Paulus findet auf vielfältigen Wegen zum Ziel, er nutzt die sich je und je bietenden Chancen, selbst eine schwere Krankheit wird ihm

27 Man mag mit Blick auf 2Kor 3,1 einwenden, daß eine solche Praxis doch dem Anspruch des Apostels widersprochen hätte, keinerlei Empfehlung und ergo auch keine Vermittlung und Einführung nötig zu haben. Aber die Polemik gegen die Empfehlungsbriefe der Gegner 2Kor 3,1 „gilt dem speziellen Fall; der Nachdruck liegt auf  $\chi\rho\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu$ . ... Wenn Paulus hier verächtlich auf Empfehlungsbriefe anspielt, so bedeutet das keine Verurteilung des Brauches schlechthin. Er hat ja selbst Empfehlungsbriefe oder entsprechende Notizen in seinen Briefen ausgefertigt [2Kor] 8,23f.“ (Windisch, 2Kor 104; im Original z.T. abgekürzt).

28 Zum Marktplatz (Apg 17,17 und öfters in der Literatur) s.u. S. 200ff.

29 S. dazu Wilckens, Röm I 79ff.

30 Nicht pneumatische (Gal 5,22 usw.), wie der Nachsatz zeigt, der sich auf seine Gemeinden im Osten bezieht; vgl. Wilckens, Röm I 79.

zur εἰσοδος in eine neue Ekklesia. Der vom Autor der Apostelgeschichte so sehr hervorgehobene Gang des Apostels zur Synagoge ist *einer* dieser Berührungspunkte – nicht mehr und nicht weniger.

Im ganzen ergibt sich ein Bild, das uns, *mutatis mutandis*, inzwischen vertraut ist: Die Mission des Paulus knüpft an bei den persönlichen Kontakten, die sich ihm durch Krankheit und Verletzungen, bei der Arbeit, in der Synagoge, bei den Brüdern und Schwestern, durch die Vermittlung seiner τέκνα, im Gefängnis usw. bieten. Es sind die kleinen Einheiten und Strukturen, an denen er ansetzt: Zufallsbekanntschaften, Angehörige, Familien, Kollegen, kleine Interessengruppen und ähnliches. Modern gesprochen: Es sind vor allem anderen die *Primärgruppen* und die *Quasiprimärgruppen*, in denen der Apostel der Heiden als Missionar in Erscheinung tritt.<sup>31</sup>

### 2.3.2. Mittel der Mission

Zu welchen Mitteln greift Paulus, um Neophyten zu gewinnen?

#### *Ekklesia*

Eines der wichtigsten, vielleicht das wichtigste Medium der Werbung für das Evangelium ist – die ἐκκλησία, die Versammlung der Heiligen. 1Kor 14,23–25 begründet Paulus sein Eintreten für die ‚Prophetie‘ und gegen die übermäßige Zungenrede wie folgt: „Wenn nun die ganze Gemeinde zusammenkommt und alle in Zungen reden, und es kommen Laien oder Ungläubige herein, werden sie dann nicht sagen, Ihr wäret verrückt? Wenn aber alle prophezeien, und es kommt ein Ungläubiger oder Laie herein, dann wird er von allen überführt, von allen geprüft, das Verborgene seines Herzens wird offenbar, und so wird er auf sein Gesicht fallen, Gott anbeten und laut kundtun: ‚Gott ist wahrhaftig in Eurer Mitte!‘“

Auf diese Weise wächst die Kirche! Zu den Versammlungen in der Werkstatt des Aquila und später im Haus des Titius haben auch Außenstehende, ‚Nichteingeweihte‘ (ἰδιῶται), ‚Ungläubige‘ (ἄπιστοι) Zugang, d.i. ungetaufte Randsiedler, Sympathisant(inn)en der Ekklesia. Sie sind, so dürfen wir vermuten, von Paulus zur Teilnahme an der Versammlung eingeladen worden, oder ein Familienangehöriger, ein Kollege, eine Freundin usw. hat sie mitgebracht.<sup>1</sup>

31 Zur Terminologie s.u. S. 205f.

1 Ein Randproblem: Nehmen sie auch am Herrenmahl teil? Das ist unwahrscheinlich (vgl. für die spätere Zeit Justin, Apol. I 66,1; Trad. Apost. 37; Const. Apost. II 57,21; VIII 6,2; 12,2). Man wird annehmen dürfen, daß sie erst später am Abend zur Ekklesia hinzustoßen (zur Frage nach der Chronologie der Ereignisse während der Versammlung s. P. Lampe, Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt helleni-

Eine divergierende Auslegung versteht die Verse so, daß hier von zwei verschiedenen Gruppen die Rede sei: Zum einen von Außenstehenden im strengen Sinne (ἄπιστοι) und zum anderen von einer fest umgrenzten Gruppe von Sympathisanten, Randsiedlern der Kirche (ἰδιῶται), von – wenn man so will – ‚Gottesfürchtigen‘ bzw. ‚Proselyten, die der Gem[einde] beizutreten wünschten und auch schon mehr oder weniger regelmäßig an den Versammlungen teilnahmen‘. Von letzteren handele auch V. 16, der zeige, daß diese Sympathisant(inn)en sogar ‚einen besonderen Platz im christlichen Versammlungsraum‘ hatten.<sup>2</sup>

So reizvoll diese Interpretation in vielerlei Hinsicht wäre, sie scheint mir mehr in den Text hineinzulegen, als er tatsächlich sagt: (1) V. 16 ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου muß nicht heißen ‚der, der den Platz des Uneingeweihten einnimmt‘, sondern kann im bildlichen Sinne verstanden werden: ‚der, der die Stellung, die Rolle des Laien innehat‘, d.h. die Glossolalie nicht versteht.<sup>3</sup> Tatsächlich muß er sogar so verstanden werden: Es ist aus handfesten sozialgeschichtlichen Gründen ausgeschlossen, daß es in der kleinen Zeltmacherwerkstatt des Aquila eine feste Sitzordnung gegeben haben sollte, wie man überhaupt angesichts des pneumatischen Charakters der korinthischen Gemeinde nicht daran glauben mag, daß es in ihren Versammlungen zugegangen sein sollte wie bei den Essenern (1QS VI,8ff.). Ἰδιώτης steht an beiden Stellen für den Nichteingeweihten, es meint hier den des Zungenredens Unkundigen (sei er getauft oder nicht) und da den Außenstehenden, der die Zungenrede nicht verstehen kann. (2) „Zwischen ἰδιώτης und ἄπιστος wird kein Bedeutungsunterschied sichtbar“, es handelt sich um „die subjektive und objektive Bezeichnung des Nichtchristen.“<sup>4</sup> (3) Last not least: Außenstehende im strengen Sinne, d.i. Leute, die mit der Ekklesia noch auf keine Weise in Berührung gekommen sind oder die von ihr nichts wissen wollen, werden in Korinth zu keiner Zeit in die Versammlung ‚hineingekommen‘ sein (εἰσελθεῖν). Männer und Frauen, die zu abendlicher Stunde an die Tür des Aquila oder die des Titius Justus klopfen, sind immer schon Sympathisanten und Sympathisantinnen.<sup>5</sup>

Die ungetauften Randsiedlerinnen und Randsiedler der korinthischen Gemeinde werden im Verlaufe der Versammlung von den Schwestern und Brüdern ‚überführt‘ (ἐλέγχεται) bzw. ‚geprüft‘ (ἀνακρίνεται), sofern diese sich, wie es der Apostel will, der Prophetie und nicht der Glossolalie widmen; dabei wird ‚das Verborgene des Herzens offenbar‘. Man prüft den Gast, liest seine Gedanken,<sup>6</sup> kehrt das Innere nach Außen und macht es ihm

---

stisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17–34), ZNW 82, 1991, 183–213: 188ff.; M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, TANZ 13, Tübingen/Basel 1996, 334–347: Vieles spricht dafür, daß Zungenrede und Prophetie 1Kor 12/14 ihren Ort *nach* dem Herrenmahl haben).

2 J. Weiß, Der erste Korintherbrief, KEK 5, Göttingen 1910, 330; Bauer 754; vgl. 118.

3 Vgl. Bauer 118; Conzelmann, 1Kor 291. Zu dieser Bedeutung von τόπος s. etwa Philo, Somn I 41 (238); Epiktet II 4,5.

4 Conzelmann, 1Kor 295; Lietzmann, 1Kor 73. Vgl. Schrage, 1Kor III 411.

5 Oder verspätete Kunden des Zeltmachers Aquila, aber diese hätte man gewiß nicht hineingebeten.

6 H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg 1899, 183ff.; vgl. H. Gunkel, Die Wirkungen des

selbst resp. der Gemeinde offenbar.<sup>7</sup> Die Konsequenz dieser Prüfung, die den modernen Leser in manchem an ein strapaziöses *encounter* erinnert,<sup>8</sup> ist, im Idealfall, die Konversion: Der durch die Prophetie enthüllte Mensch fällt auf sein Angesicht und bekennt sich zu dem einen, lebendigen Gott. So wird er zu einem ἀδελφός, sie zu einer ἀδελφή.

1Kor 14,23–25 zeigt eindrücklich, wie es in der ἐκκλησία in Korinth zugegangen und auf welche Weise sie gewachsen sein wird. Außenstehende werden nicht, wie man meinen könnte, durch eine Missionspredigt oder dergleichen gewonnen,<sup>9</sup> sondern durch einen ἐλεγχος, eine *argumentatio ad hominem*. Subjekt dieser Prüfung ist nicht der Apostel oder ein besonders ausgewiesener προφήτης resp. eine προφήτις, sondern die Gemeinde insgesamt: πάντες ἐλέγχουσιν καὶ ἀνακρίνουσιν. Die korinthische Kirche wächst, ohne daß jemand unter ihnen in besonderer Weise als Missionar in Erscheinung tritt.<sup>10</sup> Man kann sagen: Der eigentliche ‚Missionar‘ der Ekklēsia ist der göttliche Geist, der in ihnen die Prophetie wirkt. Er überführt die Herzen der ἄπιστοι und bewegt sie zur Anbetung und am Ende zur Taufe.

#### Lehre

In Philippi lehrt Paulus im Haus der Lydia, in Thessaloniki im Haus des Jason, in Korinth im Haus des (Gaius?) Titius Justus, in Ephesus in der Schola des Tyrannus – wann immer er neben der Zeltmacherei Zeit dafür findet und mit Publikum rechnen kann. An diesen Lehr-Veranstaltungen nehmen in erster Linie die Neophyten teil, darüber hinaus u.U. Sympathisanten und die am Ort anwesenden Mitarbeiter des Apostels.<sup>11</sup> Gegenstand der Veranstaltungen sind αἱ ὁδοὶ τοῦ Παύλου αἱ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς

---

heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen <sup>3</sup>1909, 24; Lietzmann, 1Kor 73. Zurückhaltend Schrage, 1Kor III 412.

- 7 Ihm selbst – z.B. Schrage, 1Kor III 412f.; der Gemeinde – z.B. Wolff, 1Kor 137.  
 8 Vgl. G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, BWANT 104, Stuttgart 1975, 246ff. mit A 76: Es geht nicht um die mittelbare Wirkung einer Verkündigung göttlicher Geheimnisse auf die Konvertiten, sondern um Enthüllung der Person.  
 9 Wenigstens am Rande sei darauf hingewiesen, wie sehr sich die korinthischen Versammlungen von modernen (volkskirchlich-protestantischen) Gottesdiensten unterscheiden und wie weit man sich von unseren Gewohnheiten entfernen muß, um die Verhältnisse recht zu verstehen. Zur Frage einer usuellen Predigt vgl. Stowers, Social Status 70 A 63: „The numerous attempts to show that ‘preaching’ or the ‘sermon’ was a part of congregational worship are ... examples of special pleading. No such evidence exists for Paul’s churches.“  
 10 Mit dieser Interpretation setzen wir voraus, daß hinter 1Kor 14,24f. entsprechende Erfahrungen des Apostels während des Gründungsbesuches stecken. Der Text beschreibt zwar einen idealen Fall, aber keinen nurmehr theoretischen. Hier wie in den folgenden Versen geht Paulus „vom tatsächlichen Befund in der Gemeinde aus“ (Conzelmann, 1Kor 296).  
 11 Vgl. Lohse, Paulus 183f.

πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκει samt der entsprechenden διαταγαί (vgl. 1Kor 4,17; 7,17) – ‚die ‚christlichen‘ Lehren des Paulus, wie er sie überall in jeder Kirche lehrt‘ und die Anordnungen für das Verhalten der Heiligen. Hier vermittelt der Apostel seinen τέκνα die nötigen Kenntnisse in der Überlieferung (vgl. 1Kor 11,2.23; 15,3). Hier unterrichtet er sie über die Schrift und den rechten Wandel (7,17: οὕτως περιπατεῖτ[ε]. καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι). Hier lernen sie, was einen rechten Bruder und eine rechte Schwester ausmacht, worin sie sich von ihren Nachbarn und Nachbarinnen unterscheiden sollen. Mit dem später technischen Ausdruck formuliert: Sie sind die κατηχούμενοι τὸν λόγον, und der Apostel agiert als ein κατηχῶν (Gal 6,6).

Auf welche Weise und in welchem Maße Paulus seinen τέκνα Kenntnisse in der Schrift vermittelt hat, ist im einzelnen nicht bekannt, daß sie Grundkenntnisse erwarben oder doch erwerben konnten, hingegen gewiß: Der 1Thess 1,9f. begegnende ‚kleine Katechismus‘ ist anderenfalls in wesentlichen Punkten nicht verständlich, Überlieferungen wie 1Kor 15,3f. verlangen nach näherer Erläuterung (κατὰ τὰς γραφάς), 1Kor 14,26 zeigt, daß die Korinther mit dem Buch der Psalmen in Kontakt gekommen sind, sie wissen, was der νόμος bzw. der Μωυσέως νόμος ist (9,8f.), und ähnliches mehr. Wie hat man sich diesen Unterricht in Sachen Schriftgelehrsamkeit vorstellen? 2Tim 4,13 fordert ‚Paulus‘ den Timotheus auf, ihm τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας aus Troas mitzubringen. Steckt hinter dieser pseudepigraphen Notiz eine im Grundsatz zutreffende Erinnerung?<sup>12</sup> Hat Paulus einige Schriftrollen im Reisegepäck, die, unter anderem, als Grundlage für den Schriftunterricht dienen?

Neben den speziellen Lehr-Veranstaltungen dient auch die Ekklesia der Vermittlung von Lehre, wenn auch nur am Rande. Ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλῶσσαν ἔχει, ἔρμηνείαν ἔχει heißt es 1Kor 14,26. So ist es, oder so soll es doch sein: Ein jeder trägt bei, was seinem Charisma entspricht (12,4ff.), eine Offenbarung, eine Zungenrede, eine Übersetzung (von Zungenrede), an erster Stelle aber: einen (gesungenen) Psalm<sup>13</sup> oder eine Lehre. Wenn der Apostel sich selbst

12 Vgl. C. Spicq, Les Epîtres Pastorales, II, EtB, Paris <sup>4</sup>1969, 814ff. (der den Brief für echt hält).

13 Woran denkt Paulus? Es gilt in seltener Einmütigkeit als ausgemacht, daß hier von ‚christlichen Liedern‘ die Rede sei: „In 1 K 14, 26 bezeichnet ψαλμός allgemein das christliche Lied, das der einzelne offenbar selbst verfaßt hat und im Gottesdienst singt“ (G. Dellling, Art. ὕμνος κτλ., ThWNT VIII 492–506: 502 [‚Lied‘ im Orig. kursiv]; entsprechende Urteile bei Bauer s.v.; EWNT III 1185; Wolff, 1Kor 138; F. Mußner, Der Brief an die Epheser, ÖTK 10, Gütersloh 1982, 149 [zu Eph 5,19]; J. Chr. Salzmänn, Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten, WUNT II/59, Tübingen 1994, 68, uva. [vgl. auch zu Kol 3,16]). In der Tat ist ein solcher Sprachgebrauch in späterer Zeit belegt (etwa Ath 108 für das Perlenlied). Es ist aber nicht zu erweisen, daß bereits Paulus den Begriff 1Kor 14,26 in diesem Sinne verwendet und nicht vielmehr in dem

in der Versammlung zu Wort meldet, achtet er in besonderer Weise auf Verständlichkeit, damit die anderen etwas davon haben, ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῷ νοί μου λαλήσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω (14,19).

Unter den vielfältigen Aufgaben des Missionars Paulus wird die Lehre den meisten Raum beansprucht haben (vgl. Apg 18,11; 19,9). Für den Fortbestand seiner mehrheitlich heidnischen Gemeinden war sie von größter Bedeutung: Ohne hinreichende Grundlagen wären sie bei fortgesetztem Anpassungsdruck ihrer Umwelt auf Dauer kaum lebensfähig gewesen (vgl. 1Thess 3,5) bzw. leicht in falsches Fahrwasser geraten. Also galt es, ein festes Fundament zu legen, die Abgrenzungen nach außen und zu alternativen innerkirchlichen Konzepten deutlich zu machen (Gal 1,9), die Gemeinden auf die Zeit nach der Abreise ihres Gründers vorzubereiten. Da Paulus bei den meisten Neophyten nicht einmal die grundlegenden, für einen Juden selbstverständlichen Überlieferungen voraussetzen konnte, mußte er mit dem κατηχεῖν in der Regel ganz von vorn anfangen. An jedem Ort galt es binnen kurzer Zeit namentlich das Nötige über die ‚Götzen‘, den einen lebendigen Gott und die Notwendigkeit der Umkehr (ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, 1Thess 1,9), über den Sohn, dessen Auferweckung, deren Bedeutung und seine Wiederkunft (καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, 1,10), über Jesus und das Gericht am Ende der Tage zu vermitteln (Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, ebd.). Hinzu kamen die spezifischen ὁδοί des Heidenapostels, der ganze Komplex der ethischen Unterweisung (παρελάβετε παρ’ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, 4,1) – ein mehr als anspruchsvolles Programm.

Von der späteren Praxis unterscheidet sich diese Form des ‚Katechumenenunterrichtes‘ dadurch, daß sie wohl überwiegend nach der Taufe stattgefunden hat<sup>14</sup> – es spricht wenig dafür, daß man nach einer Konversion wie 1Kor 14,26 mit der Taufe gezögert hätte. Man wird sich die Modalitäten sehr spontan und charismatisch vorzustellen haben, es gab noch keinen geordneten Ablauf der Taufvorbereitung.

---

üblichen ‚Psalm‘, ‚biblischer Psalm‘: Der Terminus steht in den echten Paulinen nur hier, die vier Belege im lukanischen Werk (Lk 20,42; 24,44; Apg 1,20; 13,33) haben den üblichen Sinn, und bei Kol 3,16/Eph 5,19 (ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί) stellt sich die gleiche Frage wie an unserer Stelle. Man wird also vorsichtig sein müssen mit der Behauptung, das Dichten von Kirchenliedern sei bereits in Korinth gängige Praxis gewesen. Näherliegend ist die Annahme, daß der Apostel hier an das (u.U. frei improvisierende) Rezitieren eines biblischen Psalms denkt (den die Betreffenden zumeist von ihrem κατηχῶν Paulus gelernt haben werden).

14 Anders dann spätestens in der Traditio Apostolica (dazu S. 315f.) und vielleicht 2Clem 17,1, wo Ungetaufte das Objekt des κατηχεῖν sein könnten. (Nicht eindeutig sind die oft angeführten Belege Did 7,1 und Justin, Apol. I 61,2: Did 7,1 läßt sich so verstehen, daß die Zwei-Wege-Lehre Kap. 1–6 im Rahmen der Taufhandlung verlesen wird, vgl. Niederwimmer, Did 160 mit A 5; Apol. I 61,2 besagt wenig, denn die hier benannte Zustimmung zur christlichen Lehre setzt die Taufe so oder so voraus).

Ob die διδαχή des Apostels ähnlich wie der ἔλεγχος in der Ekklesia dann und wann zu Konversionen unter den ἄπιστοι geführt hat, wissen wir nicht. Als gewiß darf hingegen gelten, daß seine Lehr-Veranstaltungen die Anziehungskraft des Evangeliums verstärkt und Konversionen katalysiert haben. Vor allem die (wenigen) Gebildeten unter den potentiellen Täuflingen hatten hier die Möglichkeit, sich von der Seriosität der paulinischen Lehre zu überzeugen, sie konnten mit eigenen Ohren hören, wie altherwürdig die Wurzeln der Kirche sind, wie bedeutend ihr heiliges Buch, wie vollmächtig die Auslegung des Apostels, wie hoch die moralischen Maximen der Heiligen. Obwohl ihr eigentlicher Zweck die Unterrichtung und Stärkung der Neophyten war, hat die Lehre des Apostels auf diese Weise zweifellos zum Gewinn neuer Schwestern und Brüder beigetragen.

*Missionspredigten auf Marktplätzen?*

Geht es um die Modalitäten der Paulusmission, begegnet in der Literatur neben dem Bild vom Synagogenprediger oft das Bild vom ‚Marktplatzprediger‘ Paulus.<sup>15</sup> Gehörte es zur Missionspraxis des Paulus, daß er auf die Agora ging oder sich an eine Straßenecke stellte und dort zu den gerade anwesenden Frauen und Männern sprach resp. ‚predigte‘?

In den Schriften des Apostels findet sich kein unmittelbarer Hinweis auf eine solche Praxis. Insbesondere zwei Faktoren haben dazu beigetragen, daß der ‚Marktplatzprediger‘ Paulus dennoch prominent ist:

(1) Die Apostelgeschichte präsentiert ihren Lesern im Umfeld der Areopagrede einen Paulus, der die Agora zum Forum seiner Mission macht. Apg 17,17 heißt es, er habe in Athen täglich auf dem Marktplatz zu den zufällig Anwesenden gepredigt, διελέγετο ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας. Diese Notiz verdankt sich indes kaum der Erinnerung, sondern der Stilisierung des Paulusbildes, das in manchem an den Athener Sokrates erinnern soll (s. S. 133f.). Weitere Belege für eine Marktplatzrede des Apostels bietet die Apostelgeschichte nicht,<sup>16</sup> das Bild vom öffentlichen Redner ist auch für sie nicht typisch: „Luke does not provide any basis for understanding Paul’s typical preaching activity according to the picture ... of a street-corner philosopher.“<sup>17</sup>

15 A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, MWF (L) 2, Leipzig 1920, 18f.: „Im Getriebe der Gassen sah man den wandernden Kyniker, dort sah man auch den Paulus. ... [D]ie eigentliche Straßenpredigt ... war ... ein Hauptmissionsmittel des Apostels.“ Georgi, Forms 124: „Christian missionaries like Philip, Barnabas, or Paul [were] preaching at a street corner or in the marketplace“. Reiser, Paulus 91: „Die heidnischen Jünger und Jüngerinnen Jesu Christi gewann Paulus in der Synagoge, nicht auf dem Marktplatz“ (wo sein Erfolg nur mäßig war, s. Apg 17,16ff.). Vgl. bei Stowers, Social Status 59 A 1.

16 Allenfalls Apg 14,9ff. (implizit).

17 Stowers, Social Status 62.

(2) Die Paulusbriefe erinnern in vielem an den Stil der sog. kynisch-stoischen Diatribe, die weithin als die typische Gattung des hellenistischen ‚Wanderpredigers‘, als der „Stil der kynisch-stoischen Volkspredigt“ gegolten hat.<sup>18</sup> Also, so der naheliegende Schluß, wird Paulus in ähnlicher Weise aufgetreten sein wie jene: „Wirksamkeit, Auftreten der freien christlichen Prediger der alten Kirche, die von Gemeinde zu Gemeinde wanderten, glich äußerlich dem Treiben der heidnischen Volksprediger, und es war natürlich, daß die Formen und Gewohnheiten der heidnischen Propaganda in den Dienst der christlichen Mission gestellt wurden und ihr zugute kamen.“<sup>19</sup>

Neuere Arbeiten haben indes gezeigt, daß dieses Bild differenziert werden muß. Stanley K. Stowers hat die richtungsweisende These aufgestellt, die uns überlieferten Diatriben der kynischen Philosophen hätten ihren Sitz im Leben keineswegs auf den Marktplätzen gehabt, sondern in Schulen (Epiktet IV 1,138f.142; 5,37 u.ö.), Lehrveranstaltungen und dergleichen: „[T]he diatribes which have been preserved were not meant to be public orations or philosophy for the masses, but were designed for audiences of students in philosophical schools and situations analogous to such schools. Paul’s admittedly diatribe-like style, then, does not provide us with a reason for supposing that he was a Cynic-like street preacher. If anything, the style suggests an audience of disciples, taught privately, and not occasional audiences of ‘those who happened to be present’“ (Social Status 63). Umgekehrt haben, so Stowers, diejenigen Kyniker, die sich tatsächlich auf die Marktplätze und an die Straßenecken begaben, um den Kontakt mit den zufällig Anwesenden zu suchen (Epiktet II 12,17.25; IV 8,34; Dio Chrys. 32,9 u.ö.), dort gewiß keine Vorträge nach Art der überlieferten Reden Epiktets und Dios gehalten. „The actual examples of preaching by Cynics or Stoics who took up Cynic methods are not lectures or discourses before crowds, but usually discussions with an individual whom the Cynic has accosted. It is also often a kind of hit-and-run approach. You grow hold of some unfortunate passerby, lambast him for his vices, and then let him flee“ (ebd. 79).

Auch wenn diese These den einstigen Konsens wohl etwas zu hart angeht und dabei ein wenig über das Ziel hinaus schießt,<sup>20</sup> so stellen Stowers’

18 R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, FRLANT 13, Göttingen 1910 (= 1984, Hrsg. H. Hübner), 3. S. zum Problemkomplex St. K. Stowers, The Diatribe and Paul’s letter to the Romans, SBL.DS 57, Chico 1981; Th. Schmeller, Paulus und die ‚Diatriben‘, NTA 19, Münster 1987.

19 P. Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, HNT 1,2–3, Tübingen <sup>3</sup>1912, 92f. Vgl. auch o. Anm. 15.

20 Zur Kritik s. Schmeller, Diatribe (o. Anm. 18) 20f.46–52.414ff., der insbesondere mit Blick auf Bion v. Borysthenes weniger skeptisch urteilt und der stilisierten Schilderung in Dio Chrys. 13 mehr Glauben zu schenken bereit ist. Auch er gesteht aber zu, daß von einer „ausschließlichen Bindung der ‚Diatriben‘ an das Wanderpredigertum“ nicht länger die Rede sein kann (ebd. 51).

Analysen doch den für uns entscheidenden Punkt klar heraus: Aus dem Stil der Paulusbriefe folgt nichts über eine etwaige Tätigkeit des Apostels als ‚Prediger‘ auf Marktplätzen und dergleichen. Allenfalls mag man fragen, ob Paulus nicht hin und wieder auch auf der Agora mit Fremden ins Gespräch gekommen und unter Umständen nach Art der Kyniker aneinandergeraten sein mag. Diese Möglichkeit ist selbstverständlich nicht von der Hand zu weisen. Sollte es derartige Kontakte gegeben haben, hätten sie aber keine wichtige Rolle in der Mission des Apostels der Heiden gespielt.<sup>21</sup> Wir können daher mit Stowers schließen: „We may conclude that the widespread picture of Paul the public orator, sophist or street-corner preacher is a false one“ (ebd. 81).<sup>22</sup> Der entscheidende Ort seiner missionarischen Arbeit ist, wie die vorangehenden Kapitel gezeigt haben, nicht der Markt, sondern es sind die privaten Häuser, Wohnungen, Werkstätten, kleine Scholae usw.<sup>23</sup>

#### *Wundertaten*

Viele Texte zeigen, daß der Apostel der Heiden Wunder gewirkt hat.

*2Kor 12,11–12*: ‚Ich habe den Superaposteln in nichts nachgestanden, wenn ich auch nichts bin. Die Zeichen des Apostels sind unter Euch vollbracht worden in jeder Art von Geduld, in Zeichen und Wundern und Kraft-erweisen (σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν).‘ *Röm 15,18–19*: ‚Ich werde nicht wagen etwas zu erzählen, das nicht Christus durch mich gewirkt hat, zum Gehorsam der Heiden, durch Wort und Tat, durch die Kraft von Zeichen und Wundern (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων), durch die Kraft des Geistes Gottes.‘ *Gal 3,5*: ‚Der Euch den Geist gewährte und Krafteise unter Euch wirkte (δυνάμεις), tat er es wegen der Werke des Gesetzes oder wegen des Hörens der Glaubensbotschaft?‘ In den Ekklesiai gab es Frauen und Männer, die in der Lage waren, Wunder zu wirken und zu heilen. *1Kor 12,9–10.28–30*: ‚Einem anderen aber (sind gegeben) Gnadengaben zu Heilungen in dem einen Geist, einem anderen Kraftbetätigungen zu Wundern (ἐνεργήματα δυνάμεων), einem anderen Prophetie.‘ ‚Die einen hat Gott in der Kirche gesetzt erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern, danach kommen Wundertaten (δυνάμεις), danach Gnadengaben zu Heilungen ... Seid Ihr etwa alle Apostel? Prophe-

21 Vgl. Stowers, ebd. 80: „A debate in an agora is not inconceivable on occasion, although that could not have been his basic approach to missionary work.“

22 Ebenso Siegert, *Predigten II* 316: „Eine zunehmende Stilisierung des Paulusbildes, die bereits in der Apostelgeschichte des Lukas beginnt, hat aus der Verkündigungstätigkeit des Paulus so etwas wie ein Auftreten in Londons Speakers’ Corner gemacht“ und „den Typ des Straßenpredigers hervorgebracht, dem man heute noch begegnen kann. Er hat wenig gemeinsam mit der paulinischen Missionspraxis.“

23 Ebenso Stowers, ebd. 81, der daneben allerdings auch mit Synagogenpredigten des Apostels rechnet. Sie seien „one locus, and perhaps an important one for his preaching“ (ebd. 65 u.ö.). Vgl. Malherbe, *Paul* 8ff.

ten? Lehrer? Seid Ihr alle Wunder(täter) (δυνάμεις)? Haben alle Gnadengaben zu Heilungen?‘ Zu vergleichen sind schließlich *1Thess 1,5*: ‚Unser Evangelium kam zu Euch nicht nur im Wort allein, sondern auch in Kraft (ἐν δυνάμει) und in heiligem Geist und in voller Gewißheit‘ und *1Kor 2,4–5*: ‚Mein Wort und meine Verkündigung bestand nicht in überredenden Worten der Weisheit, sondern im Erweis des Geistes und der Kraft (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως), damit Euer Glaube nicht auf der Weisheit von Menschen, sondern auf der Kraft Gottes beruhe.‘<sup>24</sup>

Auch wenn uns keine zuverlässigen Informationen vorliegen, so läßt sich doch noch erahnen, daß die vom Geist gewirkten σημεῖά τε καὶ τέρατα καὶ δυνάμεις des Paulus (sowie einzelner Schwestern und Brüder) eine nicht unbedeutende Rolle in seiner Mission gespielt haben werden.<sup>25</sup> Sie sind ‚Zeichen des Apostels‘, die jedermann handgreiflich vor Augen führen, daß hier etwas Außergewöhnliches geschieht, sie sind geradezu ‚Beweise seines Apostolats‘.<sup>26</sup> Welchen Eindruck es auf potentielle Täuflinge gemacht haben mag, wenn Paulus und die Seinen nicht nur von der σωτηρία sprachen, sondern kranke Männer und Frauen in ihrem Kreis tatsächlich ‚heil‘ wurden, läßt sich leicht vorstellen. Damals wie heute spricht sich ein χάρισμα ἰαμάτων wie ein Lauffeuer herum, es zieht über Mund-zu-Mund Propaganda Außenstehende an (vgl. Mk 7,36), die beginnen, sich für die Ekklesia zu interessieren und am Ende womöglich urteilen werden: ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἔστιν (1Kor 14,25).

Zieht man in Betracht, daß das einfache, ungebildete Volk in den Gemeinden in der Mehrheit war, mag man sogar fragen, ob die Wundertaten des Apostels (und der Heiligen) in der Außenperspektive<sup>27</sup> nicht sogar an erster Stelle zu nennen wären. Ramsay MacMullen hat m.R. auf ihre nicht zu unterschätzende Bedeutung hingewiesen:

„Being excluded from the normal social gatherings, their [the Christians’, Vf.] points of contact with non-Christians lay quite inevitably at street-corners or at places of employment, or in the working quarters of dwellings ... In such settings, if the subject of religion arose, it would be the aspects commonly most

24 Zu den beiden zuletzt genannten Stellen vgl. allerdings St. Schreiber, Paulus als Wundertäter, BZNW 79, Berlin/New York 1996, 235–266.269.

25 Das läßt auch das Paulusbild der Apostelgeschichte noch durchblicken, wenngleich ihre Episoden die Grenze zur Legende überschritten haben, so daß die Details im Dunkel bleiben müssen, s. v.a. 13,4–12; 14,8–13; 16,16–18; 19,13–17; 20,7–12; 28,3–6 (dazu o. Kap. 1.4/2.1 z.St. und Schreiber, Paulus 13–158).

26 Windisch, 2Kor 397.

27 Paulus selbst betont aus den bekannten theologischen Gründen allenthalben das Wort stärker als die Wundertaten. Seine Briefe erwecken den Eindruck, letztere seien in der Missionsarbeit zweitrangig gewesen, bestenfalls sporadische Beglaubigungen seiner Lehre (dazu Schreiber, Paulus [s.o. Anm. 24] 274ff.). Aber es ist fraglich, ob die Adressaten seiner Mission das ebenso empfunden haben werden (2Kor 12,12!).

talked about; and, given the concentration of ancient religion on the relief of sickness or deformity, an exchange of views might most likely begin with the wonderful cures wrought by this or that divine power. Of all worships, the Christian best and most particularly advertised its miracles by driving out of spirits and laying on of hands. Reports would spread without need of preaching“ (Empire 40).<sup>28</sup>

Trifft dieses Urteil zunächst auch auf das 2./3. Jahrhundert zu, so ist das Phänomen doch im Grundsatz kein anderes als in ältester Zeit. Die Gemeinde in Korinth etwa besteht überwiegend aus ‚törichten‘ und ‚schwachen‘, nicht-weisen heidnischen Männern und Frauen (1Kor 1,26f.). Solche Kreise mögen eher durch Nachrichten über Wundertaten des Apostels und die Geistwirkungen in der Ekklesia angezogen worden sein als durch Nachrichten über die Lehren des Paulus. Welche *Sensationen* hätte man sich vom Hören-Sagen von letzteren zu erzählen gewußt?<sup>29</sup> Und wären sie in der Lage gewesen, auf überwiegend nichtjüdische,<sup>30</sup> philosophisch ungebildete Kreise solchen Eindruck zu machen, daß sie die Nähe gerade der Ekklesia suchten? Wunder und Geistwirkungen werden sich demgegenüber schnell unter den *μωροὶ καὶ ἀσθενεῖς* (1,27) in der Nachbarschaft herumgesprochen haben. Sie erregten Aufsehen, sie hatten unmittelbare Relevanz für Kranke und ihre Familien, und sie konnten als untrügliches Zeichen für die machtvolle Überlegenheit des Gottes Paulus’ erscheinen.

#### *Persönliche Kontakte, Mikrokommunikation*

Persönliche Kontakte mit dem Apostel stehen in der Regel am Anfang der Konversionen (s.o. S. 183ff.). Sind die Umstände besonders glücklich, bedarf es offenbar keines weiteren Mittels, bis der Kreis der *ἀδελφοί* erneut gewachsen ist. Mindestens zwei solche Fälle sind uns bekannt: Onesimus (Phlm 10) konvertiert, während der Apostel im Gefängnis sitzt. Der Kern der galatischen Ekklesia ist sozusagen vom Krankenbett aus gewonnen worden (Gal 4,13f.). Ähnlich war es, so unsere Hypothese, im Fall des Timotheus (Apg 14,20/16,3). Während Paulus manchen als ein *ιδιώτης τῷ λόγῳ* erschienen ist (2Kor 11,6), dessen *παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς* und dessen *λόγος ἐξουθενημένος* sei (10,10), hat die Begegnung mit ihm auf andere demnach solchen Eindruck gemacht, daß in ihnen der Entschluß zur Taufe reifte, ohne daß es dazu weiterer Anstrengungen bedurft hätte.

28 Vgl. Kollmann, Wundertäter, pass.

29 Auch an diesem Punkt ist es angezeigt, sich weit von unseren akademischen Perspektiven zu entfernen. Wieviel wußte ein durchschnittlicher heidnischer *ἀδελφός* von der kirchlichen Überlieferung? Als Neophyt vermutlich äußerst wenig (die Taufe setzte die Katechese zunächst ja nicht voraus, s.o.), später mehr, aber sicher in sehr vielen Fällen weniger, als wir uns vorstellen mögen. Vgl. u. S. 330ff.

30 1Kor 6,11; 12,2, vgl. S. 180 Anm. 63. – Die Begriffe in 1Kor 1,26f. beziehen sich m.E. mit Gewißheit auf soziale Gegebenheiten, vgl. Schrage, 1Kor I 208 A 628.

Im ganzen fällt auf, wie sehr die Kommunikationsformen, die die Mission des Apostels prägen, dem privaten und halbprivaten Raum verbunden sind. Der Missionar Paulus tritt in der Regel<sup>31</sup> nicht in der Öffentlichkeit resp. der eingeschränkten Öffentlichkeit in Erscheinung, sondern, soziologisch formuliert, in *Primär- und Quasi-Primärgruppen*: in Familien, Häusern, Kleingruppen, (kleinen) Ekklesiai, usw. Die Kommunikationsformen sind demgemäß Formen der *Primärkommunikation* und der *Quasi-Primärkommunikation* bzw., wie ich es mit einem übergreifenden, plastischeren Begriff nennen möchte, der *Mikrokommunikation*. Mikrokommunikation, nicht öffentliche oder halböffentliche Reden, Predigten und dergleichen, kennzeichnet die Mission des historischen Paulus.

Die Begriffe der Primär- und Quasiprimärkommunikation übernehme ich von Horst Reimann, der im Anschluß an die Gruppentheorie drei Kommunikationstypen unterscheidet.<sup>32</sup> Im einzelnen differenziert er wie folgt: „Während bei der Primärkommunikation und der Quasi-Primärkommunikation die raum-zeitliche Differenz meist gleich Null ist (face-to-face-Beziehungen) ..., der Teilnehmerkreis ... aus zwei oder mehreren, aber doch immer einer geringen Anzahl von Personen besteht, ... das sozio-kulturelle Milieu relativ homogen, der Identitätsgrad, die Intensität des Kontaktes und die Kommunikationsfrequenz hoch, die Kommunikationschancen groß und die systembedingten Störungen gering sind, ist die Sekundärkommunikation im allgemeinen durch größere raum-zeitliche Distanz, durch einen großen, sozio-kulturell heterogenen Teilnehmerkreis („disperses Publikum“) mit geringerem Identitätsgrad, geringerer Kommunikationsfrequenz, Kontaktintensität und Kommunikationschance bei höherer systembedingter Störanfälligkeit gekennzeichnet. Alle Unternehmungen der sogenannten Massenkommunikation gehören in diese Kategorie. Primär- und Quasiprimärkommunikation unterscheiden sich im wesentlichen 1.) durch den verschiedenen Grad an Strukturähnlichkeit: die Kommunikationspartner sind bei der Quasiprimärkommunikation oft nur in wenigen Punkten sehr ähnlich und aufeinander eingestellt, können aber innerhalb dieser gemeinsamen Bereiche erfolgreich kommunizieren, 2.) durch mehr oder weniger hohe Kontaktintensität: bei der Quasiprimärkommunikation sind im Gegensatz zur Primärkommunikation die Kontakte weniger eng, formaler und oberflächlicher; das Kommunikationsverhalten tendiert zu seiner „öffentlichen“ Ausdrucksform; es wird generalisierter, verzichtet zum größeren Teil auf emotionalen „Tiefgang“ und offenbart nur bestimmte Persönlichkeitsmerkmale im beschränkt vertraulichen Umgang unter Kaschierung der für die betreffenden Begegnungen offensichtlich weniger bedeutsamen Charakterzüge und 3.) durch entsprechend differente Kommunikationschancen. ... Nachbarschaftsverhältnisse, Arbeitsgruppen, Arbeitsgemeinschaften, kleinere Diskussionszirkel, Schulklassen sind ... typische Beispiele einer Quasiprimärkommunikation. Die ... Primärkommunikation spielt sich dagegen im Rahmen der klassischen „kleinen Gruppe“ ab, wozu in erster Linie die ... Familie zählt“ (136f.140).

31 D.i. abgesehen von öffentlichen Klagen und Verhören wie Apg 18,12ff. – Situationen, die der Apostel nicht suchte.

32 H. Reimann, *Kommunikations-Systeme*, Heidelberger Sociologica 7, Tübingen 1968, 134ff. Vgl. auch Reck, *Kommunikation* 236.

Der Begriff der Mikrokommunikation, den ich bisher in der Literatur nirgends finden konnte, dürfte aus sich selbst heraus verständlich sein: Sie tritt dort auf, wo sich eine kleine Zahl von Menschen versammelt. Was eine solche ‚kleine Zahl‘ ist, wissen wir alle aus Erfahrung – es gibt einen, je nach Art der Versammlung verschiedenen Punkt, an dem das Kommunikationsverhalten in der von Reimann beschriebenen Weise in seine öffentliche Ausdrucksform umschlägt.

### 2.3.3. Gegenwirkungen

Typisch für die Mission des Paulus sind die vielfältigen Widerstände und Gegenwirkungen, die ihn ein ums andere Mal in Bedrängnis bringen. An allen wichtigen Orten seiner Arbeit in Asien, Makedonien und Achaien – Philippi, Thessaloniki, Korinth, Ephesus – kommt er in Konflikt mit der Bevölkerung und der Obrigkeit, ähnlich ergeht es ihm vielerorts.

*Anzeigen, Verhöre und Prozesse, Geißelungen und Inhaftierungen, Behinderungen allerlei Art*

‚Drei Mal bin ich gegeißelt worden‘ heißt es in dem Peristasenkatalog 2Kor 11,25. Von einem solchen Ereignis haben wir nähere Kenntnis: Apg 16,16ff. werden der Apostel und seine Begleiter von aufgebracht Bürgern *Philippis* den στρατηγοί vorgeführt, zur Geißelung verurteilt, für eine Nacht ins Gefängnis geworfen und schließlich aus der Stadt verwiesen. Ähnlich wird es bei den anderen Geißelungen an uns unbekannt Orten zugegangen sein.

In vielen weiteren Fällen steht der Apostel mit einem Bein im Gefängnis: In *Thessaloniki* wird die junge Gemeinde von ihren Landsleuten unter Druck gesetzt (1Thess 2,14), man sucht Paulus, Silas und Timotheus vor den Magistrat zu bringen. Allein durch die Flucht gelingt es ihnen, einem schweren Konflikt aus dem Weg zu gehen (Apg 17,5–10a). In *Damaskus* sieht sich Paulus nach seiner Rückkehr aus Arabien (Gal 1,17) mit einem Haftbefehl konfrontiert. Die Situation erscheint ihm so gefährlich, daß er sich zu einer waghalsigen Flucht über die Stadtmauer entschließt (2Kor 11,32–33/Apg 9,24–25). In *Korinth* wird er von Juden angefeindet und auf allerlei Weise an seiner Arbeit gehindert (vgl. 1Thess 2,16). Nach heftigen Auseinandersetzungen sucht man am Ende, ihn aus dem Verkehr ziehen zu lassen und entschließt sich dazu, die Sache vor den Statthalter zu bringen. Es kommt zu einem Verhör, aber der Prokonsul kann sich nicht recht von der Gefährlichkeit des Beklagten überzeugen und läßt ihn ungestraft davon kommen (Apg 18,12–17).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zum Konflikt in Ephesus Apg 19,23–40 s. S. 147f. Anm. 124. 1Kor 15,32/2Kor 1,8–11 macht es gewiß, daß Paulus auch hier in Bedrängnis geraten ist.

Die Rechtsgrundlage all dieser Klagen bzw. Urteile ist uns nicht aus erster Hand überliefert. Lukas läßt die um die Einkünfte ihrer Wahrsagerin bangenden Philipper vor Gericht sagen: ‚Diese Männer versetzen unsere Stadt in Aufruhr; es sind Juden, und sie verkünden Sitten, die wir als Römer nicht annehmen oder ausüben dürfen‘ (16,20f.), und er wird mit dieser Formulierung ungefähr die Vorwürfe getroffen haben, mit denen der Apostel sich konfrontiert sah: Aufruhr und Propagierung verwerflicher Sitten. Durch aufsehenerregende Konversionen, unerwünschte bzw. in der Außenperspektive zwielichtige Wundertaten (vgl. Apg 16,16ff.), gefährliche Lehren (vgl. Apg 17,7) und eine für Heiden wie Juden gleichermaßen anstößige Praxis schaffte Paulus sich immer wieder Gegner. In der Nachbarschaft fielen die neuen Gruppen auf, die sich zu später Stunde hinter, wie es schien, verschlossenen Türen trafen, ihre abweichenden Verhaltensmuster sorgten für Unruhe. Der Apostel stand im Mittelpunkt dieser Unruhe und wird allenthalben als der Hauptverantwortliche gegolten haben. Angesichts der notorischen Empfindlichkeit namentlich der Römer für Störungen der öffentlichen Ordnung ist es nicht verwunderlich, daß er beständig in Gefahr war, mit dem Volk und den Mächtigen aneinanderzugeraten.

Der letzte dieser Konflikte endete tödlich: Beim Versuch der Übergabe der Kollekte in *Jerusalem* kommt es zu einem Tumult im Tempel. Paulus wird inhaftiert, verhört, verlegt, verurteilt (?),<sup>2</sup> appelliert an den Kaiser und wird schließlich in Rom hingerichtet. Seine Lebensaufgabe bestand darin, hartnäckig eine Aufruhr provozierende *exitabilis superstitio* (Tacitus, Ann. XV 44) im Imperium zu verbreiten – ein todeswürdiges Vergehen.

#### *Steinigung*

‚Einmal bin ich gesteinigt worden‘ fährt Paulus 2Kor 11,25 fort. Auch von dieser Steinigung wissen wir dank der Apostelgeschichte mehr: In Lystra entgeht er auf der Reise mit Barnabas knapp dem Tod (Apg 14,19). Hinter dem Anschlag steht vermutlich das erregte Volk von Lystra, nicht, wie Lukas es schildert, eigens angereiste Juden aus Antiochia und Ikonium. Welche Ereignisse es gegen den Apostel aufgebracht hatten, ist kaum noch zu erheben. Vielleicht hatte Paulus durch eine Wundertat Anstoß erregt.

#### *Vierzig weniger einen*

Mindestens fünf Mal hat Paulus die Synagogenstrafe der vierzig weniger einen Schläge erlitten (11,24). Die möglichen Gründe für seine Bestrafung haben wir oben S. 178f. erörtert: Er verstieß aufgrund Art seines anobserwanten Zusammenlebens mit heidnischen ἀδελφοί gegen fundamentale

<sup>2</sup> Dazu Jackson-Lake V 312–319; Tajra, Trial (S. 128 Anm. 43) 142ff.; Becker, Paulus 503f.

Regeln der auf *kaschrut* bedachten Synagogen, aß unkoscheres Fleisch und dergleichen mehr. Weil er trotz dieser notorischen Praxis weiter an den Versammlungen seiner Stammesgenossen teilnahm, stand er in solchen Synagogen regelmäßig in der Gefahr, mit den τεσσαράκοντα παρὰ μίαν bestraft zu werden. Ein Synagogenvorstand, der sich an den in MMak gesammelten Regeln orientierte, mußte ihn zur Ordnung zu rufen.

Mit dieser Interpretation von 2Kor 11,24 wenden wir uns gegen die verbreitete Ansicht, der entscheidende Grund für die Schläge sei „natürlich die Predigt vom Messias Jesus“ gewesen, die Stelle zeige, daß „Paulus fortan [von Juden] als gefährlicher Abwerber angesehen wurde, dem man argwöhnisch und aggressiv begegnete“, auf alle Fälle werde „die gesetzesfreie paulinische Evangeliumsverkündigung der Anlaß für die Züchtigungen gewesen sein.“<sup>3</sup> Gewiß waren die Überzeugungen des Paulus für die meisten unerhört, aber es gibt m.W. keinen Hinweis darauf, daß je Personen wegen so etwas wie ‚falscher Lehre‘ mit der schweren Prügelstrafe bestraft worden wären. In MMak jedenfalls geht es allenthalben um schwere Verstöße gegen die für einen rechten Juden angemessene Praxis: ‚Diese sind die, die ausgepeitscht werden: Wer sexuellen Verkehr mit seiner Schwester hat, seiner Tante väterlicher- oder mütterlicherseits, seiner Schwägerin ... Wer Talg, Blut, Übriggebliebenes, Verwerfliches oder Unreines ißt ... Wer Gesäuertes am Paschafest ißt, wer ißt oder arbeitet am Versöhnungstag ..., wer Aas ißt oder Beschädigtes ..., Speise, die nicht verzehntet worden ist‘, usw. (3,1–2).

Vergleicht man die konkreten Nachrichten über die Gegenwirkungen mit dem lukanischen Grundmodell der Paulusmission, dann wird offenbar, daß der Verfasser die Konflikte mit Juden verstärkt und zugleich diejenigen mit den politischen Machthabern und dem Volk abgeschwächt hat.

Diese Tendenz der Apostelgeschichte ist im Grundsatz weithin anerkannt. Dennoch übt ihr Modell nach wie vor Anziehungskraft aus. Es steckt ausgesprochen oder unausgesprochen hinter Gesamturteilen wie dem, ‚die Juden‘ hätten ‚das Werk des Paulus unter den Heiden auf Schritt und Tritt zu hemmen gesucht‘, sie seien ‚überhaupt die eigentlichen Gegner des paulinischen Missionswerks‘ gewesen, ihr Verhältnis zu Paulus das einer ‚erbitterte[n] ... Gegnerschaft‘, gar einer ‚Todfeindschaft‘.<sup>4</sup> Es bricht sich Bahn in der Bereitschaft, hinter uns unbekanntem Konflikten ganz selbstverständlich die ‚Feindseligkeit der ... Judenschaft‘ zu vermuten.<sup>5</sup> Es führt dazu, stilisierten Angaben der Apostelgeschichte über Gebühr Vertrauen zu schenken – zum Teil sogar gegen die Auskunft des Heidenapostels.<sup>6</sup>

3 Windisch, 2Kor 355; Becker, Paulus 81; Wolff, 2Kor 233, auch Gallas, Vierzig weniger einen (s. S.179 Anm. 60) 183 (vgl. aber 183f!).

4 Harnack, Mission 65; Holtz, 1Thess 111; Roloff, Apg 317 (zu Apg 21,27: Juden aus Asien, d.i. wohl Ephesus, hätten in Paulus ‚ihren Todfeind wieder[erkannt],‘).

5 Preuschen Apg 122 (zur Frage, warum Paulus auf der Reise nach Jerusalem die Stadt Ephesus gemieden hat – tatsächlich wissen wir nichts von einer Feindschaft der ephesischen Juden [eher im Gegenteil: Apg 19,13.33!]).

6 Dazu o. S. 129ff.

Die Einzelfälle zeigen, daß der Apostel fortgesetzt in Konflikt mit den Bewohnern eines Ortes, d.h. mit ‚Heiden‘ und ‚heidnischen‘ Behörden geraten ist, ohne daß Juden irgend etwas mit diesen Auseinandersetzungen zu tun gehabt hätten. Man lasse sich von der scharfen Attacke 1Thess 2,14–16 und den fünf Prügelstrafen ‚vierzig weniger einen‘ nicht blenden! Bei ersterer handelt es sich um Polemik, die sich nur mit größter Vorsicht und mit vielen Abstrichen historisch auswerten läßt.<sup>7</sup> Bei letzteren handelt es sich um eine synagogeninterne Angelegenheit, die mit dem eigentümlichen, in vielem unjüdischen Lebenswandel des Apostels zu tun hat; Paulus hätte sie leicht vermeiden können, er scheint sie bewußt auf sich genommen zu haben. Wir wissen allein von einem Fall, in dem Juden (außerhalb Judäas) gegen den Missionar vorgingen, der Klage vor Gallio in Korinth. Gerade diese Episode zeigt indes, daß ihm an den Orten seiner Mission<sup>8</sup> von ihnen weniger Gefahr drohte als von Heiden: Anders als in Philippi und Thessaloniki hat die Klage nicht den gewünschten Erfolg, weil der Prokonsul mit der Sache nichts zu tun haben will (Apg 18,15).

Die Betonung der Gegnerschaft der Juden seitens der Apostelgeschichte ist daher in stärkerem Maße zu korrigieren als es oftmals geschieht. So weit wir sehen können, spielen altgläubige Juden unter den Opponenten des Paulus keine herausragende Rolle. Davon, daß sie die ‚eigentlichen Gegner des paulinischen Missionswerks‘ gewesen seien, kann gegen Adolf von Harnack nicht die Rede sein.

Entsprechendes gilt, wie seit längerem gesehen wird und an dieser Stelle nicht noch einmal eigens begründet werden muß, für das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge in den ersten Jahrhunderten insgesamt: Bei allen beiderseitigen Animositäten spielen Juden als Gegner der Christen kaum je eine prominente Rolle.

Zwar behaupten viele unserer Quellen das Gegenteil, aber es ist uns nicht länger möglich, sie beim Wort zu nehmen, wie es namentlich Adolf von Harnack in seinem großen Opus noch tat:

„Die Feindschaft der Juden zeigt jedes Blatt der Apostelgeschichte vom 12. Kapitel an ... Sie haben die Massen und die Obrigkeit in allen Ländern aufgehetzt; sie haben die furchtbaren Vorwürfe gegen die Christen, die schon im Zeitalter Trajans eine Rolle spielten, systematisch und offiziell in die Welt gesetzt ... und die Verleumdungen über Jesus aufgebracht. Sie haben eine organisierte Gegenmission in Szene gesetzt; sie haben den heidnischen Christenfeinden das

7 S. dazu L. T. Johnson, *The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic*, JBL 108, 1989, 419–441. M.E. ist darüber hinaus ein Zusammenhang mit Apg 18,12ff. wahrscheinlich, s.o. S. 141ff.

8 Von seiner Verhaftung in Jerusalem Apg 21,27ff. ist hier abzusehen. Die Stadt liegt außerhalb seines Missionsgebietes, die politischen Verhältnisse sind andere, der Tumult hängt nur indirekt mit der Arbeit des Apostels zusammen, und die Gegner sind nicht zuletzt auch christgläubige Juden, s.o. S. 160ff.

literarische Material geliefert. Sie haben ... fast überall bei den späteren blutigen Verfolgungen im Hintergrunde oder im Vordergrund der Aktion gestanden – ‚die Brunnenstuben der Verfolgungen‘ nennt Tertullian die Synagogen. ... Die Juden taten, was sie mußten: sie beschleunigten den Prozeß, der die volle Befreiung der neuen Religion von der alten bedeutete“ (Mission 64–67).

Hinter dieser Anschauung stehen Quellen wie Justin, Dial. 17,1; 108,2; 117,3; Apol. I 31,5; Tert., adv. Jud. 13,19f.; Scorp. 10; Iren., Haer. IV 21,3; Orig., Cels. VI 27, eine Reihe von Märtyrerakten, u.ä.m. Aber das Bild, das uns von diesen und ähnlichen Texten präsentiert wird, ist, wie die Kritik an Harnack gezeigt hat, nicht ein Dokument der Erinnerung, sondern eines der christlichen Polemik (wie immer es um seine *particula veri* stehen mag).<sup>9</sup> Ein kurzer Blick auf die Märtyrerakten kann das exemplarisch zeigen: Trotz der großen Menge der Akten spielen Juden in ihnen überraschenderweise fast nirgends eine Rolle (in den alten Akten nur Mart. Polyk. und Mart. Pion., beide Male in Smyrna). „The argument ex silentio has in this case considerable force. We may be quite sure that if there had been any basis at all for the accusation, the Christians would have made it, for there was no love lost between the two. If Christian writers inculcate the Jews no oftener than is the case, it can only be because there was no occasion to do so“.<sup>10</sup> Mehr noch: die wenigen überlieferten Fälle einer jüdischen Beteiligung am Vorgehen gegen die Christen sind zweifelhaften Charakters; Mart. Polyk. 13,1 z.B. heißt es, die Juden hätten dem heidnischen Mob bereitwillig assistiert ὡς ἕθος αὐτοῖς.<sup>11</sup>

Im ganzen ergibt sich das Bild, das James Parkes seinerzeit Harnack entgegengestellt hat:

„The statement of Jewish hostility in general terms is based on theological exegesis and not on historical memory“. „The universal, tenacious, and malicious hatred referred to by Harnack ... and others, has no existence in historical fact“ (Conflict 148.150).

Insbesondere theologische Gründe<sup>12</sup> führen dazu, daß die Juden je länger je mehr stereotyp als Gegner firmierten und damit eine Rolle einnahmen, die in Wirklichkeit römische Richter und heidnische Kläger, d.i. enttäuschte Ehemänner, unfreundlich gesonnene Nachbarn, aufmerksame Vorgesetzte und andere spielten (s. die Beispiele u. S. 301–314).

9 Zum Sonderfall Justin, Apol. I 31,6 (Bar Kochba) s. P. Schäfer, Geschichte der Juden in der Antike, Stuttgart 1983, 165.

10 Simon, Verus Israel 123f.

11 S. die Analysen bei J. Parkes, The Conflict of the Church and the Synagogue, London 1934 (= New York 1969 und Nachdrucke), 121–150; Simon, Verus Israel 120ff. und, kritisch zu beiden, M. S. Taylor, Anti-Judaism and Early Christian Identity, StPB 46, Leiden 1995, 78–114. Vgl. auch Sanders, Schismatics (dessen Gesamtbild sich m.E. in manchen Punkten nicht weit genug von Harnack entfernt, vgl. o. S. 70 Anm. 113).

12 S. dazu die m.E. überzeugende These von Taylor, Anti-Judaism, pass.

## 2.3.4. Spezifika der Mission des Heidenapostels

*Weltmission*

„Von Jerusalem aus ringsum bis nach Illyrien habe ich das Evangelium Christi vollendet. ... Nun aber, da ich keinen Raum mehr in diesen Gegenden [Achaïas und des Ostens] habe und schon seit vielen Jahren Sehnsucht habe, zu Euch zu kommen, um nach Spanien zu reisen, [komme ich zu Euch]“. Hinter diesen Worten an die Römer (15,19–24) steht das Programm einer Mission des gesamten nördlichen Mittelmeerraumes, des Zentrums der griechisch-römischen Welt. Paulus will durch Missionsreisen bis hin in das ferne Spanien so viele Regionen wie irgend möglich vor der Parusie Christi mit dem Evangelium vertraut machen, wie geschrieben steht: „Diejenigen, denen nicht über ihn verkündet wurde, werden sehen, und diejenigen, die nicht gehört haben, werden vernehmen“ (Jes 52,15Lxx, Röm 15,21).

Dieses Programm, das man mit gewissem Vorbehalt durchaus als das einer Weltmission bezeichnen darf,<sup>1</sup> zeichnet den Apostel der Heiden vor allen anderen Propagandisten und Missionaren aus. Paulus ist, so weit unser Auge reicht, der einzige Christgläubige, der sich berufsmäßig der Aufgabe der Mission ferner und immer fernerer Provinzen gestellt hat. Er ist *der* Missionar der ältesten Kirche,<sup>2</sup> und er ist sich dieser Tatsache offenkundig bewußt gewesen: περισσότερον αὐτῶν πάντων [= τῶν ἀποστολῶν] ἐκοπίασα formuliert er 1Kor 15,10, er hat sich mehr als alle anderen Apostel geplagt im Dienst der Verbreitung des Evangeliums – in der Tat.

Nach Ausweis der Briefe und der in der Apg erhaltenen Traditionen verdankt sich dieses außergewöhnliche Programm nicht einer unmittelbaren Eingebung, etwa bei der Berufung, sondern es hat Zug um Zug Gestalt angenommen. Wichtige Zwischenschritte hin zum Weltmissionar von Röm 15,19ff. werden gewesen sein:<sup>3</sup> Die gemeinsame Reise mit Barnabas und Markus nach Zypern im Auftrage Antiochias Apg 13,1ff.; der Entschluß, trotz des geringen Erfolges auf Zypern weiter in das südöstliche Kleinasien zu ziehen Apg 13,13ff.; die Anerkennung der beschneidungsfreien Heiden-

- 
- 1 Zum Vorbehalt vgl. Chr. Burchard, Jesus für die Welt. Über das Verhältnis von Reich Gottes und Mission, in: Th. Sundermeier (Hrsg.), Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute, FS H.-W. Gensichen, Gütersloh 1980, 13–27: 22 mit Anm. 54.
  - 2 Vgl. Holl, Missionsmethode 5; Bowers, Paul 318: „In the first century it is indeed arguable that Paul was not merely the leading but almost the only example of this particular outlook, that his understanding of his mission in terms of geographical expansion is virtually unparalleled in his contemporary setting and background.“ Vgl. ders., Studies in Paul's Understanding of his Mission, Diss. phil. Cambridge 1976 (*non vidi*). – Zu den Missionsreisen der Zwölf, wie sie die altkirchliche Überlieferung zu berichten weiß, s.u. S. 253–264.
  - 3 Vgl. Harnack, Mission 80f.; Hengel, Ursprünge 18; Zeller, Theologie 175.

mission durch die Säulen Gal 2,1ff.; der Entschluß zum Alleingang nach Westen nach der Trennung von Barnabas Gal 2,11ff. und am Ende wohl das Gesicht in Troas, das den Übergang nach Makedonien katalysiert und die Mission der gesamten heidnischen Welt ins Blickfeld rückt Apg 16,9f.: ‚Als Paulus aber das Gesicht gesehen hatte, suchten wir sofort nach Makedonien zu kommen, da wir schlossen, daß Gott uns berufen hatte, ihnen das Evangelium zu bringen.‘

Mit dem Projekt der Weltmission eng zusammen hängen weitere Spezifika der Arbeit des Apostels. Sie ist eine

#### *Zentrumsmission*

Paulus läßt sich nicht an einem Ort nieder, um dort eine Ekklesia aufzubauen. Er reist nicht von Gemeinde zu Gemeinde, um die Heiligen zu lehren und Unentschlossene zu gewinnen. Er sucht sich nicht eine überschaubare Region aus, um sie zu einem Zentrum der Kirche zu machen. All dies ist ihm spätestens seit dem Entschluß zur Überfahrt nach Makedonien verstellt – Korinth, Rom und Spanien warten, die Zeit drängt (1Kor 7,29).

Die Missionsmethode, die der Weltmission angemessen ist, ist daher die Zentrumsmission:<sup>4</sup> Paulus gründet, sofern es die Umstände zulassen, im Zentrum der Region eine Ekklesia, begleitet sie gerade so lange, bis sie in der Lage ist, selbständig zu existieren, und zieht weiter. Die Dörfer und die kleineren Städte läßt er außer acht,<sup>5</sup> um sich ganz auf die Arbeit in den Metropolen zu konzentrieren. Hat eine Ekklesia hier Fuß gefaßt, gilt ihm die ganze Region als ‚evangelisiert‘ (vgl. Röm 15,19), auch wenn in Wirklichkeit nur ein geringer Bruchteil der Bevölkerung getauft worden ist.<sup>6</sup> Der Apostel vertraut auf die Eigenständigkeit, die Beharrlichkeit und die Ausstrahlung der Kirchen, die während seiner Abwesenheit nicht nur bestehen, sondern sogar wachsen (1Kor 14,23ff.), und deren guter Ruf sich ausbreitet (vgl. 1Thess 1,8f.). Die Weltmission ist ihm möglich, weil er, modern gesprochen, mit der Mündigkeit der von ihm gegründeten Gemeinden rechnet.

Um den Erfolg der Zentrumsmission so weit als möglich sicherzustellen, bedarf es einer reichen Kommunikation – zwischen dem Apostel und seinen Gemeinden, zwischen den Gemeinden untereinander, durch Briefe und Besuche. Immer wieder erhält Paulus Besuch, der ihn mit den neuesten Informationen versorgt, und er sorgt dafür, daß seine vielen Mitarbeiter diejenigen Dinge erledigen, für die ihm selbst keine Zeit bleibt:

---

4 Ollrog, Paulus 125ff.

5 Mit einer Ausnahme: Galatien (wenn man Paulus bereits zu diesem Zeitpunkt vor dem Übergang nach Griechenland als einen Weltmissionar bezeichnen will). Bezeichnenderweise ist die Mission in der abseitigen Region aber nicht geplant, sondern ein Nebeneffekt der Krankheit des Apostels, s.o. S. 183f.

6 Dies ist die Prämisse hinter Röm 15,19.23, vgl. Lietzmann, Röm 121.

*Mitarbeitermission*

Es ist charakteristisch für die Missionsarbeit des Apostels, daß er sie auf viele Schultern verteilt.<sup>7</sup> Kaum je reist er einmal allein (1Thess 3,1/Apg 18,1ff.; Apg 20,13b), meist befindet er sich in Begleitung von Genossen, die auf die eine oder andere Weise am gemeinsamen Werk mitarbeiten.<sup>8</sup>

Explizit als seine *συνεργοί*, seine Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, bezeichnet Paulus die folgenden Personen: Priska und Aquila (Röm 16,3), Urbanus (16,9), Timotheus (16,21; vgl. 1Thess 3,2), Titus (2Kor 8,23), Epaphroditus (Phil 2,25), Klemens (4,3), Philemon (Phlm 1), Markus, Aristarch, Demas, Lukas (24). Zu der Liste hinzuzufügen wären gewiß Silvanus/Silas (1Thess 1,1; Apg 15,40ff.), Archippus (*συστρατιώτης* Phlm 2), Epaphras (*συναιχμάλωτος* neben anderen *συνεργοί* Phlm 23), darüber hinaus wohl Euodia und Syntyche (Phil 4,2), Trophimus (Apg 20,4; 21,29) und vielleicht noch der eine oder die andere mehr.<sup>9</sup>

All diese Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beteiligen sich auf mancherlei Weise an der Mission des Paulus – ein in der alten Kirche analogieloses Phänomen. Ihr großer Kreis, der ihm oft von langer Hand organisiert zur Seite steht, rechtfertigt es, im Falle der paulinischen Mission von einem regelrechten *Missionswerk* zu sprechen.

Ist es zugleich sachgerecht, die *συνεργοί* insgesamt als ‚Missionare‘ zu bezeichnen? Für diese Äquivokation ist Wolf-Henning Ollrog in seiner grundlegenden Abhandlung eingetreten: *συνεργός* sei, „wer mit Paulus zusammen als Beauftragter Gottes am gemeinsamen ‚Werk‘ der Missionsverkündigung arbeitet“ (Paulus 67).<sup>10</sup> „Der *συνεργός* ist *Missionar*, der dadurch zum Arbeitskollegen und Mitarbeiter des Paulus wurde, daß er in gleichem Auftrag und zu gleichem Dienst in der Verkündigung berufen wurde“ (72). „Der Begriff *συνεργός*“ sei „für Paulus zum Zentralbegriff und terminus technicus für die mit ihm in der Missionsarbeit stehenden Personen“ geworden (ebd.; vgl. 84). „Was die Mitarbeiter zu Mitarbeitern machte, war ihre spezielle Indienststellung oder Beauftragung für die Mission“ (90).

7 Dazu insbes. Ollrog, Paulus. Vgl. E. E. Ellis, Paul and his Co-Workers, NTS 17, 1971, 437–452; Gnlika, Paulus 141–145.

8 Merkwürdig demgegenüber Harnack, Mission 344: Paulus habe je länger je mehr „als Einzelner missioniert“.

9 Etwa Erastus Apg 19,22 (zu ihm S. 152 Anm. 139), Gaius (Derbäus) Apg 19,29; 20,4 (zur Identifikation der beiden Gaii S. 154 Anm. 150), Tychikus (Apg 20,4; zu ihm u. Anm. 30) und vielleicht auch der uns gänzlich unbekannte Jesus Justus aus Kol 4,11. Vgl. zum Gesamten Ollrog, Paulus 14–62. Er bezieht über die genannten hinaus auch Barnabas, Apollos, Stephanas, Fortunatus und Achaikus in die Reihe der Mitarbeiter mit ein (ebd. 14ff.37ff.), m.E. zu Unrecht. Zu Apollos (1Kor 3,9), der m.E. alles andere als ein Mitarbeiter des Paulus war, s.u. S. 265ff. Barnabas wird von Paulus weder ein ‚Mitarbeiter‘ genannt noch irgendwo in die Nähe dieser Gruppe gerückt – mit gutem Grund, wenn überhaupt, dann war eher er selbst ein *συνεργός* des Barnabas (bzw. sie beide *συνεργοί* θεοῦ). Zu Stephanas, Fortunatus und Achaikus (1Kor 16,17) s.u. Anm. 12.

10 Im Orig. kursiv. Rezipiert z.B. bei Stegemann/Stegemann, Sozialgeschichte 337.

Summa: „συνεργός ist der von Gott zum Missionsdienst beauftragte Missionspartner“ (91). Man kann *συνεργός* in den Paulusbriefen demnach getrost mit ‚Missionspartner‘, ‚Ko-Missionar‘ oder ähnlich übersetzen.

So sehr dieses Modell durch seine Geschlossenheit beeindruckt – die fragliche Äquivokation scheint mir der Vielfalt der Textaussagen und der hinter ihnen stehenden Wirklichkeit nicht gerecht zu werden. Bereits ein erster Blick auf die Texte vermag zu zeigen, daß die Begriffe *συνεργός* und *συνεργέω* verschiedene Bedeutungen annehmen können und keineswegs feste termini technici für ‚Missionspartner‘ des Apostels sind:

1Kor 3,9 und 1Thess 3,2 bezeichnet Paulus sich selbst, Apollos und Timotheus als *συνεργοί* [του] θεοῦ, ‚Gottes Mitarbeiter‘, und verwendet den Begriff also in seinem allgemeinen, nicht-technischen Sinn.<sup>11</sup> Gleiches gilt für 2Kor 1,24 (*συνεργοί ἐσμεν τῆς χάριτος ὑμῶν*), Röm 8,28 (*τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*), 2Kor 6,1 (*συνεργοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν κτλ.*) und endlich auch für 1Kor 16,16 (*ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιοῦτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι*).<sup>12</sup> Ist ein *συνεργός* (bzw. *συνεργῶν*) demnach ganz allgemein ein ‚Mitarbeiter‘ an einem durch den Kontext näher zu bestimmenden Werk, dann ist es nicht sachgerecht, die von Paulus als *συνεργοί* titulierten Personen von vornherein allesamt zu ‚Missionaren/Missionspartnern‘ zu erklären. Es gilt vielmehr in jedem Einzelfall zu entscheiden, in welcher Hinsicht die betreffende Frau und der betreffende Mann mit Paulus ‚zusammengearbeitet‘ haben.

Was wissen wir über die *συνεργοί* des Paulus und die Modalitäten ihrer Zusammenarbeit mit dem Apostel? Handelt es sich bei ihnen um Missionare und Missionarinnen? Gehen wir die obige Liste einmal durch:

*Urban*, Röm 16,9, ist uns sonst unbekannt. Paulus gibt keinen Hinweis darauf, worin die Zusammenarbeit mit ihm bestanden haben könnte.

Bei *Philemon* zu Hause versammelt sich eine Ekklesia (Phlm 1f.). Gemäß V. 7 hat er ‚das Herz der Heiligen erquickt‘, „d.h. wahrscheinlich der Gemeinde zu Kolossae einen Dienst erwiesen. Alles Raten darüber ist müßig.“<sup>13</sup>

11 Anders für 1Kor 3,9 Ollrog, ebd. 68, der übersetzt: „Im Auftrage Gottes arbeiten wir am gleichen Werk“, i.e. der Mission. Diese Übersetzung ist nach Ausweis von 1Thess 3,2 u.a. kaum sachgerecht, s. die Kritik bei Schrage, 1Kor I 286.293f.

12 D.ä. „ordnet Euch solchen Leuten auch unter und jedem, der mit ihnen Arbeit und Mühe teilt“ (Lietzmann, 1Kor 88.90). Anders Ollrog, ebd. 71.100: „sowie jedem, der mitarbeitet und sich [in der Missionsarbeit] abmüht“ – mit Verweis darauf, daß *κοπιᾶω* „terminus technicus für die Missionsarbeit“ sei. Dieses Urteil ist indes zu pauschal: *κοπιᾶω/κόπος* steht zwar oft für die im engeren Sinne missionarische Arbeit (dazu A. v. Harnack, *Κόπος, Κοπιᾶν, Οἱ Κοπιῶντες* im frühchristlichen Sprachgebrauch, ZNW 27, 1928, 1–10), oft aber auch nicht (1Kor 4,12; 2Kor 11,27; Gal 6,17; 1Thess 2,9!). Die weitergehende Behauptung, Stephanas, Fortunatus und Achaikus (1Kor 16,17) gehörten „zu denen, die Paulus als Mitarbeiter bezeichnet (1Kor 16,16)“ (ebd. 42), hat am Text folglich keinen Anhalt.

13 Dibelius, Phlm 104.

*Demas* begegnet ohne nähere Angaben in der Grußliste Phlm 24 sowie in der von dieser wohl abhängigen Liste Kol 4,14.<sup>14</sup> Der (pseudepigraphische) zweite Brief an Timotheus weiß zu berichten, er habe Paulus ‚verlassen, weil er den jetzigen Äon liebte‘, und sei nach Thessaloniki gegangen (4,10; vgl. AP 4; 14) – eine undurchsichtige, im Angesicht der Fragwürdigkeit vieler Personalangaben der Pastoralbriefe kaum verwertbare Angabe.<sup>15</sup>

Neben *Demas* steht *Lukas*: Phlm 24 ohne weitere Angabe, Kol 4,14 gilt er als Arzt, 2Tim 4,11 heißt es, allein er sei noch bei Paulus. Erlauben die beiden ersten Belege keine Rückschlüsse auf die Modalitäten seiner Zusammenarbeit mit Paulus, könnte man aus letzterem folgern, er, ‚l'ami fidèle‘,<sup>16</sup> habe ihn bis zum Schluß treu begleitet. Allein, die Situationsangaben des 2Tim sind fiktiv und daher kaum verwertbar. Will man sich nicht auf die althergebrachte, aber problematische Identifikation des Wir-Erzählers Apg 16,10ff. mit unserer Person berufen, wissen wir über Lukas nicht mehr, als daß er dem Apostel im Gefängnis (in Cäsarea?) zur Seite stand.<sup>17</sup>

*Klemens, Euodia und Syntyche* haben zusammen mit den ‚übrigen Mitarbeiter(inne)n‘, im Evangelium mit mir gekämpft‘ (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι, Phil 4,2–3). Was heißt das? Haben sie sich in der Mission engagiert? Phil 1,27f., die einzig vergleichbare Wendung in den Paulusbriefen, legt eine andere Interpretation nahe. Hier fordert der Apostel seine Leser auf, daß sie in einem Geist fest stehen mögen, ‚in einmütigem, gemeinsamem Kampf für den Glauben an das Evangelium (μᾶ ψυχῆ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου)<sup>18</sup> und in keiner Weise eingeschüchtert von den Widersachern‘. Der ‚Kampf‘ bezieht sich auf die Standhaftigkeit im Leiden. Den Philippnern wurde neben dem Glauben auch das Leiden geschenkt (V. 29), sie führen denselben Kampf, den sie einst am Apostel sahen und nun von ihm hören (V. 30). ‚Der Kampf ist nichts anderes als das ... Erdulden von äußeren Verfolgungen.‘<sup>19</sup> Eben daran wird Paulus, *per*

14 Vgl. E. Lohse, Die Mitarbeiter des Apostels Paulus im Kolosserbrief, in: O. Böcher/K. Haacker (Hrsg.), Verborum Veritas, FS G. Stählin, Wuppertal 1970, 189–194; Wolter, Kol 216f.

15 Vgl. o. S. 94 Anm. 32.

16 C. Spicq, 2Tim (s.o. S. 198 Anm. 12) 813.

17 Zu den Wir-Passagen s. S. 120ff., zur Problematik der Identifikation des Autors des Doppelwerkes mit dem Ich hinter den Wir-Passagen Wehnert, Wir-Passagen 48–54, zu den Modalitäten der sekundären Identifikation des *auctoris ad Theophilum* mit Lukas ebd. 54–66: Es spricht vieles dafür, daß die Identifikation auf Schlüssen aus den oben angeführten Personalangaben des Phlm, des Kol und des 2Tim beruht.

18 So, mit dat. *commodi*, mit Bauer, s.v. συναθλέω; Dibelius, Phil 70 u.a.; anders, mit dat. *sociativus*, Lohmeyer, Phil 75f.

19 Lohmeyer, Phil 75.

*analogiam* zu schließen, auch in Phil 4,2–3 gedacht haben. Euodia und die anderen werden mit ihm gemeinsam die Beschimpfungen und Leiden durchgestanden haben, von denen er 1Thess 2,2 spricht. Im Anschluß an Apg 16,16–40 darf man annehmen: Seine Verhaftung und Ausweisung hat Konsequenzen für die philippische Ekklesia gehabt; in der Bedrängnis haben sich Euodia, Syntyche und Klemens hervorgetan und dafür Sorge getragen, daß die junge Gemeinde dem äußeren Druck nicht erlag.

*Epaphroditus*, ein Bruder der philippischen Kirche, hat Paulus als ἀπόστολος der Gemeinde eine Geldspende ins Gefängnis überbracht (Phil 2,25; 4,18), ist schwer erkrankt (2,26f.) und nach seiner Genesung von Paulus zurück nach Makedonien gesandt worden (2,28ff.). Weil er sein Leben geringgeschätzt und sich um des Werkes Christi willen dem Tode ausgesetzt hat (2,30), nennt Paulus ihn einen συνεργός und συστρατιώτης. Gemeint ist: er hat in Stellvertretung der Philipper den Apostel unterstützt, und er hat infolge seiner um ein Haar tödlichen Krankheit an den Leiden des Apostels teilgenommen. Davon, daß Epaphroditus während seines Besuches bei Paulus „in der Missionsarbeit beschäftigt“ gewesen sei,<sup>20</sup> ist nicht die Rede. Er ist vielmehr συνεργός, weil er die Liebesgabe überbringt. Dies ist sein Anteil an der Vollendung des έργον Χριστοῦ.<sup>21</sup>

*Archippus*, ein Mitglied der Hausgemeinde des Philemon (in Kolossä), ehrt Paulus Phlm 2 mit dem Titel des συστρατιώτης. Welcher Inhalt sich damit verbindet, ist ungewiß; am ehesten mag man im Anschluß an Phil 2,25 an eine gemeinsame Leidenserfahrung denken. Kol 4,17 läßt der Schreiber des Briefes ihm ausrichten, er möge auf das Amt (διακονία) achtgeben, das er im Herrn erhalten hat, und es erfüllen – „welcher Art [dieses Amt war], können wir nicht ... erraten.“<sup>22</sup>

20 Ollrog, Paulus 99 (im Original kursiv), vgl. 42.

21 Ollrog, Paulus 96ff., geht noch weiter. Er schließt aus Phil 2,29f. im Verbund mit 1Kor 16,17f. (und Phlm 13), Paulus sei der Meinung gewesen, „die philippische Gemeinde hätte zu ihm in die Missionsarbeit Vertreter, ‚Gemeindegessandte‘ ... zu entsenden“ gehabt, es habe sich dabei vermutlich um eine ‚abgesprochene Einrichtung‘ gehandelt (ebd. 99) im Sinne einer ‚freiwilligen Pflicht‘ (160) aller von ihm gegründeten Gemeinden; diese hätten eine ‚missionarische Verpflichtung‘ gehabt, der sie „in der Form der Mitarbeiterdelegation nachkamen“ (ebd.; vgl. 119ff.), durch die Entsendung etwa des Epaphroditus, des Stephanas, Fortunatus und Achaikus – eine m.E. überzogene Auslegung, die auf problematischen Einzelexegesen beruht (s.o.) und die Kommunikation innerhalb der paulinischen Kirchen einseitig unter dem Aspekt der Mission betrachtet.

22 Dibelius, Kol 53; vgl. Wolter, Kol 222. Pokorný, Kol 165, denkt an „die Leitung der Gemeinden in Laodizea“.

*Trophimus* begleitet Paulus als einer der Delegierten Makedoniens und Achaiens auf der Kollektenreise nach Jerusalem Apg 20,4; 21,29. Davon daß er sich zuvor oder hernach in der Mission engagiert hätte, hören wir nichts. 2Tim 4,20 (Trophimus bleibt krank in Milet zurück) läßt keine Schlußfolgerungen zu.

*Epaphras* nennt Paulus als Mitgefangenen in der Grußliste des Philemonbriefes (23). Der Kolosserbrief weiß zu berichten, er sei ein Kolosser (4,12), und er sei es gewesen, von denen sie das Evangelium gelernt hätten (1,3–7). Sind diese Angaben zuverlässig? Dann hätte Epaphras eine wichtige Rolle beim Aufbau der kolossischen Ekklesia gespielt.<sup>23</sup> War er also ein Missionar, näherhin der „Missionar des Lykostaes“?<sup>24</sup>

Dieser Schluß ist in mancherlei Hinsicht problematisch. Er stützt sich auf das Zeugnis des ‚Paulus‘, Epaphras habe ‚viel Mühe‘ für die Kolosser und die Leute in Laodizea und Hierapolis (4,13). Diese Notiz hängt indes zusammen mit der Intention des pseudepigraphen Schreibens: Die Adressatin des Briefes ist in Wirklichkeit ja gar nicht die Gemeinde von Kolossä,<sup>25</sup> sondern eine andere, wahrscheinlich die laodizische. Um Laodizea müht sich der Apostel ebenso wie um Kolossä (2,1), der Gemeinde in Laodizea soll der Brief unter allen Umständen vorgelesen werden (4,16).<sup>26</sup> Daher die ‚Mühe‘ des Epaphras aus 4,13. Er soll als Repräsentant der rechten Paulustradition in Laodizea (und in zweiter Linie auch in Hierapolis) legitimiert werden. Dem gleichen Zweck dient offenkundig das große Lob des Apostels für Epaphras in 1,7, er sei ὁ ἀγαπητὸς σύνδουλος ὑμῶν,

23 So etwa Schnelle, Einleitung 336.

24 Pokorný, Kol 15.36.163; ebenso Murphy O'Connor, Paul 174f.234f.

25 Die Stadt liegt zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes nach dem Erdbeben von 60/61 in Trümmern, s. Tac., Ann. XIV 27; Hieron., Chron. 2080 (Ed. Helm 183) und dazu A. Lindemann, Die Gemeinde von ‚Kolossä‘, WuD 16, 1981, 111–134: 127ff.

26 Lindemann, Gemeinde 118ff.; vgl. Pokorný, Kol 17; Hübner, Kol 13.121. Wolter, Kol 220f., wendet gegen Lindemanns These ein, sie scheitere an V. 16fin (die Kolosser sollen auch den Laodicenerbrief lesen): Diesen Hinweis verstünde man nur, wenn es einen solchen Brief tatsächlich gegeben haben sollte (was unwahrscheinlich ist); anderenfalls würde der Pseudepigraph durch die falsche Angabe Zweifel an seiner eigenen Autorfiktion erwecken; also sei der Kol an eine dritte, uns unbekannt Stadt Kleinasiens adressiert. Dieser Einwand, so berechtigt er ist, scheint mir die These nicht entscheidend zu schwächen: (1) Er kann die Ausgangsbeobachtung, d.i. die auffällig vielen, in der Intention unverkennbaren Erwähnungen Laodizeas im Brief nicht erklären. (2) Lindemanns These, V. 16 wolle wohl sagen, daß Paulus ursprünglich einen in der Sache ähnlichen Brief auch nach Laodizea schreiben wollte, aber nicht mehr dazu gekommen ist (ebd. 122f.), ist m.E. so abwegig nicht. Die Notiz suggeriert: Paulus hätte Euch bereits damals Entsprechendes geschrieben wie ich jetzt, der ‚Kol‘ gilt auch Euch (vgl. ebd. 123). Schließlich greift (3) der Einwand strenggenommen auch bei einer Adressierung des Kol an eine unbekannte Gemeinde Kleinasiens: Auch dort konnte V. 16fin u. U. falsifiziert werden.

ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν<sup>27</sup> διάκονος τοῦ Χριστοῦ: Seiner Interpretation des Evangeliums sollen die Laodizener und namentlich Nympha und die Gemeinde bei ihr zu Haus (4,15) folgen.<sup>28</sup>

Weil sowohl 4,13 als auch 1,7 eng mit den Interessen des Pseudepigraphen verbunden sind, lassen sich ihnen kaum Informationen über die Rolle des Epaphras und die Organisation des paulinischen Missionswerkes entnehmen.<sup>29</sup> Auch die Behauptung, die Kolosser hätten die Grundzüge des Evangeliums von Epaphras gelernt (1,7), rückt damit ins Zwielflicht. Hat er tatsächlich einst eine wichtige Rolle beim Aufbau der kolossischen Kirche gespielt? Wenn ja, wie haben wir uns diese vorzustellen? Lernt er bei Paulus in Ephesus dessen ὁδοί (1Kor 4,17) und vermittelt sie später den Kolossern? Oder gründet er die dortige Ekklesia? Wenn ja: Nach seinem Zusammentreffen mit Paulus (wie meist vorausgesetzt wird)? Oder zuvor? Die vagen Andeutungen unserer Quellen lassen viele Rekonstruktionen zu.<sup>30</sup>

Der Thessalonicher *Aristarch* begleitet Paulus in Ephesus (Apg 19,29),<sup>31</sup> auf der Kollektenreise Apg 20,4 und auf der Gefangenschaftsreise Apg 27,2. Er ist demnach viele Jahre lang mit dem Apostel gereist, und er hat ihm während der Haft in Cäsarea zur Seite gestanden.<sup>32</sup> Dem entspricht, daß Paulus ihn Phlm 24 unter den grüßenden Mitarbeitern nennt – falls der Philemonbrief aus Cäsarea stammt – und daß er Kol 4,10 ein συναϊχμάλωτος genannt wird. Manches spricht dafür, daß er es ist, den Paulus 2Kor

27 So mit NTG<sup>27</sup>; TCGNT 552f.; Lindemann, Gemeinde 126 A 64. Anders die meisten, etwa Pokorný, Kol 36 A 50 (ἡμῶν mit P<sup>46</sup> uva.).

28 Vgl. Lindemann, Gemeinde 127; Pokorný, Kol 37.

29 So Ollrog, Paulus 44 (der Timotheus für den Verfasser des Kol hält: 241): „Seine [Epaphras', Vf.] enge Verbindung ... zu Paulus ... macht wahrscheinlich, daß er von Paulus bekehrt wurde und dann als Missionar zurück in seinen Heimatort geschickt worden ist.“ J. Ernst, Der Brief an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser, RNT, Regensburg 1974, 159, fragt, ob Paulus seinen Mitarbeitern also „das flache Land überlassen [hat], während er für sich selbst die größeren Zentren reservierte.“ Ähnlich Murphy O'Connor, Paul 174f.234f. Dazu u. S. 224f.

30 Ollrog, Paulus 49, erschließt aus Kol 4,7, daß *Tychikus* „sich in der Missionsarbeit neben Paulus besonders bewährt hatte.“ Dazu ist Entsprechendes zu sagen wie zu Epaphras: Ist der Kolosserbrief pseudepigraph, dient auch diese Charakterisierung der Autorisierung des Angesprochenen (vgl. Pokorný, Kol 161; Wolter, Kol 214) und läßt also keine Schlüsse auf die Rolle des historischen Tychikus zu (ebenso bei Onesimus, V. 9). Aus Apg 20,4 wissen wir, daß Tychikus Paulus auf der Reise von Korinth nach Troas begleitet hat, von einer Missionstätigkeit des Asiaten hören wir indes nichts (ebenso bei Sopater und Sekundus).

31 Zu den Problemen von Apg 19,23–40, die die Auswertung dieser Notiz erschweren, s. S. 147f. Anm. 124. Die bloße Angabe, Aristarch und Gaius seien συνεκδημοί des Apostels gewesen, ist kaum zu beanstanden, vgl. Jervell, Apg 495.

32 Gegen Ollrog, Paulus 46, besteht m.E. kein Anlaß, Apg 27,2 für redaktionell zu erklären. 27,1–8 gehören zum Kernbestand der letzten Wir-Passage, die mittelbar auf Augenzeugenerinnerung zurückgeht, vgl. Wehnert, Wir-Passage 111.193ff.

8,19 als *συνέκδημος ἡμῶν σὺν τῇ χάριτι ταύτῃ* bezeichnet. In diesem Fall würde von ihm gelten: *ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν* (8,18). Was heißt das? Ihm gilt das Lob „für (seine Verkündigung) des Evangeliums“, d.i. die Verbreitung des Evangeliums?<sup>33</sup> Oder für seine Verkündigung des Evangeliums, d.i. die über die Grenzen seiner Gemeinde hinaus bekannte vollmächtige Lehre?<sup>34</sup> Oder ganz allgemein „in Sachen des Evangeliums“,<sup>35</sup> etwa für die vorbildliche Leitung einer Ekklesia?<sup>36</sup> Nimmt man 2Kor 8,18 für sich, bleiben hier beträchtliche Unsicherheiten. Hält man Aristarch für den namenlosen Bruder, dann ist im Angesicht seiner mehrjährigen Reisetätigkeit die erste Interpretation die beste und er also ein Mann, den man einen „Missionar“<sup>37</sup> nennen mag.

*Johannes, genannt Markus*, aus Jerusalem, Sohn der Maria (Apg 12,12) und Neffe/Cousin des Barnabas (?; Kol 4,10), begleitet Paulus und Barnabas auf ihrer Missionsreise durch Zypern Apg 13,4–12 und verabschiedet sich von ihnen in Perge vor der Reise durch das südöstliche Kleinasien (13,13). Nach der Trennung der beiden Apostel geht er mit seinem Onkel/Cousin (?) erneut nach Zypern (15,39). Schließlich begegnet er uns unter den grüßenden Mitarbeitern im Philemonbrief (24). Markus – ein Missionar? In einem weiteren Sinne verdient er diese Bezeichnung gewiß. Allerdings übersehe man die Diskrepanzen und die Unsicherheiten nicht: Markus kehrt vorzeitig von der sog. ersten Missionsreise zurück, wir wissen nicht, worum es bei dem zweiten Besuch auf Zypern gegangen ist, und seine Präsenz in Phlm 24 besagt nichts über eine Missionsarbeit am Ort der Gefangenschaft. Lukas wird den Sachverhalt daher richtig getroffen haben, wenn er Apg 13,5 formuliert: (*Βαρναβᾶς καὶ Παῦλος*) εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην. So scheint es gewesen zu sein: Johannes Markus betätigt sich dann und wann als Gehilfe in der Mission seines Verwandten, er kümmert sich um den gefangenen Paulus (im nahen Cäsarea?), u.ä.m.

Im Fall des *Silas/Silvanus* ist der Sachverhalt unzweideutig. Er begleitet Paulus auf der Reise von Syrien nach Griechenland Apg 15,40–18,17, er spielt eine herausragende Rolle bei der Mission in Korinth (2Kor 1,19), er ist Mitverfasser des Briefes an die Thessalonicher (1Thess 1,1), er ist es

33 So die Übersetzung von Wolff, 2Kor 177.

34 Vgl. D. Georgi, Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, ThF 38, Hamburg 1965, 54: „Man hatte ... nach einem guten Prediger und Theologen für diese Aufgabe gesucht“.

35 So die Übersetzung von Lietzmann, 2Kor 136.

36 Vgl. Windisch, 2Kor 262: „Er muß also ein Wanderprediger oder ... Gemeindeleiter von ökumenischem Ansehen gewesen sein.“

37 Wolff, 2Kor 177.

wohl, der hinter dem ‚Wir‘ in Apg 16,10ff. steckt. Er ist der erste συνεργός des Paulus und in den ersten Jahren der Zusammenarbeit gewiß der wichtigste<sup>38</sup> – nach all dem im vollen Sinne des Wortes ein Missionar.

Ebenso steht es bei *Timotheus*. Er begegnet uns als Mitverfasser vierer Briefe des Apostels (1Thess 1,1; 2Kor 1,1; Phil 1,1; Phlm 1), er hat Paulus während der gesamten Zeit seiner eigenständigen Mission in Kleinasien, Makedonien und Griechenland begleitet (vgl. Apg 16,1–20,4) und der Verbreitung des Evangeliums auf vielerlei Weise gedient (1Thess 3,2.6; 1Kor 4,17; 16,10; 2Kor 1,19; Phil 2,19 usw.); stammt der Philemonbrief aus Cäsarea oder aus Rom, dann hält Timotheus dem Apostel auch auf der Kollektenreise nach Jerusalem, im Gefängnis in Cäsarea resp. auf dem Weg nach Rom die Treue. Aufs ganze betrachtet, ist Timotheus *der* Mitarbeiter des Paulus (vgl. Röm 16,21; 1Thess 3,2; 1/2Tim), er tut sich in besonderer Weise hervor (Phil 2,20f.) und engagiert sich etwa ein Jahrzehnt lang mit voller Kraft in der Evangelisierung der Heiden.

Es verbleiben zwei schwierige Fälle.

Zunächst *Titus*. Er begegnet uns als Begleiter des Apostels auf der Jerusalemer Konferenz Gal 2,1.3 und im Zusammenhang mit den Kontroversen und der Organisation der Kollekte in Korinth (2Kor 2,13; 7,7.13f.; 8,6.16.23; 12,18). Eine genaue Bestimmung seiner Rolle unterliegt einigen Schwierigkeiten.

Stehen „sämtliche Erwähnungen des Titus im 2Kor ... im Zusammenhang mit der Kollekte“?<sup>39</sup> Eine Entscheidung dieser Frage hängt zum Teil ab von der Klärung der immensen Probleme der Literarkritik im zweiten Korintherbrief. Besteht er aus mehreren Briefen? Wenn ja, ist 2Kor 10–13 ein ursprünglicher Bestandteil des Tränenbriefes (2,4; 7,8)? Nimmt man das an, dann ist 12,17f. von einem frühen Besuch des Titus (und des namenlosen Bruders ‚Y‘) in Korinth die Rede, in dem es wohl um die Regelung der Geldsammlung ging. Dazu würde die Angabe von 8,6 passen (Τίτος προενήρξατο τὴν χάριν ταύτην, Titus ‚hat diese Gnade[sammlung] zuvor begonnen‘), insbesondere, wenn man sie mit 8,10 kombiniert (προενήρξασθε ἀπὸ πέρυσι, ‚Ihr habt [die Sammlung] zuvor begonnen, seit vorigem Jahr‘).<sup>40</sup> Ist Titus der Überbringer des Tränenbriefes (7,8ff.)? Gilt sein (bei dieser Zählung) zweiter Besuch also nicht der Kollektenorganisation, sondern der Überbringung des Briefes und der Schlichtung des Streites? Dann wären seine Aufgaben über die mit der Geldsammlung verbundenen Fragen hinausgegangen.

38 Paulus nennt ihn sowohl 1Thess 1,1 als auch 2Kor 1,19 vor Timotheus. Das Schicksal des Silas nach dem Korinthaufenthalt ist unbekannt, wir können nur raten (vgl. o. S. 155 Anm. 153).

39 Ollrog, Paulus 35.

40 So etwa Windisch, 2Kor 249; Vielhauer, Geschichte 145 (der Terminus προενήρξασθαι findet sich nur an diesen beiden Stellen).

Gegen eine solche Rekonstruktion werden indes Einwände laut: Klingt es 7,14 nicht so, als kenne Titus die Korinther bei seinem angeblich ‚zweiten‘ Besuch noch gar nicht?<sup>41</sup> Ist der postulierte erste Besuch hinter 12,17f./8,6 nicht also ausgeschlossen und 12,17f. auf den Kollektenbesuch 8,18ff. zu beziehen?<sup>42</sup> Sind die Kapitel 10–13 tatsächlich dem ‚Tränenbrief zuzuordnen? der 2Kor uneinheitlich? – Eine auch nur einigermaßen sichere Entscheidung dieser (und vieler weiterer, damit verbundener) Fragen scheint kaum möglich, je nach Wahl des Hypothesengebäudes werden die Antworten so oder so ausfallen: Ist die Person des Titus, wie es vor allem die Pastoralbriefe suggerieren, nahe an die des Timotheus heranzurücken, gehört er wie jener „zu den vorzüglichen und vertrauten Mitarbeitern des Paulus“, denen der Apostel Aufgaben übertrug, „von denen nicht nur der Bestand dieser oder jener Gemeinde und des Paulus Autorität als Apostel, sondern die Durchsetzung des wahren, unverfälschten Evangeliums selbst abhing“?<sup>43</sup> Oder wurde Titus von Paulus „als Mitarbeiter für eine ganz bestimmte Aufgabe, die Kollekte, gewonnen“, und ist seine Rolle also eine ganz andere gewesen als die des Timotheus?<sup>44</sup>

Wie immer man sich in den Fragen der Literarkritik entscheiden mag – die spezifischen Differenzen zwischen den Mitarbeitern Timotheus und Titus bleiben beachtenswert. Anders als jener begleitet Titus den Apostel u.W. nie auf Missionsreise in fremdes Gebiet, sondern ist nur bei innergemeindlichen Unternehmungen präsent: auf der Konferenz in Jerusalem als lebender Testfall, in Sachen Kollekte auf Reisen zwischen Ephesus, Makedonien und Korinth und darüber hinaus womöglich als Schlichter der Konflikte in Korinth. Daß er sich in Sachen Mission engagiert hätte, lassen die Paulusbriefe nirgends durchblicken, und wir können es aus den übrigen uns bekannten Daten nicht erschließen.<sup>45</sup> Die von den Pastoralbriefen her naheliegende Einschätzung des Titus als eines Mannes vom Schlage des Timotheus ist daher eher skeptisch zu betrachten.<sup>46</sup>

Schließlich und endlich: *Priska und Aquila*. „[D]as Ehepaar Prisca und Aquila (oder vielmehr die Missionarin Prisca und ihr Gatte Aquila[)] stand von allen selbständigen Missionaren Paulus am nächsten: sie haben mit ihm

41 Lietzmann, 2Kor 133; Wolff, 2Kor 160.

42 Z.B. Schnelle, Einleitung 109f. (Paulus nenne in 12,17f. mit Absicht nur den gewählten Kollektengesandten aus 8,18f. und nicht auch den namenlosen Bruder von 8,22).

43 N. Brox, Die Pastoralbriefe, RNT 7/2, Regensburg 1969, 22.

44 Ollrog, Paulus 95.

45 Tit 1,5 ist Titus auf Kreta, nach 3,12 soll er zu Paulus nach Nikopolis (in Epirus?) kommen, 2Tim 4,10 heißt es schließlich, er sei nach Dalmatien gegangen – „afin de poursuivre l'évangélisation jusqu'en Illyrie ... et au-delà“ (Spicq, 2Tim [s.o. Anm. 16] 813; Mart. Paul. 1ff. ist er dann in Rom). Es besteht kein Anlaß, diesen Angaben mehr Vertrauen zu schenken als den übrigen Situationsangaben der Pastoralbriefe (vgl. o. Anm. 15; zu optimistisch m.E. Ollrog, Paulus 37 A 161).

46 Anders, in Konsequenz seines Gesamtmodells, Ollrog, Paulus 36f.: Titus „war nicht in derselben Weise Mitarbeiter ... wie Timotheus ... Das bedeutet natürlich nicht, daß er nicht auch missionarische Funktionen ausgeübt hätte“.

in Corinth zusammen gewirkt, haben sein Wirken in Ephesus vorbereitet, die Prisca hat den aus Alexandrien stammenden Johannesjünger Apollo für Christus gewonnen ..., und sie haben, nach Rom zurückgekehrt, dort in seinem Sinn gewirkt“. Unter den vielen Mitarbeitern des Paulus, die teils mit, „teils neben ihm auf beständiger Wanderschaft“ gewesen sind, ist das ‚missionierende Ehepaar Prisca und Aquila‘ an erster Stelle zu nennen.

Wie ist diese These Adolf von Harnacks<sup>47</sup> zu beurteilen? Es ist unzweideutig, daß das Ehepaar Priska und Aquila eine bedeutende Rolle in der korinthischen, der ephesischen und der römischen Gemeinde gespielt hat: In Korinth haben sie Paulus bei sich aufgenommen und der Ekklesia ihre Werkstatt zur Verfügung gestellt, auch in Ephesus und in Rom versammelt man sich bei ihnen zu Haus (Apg 18,1ff.; 1Kor 16,19; Röm 16,3–5).<sup>48</sup> Sie sind die einzigen ephesischen ἀδελφοί, die in der Grußliste nach Korinth namentlich erwähnt werden (1Kor 16,19; vgl. Apg 18,18), unter den in Rom Gegrüßten stehen sie als συνεργοί μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ an erster Stelle (16,3–5). Der Apostel rühmt ihnen nach, sie hätten ihm einst das Leben gerettet, alle Kirchen der Heiden seien ihnen zu Dank verpflichtet (16,4).

Damit sind die zuverlässigen Informationen über das Paar im wesentlichen erschöpft. Präsentieren sie uns zwei Missionare, ein ‚missionierendes Ehepaar‘? Es sieht nicht danach aus: Priska und Aquila begegnen uns als Gastgeber und Arbeitgeber des Apostels, dem sie persönlich verbunden gewesen sind, sie haben einst ihren Kopf für ihn hingehalten, und sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie den Ekklesiai in Korinth, Ephesus und Rom ihre Räumlichkeiten zur Verfügung stellten. Aus letzterem wird man folgern dürfen, daß sie sich in mancherlei Hinsicht um das Wohl der Gemeinden und deren Lenkung gekümmert haben – ein offenbar unermüdliches Engagement, für das ‚alle Kirchen der Heiden‘ ihnen zu danken haben.

Mit diesem ersten Blick auf die Quellen ist der These vom ‚missionierenden Ehepaar‘ freilich noch nicht Genüge getan, denn sie stützt sich wesentlich auf zwei bislang unberücksichtigte Gegebenheiten: (1) die ‚beständige Wanderschaft‘ des Paares und (2) die Rolle Priskas und Aquilas bei der ‚Bekehrung des Apollos‘ (Apg 18,26).

ad (1). Priska und Aquila wechseln ihren Wohnort oft, in dem uns bekannten Zeitraum drei Mal: Zunächst in Rom ansässig, ziehen sie nach Korinth (Apg 18,1ff.), weiter nach Ephesus (18,18f.) und schließlich zurück

47 Harnack, Mission 85.380. Vgl. ebd. 591.593f.; Käsemann, Röm 397; E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, (New York 1983, dt.) München/Mainz 1988, 220ff., uva.

48 Zum Problem solcher ‚Hausgemeinden‘ vgl. M. Gielen, Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ’ οἶκον ἐκκλησία, ZNW 77, 1986, 109–125 und, kritisch dazu, Lampe, Christen 161 mit A 134a: „ἡ κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία ... bedeutet schlicht ‚daheim‘: ‚die Gemeinde bei ihnen daheim‘“ (161).

nach Rom (Röm 16,3ff.). Befindet sich das Paar also beständig auf Wanderschaft in Sachen Mission? Das ist unwahrscheinlich, denn die Umzüge haben andere, teils politische, teils geschäftliche, teils private Gründe gehabt: Aus Rom wurde das Paar durch das Claudiusedikt vertrieben (Apg 18,2). Aus Ephesus kehrten sie gewiß zurück, nachdem sich die Wogen in der Hauptstadt geglättet hatten, d.i. nach dem Tod des Kaisers im Herbst 54. Der Umzug von Korinth nach Ephesus schließlich dürfte damit zusammenhängen, daß die Geschäfte in Korinth schlecht gingen: Gemäß 2Kor 11,9 hat Paulus vor Eintreffen der Geldspende aus Makedonien Mangel gelitten (vgl. Apg 18,7) – ein untrügliches Zeichen dafür, daß „Aquilas korinthische[r] Werkstatt-Laden, in dem Paulus zu dieser Zeit für seinen Unterhalt arbeitete (Apg 18,3), ... – gelinde formuliert – keine grossen Gewinne abgeworfen zu haben“ scheint.<sup>49</sup> Man mag darüber hinaus vermuten, daß die Entscheidung gerade für Ephesus mit der engen Verbundenheit des Paares mit dem Apostel zu tun hatte; Paulus mag sie gebeten haben, ihm, wenn möglich, auch in Ephesus Unterkunft zu gewähren und wie bisher zur Seite zu stehen. Von ‚beständiger Wanderschaft‘ in Sachen Mission kann nach all dem kaum die Rede sein. Priska und Aquila sind insofern συνεργοί des Apostels, als sie ihm Kost und Logis, Raum und Gelegenheit zu seiner Arbeit geben und ihn nach Kräften unterstützen; die Mission aber ist *seine* Sache.

ad (2). Während Paulus seine Mission unterbricht und nach Jerusalem fährt (18,20–23), wirkt nach Darstellung der Apostelgeschichte Apollos in Ephesus. Dieser, ein gelehrter Mann, ‚stark in den Schriften‘ und ‚im Weg des Herrn unterrichtet‘, spricht und lehrt dort ‚genau über Jesus‘ (V. 24–25a). Er kennt freilich ‚nur die Taufe des Johannes‘, was Priska und Aquila veranlaßt, ihn beiseite zu nehmen und ihm ‚den Weg Gottes genauer auseinanderzusetzen‘ (V. 25b–26). Haben Priska und Aquila also Apollos für Christus gewonnen?

Apg 18,24–28 weist, wie seit langem gesehen worden ist, eine Reihe von Schwierigkeiten auf, die den Schluß erzwingen, daß erst Lukas aus dem jüdischen ἀδελφός Apollos einen ‚halben Christen‘ gemacht hat, der der Unterweisung durch die Intimi des abwesenden Paulus bedarf.

Im einzelnen: Der innere Widerspruch zwischen den Versen 25b–26 ([Ἰ. Απ.] ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου; [Π. κ. Ἀκ.] ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ) und dem Kontext (vor allem V. 25a: οὗτος [Ἰ. Απ.] ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ) ist unüberwindlich: Entweder kennt Apollos sich aus im ‚Weg des Herrn‘ – dann kennt er auch die Geisttaufe, oder er bedarf noch der Unterweisung in zentralen Punkten – dann kann er nicht ‚genau über Jesus lehren‘. In den störenden Versen meldet sich allem Anschein nach Lukas selbst zu Wort, der die Apollosepisode im Geiste seiner

49 Lampe, Christen 160. Das verbreitete Bild vom gehobenen sozialen Status Priskas und Aquilas bedarf, wie ebd. 156–164 gezeigt, der Korrektur.

Sicht der Frühgeschichte gestaltet: So wie er zuvor die Gründung der ersten ephesischen Gemeinde gegen die Tradition dem Paulus zuschreibt (V. 19 diff. 27) und es vermeidet, vom Zusammentreffen des Apollos mit dem Heidenapostel zu berichten, so ordnet er jetzt den unbekanntenen Konkurrenten dem von Jerusalem legitimierten Apostel unter, indem er ihm mangelnden Sachverstand nachsagt und ihn alsdann von zwei Paulinern in die rechte Lehre einführen läßt.<sup>50</sup> Seine Tradition wird demgegenüber lediglich vom mächtigen Wirken des Pneumatikers Apollos in Ephesus und von der Präsenz Priskas und Aquilas ebendort gesprochen haben, vielleicht auch von einer Begegnung der drei.<sup>51</sup>

Summa: Es spricht wenig dafür, daß Priska und Aquila ‚ausgezeichnete Missionare‘ gewesen wären. Συνεργοί des Paulus sind sie insofern, als sie seine Arbeit im Rahmen ihrer Möglichkeiten tatkräftig unterstützen, nicht zuletzt materiell und finanziell.

#### *Umlandmission?*

Verschiedentlich hat man von Kol 1,7f.; 4,12f. her auf eine Art Arbeitsteilung zwischen Paulus und seinen Mitarbeiter(inne)n geschlossen: Kümmerte sich Paulus um die Mission der großen Städte und überließ die Arbeit im Hinterland seinen συνεργοί?<sup>52</sup> Wolf-Henning Ollrog hat das Phänomen auf den Begriff gebracht: Die Gründung der Gemeinden im Lykostal sei „ein Beleg für die Art der Umlandmission durch Mitarbeiter“ (Paulus 242 A 23). Als Belege für eine solche Umlandmission führt er neben (1) der Gründung Kolossas durch Epaphras die folgenden drei Sachverhalte an: (2) „Nach ihrer Bekehrung scheinen Philemon und Archippos ... in ihrem

50 Vgl. dazu Haenchen, Apg 531ff.; E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus, ZThK 49, 1952, 144–154; Wolter, Apollos (s. S. 117 Anm. 2). Kritisch zu diesem kritischen Konsens äußert sich (in Anschluß an E. Schweizer, Die Bekehrung des Apollos, Ag. 18,24–26, EvTh 15, 1955, 247–254) Roloff, Apg 278f.: Lukas habe seine Tradition mißverstanden; tatsächlich habe diese von Apollos als einem *jüdischen* Missionar gesprochen, der von Priska und Aquila bekehrt worden ist. Diese These ist problematisch: Das entscheidende Argument, Ἰουδαῖος (V. 24) bezeichne in der Apg „fast durchweg den nichtgläubigen Juden“, trifft nur dann zu, wenn man die Belege nicht gewichtet; betrachtet man hingegen einmal die Stellen, an den eine konkrete Person als ‚Jude/Jüdin‘ bezeichnet wird (und läßt die vielen pauschalen Belege im Plural außer acht), so ergibt sich, daß weniger als die Hälfte von ihnen sich auf altgläubige Juden bezieht (13,6; 19,14,34; 24,24 im Unterschied zu 10,28; 16,1,20; 18,2[.24]; 21,39; 22,3).

51 S. die Vermutung von Weiser, Apg 508.

52 So die Vermutung von Ernst, Kol (o. Anm. 29) 159, rezipiert etwa bei E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser, EKK XII, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1976, 38 A 62; Pokorný, Kol 36 A 51; vgl. Hengel, Ursprünge 17; Reck, Kommunikation 313f. Murphy O'Connor, Paul 174f., erklärt jetzt sämtliche Gemeinden im Umkreis von 200 km um Ephesus für paulinische Gründungen (!): „it is far from impossible that most if not all the churches in western Asia were established as part of the planned outreach of the Ephesian community guided by Paul“, d.i. Kolossae, Laodicea, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Magnesia, Tralles.

Heimatort eine Gemeinde gegründet zu haben (Phlm 2).“ (3) „Von Korinth aus faßte die Gemeinde auch in Kenchreä Fuß (Röm 16,1f).“ (4) „Paulus selbst spricht gelegentlich von ‚den Gemeinden Achaïas‘ (2Kor 11,10)“, vgl. 1,1. „Hier hat bereits rege Missionstätigkeit stattgefunden“ (ebd. 128f.).

M.E. ist diese These nicht zureichend zu begründen. Die fraglichen Phänomene lassen sich auf andere Weise erklären, und der These steht ein sehr starkes Argument entgegen:

ad (1). Die Entstehung der kolossischen Ekklesia läßt sich, wie gesehen, kaum noch erhellen. Die These, Paulus habe Epaphras bekehrt und ihn dann zur Mission in seine Heimatstadt zurückgesandt, ist nur eine von vielen möglichen Spekulationen. Die Beweislast für eine sonst nirgends belegte Umlandmission können Kol 1,7f.; 4,12f. nicht tragen.

ad (2). (a) Der Heimatort des Philemon und des Archippus ist – Kolossä! (Kol 4,9 par Phlm). Archippus wird Kol 4,17 explizit begrüßt, die Gemeinde bei Philemon zuhause, der er angehört (Phlm 2), ist demnach ein Teil der kolossischen Kirche, oder sie *ist* diese. Damit werden neben Epaphras zwei weitere Personen zu Gründern ein und derselben Gemeinde erklärt (!) – wieder spielen die erheblichen Unsicherheiten hinsichtlich des Anfangs der kolossischen Kirche hinein. (b) Selbst wenn es anders wäre: Ein ἀδελφός, in dessen Haus sich eine Ekklesia versammelt, ist nicht notwendig zugleich ein Gemeindegroßvater resp. Missionar: Man denke nur an Titius Justus in Korinth (Apg 18,7), an Aquila (1Kor 16,19), an Lydia in Philippi (Apg 16,15), die der Ekklesia ihre Räumlichkeiten zur Verfügung stellen.<sup>53</sup> So oder ähnlich mag es auch bei Philemon gewesen sein.

ad (3 und 4). Die Entstehung einer Gemeinde in Kenchreä erklärt sich ebenso wie die weitere, uns im einzelnen unbekannte Ausbreitung in der Achaïa zwanglos auf die übliche Weise: Die korinthische Gemeinde wächst, und es ist alles andere als verwunderlich, daß bald auch Kenchreä, das ja als östlicher Hafen der Stadt so etwas wie ein Stadtteil von Korinth war, davon betroffen ist.

Nachdrücklich gegen die Hypothese spricht schließlich die Tatsache, daß Paulus seine συνεργοί in keinem der uns bekannten Fälle zur Mission vorausschickt. Die Gründung der Gemeinden ist zuallererst seine Sache, die Mitarbeiter nehmen, insoweit sie auf sich allein gestellt agieren, andere Aufgaben wahr. In der Tat: „Sooft Paulus seine Mitarbeiter entsendete, sendete er sie nicht *vorweg*, ... sondern stets zurück in die Gemeinden. Nicht die Proklamation war ihre Aufgabe, sondern die Befestigung der Gemeinde in ihrer Berufung“ (ebd. 128 A 72). Ist das aber richtig, dann ist eine ‚Umlandmission‘ der Mitarbeiter nachgerade ausgeschlossen.

---

53 Vgl. zum Phänomen Lampe, Christen 301–320.

### 3. Die Boten der Logienquelle und Verwandtes

#### 3.1. Die Aussendungsrede (Q 10,2–16)

In Kap. 10 der Logienquelle<sup>1</sup> sendet Jesus die Jünger aus und gibt ihnen genaue Verhaltensmaßregeln mit auf den Weg. Aller Wahrscheinlichkeit nach erlauben uns diese Regeln einen Einblick in die Modalitäten der Propaganda ihrer Tradenten.

Der Rückschluß vom Inhalt der Regeln auf die Praxis der Tradenten ohne vorherige Rückfrage nach dem Ursprung bedarf der Rechtfertigung. Ist er legitim? Gerd Theißen hat in seinem bahnbrechenden Beitrag zum urchristlichen ‚Wanderradikalismus‘ die These aufgestellt, die Wortüberlieferung erlaube in der Regel einen Rückschluß auf die Situation ihrer Träger. „Mündliche Überlieferung ist ... an die Interessen ihrer Tradenten und Adressaten ausgeliefert. Ihre Erhaltung ist an spezifische soziale Bedingungen gebunden, von denen hier nur eine genannt sei: Ihre Tradenten müssen sich in irgendeiner Weise mit der Überlieferung identifizieren. Es ist unwahrscheinlich, daß ethische Weisungen hier sehr lange tradiert werden, wenn sie niemand ernst nimmt, wenn sie niemand wenigstens ansatzweise praktiziert“ (Studien 81). „Überlieferungen werden nur so lange tradiert, wie sie Hörer finden. Was deren Interesse und Einstellung widerspricht, wird ausgeschieden oder modifiziert; es fällt der ‚Präventivzensur der Gemeinschaft‘ zum Opfer“ (ebd. 81 A 8; vgl. 103). Es gelte also: „Grundsätzlich ... ist heuristisch anzunehmen, daß die Worte Jesu – in welcher Weise auch immer – praktiziert wurden“ (ebd. 82).

An diesen methodischen Grundsatz ist die Frage zu stellen, ob nicht die Träger der Wortüberlieferung noch andere Gründe für die Tradierung der Logien gehabt haben könnten als die der Legitimation des eigenen Interesses und der eigenen Einstellung durch Berufung auf die Autorität Jesu. Könnte nicht insbesondere das Motiv der Erinnerung an die Worte des Meisters eine Rolle spielen und dazu führen, daß man auch Sprüche überlieferte, die für die eigene Gruppe keine Relevanz mehr hatten?<sup>2</sup> Können die Tradenten nicht Worte, die ihrer eigenen Praxis, ihrer eigenen sozialen Situation nicht entsprechen, aus Gründen der Ideologie tradieren?<sup>3</sup> So

- 
- 1 Ich folge dem mittlerweile eingebürgerten Brauch, die Stoffe der Logienquelle mit dem Sigel ‚Q‘ zu bezeichnen und sie nach ihrer Anordnung im Lukasevangelium zu zählen.
  - 2 Vgl. Schmeller, Brechungen 63ff. Seine Behauptung, es sei anzunehmen, „daß *alle* seine [Jesu; Vf.] Worte, auch die schwierigen, *allen* Christen wichtig waren“ (ebd. 65 mit Bezug auf R. Riesner, Jesus als Lehrer, WUNT II/7, Tübingen 1981, 351f.), schießt allerdings über das Ziel hinaus: Wie sind dann die unterschiedlichen Ausprägungen christgläubigen Lebens zu erklären? (z.B. bei Theißen, Studien 102ff.)
  - 3 M. N. Ebertz, Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung, WUNT 45, Tübingen 1987, 9f.: In dem Modell bleibe kein Raum „für die ja naheliegende Möglichkeit, daß ... ein ‚Spezialwissen‘ über Jesus ... schon deshalb tradiert wurde, weil es eben ein Wissen über Jesus war, dem man sich durch ‚Treue‘, ‚Dankbarkeit‘ und ‚Gehorsam‘ und über andere soziale Bindungskräfte verpflichtet sah.“ Vgl. auch Schmeller, Brechungen 63f.

richtig die Grundeinsicht ist, daß die radikalen Worte Jesu zu Besitz, Familie usw. von bestimmten Gruppen tatsächlich befolgt worden sind, so wenig kann daraus eine allgemeine Regel abgeleitet werden, die es erlauben würde, vom Inhalt der Sprüche fraglos auf die Situation der Tradenten zu schließen. Vielmehr bedarf es im Einzelfall sorgfältiger Abwägung.

Wie steht es hinsichtlich der Aussendungsrede mit dem Rückschluß auf die Praxis ihrer Tradenten? In diesem speziellen Fall ist der Rückschluß aus den folgenden zwei Gründen m.E. zulässig:<sup>4</sup>

(1) Die Tradenten der Logienquelle waren Wandercharismatiker auf der einen und sesshafte Gemeinschaften, „ortsansässige Sympathisanten“ auf der anderen Seite.<sup>5</sup> Welches war der Sitz im Leben der Botenrede? Im Angesicht der hinsichtlich der Sozialformen differenzierten Struktur des Q-Kreises ist folgende Vermutung konkurrenzlos: Die Q-Gruppe hat die Anforderungen der Aussendungsrede auf sich selbst bezogen und ist ihnen durch die wiederholte „Freistellung, Aussendung und Unterstützung“ von Boten nachgekommen.<sup>6</sup> Sie orientierten sich bei ihrer Propaganda an Q 10,2ff.

(2) Wir haben Hinweise darauf, daß es in der frühen Kirche Gruppen gegeben hat, die bestimmte Regeln der Botenrede als autoritativ erachteten: (a) Die Apostel, die Paulus in 2Kor 10–13 angreift, haben ihre Arbeit in gewissem Grad an den Aussendungsregeln orientiert.<sup>7</sup> (b) Noch zu Beginn des zweiten Jahrhunderts verpflichtet Did 13,1–2 die Gemeinde zum Unterhalt gegenüber wahren Propheten und Lehrern mit Verweis auf das Q-Logion ἄξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ (vgl. Q 10,7). (c) Did 11,3–12 verlangt vom wahren wandernden Apostel und vom wahren Propheten den Verzicht auf jegliches Entgelt (V. 6.12) – eine Vorschrift, die aufs beste mit der Aussendungsregel zusammenstimmt, kein(en) Geld(beutel) mitzunehmen (Q 10,4).<sup>8</sup>

Damit zur Analyse der Regeln:

Q 10,2.<sup>9</sup> „Die Ernte ist groß, Arbeiter aber gibt es nur wenige. Bittet nun den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende.“ Der einleitende Spruch der Aussendungsrede macht deutlich, daß hinter der Propaganda der Q-Gruppe ein klares Konzept, ein Bewußtsein einer fest umrissenen Aufgabe steht: Man weiß um die Größe des zu bestellenden Feldes und die

4 Selbstverständlich immer: der Rückschluß auf die ideale Praxis – über die konkreten Fälle, mögliche Abweichungen von den Regeln, besondere ad hoc begründete Ausnahmen und dergleichen sind wir nicht informiert.

5 Theißen, Jesusbewegung 23. Vgl. A. Polag, Die Christologie der Logienquelle, WMANT 45, Neukirchen-Vluyn 1977, 23ff.; Sato, Q 379; Schmeller, Brechungen 93ff.; Niederwimmer, Entwicklungsgeschichte (S. 41 Anm. 51).

6 Schmeller, Brechungen 95; ähnlich Polag, Christologie 25; Sato, Q 379f.

7 S.o. S. 107–109.

8 Vgl. Niederwimmer, Did 217.

9 Sofern nicht anders angezeigt, folge ich der Q-Rekonstruktion des International Q Project (IQP). Die markinische Version der Aussendungsrede (6,7–11) kann unberücksichtigt bleiben: Es ist allgemein anerkannt, daß sie gegenüber Q sekundär ist (s. z.B. Laufen, Doppelüberlieferungen 201–301; Lohmeyer, Apostelbegriff 192ff.; Pesch, Mk I 330; Gnika, Mk I 237; Lührmann, Mk [jew. o. S. 33 Anm. 3f.] 109f.).

Schwere der Aufgabe und bittet Gott um die Entsendung möglichst vieler Arbeiter.<sup>10</sup> Die Boten der Logienquelle betreiben gezielte Propaganda.

Hinter ihrer Arbeit steht die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes, wie die Verwendung der Metapher der ‚Ernte‘ zeigt (θερισμός).<sup>11</sup> Charakteristisch ist, daß sie ihre Tätigkeit als einen Teil des Geschehens am Ende der Tage auffassen: Sie, nicht die Engel (so äthHen 53,3ff.; 54,6; Mt 13,39.41 u.ö.), sind die Arbeiter, die für Gott die Früchte einbringen und damit implizit das Gericht vollziehen. „Die ‚Mission‘ ist also für Q nicht von der Erntezeit unterschieden, sondern ist selbst endzeitliches Geschehen.“<sup>12</sup> Getragen ist dieses Bewußtsein von einer optimistischen Grundstimmung: Arbeit ist reichlich vorhanden, die wenigen ἐργάται finden auf dem Feld viel reifes Korn vor, das sie in die Scheune einzubringen haben.

Welches Feld ist gemeint? Geht es um die Propaganda in Israel allein, oder denkt Q hier auch an eine Heidenmission?

Wie steht die Logienquelle zur Heidenmission? Die Frage wird kontrovers diskutiert. Für eine positive Einstellung hat man vor allem auf die folgenden Texte verwiesen: Q 7,9; 10,13; 11,31f.; 13,28f.<sup>13</sup> Dazu in aller Kürze:

Q 7,9, die Pointe der Geschichte vom Zenturionen von Kapernaum,<sup>14</sup> signalisiert dem Leser, daß Jesus gegenüber dem Kontakt mit Heiden prinzipiell aufgeschlossen ist und daß es ‚Israel‘ im Gegensatz zu ihm an der rechten πίστις mangelt. Q 10,13, der Weheruf gegen Chorazin und Bethsaida, stellt dem Fehlverhalten der galiläischen Dörfer hypothetisch das Verhalten der heidnischen Städte Tyros und Sidon in einer entsprechenden Situation gegenüber. Die Formulierung im Irrealis zeigt an, daß dort weder verkündigt noch eine Gemeinde gegründet worden ist. Es geht um

10 Wie hat man sich die Verhältnisse im einzelnen vorzustellen? Ausgehend von der Beobachtung, daß auf die Botenrede ein Dankgebet folgt (Q 10,21), hat Sato die erwägenswerte Hypothese formuliert, die Aussendung der Boten sei vielleicht im Rahmen einer Gemeindeversammlung erfolgt (Q 380). Etwa wie folgt: Man stellt den Anwesenden die Härte der Nachfolge durch Q 9,57ff. vor Augen und bittet dann mit den Worten von 10,2 den ‚Herrn der Ernte‘ um Arbeiter. Finden sich einige der Anwesenden bereit, werden sie ausgesandt (10,3: ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς) und die Instruktionen über ihnen gesprochen.

11 Sie ist in aller Regel mit dem Gericht verbunden, s. Mi 4,11–13; Joel 4; 4Esra 4,26–32 u.ö., in Q auch 3,9.17 (vgl. P. Kristen, Familie, Kreuz und Leben. Nachfolge Jesu nach Q und dem Markusevangelium, MThSt 42, Marburg 1995, 99f.).

12 Hoffmann, Studien 290. Anders Polag, Christologie (s. Anm. 5) 71: Das Wort von der Ernte könne durchaus „ein Bild aus dem palästinischen Alltagsleben“ sein. Dagegen: ‚Ernte‘ ist hier eine Metapher, als solche kann sie sich dem Einfluß der stehenden Metapher kaum entziehen. Auch setzt die Gewißheit, daß das Getreide reif ist und schnell geschnitten werden muß, die Erwartung des nahen Endes notwendig voraus, und der Kontext stimmt mit dieser Deutung überein (V. 6b.10f.13–15!).

13 S. D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle, WMANT 33, Neukirchen-Vluyn 1969, 86ff.; Laufen, Doppelüberlieferungen 192ff.237ff.; Uro, Sheep 210–223; Tuckett, Q 393–404. Vgl. den Forschungsüberblick bei Wegner, Hauptmann (s. S. 63 Anm. 82) 305–327.

14 Οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον, vgl. Polag, Q 38f.; IQP 95,479.

den Kontrast und damit um die Anklage der jüdischen Hörschaft: Selbst die unverständigen Heiden hätten anders reagiert als Ihr! Q 11,31–32, die Worte von der Königin des Südens und von den Niniviten, stellen die traditionelle Endzeiterwartung auf den Kopf: Sie weisen Heiden den Platz beim Gericht zu, der sonst den Gerechten zusteht, und setzen ‚diese Generation‘ Israels auf die Anklagebank, auf der sonst die Völker sitzen (etwa Sap 3,8). Auch diesen beiden Logien geht es um Anklage: Dieses Geschlecht ist, wie V. 29 explizit sagt, ein ‚böses Geschlecht‘. Q 13,28–29 schließlich, das Wort vom „Zustrom der Fernen zur Gottesherrschaft“<sup>15</sup>, droht den ‚Söhnen des Reiches‘<sup>16</sup> mit dem Hinauswurf in die Dunkelheit, während die Fernen aus Ost und West mit den Vätern in der Basileia zu Tische liegen. Wiederum besteht die Pointe in der Umkehr der traditionellen Erwartung und in der Warnung der Hörer: Euer Fehlverhalten beschert Euch ‚Heulen und Zähneklappen‘!

Setzt einer dieser Q-Sprüche eine Heidenmission voraus oder propagiert er sie? Mir scheint das nicht der Fall zu sein. Bei aller Offenheit gegenüber der nicht-jüdischen Welt, die Q 7,9 signalisiert, gehen die Texte doch im Grundsatz davon aus, daß die Heiden ein ‚unverständiges Volk‘ sind (Dtn 32,21) und lassen sie um des Kontrastes willen in Erscheinung treten: Es geht um Anklage, um Warnung der jüdischen Hörschaft, die so sehr in die Irre geht, daß selbst die dummen Heiden ihr überlegen sind bzw. wären. Von einer prinzipiellen Aufwertung der Nichtjuden sind die Texte weit entfernt. Die Logienquelle enthält im Gegenteil auch Sprüche, in denen Heiden gemäß dem üblichen Urteil als negative Figuren auftreten: Q 12,30 gelten sie als solche, die sich vornehmlich um Essen, Trinken und Kleidung kümmern; Q 6,33<sup>17</sup> werden sie als Beispiel für Leute erwähnt, die nur ihresgleichen grüßen. Summa: „[D]ie Heiden [tauchen] als Gegenspieler der unbußfertigen Israeliten auf, nicht aber als Zeugen einer etablierten ‚Heidenmission‘“.<sup>18</sup>

Die Adressatin der Erntearbeiter wird also allein Israel sein.<sup>19</sup> Diese Beschränkung auf das jüdische ‚Feld‘ scheint für die Q-Gruppe so selbstverständlich zu sein, daß sie nicht eigens expliziert werden muß.<sup>20</sup> „Die

15 Dazu Theißen, Lokalkolorit 46ff.

16 Mit P. Hoffmann, Πάντες ἐργάται ἀδικίας. Redaktion und Tradition in Lc 13,22–30, ZNW 58, 1967, 188–214: 205ff. (jetzt auch in ders., Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien, NTA 28, Münster 1995, 135–161); Luz, Mt II 13 u.a., wird οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας auf Q zurückgehen: Lukas mußte das Wort in seinem Kontext in die 2. Ps. setzen. Vgl. Kloppenborg, Formation 225ff.; Tuckett, Q 194. Anders Polag, Q 68f.; IQP 91,497.

17 Zur Quellenkritik s.o. S. 24 Anm. 62.

18 Sato, Q 26. Ebenso Tuckett, Q 404.

19 Lührmann, Redaktion (s. Anm. 13) 60, schließt aus der Verwendung der Metapher der Ernte, Q setze die Heidenmission voraus. Denn ‚Ernte‘ sei „im Alten Testament ein Bild für das endzeitliche Gericht Gottes über die Völker“. Aber der (in der Regel gegebene) Bezug auf die Heiden ist nicht konstitutiv für das Bild (vgl., mit Bezug auf Israel, bereits die Glosse Hos 6,11a MT und auch Am 8,2 [dazu H. W. Wolff, BK XIV/2, 1969, 366ff.]), und vor allem bezieht es die Logienquelle an anderer Stelle (3,7ff.17!) unzweideutig auf das Gericht über Israel.

20 Dies unter der Voraussetzung, daß Mt 10,5b–6 kein ursprünglicher Bestandteil von Q ist (dazu u. S. 236f.).

Gruppe braucht offenkundig (noch) keine Angabe des ‚Reise‘-Ziels, denn der Bereich, in den sie sich gesendet weiß, ist von vornherein klar umgrenzt; es geht um Israel, um ihre Umwelt. Das ist eine selbstverständliche und darum noch nicht eigens ausgesprochene Voraussetzung.<sup>21</sup>

*Q 10,3–4.* Die Ausrüstungsregel verbietet den Boten das Allernötigste: Geld,<sup>22</sup> den \*Reisesack\* und Schuhe. Durch diese „Abrüstung“<sup>23</sup> ausgezeichnet, demonstrieren sie Armut und Wehrlosigkeit; im Angesicht der Gefahren, die Wanderern auf dem Wege drohen, werden sie gesandt ‚wie Schafe unter die Wölfe‘. Ihren Zeitgenossen fallen sie in dieser Aufmachung sofort auf, zumal ihnen sogar, in Anspielung auf die Elisa-Tradition (2Kön 4,29), der Gruß verboten wird. Diese Provokation wird einen doppelten Sinn haben: Sie signalisiert die Konzentration auf die eigentliche Aufgabe und betont die Bedeutung des am Ziel entrichteten Friedensgrußes. Sie stellt sicher, daß die Boten ihr Gegenüber unvermittelt mit der Botschaft konfrontieren, was nach einer Begrüßung nicht mehr möglich wäre.<sup>24</sup>

*Q 10,5–7.* Es folgen genaue Anweisungen für das Verhalten der Boten. Sie sollen ihre Arbeit beginnen, indem sie die Menschen zu Hause aufsuchen. Sie sollen darauf verzichten, vorsorglich Kontakt mit ihnen aufzunehmen (V. 4b) und sich einer guten Atmosphäre zu versichern, d.h. sie sollen unvermittelt an der Tür klopfen (vgl. Q 11,9–10!).<sup>25</sup> Wird ihnen geöffnet und das Betreten des Hauses gestattet, so entrichten sie zunächst einen besonderen Segensgruß.<sup>26</sup> Nimmt der Hausherr ihn an, erweist er sich als

21 Hoffmann, Studien 291.

22 Die Rekonstruktion der Q-Fassung der Ausrüstungsregel ist kompliziert; vgl. v.a. Hoffmann, Studien 264ff. Mit Polag, Q 44f., scheint mir die Dreizahl ursprünglich zu sein, gegen ihn muß aber erwogen werden, ob Q hier nicht an erster Stelle vom ‚Silbergeld‘ (ἀργύριον/ἄργυρον) sprach (Lk 9,3red für Mk 6,8 χαλκός) und Lukas redaktionell sein Vorzugswort βαλλάντιον (12,33red; 22,35f. m.E. red. als Rückgriff auf 10,4 [s. Reinbold, Bericht 58f.]) eingesetzt hat, „um eine wörtliche Übereinstimmung mit 9,3 zu vermeiden“ (Hoffmann, ebd. 266). Vgl. IQP 91,496.

23 Sato, Q 311.

24 Vgl. bereits J. Wellhausen, Das Evangelium Lucae, Berlin 1904, 49. Daß die Anweisung in Wirklichkeit nicht das Grüßen, sondern das Besuchen von Verwandten verbiete (so B. Lang, Grußverbot oder Besuchsverbot? Eine sozialgeschichtliche Deutung von Lukas 10,4b, BZ 26, 1982, 75–79) läßt sich nicht erweisen.

25 Ganz anders dann Mt 10,11: die Boten sollen zuerst prüfen, wer sich als würdig erweist, bevor sie ihr Quartier wählen. In dieser auf den Evangelisten zurückgehenden Veränderung des Q-Textes werden die negativen Erfahrungen sichtbar, die die Boten gemacht haben: Offenkundig ist ihnen allzuoft die Tür vor der Nase zugeschlagen worden.

26 Daß es sich lediglich um den üblichen Friedensgruß handelt (so Schulz, Q 416; Polag, Christologie [s. Anm. 5] 68), ist unwahrscheinlich; seine außerordentliche Bedeutung muß doch in der Formulierung erkennbar sein (so m.R. Luz, Mt II 101).

ein ‚Sohn des Friedens‘ und erklärt er sich bereit, sie aufzunehmen, dann verbreitet der Segen die Präsenz des Heils im Haus. Die Boten logieren in ihm, sie essen und trinken, was ihnen vorgesetzt wird,<sup>27</sup> denn ‚der Arbeiter ist seines Lohnes wert‘ (ἄξιός ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ). Während der Arbeit an dem betreffenden Ort wechseln sie ihr Quartier nicht – auch dann nicht, wenn sich ein besser geeignetes auftun sollte. Sollte sich das Haus indes als unwürdig erweisen, den Friedensgruß nicht akzeptieren und die Boten nicht aufnehmen, so ziehen sie ihren Segen zurück und vollziehen *eodem actu* das Gericht; sie bringen ans Licht, daß dieses Haus „nicht mehr im Bereich von Gottes endzeitlicher Friedenswirklichkeit“ lebt.<sup>28</sup> In diesem Fall, so darf geschlossen werden, ziehen sie weiter, bis sie einen ‚Sohn des Friedens‘ finden, der ihres Grußes würdig ist, ihnen Unterkunft gewährt und sie versorgt.

*Q 10,8–12.* Den Anweisungen für das Verhalten im Haus folgen Anweisungen für das Verhalten beim Betreten einer Stadt. Diese Reihenfolge der Instruktionen ist vielen merkwürdig erschienen, sie hat zu quellenkritischen bzw. traditionsgeschichtlichen Operationen Anlaß gegeben: Wäre es nicht zweckmäßiger, zuerst über das Betreten der Stadt und dann über das Betreten der Häuser zu sprechen?<sup>29</sup> Stört die vorliegende Komposition „die räumliche Abfolge des Weges“ nicht erheblich?<sup>30</sup> M.E. erzwingt der Text ein solches Urteil nicht. Im Gegenteil: Die Sequenz ‚Haus-Stadt‘ ergibt einen guten Sinn, sobald bedacht wird, daß πόλις hier ja nicht für eine Polis im Sinne des technischen Terminus steht. Der Begriff wird vielmehr, wie oft in der Septuaginta und zumeist in den synoptischen Evangelien, eine kleine befestigte Ortschaft meinen.<sup>31</sup> Es geht in den Versen 8–12 um kleine Orte, in denen die Boten ohne viel Aufhebens hinausgeworfen werden

27 Dazu Hoffmann, Studien 297: „Die Anweisung schließt die Beachtung besonderer Speisevorschriften ebenso aus wie die Inanspruchnahme einer besonderen Verpflegung; die Boten sind ... in die Hausgemeinschaft aufgenommen. Das Mahl dokumentiert die Gemeinschaft, die zwischen Gastgeber und Boten besteht.“

28 Luz, Mt II 101.

29 So vor allem Hoffmann, Studien 267ff., der im vorliegenden Text eine Reihe von Spannungen erkennt und das Problem durch die Annahme zu lösen sucht, Vers 8 sei von Lukas komponiert und die Verse 10–15 seien eine sekundäre Ergänzung der alten Tradition in der Logienquelle (vgl. auch ders., Lukas 10,5–11 in der Instruktionsrede der Logienquelle, EKK Vorarbeiten 3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1971, 37–53). H. Schürmann, Mt 10,5b–6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes (1963), in: ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 137–149: 147f., hält V. 10,3–7a für ein ‚vormals unabhängig überliefertes Erzählungsstück‘. S. dazu u. Anm. 33.34.38.

30 Hoffmann, Studien 282.

31 Vgl. Luz, Mt II 36 A 8; s. etwa Mt 11,20. Wie anders wäre es sonst möglich, daß eine *ganze* Stadt die Boten aufnimmt oder ablehnt?

können. Ist das richtig, dann ist der Aufbau der Aussendungsrede keineswegs unstimmig: Die Boten werden zunächst instruiert, an dem Ort, an dem sie selbst leben, zu wirken, d.h. die umliegenden Häuser zu besuchen; ist auf diesem Feld die Ernte eingeholt, dann sollen sie sich den umliegenden kleinen Ortschaften zuwenden. Auch dort stellt sich zunächst die Frage, ob man sie aufnimmt oder nicht (V. 8.10). Vorausgesetzt wird, daß die Prozedur die gleiche ist wie oben beschrieben: Die Boten betreten die Ortschaft, man wird aufgrund ihres Aufzuges auf sie aufmerksam, sie entrichten den Friedensgruß (?).<sup>32</sup> Nimmt man sie auf und gewährt ihnen Kost und Logis,<sup>33</sup> so erfüllen sie ihren Auftrag, der erst jetzt genannt wird.<sup>34</sup> Sie heilen die Schwachen und verkünden die Nähe des Gottesreiches (θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ [τῇ πόλει] ἀσθενεῖς<sup>35</sup> καὶ λέγετε αὐτοῖς ἡγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Darüber hinaus wird es ihnen vermutlich auch darum gegangen sein, die Entstehung neuer Gemeinschaften anzustoßen, die sich im Idealfall ihrerseits an der Erntearbeit beteiligen.<sup>36</sup> Man mag weiterhin mutmaßen: Handelte es sich um eine etwas größere ‚Stadt‘, war ihr Ruf nach den ersten Aktionen noch nicht bis in den letzten Winkel vorgedrungen, so werden sie von ihrem Quartier aus wiederum in die Häuser gegangen sein (s.o. V. 5–7), bis ihre Arbeit getan war und sie weiterziehen konnten.

32 Entrichten sie den Friedensgruß wiederum erst beim Betreten der Häuser? Oder sind Gruß und Rückzug in V. 8 und 11 stillschweigend vorausgesetzt? Hier bleiben Unsicherheiten. M.E. ist die zweite Annahme die bessere: Die Aussendungsrede formuliert alle Einzelanweisungen nur je ein Mal (V. 5b.7a.7c.9.10bf. [zu V. 8b s. die folgende Anm.]), und es ist gewiß, daß die Boten beim Betreten einer Ortschaft über ihren Auftrag gesprochen haben – und dazu gehört gemäß V. 5f. auch der Friedensgruß.

33 V. 8b wird von Lukas geschaffen worden sein: Er wiederholt die Anweisung von V. 7a und stört damit den Aufbau der Rede (s. die vorige Anm.), παρατίθημι verwendet der Evangelist einige Male redaktionell (4x in Apg); vgl. Schulz, Q 407 mit A 25; Polag, Q 47. Es läßt sich m.E. aber nicht erweisen, daß der ganze Vers 8 lukanisch ist (so vor allem Hoffmann, Studien 280.282f.): Lk 10,8a hat eine Parallele in Mt 10,11, die Antithese in V. 10 (Q) bedarf der These in V. 8, sprachlich läßt sich für lukanische Redaktion nichts beweisen, und der Q-Text ist in sich schlüssig; vgl. zur Kritik auch Laufen, Doppelüberlieferungen 219f.

34 Diese Tatsache läßt sich nicht überlieferungskritisch nutzen: Sie entspricht der Komposition der Rede, die die Instruktionen jeweils nur einmal nennt. Notabene, daß die Verse 4–7 allein gar nicht lebensfähig wären.

35 Gegen Polag, Q 46f.; IQP 95,480, ist der lukanische Text (Mt: τοὺς ἀσθενοῦντας) wahrscheinlich auch hier ursprünglich: Matthäus formuliert lediglich „in lockerem Anschluß“ (Luz, Mt II 88) an Q (und Mk); vgl. Laufen, Doppelüberlieferungen 221ff.; Sato, Q 309.

36 Vgl. Schmeller, Brechungen 98.

Nimmt der betreffende Ort die Boten hingegen nicht auf, so ziehen sie sich augenblicklich zurück und schütteln den Staub von ihren Füßen. Diese offenbar ad hoc gestaltete Zeichenhandlung<sup>37</sup> will das gleiche ausdrücken wie der Rückzug des Friedensgrußes in den Häusern (V. 6b): Die Boten brechen demonstrativ jede Gemeinschaft mit dem Ort ab (vgl. Apg 13,51) und entziehen ihn damit der Sphäre des Heils, vollziehen das Gericht.<sup>38</sup> „An der Begegnung mit den Jesusjüngern entscheidet sich endgültig Heil oder Unheil.“<sup>39</sup> Wie radikal dieses Unheil in der Logienquelle verstanden wird, zeigt der abschließende Vers 12: Selbst Sodom, der schlechthin sündigen und längst vernichteten Stadt, wird es am Tage des Gerichts besser ergehen als jenem Ort.<sup>40</sup>

*Q 10,13–15.* An den Grundbestand der Rede schließen sich die Weherufe über die galiläischen ‚Städte‘ Chorazim, Bethsaida und Kapernaum an. In ihnen spiegeln sich die schlechten Erfahrungen, die die ἐργάται gemacht haben: In Chorazim und Bethsaida haben sie so mächtige Wundertaten vollbracht,<sup>41</sup> daß selbst die Heiden von Tyros und Sidon in Sack und Asche Buße getan hätten. Jene Galiläer aber sind in ihrer Mehrzahl nicht umgekehrt,<sup>42</sup> sie haben ihr Leben nicht auf die nahe βασιλεία ausgerichtet. Daher wird es den Heiden im Gericht besser ergehen als ihnen. Noch furchtbarer

37 Vgl. Apg 13,51. Das von Billerbeck I 571 postulierte Ritual des Staubabschüttelns nach „einer Wanderung durch heidnisches Gebiet“ ist m.W. nirgends zu belegen.

38 Hoffmann, Studien 302ff., hält die Verse 10–11 (und 12–15, dazu gleich) für einen späteren Einschub in die Aussendungsrede. Dies beweise vor allem die Spannung zwischen 10,5f. und 10,10f.: Hier sei „die Reaktion auf die Ablehnung ... Gottes Sache“, dort setzten „die Boten ... einen endzeitlichen Vergeltungsmechanismus in Bewegung“ (302). Aber die Reaktion im Gericht ist doch in beiden Fällen Gottes Sache, die Boten nehmen seine Entscheidung lediglich symbolisch vorweg.

39 Luz, Mt II 101.

40 V. 12 gilt weithin und mit Recht als redaktioneller Kommentar in Q, vgl. Lührmann, Redaktion (s. Anm. 13) 62f.; Hoffmann, Studien 303f.; Laufen, Doppelüberlieferungen 274f.; Sato, Q 38; Uro, Sheep 100; Kloppenborg, Formation 195f.; Kristen, Familie 104f. (o. Anm. 11); Tuckett, Q 184. Mit hoher Wahrscheinlichkeit sind die Weherufe in den Versen 13–15 den Instruktionen nachträglich hinzugefügt worden: Sie setzen erhebliche negative Reaktionen auf die Arbeit der Boten voraus; sie sind selbständig tradierbar; Inhalt und Form sind dem Kontext fremd (konsequenterweise stellt Mt sie um: 11,21ff.). V. 12, der V. 14 formal genau entspricht, wird als Brücke zwischen der Aussendungsrede und den Weherufen geschaffen worden sein (die Möglichkeit, daß umgekehrt die Verse 13ff. eben wegen dieser Entsprechung an V. 12 angehängt wurden, kommt wohl nicht in Betracht: V. 12 steigert das Gerichtswort durch die Erwähnung Sodoms).

41 Zur Bedeutung der Wundertaten für die Boten der Q-Gruppe s. Kollmann, Wundertäter 316ff.

42 Ganz erfolglos waren die Boten in Chorazim und Bethsaida nicht: Sie haben dort Wunder gewirkt, und dies taten sie gemäß V. 9 nur unter der Bedingung, daß sie zuvor aufgenommen wurden.

wird es Kapernaum treffen, das Q hier wie eine Großmacht angreift (vgl. Jes 14,11ff.; Ez 31,14ff.): Es wird als ganzes in die Unterwelt hinabfahren, es besteht nicht die geringste Hoffnung auf eine Rettung des kleinen Fischerortes am Ende der Tage. Das vernichtende Urteil zeigt, daß die Propaganda in Kapernaum, *der Stadt Jesu* (Mk 2,1; Mt 4,13) keinen Erfolg hatte, die Ernte der Arbeiter war hier alles andere als ‚groß‘ (V. 2).

Die Erwähnung der drei unbedeutenden galiläischen Orte<sup>43</sup> und der beiden phönizischen Städte ermöglicht es, die Propaganda der Q-Boten mit einiger Genauigkeit zu lokalisieren. Sie haben vornehmlich in Galiläa gearbeitet und darüber hinaus wohl auch in Syrien.<sup>44</sup> Tyros und Sidon liegen in ihrem Blickfeld, die Wandercharismatiker der wohl in Syrien entstandenen Didache haben manches mit ihnen gemeinsam (11; 13),<sup>45</sup> und das ebendort verfaßte Matthäusevangelium stammt vielleicht aus einer Gemeinde, „die von den wandernden Boten ... der Logienquelle gegründet worden ist“.<sup>46</sup> Möglicherweise läßt sich sogar der Termin noch bestimmen, vor dem die Boten bis nach Syrien vorgedrungen sind: Q 10,13–15 setzen voraus, daß es in Tyros und Sidon keine Gemeinde gibt; das Logion ist also vor der Mitte der 50er Jahre entstanden, denn Apg 21,3; 27,3 trifft Paulus dort Brüder und Schwestern an.<sup>47</sup> Katalysieren (bzw. reflektieren) die Weherufe den Entschluß, nach den Mißerfolgen in Galiläa nunmehr im syrischen Raum zu arbeiten und also das Feld zu erweitern, weil die Ernte kleiner ausgefallen ist als ursprünglich erwartet (V. 2)?

*Q 10,16.* Der abschließende Spruch verdeutlicht noch einmal, mit wem es die Angesprochenen zu tun bekommen: Hinter den Boten steht  $\delta\ \upsilon\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ , und hinter diesem steht Gott selbst. Wer die Boten aufnimmt, nimmt Gott auf; wer sie ablehnt, lehnt Gott ab. In der Begegnung mit den  $\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$  entscheidet sich das Schicksal ‚an jenem Tage‘.

43 Zu den geographischen Fragen s. Schürer/Vermes II 171f. und (z.T. kritisch dazu) Theißen, Lokalkolorit 51ff.

44 Dieser Rückschluß bedarf über das o. Gesagte hinaus einer besonderen Rechtfertigung. Er ist aus folgenden zwei Gründen legitim: (1) Die Weherufe gehen m.E. nicht auf Jesus, sondern auf die Q-Gruppe zurück: Sie sind erst sekundär mit der Aussendungsrede verbunden worden (s.o. Anm. 40); von gewaltigen Wundern Jesu in Chorazim (und Bethsaida; vgl. allerdings Mk 8,23) ist nichts überliefert; in den echten Jesuslogien ist der Zweck eines Wunders nirgends die Umkehr (vgl. Sato, Q 199; anders Luz, Mt II 192). (2) Sollte dieses Urteil falsch sein, so hätte die Logienquelle die Namen der kleinen ‚Städte‘ doch schwerlich ohne eigene Ortskenntnis überliefert (bzw. sie hätte die traditionelle Liste um Orte aus dem Wirkungsbereich ihrer Boten ergänzt).

45 Vgl. o. mit Anm. 8.

46 Luz, Mt I 66; zustimmend Schmeller, Brechungen 103.

47 Vgl. Theißen, Lokalkolorit 54.

Läßt sich noch rekonstruieren, wie die Boten sich selbst bezeichnet haben? Einige Male wurde oben vorausgesetzt, daß der Begriff *ἐργάται* / ‚Arbeiter‘ in Q 10,2ff. titularen Sinn hat: Dreimal erscheint der in den Evangelien nicht eben gängige Begriff<sup>48</sup> in den wenigen Versen der Aussendungsrede: ‚Der *ἐργάτης* ist seines Lohnes wert‘ (10,7), es gibt nur wenige *ἐργάται* (10,2), Gott wird gebeten, *ἐργάται* in die ‚Ernte‘ zu schicken (ebd.). Mag hier ursprünglich lediglich das Bild von der Ernte ausgemalt worden sein (vgl. Mt 20,1ff.), so liegt doch die Vermutung nahe, daß sich der Begriff bald von diesem Bild gelöst hat: Der Bote hatte die bei seiner Aussendung gesprochenen Worte im Ohr und faßte ‚*ἐργάτης*‘ als einen Ehrennamen auf. Gestützt wird diese Hypothese durch die Tatsache, daß die Bezeichnung auch außerhalb der Logienquelle in ähnlichem Zusammenhang begegnet: Paulus kommt zwei Mal auf *ἐργάται* (*δόλιοι* bzw. *κακοί*) zu sprechen, und beide Male haben die ‚Arbeiter‘ manches mit den Boten der Logienquelle gemein (2Kor 11,13; Phil 3,2).<sup>49</sup> Die Q-Boten bezeichneten sich demnach vermutlich als *ἐργάται* und verstanden darunter ihre Designation zu Wundertätern und Propagandisten der βασιλεία τοῦ θεοῦ.<sup>50</sup>

*Fazit:* Die Aussendungsrede vermittelt ein gutes Bild von den Modalitäten der Propaganda der Q-Gruppe. Kurz zusammengefaßt handelt es sich um die gezielte Propaganda einer jüdischen Erneuerungsbewegung, die in Galiläa und im syrischen Raum wirkt.<sup>51</sup> Sie wird von wandernden, für die betreffende Zeit zeichenhaft armen Charismatikern getragen, die von den seßhaften Gemeinschaften zur Heilung der Schwachen und der Ankündigung der nahen Basileia ausgesandt werden. Der Ort, an dem diese Charismatiker, die sich selbst vermutlich *ἐργάται* nennen, ihrer Arbeit nachgehen, ist in der Regel das private Haus. Sie betreten es gemäß dem in Q 11,9 überlieferten Spruch ‚Klopfet, und Euch wird aufgetan‘ ohne Vorankündigung und konfrontieren es unvermittelt mit ihrer über Heil und Unheil entscheidenden Botschaft. Der Erfolg ihrer Arbeit ist offenbar sehr unterschiedlich gewesen: Vermittelt die Mehrzahl der Worte eine optimistische Stimmung und wissen wir von Gemeinden, die sich den Boten noch Jahrzehnte später verbunden wissen, so zeigen vor allem die Weherufe über die galiläischen Orte und spätere Korrekturen (Mt 10,11!), daß die Türen allzuoft verschlossen blieben.

48 Außer an unserer Stelle (6x) steht er nur noch im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (3x) und in einem Schriftzitat in Q 13,27.

49 Dazu o. 1.5.

50 Als ‚Apostel‘ (so Lk 11,49 diff. Mt 23,34) bezeichneten sich die Boten m.E. nicht, s. die Quellenkritik o. 1.5 Anm. 12.

51 Auch in Judäa und Jerusalem? Dafür gibt es, will man sich nicht auf Lk 13,34 berufen, keine Indizien. Vgl. zum Problem Sato, Q 46.385f.

## 3.2. Mt 10,5–6 und Mt 10,23

Die Logien Mt 10,5b–6 und 10,23, in denen Jesus den Jüngern gebietet, nicht auf den Weg zu den Heiden und in eine Stadt der Samaritaner zu gehen, sondern ausschließlich zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel, und ihnen in Aussicht stellt, sie würden die Städte Israels nicht zu Ende bringen, bis der Menschensohn kommt, werfen Licht auf eine spezifische Ausprägung der gezielten Propaganda und dürfen daher nicht fehlen.

Aus welcher Quelle schöpft Matthäus die beiden Worte? Ihre quellenkritische Beurteilung ist kontrovers und kompliziert.<sup>1</sup>

*Ad 10,5–6:* Es ist unwahrscheinlich, daß der Spruch als ganzer erst von Matthäus geschaffen worden ist. Zwar enthält er viele Wörter, die der Evangelist gern verwendet, und seine Sprache ist im ganzen durchaus matthäisch. Aber für die Samaritaner interessiert Mt sich sonst nicht, das (in der LXX gängige) Syntagma οἶκος Ἰσραήλ findet sich nur hier (und in der Wiederaufnahme 15,24), und der Inhalt des Logions steht in krassem Widerspruch zu den (m.E. redaktionellen) Versen 28,19–20, in denen der Auferstandene die Anordnung des Irdischen korrigiert.<sup>2</sup> Sollte der Evangelist die Heiden zunächst ohne Anhalt an der Tradition vom Wirken der Jünger ausgenommen haben, um eben diese Anordnung am Ende wieder zurückzunehmen? Das ist kaum glaublich – Mt 10,5–6 beruht also auf Tradition.

Aus der Logienquelle? Dieser Möglichkeit steht m.E. grundsätzlich nichts im Wege.<sup>3</sup> Dafür könnte sprechen, daß wir es mit einem „Aussendungswort für Wanderprediger wie Lk 10 par“ zu tun haben<sup>4</sup> und daß sich gute Gründe dafür finden ließen, warum Lukas das Wort gestrichen haben könnte – seine partikularistische Tendenz paßt nicht zu einem Jesus, der soeben (9,52ff.) durch ein samaritanisches Dorf gewandert ist und der wenig später (10,30ff.) einem Gesetzeslehrer einen Samaritaner als Vorbild hinstellen wird. Mehr als eine Möglichkeit können diese Beobachtungen indes nicht begründen. Stellen wir das Urteil zunächst zurück.

*Ad 10,23:* Hier liegen die Probleme ähnlich. Wiederum ist es unwahrscheinlich, daß Matthäus den Vers bzw. eine seiner Hälften selbst geschaffen hat:<sup>5</sup> τελέω verwendet er selbst ausschließlich in der technischen Bedeutung „eine Rede abschlie-

1 Vorgeschlagen wurden alle vier theoretisch möglichen Erklärungen: (a) Sie gehören zu Q: Schürmann, Vorgeschichte (S. 231 Anm. 29); ders., Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23 (1959), ebd. 150–156; Sato, Q 26f. (mit ?). (b) Zu Q<sup>Mt</sup>: Sanders, Schismatics 26, im Anschluß an H.-D. Betz, Essays on the Sermon on the Mount, Philadelphia 1985, 142; E. C. Park, The Mission Discourse in Matthew's Interpretation, WUNT II/81, Tübingen 1995, 94ff. (c) Sie sind Sondergut: Laufen, Doppelüberlieferungen 233–243 (für 10,5b–6); Luz, Mt II 88.106 (mit ?). (d) Mt hat sie komponiert: Kasting, Anfänge 110ff.; J. Gnllka, Das Matthäusevangelium, HThK I/1, Freiburg 1986, 362.374f.; Uro, Sheep 50ff. (für 10,5b–6).

2 Dazu u. S. 273.

3 S.o. S. 228f.: Q steht der Heidenmission m.E. nicht positiv gegenüber.

4 Sato, Q 26.

5 So, über die o. Anm. 1 Genannten hinaus, J. M. McDermott, Mt. 10:23 in Context, BZ 28, 1984, 230–240 (für V. 23b).

ben<sup>c</sup> (so 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), statt (ἐν τῇ πόλει) ταύτη würde man nach V. 14f. unbedingt ἐκεῖνη erwarten. Auch Mt 10,23 beruht demnach auf Tradition.

Aus welcher Quelle? Es ist m.E. offenkundig, daß V. 23 mit den Versen 10,5b–6 korrespondiert: Wird dort die Aussendung auf Israel allein beschränkt, so wird hier eine Aussage über ihre Dauer gemacht. Es empfiehlt sich daher, auch um der Ökonomie der Hypothesen willen, die beiden Sprüche der gleichen Quelle zuzuweisen. Ist das Q? Dann hätte Lukas auch den Vers Mt 10,23 gestrichen, eine Annahme, für die sich wiederum gute Gründe finden ließen: Die partikularistische Ausrichtung des Wortes paßt ebensowenig in das lukanische Konzept wie die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes. Allein – auch in diesem Fall kommt man über die Begründung der *Möglichkeit* einer Q-Zugehörigkeit nicht hinaus. Erschwerend kommt hinzu, daß sich der Ort, an dem die beiden Sprüche in der Quelle gestanden hätten, nicht bestimmen läßt: Keine der vorgeschlagenen Möglichkeiten hält der kritischen Prüfung wirklich stand.<sup>6</sup>

Summa: Non liquet. Also verdient das vorsichtige quellenkritische Urteil den Vorzug, daß es sich bei Mt 10,5b–6.23 um vormatthäische Tradition unbekannter Herkunft, d.h. um ‚Sondergut‘ handelt.<sup>7</sup>

Die Sprüche müssen also je für sich ausgelegt werden, unabhängig vom Kontext der Aussendungsrede. Obwohl ihre Aussagekraft dadurch eingeschränkt wird, geben sie uns dennoch Einblick in eine spezifische Ausprägung der Propaganda in der Frühzeit.<sup>8</sup> Hinter Mt 10,5b–6.23 kommt eine Gruppe zum Vorschein, die von der Werbung unter den Samaritanern (vgl. Apg 8,4ff.) und den Heiden weiß, diese aber ablehnt.<sup>9</sup> Ihr geht es ausschließlich um die ‚verlorenen Schafe des Hauses Israel‘, d.h. um die Juden insgesamt.<sup>10</sup> Die Grenzen des auserwählten, jetzt aber ‚verlorenen‘ Volkes dürfen nicht überschritten werden, anderenfalls, so darf man ergänzen, droht Identitätsverlust. Bemerkenswert ist, daß 10,23 ein ausdrückliches Pro-

6 Ad Mt 10,5b–6: Schürmann, Vorgeschichte (s. Anm. 1) 140ff.: zwischen Q 10,7+8; aber diese Einordnung zerstört den Aufbau der Verse Q 10,5–12 (5–7: εἰς οἰκίαν, 8–12: εἰς πόλιν εἰσελθεῖν). Polag, Q 44f.: zwischen 10,3+4; aber hinter die ‚Wölfe‘ von V. 3 passen die ‚Schafe‘ von Mt 10,6 schlecht.

Ad Mt 10,23: Schürmann, Traditionsgeschichte (s.o. Anm. 1); Polag, ebd. 60f.: hinter Q 12,12; aber damit wird der Stichwortanschluß zwischen Q 12,12/12,22 zerstört (μὴ μεριμνᾶτε). Sato, Q 27 A 34: vor Q 10,16; aber diese Hypothese setzt eine weitere zum Wachstum von Q voraus (s. dort). Noch am besten ist wohl der Vorschlag von Luz, Mt II 106 A 8: hinter Q 10,12; aber auch das bleibt unsicher.

7 Vgl. IQP 93,503f. Eine Zuweisung zu Q<sup>Mt</sup> (s. die Autoren o. Anm. 1) bleibt gewiß eine Möglichkeit. Aber diese Zuweisung ist in unserem Fall ein reines Postulat, das sich um nichts besser begründen läßt als die Zuordnung zu Q.

8 Der Rückschluß auf die Praxis der Tradenten (zum Grundsatzproblem s.o. S. 226f.) ist möglich, da beide Logien nicht auf Jesus zurückgehen. 10,5f: Seinerzeit gab es keine Heidenmission, und also konnte er sie nicht untersagen. 10,23 hängt m.E. mit 10,5f. zusammen, auch sind ‚Verfolgung‘ und ‚Flucht‘ Themen der frühen Kirche (vgl. J. Becker, Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, 150).

9 Vgl. Hahn, Mission 44ff. Gegen Kasting, Anfänge 109ff., besteht kein Anlaß, die Existenz einer solchen streng partikularistischen Gruppe zu bestreiten.

10 Nicht um eine kleine Gruppe innerhalb des Hauses Israel, vgl. Luz, Mt II 90.

gramm formuliert: Es geht um die Werbung in ‚den‘, d.h. – im idealen Fall – allen Städten Israels.<sup>11</sup> Wir haben es also mit gezielter Propaganda zu tun, die von einer Gruppe betrieben wird, für deren Selbstverständnis sie eine wesentliche Rolle spielt.

Diese Interpretation bedarf der Rechtfertigung. Nicht selten wird die Meinung vertreten, in Mt 10,23 sei gar nicht von einer Propaganda in Israel die Rede. *τελεῖν* bezeichne vielmehr „die Beendigung einer Wegstrecke“, das Wort handele „von der Flucht der Jünger durch die Städte Palästinas“: „Der V. 23b ... bedeutet: ‚Ihr werdet die Städte Palästinas bis zur Parusie nicht durchfliehen.“<sup>12</sup> Demgegenüber ist zu betonen, daß der Vers in seiner vorliegenden Fassung<sup>13</sup> *τελεῖν* auf die Vollendung der ungenannten Aufgabe bezieht, deren Inhalt unter den gegebenen Umständen nur eine Sendung sein kann: Welchen Sinn soll die Aussage haben, hinsichtlich der Flucht werde man ‚mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen‘?<sup>14</sup> Kann es das Ziel einer Flucht sein, möglichst viele Städte zu betreten, sie zu ‚durchfliehen‘? Eine derartige Aussage ist doch sinnlos (dem entspricht, daß ‚durchfliehen‘ ein ad hoc geprägter Neologismus ist).<sup>15</sup> Der Vers setzt vielmehr voraus, daß die Angesprochenen in den einzelnen Städten eine bestimmte Aufgabe zu vollenden haben, die sie dann und wann zur Flucht zwingt. Der gegen diese Auslegung geäußerte Einwand, der Vers lasse sich „kaum aus der Sicht eines zielstrebigen Missionars deuten“, da er in diesem Fall an seiner Mission hätte verzweifeln müssen,<sup>16</sup> trifft m.E. nicht. Im Gegenteil: Der Vers fordert zur Flucht auf, sofern die Propaganda auf aggressiven Widerstand stößt, das Ziel ist die Werbung in möglichst vielen Städten Israels. In dieser Situation wird den Ausgesandten zugesagt, daß es immer wieder einen Fluchttort geben wird, in dem der Erfüllung dieses Ziels nachgegangen werden kann, daß es m.a.W. ausgeschlossen ist, daß es die ‚andere Stadt‘ in Israel, in die man noch fliehen könnte, nicht mehr geben wird – denn zuvor wird der Menschensohn kommen. Das von manchem modernen Ausleger verhandelte Problem, daß in diesem Fall ja die vollständige Erfüllung des Auftrags unmöglich wäre, liegt außerhalb des Blickfeldes des Spruchs, der das Ende jeden Moment erwartet.

11 Ob damit ein Gebiet gemeint ist, das über das jüdisch besiedelte ‚Palästina‘ hinausgeht (vgl. Theißen, Lokalkolorit 59f. [zu Mt]), läßt sich nicht mehr feststellen. Man mag aufgrund des Zusammenhanges mit 10,5f. (*οἶκος Ἰσραήλ*) allerdings mutmaßen, daß auch hier an ‚Israel‘ in einem weiteren Sinne gedacht ist.

12 M. Künzi, Das Naherwartungslogion Matthäus 10,23. Geschichte seiner Auslegung, BGBE 9, Tübingen 1970, 178.179. Zur Vielfalt der Auslegungen s. ebd. pass.

13 Zu möglichen älteren Fassungen des Logions s. Luz, Mt II 106f.

14 Zu dieser Übersetzung von *τελέω* s. Bauer, s.v., zu W. G. Kümmels Kritik an ihr (Verheißung und Erfüllung, AThANT 6, Zürich<sup>3</sup> 1956, 55ff.) s. Luz, Mt II 107 A 12.

15 Künzi (s.o. Anm. 12) beruft sich zur Stützung seiner Auffassung auch auf „die griechischen Ausleger“, die *τελεῖν* „durchwegs auf die Flucht der Jünger in Palästina“ bezogen hätten (ebd. 178 A 4). Die genannten Matthäuskommentare (Joh. Chrys., Hom. 34; Theophylakt, Enarr. in Mt 10,23 [MPG 123, 241]; Euthymius Zigabenus, Comm. in Mt 10,23 [MPG 129, 337]) stützen seine Auslegung indes nicht (bei Theophylakt, der das Wort vom Menschensohn auf die Zeit vor der Kreuzigung bezieht, heißt es im Gegenteil explizit: ἀποσταλέντες γὰρ καὶ κηρύξαντες, πάλιν ὑπεστράφησαν πρὸς τὸν Χριστόν, καὶ συνῆσαν αὐτῷ).

16 Theißen, Studien 96 A 48. 96 (als Zugeständnis an Künzi u.a.).

Über die Modalitäten der Propaganda der Gruppe erfahren wir – wenn anders der Kontext der Aussendungsrede nicht mitbedacht werden darf – nur wenig. Immerhin wird eine signifikante Gegenwirkung erwähnt: Es wird Verfolgung geben, aggressiven Widerstand, der die Boten zur Flucht zwingen wird.<sup>17</sup> Hinter dieser Prophetie werden konkrete Erfahrungen stehen. Man ist angegriffen und hinausgeworfen worden, man mußte sich seiner Haut erwehren. Stößt die Propaganda oft auf wenig Gegenliebe, so werden die Erfolgsaussichten dennoch nicht nur negativ eingeschätzt. Die Aufgabe, sich vor der Ankunft des Menschensohnes um die ‚verlorenen Schafe des Hauses Israel‘ zu kümmern, bleibt bestehen, trotz aller Ablehnung hofft man noch Städte zu finden, in denen man freundlich aufgenommen wird. Diese verhalten optimistische Grundeinstellung weist ineins mit der intensiven Naherwartung darauf hin, daß die Sprüche aus frühester Zeit stammen werden, in der die schlechten Erfahrungen mit der Propaganda im Haus Israel noch nicht die Oberhand gewonnen hatten.

Läßt sich die Identität der Gruppe hinter Mt 10,5b–6; 10,23 noch bestimmen? Gewiß ist, daß die Worte „am besten in eine judenchristliche Gemeinde [passen], die sich gegenüber der Heidenmission abgrenzte und ihre eigene Aufgabe allein in der Verkündigung an Israel sah.“<sup>18</sup> Gerd Theißen ist darüber hinausgegangen und hat die anregende Hypothese formuliert, der Sitz im Leben der Tradition sei „wahrscheinlich in jenen Kreisen zu suchen, die auf dem Apostelkonzil als Träger der Israelmission in Erscheinung treten. Petrus ist unter ihnen die beherrschende Gestalt. Aus petrinischen Gruppen wären die beiden Israelworte in die mt Tradition gekommen. ... Wahrscheinlich stammen ... [sie] aus dem Wandercharismatikerkreis der Zwölf, in dem Petrus eine dominierende Stellung hatte. Mt 10,5f und 10,23 hätten dann in der Frühzeit der petrinischen Israelmission eine Rolle gespielt“ (Lokalkolorit 60). Eine Reihe von Beobachtungen stimmt allerdings skeptisch: Petrus selbst hat nach Ausweis von Apg 10,1ff. entgegen der Weisung von Mt 10,5b–6 einen Heiden bekehrt, auf dem Konvent in Jerusalem heißt er die Heidenmission des Paulus grundsätzlich für gut (Gal 2,7–9), und wenig später ißt er in Antiochia mit den heidnischen ἄδελφοί, ohne sich um die Reinheitsvorschriften zu kümmern (2,11ff.). All dies weist darauf hin, daß er gegen die Überschreitung der Grenzen des erwählten Volkes keine prinzipiellen Einwände hatte – eine Grundeinstellung, die schlecht zur partikularistischen Position von Mt 10,5–6.23 paßt.

17 Mit ἐν τῇ πόλει ταύτῃ war ursprünglich wohl eine bestimmte Stadt gemeint (vgl. Luz, Mt II 107 mit A 14). Welche es war, wissen wir nicht (Theißen, Lokalkolorit 60, vermutet: Jerusalem; vgl. dazu u.).

18 Luz, Mt II 89f.

Will man die Logien hypothetisch zuordnen, so bietet sich m.E. eher eine andere Möglichkeit an: Sie könnten sehr gut in jenen Kreisen tradiert worden sein, die auf der Jerusalemer Konferenz die Heidenmission paulinischen Typs zu unterbinden suchten und die Beschneidung des Griechen Titus forderten (Gal 2,3–4). Zwar folgt aus dieser Forderung nicht, daß sie Heidenmission rundheraus ablehnten – gegen einen beschnittenen Heiden hatten sie nichts einzuwenden. Aber diese Schwäche der Hypothese läßt sich ausräumen, und zwar durch die Annahme, die Gruppe habe sich, als die Parusie auf sich warten ließ und immer mehr Heiden getauft wurden, schließlich in das Unvermeidliche gefügt: Das ursprüngliche Programm einer streng israelzentrierten Ausrichtung war nach dem *fait accompli* der Entstehung partiell heidnischer Gemeinden nicht mehr aufrechtzuerhalten, wollte man der Bewegung nicht den Boden unter den Füßen wegziehen (bzw. in Kauf nehmen, daß man selbst bald außen vor stehen würde). Also mag man sich dafür entschieden haben, das ursprüngliche Konzept einer Beschränkung auf das Haus Israel der neuen Situation anzupassen und Heiden in der Kirche zu akzeptieren, sofern sie beschnitten waren (und sich an gewisse Regeln hielten). Gut vorstellbar ist, daß diese theologische Wende durch die Tatsache katalysiert wurde, daß der Mißerfolg der Werbung in Israel je länger je deutlicher vor Augen trat und es ersichtlich wurde, daß die Zukunft der Ekklesia jedenfalls zu einem Teil bei den Heiden liegen würde. Ist das richtig, dann erlauben uns die Logien Mt 10,5b–6.23 einen Einblick in die Frühzeit derjenigen Gruppe, die später vehement gegen Paulus opponieren wird.<sup>19</sup> Propagiert sie zur Zeit des Konventes (und danach? Gal 3,1ff.) die Beschneidung der getauften Heiden, so gilt ihr Interesse in der Frühzeit ausschließlich der Propaganda im Haus Israel.

*Fazit:* Hinter Mt 10,5b–6; 10,23 wird eine partikularistische Gruppe jüdischer Brüder (und Schwestern?) sichtbar, die ihre gezielte Propaganda streng auf das ‚Haus Israel‘ beschränkt und die Ankunft des Menschensohnes jeden Moment erwartet. Vielleicht bestehen Verbindungen zwischen ihr und denjenigen ἀδελφοί, die auf der Jerusalemer Konferenz gegen die beschneidungsfreie Mission des Paulus opponieren. In diesem Fall hätte sie ihre prinzipielle Opposition gegen die Heidenmission (unter dem Eindruck der Verzögerung der Ankunft des Menschensohnes und des weitgehenden Mißerfolgs der Propaganda in Israel?) später aufgegeben und wäre dafür eingetreten, daß Heiden nur dann zur Ekklesia gehören können, wenn sie sich beschneiden lassen (und sich entsprechend verhalten).

---

19 So in der Konsequenz auch Sanders, Schismatics 26.

#### 4. Die Sieben

Die Sieben (Apg 6,5; vgl. 21,8) und ihre Anhänger<sup>1</sup> spielten nach verbreteter Meinung eine hervorragende Rolle in der Mission der frühesten Zeit und dürfen daher nicht fehlen. Was „die Zwölf für Israel, sollen die Sieben für die Proselyten sein. Sie betrieben die Mission der ‚Judengenossen‘ nicht allein ... Aber das darf vermutet werden, daß die Institution der Sieben aus der Mission hervorging, die unter den Proselyten reißende Fortschritte machte und bald eine Zentralbehörde verlangte neben den Zwölf, die sich in diese Entwicklung erst hineinfinden mußten“.<sup>2</sup> „Historisch wahrscheinlich ist, daß der von Stephanus geführte Siebenerkreis von seinen Anfängen an eine missionarisch aktive Rolle in Jerusalem gespielt hat.“<sup>3</sup> „Ganz gefährlich wurde die Sache, wenn Unruhestifter beharrlich tödliche Irrlehren verbreiteten und ... für das eigene Konventikel aktive, erfolgreiche Mission betrieben ... Das aber scheint bei den ‚Hellenisten‘ des Stephanuskreises der Fall gewesen zu sein.“<sup>4</sup>

Was wissen wir von der Mission der Sieben und ihrer Anhänger? Unsere einzige Quelle ist, wie so oft, die Apostelgeschichte. Von Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus, dem antiochenischen Proselyten (6,5), überliefert sie uns nur die Namen, über die fünf Männer ist sonst nichts bekannt.<sup>5</sup> Ergiebiger sind die Informationen über Stephanus (Apg 6,8–7,60; Kap. 4.1), Philippus (8,4–13,26–40; 21,8; Kap. 4.2) und diejenigen, die nach dem Tod des Stephanus Jerusalem verlassen (11,19–21; Kap. 4.3).

- 
- 1 *Alias* der ‚Stephanuskreis‘ bzw. ‚die Hellenisten‘ (zu diesem m.E. besser zu meidenden Terminus s. Reinbold, Hellenisten [s. S. 84 Anm. 3]).
  - 2 E. Schwartz, Zur Chronologie des Paulus (1907), in: ders., Gesammelte Schriften, V, Berlin 1963, 124–169: 146f., aufgenommen z.B. von Preuschen, Apg 36; Lüdemann, Apg 84f.
  - 3 Löning, Stephanuskreis 83. Ähnlich z.B. Theißen, Studien 109.
  - 4 Hengel, Paulus 285. Ähnlich z.B. Stuhlmacher, Weg 116.
  - 5 Auch die spätere Überlieferung schweigt über sie – sieht man von den sog. Prochorusakten (dazu Schneemelcher II 385ff.) und der schwer zu beurteilenden Identifizierung des Nikolaus als des Lehrers der ‚Nikolaiten‘ einmal ab (Iren., Haer. I 26,3; vgl. Apk 2,6.15). Zum Problem der Nikolaiten s. Neudorfer, Stephanuskreis 132–144 (mit der m.E. abwegigen Vermutung, Lukas könne „von dem späteren Abfall des Antiochener“ gewußt haben [ebd. 143f.]: er steht am Ende der Liste!); N. Brox, Nikolaus und die Nikolaiten, VigChr 19, 1965, 23–30; U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes, ÖTK 19, Gütersloh 1984, 96ff.; R. Heiligenthal, Wer waren die »Nikolaiten«?, ZNW 82, 1991, 133–137. H. Räisänen, The Nicolaitans: Apoc. 2; Acta 6, ANRW II 26.2, 1995, 1602–1644, versucht, eine Linie von den Nikolaiten der Apk zu einer durch den historischen Nikolaus vermittelten ‚liberalen‘ antiochenischen Einstellung zum Essen von Götzenopferfleisch zu ziehen.

## 4.1. Stephanus

Stephanus erregt nach Schilderung der Apostelgeschichte Unruhe in der Synagoge ‚der Libertiner und Kyrenäer und Alexandriner und derer aus Kilikien und Asien‘ (6,8f.), die zu einem Volksaufbruch führt (V. 12). Man bringt ihn vor das Synhedrium, wo er sich zu der Beschuldigung verhalten muß, er rede gegen Tempel und Gesetz (6,12–7,53). Am Ende wird er von der Menge gesteinigt (7,54–60).

Wie sind die Vorgänge um den Tod des Stephanus zu beurteilen, und inwiefern haben sie möglicherweise etwas damit zu tun, daß Stephanus ein „Missionar“<sup>1</sup> gewesen ist, der „innerhalb seines griechischsprachigen Herkunftsmilieus missionarisch tätig gewesen [ist] und ... so den Konflikt ausgelöst“ hat?<sup>2</sup>

Es ist weithin anerkannt, daß das Szenario der Synhedriumsverhandlung auf die Hand des Lukas zurückgeht: Er hat die Rede des Stephanus komponiert<sup>3</sup> und ihr den Rahmen eines förmlichen Verhörs vor den Oberen gegeben.<sup>4</sup> Seine Überlieferung wußte lediglich davon zu berichten, daß Stephanus von der aufgebrachten Menge in einem Akt spontaner Lynchjustiz gesteinigt worden ist – eine historisch gewiß zuverlässige Information.<sup>5</sup>

1 Hengel, Paulus 271 – stellvertretend für viele.

2 Roloff, Apg 113.

3 Darüber besteht bei allen Meinungsverschiedenheiten in den Einzelfragen weithin Einigkeit. S. Haenchen, Apg 273ff.; Roloff, Apg 117ff.; Weiser, Apg 180ff.; Hengel, Paulus 272f. mit A 303; Zmijewski, Apg 307ff.; Jervell, Apg 249f. Anders etwa A. Spiro, Stephens's Samaritan Background, in: J. Munck, The Acts of the Apostles, Hrsg. W. F. Albright/C. S. Mann, AB 31, New York 1967, 293 („Stephen's missionary discourse ... was transmitted faithfully by Luke“); E. Rau, Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Stuttgart 1994, 12f.36ff. (die Rede ist Bestandteil der ‚antiochenischen Quelle‘, sie gehört traditionell zum Martyriumsbericht hinzu).

4 Dafür spricht vor allem: (a) Das Synhedrium verschwindet nach Abschluß der Rede von der Szene, und Stephanus wird gelyncht (V. 57–58a). Da Lukas die Subjekte der Steinigung nicht identifiziert (unbestimmtes κράξαντες in V. 57), entsteht nach 7,2–53 der Eindruck, die Synhedristen selbst hätten den Lynchmord ausgeführt – eine Absurdität, die darauf hinweist, daß er hier auf die Überlieferung zurücklenkt (absichtlich nachlässig? vgl. das analoge Phänomen in Lk 23,25–26 und dazu Fitzmyer, Lk 1496). (b) In Apg 6,8–15; 7,54–8,2 wird Manches zweimal gesagt, jeweils hier im Zusammenhang mit dem Verhör und da mit dem Lynchmord (6,11: 6,14!; 7,58a: 7,59a! vgl. 6,12b/7,57b–58a; 6,15/7,55a und, als Überleitung, 7,55b/56). (c) Streicht man die mit dem Verhör zusammenhängenden Angaben, erhält man einen konsistenten Bericht. Vgl. Haenchen, Apg 265ff.; Roloff, Apg 111ff.; Weiser, Apg 171f.; Pesch, Apg I 235f.; Hengel, Paulus 272f.; Zmijewski, Apg 293ff.

5 Sie ist nur selten angefochten worden. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 66.440ff., hält die Person des Stephanus (vor allem wegen PsKlem Rek I 70f.) insgesamt für eine Erfindung des Lukas – eine zu skeptische These (vgl. Haenchen, Apg 277 A 4).

Wie kam es zu dem Aufruhr, der schließlich zum Tod des Ersten der Sieben führte? Apg 6,8–14 berichtet von Zeichen und Wundern, die Stephanus im Volk wirkte, und von einem schweren Konflikt, bei dem es um seine angebliche Tempel- und Torakritik ging. Geht erstere Angabe auf Lukas zurück,<sup>6</sup> so steckt hinter der zweiten wertvolle Überlieferung. Ihre Rekonstruktion erweist sich im einzelnen als ungewöhnlich schwierig. Hat Stephanus den Tempel angegriffen?<sup>7</sup> Oder die Geltung der Tora in Teilen bezweifelt?<sup>8</sup> Oder beides?<sup>9</sup> Oder ging es noch um ganz andere Themen?<sup>10</sup> – ein überaus kniffliges, kontrovers diskutiertes Problem.<sup>11</sup> Über sehr vorsichtige

- 
- 6 Sachlich und sprachlich ist der Vers lukanisch, vgl. Apg 2,43; 4,30; 5,12.
- 7 Rau, Jesus (s. Anm. 3) pass. (etwa 19.25.79.115): Tempelkritik in Anschluß an Jesus (Mk 13,2), keinesfalls aber Torakritik.
- 8 Lüdemann, Apg 90: „Wir dürfen annehmen: Stephanus hat Christusglaube und Gesetzesverständnis in einer für die Angehörigen der hellenistischen Synagoge nicht akzeptablen Weise verknüpft.“
- 9 Hengel, Jesus 195: ‚Kritik an Gesetz und Tempel‘; Neudorfer, Stephanuskreis 341; Kollmann, Barnabas 25; Jervell, Apg 228.
- 10 H. Räisänen, Die ‚Hellenisten‘ der Urgemeinde, ANRW II 26.2, 1995, 1468–1514: 1502f.: Es ging um den Tempel ‚und die Aufnahme von Heiden in die Gemeinde samt der damit zusammenhängenden Gesetzesfrage‘.
- 11 Die Entscheidung hängt vor allem an der Beurteilung von 6,14 (sowie, ineins damit, 6,11.13). Die ehemals verbreitete These, erst Lukas habe den Zeugen dieses angebliche Wort des Stephanus in den Mund gelegt, er habe „Jesu Prozeß vor Augen gehabt und hier Material gebracht, das dort gefährlich gewesen wäre“ (Haenchen, Apg 267), ist in die Kritik geraten. Ist ein solches Vorgehen nicht nur dann sinnvoll, wenn er „eine an Stephanus haftende Tradition besaß, die inhaltlich der Position hinter Apg 6,(11.)13f entsprach“? (Lüdemann, Apg 88; vgl. Roloff, Apg 112f.; Pesch, Apg I 235f.; Räisänen, Hellenisten 1486f.; N. Walter, Apostelgeschichte 6.1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem, NTS 29, 1983, 370–393: 371; auch Weiser, Apg 171f. [für V. 11]; ders., Zur Gesetzes- und Tempelkritik der ‚Hellenisten‘, in: K. Kertelge (Hrsg.), Das Gesetz im Neuen Testament, QD 108, Freiburg 1986, 146–168: 162f.). (a) Sprachlich ist nichts zu beweisen: V. 14 ist keine typisch lukanische Formulierung, aber dem Verfasser zuzutrauen (ὁ Ναζωραῖος 7x in Apg, τόπος für den Tempel 6,13; 21,28; ἔθνη für die jüdischen Sitten 15,1; 21,21; 26,3; 28,17, technisches παραδιδόναι Lk 1,2 u.ö.; das Simplex und Hapaxleg. ἀλλάσσω ist nur bedingt signifikant, da Lukas das gleichbedeutende Kompositum παραλλάσσω nirgends verwendet). (b) In der Sache entspricht die Abwehr der Anschuldigungen dem lk Interesse: Der Vorwurf der Veränderung der Sitten begegnet den Christgläubigen wiederholt, und er wird von Lukas immer als falsch bezeichnet (Apg 7,53; 21,21; 28,17); ebenso unrichtig ist die Behauptung, Jesus habe gesagt, er wolle den Tempel zerstören (s. Lk 19,44; vgl. 21,6). (c) Das entscheidende Argument der Antikritik greift m.E. nicht: Man kann durchaus „erklären, warum die Aussagen des Stephanus ... als *Falschzeugnis* hingestellt werden“ (Lüdemann, ebd. 87). Die Gründe dafür dürften die gleichen sein, die Lukas bereits dazu veranlaßt haben, den Anklägern Jesu vor Pilatus eine Reihe falscher Vorwürfe in den Mund zu legen (23,2): Er will plastisch und plausibel schildern, wie es zum Verhör gekommen ist, und er will die (geläufigen) Beschuldigungen als falsch und damit die Gegner des Helden als hinterträchtig erweisen – Stephanus widerlegt ihre Behauptung ja eindrucksvoll (eben deshalb kann Lukas auch diejenige Falschanklage gegen ihn richten, die er in Lk

Vermutungen dürfte kaum hinauszukommen sein.<sup>12</sup> Als gewiß darf hingegen gelten, daß man sich über einem für alle Beteiligten äußerst wichtigen Thema zerstritt<sup>13</sup> und daß es daraufhin zu einem Tumult kam, der zur Steinigung des Stephanus führte (6,12a; 7,58a).

Der historische Wert dieser nur noch in Umrissen erkennbaren Überlieferung ist hoch. Stephanus wird ein griechischsprachiger Diasporajude gewesen sein, der in Jerusalem lebte und dort infolge eines Streites mit seiner eigenen Synagogengemeinschaft<sup>14</sup> zu Tode kam. Für uns besonders interessant ist die Frage, wie es zu diesem Streit gekommen sein mag. Ein Anhaltspunkt findet sich Apg 6,9: ἀνέστησαν δέ τινες ... συζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ, einige aus der Synagoge standen auf und stritten mit Stephanus. Schenkt man dieser lukanischen<sup>15</sup> Notiz Glauben, dann wäre die Initiative von seinen Widersachern ausgegangen, nicht von Stephanus selbst.<sup>16</sup> Hat Lukas damit die tatsächlichen Ereignisse zutreffend rekonstruiert? Das muß ungewiß bleiben. Wie immer es sei: Die Überlieferung berichtete offenbar nichts von propagandistischen Aktivitäten des Stephanus, und Lukas sah keinen Anlaß, sie entsprechend zu ergänzen. In der Perspektive des Verfassers der Apostelgeschichte ist Stephanus kein ‚Missionar‘.

---

22,66ff. aus der Verhandlung gegen Jesus getilgt hatte: anders als Jesus schweigt Stephanus nicht zu den Vorwürfen). Vgl. Zmijewski, Apg 297f. Summa: Man kommt kaum über ein non liquet hinaus. Die (angeblich) falschen Vorwürfe hinter V. 14 (11.13) könnten signalisieren, daß Lukas um die tatsächlichen Konfliktpunkte weiß, sie könnten auch signalisieren, daß er es nicht weiß und sich sein Bild von den Ereignissen machen muß.

- 12 Vgl. C. C. Hill, Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church, Minneapolis 1992, 50–101: 101: „[A]part from the fact of his martyrdom, we can know almost nothing about Stephen“ (101).
- 13 Anders K. Haacker, Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums, ANRW II 26.2, 1995, 1515–1553, der darauf insistiert, daß wir über eine kritische Einstellung des Stephanus zu Gesetz und Tempel nichts wissen – die Zeugnisse sind Falschzeugnisse! (Apg 6,13). Daher sei eine sozialpsychologische Erklärung geboten (1544ff.): Der Tod des Stephanus sei das Resultat einer Aggression infolge von Frustration. Die Gegner seien dem Stephanus in den Diskussionen ‚intellektuell unterlegen‘ gewesen, sie hätten ihre daraus resultierende Frustration bis zu einem ‚Pogrom‘ gesteigert; dabei hätten sie auf ihn die Vorwürfe projiziert, mit denen sie selbst konfrontiert worden seien. – Mit Verlaub: Stammen die entscheidenden Anteile dieses Bildes nicht aus dem Fundus der christlichen Judenpolemik? (vgl. Wasserberg, Mitte [S. 92 Anm. 24] 240 A 16)).
- 14 So die wahrscheinlichste Annahme, vgl. Lüdemann, Apg 90. An wieviele Synagogen Lukas denkt, und von wievielen seine Überlieferung sprach, ist nicht recht auszumachen (von fünf Synagogen? [so etwa Roloff, Apg 113] von zweien? von einer? [s. Haenchen, Apg 263 A 3 und den Überblick bei Neudorfer, Stephanuskreis 158ff.]).
- 15 Die Angabe geht gewiß auf seine Hand zurück: ἀνίστημι 45x in Apg, συζητέω Lk 22,23; 24,15; Apg 9,29.
- 16 Vgl. Roloff, Apg 113.

Will man die Ereignisse spekulativ rekonstruieren, so bietet sich m.E. die folgende Vermutung an: Man wird damit zu rechnen haben, daß Stephanus sich zunächst in seinem alltäglichen Umfeld geäußert hat, zu Hause, in der Ekklesia, im Freundes- und Kollegenkreis, in der Synagoge. Weil seine Anschauungen für viele anstößig waren, machten sie rasch die Runde. In der Synagoge kam es zu Disputen. Sie nahmen an Heftigkeit zu, je mehr die Argumente auf die Spitze getrieben wurden. Schließlich wurde der Kreis der Disputanden einst so groß und die Erregung so heftig, daß es zu einem Handgemenge und zur Steinigung kam.

#### 4.2. Philippus

Philippus zieht nach dem Tod des Stephanus in ‚die Stadt Samariens‘, verkündet dort Christus und heilt die Besessenen und Behinderten. Sein Erfolg ist sehr groß. Er begegnet Simon, dem Zauberer, dem alle anhängen. Es gelingt ihm, die Leute auf seine Seite zu ziehen, Männer und Frauen lassen sich taufen. Am Ende glaubt sogar Simon wegen der Zeichen und großen Machttaten, die er sieht, und läßt sich taufen – so die Schilderung der Apostelgeschichte (Apg 8,5–13).

Die Fortsetzung der Episode in V. 14–25 geht m.E. auf Lukas zurück, der Petrus und Johannes nach Samaria schickt, vornehmlich um die erste Gemeindegründung in der Geschichte der Kirche durch Jerusalem autorisieren zu lassen (vgl. 11,1ff.; 11,22ff.): (1) Sprachlich sind die Verse lukanisch.<sup>1</sup> (2) Die Episode ist kohärent. Es gibt allenfalls eine Spannung, die auf traditionelles Material hinweisen könnte: V. 19 erbittet Simon die Vollmacht zur Geistverleihung, V. 20 aber tadelt Petrus ihn, er habe den Geist kaufen wollen.<sup>2</sup> Daraus läßt sich indes kaum etwas folgern: Im Kontext ist klar, was gemeint ist, Lukas wählt in V. 20 eine andere Terminologie, um V. 19 nicht wortwörtlich wiederholen zu müssen (was insbesondere nach V. 17...19 unschön gewesen wäre) – *variatio delectat*. (3) Es geht um lukanische Themen: V. 14,25: Autorisierung durch Jerusalem (s.o.); V. 15–17: (nachträgliche) Geistverleihung durch Handauflegung (19,6!); V. 18–24: mit Magie und geldwertem Vorteil haben Christen nichts zu tun (vgl. 5,1–11; 19,13–20; 24,24–26). (4) Hätte eine Begegnung Simons mit Petrus eine Grundlage in der Tradition, verstünde man nicht, warum Lukas dann auch Philippus mit ihm zusammengebracht haben sollte.<sup>3</sup>

1 Zu V. 14–17 s. Lüdemann, Apg 101f.; Weiser, Apg 200f.; V. 18: ἐπίθεσις τῶν χειρῶν vgl. 8,17.19; 9,12.17, 13,3 u.ö.; ἀπόστολοι; τὸ πνεῦμα διδόναι 5,32; 11,17; 15,8; προσφέρειν Lk 23,14red.36red; Apg 7,42; 21,26; χρήματα fünf von sechs NT-Belegen; V. 19 vgl. V. 17; ὧ ἐάν Lk 4,6red; Apg 7,7 u.ö.; zu V. 20–24 s. D.-A. Koch, Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8,5–25, ZNW 77, 1986, 64–82: 70f. A 21; V. 25 vgl. 1,8; 4,29.31 u.ö. – Vgl. zur Diskussion auch P. L. Dickerson, The Sources of the Account of the Mission to Samaria in Acts 8:5–25, NT 39, 1997, 210–234.

2 Darauf verweist Koch, Geistbesitz 74 A 28.76 A 33.

3 Koch, Geistbesitz 78: Um die „Missionstätigkeit des Philippus ... erzählerisch aus-  
[zu]bauen“ – aber der Ausbau besteht doch nur in dem verzichtbaren V. 13.

Welche Tradition liegt Apg 8,5–13 zugrunde? Es ist offensichtlich, daß Lukas die Episode gebildet hat,<sup>4</sup> indem er zwei Handlungsstränge verknüpfte, einen vom Auftreten des Simon und einen vom Auftreten des Philippus.<sup>5</sup> Entgegen der Chronologie beginnt er mit Philippus, dessen Überlegenheit über den ‚Zauberer‘ zu erweisen das Ziel der Darstellung ist. Die Konfrontation zwischen den beiden Männern hat gewiß Anhalt an der Tradition: Anderenfalls hätte Lukas sich auf die Auseinandersetzung zwischen Petrus und Simon beschränken können, die ja die eigentlichen Hauptpersonen sind (V. 14–24).<sup>6</sup> Er wird also eine Überlieferung gekannt haben, „die mit dem Auftreten des Magiers (V. 9–11) einsetzte, um ... im Anschluß daran von der erfolgreicheren Konkurrenz und dem Sieg des Philippus zu berichten.“<sup>7</sup>

Die starke Überarbeitung der Tradition setzt der historischen Auswertung enge Grenzen. An welchem Ort spielt die Episode? Lukas spricht von ‚der Stadt Samarias‘ (V. 5) – eine ungenaue Angabe, die zu unterschiedlichen Deutungen geführt hat. Welche Stadt ist gemeint? Das überwiegend heidnische Samaria, d.i. Sebaste? Das alte Sichem? Gar Sychar oder vielleicht Gitta?<sup>8</sup> Deutlich ist: Für Lukas spielt die Episode in der Landschaft Samaria, der Heimat der religiösen Sondergruppe der Samaritaner (V. 25; vgl. 1,8; 8,1; 9,31; 15,3; Lk 9,52 u.ö.). Er ist wohl der Meinung, Samaria habe einen eindeutig zu identifizierenden Hauptort, den er sich demnach als von Samaritanern bewohnt vorstellt.<sup>9</sup> Welche Angabe aber machte seine Überlieferung? Sprach sie von der (heidnischen) Stadt Samaria (d.i. Sebaste), und ändert Lukas, weil er „einerseits eine ‚inkorrekte‘ Formulierung vermeide[n], andererseits aber ... ‚Samaria‘ nicht streichen“ will (vgl. V. 25; 1,8)?<sup>10</sup> Oder lokalisierte sie die Begegnung einfach ἐν Σαμαρεία, d.i. irgendwo in der von Samaritanern und Heiden bewohnten Landschaft,<sup>11</sup> und

4 Zur sprachlichen Gestalt s. Weiser, Apg 199f.; Koch, Geistbesitz (o. Anm. 1) 68ff.; Lüdemann, Apg 99ff. (trad. ist lediglich ἡ δύναμις [τοῦ θεοῦ] μεγάλη V. 10b).

5 Vgl. die Gegenüberstellung bei Lüdemann, Apg 101.

6 Darin besteht der entscheidende Einwand gegen alle Rekonstruktionen, die davon ausgehen, der ursprüngliche Kontrahent des Simon sei Petrus gewesen, etwa Schille, Apg 207; Weiser, Apg 200; Koch, Geistbesitz 72ff.; Zmijewski, Apg 347f.; W. Dietrich, Das Petrusbild der lukanischen Schriften, BWANT 94, Stuttgart 1972, 247ff.

7 Roloff, Apg 132.

8 Diese Identifikationen stehen bis dato zur Diskussion. Koch, Geistbesitz (s. Anm. 1) 64 A 1.77 A 36 (uva.): Sebaste; Wellhausen, Apg 14 (uva.): Sichem; Jackson-Lake IV 89: Gitta („it is tempting to guess ...“); Hengel, Historiker (S. 63 Anm. 82) 180f.: („am ehesten“) Sychar (zu den geographischen Details s. ebd. 178ff.).

9 Vgl. Hengel, Historiker 181; A. Lindemann, Samaria und die Samaritaner im Neuen Testament, WuD 22, 1993, 51–76: 65.

10 Koch, Geistbesitz (s. Anm. 1) 77 A 36.

11 Nochmals anders Preuschen, der (wegen Apg 21,8 und PsKlem Hom II 20; XIII 8, Rek II 6ff.; VII 32ff.) vermutet, „in der Quelle [sei] die Stadt Cäsarea Pal. gemeint ... [gewesen], zu der ebenso Simon wie Philippus Beziehungen hatten“ (Apg 47).

will Lukas die Szene genauer fixieren, ohne auf das Stichwort ‚Samaria‘ verzichten zu müssen? Die Frage ist kaum zu entscheiden. Wir wissen nicht, wo und in welchem Kontext Philippus dem Simon begegnete.<sup>12</sup>

Hatte er tatsächlich großen Erfolg, wie V. 6a. 8.12 behaupten? Erfolgsmeldungen wie diese gehören zum Inventar der Apostelgeschichte (vgl. 2,41; 4,4; 9,42; 13,44; 14,1 u.ö.). Da Lukas nichts Konkretes zu berichten weiß und die Szene kein Lokalkolorit, keine Namen von Getauften und dergleichen enthält, ist ihnen mit Vorsicht zu begegnen. Man kommt über ganz allgemeine Feststellungen kaum hinaus: Philippus hat nach der Steinigung des Stephanus offenbar in der Region Samaria Propaganda getrieben, mit welchem Erfolg, ist ungewiß.

Auf die Samariaepisode folgt eine zweite Szene, die von der Propaganda des Philippus handelt: Er trifft auf der Straße von Jerusalem nach Gaza den Finanzminister der äthiopischen Königin, der im Buche Jesaja liest. Philippus fragt ihn, ob er verstehe, was er lese. Jener verneint und bittet Philippus, ihm die Schriftstelle zu erläutern. Philippus verkündet ihm die Botschaft von Jesus, man kommt an einem Wasser vorbei, und der Eunuch läßt sich taufen. Unmittelbar danach wird Philippus vom Geist versetzt, er findet sich in Asdod wieder, verkündet das Wort in allen Städten der Küstenebene und kommt schließlich nach Cäsarea (8,26–40).

Der unübersehbar legendäre Charakter dieser Episode<sup>13</sup> setzt der historischen Auswertung wiederum enge Grenzen. Folgende für uns interessante Elemente waren wohl Bestandteil der Legende: (1) Der Ort der Handlung: zwischen Jerusalem und Gaza. Gaza erwähnt Lukas nur hier – ohne Not, denn sein Gesamtkonzept (1,8) zwingt ihn in nicht dazu, den Blick nach der ‚Bekehrung Samarias‘ (8,14) noch einmal nach Süden, zumal in eine außerhalb Judäas gelegene, hellenistische Stadt zu lenken.<sup>14</sup> (2) Die Verkündigung in Asdod:<sup>15</sup> auch diese Stadt begegnet dem Leser nur hier, auch ihre Nennung wäre verzichtbar gewesen. Lukas berichtet freilich keine Einzelheiten – kannte er keine, oder hat er eine mit Asdod „verbundene Erzählung

12 Auch der wirkliche Grund für Philippus' Auseinandersetzung mit der ‚großen Kraft (Gottes)‘, läßt sich kaum mehr ausmachen. Ging es um Wundertaten? Oder war „der ursprüngliche Konfliktgegenstand der Geistbesitz“ (Koch, Geistbesitz [s. Anm. 1] 76 [,-besitz' im Original kursiv]). Da die entsprechenden Angaben auf Lk zurückgehen (6bf.13b; 14–25 [s.o.]), „werden [wir] es nie sicher wissen“ (Lüdemann, Apg 104).

13 Eine „Mischung von Erbaulichem, Persönlichem und Wunderbarem“, kurz: „der echte Legendenstil“ (Dibelius, Aufsätze 21).

14 Inwiefern die Schilderung einer Reise dem „luk. Missionskonzept“ entsprechen soll (Weiser, Apg 209, ihm folgt Lüdemann, Apg 108), vermag ich nicht zu sehen.

15 Von ihr ist nicht explizit, wohl aber implizit die Rede. 8,40: ‚Philippus aber fand sich in Asdod wieder, und er zog hindurch und verkündete die Botschaft in allen Städten, bis er nach Cäsarea kam‘; vgl. Harnack, Mission 622 A 4.

... getilgt“?<sup>16</sup> (3) Unsicher muß bleiben, ob Cäsarea in der Überlieferung genannt wurde – Lukas könnte den Weg von Asdod in die Hauptstadt der Provinz Judäa aus der mit Apg 21,8 verbundenen Tradition erschlossen haben.<sup>17</sup> Einige Jahre später lebt Philippus jedenfalls mit seinen Töchtern in Cäsarea, wo Paulus ihn trifft (s. S. 158f.). (4) Die Hauptperson der Szene, ein hoher äthiopischer Beamter. Ob er bereits der Überlieferung als Sympathisant des Judentums galt,<sup>18</sup> ist allerdings fraglich; es sieht danach aus, als gingen die entsprechenden Notizen auf Lukas zurück.<sup>19</sup> (5) Die Begegnung zwischen beiden Männern samt der Taufe des Äthiopiens (V. 36a.38aβ.b). Schließlich wird (6) davon die Rede gewesen sein, daß Philippus nach der Taufe vom Geist entrückt wurde (V. 39) – der Anschluß von V. 39d an das Vorhergehende ist denkbar schlecht, er weist auf Vorgegebenes, das Lukas nur mit Mühe in seine Darstellung einbauen kann.<sup>20</sup>

Bei großen Unsicherheiten im einzelnen entsteht im ganzen der Eindruck, Philippus habe nach dem Tod des Stephanus missionarisch gewirkt. Wir begegnen ihm hier bei der Werbung in der Region Samaria, da in der Nähe von Gaza bei der Bekehrung eines Heiden, schließlich in Asdod und der Küstenebene, ohne daß Näheres bekannt wäre. Hat Philippus ähnlich wie Barnabas und Paulus Missionsreisen unternommen? Das ist möglich, muß angesichts des ganz spärlichen zuverlässigen Materials aber ungewiß bleiben. Jedenfalls scheint er seine Präsenz an den jeweiligen Orten dazu genutzt zu haben, missionarisch zu wirken. Dazu stimmt, daß er nach Ausweis von Apg 21,8 den Beinamen ὁ εὐαγγελιστῆς trug.<sup>21</sup>

16 Hengel, Historiker (s. Anm. 8) 165.

17 So etwa Lüdemann, Apg 109; anders vorsichtig Roloff, Apg 143.

18 Proselyt konnte er gemäß Dtn 23,2 als Eunuch nicht werden, vgl. MJeb 8 (εὐνοῦχος, V. 27, ist wegen des nachfolgenden δυνάστης wohl wörtlich zu verstehen, so die meisten; anders Jervell, Apg 271).

19 Dafür spricht, daß die Sprache der Verse 27d–34 lukanisch ist (vgl. zu V. 27d die wörtliche Parallele 24,11 und i.ü. Weiser, Apg 209f.; Lüdemann, Apg 108f.), daß Lukas vor Kapitel 10 nicht von der Bekehrung eines veritablen Heiden berichten kann (den Status des Eunuchen läßt er bewußt in der Schwebe), daß die Szene der Rede Jesu in Nazareth ähnelt (Lk 4,17/Apg 8,28b; 4,18/8,32f.; 4,21/8,35) und daß es sich um eine ideale Szene handelt – so stellt Lukas sich den Übergang in die Kirche vor (vgl. z.B. Lk 24,26f.; Apg 2,14–36; 3,12–26; 13,13–41 u.ö.: Konversionen gehen aus von der Belehrung über den wahren Inhalt der Schrift).

20 Vgl. dazu und zum ganzen Weiser, Apg 208ff.; Lüdemann, Apg 107ff. Das Motiv der Steuerung der Handlung durch den Geist bzw. einen Engel (V. 26.29) ist redaktionell (vgl. nur Apg 9,1ff.; 10,1ff.; 12,7ff. [mit Ausnahme von V. 39, s.o.]). – Es besteht kein Grund anzunehmen, der Philippus von 8,26ff. sei ein anderer als der von 8,4ff., nämlich der aus den Zwölf (so aber Pesch, Apg I 288).

21 Der Titel ist traditionell: Er steht im Doppelwerk nur hier, innerhalb eines Wir-Berichts; zur Unterscheidung von dem gleichnamigen Mitglied der Zwölf hätte die Kennzeichnung als (εἷς) ἐκ τῶν ἑπτὰ vollauf genügt.

Wandte sich Philippus, wie es die Apostelgeschichte erscheinen läßt, primär an die Außenseiter bzw. Randsiedler des Judentums - Samaritaner, ‚gottesfürchtige‘ Heiden -, so daß der Übergang von der innerjüdischen Propaganda zur Heidenmission ein fließender gewesen wäre?<sup>22</sup> Oder kommt es bereits in frühester Zeit zur Konversion veritabler Heiden? Hier bleiben erhebliche Unsicherheiten, da der religiöse Status der Adressaten der Propaganda nicht mehr recht auszumachen ist<sup>23</sup> und wir über die Erfolge des Zweiten der Sieben kaum etwas sagen können. Weitergehende Spekulationen sind, so gern wir mehr wüßten, müßig.<sup>24</sup>

### 4.3. Die Anhänger der Sieben

Nach der Hinrichtung des Stephanus verlassen nach Schilderung der Apg alle Christgläubigen außer den Aposteln die Stadt (8,1). Sie ziehen nach Phönizien, Zypern und Antiochia und verkünden das Wort ausschließlich den Juden (11,19). Einige von ihnen aber, Zyprioten und Kyrenäer, richten es auch an die Ἑλληνισταί, d.i. in diesem Kontext: an die Griechen, die Heiden (V. 20).<sup>1</sup> Die Hand des Herrn ist mit ihnen, und ihr Erfolg ist beträchtlich (V. 21).

Hinter der generalisierenden Notiz, πάντες πλὴν τῶν ἀποστόλων hätten Jerusalem verlassen, wird sich die Tatsache verbergen, daß diejenigen die Stadt verließen, die sich durch den Tod des Ersten der Sieben in besonderer Weise bedroht fühlten. Zu ihnen werden namentlich die verbleibenden sechs der Sieben und ihre Anhänger gehört haben.<sup>2</sup>

Sie hätten nach Apg 11,19f. in Antiochia damit begonnen, auch den Heiden das Wort zu verkünden – eine von Lukas formulierte Information,<sup>3</sup> die meist als traditionell und historisch zuverlässig gilt: „V. 19: Die Nachricht von der Mission der Hellenisten bis hin nach Phönizien, Zypern, Antiochien ist traditionell, denn es handelt sich hier um konkrete Angaben ohne

22 So, repräsentativ, Roloff, Apg 129; Hengel, Historiker (s. Anm. 8) 164.

23 Vgl. Jervell, Apg 267.

24 Die weitere Überlieferung kann in unserem Zusammenhang außer acht bleiben. Polykrates berichtet, Philippus und zwei seiner Töchter seien in Hierapolis in Phrygien bestattet (Euseb HE III 31,3), Papias behauptet, er habe mit den Töchtern ebendort Kontakt gehabt und von ihnen eine Geschichte über eine wunderbare Totenaufweckung erfahren (ebd. 39,9). Beide setzen den Evangelisten indes bereits mit dem ‚Apostel‘ Philippus ineins (dazu u. S. 256f. Anm. 17).

1 Zur Begründung der textkritischen Entscheidung und der Übersetzung s. Reinbold, ‚Hellenisten‘ (S. 84 Anm. 3): Ἑλληνισταί ist nach äußeren und inneren Kriterien (*lectio difficilior!*) die bessere Lesart (mit NTG<sup>27</sup> gegen die Mehrzahl der Ausleger).

2 Vgl. stellvertretend Roloff, Apg 129.

3 V. 19a nimmt Apg 8,4 wieder auf; V. 19b vgl. 4,29.31; 8,25 usw.; V. 20a vgl. 13,1; V. 20b: λαλεῖν, εὐαγγελίζεσθαι und Ἑλληνισταί sind lukanisch; V. 21a vgl. Lk 1,66; Apg 13,11; V. 21b: vgl. Apg 4,4; 5,36; 6,7, ἐπιστρέφειν ἐπὶ (τὸν) κύριον/θεόν Lk 1,16; Apg 9,35; 14,15; 15,19; 26,20. Vgl. Dauer, Antiochia (S. 85 Anm. 5) 13f.

Tendenz. ... V. 20: Die Notiz über die Heidenmission ist traditionell, denn sie paßt nicht in Lukas' Geschichtsauffassung. „Sie besagt ja für sich genommen, daß die Hellenisten als erste den Schritt zur Heidenmission tun“.<sup>4</sup>

Beide Argumente vermögen indes kaum zu überzeugen: Tatsächlich fügt sich Apg 11,19ff. hervorragend in das lukanische Geschichtsbild ein, und Vieles spricht dafür, daß der Autor der Apostelgeschichte die Entstehungsgeschichte der antiochenischen Kirche aus ihm anderweitig bekannten Traditionen erschlossen hat.

Im einzelnen: V. 19: Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ. Lukas möchte um der Kohärenz der Darstellung willen angeben, wer die in seinem Werk als Subzentrum der jungen Kirche fungierende antiochenische Gemeinde gegründet hat. In Ermangelung einer Personaltradition über die Gründung durch einen der Zwölf kommt dafür nach dem Auseinandergehen der Wege der διασπαρέντες und der ἀπόστολοι (8,1–4) nur die Gruppe der διασπαρέντες in Frage. Denn οἱ ἀπόστολοι verlassen Jerusalem (als Kollektiv) grundsätzlich nicht (8,1; 11,1; 15,6 usw.), und außer diesen beiden ist keine andere Gruppe in Sicht (es ist für Lukas ausgeschlossen, daß die Kirche Antiochias auf Personen zurückgehen könnte, die nicht in engem Kontakt mit Jerusalem gestanden hätten). Διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας: das Stichwort ‚Phönizien‘ erklärt die später vorausgesetzte, in der Tradition begründete Präsenz von Gemeinden in Sidon und Tyros (21,2ff.; 27,3), ‚Zypern‘ weist voraus auf die 13,4ff. zu berichtenden Ereignisse (vgl. ebenso 8,1...5; 14,6...20), ‚Antiochia‘ leitet über zum unmittelbar folgenden. Μηδεὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίους konstatiert, hinter 10,1–11,18 zurückgreifend, noch einmal den Normalfall der Verkündigung bis dato, um das durch V. 20 gegebene Neue davon wirkungsvoll abzuheben. Ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν: Es ergibt sich zwingend aus der Existenz einer beträchtlichen heidnischen Gruppe in der antiochenischen Gemeinde (15,23 u.ö.) und aus ihrer Aufgeschlossenheit gegenüber der Heidenmission (13,1–14,28), daß den ‚Griechen‘ in der Stadt früh verkündet worden sein muß. Daß es ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι waren, die dies taten, hat Lukas wahrscheinlich aus der antiochenischen Personaltradition Apg 13,1 erschlossen: Hier begegnen in der Liste der Propheten und Lehrer ein Zypriot (Barnabas: 4,36) und ein Kyrenäer (Lukios); von ersterem weiß Lukas, daß er später unter Heiden missioniert hat (13,4ff.).

Die Argumente für die konträre Position sind demgegenüber schwach: (a) Die Ortsangaben in V. 19 beruhen gewiß auf Tradition – aber diese haftet ursprünglich nicht an der Gründung der antiochenischen Kirche, sondern an 13,1ff. und dem Wir-Bericht 21,1ff. (auch 27,3). (b) Apg 11,20 widerspricht für sich genommen gewiß der Geschichtsauffassung des Lukas – aber der Leser der Apostelgeschichte nimmt den Vers ja nicht für sich, sondern liest ihn im Kontext, in dem die Heidenmission soeben durch Petrus begründet worden ist (10,1–11,18)!

4 So, kurz und präzise, Lüdemann, Apg 142; Conzelmann, Apg 75, aufgenommen z.B. von Zmijewski, Apg 440. Vgl. Kollmann, Barnabas 31; Rau, Jesus (S. 242 Anm. 3) 116 (er rechnet hier mit der ‚antiochenischen Quelle‘, s. ebd. 13f.73ff.), uva.

Präsentiert Lukas seinen Lesern ein aus einer Reihe anderweitiger Informationen erschlossenes Bild, dann erübrigt sich eine historische Auswertung von Apg 11,19–21. Wir wissen über die Entstehung der antiochenischen Ekklesia so wenig wie über die Entstehung der allermeisten frühen Gemeinden. Was bleibt, ist Spekulation.

Hat Lukas möglicherweise den richtigen Schluß aus den ihm zugänglichen Daten gezogen? Waren es tatsächlich die Sieben und/oder ihre Anhänger, die das Evangelium nach Antiochia brachten? Dafür spricht wenig: Nichts weist darauf hin, daß sich Prochoros, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus in der Propaganda engagiert hätten, und Philippus agiert in der Region Jerusalem-Gaza-Cäsarea, d.h. mehr als fünfhundert Kilometer südlich. Dagegen spricht die Tatsache, daß die Sieben in der Kirche Antiochias keine Rolle spielen: Keiner von ihnen begegnet in der Liste Apg 13,1 oder sonst in irgendeinem Zusammenhang mit der Stadt. Man beachte schließlich, daß der Verlauf: ‚Flüchtlinge aus Jerusalem gründen das Subzentrum Antiochia‘ (das im folgenden von einem Emissär Jerusalems begutachtet wird, 11,22ff.), wohl doch etwas zu glatt in das Gesamtbild der Apostelgeschichte paßt.<sup>5</sup>

Wenn nicht die Sieben oder ihre Anhänger für die Entstehung der antiochenischen Ekklesia verantwortlich waren, wer war es dann? Verschiedentlich sind die Namen des Barnabas und des Lukios von Kyrene genannt worden: „In Wirklichkeit ... haben wir damit zu rechnen ..., daß Barnabas ... zusammen mit Lucius von Cyrene und einigen andern Männern die antiochenische Heidenmission [d.i. die Mission unter den antiochenischen Heiden, Vf.] begann.“<sup>6</sup> Für diese Annahme läßt sich die enge Verbindung des Barnabas mit Antiochia ins Feld führen, namentlich die Tatsache, daß er Apg 13,1 als eine der führenden Gestalten der Gemeinde begegnet; man würde in diesem Fall gut verstehen, warum sie später gerade ihn (gemeinsam mit Paulus) zu einer Missionsreise nach Zypern aussendet. Indes: Aus welchem Grund sollte Lukas seinen Lesern dieses Detail vorenthalten, das doch vorzüglich in sein Konzept passen würde: Barnabas, ein Genosse der Apostel (4,36f.), zieht von Jerusalem nach Antiochia (11,22ff.!) und gründet die dortige Ekklesia! Sollte er die postulierte Tradition nicht kennen? Das ist angesichts seiner sonstigen Kenntnisse über Barnabas unwahrscheinlich. Die Frage muß also offen bleiben. Die Modalitäten der Entstehung der Kirche von Antiochia sind kaum noch zu rekonstruieren – wie es leider allzuoft der Fall ist.

5 Vgl. Watson, Paul 26: „Acts 11:19f ... agrees so well with his [Luke's, Vf.] tendency to emphasize the centrality of Jerusalem at every point that one must doubt its historicity“; Sanders, Schismatics 153f.

6 Haenchen, Apg 357 (der annimmt, die beiden seien unter den διασπαρέντες gewesen); vgl. Kollmann, Barnabas 31f. und bereits Schwartz, Chronologie (S. 241 Anm. 2) 136 A 1; Loisy, Apg 466f.

## 4.4. Fazit

Das Kapitel begann mit der geläufigen Hypothese, die Sieben hätten eine prominente Rolle in der Mission der Frühzeit gespielt, Männer wie Stephanus und Philippus seien Missionare gewesen. Ein Durchgang durch das Material mahnt zur Vorsicht gegenüber diesem Bild: (1) Von einer Mission des Prochoros, des Nikanor, des Timon, des Parmenas und des Nikolaus (Apg 6,5) ist nichts überliefert. (2) Die alte Überlieferung schweigt (m.E.) von einer Mission der Anhänger der Sieben – Apg 11,19–21 wird auf das Konto des Verfassers der Apostelgeschichte gehen. (3) Es gibt kein Indiz dafür, daß Stephanus vor seinem Tod gezielt Propaganda resp. Mission getrieben hätte. Der einzige Hinweis auf die Modalitäten der Entstehung des am Ende tödlichen Konfliktes, Apg 6,9, spricht eher dafür, daß er von anderen in ihn verwickelt wurde. (4) Es bleibt Philippus, der Evangelist. Auch wenn die Einzelheiten in den Legenden kaum noch auszumachen sind und man mit Schlußfolgerungen daher vorsichtig sein sollte, kann in seinem Fall wohl mit einigem Recht von einer missionarischen Tätigkeit die Rede sein: Er hat offenbar unter Nichtjuden gewirkt und eine gewisse Rolle bei der Ausbreitung der Ekklesia im Bereich der palästinischen Küstenebene und der Region Samaria gespielt. (5) Daß die Institution der Sieben etwas mit Propaganda/ Mission zu tun gehabt hätte, ist prinzipiell zu bezweifeln.<sup>1</sup> Von einer ‚Mission der Hellenisten‘ als einer historisch feststehenden Tatsache<sup>2</sup> kann nach Lage der Dinge nicht die Rede sein.

Worin bestand die Funktion der Sieben? Unter allen vorgeschlagenen Hypothesen<sup>3</sup> scheint mir nach wie vor diejenige die beste zu sein, die in den Sieben ein nach Analogie der Zwölf und in Konkurrenz zu diesen ad hoc gebildetes Gremium sieht, das eine durch bestimmte Anschauungen und ihre Griechischsprachigkeit ausgezeichnete Teilgruppe der Jerusalemer Kirche repräsentiert bzw. leitet, und zwar, wie die Zwölf auch, für sehr kurze Zeit. Sie wären demnach – in der üblichen Terminologie – so etwas wie „das Leitungsgremium [der] hellenistischen Gemeinde“ in Jerusalem gewesen.<sup>4</sup>

- 
- 1 Zwar ließe sich argumentieren: Wir wissen von so etwas wie einer missionarischen Tätigkeit des Philippus, ergo werden die anderen und zumal Stephanus ihm nicht nachgestanden haben, das Schweigen der Apg besagt wenig über die tatsächlichen Verhältnisse – aber die Basis dieses Argumentes ist allzu schmal (zumal Lukas das Auftreten des Philippus in Samaria ja nach dem Tod des Stephanus ansetzt).
  - 2 So, repräsentativ, Schenke, Urgemeinde 186; Hengel/Schwemer, Paulus 147ff. – Zur Rede von den ‚Hellenisten‘ vgl. S. 241 Anm. 1.
  - 3 S. bei Neudorfer, Stephanuskreis 108–126.
  - 4 Roloff, Apg 108; vgl. bereits Wellhausen, Apg 11; Haenchen, Apg 262; Neudorfer, Stephanuskreis 340 uva. (dort auch 126–132 ein Überblick über die verschiedenen Vorschläge zur Erklärung der Siebenzahl).

## 5. Weitere Missionare?

Einige weitere Personen, die gemeinhin als Missionare gelten, müssen noch in den Blick genommen werden: Wie steht es um eine Mission der Zwölf, die der altkirchlichen Tradition als die Missionare schlechthin gelten (Kap. 5.1)? Wie um eine Mission des Apollos und anderer (Kap. 5.2)? Lassen der Missionsbefehl Mt 28,19–20 und seine Parallelen Rückschlüsse auf eine Missionstätigkeit in frühester Zeit zu (Kap. 5.3)? Am Ende des Kapitels kann endlich ein Versuch unternommen werden, die Ausbreitung der Kirche in apostolischer Zeit im Grundsatz zu verstehen (Kap. 5.4): Wie hat man sich die Entwicklung vorzustellen, die dazu geführt hat, daß sich vielerorts christgläubige Gemeinden bildeten?

### 5.1. Die Zwölf

Mit Simon Petrus, dem Ersten der Zwölf, haben wir uns oben (Kap. 1.2, S. 43–79) ausführlich beschäftigt. Wie steht es um eine Mission der übrigen Glieder des Zwölferkreises? Gehen wir die Namen der Reihe nach durch (Mk 3,16–19par; Apg 1,13).

*Jakobus, der Sohn des Zebedäus*, wird von Herodes Agrippa I. in der ersten Hälfte der vierziger Jahre hingerichtet, woraus man auf eine nicht unbedeutende Stellung in der Jerusalemer Gemeinde schließen mag (Apg 12,1–2).<sup>1</sup> Ansonst ist über seine Wirksamkeit nach dem Tode Jesu nichts bekannt. Die von Euseb nach Klemens von Alexandria überlieferte Episode von der gleichzeitigen Hinrichtung seines bekehrten Anklägers (HE II 9,2–3) ist legendär, und die Schilderungen der späteren Akten resp. Passionen sind zum großen Teil fiktive Erweiterungen von Apg 12,1–2 und der genannten Klemenstradition.<sup>2</sup>

*Johannes, der Sohn des Zebedäus* war nach Auskunft des Paulus neben Jakobus und Simon Petrus eine der drei ‚Säulen‘ der Jerusalemer Kirche (Gal 2,9), d.h. er spielte eine wichtige Rolle bei der Lenkung der Gemeinde.

Die Apostelgeschichte weiß zu berichten, er habe einst gemeinsam mit Petrus im Tempel geheilt (3,1–10) und sei mit ihm dem Synhedrium vorgeführt (4,1–22) worden. Später hätten die Apostel ihn ausgesandt, um in

---

<sup>1</sup> Zur Datierung und den Motiven für die Hinrichtung s.o. S. 66ff.

<sup>2</sup> S. A. de Santos Otero in Schneemelcher II 432ff.; Lipsius, Apostelgeschichten II/2, 201–228, darin 214ff. zur spanischen Legende (Santiago de Compostela).

Samaria nach dem rechten zu sehen (8,14–25). Seit langem ist erkannt, daß die Präsenz des Johannes an diesen drei Stellen keinen Anhalt an alter Überlieferung hat. Erst Lukas, der für das Jüngerpaar Petrus und Johannes eine besondere Vorliebe hat,<sup>3</sup> wird ihm dem Ersten der Zwölf als „Staffage“<sup>4</sup> zur Seite gestellt haben.<sup>5</sup>

Wendet man sich der umfangreichen altkirchlichen Tradition über Johannes zu, stößt man zunächst auf die notorisch dornige Frage nach der Identität des Verfassers des vierten Evangeliums.<sup>6</sup> Seit alters her ist behauptet worden, der Verfasser des Johannesevangeliums sei der Zebedaide. So urteilen insbesondere Irenäus (Haer III 1,1) und, ihm folgend, Euseb (HE V 8,4), der darüber hinaus das folgende zu berichten weiß: Johannes bekam Asien als Missionsgebiet zugeteilt (III 1; nach Origenes<sup>7</sup>), er wurde zur Zeit

3 Vgl. neben den genannten Apg-Stellen Lk 22,8; 8,51; 9,28.

4 Preuschen, Apg 18.

5 Darüber besteht weithin Einigkeit. S. z.B. Preuschen, Apg 18; Bauernfeind, Apg 59; Haenchen, Apg 197ff.; Roloff, Apg 68; Weiser, Apg 108.

6 Vgl. dazu neben den Einleitungen R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, HThK IV/1, Freiburg <sup>4</sup>1979, 60–88; H.-J. Klauck, Der erste Johannesbrief 42–47; Der zweite und dritte Johannesbrief 19–22 (EKK XXIII/1–2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991/1992); M. Hengel, Die johanneische Frage, WUNT 67, Tübingen 1993.

7 Da HE III 1 im folgenden wiederholt eine Rolle spielen wird, bedürfen zwei Fragen der Klärung: (1) Wo beginnt und wo endet das Zitat aus den ‚Erklärungen zur Genesis‘ des Origenes? (2) Läßt sich der Ursprung der zugrunde liegenden Tradition(en) eruieren?

ad (1): Harnack hat die These verfochten, das Stück bestehe „deutlich aus zwei Hälften“, von denen nur die zweite auf Origenes zurückgehe (ab Πέτρος). Zuvor zitierte Euseb eine ihm bekannte Paradosis, genauer: „ein Fragment einer Verteilung der Erde an die Apostel durchs Los“ (von Θωμᾶς bis Ἀσίαν) und verknüpfte sie durch den von ihm gebildeten Satz πρὸς ... τελευτᾷ mit der Mitteilung des Origenes über die Mission und den Tod des Petrus und Paulus (Mission 110; vgl. ders., Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes zum Hexateuch und Richterbuch, TU 42,3, Leipzig 1918, 1–96: 14–16). Dafür spreche vor allem, daß die strenge Parallelität der ersten drei Glieder (ohne πρὸς κτλ.) durch die letzten beiden durchbrochen werde, daß Asien zweimal genannt werde (bei Johannes und bei Petrus) und daß Origenes in den uns erhaltenen Werken an keiner Stelle auf die Verteilung der Welt durchs Los verweise (eine später verbreitete Tradition, s. Kaestli, Scènes). Junod hat sich ausführlich mit dieser These auseinandergesetzt und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß sie in dieser Form nicht aufrechtzuerhalten ist: Das Origeneszitat beginnt tatsächlich bereits mit der Erwähnung des Thomas (Origène 242.247), wie namentlich die für die Quellenkritik entscheidende Phrase ὡς ἡ παράδοσις περιέχει zeigt: Nirgends in Eusebs Kirchengeschichte findet sich diese oder eine verwandte Formel, wohl aber in den erhaltenen Werken des Origenes (vgl. das Zitat bei Euseb, HE VI 25,4 und Comm. in Math. XVI 6).

ad (2): Zuzustimmen ist Harnack hingegen darin, daß hinter dem Zitat unterschiedliche Traditionen sichtbar werden: Im zweiten Teil das Neue Testament, ergänzt um Informationen, die wohl auf die Paulus- und Petrusakten zurückgehen (vgl. AP 37f.!). Junod, ebd. 238.242); im ersten Teil eine vermutlich von Edessa bzw. Ostsyrien (vgl. Ath 1!) ausgehende Überlieferung über Thomas, Andreas und Johannes (Junod,

Domitians nach Patmos verbannt (18,1–2), kehrte unter Nerva nach Ephesus zurück (20,9), lebte noch zur Zeit Trajans und leitete die Gemeinden in Asien (23,1–19); er verfaßte das Evangelium (24,2ff.) und den ersten Brief (24,17f.), er starb in Ephesus (III 1; 31,2–4; V 24,3 nach Polykrates von Ephesus). Auch die Johannesakten wissen von einem Aufenthalt des Apostels und Lieblingsjüngers (AJ 89) in Ephesus zu berichten (AJ 18–36.87–105.37–55.62–86), während dessen er viele Tote auferweckt (19–25.46–47.48–52.63–86), Kranke und Behinderte heilt (30–36) und so auf die eine oder andere Weise die ganze Stadt bekehrt (37–45: Zerstörung des Tempels der Artemis). Der Apostel stirbt schließlich in Ephesus und wird außerhalb der Stadt begraben (AJ 111–115).

Welche Bedeutung kommt diesen Angaben zu? (1) Sichtlich wertlos sind die Legenden der Johannesakten, die bereits Euseb als ‚Fiktionen‘ charakterisiert hat (*ἀναπλάσματα*, HE III 25,7). Man wird nicht „geneigt sein, in den Personen, mit welchen dieser Johannes verkehrt, ächt geschichtliche Persönlichkeiten wiederzufinden. ... Der geschichtliche Werth der Johannesakten ist für die Lebensgeschichte des Apostels ... ein äusserst geringer.“<sup>8</sup> (2) Die in der Alten Kirche verbreitete Tradition, der Zebedaide Johannes sei der Verfasser des vierten Evangeliums, gilt auch in neuerer Zeit mancherorts als zuverlässig.<sup>9</sup> Dieses Urteil ist indes problematisch: Die Gestalt des Johannesevangeliums lässt sich unter der Voraussetzung, es sei von einem Augenzeugen, noch dazu von einem engen Vertrauten Jesu verfaßt worden, schwerlich erklären.<sup>10</sup> Da das Evangelium wahrscheinlich nicht vor dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts entstanden ist,<sup>11</sup> muß die Hypothese darüber hinaus auch aus Gründen der Chronologie ausscheiden (will man nicht zu der Auskunft Zuflucht nehmen, der Zebedaide habe das Evangelium als uralter Mann aufgeschrieben). Fragen mag man allenfalls, ob nicht vielleicht der Verfasser des Evangeliums den Zebedaiden Johannes persönlich gekannt habe. Jede positive Antwort auf diese Frage<sup>12</sup> ist allerdings mit größten Unsicherheiten belastet. (3) Hat der ‚Apostel‘ Johannes

---

ebd. 244), die älter ist als die zu Beginn des dritten Jahrhunderts ebendort entstandenen Thomasakten (denn hier ist Parthien das Missionsgebiet des Thomas, dort Indien; dazu u. S. 258ff.). Euseb HE III 1 basiert demnach auf Überlieferungen, die spätestens an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert umliefen.

8 Lipsius, Apostelgeschichten I/1, 517.516 (im Original z.T. kursiv).

9 S. z.B. die von Kümmel, Einleitung 209 A 208 genannte Literatur.

10 Zu den Details s. Kümmel, Einleitung 210f. und die Lit. dort, z.B. P. Parker, John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel, JBL 81, 1962, 35–43.

11 Darüber herrscht weithin Einigkeit, s. Schnelle, Einleitung 540f.

12 S. insbesondere Harnack, Mission 87; Schnackenburg, Joh 86 (der uns unbekannte Verfasser habe ‚die Gedanken des Zebedaiden in sich aufgenommen‘); Hengel, Frage (s. jew. o. Anm. 6) 321ff. (und pass.) (der Verfasser des Evangeliums, Johannes der Alte von Ephesus, war einst ein Schüler des Zebedaiden).

mit dem ihm zugeschriebenen Evangelium kaum etwas zu tun, dann rücken auch die übrigen Angaben des fortgeschrittenen Stadiums der Überlieferung ins Zwielflicht. Am Ende bleibt die knappe Notiz des Polykrates von Ephesus: Johannes, der an der Brust des Herrn lag, Priester, μάρτυς und Lehrer, liegt in Ephesus begraben (bei Euseb, HE III 31,3; V 24,3). Ist das der harte Kern der Überlieferung? Auch das ist ungewiß, denn die Notiz setzt ihrerseits die Identifizierung des Zebedaiden mit dem Lieblingsjünger voraus, und einen Satz zuvor irrt sich Polykrates, wenn er den Evangelisten Philippus für ‚einen der zwölf Apostel‘ erklärt (s.u.). Vollends erschüttert würde die Glaubwürdigkeit selbst dieses Minimums der Ephesustradition, wenn sich nachweisen ließe, daß es eine ältere, zuverlässige Überlieferung gab, wonach Johannes ebenso wie sein Bruder Jakobus früh den Märtyrertod gestorben ist (vgl. Papias fragm. 10.17 [Ed. Körtner]; Mk 10,35–40 u.ö.).<sup>13</sup> Wie immer es sei: Trotz der Vielzahl der Überlieferungen wissen wir über das nachösterliche Wirken des dritten der Zwölf kaum mehr als das, was Paulus in Gal 2,9 en passant erwähnt.

*Andreas*, der Bruder des Simon Petrus (Mk 1,16; Joh 1,40), hat nach Origenes Skythien als Missionsgebiet erhalten (d.i. die heutige Ukraine; bei Euseb, HE III 1,1), die Andreasakten lassen ihn in Makedonien und Achaia missionieren und lokalisieren sein Martyrium in Patras.<sup>14</sup> Historisch zuverlässige Informationen über sein Leben nach dem Tode Jesu besitzen wir nicht: „no historic reality ... lies behind the[se] legends.“<sup>15</sup>

Über die nachösterliche Rolle des *Philippus* berichten die alten Quellen nichts. Von der späteren Überlieferung wird er alsbald mit dem gleichnamigen Angehörigen der Sieben identifiziert, und man wähnt ihn demgemäß am Ende seines Lebens mit seinen Töchtern in Hierapolis in Phrygien (Euseb, HE III 31).<sup>16</sup> Die Personenverwechslung zeigt, daß man über die Bedeutung des Philippus aus den Zwölfen nicht mehr im Bilde war.<sup>17</sup>

13 Dafür mit neuen Argumenten M. Oberweis, Das Papias-Zeugnis vom Tode des Johannes Zebedäi, NT 38, 1996, 277–295.

14 Prieur 588ff. (Mak.). 618ff. (Ach.); AA 1ff., Prieur 443ff. (Mart.) (vgl. AA 51 [1] ff., Prieur 507ff.; auch 684ff.); vgl. Schneemelcher II 109ff.123ff. Vgl. auch ebd. 399ff. zu den Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos und ihren Nachfolgern (Ed. D. R. MacDonald, The Acts of Andrew and The Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals, SBL.TT 33, Atlanta 1990).

15 P. M. Peterson, Andrew, Brother of Simon Peter, NT.S 1, Leiden 1958, 47f.

16 Vgl. S. 249 Anm. 24. Die Acta Philippi (Aa II/2, 1–90) weisen Philippus Griechenland als Missionsgebiet zu (6ff.; vgl. 94) und lokalisieren sein Martyrium in Hierapolis (107–148) (ohne allerdings von den Töchtern zu wissen).

17 Oder sind die beiden Philippe in Wirklichkeit ein und dieselbe Person? Damit rechnet zuletzt Theißen, Hellenisten (s. S. 47 Anm. 15) 331f.: Lukas wisse um die Identität der beiden, verschleierte sie aber, weil sich für ihn ‚die Zwölf‘ und ‚die Sieben‘

*Bartholomäus* begegnet im Neuen Testament ausschließlich in den Zwölfelisten. Nach Euseb, HE V 10,3 hat er in Indien gewirkt und dort ein hebräisches Matthäusevangelium hinterlassen, Ähnliches weiß die lateinische *Passio Bartholomaei* zu berichten (Aa II/1, 128–150). Angesichts der späten Bezeugung dieser Tradition und der sehr unterschiedlichen Angaben der verschiedenen Bartholomäuslegenden besteht kein Anlaß, diese Nachrichten für zuverlässig zu halten.<sup>18</sup>

*Matthäus* gilt der Überlieferung als Verfasser des ersten Evangeliums: Bereits Papias bringt ihn damit in Verbindung und behauptet, er habe die ‚Logien‘ Ἐβραϊδὶ διαλέκτῳ zusammengestellt (bei Euseb, HE III 39,16).<sup>19</sup> Nach Irenäus, Haer. III 1,1, verfaßte er bei den Hebräern in deren Muttersprache eine Evangelienschrift,<sup>20</sup> nach Origenes schrieb der einstige Zöllner (Mt 10,3) und spätere Apostel ein Evangelium in hebräischer Sprache (γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς, bei Euseb, HE VI 25,4). Diese *opinio communis* der Kirchenväter (vgl. Euseb, HE III 24,6) beruht allem Anschein nach allerdings auf einem Irrtum. Die Annahme, das erste Evangelium gehe auf einen Augenzeugen und engen Vertrauten Jesu zurück, ist aus einer Reihe von Gründen „völlig unmöglich“, und ein hebräisches Matthäusevangelium hat es gewiß nie gegeben.<sup>21</sup>

---

ausschließen; dafür spreche auch die Tatsache, daß die beiden Philippe nicht, wie bei Namensgleichheit sonst üblich, Beinamen tragen. Bedenkt man, daß der ‚Apostel‘ Philippus im lukanischen Werk ausschließlich in den Zwölfelisten begegnet (Lk 6,14; Apg 1,13) und daß sein Namensvetter an der einzigen Stelle, an der seine Identität fraglich bleiben könnte, ausdrücklich als ‚der Evangelist‘ bezeichnet wird (Apg 21,8), wiegt der zweite Einwand m.E. nicht schwer. Zum ersten wäre zu fragen: Schließen sich die Sieben und die Zwölf für Lukas *notwendig* aus? M.E. hätte er keinen Anlaß gehabt, eine Tradition zu korrigieren, die besagt hätte: unter den Sieben ist einer der Zwölf (sie würde ja sogar die zentrale Stellung der Urapostel noch einmal vorzüglich hervorheben!).

- 18 Mit de Santos Otero (in Schneemelcher II 408; s. 404–408 zu den verschiedenen Angaben über die Missionsgebiete) gegen A. Dihle, Neues zur Thomas-Tradition, JAC 6, 1963, 54–70: 61ff., der einer Bartholomäusmission in Südindien Glauben schenkt (unter Verweis auf HE V 10; dazu gleich und u. S. 287f.).
- 19 Zum Problem der Übersetzung dieser Wendung s. J. Kürzinger, Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums (1960), in: ders., Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments, Eichstätter Materialien 4, Regensburg 1983, 9–32; kritisch dazu U. H. J. Körtner, Papias von Hierapolis, FRLANT 133, Göttingen 1983, 203f. (Bei Kürzinger, ebd. 24ff., auch der Nachweis, daß Papias mit τὰ λόγια das Mt-Ev meint und nicht, wie manchmal zu lesen, die Logienquelle o.ä.).
- 20 So die übliche und wohl richtige Übersetzung: Matthaëus in Hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit Euangelii; bei Euseb, HE V 8,2: ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφῆν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου. Vgl. indes Kürzinger, Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums (1964), in: ders. Papias 33–42.
- 21 Kümmel, Einleitung 92. Zu den entscheidenden Argumenten s. ebd. 91f. und Luz, Mt I 76f. (gegen R. H. Gundry, Matthew, Grand Rapids 1982, 609–622).

Hat der ‚Apostel‘ Matthäus das ihm zugeschriebene Evangelium nicht verfaßt, dann besitzen wir über ihn keine zuverlässigen Informationen.<sup>22</sup> Die Auskünfte der apokryphen Matthäusliteratur sind späten Datums und allenthalben legendär.<sup>23</sup>

Die verschiedenen Angaben über eine Missionstätigkeit des *Thomas* lassen sich in drei Gruppen aufteilen. Die älteste greifbare Tradition bietet Origenes im dritten Buch seiner Erklärungen zur Genesis, wo es kurz und lapidar heißt: ‚Thomas erhielt Parthien als Wirkungsgebiet‘ (bei Euseb, HE III 1;<sup>24</sup> ebenso später PsKlem Rek IX 29; Rufin, HE I 9; Sokrates, HE I 19). Eine zweite Tradition bringt (Judas) Thomas zunächst indirekt und dann direkt mit Edessa in Verbindung. Der älteste Beleg findet sich bei Euseb: Nach der Abgarlegende sendet (Judas) Thomas den Thaddäus von Jerusalem nach Edessa, nachdem König Abgar Jesus brieflich um Heilung seiner Leiden gebeten hat (HE I 13; II 1,6–7). Später wird die Bekehrung Edessas unmittelbar auf Thomas zurückgeführt: Ende des 4. Jahrhunderts hält die Pilgerin Egeria ihn (und nicht Thaddäus) für den Apostel der Stadt (Peregr. Egeriae 17,1; 19).<sup>25</sup> Zur selben Zeit beginnt man, das Grab des heiligen Apostels in Edessa zu verehren (ebd.).<sup>26</sup> Eine dritte Tradition weist Thomas schließlich die Mission Indiens zu. Frühester Beleg sind die Thomasakten: (Judas) Thomas, der Zwillingsbruder Jesu (ATh 31; 39), erhält durch das Los Indien zugeteilt (1), wo er missioniert und den Märtyrertod stirbt (159–170); seine Gebeine werden ‚in die Gegend des Westens‘, d.i. wohl: nach Edessa überführt (170).<sup>27</sup>

Wie steht es um den historischen Wert dieser sehr unterschiedlichen und überlieferungsgeschichtlich zum Teil schwer zu erhellenden Traditionen? Es ist allgemein anerkannt, daß der zuletzt genannte Nachrichtenkomplex als legendär gelten muß: ‚Judas Thomas als der Apostel Indiens, wie die

22 Die Vermutung, Matthäus sei der Apostel der Region gewesen, aus der das erste Evangelium stammt (J. C. Fenton, *Saint Matthew*, London 1963, 136; vgl. R. Pesch, *Levi-Matthäus* [Mc 2,14/Mt 9,9; 10,3]. Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems, ZNW 59, 1968, 40–56: 56), schafft mehr Probleme als sie zu lösen imstande ist.

23 S. Schneemelcher II 414ff. zum Martyrium Matthaï, der Passio Matthaï und den Acta Matthaï in Kahenat (vgl. auch 399ff. und Lipsius, *Apostelgeschichten* I 546; Aa II/1, XXI).

24 Dazu o. Anm. 7.

25 Zur Datierung (wohl 384) s. P. Maraval, *Peregrinatio Egeriae*, SC 296, Paris 1982, 27–39; G. Röwekamp, *Egeria Itinerarium* (Reisebericht), FC 20, Freiburg 1995, 21–29.

26 Vgl. bereits ATh 170 und darüber hinaus die Edessenische Chronik XXXVIII zum 22. August 394; Rufin, HE II 5; Sokrates, HE IV 18.

27 Aa II/2, 99–288; A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, NT.S 5, Leiden 1962; Schneemelcher II 303–367. Zu späteren Fortbildungen dieser Legende vgl. ebd. 412ff. (zu den sog. *Acta Thomae minora*).

ATh ihn bezeichnen, ist ganz legendär und verdankt seinen Ursprung den lebhaften kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen Edessas und der Osrhoene zu Nordindien, die namentlich am Anfang des 3. Jh. sehr intensiv waren“.<sup>28</sup> Zur Diskussion steht, ob die Überlieferung über die Mission in Parthien (Ostsyrien, Iran) bzw. näherhin in Edessa trotz ihrer späten Bezeugung einen zuverlässigen Kern hat (*terminus ad quem*: ca. 200 bzw. ca. 300/380)<sup>29</sup>.

Helmut Köster hat diese Frage nach eingehender Analyse der Thomasüberlieferung bejaht: Judas Thomas sei der „Apostel der ostsyrischen Christenheit“ gewesen, der „erste christliche Missionar Edessas“ (Entwicklungslinien 134.125). Die Argumente für diese These sind folgende: (1) Das Thomasevangelium stamme aus der Osrhoene, es repräsentiere „die älteste Form des Christentums in Edessa“ (ebd. 121). (2) Der eigentliche Name des in den kanonischen Apostellisten ‚Thomas‘ genannten Mannes sei ‚Judas‘ gewesen. Θωμάς sei sein Beiname, entstanden durch Transkription eines aramäischen ܝܘܕܐܝܬܐ (‚der Zwilling‘) ins Griechische – ein Prozeß, der in dem gelegentlich erhaltenen Beinamen (ὁ) Δίδυμος noch sichtbar sei (Joh 11,16 u.ö.); „in der kanonischen Überlieferung [scheint] der tatsächliche Name dieses Apostels abhanden gekommen zu sein“ (ebd. 125). (3) Judas (Thomas) werde verschiedentlich explizit als der Zwillingsbruder Jesu bezeichnet (z.B. ATh 31; 39; LibThom, NHC II 138,7–8). Diese „Identifizierung von Judas, dem Bruder des Herrn, und dem Apostel Thomas [scheint] eher eine alte Tradition“ zu sein „als eine spätere Konstruktion“. „Ohne Zweifel hatte die werdende rechtgläubige Kirche ein Interesse daran, diese Identität zu verschleiern“, wie bereits im Präskript des Judasbriefes sichtbar werde (wo der Schreiber sich als Bruder des Jakobus bezeichnet und nicht als Bruder Jesu) und im 2. Petrusbrief (der sich Jud einverleibt, ohne den Namen seines Verfassers zu erwähnen) (ebd. 126). „Ist aber die Bezeichnung ‚Judas Thomas, Bruder des Herrn‘, alt und ursprünglich, so darf man annehmen, daß ihr Vorkommen im Thomasevangelium letztlich mit der tatsächlichen Missionstätigkeit dieses Apostels in Edessa oder in einem benachbarten Bereich Syriens (oder Palästinas), von dem die edessenische Christenheit ihren Ursprung herleitet, im Zusammenhang steht“ (ebd.).

Gegen diese Annahme spricht m.E. vieles. Zwar wird der Name ‚Thomas‘ ursprünglich tatsächlich ein Beiname gewesen sein,<sup>30</sup> der sich bald als eigentlicher Name durchsetzte (vgl. Joseph Barnabas, Simon Petrus, usw.), und es ist möglich, daß der vollständige Name des Jüngers ‚Judas Thomas‘, d.i. ‚Judas, der Zwilling‘ lautete.<sup>31</sup> Daß dieser Judas Thomas aber tatsächlich der Zwillingsbruder Jesu

28 H.J.W. Drijvers (in Schneemelcher II 292). Vgl. Dihle, Thomas (o. Anm. 18).

29 Zur Datierung der Origenestradiation s.o. Anm. 7, der zweite Wert ist durch Euseb bzw. die Reise der Egeria vorgegeben.

30 Dafür spricht neben Joh 11,16 (usw.) vor allem, daß es m.W. bislang keinen vorchristlichen Beleg für den Namen Θωμάς gibt (zu Bauer s.v. s. die Präzisierung von A. F. J. Klijn, John XIV 22 and the Name Judas Thomas, in: Studies in John, FS J. N. Sevenster, NT.S 24, Leiden 1970, 88–96: 89 A 3). Trotz seines prominenten Trägers ist der ungrische Name auch später ausgesprochen selten belegt (gerade vier Belege aus byzantinischer Zeit bei Fraser/Matthews [s. S. 130 Anm. 55] s.v.).

31 Vgl. Bauckham, Jude 32–36.

gewesen wäre, ist höchst unwahrscheinlich: Die Identifikation begegnet nur ganz vereinzelt, in späten Quellen, und zwar ausschließlich in solchen, die den ‚Apostel‘ um ihrer spezifischen Theologie willen als den Zwillingsbruder des himmlischen Erlösers erscheinen lassen (Ath; LibThom).<sup>32</sup> Wie seit langem gesehen wird, entspringt die Figur des ‚Judas Thomas, des Zwillingsbruders Jesu‘ demnach den besonderen theologischen Interessen der jüngeren Thomasliteratur.<sup>33</sup>

Bestehen bleibt die Tatsache, daß Thomas spätestens in der Mitte des zweiten Jahrhunderts in der Osrhoene<sup>34</sup> als hochgeschätzter Jünger Jesu (EvTh 13) und Verfasser eines Evangeliums begegnet und daß sein Name später (ca. 200) mit Parthien und noch später (ca. 300) mit Edessa in Verbindung gebracht wird. Lassen sich daraus Rückschlüsse auf eine Missionstätigkeit des Thomas in Ostsyrien ziehen? Das dürfte kaum möglich sein: Die einschlägigen Traditionen sind späten Datums, zum Teil eindeutig legendären Charakters, und die Entstehung der Überlieferung läßt sich vorzüglich mit der Vermutung erklären, ein Tradent habe aus dem Verbreitungsgebiet der Thomasliteratur auf den Missionar der Region geschlossen. Das skeptische Urteil Adolf von Harnacks hat daher nach wie vor seine Berechtigung: „Die Überlieferung, daß ... schon Thomas ... dort [in Edessa, Vf.] gewirkt hat ..., ist ... bloße Legende“ (Mission 679).

*Jakobus, der Sohn des Alphäus*, begegnet in den kanonischen Listen der Zwölf und ganz vereinzelt in der apokryphen Literatur (so in der Apostelliste zu Beginn der Thomasakten, Ath 1).<sup>35</sup> Über ihn ist außer seinem Namen nichts bekannt.

32 Es ist irreführend, wenn Köster feststellt, die Bezeichnung ‚Judas Thomas, Bruder des Herrn‘, komme bereits im Thomasevangelium vor (ebd. 126; das Zitat o.) – dem ist nicht so. Er trägt im Korpus des Evangeliums vielmehr seinen aus den kanonischen Listen bekannten Namen ‚Thomas‘ (dreimal in Log. 13, vgl. die subscriptio). Allein im Incipit der koptischen Handschrift (NHC II 32,11) heißt er ‚Didymos Judas Thomas‘, aber diese Namensform ist – ganz abgesehen davon, daß der Verfasser auch hier mit keinem Wort andeutet, daß er ihn für den Zwillingsbruder Jesu hält – nach Ausweis des älteren griechischen Textes nicht die ursprüngliche: Pap. Oxy. 654 bietet an der entsprechenden Stelle lediglich [Ἰούδας ὁ] καὶ Θωμᾶ(ς). S. zur Rekonstruktion J. Fitzmyer, *The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas*, (TS 20, 1959, 505–560, auch) in: ders., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, 355–433: 365–371.

33 Vgl. Schnackenburg, *Joh III* (S. 79 Anm. 144) 92 mit A 103; Bauckham, *Jude* 32ff.

34 So die übliche (Datierung und) Lokalisierung des Thomasevangeliums; vgl. neben Köster etwa Vielhauer, *Geschichte* 621; B. Blatz (in Schneemelcher I 95ff.). Anders B. Ehlers (-Aland), *Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?*, NT 12, 1970, 284–317.

35 In den vielen anderen überlieferten Apostellisten wird er oft außer acht gelassen (so z.B. im Evangelium der Ebionäer bei Epiphanius, *Haer.* 30,13.2–3, in *Pistis Sophia* 136, in den *Philippusakten* 32 [Aa II/2, 16]), durch Nathanael (*Joh* 1,45ff.) ersetzt (*EpAp* 2 [13]), u.ä.m. (vgl. Kaestli, *Scènes pass.*).

Der Name des zehnten der Zwölf schwankt bereits in der ältesten Überlieferung: Nach Auskunft des Markus (3,18) und, ihm folgend, des Matthäus (10,3) hieß er *Thaddäus*, nach Auskunft des Lukas (Lk 6,15; Apg 1,13) ‚Judas, Sohn des Jakobus‘ (vgl. ATh 1), in vielen Matthäushandschriften begegnet der Name ‚Lebbäus‘ bzw. ‚Lebbäus, genannt Thaddäus‘ (so C, D, L, W, Θ, 33, f<sup>1</sup> u.a., ebenso Acta Thaddaei 1 [Aa I 273]). Später identifiziert man den Apostel ‚Addai‘, der nach der Abgarsage von Thomas im Auftrage Jesu nach Edessa gesandt wird (HE I 13,4.11), dort den König heilt, große Wunder tut und die ganze Stadt für die Kirche gewinnt (ebd. 11–21; II 1,6–7),<sup>36</sup> mit dem Zwölferapostel Thaddäus. Diese Identifikation ist allerdings erst in den ganz späten Quellen, namentlich in den (wohl im sechsten Jahrhundert entstandenen) griechischen Acta Thaddaei vollständig ausgeprägt: Hier gilt der fragliche Thaddäus als derjenige aus den Zwölf,<sup>37</sup> während Euseb die von ihm ‚Thaddäus‘ und von seiner Quelle wohl ‚Addai‘ (o.ä.) genannte Person noch für einen der ‚siebzig Jünger Jesu‘ erklärt (HE I 12,3; 13,11) – ein Umstand, der im folgenden zu erheblichen Verwirrungen geführt hat, die die Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte der Thaddäus- resp. Addailegende sehr komplizieren.<sup>38</sup> Der in unserem Zusammenhang entscheidende Punkt liegt indes auf der Hand: Man wußte vom zehnten der Zwölf kaum mehr den Namen, Informationen über seine Biographie begegnen erst in sehr späten Quellen, sie haben ursprünglich nichts mit dem Thaddäus der Zwölf zu tun.

Berichte über eine Missionstätigkeit des *Simon Kananaios* (Mk 3,18; Mt 10,4; ATh 1) bzw. Simon Kananites (v.l. ad Mk 3,18 [A, Θ u.a.] und Mt 10,4 [S, W, Θ u.a.]; Pistis Sophia 136) bzw. Simon (ho) Zelotes (Lk 6,15; Apg 1,13; Ebionäerevangelium nach Epiph., Haer. 30,13.3)<sup>39</sup> begegnen erst in späten Apostelakten. Deren Angaben gehen weit auseinander: In den koptischen Simonakten identifiziert man ihn mit Simon, dem Sohn des Klopas, der nach der Überlieferung der Nachfolger des Jakobus auf dem Bischofsstuhl von Jerusalem war (Euseb, HE III 32,1f.), und läßt ihn in Jerusalem und Umfeld wirken;<sup>40</sup> in der lateinischen Passio Simonis et Iudae missioniert er zusammen mit Judas (Thaddäus) in Persien und namentlich in

36 Vgl. die Fortbildung dieser Legende in der syrischen Doctrina Addai (Ed. G. Howard, The Teaching of Addai, ECLS 4, Chico 1981).

37 Acta Thaddaei 1: καὶ ἐξελέξατο αὐτὸν εἰς τοὺς δώδεκα (Aa I 273); vgl. dazu Lipsius, Apostelgeschichten II/2 178–200 und Schneemelcher II 436f.

38 S. Drijvers in Schneemelcher I 389ff.

39 EpAp 2 (13) heißt er gar Judas Zelotes.

40 S. die alte äthiopische Übersetzung (dazu Lipsius, Apostelgeschichten I 222ff.) bei E. A. Wallis Budge, The Contendings of the Apostles I–II, London 1899/1901 = Amsterdam 1976, II 58–61. Vgl. Schneemelcher II 435f.

Babylon,<sup>41</sup> im Martyrium Andreae Prius, Kap. 2, heißt es, er habe τὴν Βαβυρίαν erhalten.<sup>42</sup> Offenkundig enthält keine dieser Legenden einen historischen Kern.

An die Stelle des Judas Iskariot, von dessen furchtbarem Ende man sich bald zu erzählen weiß (Apg 1,16–20; Mt 27,3–10), tritt nach Ostern der bis dato unbekannte *Matthias*, um die Zwölfzahl wieder zu komplettieren – so Apg 1,21–26. Verdient diese Überlieferung Zutrauen? Wie immer man diese komplexe Frage entscheidet<sup>43</sup> – mehr als seine Nachwahl in den Kreis der Apostel weiß die Alte Kirche lange Zeit nicht zu berichten. Noch Euseb beschränkt seine Informationen auf die Notiz der Apostelgeschichte (HE I 12,3; II 1,1; III 39,10), die er lediglich um die vorsichtige Mitteilung ergänzt, Matthias solle gewürdigt worden sein, zu den sieben Jüngern Jesu zu zählen (I 12,3).<sup>44</sup> Die *Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos* weisen ihm dann das ‚Land der Menschenfresser‘ als Missionsgebiet zu (AAMt 1) und wissen von seinen (und des Andreas) Erlebnissen dort Bemerkenswertes zu berichten.<sup>45</sup>

*Summa:* In den meisten Fällen liegt der legendäre Charakter der Überlieferungen über die Missionstätigkeit der Zwölf (ohne Simon Petrus) auf der Hand: Es handelt sich um Fiktionen und Konstruktionen, in denen sich das Interesse einer Region an einem apostolischen Ursprung und je länger je mehr auch das Bedürfnis der christlichen Leserschaft nach frommer und spannender Unterhaltung widerspiegelt. Je größer der Abstand von den berichteten Ereignissen, desto mehr kommt man dem Wunsch nach, für jeden der zwölf Apostel ein eigenes Missionsgebiet anzugeben und entsprechende wunderbare und abenteuerliche Geschichten zu erzählen.

Streiten mag man über die wenigen Fälle, in denen der legendäre Charakter nicht mit Händen zu greifen ist. M.E. wird man auch hier nicht zuversichtlicher urteilen können: Hinter den Geschichten stehen weniger

41 S. die Lit. bei Schneemelcher II 437f.; M. Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, CChr, Turnhout 1992, 176. Die Überlieferung beruht wohl auf 1Pet 5,13, d.h. einer Verwechslung mit Simon Petrus.

42 Aa II/1 47; Prieur 685.

43 Die Entscheidung hängt u.a. davon ab, ob der Zwölferkreis von Jesus selbst begründet worden oder erst nach Ostern entstanden ist. Für die Historizität der Nachwahl des Matthias treten z.B. ein: Campenhausen, *Amt* 16f.; Roloff, *Apg* 30.34ff.; Kraft, *Entstehung* 220ff.; G. Lohfink, *Der Losvorgang in Apg 1,26*, *BZ* 19, 1975, 247–249; dagegen etwa Preuschen, *Apg* 10; Lüdemann, *Apg* 41ff.

44 Daneben kennt er ein dem Matthias zugeschriebenes Evangelium, das er mit deutlichen Worten verwirft (III 25,6). Zu diesem s. Schneemelcher I 306ff.

45 Aa II/1 65–116; MacDonald (s.o. Anm. 14) 70–169. Zum Problem der Datierung dieser Akten s. ebd. 1–59 und die Diskussion mit J.-M. Prieur in *Semeia* 38, 1986, 9–39 sowie de Santos Otero in Schneemelcher II 399ff.

Erinnerungen an tatsächliche Begebenheiten als Rückschlüsse allerlei Art, Notizen aus pseudepigrapher Literatur, theologische Interessen, Namensverwechslungen, u.ä.m. Es handelt sich, wenn man so will, bei diesen Personaltraditionen nicht um Erinnerungen, sondern um *Hypothesen* (von je und je unterschiedlicher Qualität).

Stimmt das, dann sind geläufige Urteile wie die folgenden kaum aufrechtzuerhalten: „Praktisch haben sie [die Zwölf; Vf.] offenbar als Wortverkündiger in und außerhalb der Gemeinde gewirkt und auf Missionswegen Jerusalem zeitweilig oder auch ganz (wie Petrus) verlassen.“ Die Zwölf „haben sicherlich ... ähnlich wie Petrus in und um Jerusalem das Evangelium verkündigt. Auf die Dauer werden sie Jerusalem gar verlassen haben.“<sup>46</sup> Die große Schwierigkeit solcher Postulate besteht darin, daß sie nicht ausreichend erklären können, warum sich in der alten Überlieferung kein Spur dieser Missionstätigkeit erhalten haben sollte.<sup>47</sup> Hätte denn eine Kirche, die z.B. von Bartholomäus gegründet worden wäre, ihren Ursprung nicht getreu tradiert und propagiert? Gilt Analoges nicht für mögliche Gründungen der anderen elf (bzw. zehn)? Müßte es nicht wenigstens eine Handvoll einschlägiger Traditionen geben, von hohem Alter, mit einem historischen Kern? M.E. ist es angezeigt, von der Stützung des überkommenen Bildes durch problematische Zusatzannahmen abzurücken und statt dessen ein anderes Erklärungsmodell in Erwägung zu ziehen: *Es sind vermutlich deshalb keine zuverlässigen Personaltraditionen über eine Mission der Zwölf (bzw. Elf) überliefert, weil diese nicht missioniert haben.*<sup>48</sup>

Man mag einwenden, die Zwölf hätten sich doch bereits zu Lebzeiten Jesu in der Mission, d.i. in der ‚Palästina-mission‘ engagiert. Darf es ergo nicht als gewiß gelten, daß sie auch nach Ostern missionierten? Als Beleg für einen solchen Einwand wird *Mk 6,7–13.30* fungieren. Rudolf Pesch kommentiert: „Daß die Zwölf ... paarweise zur Mission ... ausgesandt wurden, ... ist historisch glaubwürdig.“<sup>49</sup>

46 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>5</sup>1965 (und erg. Nachdrucke) 62; Kasting, *Anfänge* 97.

47 Burchard, *Zeuge* 174f.: Lukas habe das Bild der Zwölf absichtlich beschnitten, um das Feld dem Paulus vorzubehalten, „er dürfte auch wenigstens einige Überlieferungen über Missionstätigkeit von Aposteln außerhalb Palästinas gehabt haben“ (174). Eine solche Spekulation hat allenfalls Anhalt an der Person des Petrus (zu ihm o. S. 43–79). Vgl. K.-H. Rengstorf, Art. *δώδεκα κτλ.*, *ThWNT* II 321–328: 326.

48 Die Zwölf wären demnach ohne Anhalt an der tatsächlichen Funktion ihres Kreises in die Rolle der Weltmissionare hineingewachsen. Eine Erklärung dafür ist nach Lage der Dinge nicht schwer zu finden (vgl. bereits o. S. 32ff.): Es darf als gewiß gelten, daß hier das Zwölfapostelkonzept insbesondere des Lukas Wirkung zeigt und daß Petrus, der Erste der Zwölf, und Paulus, um deren Reisen man wußte, das Vorbild abgegeben haben (vgl. nur Origenes bei Euseb, *HE* III 1).

49 Pesch, *Mk I* (s. s. 33 Anm. 4) 331 (‚Die Zwölf‘ im Original kursiv). Das Stichwort ‚Palästina-mission‘ ebd. 111.

Indes erweist die Quellenkritik zweifelsfrei, daß erst Markus die Zwölf in der Aussendungsrede ins Spiel gebracht hat: In der anerkanntermaßen älteren Tradition der Logienquelle (Q 10,2–16) werden sie nicht genannt.<sup>50</sup> Allenfalls mag man dafürhalten, daß es (eine) Aussendung(en)<sup>51</sup> nicht näher bestimmter Gruppen von Jüngern (vgl. Lk 10,1)<sup>52</sup> gegeben hat, unter denen im einen oder anderen Fall auch die Zwölf gewesen sein könnten. Aber eine solche Sendung wäre zeitlich eng begrenzt gewesen, und die Zwölf hätten in ihr nach Ausweis der Texte keine herausragende Rolle gespielt. Wenn anders man also nicht die These vertreten will, daß *jeder* μαθητής, der einst in Jesu Auftrag geheilt resp. die βασιλεία angesagt hat, nach Ostern mit Notwendigkeit zum Missionar (bzw. Propagandisten) der Kirche geworden ist, ist das fragliche Junktum nicht aufrechtzuerhalten.

Ich schließe daher mit Hans von Campenhausen: „Die im zweiten Jahrhundert sich verbreitenden Legenden über ihre [der Zwölf, Vf.] Missionsreisen, die sie nach jahrelanger Herrschaft in Jerusalem in alle Welt hinausgeführt haben sollen, sind ... ohne jeden historischen Wert, ebenso wie die mannigfachen Berichte über ihr Ende als Märtyrer“ (Amt 16).

Wenn nicht die Mission, was war dann die Aufgabe der Zwölf? Der Schlüssel zur Lösung der Frage liegt wohl in Mt 19,28 (par Lk 22,28–30):<sup>53</sup> Ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen<sup>54</sup> und die zwölf Stämme Israels richten. Die Heiligen werden die Welt richten (1Kor 6,2), und den Zwölf als den ersten Zeugen der Auferstehung (15,5) kommt dabei die Ehrenstellung zu; sie erwarten das Ende, in dem sie über Israel zu Gericht sitzen werden. Hans von Campenhausen: „Die Zwölf sind im Blick auf das kommende Gottesreich geschaffen und treten erst am jüngsten Tage wirklich in Funktion. Dann werden sie ‚auf zwölf Thronen sitzen und richten die zwölf Geschlechter Israels‘, und in der Erwartung dieser Stunde ... halten sie es zunächst für ihre Pflicht, ‚nicht von Jerusalem zu weichen‘ [Apollonios bei Euseb, HE V 18,14, Vf.]. Sie bleiben in der heiligen Stadt des auserwählten Volkes, um hier zeichenhaft die kommende Ordnung und Herrschaft Gottes anzukündigen und zu vertreten“ (ebd. 17).<sup>55</sup> Weil das Ende nicht, wie ursprünglich erwartet, binnen kurzem eintritt, verliert der Kreis bald seine Funktion.

---

50 Dazu o. S. 227ff.

51 Allein Markus spricht von einer einmaligen Aussendung, deren Ort und Zeit er ungefähr anzugeben weiß. Q berichtet davon nichts, und wohl auch die Quelle des Markus nicht: Die Verse Mk 6,7.30, die die Sprüche in einen ‚historischen‘ Rahmen einordnen, gehen auf sein Konto (s. G. Schmahl, Die Zwölf im Markusevangelium, TThSt 30, Trier 1974, 73ff.; Gnilka, Mk I 236f.254f.; Lührmann, Mk 108). Markus, dem die Zwölf bereits als ‚Apostel‘ gelten (6,30), geht es hier offenkundig um ‚Historisierung‘ (Gnilka, ebd. 237), um eine Ätiologie des christlichen Apostolats (vgl. Pesch, Mk I [jew. o. S. 33 Anm. 3f.] 326; Schmahl, ebd. 81).

52 Q überlieferte die Botenrede ohne Nennung eines Adressatenkreises, Lk 10,1 geht auf Lukas zurück (s. Fitzmyer, Lk 845; vgl. Jeremias, Sprache 183; IQP 93,503).

53 Meist gilt das Wort als Abschluß von Q (vgl. IQP 95,485), aber das bleibt unsicher, s. Sato, Q 23.

54 Die Zwölfzahl im Vordersatz dürfte ursprünglich sein, Lk 22,30 streicht sie, weil die Rede Jesu ohnehin den zwölf Aposteln gilt (V. 14). Vgl. Polag, Q 78f.; Sato, Q 23.

55 Vgl. Lietzmann, Geschichte I 59.

## 5.2. Apollos, die Brüder Jesu, 3Joh 5–8

Eine letzte Kategorie verbleibt: Personen, die als Missionare gewürdigt worden sind und deren Werk bislang noch nicht in den Blick gekommen ist. Ihnen wende ich mich abschließend zu und orientiere mich dabei an Adolf von Harnacks opus magnum.<sup>1</sup>

*Apollos*<sup>2</sup>

Apollos gilt Harnack als ein „selbständiger Missionar“, der „in Corinth ... auf dem von Paulus bepflanzten Felde gewirkt“ hat (85).<sup>3</sup> Was wissen wir über ihn?

Die überkommenen Informationen sind spärlich, aber sie reichen doch hin, um ein einigermaßen klares Bild zu zeichnen: Apollos, ein Pneumatiker alexandrinischer Herkunft, tritt in der (bzw. einer) Ekklesia in Ephesus als vollmächtiger Lehrer in Erscheinung (Apg 18,24f.).<sup>4</sup> Als er einst in die Achaia fahren will, ermuntern ihn die Brüder und geben ihm einen Empfehlungsbrief für die jüngst von Paulus gegründete Gemeinde in Korinth mit auf die Reise (V. 27).<sup>5</sup> Apollos macht großen Eindruck in Korinth und

- 
- 1 Alle nicht näher gekennzeichneten Seitenzahlen im folgenden beziehen sich auf Harnack, *Mission*.
  - 2 Apollos wird verschiedentlich unter der Kategorie ‚Mitarbeiter des Paulus‘ verzeichnet; namentlich in Ollrogs Arbeit spielt er eine wichtige Rolle (Paulus pass.). M.E. ist eine solche Klassifizierung unangemessen (auch in der abgeschwächten Form ‚unabhängiger Mitarbeiter‘, ebd. 94), da Apollos eigenständig agiert, nie gemeinsam mit Paulus reist und sich z.T. deutlich von ihm abgrenzt (1Kor 16,12!). Irreführend ist die These, Paulus selbst bezeichne Apollos in 1Kor 3,9 „pointiert als seinen Mitarbeiter“ (ebd. 218; vgl. 41 u.ö.). Zwar verwendet der Apostel an dieser Stelle den Begriff *συνεργός* („Gottes Mitarbeiter sind wir“, *θεοῦ ἑσμεν συνεργοί*), aber doch in einem ganz unspezifischen Sinne. Er bezieht sich ganz allgemein auf alle diejenigen, die am Bau der Kirche mitarbeiten (vgl. Schrage, 1Kor I 293ff.) – ‚meinen Mitarbeiter‘ (Röm 16,3.9.21 u.ö.) nennt Paulus den Apollos nicht, und er könnte es nicht.
  - 3 Ähnlich viele andere, etwa Latourette, *History* 81; Lietzmann, *Geschichte* I 56; Ollrog, *Paulus* 40: „Apollos [war] Pneumatiker und einer von jenen urchristlichen Missionaren, die allein von Ort zu Ort zogen und in geisterfüllter Auslegung des Alten Testaments über Jesus predigten“; Schrage, 1Kor I 143: „ein unabhängiger Wandermissionar“; Murphy O’Connor, *Paul* 275; Jervell, *Apg* 469ff.
  - 4 Zur Historizität dieser Angaben s. Lüdemann, *Apg* 216f., zur Behauptung, Apollos sei durch Prisk(ill)a und Aquila unterwiesen worden (V. 26) und zur These vom ehemaligen jüdischen Missionar Apollos s.o. S. 223f. mit Anm. 50. V. 28 – Apollos widerlegt ‚die Juden‘ öffentlich – geht auf die Redaktion des Lukas zurück (vgl. Haenchen, *Apg* 529; Lüdemann, ebd. 215).
  - 5 Der Sinn dieses Verses ist nicht eindeutig (vgl. BDR § 339 A 3): Bezieht sich *προτροψάμενοι* auf Apollos (so oben) oder auf die korinthischen Brüder? (dann wäre zu übersetzen ‚als er aber nach Achaia gehen wollte, schrieben die Brüder den Jüngern einen Brief, in dem sie sie aufforderten, ihn aufzunehmen‘, so Roloff, *Apg* 277;

gewinnt einige Neophyten hinzu (1Kor 3,5). Er hat, so Paulus, den von ihm bepflanzten Boden begossen (3,6) und auf dem von ihm gelegten Fundament weitergebaut (3,10)<sup>6</sup> – mit dem Ergebnis, daß eine Gruppe der Korinther sich ihm in besonderer Weise verbunden fühlt (1,12). Zur Zeit der Abfassung des ersten Korintherbriefes befindet Apollos sich wieder in Ephesus. Unbekannt ist, ob er die Stadt im folgenden noch einmal in Richtung Korinth verlassen hat: Dem eindringlichen Wunsch des Paulus, er möge mit Timotheus und den anderen erneut nach Achaia reisen, verschließt er sich, und die Hoffnung des Apostels, er werde dereinst kommen, ‚wenn es ihm gelegen ist‘, ist vage (16,12).

Charakterisiert die Bezeichnung ‚selbständiger Missionar‘ Apollos in zutreffender Weise? Eine Reihe von Beobachtungen stimmt skeptisch: So weit wir sehen können, bewegt er sich stets innerhalb bestehender Gemeinden, die er, mit den Worten des Paulus zu sprechen, ‚begießt‘ (1Kor 3,6). Es findet sich kein Hinweis darauf, daß er auf die Gründung neuer Gemeinden aus gewesen wäre oder sich dafür eingesetzt hätte, den Randsiedlern das Evangelium nahezubringen. Zwar hat auch Apollos einige Brüder und Schwestern für die Ekklesia gewonnen. Aber dieser Zuwachs, den man nicht zu groß wird ansetzen dürfen, erlaubt *per se* keine Rückschlüsse auf missionarische Aktivitäten. Der Anteil des Apollos ist der des ‚Weiterbauens‘ (3,10), nicht der des Hervorbringens: ‚Ich allein‘, so Paulus vollmundig und gewiß doch mit Recht, ‚habe Euch durch das Evangelium in Christus Jesus gezeugt‘ (4,15).

Zwei weitere Sachverhalte sind bemerkenswert: Zum einen hat Apollos die gemeinhin als Missionsreise geltende Fahrt nach Korinth offenbar auf Ermunterung seiner Mitbrüder und -schwestern unternommen (Apg 18,27), zum anderen widersetzt er sich nach seiner Rückkehr dem Wunsch des Paulus, ein weiteres Mal dorthin zu gehen (1Kor 16,12).

Wie hat man sich die Ereignisse im einzelnen vorzustellen? In welchem Sinne ‚ermuntern‘ die ephesischen ἀδελφοί den Apollos? Zwei Grundtypen der Rekonstruktion stehen zur Wahl:

(1) Apollos ist ein Missionar, der von Ekklesia zu Ekklesia zieht und im Umfeld der Gemeinden missionarisch wirkt. Er arbeitet, von Alexandria kommend, unter anderem in Ephesus, denkt dort laut über den möglichen nächsten Zielpunkt Korinth

---

ähnlich Preuschen, Apg 114; Schille, Apg 373). M.E. ist die erste Übersetzung die bessere, weil sie das (nur hier begegnende) προτρέψαμενοι ernst nimmt: Um lediglich von einer Aufforderung der korinthischen Brüder zu sprechen, hätte Lukas des Partizips nicht bedurft – dieser Sinn ergäbe sich ohnehin (ἔγραψαν ... ἀποδέξασθαι = sie erteilten schriftlich Anweisung, ihn aufzunehmen; vgl. BDR § 392 A 5 und die v.l. in D). Ebenso urteilen z.B. Bauernfeind, Apg 227; Weiser, Apg 503f.; Schneider, Apg II 261; Barrett, Acts 889f. Zur Frage, wozu Apollos denn ermuntert wird, s.u. mit Anm. 8.

6 V. 10 wird Apollos nicht ausdrücklich genannt, die allgemein gehaltene Aussage bezieht sich aber in erster Linie auf ihn.

nach, wird in diesem Vorhaben von den Brüdern und Schwestern ermuntert, läßt sich einen Empfehlungsbrief schreiben, missioniert in Korinth und kehrt nach Ephesus zurück (und zieht später weiter?).

(2) Apollos, in Alexandria geboren, läßt sich (aus uns unbekanntem Gründen) in Ephesus nieder<sup>7</sup> und erwirbt sich in der dortigen Gemeinde schnell einen Ruf als hervorragender Lehrer. Als er einst eine Reise nach Achaia plant, ermuntern ihn seine Mitbrüder, die von Paulus gegründete Ekklesia in Korinth zu besuchen.<sup>8</sup> Apollos kommt diesem Wunsch nach,<sup>9</sup> erbaut und lehrt die Korinther, gewinnt einige Randsiedler hinzu und kehrt schließlich nach Ephesus zurück.

Auch wenn die zweite Rekonstruktion ungewohnt ist – sie scheint mir die bessere zu sein. Sie hält sich strikt an die Angaben der Quellen, sie kommt ohne ungedeckte Prämissen aus,<sup>10</sup> und sie ist in der Lage, eine plausible Erklärung für die eigentümliche Tatsache zu liefern, daß Paulus bei dem vermeintlichen Berufsmissonar auf taube Ohren stößt, als er ihn dringend bittet, mit Timotheus erneut nach Korinth fahren: Es könnte eben sein, daß Apollos dieses Ersinnen nicht zuletzt deshalb ablehnt, weil er anders als Paulus kein Berufsmissonar ist und anderes zu tun hat. Allenfalls, so sein vages Zugeständnis, wird er sich ‚bei Gelegenheit‘ noch einmal nach Korinth begeben – was immer das für eine Gelegenheit sein mag.

Akzeptiert man diese Rekonstruktion in ihren Grundzügen, dann war Apollos kein selbständiger Missionar. Trotzdem gewinnt er in Korinth Brüder und Schwestern für das Evangelium (1Kor 3,5). Wie paßt das zusammen? M.E. gewinnen wir hier ein weiteres Mal Einblick in eine typische Modalität der Ausbreitung der frühen Kirche: Ein Lehrer besucht eine fremde Ekklesia. Er bringt einen Empfehlungsbrief seiner Heimatgemeinde mit, der ihn als bedeutenden διδάσκαλος ausweist. Man bittet ihn um eine

7 Apg 18,24 ist davon die Rede, er sei nach Ephesus ‚gekommen‘ (κατήντησεν). Diese Formulierung mag den Eindruck hervorrufen, er sei auf der Durchreise (in der Tat läßt Lukas ihn 19,1 von der Bühne abtreten). Tatsächlich hielt sich Apollos längere Zeit in Ephesus auf, und er war vor Paulus dort (s. 1Kor 16,12 und S. 149ff.).

8 Üblicherweise geht man davon aus, Apollos plane eine Mission in Korinth und werde in eben diesem Vorhaben ermuntert. Davon steht indes nichts im Text. Wir wissen nicht, warum er in die Achaia reisen wollte, es ist ebensogut möglich, daß ihn private oder geschäftliche Gründe dorthin führten und er einen Besuch der korinthischen Ekklesia zunächst nicht oder nur ganz am Rande eingeplant hatte. Notabene, daß diese Auslegung so neu nicht ist: Nach Codex Cantabrigiensis ‚bitten‘ (παρακαλέω) einige in Ephesus anwesende Korinther Apollos, nach Korinth zu kommen, und er ‚stimmt‘ in das Vorhaben ‚ein‘ (συγκατανεύω).

9 Geht Apollos nach Korinth, nachdem Paulus in Ephesus eingetroffen ist? Das ist die wahrscheinlichste Annahme (anderenfalls müßten sich die – kurzen – Reisen der beiden überschneiden haben, denn begegnet sind sie sich in Korinth ja nicht). Hinter der Ermunterung zum Besuch könnte dann nicht zuletzt die Absicht gewisser Kreise gestanden haben, in der paulinischen Gründung nach dem rechten zu sehen – der Apostel hat viele Widersacher in Ephesus! (1Kor 16,9; vgl. Günther, Ephesus [s. S. 151 Anm. 138] 31–53).

10 Notabene, daß bei Licht betrachtet nichts dafür spricht, daß Apollos schon seit jeher als Missionar tätig war – keine unserer Quellen behauptet dergleichen, wir lesen es (vom Vorbild des Paulus her) in die Texte ein.

Kostprobe seiner Kunst. Seine Kenntnis der Schriften (Apg 18,24: δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς), seine Lehre über Jesus (18,25: ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ), seine Autorität und Vollmacht beeindruckt, und die Kunde über die Ankunft des geisterfüllten Besuchers (ebd.: ζέων τῷ πνεύματι) macht in den Familien der Brüder und Schwestern, unter ihren Freunden und Freundinnen, Bekannten und Arbeitskollegen die Runde. Am nächsten Abend trifft sich ein größerer Kreis, darunter auch einige Randsiedler und Sympathisantinnen der Ekklesia. Der Vortrag begeistert (vor allem die Gebildeteren unter ihnen?), es kommt zu pneumatischen Erlebnissen, Konversionen sind die Folge. So oder ähnlich wird man sich das Wirken des Apollos in Korinth vorzustellen haben. Er treibt dort nicht Mission, sondern bewegt sich innerhalb der Gemeinde und mehrt sie durch die Mund-zu-Mund-Propaganda seiner Hörer und Hörerinnen. Er zieht durch sein Charisma, seine Bildung, seine Autorität und Ausstrahlung Menschen an, die bisher, d.i. während der Präsenz des Paulus und in der kurzen Zeit seiner Abwesenheit, noch nicht den Entschluß zur Taufe gefaßt haben. Auf diese Weise wächst die Gemeinde.<sup>11</sup> Sie verdankt ihr Wachstum den persönlichen Kontakten und den familiären Beziehungen innerhalb der korinthischen Gemeinde und ihres Umfeldes, der Mund-zu-Mund-Propaganda der Brüder und Schwestern, usw.<sup>12</sup>

#### *Die Brüder Jesu*

„[D]ie Brüder und Verwandten Jesu“, so Harnacks Urteil, „waren in die Mission eingetreten, s. I. Cor. 9,5“ (633 A 2). Ebenso urteilen viele nach ihm: Bei den mit ihren Frauen umherziehenden Brüdern des Herrn handele es sich um „[m]issionierende Ehepaare“,<sup>13</sup> sie seien ein weiteres Beispiel für die „verbreitete und wohl übliche Gepflogenheit der Partnermission“ (bzw. ‚Kollegialmission‘; vgl. Mk 6,7).<sup>14</sup>

Zugrunde liegt dieser These 1Kor 9,5.<sup>15</sup> In der Tat zeigt die Randbemerkung des Paulus zeigt, daß manche der Brüder Jesu dann und wann mit ihren Frauen gereist sind. Daß sie diese Reisen im Dienste der Mission unternommen haben, sagt der Apostel indes nicht, und er deutet es auch nicht an.<sup>16</sup> Der von fast allen Auslegern hergestellte Bezug auf Missionsrei-

11 Vgl. u. S. 338 zu Euseb, HE VI 11,6 (über Klemens v. Alexandria).

12 Vgl. S. 183–206.299–314.

13 So, stellvertretend, Käsemann, Röm 397; Schrage, 1Kor II 293.

14 Ollrog, Paulus 153, vgl. ebd. A 188.

15 Er hat uns schon wiederholt beschäftigt, s.o. S. 110f. mit Anm. 7.

16 Anders Bauckham, Jude, der einen zweiten Text ins Spiel bringt: Julius Africanus' Brief an Aristides (bei Euseb, HE I 7,14). „The reference is to the same missionary travels which are presupposed as well-known by Paul in I Corinthians 9:5“ (ebd. 61), und der Text erlaube sogar, diese Missionsreisen geographisch zu fixieren: „Their field of mission was in Palestine, and the home-bases from which they undertook

sen beruht auf einer unausgesprochenen Prämisse, die etwa wie folgt lautet: Reisen von Aposteln und anderen bedeutenden Personen der Frühzeit dienen, sofern nicht anders angezeigt, *per definitionem* der Mission, reisende Ehepaare sind ergo missionierende Ehepaare. Diese Prämisse wird der Realität allerdings nicht gerecht: Tatsächlich gab es nicht nur den einen, sondern eine Fülle von Gründen für den Besuch fremder Gemeinden. Unbenommen davon bleibt, daß auch die Brüder Jesu dann und wann Menschen für ihren Glauben gewonnen haben werden.

### 3Joh 5–8

„Johannes bemerkt über die Missionare, sie wanderten predigend, ohne etwas von den Heiden anzunehmen“ (358). Hinter diesem repräsentativen Urteil Harnacks steht 3Joh 5–8, ein Text, der heute allenthalben als eine Anweisung zur gastlichen Aufnahme von Missionaren gilt.<sup>17</sup> Dort heißt es: ‚Geliebter, treulich handelst Du, was immer Du tust an den Brüdern, und dazu an fremden, die Zeugnis gaben von Deiner Liebe vor der Gemeinde; Du wirst gut daran tun, sie Gottes würdig weiter zu geleiten (προπέμπειν): Denn für den Namen sind sie ausgezogen, ohne etwas von den Heiden zu nehmen. Wir nun sind verpflichtet, solche aufzunehmen, auf daß wir uns als Mitarbeiter der Wahrheit erweisen.‘<sup>18</sup>

Worum geht es? Der angesprochene Gaius hat fremde Brüder aus einer uns unbekanntem Gemeinde freundlich aufgenommen. Sie sind später in der

---

missionary journeys were Nazareth and Kokhaba“ (ebd.) – eine ganz schwierige These (die im Dienste einer ebenso schwierigen Gesamtthese steht: die Genealogie, die die Brüder Jesu auf ihren Reisen nach Jul. Africanus auslegen, ist die Ahnentafel der Familie Jesu, wie sie uns Lk 3,23ff. i.w. zuverlässig überliefert ist!: ebd. 354ff. u.ö.). Denn: (1) Bauckhams (nirgends diskutierte) Übersetzung von HE I 7,14 „they travelled around the rest of the land“ (ebd. 358) ist sehr problematisch: δεσπόσυννοι ... τῆ λοιπῆ γῆ ἐπιφοιτήσαντες heißt so viel wie ‚die Herrenverwandten, die sich über das übrige Land ausgebreitet hatten‘ (Ed. Kraft 102), ‚zerstreut hatten‘ (Harnack, Mission 633 A 2), ‚ils s’étaient répandus dans la reste du pays‘ (Ed. Bardy, SC 31, 28) o.ä. Von Missionsreisen ist hier keine Rede. (2) Die Passage dient der Legitimation des von Julius Africanus vorgeschlagenen Ausgleichs der notorisch widersprüchlichen Genealogien in Mt 1/Lk 3, d.h. sie setzt die kanonischen Evangelien voraus und arbeitet an Fragestellungen einer viel späteren Zeit.

17 Windisch, 3Joh 141; Klauck, 3Joh (s. S. 254 Anm. 6) 86ff.; R. Bultmann, Die drei Johannesbriefe, KEK 14, Göttingen 1967, 97ff.; K. Wengst, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, ÖTK 16, Gütersloh 1978, 245ff.; R.E. Brown, The Epistles of John, AB 30, New York 1982, 712ff.; R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, HThK XIII/3, Freiburg 1984, 323ff.; J. Smalley, 1, 2, 3 John, WBC 51, Waco 1984, 348ff.; G. Strecker, Die Johannesbriefe, KEK 14, Göttingen 1989, 363f.; F. Vouga, Die Johannesbriefe, HNT 15/3, Tübingen 1990, 89f.

18 Zu dieser Übersetzung von συνεργοὶ γίνεσθαι s. Bultmann, 3Joh 98; vgl. Bauer 320. Sie stimmt besser mit V. 3 zusammen als die übliche ‚Mitarbeiter der Wahrheit werden‘ o.ä.).

Gemeinde des Verfassers aufgetreten und haben von seiner Gastfreundschaft berichtet;<sup>19</sup> der Verfasser lobt ihn und fordert ihn auf, sich künftig entsprechend zu verhalten, die Brüder namentlich auf ihrem Weg zu geleiten und sie mit dem für die Reise Nötigen auszustatten.<sup>20</sup> Weil sie ‚für den Namen‘, d.i. im Namen Jesu unterwegs sind, sind sie dieser Privilegien würdig, weil sie von den Heiden nichts annehmen und weil, implizit, ihre eigenen Mittel knapp sind, bedürfen sie der Unterstützung. Alles in allem erweisen sich die gastfreien Gemeinden auf diese Weise als ‚Mitarbeiter der Wahrheit‘ (συνεργοὶ τῆ ἀληθείᾳ), sie bringen an den Tag, daß sie in der Wahrheit wandeln,<sup>21</sup> wie es sich für die Kinder des Verfassers gehört (V. 4).

Der Text präsentiert uns ein vertrautes Bild: Fremde Brüder (und Schwestern), die in die Gemeinde kommen und um Aufnahme bitten, sollen nicht abgewiesen werden – in diesem Grundsatz ist sich die frühe Kirche einig.<sup>22</sup> Die nächste Parallele findet sich Did 12,1: Jeder, der kommt im Namen des Herrn, soll aufgenommen werden (danach soll die Gemeinde ihn prüfen und ihn u.U. wieder hinauswerfen). Diotrephes (3Joh 9ff.) verstößt gegen diese elementare Regel, weil er etwas gegen die Ankömmlinge hat, und wird dafür getadelt, Gaius befolgt ihn, ihm ist das Lob des Verfassers sicher.

Versteht man den Text so, ist in ihm von Mission und Missionaren nicht die Rede. Wie kommt es zu der heute allgemein akzeptierten Auslegung? M.E. ist sie das Resultat einer unbeabsichtigten und unbemerkten Eisegeese in mehreren Schritten: „V. 7 zeigt, daß die wandernden Brüder Missionare sind, ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ausgezogen, was doch nur heißen kann: für Christus, d. h. um ihn zu verkünden“.<sup>23</sup> Ist schon diese erste Schlußfolgerung nicht unanfechtbar,<sup>24</sup> so ist der auf ihr aufbauende Schluß durch den Text nicht mehr gedeckt: „Die Brüder verkünden das Evangelium Jesu Christi und wollen Menschen für den Glauben gewinnen.“<sup>25</sup> Woher wissen

19 Die Mehrzahl der Ausleger geht davon aus, sie seien aus der Gemeinde des Verfassers gekommen und dorthin zurückgekehrt (etwa Windisch, 3Joh 141; Wengst, 3Joh 247; Klauck, 3Joh 90 [jew. o. Anm. 17]). Im Blick auf V. 3 ist diese Annahme schwierig. Die unbestimmte Formulierung ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων deutet doch darauf hin, daß sie von außen kamen (‚Brüder‘, nicht ‚die Brüder‘, ‚unsere Brüder‘ oder ähnlich, ‚kamen‘, nicht ‚zurückkehrten‘).

20 Zum προπέμπειν vgl. o. S. 192ff.

21 Das ist gemeint, wie V. 3–4 zeigen, vgl. Klauck, 3Joh (o. Anm. 17) 94.

22 S. die Belege bei Harnack, Mission 201f. A 1 und dann u. S. 325f.

23 Bultmann, 3 Joh (s.o. Anm. 17) 98.

24 ‚Für den Namen ausziehen‘ heißt für sich genommen so viel wie ‚um Christi willen‘ (vgl. Apg 5,41; 9,16; 15,26), im Namen Jesu, im Interesse der Sache der Kirche ausziehen – eine unspezifische Formulierung, die je nach Kontext viele Bedeutungen annehmen kann (vgl. Did 12!: Manche Ankömmlinge sind ἐν ὀνόματι κυρίου auf der Durchreise, V. 2, andere wollen sich in der Gemeinde niederlassen, V. 3, andere haben gar niedere Interessen, V. 5).

25 Klauck, 3Joh (s.o. Anm. 17) 91.

wir das? Der Verfasser sagt nichts dergleichen,<sup>26</sup> im Gegenteil – alle Anzeichen weisen darauf hin, daß es beim Streit um die Aufnahme der Brüder um *innerkirchliche* Probleme geht, um Fragen des inneren Zusammenhalts und der rechten Lehre. Mit Händen zu greifen sind die Hintergründe 2Joh 10. Hier weist der Verfasser seinerseits seine Leser an: εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἶκον! Es geht demnach nur vordergründig um das ungastliche Verhalten gegenüber den Brüdern. In Wirklichkeit dreht sich der Konflikt um Fragen der διδαχή, der Lehre: Je nach theologischer Couleur werden die reisenden Brüder hier aufgenommen und da abgewiesen – ein vertrautes Phänomen (vgl. etwa zeitgleich Ign., Sm 4,1; 10,1). Der Verfasser insistiert darauf, daß seine Sicht der Angelegenheit maßgebend ist, ein Anspruch, dem sich Diotrophes energisch entgegenstellt.<sup>27</sup>

Bei zwei weiteren Personen, die bei Harnack eine Rolle spielen, können wir uns kurz fassen: *Thekla* und *Markus*, der Evangelist.

Hat die *Theklal*egende einen historischen Kern? Harnack ist im ganzen optimistisch: Eine der ‚Singularitäten in den Apostelakten, die wahrscheinlich auf geschichtlicher Kunde beruhen‘, sei „die stark übermalte Figur der apostolischen Missionarin und Erstmärtyrerin Thekla in den Paulusakten“ (109; vgl. 598). Dieses Urteil ist, wie Harnack an anderer Stelle selbst sieht (361), problematisch: Es will nicht gelingen, aus dem legendären Stoff der Theklaakten einen zuverlässigen Kern zu isolieren. „[D]ie Frage der historischen Reminiszenzen in den Thekla-Legenden, die früher so wichtig genommen wurde, ist wohl eindeutig negativ zu beantworten.“<sup>28</sup> Allenfalls mag man fragen, ob es tatsächlich „eine von Paulus bekehrte Frau namens Thekla gegeben hat“.<sup>29</sup>

26 Auch im Kontext findet sich kein Hinweis, der diese Auslegung stützen könnte. Windisch, 3Joh 141, erwägt die Möglichkeit, die ἔθνικοί von V. 7 könnten die „heidnischen Hörer [der Brüder sein], an denen sie arbeiten“. Bultmann, 3Joh (s.o. Anm. 17) 98, sieht seine Interpretation durch die Charakterisierung μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν bestätigt: Die ἔθνικοί seien „in diesem konkreten Fall die heidnischen Hörer der Predigt“ (ebd. A 4). Unde? Der Text spricht weder von ‚Hörern‘ noch von ‚Predigt‘, er konstatiert lediglich den Grundsatz, daß ein im Namen des Herrn reisender Bruder von Heiden keine Untersützung annimmt (und deshalb auf die seiner Genossen um so dringender angewiesen ist). *In concreto*: In einer Notlage bitten die Brüder nicht Ungetaufte um ein Nachtquartier, sie nehmen von ihren heidnischen Verwandten, die am Weg wohnen, keine Verpflegung an, usw. Mit dem Unterhaltsverzicht des Paulus, die oft als Parallele angeführt wird (etwa bei Windisch ebd.), hat ihr Verhalten nichts zu tun. Im Gegenteil: Von den Gemeinden, das ist ja gerade das Anliegen des Textes, lassen sie sich sehr wohl aushalten!

27 In ähnlichem Sinne versteht den Text m.R. P. Bonnard, *Les Épîtres johanniques*, CNT 13c, Genf 1983, 132ff. Vgl. auch Klauck, 3Joh (o. Anm. 17) 91.

28 Schneemelcher II 202; vgl. W. Rordorf, *Tradition and Composition in the Acts of Thecla*, *Semeia* 38, 1986, 43–52: 46ff. Anders noch W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A.D. 170*, London 1893, 375–428: 414.

29 Mit diesem Kern rechnet Schneemelcher II 202.

*Markus:* Harnack 108: Daß „Marcus nach Alexandrien gekommen ist“, sei zumindest wahrscheinlich. Dagegen: Die Tradition über Markus als Gründer der Kirche von Alexandria begegnet zuerst bei Euseb, HE II 16,1, und später dann, breit ausgemalt, in der hagiographischen Literatur.<sup>30</sup> Es besteht kein Anlaß, sie für zuverlässig zu halten: Euseb präsentiert sie seinen Lesern mit einem betont vorsichtigen φασίς, und die unmittelbar folgenden Behauptungen, daß Philo von Alexandria das Leben dieser ersten alexandrinischen Christen in de vita contemplativa beschrieben und daß er unter Claudius in Rom mit Petrus selbst verkehrt habe (16,2–17,1), sind nachweislich haltlos.

*Fazit:* Apollos, die Brüder Jesu und die ἀδελφοί hinter 3Joh 5–8 werden je auf ihre Weise zum Wachstum der Ekklesia beigetragen haben. Davon daß sie gezielt unter den Ungetauften geworben hätten, hören wir nichts.

### 5.3. Mt 28,19–20 und Parallelen

Das erste Evangelium endet mit einem Missionsbefehl (Mt 28,19–20). Am Ende des Lukasevangeliums heißt es: οὕτως γέγραπται ... κηρυχθῆναι ... μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη (24,47). Joh 20,21 sagt Jesus zu seinen Jüngern: καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὼ πέμπω ὑμᾶς, Mk 16,15: κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Hat dieser Zug der kanonischen Erscheinungsberichte historischen Wert?

Heinrich Kasting hat diese geläufige Annahme ausführlich begründet (Anfänge 34–52 und pass.):<sup>1</sup> Die Sendungsworte seien zwar „von den Evangelisten selbst formuliert worden“ (45), aber das ‚Sendungsmotiv‘ sei in der Tradition fest verankert (46 u.ö.); es sei sogar „auf einer früheren Stufe dieser Tradition gewiß noch beherrschender hervorgetreten“ (52). Alles in allem ergebe „der traditionsgeschichtliche Befund ein günstiges Vorurteil für die Annahme, daß das Sendungsmotiv an den historischen Kern der Berichte heranführt“ (52). Die Erscheinungsberichte geben also den historischen Sachverhalt im wesentlichen zutreffend wieder: Die Osterchristophanien markieren den Beginn der Mission der Kirche, die Mission ist von der ersten Stunde an eine „fundamentale Lebensäußerung der Kirche“ (127).

Überprüfen wir diese Hypothese.

Zunächst: Sind die fraglichen Worte, wie Kasting meint, von den Evangelisten selbst formuliert worden? Dieses Urteil ist oft kritisiert worden – m.E. zu Unrecht.

<sup>30</sup> Martyrium und Acta Marci, s. bei Schneemelcher II 417ff.

<sup>1</sup> Alle nicht näher gekennzeichneten Seitenzahlen im folgenden beziehen sich auf diese Arbeit.

*Mt 28,19–20*: Der Taufbefehl des ersten Evangeliums ist, abgesehen von der „in der Gemeinde [des Matthäus, Vf.] wohl üblichen triadischen Taufformel“, <sup>2</sup> m.E. zur Gänze von Matthäus formuliert worden. Er bringt in ihm die grundlegenden Themen des Evangeliums noch einmal zur Sprache.

Im einzelnen: πορευθέντες οὖν ... πάντα τὰ ἔθνη vgl. 10,6; 15,24; μαθητεύσατε gehört zum Vorzugsvokabular des Evangelisten (13,52; 27,57; 28,19); βαπτίζοντες κτλ. vgl. 3,11 und zur Formel ο.; διδάσκοντες αὐτούς vgl. 5,2 ... 7,29 usw.; τηρεῖν ist Vorzugsvokabular (6x, in den Synoptikern nur bei Mt); πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν vgl. 17,9red und zur Sache 5,20; 7,15–27 u.ö.; καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι vgl. 1,23; (πάσας τὰς ἡμέρας ἕως) τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ist Vorzugsvokabular (fünf von sechs NT-Belegen, alle redaktionell). Aufgrund dieses klaren Sachverhaltes besteht m.E. kein Anlaß, hinter den letzten Worten des Evangeliums eine ältere Tradition zu vermuten, die Matthäus lediglich umformuliert, aufgefüllt oder geringfügig verändert hätte.<sup>3</sup>

*Lk 24,45–49*: Lukas betont in V. 47–49 die Notwendigkeit der weltweiten Verkündigung. Damit beschließt er sein erstes Buch und bereitet das zweite, die Apostelgeschichte, vor.

Im einzelnen: κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν vgl. Apg 2,38; 10,43; Lk 3,3trad u.ö.; (εἰς) πάντα τὰ ἔθνη steht Apg 14,16 und vor allem in dem Schriftzitat, mit dem Jakobus auf dem ‚Apostelkonzil‘ die Heidenmission rechtfertigt (15,17 = Am 9,12LXX);<sup>4</sup> ἀρξάμενοι ἀπὸ Lk 23,5;

2 U. Luz, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, 156.

3 Mit Luz, Jesusgeschichte 156 gegen viele, etwa Stuhlmacher, Bedeutung; Hahn, Mission 52ff.; ders., Der Sendungsauftrag des Auferstandenen. Matthäus 28,16–20, in: FS Gensichen [S. 211 Anm. 1] 28–43); G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, FRLANT 82, Göttingen <sup>3</sup>1971, 208ff.; B. J. Hubbard, The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning. An Exegesis of Matthew 28:16–20, SBL.DS 19, Missoula 1974; J. Schaberg, The Father, the Son, and the Holy Spirit. The Triadic Phrase in Matthew 28:19b, SBL.DS 61, Chico 1982, 319–335, u.a. (vgl. zur Diskussion weiter die Komm. und Kasting, ebd. 34ff.; Lüdemann, Auferstehung [s. S. 46 Anm. 18] 165ff.; J. LaGrand, The Earliest Christian Mission to ‘All Nations’ in the Light of Matthew’s Gospel, Univ. South Florida Internat. Stud. in Formative Christ. and Judaism 1, Atlanta 1995, 235–247, und die Lit. dort).

4 Fitzmyer, Lk 1580, wertet diese Wendung aufgrund der wörtlichen Übereinstimmung mit Mt 28,19 als Indiz für Tradition. Gegen diese Annahme spricht folgendes: (a) Mt und Lk haben nur diese eine Formulierung gemeinsam (will man sich nicht, wie Hubbard, Redaction 105, auf das καὶ ἰδοὺ ἐγὼ in Mt 28,20/Lk 24,49 berufen; aber das ἰδοὺ in Lk 24,49 ist textkritisch äußerst unsicher – P<sup>75</sup>! D, mit geringer Abweichung auch N!, L –, und die Wendung steht in einem ganz anderen Zusammenhang); (b) ihre Darstellungen unterscheiden sich der Sache nach erheblich; (c) die Wendung begegnet an zwei weiteren Stellen im Doppelwerk; (d) sie wird auch von Matthäus redaktionell verwendet (24,9; 25,32). (e) Schließlich und endlich: Die tatsächliche Quelle der lukanischen Formulierung dürfte ganz woanders zu suchen sein, nämlich in – Mk 13,10. Dieser (oft übersehene) Vers, den Lukas 21,12ff. ausgespart hat (dazu: Fitzmyer, ebd. 1340), wird ihm hier im Ohr geklungen haben.

24,27; Apg 1,22 u.ö.; Ἱερουσαλήμ vgl. Apg 1,8!; ὑμεῖς μάρτυρες τούτων vgl. Apg 1,8; 2,32; 5,32; 10,39 u.ö.; ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς vgl. Apg 1,4–5; ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει κτλ. vgl. erneut Apg 1,4–5.

*Joh 20,21*: Im vierten Evangelium trifft Jesus die Jünger und sendet sie. In typisch johanneischer Weise wird der Inhalt dieser ‚Sendung‘ nicht näher bestimmt, ein missionarischer Akzent fehlt. Johannes geht es offenbar „um die Weitergabe von Vollmacht und Auftrag Jesu schlechthin; die Jünger-gemeinde soll ihn in der Welt präsent machen und sein Heilswerk fortsetzen.“<sup>5</sup> Alles spricht dafür, daß die kleine, von der Gesandtenchristologie geprägte Szene vom vierten Evangelisten selbst gebildet worden ist.<sup>6</sup>

Im einzelnen: V. 21 fehlt sowohl der Formulierung als auch der Sache nach in der Parallele Lk 24,36–43; εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς πάλιν vgl. 8,12.21; 10,7 usw.; εἰρήνη ὑμῖν nimmt die (traditionelle) Formel aus V. 19 wieder auf; καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ vgl. 5,36; 6,57 u.ö.; καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς vgl. 13,20 (15,26; 16,7) und 4,38; 17,18 (hier mit ἀποστέλλειν).

*Mk 16,15*: Der Missionsbefehl im längeren Anhang zum Markusevan-gelium kann, wie Kasting m.E. richtig gesehen hat, „nicht als selbständige, alte Tradition ... gelten“ (40), da Mk 16,9–20 die Erscheinungsgeschichten wahrscheinlich aller vier kanonischen Evangelien und die Apostelgeschich-te voraussetzt. Mk 16,15 muß daher aus der Diskussion ausscheiden.

Dieser Schluß ist immer wieder bestritten worden. Rudolf Pesch hat mit Nach-druck die These verfochten, Mk 16,9–20 sei „ein kompilatorisches Exzerpt von den Evangelien vorausliegenden Traditionen“, „literarische Abhängigkeit von Lk-Ev und Apg“ könne „ausgeschlossen werden“.<sup>7</sup> Diese These ist m.E. unhaltbar. Gegen sie sprechen insbesondere die folgenden Fakten: (1) Einige der in den Versen 17–18 geschilderten Wunder rekurrieren offenkundig auf die Apostelgeschichte: γλώσσαις λαλήλουσιν καιναῖς entspricht Apg 2,4 (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις), vom ὄφεις αἴρειν spricht so nur Apg 28,3–6 (eine Episode, die schwerlich je als selbständige Tradition umlief). (2) V. 19 erwähnt die Himmelfahrt Jesu, ein Ereignis, von dem nur Lukas berichtet, und zwar in zwei redaktionellen Passagen (Lk 24,50–53; Apg 1,9–11);<sup>8</sup> es ist sehr fraglich, ob er hier ältere Tradition verarbeitet. (3) An einigen Stellen setzt Mk 16,9ff. redaktionelle Formulierungen der Synoptiker voraus. Da ein Einzelnachweis hier nicht geführt werden kann, sei nur auf den Vers verwiesen, der

5 Schnackenburg, Joh III (s. S. 79 Anm. 144) 385.

6 So auch R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK 2, Göttingen 1941, 535; Schnackenburg, Joh III 381ff. u.a. Geringfügig anders Becker, Joh II (s. S.77 Anm. 135) 736.

7 R. Pesch, Das Markusevangelium, HThK II/2, Freiburg <sup>3</sup>1984, 546.544. Ihm folgt z.B. G. Schneider, Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien, in: Kertelge, 71–92: 79f.

8 Vgl. Jeremias, Sprache 323; Lüdemann, Apg 32.

oben analysiert wurde: Der Beginn des Missionsbefehls in V. 15 entspricht wörtlich der redaktionellen Formulierung aus Mt 28,19 (πορευθέντες), und das schwerlich zufällig, denn die lukianische Parallele ist weniger eingängig. (4) Überhaupt findet sich eine Fülle von teils wörtlichen, teils sachlichen Übereinstimmungen mit den kanonischen Evangelien<sup>9</sup> und der Apostelgeschichte, die erklärt werden müssen (vgl. nur die Angaben am Rand des NTG). Die Hypothese, diese beruhen auf einer Kenntnis dieser Schriften, ist bei einem Text, der uns zuerst am Ende des zweiten Jahrhunderts begegnet, und zwar als Bestandteil eines als defekt empfundenen Evangeliums (!; bei Irenäus, Haer. III 10,6), um ein Vielfaches einfacher als die konkurrierende Annahme. Summa: Es handelt sich bei Mk 16,9–20 um eine „vermutlich im 2. Jh. entstandene Erweiterung ..., deren Inhalt aus den drei anderen kanonisch gewordenen Evangelien“ (und der Apostelgeschichte) „zusammengestellt ist“.<sup>10</sup>

Die Verse Matthäus 28,19–20, Lukas 24,47 und Johannes 20,21 gehen also, darin scheint mir Heinrich Kasting Recht zu behalten, auf die Hand der Evangelisten zurück, und Markus 16,15 setzt diese voraus.

Trotz dieses Ergebnisses rechnet Kasting mit einer Tradition hinter den Texten. Vor allem zwei Argumente begründen diese These, die viel Anklang gefunden hat: (1) Hinter Joh 20,19–23 und Lk 24,36–49 stehe eine gemeinsame Tradition. „Zum Grundbestand dieser Überlieferung dürften die Motive gehört haben, die beiden Evangelisten gemeinsam sind, mithin auch das Sendungs- und das Geistmotiv“ (46). (2) „Im Hintergrund des Schlußabschnitts“ des Matthäusevangeliums stehe „zweifelloso eine ältere Tradition von der Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern und ihrer Aussendung zur Mission, wie ein Vergleich zwischen Matthäus, Lukas und Johannes ergibt“ (38); „anders läßt sich nicht erklären, daß er wie Lukas und Johannes an das Ende seines Evangeliums einen Missionsbefehl stellte, obwohl er in seiner Markusquelle keine Anleitung dazu fand“ (46).<sup>11</sup>

*ad (1).* Geht man, wie es m.E. sachgerecht ist, davon aus, daß das Johannes- vom Lukasevangelium literarisch unabhängig ist,<sup>12</sup> ist es in der Tat unzweifelhaft, daß Joh 20,19ff. und Lk 24,36ff. auf gemeinsamer Tradition beruhen. Aber ist ein ‚Sendungsmotiv‘ ein Bestandteil dieser Tradition

9 Und zwar vermutlich mit allen vier. Vgl. J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus, EKK II/2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1979, 352f. zu Lk und Joh, zu Mt 28,19 s.o. Die Kenntnis des Markus ist angesichts des Endes des Evangeliums mit 16,8 naturgemäß nicht sicher zu erweisen; sie wird am ehesten hinter V. 15 sichtbar (vgl. Mk 14,9: *ἐὰν κηρυχθῆ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον*).

10 Lührmann, Mk (s. S. 33 Anm. 4) 268. Ebenso urteilen z.B. E. Klostermann, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen <sup>4</sup>1950, 172; Gnilka, Mk II 352ff.

11 Ein drittes, weniger gewichtiges Argument beruht auf dem Vergleich von Joh 21,1–17 und Lk 5,1–11; s.o. S. 77 mit Anm. 135f.

12 Zum Problem s. Reinbold, Bericht 27–48 und die dort genannte Lit.

gewesen (Joh 20,21; vgl. Lk 24,47)? Ein Blick in Eusebs Kanontafeln oder eine moderne Synopse zeigt: Gewiß nicht! – denn die lukanische Parallele zu Joh 20,19–23 umfaßt nicht, wie vielfach angegeben, die Verse 24,36–49, sondern die Verse 24,36–43 (bei Euseb: IX 341). Der zur Diskussion stehende Vers Lk 24,47 findet sich demgegenüber in der Perikope 24,44–49, die zum Sondergut zu rechnen ist (bei Euseb: X 342). Sie ist von Lukas selbst komponiert worden, mit Joh 20,19–23 hat sie kein signifikantes Wort gemein.<sup>13</sup> Irritierender noch: In ihr ist von einer Sendung gar nicht die Rede!<sup>14</sup> Es besteht demnach wenig Grund zu der Annahme, hinter Lk 24,47 und Joh 20,21 komme ältere Tradition zum Vorschein<sup>15</sup> – wenn anders man damit mehr meint als die offensichtliche Tatsache, daß zur Zeit der Abfassung des Lukas- und des Johannesevangeliums weithin die Überzeugung bestand, die inzwischen weltweite Verkündigung der Kirche habe ihren Grund im Willen des Auferstandenen.<sup>16</sup> Diese Überzeugung teilen freilich auch der dritte und der vierte Evangelist, und eben darin ist die vage Übereinstimmung zwischen Lk 24,47/Joh 20,21 begründet: Lukas ist überzeugt, daß Jesus vor seiner Himmelfahrt den Aposteln die Notwendigkeit der (inzwischen im Grundsatz abgeschlossenen) Mission unter den Völkern eingeschärft hat. Für Johannes ist es fraglos, daß der Erhöhte die Jünger vor seiner Rückkehr zum Vater zur Fortsetzung des Heilswerkes ebenso in die Welt ‚sendet‘, wie er selbst gesandt worden ist.

13 Nicht einmal ein schlichtes πέμπειν oder das Stichwort πνεῦμα. Allenfalls mag man auf die Parallele zwischen ἀφεσον ἁμαρτιῶν (Lk 24,47) und ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας (Joh 20,23) hinweisen; aber auch diese ist nur scheinbar – man beachte die Kontexte.

14 Vgl. m.R. Burchard, Zeuge 132: Lk 24,47 gilt gemeinhin „als der lukanische Missionsbefehl; doch das ist ungenau. Er spricht weder von Sendung zur Predigt, noch ist er formal überhaupt ein Befehl.“ Vgl. auch ebd. 177ff. und u. S. 297.

15 Ähnlich urteilen z.B. Becker, Joh (s. Anm. 6) 736; Schnackenburg, Joh III (s. Anm. 5) 382. Als entscheidendes Argument fungiert hier die Feststellung, ein Ende der vorjoh Tradition mit V. 20 (erwogen z.B. von R. T. Fortna, The Gospel of Signs, SNTS.MS 11, Cambridge 1970, 141ff.) sei unwahrscheinlich, „da damit der für diese Gattung von Ostergeschichten ... charakteristische Zug, daß die Jünger Auftrag und Vollmacht erhalten, fortfallen würde“ (Schnackenburg, ebd.), resp. da die Osterlegenden „auf Beauftragung, Sendung und Jüngervollmacht hin zugeschnitten sind“ (Becker, ebd.). Aber dieses Argument dreht sich im Kreis: Denn eben die Frage, ob dieser Zug für die Tradition tatsächlich charakteristisch ist, steht zur Diskussion.

16 Bei Kasting scheinen mir diese Ebenen z.T. etwas durcheinanderzugehen: Man kann die These, das ‚Sendungsmotiv‘ habe „zu den wichtigsten formenden Motiven der Ostertradition gehört“ und es führe „an den historischen Kern der Berichte“ heran (52), doch nicht auf Beobachtungen wie die stützen, daß die „Überzeugung, daß der Auferstandene seinen Jüngern den Auftrag zur Mission gegeben hat, ... zur Zeit des Lukas, Johannes und Matthäus allgemein vorhanden“ war (46) – dazwischen liegt ein turbulentes halbes Jahrhundert!

*ad (2).* Ähnliches ist zum zweiten Argument zu sagen. Die Tatsache, daß Matthäus sein Evangelium mit einem Missionsbefehl beschließt, für den es in seiner Quelle keine Vorlage gab, läßt sich durchaus anders erklären als mit der Hypothese, er folge hier alter Tradition: Auch er ist der Überzeugung, die Ausbreitung der Kirche habe ihren Grund im Willen des Erhöhten, und er formuliert diese Überzeugung mit einer spezifisch matthäischen Pointe. Die Frage nach der Stellung zu den Heiden ist bekanntlich eines der Themen des ersten Evangeliums.<sup>17</sup> Wie soll die matthäische Gemeinde sich in Zukunft verhalten? Bis zum fünfzehnten Vers des letzten Kapitels ist diese Frage offen. Soll es nicht dabei bleiben, bedarf es am Ende eines klärenden Wortes des Auferstandenen: Es obliegt ihm, seine Kirche auf seine Lehre zu verpflichten und ihr in bewußter Korrektur seiner eigenen Worte (10,5f.; 15,24) die Taufe und Lehre der Heiden aufzugeben.<sup>18</sup>

*Summa:* Der Missionsbefehl im Anhang zum Markusevangelium (16,15) setzt die kanonischen Evangelien voraus und muß aus der Diskussion ausscheiden. Die übrigen Texte (Mt 28,19–20; Lk 24,47; Joh 20,21) gehen zurück auf die schriftstellerische Arbeit der Evangelisten, die am Ende ihrer Werke unabhängig voneinander und mit je eigenem Gepräge der am Ende des ersten Jahrhunderts verbreiteten Überzeugung Ausdruck verleihen, daß die inzwischen weltweite Verkündigung der Kirche ihren Grund im Willen des Auferweckten bzw. Gottes hat. Gegen eine vor allem von Heinrich Kasting begründete These spricht wenig dafür, daß das ‚Sendungsmotiv‘ fest in der Tradition über die Erscheinungen des Auferstandenen verankert gewesen wäre. Der weitergehende Schluß, es sei ‚auf einer früheren Stufe der Tradition gewiß noch beherrschender hervorgetreten‘ (ebd. 52)<sup>19</sup> bzw. es

17 Vgl. nur Luz, Mt I 65ff.; ders., Jesusgeschichte (s.o. Anm. 2) 156ff.; Park, Mission Discourse (s. S. 236 Anm. 1) 169ff.

18 Auch gegen Fitzmyer, Lk 1578ff., der eine Synopse von Lukas, Matthäus und Markus erstellt und aus den Übereinstimmungen auf eine Lukas bekannte „tradition about a final commission of the disciples by the risen Christ“ schließt, „a tradition known to Matthew and the author of the Marcan appendix as well“ (1580; ähnlich Hubbard, Redaction [s.o. Anm. 3] 102ff.). Aber der sekundäre Markusschluß setzt, wie gezeigt, die kanonischen Evangelien voraus, und die Übereinstimmung zwischen Lk und Mt ist bei Licht betrachtet verschwindend gering (vgl. o. Anm. 4 und Fitzmyers Aufstellung ebd.). Es trifft nicht einmal zu, daß es bei beiden Evangelisten um das „sending out of the disciples“ gehe (ebd.) – tatsächlich ist von einer Sendung bei Lukas nicht die Rede (s.o. mit Anm. 14).

19 Kasting, ebd. 52 A 27, verweist zur Stützung dieser Annahme darauf, daß die „Mehrzahl der übrigen Ostergeschichten, die das Sendungsmotiv nicht enthalten, ... in ein verhältnismäßig spätes Stadium der urchristlichen Traditionsbildung hinein[gehört], zB. der ganze Komplex der Grabesgeschichten“. Aber dieses Argument, dessen Richtigkeit dahingestellt sei, ist ein Scheinargument: Weil die Grabesgeschichten späte Bildungen sind, müssen die Sendungsberichte doch nicht alt sein! (vielmehr sind sie jünger, nämlich Bildungen der Evangelisten).

habe ursprünglich gar „die Erscheinung als ganze“ beherrscht<sup>20</sup> und führe ‚an den historischen Kern der Berichte heran‘ (ebd.), ist *a fortiori* nicht zu begründen. Mt 28,19–20, Lk 24,47(ff.), Joh 20,21 und Mk 16,15 führen dem Leser vor Augen, wie man sich zur Zeit der Abfassung der Evangelien die Erscheinungen Jesu vorstellte, als Quelle für die historische Rekonstruktion taugen sie nicht.<sup>21</sup> Mit Recht urteilte bereits Adolf von Harnack:<sup>22</sup> Der Befehl ist ‚also aus den geschichtlichen Entwicklungen der Folgezeit konstruiert und sachgemäß erst dem Auferstandenen in den Mund gelegt worden ... Paulus weiß auch von einem solchen allgemeinen Befehl nichts‘ (Mission 46).

---

20 U. Wilckens, Auferstehung, Stuttgart/Berlin 1970, 55.

21 Auch 1Kor 15,6 gilt Kasting als Indiz für eine intensive Mission in frühester Zeit: ‚Die dritte Christophanie, die Paulus in 1 Kor 15,6 aufzählt, ... ist ein Zeichen für das schnelle Wachstum der christlichen Gemeinde. Dieses Ereignis kann schwerlich anders als bei einer Massenkundgebung stattgefunden haben, und das läßt eine Verkündigungstätigkeit großen Stils ahnen‘ (Anfänge 89). Jede Interpretation von 1Kor 15,6, die der Identifizierung der Christophanie vor mehr als 500 Brüdern mit Pfingsten Apg 2 nicht folgt (s. S. 46 Anm. 18), steht vor der großen Schwierigkeit, daß über dieses Ereignis außer seiner Faktizität nichts bekannt ist: Wir wissen weder wo noch wann noch in welchem Rahmen die Vision stattgefunden hat; wir wissen nicht, welchen Personen sie zuteil geworden ist, ob diese sich bereits zuvor zur Jesusbewegung hielten oder ob sie erst aufgrund dieses Ereignisses hinzukamen; wir wissen nicht, welche Ereignisse vorangingen, ob die Versammlung insgesamt den Herrn gesehen hat oder nur ein Teil der Anwesenden, und dergleichen mehr. Weil die Erscheinung vollständig im Dunkel der Urgeschichte liegt, muß jede Spekulation arbiträr bleiben. M.E. ist es angesichts des Schweigens der alten Überlieferung über Massenkundgebungen und dergleichen angezeigt, das Phänomen ohne das Postulat einer solchen singulären Veranstaltung zu erklären. Es könnte z.B. gut sein, daß die Erscheinung sich ereignete, als die Jesusanhänger in Galiläa zu einem per Mund-zu-Mund-Propaganda verbreiteten Termin zusammenströmten, nachdem sie vom Tod Jesu und den Erfahrungen des Simon bzw. der Maria aus Magdala gehört hatten (vgl. die Worte des Engels in Mk 16,7: προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε – mit H. von Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, SAH phil. hist. 1952, Heidelberg <sup>3</sup>1966, 13ff., scheint mir eine Lokalisierung der Vision in Galiläa immer noch die wahrscheinlichste zu sein).

22 Vgl. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen <sup>2</sup>1931, 313: Es ist ‚ganz klar, daß die Ausgestaltungen des zweiten Motivs [der Missionsauftrag des Auferstandenen, Vf.] in Mt 28,16–20; Lk 24,44–49; Act 1,4–8, samt den johanneischen Geschichten, ganz späte Bildungen ... sind. Denn diese Geschichten setzen die universalistische Mission voraus, die durch einen Befehl des Auferstandenen legitimiert wird.‘

#### 5.4. Die Ausbreitung der Kirche in apostolischer Zeit. Thesen und Abschluß

Am Ende der Einzelanalysen stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer Synthese, nach dem Zusammenhang zwischen den verschiedenen Personen und Gruppierungen, die eine wichtige Rolle in der Propaganda und Mission gespielt haben. So weit wir sehen konnten, waren dies namentlich die folgenden: Der Apostel Joseph Barnabas, der zusammen mit Paulus und seinem Verwandten (?) Johannes Markus als Gehilfen von der antiochenischen Gemeinde zur Mission ausgesandt wird (Kap. 1.4); der Heidenapostel Paulus, der nach der Trennung von Barnabas gemeinsam mit einem Kreis wechselnder Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in den Zentren der griechisch-römischen Welt missioniert (Kap. 2); die Boten der Q-Gruppe, die gemäß Q 10,2–16 in Israel heilen und die Basileia ankündigen (Kap. 3.1); die unbekanntenen Männer (und Frauen?), die unter Berufung auf Mt 10,5–6.23 gezielte Propaganda in Israel treiben, nicht aber zu den Samaritanern und den Heiden gehen (Kap. 3.2); schließlich Philippus, der Evangelist, der, soweit der historische Kern hinter den Legenden noch auszumachen ist, unter Heiden (und Samaritanern?) missionarisch gewirkt zu haben scheint (Kap. 4.2).

Kann man im Angesicht dieser Daten von ‚der Mission der Kirche‘ bzw. der ‚christlichen Mission‘ als einem einheitlichen Phänomen sprechen? Ist es möglich, Entwicklungslinien aufzuzeigen und einen großen Bogen zu spannen? Jeder Versuch einer Gesamtschau steht vor immensen Problemen: Zwischen dem gewaltigen Missionsprojekt des Paulus auf der einen und der von Dorf zu Dorf ziehenden, an Türen klopfenden Propaganda der Q-Boten auf der anderen Seite bestehen in Form und Sache fundamentale Unterschiede. Einen Bogen zwischen ihnen zu spannen, erweist sich insbesondere deshalb als so schwierig, weil es kaum je möglich ist, etwaige verborgene Verbindungsglieder aufzufindig zu machen. Viel wäre gewonnen, wüßten wir mehr über die Boten, die hinter der Logienquelle stehen: In welchem Verhältnis standen sie zu den Zwölf, zu Jerusalem und namentlich zu Petrus, dem Apostel der περιτομή? Gibt es hier verborgene Zusammenhänge?<sup>1</sup> Über welchen Zeitraum erstreckte sich ihre Propaganda, die so oft erfolglos blieb? Wie intensiv war sie? Wie viele solcher Boten gab es eigentlich? Wie verhielten sie sich zur Heidenmission, namentlich der des Paulus, deren Grundsätze ihnen so fremd waren? Opponierten sie gegen ihn? Wenn ja, auf welcher Seite der Opposition? Wie eng waren ihre Beziehungen zu den ἐργάται, mit denen sich der Heidenapostel 2Kor 10–13 auseinandersetzt?

---

1 Vgl. etwa Theißen, Lokalkolorit 233ff.

Weiter: Wie steht es um das Verhältnis der Gruppe hinter Mt 10,5–6.23 zu den Zwölf und vor allem zu Petrus? Gibt es hier verborgene Zusammenhänge? Oder ist damit zu rechnen, daß eher Verbindungslinien zur Paulusopposition von Gal 2,4 bestehen? Auf alle diese Fragen lassen sich bislang bestenfalls sehr vorsichtige, spekulative Antworten geben (vgl. o. Kap. 1.5; 3.2).

Ähnlich steht es andernorts: Trieben neben den Q-Boten und der sich streng auf Israel konzentrierenden Gruppe hinter Mt 10,5–6.23 auch andere gezielte Propaganda unter Juden und Jüdinnen? Oder verdankt sich die Ausbreitung der Kirche in diesen Kreisen sonst wesentlich der individuellen Propaganda der Heiligen, der Werbung in ihrem persönlichen Umfeld? Stimmt man unserer These zu, daß von einer gezielten Propaganda des Apostels Petrus unter den altgläubigen Juden (resp. einer ‚Israelmission‘) nicht recht etwas zu erkennen ist (Kap. 1.2) und daß auch der Apostel Jakobus, der Bruder Jesu, seine Aufgabe offenkundig anders verstanden hat (Kap. 1.3), sind die Unsicherheiten auch hier erheblich. Weil das so ist, ist jeder Versuch, das Dunkel der Anfänge aufzuhellen, früher oder später versucht, sich an dem einen zu orientieren, bei dem wirklich von einem Missionswerk die Rede sein kann und über dessen Arbeit wir für einmal Näheres wissen – Paulus. Die Mission des Paulus, die man durchaus eine Weltmission nennen mag, ist indes ein singuläres Phänomen gewesen; seine Arbeit kann, wie immer man die Detailfragen beurteilt, nicht als repräsentativ gelten. Einstweilen ist es m.E. daher angezeigt, den so verlockenden Versuch einer Synthese zurückzustellen und sich auf die Sichtung der unterschiedlichen, vor Augen liegenden Phänomene zu konzentrieren. Hier gibt es, ist manche vermeintliche Gewißheit ernst einmal verlernt, gewiß noch vieles zu entdecken.

So sehr im Detail vieles im Dunkeln bleibt, so sehr haben die vorhergehenden Kapitel gezeigt, daß Mission und gezielte Propaganda im Prozeß der Ausbreitung der ältesten Kirche nicht die alles überragende Rolle gespielt haben werden, die ihnen zumeist zugewiesen wird, und daß die Modalitäten solcher Mission und Propaganda oftmals andere waren als man es sich anzunehmen angewöhnt hat. Wie hat man sich die tatsächlichen Verhältnisse vorzustellen? Fassen wir drei fundamentale Grundeinsichten in Thesen zusammen:

*(1) Wie in den folgenden Jahrhunderten<sup>2</sup> verdankt sich die Ausbreitung der Kirche auch in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens in entscheidendem Maße der individuellen Propaganda der einzelnen Schwester und des einzelnen Bruders, die, in ihrer Mehrzahl nicht einmal dem Namen nach*

---

2 Dazu u. Kap. 6, S. 284–341.

bekannt, durch ihre alltäglichen Kontakte die Gemeinschaft der Heiligen langsam aber stetig wachsen lassen. Missionare und Missionarinnen, Mission und gezielte Propaganda, Missionsreisen, Missionsansprachen und dergleichen spielen in diesem Prozeß eine erheblich geringere Rolle als im Sog des Missionsbefehles des Matthäusevangeliums und der atypischen Figur des Weltmissionars Paulus zumeist postuliert wird.

(2) Die Modalitäten der gezielten Propaganda und Mission in früher Zeit, insbesondere die der Mission des Paulus, hat man sich stärker als gewohnt im Rahmen der von uns sogenannten Mikrokommunikation vorzustellen: Private und berufliche Kontakte, Face-to-Face-Kommunikation in Primär- und Quasiprimärgruppen spielen die entscheidende Rolle bei seiner Arbeit, nicht aber Missionspredigten vor großem Publikum, Reden auf dem Marktplatz und dergleichen. Die Darstellung der Apostelgeschichte, die für das verbreitete Bild der Paulusmission in erster Linie verantwortlich zeichnet, ist in dieser Hinsicht kritischer zu beurteilen als es gegenwärtig zumeist der Fall ist.

(3) Um der Präzision willen sollte zwischen den unterschiedlichen Bemühungen unterschiedlicher Gruppen um eine Propagierung der ihnen je eigenen Botschaft in der Sache und in der Terminologie so deutlich wie möglich differenziert werden. Wir haben dafür im Anschluß an ältere Arbeiten den Dreischritt ‚individuelle Propaganda‘ – ‚gezielte Propaganda‘ – ‚Mission‘ vorgeschlagen. Die im deutschen Sprachraum übliche Rede von einer anfänglichen Judenmission, der bald die Heidenmission gefolgt sei, ist u.E. aufzugeben. Ein Projekt, das mit dem Begriff ‚Judenmission‘ zutreffend charakterisiert wäre, hat es, wenn anders Paulus der Apostel der Heiden war, in der frühen Zeit nicht gegeben.

Vielerorts werden die Verhältnisse so gewesen sein wie in der stadtrömischen Ekklesia: Bereits in den fünfziger Jahren eine der bedeutendsten Kirchen im Imperium, liegen ihre Anfänge im Dunkeln. Sie ist nicht von einem der Zwölf oder einem Apostel gegründet worden, und es ist zweifelhaft, ob es überhaupt (eine) Person(en) gegeben hat, die mit Recht als Gründer(innen) gelten können.<sup>3</sup> Allem Anschein nach waren es einfache Brüder und Schwestern, die das Evangelium zuerst nach Rom brachten. Konstruieren

3 M.R. Harnack, Mission 801 A 5: „Eigentliche Stifter hat die römische Gemeinde überhaupt nicht gehabt, oder die, welche sich mit einigem Recht so nennen konnten, waren unbedeutende Leute und vielleicht [zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes, Vf.] schon gestorben.“ – Zur These, Andronikus und Junia hätten ‚die Kirche Roms gegründet‘, s.o. S. 110, die Annahme, ‚antiochenische Missionare‘ oder: ‚Jerusalem Missionare‘ seien es gewesen (Lietzmann, Geschichte I 210.109; R. Brown, Further Reflections on the Origins of the Church of Rome, in: R. T. Fortna [Hrsg.], The Conversation Continues, FS J. L. Martyn, Nashville 1990, 98–115: 104), ist aus der Luft gegriffen.

wir eine ideale Geschichte: Ein christgläubiger jüdischer Händler reist aus dem Osten nach Rom ein, oder: ein stadtrömischer jüdischer Händler reist in geschäftlichen Angelegenheiten in den Osten, oder: ein stadtrömisches jüdisches Ehepaar fährt zum Paschafest, oder: besucht Verwandte oder Freunde in Jerusalem,<sup>4</sup> kommt dort durch persönliche Kontakte in Berührung mit der christgläubigen Gemeinde, ist beeindruckt, erfährt die Kraft des Geistes und läßt sich u.U. taufen. Zurückgekehrt, versammeln sie sich in ihrer Wohnung als Gemeinde im Namen des Herrn (Mt 18,20!) und beziehen ihre Kinder mit ein. In ihren alltäglichen privaten und beruflichen Bezügen, in der Familie, der Nachbarschaft, an der Arbeit, in der Synagoge propagieren sie ihren neuen Glauben, Verwandte, Freunde, Bekannte, Kollegen lassen sich, so Gott will, beeindrucken und stoßen zur Ekklesia hinzu. Die Neuigkeit über die eigentümlichen Versammlungen macht bald die Runde, die Hausgemeinde wächst auf den üblichen Wegen per Mikro-kommunikation, schließlich muß die Ekklesia aufgrund der beengten Räumlichkeiten aufgeteilt werden, eine neue Hausgemeinde entsteht,<sup>5</sup> und so fort. – So oder ähnlich wird ‚die Kirche Roms gegründet‘ worden sein, wahrscheinlich nicht nur einmal, sondern in mehreren, voneinander unabhängigen Vorgängen gleichzeitig, und so oder ähnlich dürfte man sich die Anfänge der meisten Gemeinden im Imperium vorzustellen haben.

An welchen Orten und in welchen Regionen sind christgläubige Gemeinden bereits im ersten Jahrhundert nachweisbar? Stellen wir im Anschluß an Adolf von Harnacks Liste (Mission 622ff.) die Kandidaten zusammen: (a) Jerusalem/Judäa, Galiläa,<sup>6</sup> Nazaret/Kokhaba,<sup>7</sup> Pella (?);<sup>8</sup> (b) Lystra, Galatien, Troas, Philippi, Thessaloniki, Beröa, Korinth; (c) Damaskus, Lydda, Joppe, Cäsarea Pal., Ptolemais, Tyros, Sidon, Antiochia Syr., Syrien, Kilikien, Kappadokien, Bithynien/ Pontus, Pergamon, Thyatira, Smyrna, Sardes, Philadelphia, Ephesus, Magnesia, Tralles, Hierapolis, Kolossae, Laodizea, Kenchreae, Puteoli, Rom, Alexandria (?); (d) Samaria, Arabien, Asdod, die Saronebene, Salamis und Paphos auf Zypern, Tarsos, Perge, Antiochia Pis., Ikonion, Derbe, Kreta, Athen, Nikopolis in Epirus, Illyrien, Dalmatien, Gallien, Spanien.

4 Vgl. Lampe, Christen 1ff. und pass.; Fitzmyer, Rom [s. S. 110 Anm. 1] 30; R. Brändle/E. W. Stegemann, Die Entstehung der ersten ‚christlichen Gemeinde‘ Roms im Kontext der jüdischen Gemeinden, NTS 42, 1996, 1–11.

5 Vgl. Lampe, Christen 301ff.: Zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes gibt es in Rom mindestens sieben gesonderte christliche ‚Inseln‘. „Jeder Kreis dürfte je für sich in einer Wohnung Gottesdienst feiern, so dass er als Hausgemeinde anzusprechen ist“ (302). „Die stadtrömischen Christen trafen sich in vorkonstantinischer Zeit – fraktioniert – in über die Weltstadt verstreuten von Privatleuten bereitgestellten Räumlichkeiten“ (305, im Orig. kursiv).

6 Q (s. S. 234; nicht bei Harnack). Vgl. die Aufstellung bei Stark, Christianity 132ff.

7 Euseb, HE I 7,14 (Julius Africanus, vgl. bei Harnack 633 A 2).

8 Zum Problem s. J. Wehnert, Die Auswanderung der Jerusalemer Christen nach Pella – historisches Faktum oder theologische Konstruktion?, ZKG 102, 1991, 231–255.

Geht man diese Liste einmal durch und fragt, welche dieser Gemeinden nach unserer Kenntnis von Missionaren bzw. Propagandisten gegründet worden sind, so zeigt sich: Allein die ersten Gemeinden in den Orten der Gruppe (b) gehen nachweislich auf das Wirken eines Missionars zurück, und dieser ist – Paulus, z.T. gemeinsam mit Barnabas. Über eine Beteiligung von Missionaren an der Entstehung der ersten Gemeinden an den Orten der Gruppe (c) ist nichts Gewisses bekannt, die Gemeinden der Gruppe (a) entstanden in der Heimat der Jesusbewegung (Galiläa, Nazaret/Kokhaba) bzw. durch Umzug (Jerusalem, Pella). Was Gruppe (d) anbetrifft, so ist die Existenz christlicher Gemeinden für das erste Jahrhundert n.E. nicht zu sichern.<sup>9</sup> Gewiß präsentiert eine solche Liste nicht das ganze Bild: Die Propaganda der Q-Boten in Galiläa und Syrien z.B. ist nicht eigens aufgeführt, Paulus und Barnabas werden noch weitere Gemeinden gegründet haben, ein optimistischeres Urteil über die Resultate der Arbeit des Evangelisten Philippus würde der Gruppe (b) eine Reihe von Orten hinzufügen. Im ganzen aber weist auch diese Aufstellung noch einmal darauf hin:

Nicht die Apostel, die Zwölf oder unbekannte Missionare werden, aufs ganze besehen, die entscheidende Rolle bei der Ausbreitung des ältesten Christentums gespielt haben, sondern die individuelle Propaganda von ‚Privatleuten‘, den später sogenannten ‚Laien‘, einfachen Schwestern und Brüdern – auch in nachapostolischer Zeit, wie im folgenden Kapitel zu zeigen ist.

---

9 Die Argumente o. pass. Im Falle von Samaria, Nikopolis, Illyrien und Spanien bleibt auch Harnack skeptisch.

## 6. Die Ausbreitung der Kirche bis zum Ende der Verfolgungen

Wir wollen nicht schließen ohne einen Ausblick auf die Verhältnisse in den zwei-zweieinhalb Jahrhunderten bis zur Tolerierung der Kirche durch das Imperium. Manche Phänomene der Frühzeit erscheinen erst auf dem Hintergrund der späteren Entwicklungen im rechten Licht. Vieles, was bisher nur andeutungsweise zu erkennen war, ist dank der besseren Quellenlage nun deutlich auszumachen, allem voran die Modalitäten der individuellen Propaganda der Christinnen und Christen. Mittelbar ist aus Quellen der nachapostolischen und altkatholischen Zeit daher vieles auch für die apostolische Zeit zu lernen.

In Anbetracht der Themenstellung und des Umfangs der Arbeit kann und soll das Folgende nicht mehr sein als eine Skizze der Verhältnisse zur Zeit der Entstehung und Konsolidierung der altkatholischen Kirche. Vollständigkeit in der Behandlung des Materials wird nicht angestrebt, sie ist zumeist nicht möglich noch ist sie nötig.<sup>1</sup>

### 6.1. Missionare?

Welche Rolle spielten Missionare bei der Ausbreitung der Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert?

Bei *Euseb HE III 37* heißt es: ‚Zu gleicher Zeit machten sich mehrere andere einen Namen, die den ersten Platz in der Nachfolge der Apostel einnahmen. Diese bauten als vor Gott herrliche Schüler solch großer Männer auf dem von den Aposteln überall gelegten kirchlichen Fundamenten weiter, indem sie die Botschaft mehr und mehr verbreiteten und die heilbringenden Samen des Königreiches der Himmel weithin auf dem ganzen Erdkreis aussäten. Sehr viele der damals lebenden Jünger, deren Herz das göttliche Wort zu einer brennenden Liebe für die Philosophie hingerissen hatte, erfüllten zuerst das heilbringende Gebot und verteilten ihre Habe unter den Bedürftigen. Dann machten sie sich auf in die Ferne und verrichteten das Werk der Evangelisten, indem sie sich eifrig bemühten, denjenigen, die noch gar nichts vom Worte des Glaubens vernommen hatten, zu verkündigen und ihnen die Schrift der göttlichen Evangelien zu übermitteln. Sie aber legten in fremden Ländern nur allein den Grund des Glaubens, dann stellten

---

<sup>1</sup> Für weitere Informationen wende man sich vor allem an Harnack, *Mission* 111–459. 500–528; Latourette, *History*; Bardy, *Christen*; MacMullen, *Empire*, jeweils pass.; Lane Fox, *Pagans* 265–681. – Außer acht bleiben müssen die Modalitäten der Verbreitung der häretischen Gruppen, deren sorgfältige Analyse eine eigene Untersuchung erfordern würde.

sie andere als Hirten auf und vertrauten ihnen die Pflege der Neophyten an. Sodann eilten sie mit der göttlichen Gnade und Mitwirkung wieder in andere Länder zu anderen Völkern. Denn damals wirkten durch sie noch viele wunderbare Kräfte des göttlichen Geistes, so daß ganze Scharen gemeinsam schon beim ersten Vortrag bereitwillig den frommen Glauben an den Schöpfer der Welt in ihren Herzen annahmen.<sup>4</sup>

An welche Personen und Ereignisse, an die Mission welcher Länder denkt Euseb? Er fährt fort: ‚Da es uns unmöglich ist, all jene namentlich aufzuzählen, die einst in der ersten Nachfolge der Apostel in den Kirchen des Erdkreises als Hirten oder Evangelisten aufgetreten sind, so erwähnen wir in unserer Schrift füglich nur diejenigen mit Namen, deren apostolische Lehre uns bis auf den heutigen Tag in Schriften überliefert ist.<sup>2</sup> Diese sind: Ignatius von Antiochien (38,1; 36,2ff.), Klemens von Rom (38,1), Papias von Hierapolis (39; 36,2) und, implizit, Polykarp von Smyrna (38,5; 36,1. 13ff.).

Die Liste der berühmten Männer, die Euseb seinen Lesern präsentiert, zeigt, daß er sich in einer nicht geringen Verlegenheit befindet – nach seiner eigenen Darstellung war keiner dieser vier ein Evangelist: Ignatius trat hervor als zweiter Nachfolger des Petrus als Bischof von Antiochien (36,2), ein *γνήσιος καὶ ἀγαθὸς ποιμὴν* (36,10); Klemens machte sich um die Kirche verdient als dritter Bischof der Kirche in Rom (4,9; 15; 21; 34; V 6,2); Papias war Bischof von Hierapolis (II 15,2; III 36,2), zudem kein unmittelbarer Schüler der Apostel, sondern jemand, der die Glaubensdinge von deren Bekannten empfangen hat (39,2); Polykarp schließlich machte sich einen Namen als Bischof von Smyrna (36,1; IV 14,3), ausgezeichnet durch seine reine apostolische Lehre (14,4) und sein Martyrium (15).

Warum verweist Euseb auf vier berühmte Bischöfe, wo er doch von den vielen Evangelisten handeln will, die das Evangelium in immer fernere Länder gebracht haben? Es liegt auf der Hand: Er hat keine einschlägigen Traditionen, kennt weder Namen noch Wirkungsort auch nur eines solchen Evangelisten der frühen nachapostolischen Zeit. Dieses Schweigen seiner Quellen sucht er so gut als möglich mit der rhetorischen Behauptung zu verdecken, es sei ihm unmöglich, ‚alle jene namentlich aufzuzählen, die einst in der ersten Nachfolge der Apostel als Hirten oder Evangelisten<sup>3</sup> aufgetreten sind‘ (37,4). Tatsächlich kennt er zwar viele Bischöfe, aber keinen Missionar aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

Eusebs Schilderung der Mission der Apostelschüler und Evangelisten darf daher als Resultat seiner eigenen Annahmen und Vermutungen gelten.

2 Übers. Ed. Kraft (ὡν ἔτι καὶ νῦν εἰς ἡμᾶς δι’ ὑπομνημάτων τῆς ἀποστολικῆς διδασκαλίας ἢ παράδοσις φέρεται).

3 Man beachte die Umkehrung der Prioritäten: Die Hirten stehen jetzt vor den Evangelisten, wo es doch um jene gehen sollte (37,1–3).

Es baut auf auf der Vorstellung von Missionsreisen der Zwölf in ferne Länder (III 1; s.o. S. 253–264) und zeichnet auf dieser Grundlage das Bild einer idealen Frühzeit: In harmonischer Sukzession der Arbeit der Apostel greift das Evangelium immer weiter und in hoher Geschwindigkeit wunderbar um sich.

Dieses Ergebnis der Analyse von HE III 37 ist typisch für die Situation im zweiten und dritten Jahrhundert – Missionare werden in den Quellen kaum irgends erwähnt. Die kirchenhistorische Literatur ist sich daher weitgehend einig: Die Rolle von Missionaren bei der Ausbreitung der Kirche war in diesem Zeitraum eine geringe, wenn nicht sehr geringe; es gab keine organisierte Mission, die tatsächliche Ausbreitung des Christentums erfolgte auf anderen Wegen.<sup>4</sup>

Gibt es Ausnahmen innerhalb dieses Gesamtbildes? Einige wenige stehen zur Diskussion: der ‚Indienmissionar‘ Pantänus; Gregor Thaumaturgos, der ‚Missionar Kappadokiens‘; die Missionare, die zur Zeit des Origenes gewirkt haben sollen; der Märtyrer Alexander in Lyon.

---

4 Zur Illustration dieses Konsenses einige Stimmen aus der Literatur. Holl (1912): Fragt man nach den Modalitäten der Ausbreitung der Alten Kirche, „so erlebt man eine große Überraschung. Man ist erstaunt zu sehen, wie wenig eigentlich in der alten Zeit nach unseren heutigen Begriffen missioniert worden ist“ (Missionsmethode 5). Harnack (1924): „Die zahlreichsten und erfolgreichsten Missionare der christlichen Religion waren nicht die berufsmäßigen Lehrer, sondern die Christen selbst, sofern sie treu und stark waren. Wie wenig hören wir [im zweiten und dritten Jahrhundert, Vf.] von den Erfolgen jener und wie viel von den Wirkungen dieser! ... Wir können nicht zweifeln, daß die große Mission dieser Religion sich ganz wesentlich durch die nichtberufsmäßigen Missionare vollzogen hat [d.i. durch die individuelle Propaganda der einzelnen Schwester und des einzelnen Bruders, Vf.]“ (Mission 377f.). Molland (1962): Die Alte Kirche „besaß kaum etwas, das man ein missionarisches Programm hätte nennen können, und sie sorgte sich nicht darum, Missionsmethoden zu entwickeln“ (Missionsprogramm 67). MacMullen (1984): „after Saint Paul, the church had no mission, it made no organized or official approach to unbelievers; rather, it left everything to the individual“ (Empire 34). Lane Fox (1987): „What we lack is anything ... formal, any sign of a mission directed by the Church leaders“. „[F]or most of the time, Christianity spread informally between individuals“ (Pagans 282.315). Frank (1996): In nachapostolischer Zeit „gab es ebensowenig eine geplante Strategie und Organisation der Glaubensverkündigung wie eigens beauftragte Missionare. Die erstaunliche Ausbreitung der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten ist weithin eine Frucht einer unkontrollierten, ‚selbsttätigen‘ Mission“ (Geschichte 66). Vgl. weiter Latourette, History 116; Beskow, Mission; Brox, Mission; Lampe/Luz, Christentum 211–217; Gülzow/Reichert, Mission (Lit.vz. s.v. Ström) 32; Schäferdiek, Mission 67; K.-W. Tröger, Das Christentum im zweiten Jahrhundert, KGE I/2, Berlin 1988, 40; K.-V. Selge, Mission als Aspekt der Kirchengeschichte, ZMiss 17, 1991, 167–174: 169f., uva. *Non vidi*: J. Orr, Neglected Factors in the Study of the Early Progress of Christianity, New York 1899.

*Pantänus*, christlicher Lehrer in Alexandrien, Lehrer des Klemens und wohl auch dessen Vorgänger als Leiter der dortigen ‚theologischen Hochschule‘ (HE V 10; VI 6; 13,2),<sup>5</sup> soll als Missionar nach Indien gegangen sein. ‚Man sagt, er habe einen solch leidenschaftlichen Eifer für das göttliche Wort gezeigt, daß er zum Verkünder des christlichen Evangeliums unter den Völkern des Ostens bestimmt wurde und sich aufmachte bis in das Land der Inder.<sup>6</sup> Denn es gab bis zu dieser Zeit noch mehrere Evangelisten des Wortes, die sich darum sorgten, einen gottseligen Eifer in Nachahmung des apostolischen Vorbildes einzusetzen zum Wachstum und Bau des göttlichen Wortes. Einer von ihnen war Pantänus, der sogar bis nach Indien gekommen sein soll. Dort, so geht die Rede, hat er bei einigen Einheimischen, die Christus kannten, das vor seiner Ankunft dorthin gelangte Matthäusevangelium vorgefunden. Bartholomäus, einer der Apostel, soll diesen verkündigt und ihnen die Schrift des Matthäus in hebräischer Sprache hinterlassen haben, die bis zur damaligen Zeit erhalten war. Wegen seiner vielen Verdienste führte Pantänus schließlich die Schule in Alexandrien, wo er in Wort und Schrift die Schätze der göttlichen Lehren auslegte‘ (V 10,2–4).

Wie steht es um den historischen Wert dieser zumeist als zuverlässig eingeschätzten Notiz? Viererlei ist in Betracht zu ziehen:

(1) Die Überlieferung, der Apostel Bartholomäus, einer der Zwölf, habe den Indern ein hebräisches Matthäusevangelium hinterlassen, ist eine Legende ohne historischen Kern: Das fragliche Evangelium hat es nie gegeben,<sup>7</sup> und die Behauptung, Bartholomäus sei seinerzeit als Missionar nach Indien gegangen, begegnet erstmals an unserer Stelle, beinahe 300 Jahre nach den Ereignissen, als einer von vielen konkurrierenden Lokalisierungsversuchen.<sup>8</sup>

5 So die Interpretation von C. Scholten, *Die alexandrinische Katechetenschule*, JAC 38, 1995, 16–37: Es handele sich entgegen der üblichen Bezeichnung nicht um eine ‚Katechetenschule‘, sondern um ‚die theologische Hochschule der dortigen Kirche‘ (37), unter der man sich den bischöflicherseits jeweils anerkannten Unterricht der freien christlichen Lehrer vorzustellen hat.

6 Anders Ed. Kraft 253: der ‚unter den Völkern des Ostens auftrat und sogar bis nach Indien zog‘. Diese Übersetzung konstatiert ohne Zögern den Vollzug der Mission im Osten und verstärkt damit den Eindruck, Pantänus sei ein Missionar gewesen. Euseb formuliert so vollmundig nicht: ἀναδειχθῆναι heißt nicht ‚auftreten‘ o.ä., sondern meint die Bestimmung/Ernennung des Pantänus zum Missionar des Ostens (Bauer, s.v.: ‚aufzeigen, offenbar machen, bestimmen, bestellen, ernennen, einsetzen‘; Lampe, s.v.: ‚proclaim, announce as appointed‘; vgl. Ed. Bardy, SC 41, z.St.), und μέχρι καὶ τῆς Ἰνδῶν στείλαμενον γῆς meint wohl weniger das Faktum der Reise als vielmehr den Aufbruch dazu (Liddell-Scott, s.v.: ‚set out‘).

7 Die ‚Mär vom hebr[äischen] Mt‘ beruht auf einem Irrtum des Papias bzw. einem Mißverständnis des Irenäus (Luz, Mt I 63 A 130). Vgl. o. S. 257f.

8 Er setzt das Bild der Zwölf als Weltmissionare voraus und sucht die Traditionslücke, die bei Bartholomäus bestand, zu schließen. Zu Bartholomäus s.o. S. 257.

(2) Reduziert man die Pantänustradition um die Bartholomäuslegende, so fällt auf, wie blaß sie eigentlich ist: Außer dem Namen des Evangelisten und dem Namen des Landes, in das er gezogen sein soll, weiß Euseb nichts zu berichten.

(3) Es springt ins Auge, mit welcher großer Vorsicht er die Nachrichten weitergibt. Dreimal heißt es betont zurückhaltend: φασίν, ‚man sagt‘ (10,2), λέγεται, ‚es heißt‘, λόγος (ἔστιν), ‚es geht die Rede‘ (3). Anders als für die Lehrtätigkeit in Alexandria, die er mehrfach ohne Einschränkung konstatiert (10,1.4; VI 6 u.ö.), will sich der Kirchenhistoriker für die Qualität der Überlieferung von der Indienmission nicht verbürgen – und beweist damit ein gutes Gespür, denn tatsächlich ist zumindest die dritte Teilinformation irrig.

(4) Der Verdacht, daß Analoges für die gesamte Tradition gelten könnte, wird weiter genährt durch die Tatsache, daß es keine ältere Quelle für die behauptete Mission des Pantänus gibt. Seine mit ihm persönlich bekannten Zeitgenossen wissen nichts von ihr, statt dessen loben sie ihn allenthalben für seine Gelehrsamkeit. Klemens von Alexandrien schwärmt von der ‚sizilianischen Biene‘, die ‚Honig von den Blumen auf der Wiese der Propheten und Apostel‘ holte, bei ihm als dem bedeutendsten seiner Lehrer kommt er nach langer Wanderschaft schließlich zur Ruhe (Strom. I 11; vgl. Euseb, HE V 11); Origenes rühmt ihn, der ‚vor uns vielen von Nutzen gewesen ist, da er nicht gering ausgebildet war in jenen Dingen‘, d.i. in den griechischen Wissenschaften und namentlich der Philosophie (bei Euseb, HE VI 19,13), und Bischof Alexander von Jerusalem stellt ihn in einem Brief an Origenes in eine Reihe mit dem Angeredeten und dem heiligen Klemens, den bedeutendsten christlichen Gelehrten ihrer Zeit (ebd. 14,9).

Summa: Die Tradition über die Indienmission des Pantänus ist mit Skepsis zu betrachten. Manches spricht dafür, daß es sich bei ihr um eine Legende handelt, die *ad maiorem gloriam* des berühmten alexandrinischen Lehrers erzählt wurde.

Neben Pantänus spielt ein zweiter Mann in der Diskussion eine wichtige Rolle: *Gregor Thaumaturgos*. Gregor gilt oft als Missionar des Pontus,<sup>9</sup> als ‚der Apostel Kappadoziens‘.<sup>10</sup> Was wissen wir von seiner Mission?

9 Etwa bei Harnack, Mission 758; Knorr, Gregor pass.; Frend, Verlauf 36f.; Andresen/Ritter, Geschichte 35 (Gregor als ‚Missionsbischof‘); Hauschild, Kirchengeschichte 61; Frank, Geschichte 69.

10 K. Treu, Art. Gregor, 9. Thaumaturgos, RGG<sup>3</sup> 2, 1846. Zur Diskussion s. weiter MacMullen, Empire 59ff.; Lane Fox, Pagans 517–542; Mitchell, Anatolia II (s. S. 89 Anm. 17) 53–57; V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften, Leipzig 1880, insbes. 1–19; P. Koetschau, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters, ZWTh 41, 1898, 211–250; ders. in seiner Ausgabe von Greg. Thaum., Paneg., V–XXI; R. van Dam, Hagiography and history: the life of Gregory Thaumaturgos, CIA 1, 1982, 272–308; H. Crouzel/H. Brakmann, Art. Gregor, I der

Gregor Thaumaturgus, Schüler des Origenes, gestorben gegen 270, soll die Ausbreitung der Kirche als Bischof von Neocäsarea in Pontus durch Wundertaten aufs stärkste befördert haben. Über sein Leben berichten fünf wenig zuverlässige Viten,<sup>11</sup> darunter als älteste die Vita des Gregor von Nyssa.<sup>12</sup> Sie präsentiert ihren Lesern höchst legendäre Überlieferung: Ihre Wundergeschichten sind mehr als erstaunlich, ihre Erfolgsmeldungen stark übertrieben, kaum je ist es möglich, Wahrheit und Dichtung einigermaßen zuverlässig auseinanderzuhalten, und wenn es einmal gelingt, dann überwiegt die Dichtung.<sup>13</sup> Die Angaben der mehr als ein Jahrhundert nach Gregors Tod entstandenen Vita müssen daher mit größter Vorsicht ausgewertet werden. Steht hinter ihnen die Erinnerung an den ‚Missionar des Pontus‘?

Geben wir zunächst kurz den Inhalt der einschlägigen Passagen der Vita wieder. Nach seiner Lehrzeit bei Origenes kehrt Gregor in seine Heimatstadt Neocäsarea zurück, wo er ein ruhiges Leben führen möchte (13,4ff.). Weil das Volk aber erwartet, daß er öffentlich seine Gelehrsamkeit bekundet, zieht er sich in die Einsamkeit zurück (14,2ff.). Phädimus, der Leiter der Kirche in Amasia, sucht ihn zur Übernahme der Kirchenleitung in Neocäsarea zu bewegen; als Gregor dieses Ansinnen abweist, wird er in Abwesenheit zum Bischof geweiht (15,6ff.). Zu diesem Zeitpunkt gibt es in der Stadt und ihrer Umgegend nicht mehr als 17 Christen (16,2f.). Nach einer Erscheinung der Maria und des Johannes (16,4ff.) ergibt sich Gregor in das Unvermeidliche und bricht auf nach Neocäsarea, wo er Gott die Kirche bereiten soll (20,7ff.).

Auf dem Weg in die Stadt übernachtet er in einem heidnischen Tempel und vertreibt durch seine Gebete die Dämonen (20,19ff.). Der Tempeldiener bemerkt am nächsten Morgen, was geschehen ist, und fordert ihre Rückkehr. Gregor gewährt ihm diese Bitte (22,6f.), sein Gegenüber ist beeindruckt und will mehr über seinen Gott wissen. Eine erste Einführung in die christliche Lehre hat, wie bei einem Mann seiner Art nicht anders zu erwarten, abschreckende Wirkung (22,14ff.). Gregor verweist deshalb auf die Bedeutung der Wunder für den Glauben und wird zu einer demonstratio aufgefordert (22,19ff.): Er soll einen großen Stein ohne äußere Einwirkung an einen anderen Ort versetzen. Gregor kommt diesem Wunsch nach, und

---

Wundertäter, RAC 12, 1983, 779–793; M. Slusser, Art. Gregor der Wundertäter, TRE 14, 1985, 188–191.

11 Lit. bei Crouzel/Brakmann, Gregor 781.

12 Die noch die vergleichsweise zuverlässigste sein dürfte, s. Koetschau, Lebensgeschichte; van Dam, Hagiography (s. jew. Anm. 10) 285; Crouzel/Brakmann, Gregor 781f. (vgl. SC 148, 22f.). Anders MacMullen, Empire 145f. A 1, der die syrische Version favorisiert (in Übersetzung bei V. Ryssel, Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 11, 1894, 228–254).

13 Zur eingehenden Diskussion der vielfältigen Hindernisse, die einer historischen Auswertung der Vita im Wege stehen, s. van Dam, Hagiography. Vgl. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus (s. Anm. 10) 1: „die Lebensbeschreibung des Gregor von Nyssa ... ist nichts als eine Kette unglaublicher Wundergeschichten, deren Charakter völlig dem der Legendenbildungen dieser Zeit entspricht, und kann auf den Namen einer Biographie durchaus keinen Anspruch machen.“ Lane Fox, Pagans 530: „wherever we can test the panegyric’s [Vita sec. Greg. Nyss., Vf.] stories, they are mistaken.“

der Tempeldiener glaubt, verläßt alles und folgt ihm nach (23,5ff.). Schließlich ziehen beide in die Stadt ein, wohin der Ruf des Wunders bereits gedrungen ist, die Bevölkerung bereitet ihnen einen würdigen Einzug (24,13ff.). Noch am selben Tag und unvermindert am folgenden Morgen schließt sich eine große Menge der Kirche an (26,25ff.); Gregor heilt die massenhaft zu ihm strömenden Kranken und wirkt auf diese Weise viele Bekehrungen (27,14ff.). Gemeinsam baut man als erstes ein Kirchengebäude (28,1ff.).

Im folgenden wirkt Gregor viele Wunder. Zur Schlichtung eines Rechtsstreites zweier Brüder um einen ihnen gemeinsam vererbten See läßt Gregor, als die Brüder sich nicht einigen können, den See über Nacht zu Festland werden (29,19ff.). Das Lykostal bittet ihn um Hilfe wegen der Überschwemmungen; Gregor kommt hinzu und läßt mit Gottes Hilfe einen Deich entstehen (32,12ff.). Auf diese und ähnliche Taten hin verbreitet sich das Christentum rasch, man setzt Bischöfe ein (36,3ff.), in Komana den Köhler Alexander gegen den Widerstand der Stadtoberen (36,11ff.). Gregor wirkt weitere Wunder: Ein betrügerischer Jude stellt sich tot, ein anderer bittet Gregor um ein Almosen zur Finanzierung des Begräbnisses; jener wirft ohne zu zögern seinen Mantel über den Liegenden; später findet der Freund ihn tot (41,16ff.). Bei einer Versammlung unter freiem Himmel in einem Dorf treibt der große Mann einen Dämon aus (43,18ff.).

Während der großen Verfolgung (d.i. der decischen) (44,15ff.) rät Gregor zur Flucht und flieht selbst (47,2ff.). Die Verfolger spüren ihn und seinen Genossen zwar auf, halten sie aber für zwei Bäume (48,15); der, der den Ort der Zuflucht verraten hat, wird bekehrt (48,19f.). Nach dem Ende der Verfolgung kehrt Gregor nach Neocäsarea zurück, bereist das umliegende Land und mehrt den Eifer für das Göttliche, indem er Feste für die Märtyrer anordnet und dem Volk, dessen Schwächen er kennt, gestattet, diese Feste fröhlich und ausgelassen zu feiern (52,24ff.). Am Ende seines Lebens durchforscht er, der darauf aus ist, vor seinem Tod alle bekehrt zu sehen, die Stadt und die Umgebung, ob es irgendwo noch Ungläubige gibt und findet 17 Nichtchristen (53,19ff.).

Ein bedeutendes Wunder bleibt noch erzählen, das vor allem für diejenigen von Bedeutung sein mag, die es unglaublich finden, daß Gregor solchen Erfolg gehabt haben soll (54,16ff.): Zu Beginn seiner Amtszeit fand ein Volksfest statt, in der die Menge im übervollen Theater den Zeus um mehr Platz anrief. Gregor schickte einen Vertrauten und ließ ihnen ankündigen, daß sie bald mehr Platz haben würden als je zuvor. Daraufhin kam die Pest über die Stadt und wütete fürchterlich (54,23ff.). Am Ende bat man Gregor um Hilfe, er schützte die Häuser vor der Pest, die Nachricht darüber verbreitete sich schnell, und alle bekehrten sich (57,1f. πάντες πρὸς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ μετεπίθεντο). Es gäbe, so Gregor, noch wunderbarere Geschichten zu erzählen, aber damit nicht manche die Wahrheit für Lüge halten, soll es hiermit genug sein (57,5ff.).

Zieht man die offenkundig miraculösen Elemente aus dieser Lebensbeschreibung ab, so ergibt sich in den Grundzügen etwa das folgende Bild: Gregor, gelehrter Schüler des Origenes,<sup>14</sup> wird nach seiner Rückkehr in die Heimat von Bischof Phädimus aus Amasia gedrängt, seine außerordentliche

---

14 S. seine Dankrede an den Meister und dazu Ed. Guyot/Klein 12ff.; H. Crouzel, SC 148, 42ff. Vgl. u. S. 337.

Qualifikation recht zu nutzen und das Bischofsamt in der Kirche seiner Heimatstadt zu übernehmen (vgl. Euseb, HE VI 30). Er willigt ein und kümmert sich hinfort mit Engagement und Geschick um den Aufbau der noch unbedeutenden Kirche von Neocäsarea. Auf seine Initiative geht der Bau des Kirchengebäudes zurück, das ein schweres Erdbeben übersteht und noch zu Zeiten Gregors von Nyssa gezeigt wird (Vita 28,3ff.). Die Kirche in Neocäsarea wächst während seiner etwa 30-jährigen Amtszeit, am Ende seines Lebens ist die Zahl der Getauften erheblich angestiegen. Auch im Umland der Metropole wirkt Gregor (u.U. gemeinsam mit seinem Bruder Athenodor, der ebenfalls Bischof im Pontus ist<sup>15</sup>): Im benachbarten Komana setzt er einen Bischof ein, im östlichen Lykostal entstehen bzw. wachsen die Gemeinden. Bemerkenswert ist sein Verhalten während der decischen Verfolgung: Er rät den Christen und Christinnen zur Flucht und zieht sich selbst aus der Stadt zurück; als das Wüten ein Ende hat, besucht er die Gemeinden und ordnet an, daß Märtyrerfeste gefeiert werden, bei denen es wie ehemals laut und fröhlich zugehen soll.<sup>16</sup> Durch solche und ähnliche Maßnahmen gelingt es dem Bischof, das Christentum auch im Lykostal und im benachbarten Komana fester zu verankern.

Dies etwa *könnte* das zuverlässige Substrat hinter den Legenden sein.<sup>17</sup> Vor uns steht ein charismatischer Bischof, der sich mit Nachdruck für die „christliche Durchdringung eines abgegrenzten bischöflichen Bereiches“ einsetzt.<sup>18</sup> Dabei erweist er sich als selbstbewußter, in Sachen der rechten christlichen Praxis wenig zimperlicher, taktisch gewiefter Patriarch, als er wiederholt mit Rücksicht auf die ‚Schwäche der menschlichen Natur‘ seinen Gemeinden ‚das Joch des Glaubens ein wenig erleichtert‘ (53,8f.), um seine Anziehungskraft zu erhöhen. Ob er, wie man es sich am Ende des 4. Jahrhunderts erzählte, über die Fähigkeit zu heilen und Dämonen auszutreiben verfügte und diese die Menschen stark beeindruckende Kraft wirkungsvoll für die antiheidnische Propaganda zu nutzen wußte, ist kaum

15 Euseb, HE VI 30; VII 14; 28.

16 Vgl. Harnack, Mission 758f.: Gregor „war ein hochgebildeter Hellene und überhaupt ein grünes Holz; wie mußte das aber bei dem dünnen Holze wirken! ...: der Märtyrerkult mit rauschender, heidnischer Festlichkeit trat an die Stelle der alten lokalen Kulte und die Reliquien an die Stelle der alten Fetische.“

17 Zuversichtlicher wird man die Vita kaum auswerten dürfen. Anders MacMullen, Empire 59ff. (unter Bezug auf die syrische Version der Vita), der den Erfolgsmeldungen im Kern vertraut (61: „[c]learly some very large part of the population ... was won over to the church by Gregory“) und den Legenden in etwa das entnimmt, was die Zeitgenossen über Gregor dachten. Dagegen m.R. Lane Fox, Pagans 528ff.: „It is deeply misleading to use the panegyric as if it gives a correct historical image of Gregory’s appeal in the 250s“ (530). Die Vita „is not history, and its legends should not be used to support the idea of a rapid growth in the mid-third-century Church“ (538f.).

18 Knorr, Gregor 78.

noch zu erheben – die Legende hat sich des ‚Thaumaturgen‘ bemächtigt.<sup>19</sup> Wie immer es sei: Mit dem Etikett des ‚Missionars‘ wird man dem energischen Bischof schwerlich gerecht.<sup>20</sup>

Ein drittes altkirchliches Zeugnis spielt in der Diskussion eine wichtige Rolle: Adolf von Harnack führt *Origenes, Contra Celsum III 9* als Beleg dafür an, daß Origenes in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts von wandernden Missionaren weiß (Mission 358f.360) – ein Urteil, das von vielen geteilt wird.

Cels. III 9 heißt es wie folgt: Kelsos: „Wenn alle Menschen den Wunsch äußern würden, Christen zu sein, so würden diese es wohl nicht mehr wünschen.“ Dazu Origenes: „Es ist offensichtlich, daß dies eine Lüge ist, denn Christen lassen, so weit es an ihnen ist, nichts unversucht, um das Wort überall auf der Welt zu säen. Einige haben zum Beispiel das Werk verrichtet, umherzuziehen nicht nur durch Städte, sondern auch durch Dörfer und Gehöfte, um auch andere für Gott zu gewinnen. Und man wird nicht sagen können, daß sie dies eines Gewinnes wegen getan haben, da sie oft nicht einmal das für die Nahrung Nötige nehmen; und wenn sie durch den Mangel daran einmal gezwungen sein sollten, etwas anzunehmen, dann begnügen sie sich mit dem Nötigsten, auch wenn so manche bereit sind, mit ihnen zu teilen und ihnen mehr zu geben, als sie brauchen. Jetzt zwar, wo wegen der Menge derer, die zum Glauben übertreten, auch reiche Männer und einige hochgeschätzte Persönlichkeiten und zartfühlende und edle Frauen die Anhänger des Glaubens anerkennen, wird vielleicht jemand zu behaupten wagen, daß einige sich wegen des Ruhms zu Anführern der christlichen Lehre machen. Am Anfang aber, wo gerade den Lehrern große Gefahr drohte, konnte man einen solchen Argwohn berechtigterweise nicht hegen. Auch heutzutage ist zudem die Geringschätzung in der übrigen Gesellschaft größer als die etwaige Reputation unter den Glaubensgenossen, und auch die gibt es nicht bei allen.“

An wen denkt Origenes, wenn er von Leuten spricht, die von Stadt zu Stadt und Dorf zu Dorf ziehen, um Neophyten zu gewinnen? An wandernde Missionare seiner eigenen Gegenwart, wie Harnack meint? Diese Interpretation ist problematisch. Viel besser versteht man den Text, wenn man in jenen *τινές* die Missionare der Frühzeit erkennt.

19 Vgl. van Dam, *Hagiography* (o. Anm. 10) pass. – Notabene, daß Euseb, dessen Kirchengeschichte mehr als eine Generation nach dem Tod Gregors in erster Auflage erscheint, nur den Bischof kennt, nicht den Wundertäter (VI 30; VII 14; 28).

20 Mit Recht wird der Begriff in den jüngsten einschlägigen Beiträgen nicht mehr verwandt (s. van Dam, *Hagiography*, insbes. 274f.; Crouzel/Brakmann, *Gregor*; Slusser, *Gregor* [jew. o. Anm. 10]). Vgl. bereits Lietzmann, *Geschichte* III 163: ein „tatkraftiger Bischof und menschenkundiger Seelsorger“.

Dafür sprechen vornehmlich zwei Gründe:

(1) Harnacks Übersetzung von Cels. III 9, die über weite Strecken Paul Koetschaus Übersetzung in der BKV entspricht, ist an wichtigen Stellen nicht korrekt bzw. ungenau.

(a) Τινές γοῦν ἔργον πεποιήνται ἐκπεριέρχεσθαι. Koetschau und Harnack übersetzen: ‚Darum machen es sich einige förmlich zu ihrer Lebensaufgabe‘, neue Gläubige zu gewinnen. Das Präsens erzeugt den Eindruck, es ginge um die Gegenwart des Origenes, die Wahl des Begriffes ‚Lebensaufgabe‘ läßt an Missionare paulinischen Typs denken. Aber der Satz steht im Perfekt, und ἔργον ποιεῖν heißt ‚ein Werk verrichten‘, ‚eine Aufgabe übernehmen‘ o.ä., schwerlich aber ‚zur Lebensaufgabe machen‘. Zu übersetzen ist demnach w.o. ‚einige haben das Werk verrichtet‘ bzw. ‚certains ont entrepris‘ (Ed. Borret) bzw. ‚some have done the work‘ (Ed. Chadwick). Origenes spricht nicht von seiner Gegenwart, sondern von den τινές als einer Größe der Vergangenheit, deren Werk inzwischen abgeschlossen ist, d.i. er denkt an Paulus usw. Auch das folgende καὶ οὐκ ἂν πλούτου τις ἕνεκα φῆσαι αὐτοὺς τοῦτο πράττειν ist daher besser perfektisch (s.o.; vgl. Chadwick: ‚One could not say that they did this for the sake of wealth‘) als präsentisch zu übersetzen (Harnack: ‚daß sie tun‘).

(b) Νῦν μὲν ..., ὅτε ... καὶ πλοῦσοι ... ἀποδέχονται τοὺς ἀπὸ τοῦ λόγου. Koetschau und Harnack übersetzen: ‚Jetzt nun, wo auch Reiche ‚den Glaubensboten gastliche Aufnahme gewähren‘. Diese Übersetzung, die die obige voraussetzt, erzeugt den Anschein, es sei von Glaubensboten aus der Gegenwart des Verfassers die Rede. Aber οἱ ἀπὸ τοῦ λόγου kann schwerlich ‚Glaubensboten‘ heißen (ähnlich Borret: ‚messagers de la doctrine‘). Die Wendung steht vielmehr als Ersatz für einen Gen. partitivus, und wie in vergleichbaren Konstruktionen (οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας Apg 12,1; τὰ ἀπὸ τοῦ πλοίου Apg 27,44) meint sie diejenigen, die Anteil an dem Wort haben, d.i. die Gläubigen, die Christen insgesamt. Mit Recht übersetzt Henry Chadwick: ‚adherents of the faith‘. Daraus folgt zugleich, daß ἀποδέχεσθαι sich nicht auf das ‚Aufnehmen‘ der Christen bezieht, das im Kontext keinen Sinn ergäbe, sondern auf das ‚Anerkennen, lobend Ansehen‘ o.ä. Mit Recht wiederum Chadwick: ‚even rich men ... favourably regard adherents of the faith‘.

(c) Τομῆσει τις λέγειν διὰ τὸ δοξάριον προίστασθαι τινὰς τῆς κατὰ Χριστιανοὺς διδασκαλίας. Harnack: ‚getraut sich da jemand zu behaupten, daß einige aus Verlangen nach Ansehen den christlichen Glauben verkündigen?‘ Eine offenkundig nonchalante Übersetzung – korrekt wäre ‚one might venture to say that some become leaders of the Christian teaching for the sake of a little prestige‘ (Chadwick) –, die die Absicht verfolgt, die Schlußwendung des Satzes in den vermeintlich missionarischen Kontext einzuordnen: Weil diese schwerlich ‚Anführer der christlichen Lehre‘ unter den (nach Harnacks Meinung) ungetauften Reichen werden können, übersetzt er mit einem der vorgeblichen Situation angemesseneren Verb. Schließlich

(d): Πολὺς ὁ κίνδυνος μάλιστα τοῖς διδάσκουσιν ἦν wird in Übereinstimmung mit dem Gesamtkonzept der Übersetzung bei Harnack und Koetschau zu ‚gerade den Predigern des Glaubens drohte große Gefahr‘, wo doch von den ‚Lehrenden‘, den ‚teachers‘ (Chadwick) die Rede ist.

Übersetzt man Cels. III 9 präzise, liegt die Interpretation auf der Hand, daß Origenes bei den *τινές*, die von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf gezogen sind, an die Apostel und Evangelisten der Frühzeit denkt: Thomas hatte Parthien erhalten, Andreas Skythien, Johannes Asien, Petrus Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadozien und Asien, Paulus hatte das Evangelium von Jerusalem bis Illyrien verkündet – so Origenes im dritten Buch seines Genesiskommentars (bei Euseb, HE III 1).<sup>21</sup>

(2) Diese Auslegung wird gestützt durch die Tatsache, daß Origenes die Differenz zwischen der Frühzeit und der Gegenwart zweimal deutlich markiert: *Τινές γοῦν πεποίηται ... Νῦν μέν ... οὐ μὴν κατὰ τὴν ἀρχὴν ... Καὶ νῦν ...* Damals sind einige zur Gewinnung anderer Frommer von Stadt zu Stadt gezogen, damals war es gefährlich für Lehrer. Heute ist die Mißgunst unter den Nichtchristgläubigen immer noch groß, heute engagieren sich einige in der christlichen Lehre wegen des Ruhms und des Umgangs mit reichen Männern und Frauen.

Wie hat man sich diesen Umgang näherhin vorzustellen? Harnack und Koetschau denken an eine missionarische Situation, was problematisch ist. Bei den Reichen und Wohlgeborenen, die den Christen und namentlich den Gebildeten unter ihnen freundlich gegenübertraten, wird es sich nicht um Heiden, sondern ihrerseits um Christen resp. Sympathisanten handeln, die sich gern mit den berühmten Lehrern umgeben. Ramsay MacMullen: „Origen is ... able to instance in his own time only teachers among the already converted, that is, among persons eager to house and reward them“ (Empire 35). Man darf getrost annehmen, daß Origenes dabei nicht zuletzt an seine eigenen Kontakte denkt: Er selbst war einst von Julia Mamaea, der Mutter des Alexander Severus, zu sich gebeten worden, um ihr eine Probe seiner Gelehrsamkeit zu geben (Euseb, HE VI 21,3f.).

Summa: Origenes, *Contra Celsum* III 9, taugt nicht als Beleg dafür, daß es in der Mitte des dritten Jahrhunderts Missionare gab, die in der Manier des Paulus durch die Lande zogen.<sup>22</sup> Hinter den *τινές* werden sich vielmehr die Helden der Frühzeit verbergen, allen voran die ‚Apostel‘ Thomas, Andreas, Johannes, Petrus und Paulus (Origenes bei Euseb, HE III 1).

<sup>21</sup> Zur Quellenkritik s.o. S. 254f. Anm. 7.

<sup>22</sup> Ähnlich steht es um Cels. VII 8ff.: Kelsos behauptet hier, in der Umgebung der Heiligtümer, in den Städten und den Militärlagern in Phönizien und Palästina trieben sich noch heute allenthalben ‚Propheten‘ herum, die sich mit verrückten Botschaften an die Menschen wendeten und die er mit eigenen Ohren gehört habe. Hierbei handelt es sich gewiß nicht um eine unfreundliche Darstellung der Praxis ‚christlicher Missionare‘ (Dassmann, Kirchengeschichte 256; vgl. Bardy, Christen 281ff.), sondern um ein aus den verschiedensten Ingredienzen zusammengestelltes Stück Polemik, das den Zweck verfolgt, die Propheten, auf die sich die Christen so gern berufen (vgl. VII 12ff.), insgesamt verächtlich zu machen. Demgemäß kontert Origenes: Kelsos sagt uns nicht einmal, ob diese ‚Propheten‘ denn nun Heiden oder Juden (!) gewesen sind (8), seine Behauptung der Ohrenzeugenschaft ist offenkundig ein Bluff, denn er gibt uns keine Namen und Beispiele (9–11).

Ramsay MacMullen hat eine weitere Person ins Spiel gebracht: Den Märtyrer Alexander in Lyon, Euseb, HE V 1,49 (= Mart. Lugd. I 49).<sup>23</sup> Von ihm heißt es, er sei ein phrygischer Arzt gewesen, der sich seit vielen Jahren in Gallien aufgehalten habe und praktisch jedermann bekannt gewesen sei wegen seiner Liebe zu Gott und dem Freimut der Rede (παρρησία τοῦ λόγου); denn er habe Anteil an der apostolischen Gabe gehabt (ἦν οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος). Was heißt das? Hat Alexander sich als Evangelist betätigt, in der Mission engagiert?

Das Stichwort παρρησία begegnet in dem Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne noch ein zweites Mal (2,4), und hier steht es, wie auch sonst oft in den Märtyrerberichten, für das freimütige Bekennen und Agieren gegenüber den Anklägern in der Situation des drohenden Martyriums (vgl. ebenso 1,18 παρρησιάζεσθαι). Wenn die Verfasser die παρρησία τοῦ λόγου des Alexander rühmen, dann werden sie also die furchtlose christliche Rede des nachmaligen Märtyrers meinen, eine Eigenschaft, die sie in Erinnerung an das Verhalten der Apostel, namentlich wohl des Paulus (Apg 28,31 u.ö.), als eine ‚apostolische Gabe‘ qualifizieren.<sup>24</sup> In welchen Zusammenhängen wir uns diese christliche Rede vorzustellen haben, erfahren wir leider nicht: Geht Alexander zu den Heiden, wie es einst Paulus getan hat? Sein Verhalten im Angesicht des Martyriums dürfte eher für eine andere Auslegung sprechen. 1,49 heißt es, er sei den Umstehenden vorgekommen, als läge er in Wehen (ὡσπερ ὠδίνων), weil er diejenigen Christen, die ihren Glauben verleugnet hatten, zum Bekenntnis ermuntert habe. Wir dürfen annehmen, daß er sich zuvor entsprechend verhalten hat: Er wird in der Gemeinde und in seiner alltäglichen Umgebung mit seinen christlichen Überzeugungen auch dann nicht hinter dem Berg gehalten haben, wenn Personen in der Nähe waren, die ihm und der Kirche hätten gefährlich werden können, er wird die Christen und Christinnen in Gallien immer wieder ermuntert haben, sich nicht zu verstecken, sondern offen und freimütig für ihren Glauben einzutreten. Darin wird die gerühmte παρρησία τοῦ λόγου bestehen, nicht in der Heidenmission.

Damit erschöpfen sich unsere Informationen über das Auftreten berufsmäßiger Missionare im zweiten und dritten Jahrhundert.<sup>25</sup> Mit wenigen und

23 Two Types 191 A 46.

24 Vgl. H. Schlier, Art. παρρησία κτλ., ThWNT V 869–884: 883.

25 Um den Umfang der Untersuchung nicht über Gebühr anwachsen zu lassen, müssen wir uns auf das Gebiet des Imperiums beschränken. Unberücksichtigt bleibt die Entstehung der großarmenischen Kirche am Ende des dritten Jahrhunderts: Die politischen Verhältnisse waren hier andere als im Reich, König Tiridates III. griff den späteren Entwicklungen weit voraus, als er das Christentum unter dem Einfluß des in all den Legenden schwer greifbaren ‚Erleuchters‘ Gregor privilegierte und von oben durchzusetzen suchte (s. Harnack, Mission 750–754; Latourette, History 105f.; G. Klinge, Art. Armenien, RAC 1, 1950, 678–689; W. Hage, Art. Armenien I, TRE 4, 1979, 40–57 und die Lit. dort). Was die nicht leicht zu erhellenden Legenden über die Entstehung der Kirche von Edessa anbetrifft (vgl. o. S. 258–261), so hält Harnack den „apostolischen“ Missionar Addai um d. J. 100“ für eine historische Figur; s.E. hat er auch in Zabdiene und Adiabene gewirkt (ebd. 681.689, letzteres mit Verweis auf die Chronik von Arbela, 1 [Ed. P. Kawerau, CSCO 467/468, 1985]; ebenso z.B. E. Kirsten, Art. Edessa, RAC 4, 1959, 552–597: 568). Dagegen hat Drijvers wahrscheinlich gemacht, daß es sich bei diesem Addai um eine antimanichäische Fiktion der rechtgläubigen edessenischen Christen handelt: Die Abgarsage, in der

zudem unsicheren Ausnahmen hören wir nichts von ihnen, die Kirche breitet sich augenscheinlich auf anderen Wegen aus. Adolf von Harnack hatte geschlossen: „Von der Tätigkeit der Missionare (Apostel) des 2. Jahrhunderts wissen wir leider *in concreto* so gut wie nichts und hören, außer dem Namen Pantänus und der Mission dieses alexandrinischen Lehrers nach ‚Indien‘, auch keinen Namen“ (Mission 361). Wir dürfen hinzufügen: Die Notiz über die Mission des Pantänus unterliegt gewissen Bedenken, und von den anderen Missionaren hören wir aller Wahrscheinlichkeit nach deshalb nichts, weil es sie nicht gab – Euseb, HE III 37 ist ein konstruiertes Idealbild, Gregor Thaumaturgos war gewiß kein Missionar, sondern ein energischer Bischof, Origenes spricht *Contra Celsum* III 9 nicht von seiner Gegenwart, sondern von den Anfängen der Kirche, und von einer Mission des Märtyrers Alexander in Lyon ist nicht recht etwas auszumachen. Was Harnack als Kennzeichen des dritten Jahrhunderts erkannt hat, wird daher tatsächlich für die gesamte Epoche vom Ende der apostolischen Zeit bis zur Wende unter Konstantin zutreffen: „[D]ie Propaganda war ... gleichsam ein stätiger Gärungsprozeß“ (ebd. 226).<sup>26</sup>

Wie verträgt sich dieses Ergebnis mit dem Missionsbefehl *Mt 28,19–20*? Oben (S. 272–278) sind wir zu dem Ergebnis gekommen, daß *Mt 28,19f.* und die verwandten Worte eine Überzeugung formulieren, wie sie zur Zeit der Abfassung der Evangelien verbreitet war: Der Herr selbst hat die Taufe der Heiden angeordnet bzw. die Verkündung des Evangeliums in alle Welt für notwendig erklärt bzw. die Jünger in die Welt gesandt. Folgt aus dieser Auffassung, daß die Leser der kanonischen Evangelien ganz selbstverständlich missionierten, daß also das Christentum der nachneutestamentlichen

---

Addai bzw. ‚Thaddäus‘ die entscheidende Rolle spielt, ist eine „historische Fiktion“, näherhin „eine christliche Propagandaschrift, die in einer historischen Situation in Edessa am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden ist, in der die manichäische Version des christlichen Glaubens und die manichäische Mission die Rechtgläubigkeit, die nur eine Minorität bildete, am heftigsten bedrohte“ (in Schneemelcher I 391.392; vgl. ders., Art. Edessa, TRE 9, 1982, 277–288). Ist das richtig, dann hat es den Missionar Addai nie gegeben, die Anfänge der edessenischen Kirche stehen ganz im Zeichen des Markion und des Bardaisan (vgl. die edessenische Chronik, VI.VIII, und Bauer, *Rechtgläubigkeit* 6–48; ders., Art. Edessa, RGG<sup>3</sup> 2, 307f.; ohne kritischen Sinn urteilt demgegenüber P. Kawerau, *Ostkirchengeschichte I*, CSCO 451, Leuven 1983, 5–6). Der Geschichtswert der von Harnack als wesentlich zuverlässig eingeschätzten Chronik von Arbela unterliegt starken (Altaner-Stuiber 234), wenn nicht stärksten Bedenken (J. Aßfalg, *Zur Textüberlieferung der Chronik von Arbela. Beobachtungen zu MS. or. fol. 3126*, *OrChr* 50, 1966, 19–36; J.-M. Fiey, *Auteur et date de la chronique d’Arbèles*, *OrSyr* 12, 1967, 265–302; vgl. D. G. Müller, Art. Arbela, in: *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, Hrsg. J. Aßfalg, Wiesbaden 1975, 24f.: 25; anders wiederum P. Kawerau, CSCO 467, IXf.).

26 Kursive hinzugefügt. Vgl. Bardy, *Christen* 263f.274ff.

Zeit trotz aller gegenteiligen Eindrücke ein missionierendes Christentum gewesen sein wird?<sup>27</sup>

Zweierlei ist zu bedenken.

(1) Bei den Mt 28,19–20 vergleichbaren Texten im Markus-, Lukas- und Johannesevangelium handelt es sich nicht um Missionsbefehle.<sup>28</sup> Bei Johannes fehlt, wie gezeigt, jeder missionarische Akzent (s. S. 274 zu 20,21). Markus und Lukas konstatieren die Notwendigkeit der Verkündigung an alle Völker (Mk 13,10, vgl. 14,9; Lk 24,47). Damit legitimieren sie zunächst einmal ihre eigene Situation als Glieder mehrheitlich heidnischer Kirchen, die auf die Proklamation εἰς πάντα τὰ ἔθνη als eine inzwischen im Grundsatz eingetretene Tatsache zurückblicken: So ist es tatsächlich gekommen! Die Jünger sind Zeugen geworden von Jerusalem bis Rom (Lk 24,47f.; Apg 1,8) bzw. das δεῖ κηρυχθῆναι ist dabei, unter uns erfüllt zu werden. Zwar eignet Mk 13,10/Lk 24,47 gewiß auch eine Zukunftsperspektive: Das Ende steht noch aus, das δεῖ gilt auch in der Gegenwart, es hat sein Ziel noch nicht erreicht. Aber, und darauf kommt es an, weder Markus noch Lukas ziehen aus dieser Feststellung den Schluß, es sei also die Aufgabe *ihrer Leser*, die Mission voranzutreiben. Das Subjekt des δεῖ ist vielmehr – Gott.

(2) Was Mt 28,19–20 anbetrifft, so steht außer Frage, daß hier ein Missionsbefehl vorliegt. Ist damit zu rechnen, daß die ersten Leser des Matthäus also zu den Heiden gegangen sind, sie zu Jüngern gemacht, getauft und gelehrt haben? Man wird diese Möglichkeit nicht ausschließen dürfen. Eine positive Antwort ist uns indes verstellt: Wir wissen schlechterdings nichts über die Reaktion der Adressaten auf das Schlußwort des ersten Evangeliums.<sup>29</sup> Wenn es so etwas gab wie eine Heidenmission der matthäischen Gemeinde, dann haben sich ihre Spuren verloren – wenn nicht, dann haben die ersten Leser nicht die Konsequenzen gezogen, mit denen man üblicher-

27 Vgl. zu Mk 13,10 etwa D. M. Rhoads, Network for Mission: The Social System of the Jesus Movement as Depicted in the Narrative of the Gospel of Mark, ANRW II 26.2, 1995, 1692–1729, mit der These: „We would argue that Mark wrote to ensure that the missionary thrust of the Christian movement should continue until it reached the ends of the earth or the passage of ‘this generation’“ (1727). Markus rufe seinen Lesern zu: „do not stop mission, for the End has not yet come!“ und „do not stop mission, for the End will come soon!“ (1728). Pesch, Mk I (s. S. 33 Anm. 4) 61: „Das ganze Buch Markus ist *Missionsbuch*“, aufgenommen von Senior/Stuhlmüller, Mission 229. Zu Mt 28,19f. vgl. etwa A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus, RNT, Regensburg 1986, 597: „In der Art eines Kompendiums wird den Missionaren das »Buch der Geschichte Jesu Christi ...« [Mt 1,1; Vf.] mit auf den Weg gegeben“.

28 Vgl. zu Lk 24,47 bereits o. S. 275f. mit Anm. 14. Gegen W. Schmithals, Das Evangelium nach Markus, ÖTK 2/2, Gütersloh <sup>2</sup>1986, 574 zu Mk 13,10: „V 10 ist also der ... universale Missionsbefehl des Markusevangeliums“.

29 Zu einer m.E. gut begründeten Hypothese zur Situation, in die hinein Matthäus schreibt, s. Luz, Mt I 66f.; vgl. ders., Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993, 31.157.

weise rechnet. Wie immer es sei – die These, Mt 28,19–20 zeige, daß das Christentum der nachneutestamentlichen Zeit *insgesamt* auf Mission ausgerichtet gewesen sei, ist nachweislich unrichtig. Martin Goodman hat jüngst eindringlich darauf hingewiesen:

„Against any view that such a mission was generally seen by Christians as applicable in later times is the treatment of the texts’ of Jesus’ commission to the apostles (Matt. 28: 19–20; Mark 16: 15–16) in patristic writings of the second to the fourth centuries. By most of the Church Fathers these texts were treated historically (for example Euseb. *Hist. Eccl.* 3. 5. 2): the Gospels recorded the teaching given at that time to the apostles, and by implication the injunction to spread the gospel and baptize the world was not understood to apply to later generations. So far as I can discover, when these texts were interpreted to apply to their own day, the religious messages which early Christian writers derived from them did not include an injunction to missionary activity“ (Mission 106f.).<sup>30</sup> Die Kritik, die Kelsos, Orig., Cels. III 9, vorbringt, sei bezeichnend: „If the apostolic commission had been generally and explicitly taken by second-century Christians as an important element in their religious self-perception, one might have expected precisely their universal missionary ambitions to be the main butt of criticism from such hostile observers as Celsus“ (ebd. 108).

Mt 28,19–20 und die verwandten Texte ändern nichts am Gesamtbild, ihre Auslegungsgeschichte bekräftigt es vielmehr noch einmal.<sup>31</sup> So weit wir sehen können, hat das Christentum der nachapostolischen Zeit nicht missioniert, es wächst infolge eines Prozesses stetiger ‚Gärung‘.<sup>32</sup>

Der Frage, welche Elemente in diesem Prozeß eine prominente Rolle gespielt haben, wende ich mich abschließend zu.

30 Beispiele: Euseb, *Dem. Ev.* I 6,74f.; Epiph., *Ancor.* 7,1; 8,7; Tert., *Bapt.* 13,3; Cyprian, *Ep.* 27,3; 63,18. Anders erst Augustin, dazu Brox, *Mission* 201ff.

31 Vgl. Burchard, *Zeuge* 179f.; Brox, *Mission* 194ff.: „Man las [Mt 28,19f.; Apg 1,8 u.a., Vf.] wörtlich: Nicht die Nachwelt ist hier angeredet, nicht die jetzige Kirche“, sondern allein die Elf (194). „Weltmission ist eine Sache der apostolischen Zeit, also der Vergangenheit“ (197); Lampe/Luz, *Christentum* 212: „Die Weltmission wurde von den Uraposteln bereits erledigt! Der Missionsauftrag ... erging an die Elf; undenkbar für nachapostolische Generationen ist, daß die elf Urapostel diese ihre Aufgabe [Apg 1,8, Vf.] nicht erfüllt hätten.“

32 Z.T. wird die Meinung vertreten, es gebe „durch das ganze 2. Jh. n. Chr. hindurch ... Spuren von Judenmission“ (Stuhlmacher, *Bedeutung* 113; vgl. auch, aus ganz anderer Perspektive, Stark, *Christianity* 49–71, der vornehmlich auf der Basis soziologischer Argumente postuliert, es müsse eine erfolgreiche Mission unter den Juden gegeben haben). Stuhlmacher führt Justin, *Dial.* 25,6–26,4; 28,1–6; 39,2 als Belege dafür an, daß Justin „noch um 160 n. Chr. die Fortdauer einer aktiven Judenmission“ bezeuge (ebd.). Indes konstatiert er 28,2f. lediglich den allgemeinen Grundsatz, daß Juden sich Christus anschließen müssen, wenn sie gerettet werden wollen, und 39,2 verweist er auf Fälle, in denen das tatsächlich vorgekommen ist. Ein Beleg für eine ‚aktive Judenmission‘ ist das nicht.

## 6.2. Die Propaganda

### 6.2.1. Ihre Modalitäten

Wo immer sich eine Gemeinde versammelt, erzeugt sie in gewissem Maße Aufmerksamkeit, mindestens unter den Nachbarn und Nachbarinnen. Die Christen und Christinnen halten sich von vielen Lebensvollzügen fern, sie versäumen in der Regel das Theater, die Spiele, die Feste,<sup>1</sup> treffen sich zu eigentümlichen Veranstaltungen, ihr Alltagsverhalten unterscheidet sich von dem ihrer Nachbarn und Kollegen.<sup>2</sup> In der zumeist kleinen antiken Stadt bleibt wenig Raum für Privates, man kennt sich und weiß voneinander, also fallen sie früher oder später auf. Warum halten sie sich aus dem öffentlichen Leben so stark heraus und umgeben sich am liebsten mit Ihresgleichen? Warum sind sie so lichtscheu? Hüten sie ein schreckliches Geheimnis?<sup>3</sup> Anlaß zu Befürchtungen geben vor allem ihre Versammlungen. Sie sind, so scheint es, geheim und nur für die Eingeweihten zugänglich. Man hört aber doch auf Umwegen das eine oder andere. Von zentraler Bedeutung, so ist zu erfahren, sind gewisse Riten, über die manche Schauerhaftes zu erzählen wissen: Sie verehren den Kopf eines Esels!<sup>4</sup> Sie töten Kinder, trinken ihr

- 
- 1 Caecilius bei Min. Felix, Octavius 12,5: ‚Ihr lebt immer in Sorge und Angst, ihr haltet euch von allen Vergnügungen fern, auch von den anständigsten. Ihr besucht keine Schauspiele, nehmt an den Festzügen nicht teil, verschmäht die öffentlichen Speisungen; ihr verabscheut die Spiele zu Ehren der Götter, das Opferfleisch und den Opferwein der Altäre.‘ Tert., Apol. 34,5; 38,4; ders., de spectaculis (Ed. M. Turcan, SC 332, 1986); Trad. Apost. 16 (vgl. u. S. 315); Kelsos bei Origenes VIII 21.24; Didask. XIII 73,9ff.; Const. Apost. II 62. Vgl. Harnack, Mission 311ff.
  - 2 Min. Felix 11,4; 12,6: ‚Ihr schmücket euch das Haupt nicht mit Blumen, pflegt euren Körper nicht mit wohlriechenden Essenzen; Spezereien werden bei euch nur für die Toten aufgewendet, und Kränze habt ihr nicht einmal für eure Gräber übrig.‘ Die Christen halten sich so weit wie möglich von allem fern, was mit dem Kaiserkult und den Göttern zu tun hat (Tert., Apol. 10,1; vgl. auch die scharfen, wenngleich die Abweichung von dieser strengen Praxis bezeugenden Abgrenzungen des inzwischen montanistischen Autors in de idololatria [Ed. J. H. Waszink/J. C. M. van Winden, SVigChr 1, 1987] und dazu Harnack, Mission 313–322), sie haben keine Hausgötter (die bald ‚aus einem Saturn in eine Bratpfanne, aus einer Minerva in eine Schöpfkelle‘ verwandelt werden: Tert., Apol. 13,4), viele essen Opferfleisch und bestimmte Sorten Fleisch und Wurst nicht (ebd. 9,13f.; Aristides, Apol. 15,5; Min. Felix 30,6; Plinius, Ep. X 96; vgl. Apg 15,19f. und dazu Wehnert, Reinheit 187–208).
  - 3 Min. Felix 8,5: ‚Sie bilden eine gemeine Verschwörerbande, die sich in nächtlichen Zusammenkünften, bei Feierlichkeiten mit Fasten und menschenunwürdiger Speise nicht im Kult, sondern im Verbrechen verbrüdet; eine obskure, lichtscheue Gesellschaft, stumm in der Öffentlichkeit, in Winkeln geschwätzig.‘ 10,2: ‚Warum reden sie nie öffentlich, treffen sich nie frei, wenn nicht das, was sie da heimlich treiben, Strafe einbrächte oder Schande?‘ Kelsos bei Origenes I 1.3.7; VIII 2.17 u.ö.
  - 4 Tert., Apol. 16,1ff.; Min. Felix 9,3: ‚Hört man doch, daß sie den Kopf eines ... Esels aus ich weiß nicht was für einem Wahn heraus als heiligen Gegenstand verehren.‘

Blut und essen das Fleisch!<sup>5</sup> Sie nennen sich Brüder und Schwestern, und treiben es auf unaussprechliche Weise untereinander!<sup>6</sup> Vielfältige Gerüchte kursieren im Umfeld der Gemeinden,<sup>7</sup> man spricht über die seltsamen ‚Brüder‘ und ‚Schwestern‘. Dann und wann kommt es zu Klagen, die, so weiß man bald, in der Regel mit dem Tod der Beklagten enden – ein Tatbestand, den so mancher in seinem Sinne zu nutzen weiß.

All diese Gerüchte, Geschichten und Sensationen sind – *Werbung*. Werbung, Propaganda, die ja durchaus auch durch das Schreckliche wirkt, Werbung, die einer gezielten Propaganda nicht bedarf, denn die Gerüchte machen ganz von selbst die Runde. Sie erzeugen Aufmerksamkeit, immer mehr Leute wissen dieses oder jenes über die irritierende Präsenz der Christen, und auf diese Weise wird, *inter alia*, der Boden für Konversionen bereitet. Manch einer mag den Geschichten nicht so ohne weiteres Glauben schenken, hat vielleicht Gegenteiliges gehört oder unter all den abstoßenden Nachrichten auch Anziehendes vernommen, und entschließt sich, einmal näher hinzusehen, vorsichtig Kontakt aufzunehmen. In manchen Fällen führen diese Kontakte zu Taufen. Mit den vollmundigeren Worten Tertullians: Die Leute sind in Unkenntnis, wenn sie uns hassen, und sie hassen uns zu Unrecht, wenn sie in Unkenntnis sind. ‚Beweis für die Unkenntnis, die die Ungerechtigkeit entschuldigt und eben damit verurteilt, ist es, daß bei allen, die früher haßten, weil sie nicht wußten, was für eine Sache sie haßten, in dem Augenblick, da ihre Unkenntnis aufhört, auch ihr Haß endet. Aus diesen werden Christen, gewiß infolge der gewonnenen Erkenntnis, und sie beginnen zu hassen, was sie waren, und sich zu dem zu bekennen, was sie haßten; und ihrer sind so viele, wie man unser bemerkt‘ (Apol. 1,5–6).

5 Tert., Apol. 7,1; Min. Felix 9,5: ‚Und dann erst, was man sich über ihre Initiationsriten erzählt! Verabscheuungswürdig ist es und nur zu bekannt. Um die ahnungslosen Initianden zu täuschen, bedeckt man ein Kind mit Teig und legt es dem vor, der in die Mysterien eingeweiht wird. Der Neophyt läßt sich, durch die Teighülle getäuscht, zu Stichen verleiten, bei denen er nichts Arges vermutet, und tötet so das Kind mit Wunden, die dem Auge verborgen bleiben. Das Blut dieses Kindes – welch furchtbarer Frevel! – lecken sie gierig auf und reißen sich noch um die zerstückelten Glieder. Das also ist das Opfer, mit dem sie sich verbrüdernd, durch die Mitwisserschaft an diesem Verbrechen verbürgen sie sich gegenseitig das Schweigen.‘

6 Tert., Apol. 7,1; Min. Felix 9,6: ‚An Festtagen kommen sie zum Gelage zusammen, mit all ihren Kindern, Schwestern und Müttern, Menschen beiderlei Geschlechts und jeglichen Alters. Dann, nach vielen Gängen, wenn die Gesellschaft erhitzt ist und in der Trunkenheit die Glut unreiner Begierde erwacht, wird ein Hund, der an den Leuchter gebunden ist, ... zu heftigen Sprüngen angereizt. Ist so das Licht, das alles an den Tag bringen könnte, umgestoßen und ausgelöscht, dann stürzen sie sich, schamlos im Schutz der Dunkelheit, in unerhörter Gier in die Umschlingungen, wie der Zufall es bringt.‘ Vgl. Justin, Dial. 10,1; Apol. I 27,5.

7 Die große Bedeutung der Gerüchte betont Tertullian, Apol. 7,8–14. Zur wichtigen Funktion des Gerüchts in der Antike s. Reck, Kommunikation 120–129.

Wie kommt es dazu, daß sich immer wieder einzelne den vorgeblich so schreckenerregenden und verachtenswerten christlichen Gemeinden nähern? Eine fundamentale Rolle haben in diesem Zusammenhang

*Mischehen, die Familie, das Haus, Freunde und Freundinnen, Nachbarn und Nachbarinnen, Kollegen und Kolleginnen* gespielt. Die Bedeutung der individuellen Propaganda in den Primär- und Quasiprimärgruppen für die Ausbreitung in apostolischer Zeit ist in den vorangehenden Kapiteln wiederholt betont worden. Mußte dort vieles hypothetisch bleiben, so haben wir in nachapostolischer und altkatholischer Zeit klare Belege für die immense Bedeutung dieser Art Werbung im Kleinen. Immer wieder hören wir davon, daß Frauen ihre Männer, Hausherrn ihre Sklaven, Christen und Christinnen ihre Verwandten, Nachbarn, Freunde und Freundinnen, Kollegen und Kolleginnen zum Glauben bringen.

*Mischehen: Frauen/Männer. Frauen/Kinder.* 1Petr 3,1–4 fordert der Verfasser seine Leserinnen auf: ‚Ebenso Ihr Frauen, ordnet Euch Euren Männern unter, damit auch die, die etwa dem Wort nicht gehorchen, durch den Wandel der Frauen ohne Wort gewonnen werden, wenn sie Euren in Furcht geführten, heiligen Wandel betrachten. Euer Schmuck sei nicht der äußere: daß Ihr das Haar legen laßt, Goldschmuck umhängt oder schöne Kleider anzieht, sondern der im Herzen verborgene Mensch mit der unvergänglichen Art des sanften und stillen Gemütes, das vor Gott kostbar ist.‘ Die verheirateten Christinnen sollen sich in rechter, ‚christlicher‘ Weise ihren Männern unterordnen, sich sanftmütig und still verhalten und angemessen zurückhaltend kleiden. Auf diese Weise mögen sie, so der Wunsch des Verfassers, diejenigen überzeugen, die der Kirche zurückhaltend oder ablehnend gegenüberstehen. Gemeint sind in erster Linie die eigenen heidnischen Ehemänner, gewiß aber auch deren Freunde und Bekannte, die mit eigenen Augen sehen können, wie vorbildlich sich Frauen verhalten, die sich zur Kirche halten. Diese sollen, so die bemerkenswerte Formulierung, *ἀνευ λόγου*, ‚ohne Wort‘ zur Bekehrung ermuntert werden. Nicht das Wort, der Unterricht, die Predigt o.ä. soll die Konversionen katalysieren, sondern das rechte Verhalten, das in den Männern den Wunsch erzeugt, selbst mit einer solchen Frau verheiratet zu sein und die Frage hervorruft, welchen Grund dieser Wandel haben mag. Bei aller Stilisierung der Paränese haben wir keinen Anlaß, daran zu zweifeln, daß der Verfasser entsprechende Fälle vor Augen hat. Er weiß von Konvertitinnen, denen es auf solche Weise gelungen ist, ihre heidnischen Männer zur Taufe zu bewegen.

Bemerkenswert ist, daß der Verfasser einige Zeilen weiter, als er auf das rechte Verhalten der christlichen Männer zu sprechen kommt (V. 7), auf einen entsprechenden Hinweis verzichtet. Eine Mischehe, in der ein christ-

licher Mann dazu angehalten wird, seine heidnische Frau durch den Erweis der Tat zu gewinnen, scheint kein Thema für die Paränese zu sein. Die übrigen Quellen verraten uns, warum das so ist: Dieser Fall ist anders als der umgekehrte offenbar kaum je vorgekommen<sup>8</sup> – ein erster verdeckter Hinweis auf die große Bedeutung, die Frauen bei der Ausbreitung der Kirche gespielt haben.

Von den Modalitäten einer solchen Bekehrung, genauer: des Versuches einer Bekehrung berichtet das Martyrium des Ptolemaios und des Lucius unter dem Präfekten Quintus Lollius Urbicus in Rom (bei Justin, Apol. II 2): Eine vornehme römische Dame, vermutlich die uns anderweitig bekannte Flora,<sup>9</sup> will nach ihrer Bekehrung zur Christin das zügellose Leben ihres heidnischen Mannes nicht länger teilen und sucht ihn zu einem maßvollen Verhalten zu bewegen, indem sie ihm die Strafen vorhält, die den Unzüchtigen im ewigen Feuer drohen (1–2). Ihr Mann läßt sich darauf nicht ein, sie entfremden sich (3). Die Frau entzieht sich ihrem Gatten und will sich scheiden lassen (4). Sie wird aber von den Ihren, d.h. wohl: von ihren christlichen Freundinnen und Freunden gedrängt, die Ehe fortzusetzen, weil noch Hoffnung auf einen Gesinnungswandel (μεταβολή) des Mannes besteht; schweren Herzens willigt sie ein (5). Als er einst nach Alexandria reist und sie hört, daß er es dort noch ärger treibt, ist ihre Geduld indes am Ende, und sie gibt ihm den Scheidebrief (6). Im Zorn über die ungewollte Scheidung klagt ihr Mann sie an, sie sei eine Christin (7). Weil er ihr zunächst nichts anhaben kann (8), sucht er ein neues Opfer und wendet sich gegen ihren Lehrer Ptolemaios, der am Ende von Urbicus gemeinsam mit zwei anderen zum Tode verurteilt wird (9–20).

Die Geschichte von der vornehmen Flora (?), deren Glaubwürdigkeit über jeden Zweifel erhaben ist,<sup>10</sup> illustriert die vom Verfasser des ersten

8 Eine bemerkenswerte Ausnahme von dieser Regel ist (nach 1Kor 7,12–16) Trad. Apost. 41, wo das Problem des mitternächtlichen Gebetes im Falle einer Mischehe zwischen einem christlichen Mann und einer heidnischen Frau erörtert wird. Kamen solche Fälle also doch häufiger vor? Dieser Schluß ist kaum möglich, denn die Traditio ist allenthalben aus männlicher Perspektive geschrieben. „Der [männliche] Autor versetzt sich in den Fall einer Mischehe und identifiziert sich mehr oder weniger ‚natürlich‘ mit der Rolle des christlichen Mannes“ (Lampe, Christen 120).

9 Zu den Argumenten für die Identität der namenlosen Dame aus Justin, Apol. II 2 mit der aus dem Brief des Valentinianers Ptolemaios bekannten Flora (bei Epiphanius, Pan. haer. 33,3–7) s. Lampe, Christen 202f.: der Name des Lehrers, das private Lehrverhältnis, der Ort, die Zeit und die auffällig ausführliche Diskussion der Scheidungsproblematik zu Beginn des Florabriefes stimmen überein. Vgl. G. Lüdemann, Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom, ZNW 70, 1979, 86–114: 100ff.

10 Justin schreibt kurz nach den Ereignissen (I 1) und am selben Ort, er verschweigt den Namen der Dame wohl absichtlich, die Nachrichten sind konkret, sie wirken nicht stilisiert. Apol. II 2 „sind die ältesten authentischen Märtyrerakten, die wir aus Rom besitzen“ (Lampe, Christen 201).

Petrusbriefes ins Auge gefaßte Situation: Die Frau ist Christin geworden, sie ändert ihren Lebensstil und sucht ihren Mann διὰ τῆς ἐν φόβῳ ἀγνῆς ἀναστροφῆς und mit Verweis auf das Gericht<sup>11</sup> dafür zu gewinnen, es ihr gleich zu tun. Obwohl ein Erfolg nicht abzusehen ist und die Situation zunehmend untragbar wird, reicht sie auf Anraten ihrer christlichen Freundinnen und Freunde die Scheidung lange Zeit nicht ein; vielleicht, so hofft man, kommt es im Angesicht ihres tugendhaften Lebens am Ende doch noch zu einem Wandel im Verhalten des Gatten, einer μεταβολή, d.i. faktisch: zur μετάνοια, zur Konversion. Erst als diese Hoffnung endgültig zerstört ist, entschließt sich die christliche Ehefrau zur Scheidung und gibt damit das Bemühen um die Bekehrung ihres Mannes auf.

Die Vorgeschichte des Martyriums des Ptolemaios illustriert 1Petr 3,1ff. auf vorzügliche Weise, ihre Grundkonstellation ist ein typisches Beispiel für die dort vorausgesetzte Familiensituation, der wir in den Quellen immer wieder begegnen (vgl. bereits 1Kor 7,16a). Verheiratete Frauen werden Christinnen und leben von nun an in einer Mischehe. Im Detail sind wir über die Verhältnisse kaum je so zuverlässig orientiert wie im Fall der vornehmen Schülerin des Ptolemaios. Wir dürfen aber mit guten Gründen annehmen, daß jede einzelne dieser Frauen sich darum bemüht haben wird, ihren Mann und darüber hinaus selbstverständlich auch ihre Kinder zur Taufe bzw. zur Sympathie für die Kirche zu bewegen, und dies gewiß oft mit besserem Erfolg als jene.

Einige weitere Schlaglichter aus den Quellen:

Ehemänner: – Tertullian berichtet Scap. 3,5, daß der kappadokische Provinzstatthalter C. L. Herminianus die Christen mit großer Grausamkeit behandelte, aus Zorn darüber, daß seine eigene Frau konvertiert war (und sich ihm in der Folge z.T. sexuell entzog?; s.o. und das folgende Beispiel). Als er später schwer erkrankte, soll er ausgerufen haben: ‚Niemand soll davon wissen, auf daß die Christen sich nicht freuen und die Christinnen sich nicht Hoffnungen machen!‘, d.i. darauf, daß sein Schicksal ihre eigenen Bemühungen um die Konversion ihrer Männer voranbringt. – Ein ähnliches Motiv findet sich in der Andreaslegende: Die Christin Maximilla ist mit dem Statthalter Aegeates verheiratet. Seit ihrer Konversion entzieht sie sich ihm. Ihr Mann droht ihr mit furchtbarer Behandlung des von ihr umsorgten Andreas: ‚Wenn Du jene wärest, die Du vormals warst, und mit mir zusammen lebstest in der Weise, die wir kennen, mit mir schliefest, mit mir ehelichen Umgang pflegtest, mit mir Kinder zeugtest, dann würde ich in jeder Hinsicht gut an Dir handeln; ja, ich würde sogar den Fremden, den ich im Gefängnis habe, freilassen. Doch wenn Du nicht willst, dann würde ich zwar Dir nichts Schlimmes antun, denn das kann ich nicht – jenen aber, den Du mehr liebst als mich, werde ich um so mehr quälen‘ (AA 36 [4]; Aa II/1 39/Prieur 487). Maximilla lehnt das Ansinnen ab, und Andreas wird hingerichtet. – In den romanhaften Petrusakten heißt es, Paulus habe in Rom viele im Glauben gestärkt. Dabei sei eine gewisse Candida, die Frau des Quartus,

---

11 Insofern nicht ganz ἀνευ λόγου; aber der Schwerpunkt liegt auf ihrer Lebenspraxis.

eines Angehörigen der Wachmannschaft, zum Glauben gekommen. ‚Und als sie nun ihrerseits ihren Gemahl unterrichtet hatte und er zum Glauben gekommen war, stellte es Quartus dem Paulus frei, aus der Hauptstadt wegzugehen, wohin er wolle‘ (APt 1 [Aa I 45]). Auch hier die gleiche Modalität der Propaganda: Die Frau wird gewonnen, und zu Hause überzeugt sie ihren Gatten. Petrus selbst hat später so großen Erfolg unter den Frauen, daß es ihm zum Verhängnis wird: Er bekehrt die vier Konkubinen des Präfekten Agrippa und die Gattin des Albinus zur Keuschheit und wird daraufhin zum Tode verurteilt (APt 33f. [Aa I 84ff.]). – In der ‚dezidiert feministisch[en]‘<sup>12</sup> Theklallegende breitet sich die Botschaft des Paulus praktisch ausschließlich unter Frauen aus. Thekla wird durch die Lehre von der Enthaltensamkeit ihrem Verlobten Thamyris entfremdet, anderen Männern ergeht es ebenso, schließlich schleppt die Menge in Ikonion Paulus vor den Statthalter mit der Klage: ‚Weg mit dem Zauberer! Denn er hat uns alle unsere Frauen verdorben!‘ (AP 15 [Aa I 245]). – Bei aller Vorsicht, mit der insbesondere die Apostelakten auszuwerten sind, wird hinter diesen legendären und stilisierten Geschichten die Erinnerung daran stehen, daß nicht wenige Frauen die Konversion als Verpflichtung zu einem enthaltsamen und sittenstrengen Leben verstanden<sup>13</sup> und ihre Verlobten resp. Männer wie die vornehme Schülerin des Ptolemaios vor die Alternative stellten: Konversion (mit den entsprechenden lebenspraktischen Konsequenzen) oder Scheidung (anders noch die Anweisung des Paulus 1Kor 7,12ff.).

Kinder: – Leider nicht mit Bestimmtheit zu erhellen sind die Verhältnisse in der Familie der vornehmen karthagischen Märtyrerin Vibia Perpetua: Hält sich die ganze Familie mit Ausnahme des Vaters zur Kirche? Passio Perp. et Fel. 5,6 erweckt diesen Anschein.<sup>14</sup> Perpetua selbst ist wie einer ihrer Brüder noch Katechumene und

12 Harnack, Mission 598.

13 Dazu P. Brown, Die Keuschheit der Engel (New York 1988, dt.) München/Wien 1991. Er warnt ebd. 167ff. m.R. davor, die Apostelakten „als Zeugnisse für die tatsächliche Rolle von Frauen im Christentum“ zu lesen (167).

14 Im Ich-Bericht der Perpetua heißt es hier, der Vater sei der einzige in der Familie, der sich nicht über ihr Martyrium freue (*solus de passione mea gavisurus non esset de toto genere meo*). Diese Bemerkung läßt sich am besten verstehen, wenn man annimmt, daß die übrigen Glieder ihrer (Geburts-) Familie bereits Christ(inn)en waren und ihre Standhaftigkeit daher prinzipiell guthießen. In gewisser Spannung dazu steht allerdings die Angabe der Einleitung 2,2, Perpetua habe Vater, Mutter und zwei Brüder gehabt, von denen der eine ebenfalls ein Katechumene gewesen sei. Sind Mutter und zweiter Bruder also doch noch Heiden? (Bastiaensen in Atti 415.424; B. D. Shaw, *The Passion of Perpetua*, PaP 139, 1993, 3–45: 24f.). Bedenkt man, daß (1) 5,6 innerhalb des Ich-Berichtes steht, daß (2) die Einleitung die Verhältnisse in der Familie nicht präzise beschreibt, sondern die Information, einer der Brüder sei ein Katechumene gewesen, *ad vocem* ‚catechumeni‘ 2,1 einfügt und daß (3) Mutter und Brüder anders als der Vater nicht versuchen, Perpetua von ihrem christlichen Bekenntnis abzubringen (3,8ff.; 16,4), ist es m.E. angezeigt, 5,6 beim Wort zu nehmen und also den Vater für den einzig verbliebenen *paganus* in der Familie zu halten (Shaws Interpretation, mit dem ‚genus‘ [5,6] sei wohl nicht die Geburtsfamilie gemeint, sondern die väterliche Familienlinie inklusive ihres eigenen Ehemannes, scheint mir unnötig kompliziert, und sie wird dem Kontext von Kap. 5 kaum gerecht). Ebenso urteilen z.B. F. J. Dölger, *Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae*, in: ders., *Antike und Christentum*, II, Münster 1930, 1–40: 25ff.; Guyot/Klein, *Christentum I* 363 A 63.

wird erst im Gefängnis getauft (3,5) – gegen den Protest des Vaters, der sie verzweifelt vom Martyrium abzubringen sucht (3,1ff.; 5,1ff.). Das Christentum breitet sich in der Familie immer stärker aus, es macht offenbar allein vor dem Vater halt. War die Mutter der Perpetua (und wohl auch ihre Schwester, Perpetuas Tante: 5,3.6) demnach längst eine Christin, so dürfen wir annehmen: Hier wie andernorts wird sie die treibende Kraft hinter den Konversionen ihrer Kinder gewesen sein. – Ebenso steht es nach einer m.E. gut begründeten Hypothese im Fall des Gregor Thaumaturgos. Nach seinem Selbstzeugnis wuchs er auf in einem Haus, dessen väterliche Sitten im Irrtum befangen, d.i. heidnisch waren (Paneg. V 48). Als er vierzehn ist, stirbt sein Vater. Diese Situation wird alsbald zum Anfang seiner Kenntnis der Wahrheit, d.i. der christlichen Lehre (ἡ δὴ μοι τάχα<sup>15</sup> καὶ ἀρχὴ τῆς τοῦ ἀληθοῦς ἐπιγνωσεως ἦν, 49). „Denn damals wurde ich zum ersten Mal an die Seite des heilsamen und wahren Wortes versetzt, ich weiß nicht wie, mehr gezwungen als freiwillig – denn welche Urteilskraft hatte ich, als Vierzehnjähriger? Genau von dieser Zeit an jedenfalls begann dieses heilige Wort irgendwie zu mir zu kommen“ (50). Wie kommt es zu diesem Umschwung im Leben des jungen Gregor: Heidnisch aufgewachsen, aber bald nach dem Tod des Vaters von der Liebe zum Christentum angetan, die sich je länger je mehr Raum schafft und ihn schließlich zum Bischof werden läßt? Aimé Puech hat m.E. mit gutem Grund vermutet, daß seine Mutter eine Christin war.<sup>16</sup> Gregor selbst berichtet, daß sie nach dem Tod des vornehmen Vaters seine Erziehung in ihre Hände genommen hat (56). Was liegt näher als anzunehmen, daß sie ihre christlichen Überzeugungen ehemals mit Rücksicht auf ihren Gatten im Hintergrund gehalten hat, daß sie nun aber das Kind in ihrem Sinne zu beeinflussen beginnt (ohne freilich seine gute rhetorische und wissenschaftliche Ausbildung abzubrechen)? Trifft diese Annahme zu, dann wäre Gregor ein weiteres Beispiel für die Bedeutung der individuellen Propaganda in Mischehen lebender Frauen für die Ausbreitung der Kirche.

Über die allgemein große Bedeutung der Frauen in der Frühzeit der Kirche braucht kaum ein Wort verloren zu werden; sie ist unübersehbar, seit langem erkannt und wird nicht ernstlich bestritten,<sup>17</sup> bereits die paganen

15 Τάχα muß hier m.E. ‚alsbald‘ heißen, nicht ‚vielleicht‘ o.ä. (vgl. Guyot/Klein, FC 24, 141; anders, nach Abwägung der Alternative, H. Crouzel, SC 148, 116 A 1.117 – aber welchen Sinn soll das ergeben? „Erinnert sich Gregor nicht mehr?“).

16 Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu’à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, II, Paris 1928, 490: „Ces paroles des son *Remerciement à Origène* sont assez obscures; on ne peut guère les expliquer cependant qu’en supposant que le père seul était païen, et que l’enfant céda à l’influence de sa mère, déjà chrétienne.“ Crouzel, SC 148, 15, erwägt die Hypothese und konzediert, daß sie die Formulierung in V. 50 erklären würde, bleibt aber skeptisch (‘difficile de juger ce que vaut cette explication’). Welche Hypothese wäre indes besser? Notabene, daß Gregors Bruder Athenodor eine ganz ähnliche Entwicklung durchgemacht haben muß: heidnisch erzogen (s.o.) geht er gemeinsam mit Gregor zu Origenes (Euseb, HE VI 30; vgl. die 1. Ps. Pl. im Paneg.) und wird später Bischof.

17 Weiteres Material bei Harnack, Mission 589–611; Weiser, Frau; Lampe, Christen 164–172 (zu Pomponia Graecina [Tac. Ann. XIII 32] und Flavia Domitilla [Euseb, HE III 18,4]) u. pass.; A. Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter, Freiburg 1992; vgl. Stark, Christianity 95–128 (mit wichtigen Beobachtungen zu den Ursachen und Folgen des Frauenüberschusses [bei gleichzeitigem Frauenmangel auf paganer Seite]).

Zeitgenossen haben sie klar gesehen.<sup>18</sup> Eine Fülle von Einzelnachrichten fügt sich zu dem Gesamtbild, daß der Aufruf zur Taufe offenbar „vor allem von den Frauen ergriffen worden ist, und daß der Prozentsatz der christlichen Frauen, besonders in den vornehmen Ständen, viel größer war als der der christlichen Männer“.<sup>19</sup> Diesem bemerkenswerten Anteil der Frauen innerhalb der Kirche entspricht ihre kaum zu überschätzende Rolle bei dem Prozeß der ‚stetigen Gärung‘ der Ausbreitung des Christentums – ein Tatbestand, der im Angesicht des verbreiteten Bildes von der überragenden Bedeutung einer von Männern getragenen Mission mit Nachdruck hervorzuheben ist. Beispiele wie die oben genannten, die auffällig große Zahl der Märtyrerinnen u.ä.m. weisen darauf hin, daß Frauen wesentlichen Anteil an der Propagierung des christlichen Glaubens hatten, und dies trotz ihres zunehmend zurückgedrängten Einflusses bei der Gestaltung des Gemeindelebens (1Clem 21,7; 1Tim 2,11ff. usw.).<sup>20</sup>

*Herren/Sklaven; Herrinnen/Sklavinnen.* Von frühester Zeit an ist belegt, daß die Sklaven und Sklavinnen ihren christlichen Herren und Herrinnen folgen und sich taufen lassen, teils gemeinsam mit ihnen, teils in einigem zeitlichen Abstand. Näher bekannt ist uns der Fall des Onesimus, der es seinem Herren Philemon am Ort der Haft des Paulus gleichtut (Phlm). Die Sklavinnen und Sklaven im Haus der Purpurhändlerin Lydia in Philippi lassen sich gemeinsam mit ihrer Herrin taufen (Apg 16,15). Sofern auch im Haus des Stephanas (1Kor 1,16) und des Archisynagogen Krispos in Korinth (Apg 18,8) mit der Existenz von Sklaven gerechnet werden muß, geht es hier ebenso zu.<sup>21</sup> Euseb berichtet, in Rom seien unter Commodus viele

18 Plinius, Ep. X 96: multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam sind Christen. Min. Felix 8,4: ‚die Ungebildeten und die leichtgläubigen Weiber, die wegen der Beeinflußbarkeit ihres Geschlechtes ohnedies auf alles hereinfallen‘, machen die Christen aus. Kelsos bei Origenes III 44: Die Christen können nur die Törichten, die Unehrenwerten, die Dummen, die Sklaven, die Frauen und die kleinen Kinder überzeugen; vgl. III 55; Porphyrius, Christ., fragm. 97 (Harnack): die vornehmen Damen und überhaupt Frauen bilden den Senat der Christen.

19 Harnack, Mission 598 – ein nach wie vor gültiges Urteil. Wie eklatant der Mangel an vornehmen Männern in den stadtrömischen Gemeinden zur Zeit des Kallist (ca. 220) war, zeigen die radikalen, von Kallist zumeist gutgeheißenen Verhaltensweisen, zu denen vornehme Christinnen nach Hippolyt, Ref. IX 12,24 (Ed. M. Marcovich, PTS 25, 1986) griffen: Sie leben im Konkubinat mit sozial niedrigstehenden Mitbrüdern, haben ihre eigenen Sklaven als Geschlechtspartner, u.ä.m. (dazu Lampe, Christen 96–99; Stark, Christianity 111ff.).

20 Dazu Jensen, Töchter (s. Anm. 17) pass. Sie resümiert mit Recht: „Eine gründliche Untersuchung des ... Quellenmaterials führt zu dem Schluß, daß die Frauen weit intensiver an der Ausbreitung des Christentums und seiner innerkirchlichen Entfaltung beteiligt waren, als es dem propagierten Frauenbild entsprach“ (439).

21 Ich setze voraus, daß οἶκος/οἰκία in den genannten Texten die Sklaven mit einbezieht. Zur Diskussion s. Theißen, Studien 245ff., und die Lit. dort.

Reiche und Angesehene mitsamt ihrer Verwandtschaft und ihrem ganzen Hause konvertiert (HE V 21,1), d.i. inklusive ihrer Sklaven und Sklavinnen samt Ehemännern und -frauen, Kindern, u.U. auch Klienten. In der Thekla-legende heißt es, Thekla habe nach ihrer Rettung im Theater von Antiochien acht Tage im Hause der Tryphäna verbracht und sie im Worte Gottes unterrichtet, „so daß auch die Mehrzahl der Dienerinnen zum Glauben kam und in dem Hause große Freude herrschte“ (AP 39 [Aa I 265]). Aristides erklärt diesen Umgang mit den Sklaven für eines der typischen Kennzeichen der Christen: „Sklaven aber und Sklavinnen oder Kinder, wenn der eine oder andere von ihnen welche hat, überreden sie aus Liebe zu ihnen, Christen zu werden; und sind sie es geworden, so nennen sie sie ohne Unterschied Brüder“ (Apol. 15,6). Die Media dieser hausinternen Propaganda sind uns verborgen. Es werden, je nach Charakter der Herr(inn)en und Größe des Hauses, sowohl der Überzeugung dienende Gespräche gewesen sein als auch, unter Umständen, Druck auf die Untergebenen.

An dieser Stelle stellt sich die grundsätzliche Frage danach, wie sehr ein solcher οἶκος eigentlich hinter der von ihm vollzogenen, ‚sekundären‘ Konversion<sup>22</sup> stand. Ramsay MacMullen hat das Problem an einem Beispiel aus apostolischer Zeit eindrücklich vor Augen geführt, Apg 16,15: „I take this to be a true if brief description of what anyone could have observed at the moment ... But of course the household cannot be polled nor the innermost thoughts of the daughter of the doorkeeper discovered. I do not believe the girl was really converted (I invent her just for purposes of explanation). My doubts arise from knowing how few among those who listened to Paul anywhere really did believe, even according to the most partisan accounts, and the consequent small chance that the entire circle of relatives, slaves, free workers lodged on the premises, dependents and their families – perhaps a couple of dozen human beings – would all share Lydia’s unusual change of heart on the same day. From which it follows that ... some were not really converted at all ..., though among them no doubt belief often developed in time, as a result of a person’s going through the motions“ (Empire 106f.).

Was für die Sklaven gilt, gilt in analoger Weise für die im Hause lebende *Verwandtschaft*. Wann immer sich ein οἶκος taufen läßt, ist anfänglich nur eine Person für die Kirche gewonnen worden, am Ende aber läßt sich eine Vielzahl taufen, und das Haus wird unter Umständen zu einem Zentrum der Christen am Ort. Zwischen der Konversion des Hausherrn bzw. der Hausherrin und der Taufe des Hauses liegt ein für uns unsichtbarer Prozeß der ‚Gärung‘ innerhalb des οἶκος, in dem der Konvertit darauf drängt, daß seine Angehörigen es ihm gleichtun. Überhaupt ist ganz allgemein damit zu rechnen, daß Christen und Christinnen sich darum bemüht haben werden,

---

<sup>22</sup> Zur Differenzierung zwischen ‚primären‘ und ‚sekundären‘ Konversionen und der wichtigen Rolle letzterer s. Stark, *Christianity* 99–101.111–115.

ihre Verwandten für die Kirche zu gewinnen, auch dann, wenn sie außerhalb des Hauses lebten. Desgleichen ist es ihnen selbstverständlich aufgegeben, ihre *Kinder* christlich zu erziehen.

Zwei Schlaglichter aus den Quellen, die *pars pro toto* stehen mögen: In den (romanhaften) Andreasakten sorgt sich die Christin Maximilla um die Konversion ihres Schwagers Stratokles und wendet sich in dieser Sache an Andreas. ‚Und Maximilla bemühte sich, den Apostel wegen des Stratokles anzusprechen, damit er zum Glauben an den Herrn komme.‘ Andreas kommt dem Wunsch nach, und Stratokles bekehrt sich: ‚Und Stratokles war Tag und Nacht mit dem Apostel zusammen und trennte sich nicht von ihm‘ (AA 6.8 [Prieur 449.453]). In den (zuverlässigen)<sup>23</sup> Acta Iustini fragt der Präfekt die gemeinsam mit Justin inhaftierten Christen: »Hat Justin Euch zu Christen gemacht?« Darauf Hierax: »Ich war schon lange zuvor Christ«. Paion stand auf und sagte: »Auch ich bin Christ.« »Wer hat Euch gelehrt?« fragte Rusticus. Paion: »Ich habe es von meinen Eltern empfangen.« Evelpistus: »Ich habe die Lehre des Justin gern gehört, aber daß ich ein Christ bin, habe ich von meinen Eltern empfangen« (4,5–7, Rez. A). Ebenso wird es, das bedarf keiner Begründung, allüberall gewesen sein (vgl. z.B. Tit 1,6; 1Tim 2,15b [?]; Arist., Apol. 15,6 [das Zitat o.]; Justin, Apol. I 15,6; Didask. XXII 115,3ff.).<sup>24</sup>

*Nachbarn/Nachbarinnen, Freunde/Freundinnen, Kollegen, Bekannte.* 1Petr 2,11f. fordert ‚Petrus‘ seine Leser auf: ‚Geliebte, ich ermahne Euch, als Fremde und Beisassen Euch der fleischlichen Begierden zu enthalten, die gegen die Seele streiten und einen guten Wandel unter den Heiden zu führen, damit sie, während sie Euch als Übeltäter verleumden, durch Eure guten Werke zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tage der Heim-suchung.‘ ‚Unter den Heiden‘, d.i. im alltäglichen Umfeld, in der Nachbarschaft, an der Arbeit, unter Freunden, sollen sich die Christen anständig benehmen, damit die Verleumdungen widerlegt werden und die Verleumder zur Einsicht kommen und vielleicht sogar für die Ekklesia gewonnen werden (vgl. Ign., Eph 10,1). Wenn sie von solchen Leuten auf ihren Glauben angesprochen werden, verhalten sich die Brüder und Schwestern näherhin recht wie folgt: ‚Den Herrn aber, Christus, heiligt in Euren Herzen, seid allezeit bereit zur Antwort (ἀπολογία) jedem gegenüber, der von Euch Rechenschaft fordert wegen der Hoffnung in Euch, aber mit Sanftmut und Furcht und mit gutem Gewissen, damit wo Ihr verleumdet werdet, beschämt werden, die Euren guten Wandel in Christus beschimpfen‘ (3,15f.). Die hier angesprochene Situation läßt sich lebhaft vorstellen: Ein Christ wird im

23 Vgl. R. Freudenberger, Die Acta Iustini als historisches Dokument, in: K. Beyschlag u.a. (Hrsg.), *Humanitas-Christianitas*, FS W. v. Loewenich, Witten 1968, 24–31.

24 Vgl. M. Gärtner, Die Familienerziehung in der Alten Kirche, *Kölner Veröff. z. Rel.geschichte* 7, Köln/Wien 1985; P. Lampe, Zur gesellschaftlichen und kirchlichen Funktion der «Familie» in neutestamentlicher Zeit. *Streiflichter*, *Reformatio* 31, 1982, 533–542.

Kreise seiner Kollegen an der Arbeit angesprochen auf seinen Lebenswandel in jüngerer Zeit, sein Fehlen bei den gemeinsamen Festen (vgl. 4,3f.), auf die merkwürdigen Versammlungen, zu denen er sich, wie man hört, begibt. In einer solchen Lage soll er bereit sein zur Apologia, seinen Glauben freimütig bekunden, nicht aus Angst vor Nachstellungen mit ihm hinter dem Berg halten, und etwaige verleumderische Gerüchte über die Kirche auf diese Weise entkräften (vgl. bereits Kol 4,5f.).<sup>25</sup>

Justin bringt das Phänomen Apol. I 16,4 auf den Punkt: Sehr viele Konvertiten werden überwunden durch den Kontakt mit Nachbarn, mit Reisegegnossen oder mit Geschäftskollegen: ‚entweder durch den Anblick des geduldigen Lebens ihrer Nachbarn (γείτονες) oder durch Beachtung der außerordentlichen Sanftmut übervorteilter Reisegegnossen (συνοδοιπόροι) oder dadurch, daß sie diese an solchen erproben, mit denen sie Geschäfte machen (συμπραγματευόμενοι)‘ (vgl. II 1,2).

Ein Pendant zu der vom Verfasser des 1Petr und von Justin ins Auge gefaßten Situation ist, literarisch stilisiert und auf der gehobenen Ebene philosophischer Diskussion, die Ausgangslage, die Minucius Felix seinen Lesern präsentiert: Er selbst, sein heidnischer Freund Caecilius und der Bruder Octavius gehen in Ostia am Strand spazieren. Dabei kommt es zu einer Differenz zwischen den Letztgenannten, und Caecilius greift in einer langen Rede (5–13) die religiösen Überzeugungen des Octavius scharf an. Octavius ist, ganz dem Programm von 1Petr 3,15f. entsprechend, bereit zur Apologie, legt ausführlich Rechenschaft ab (16–38), widerlegt auf diese Weise die Verleumdungen (16,1) und beschämt sein Gegenüber (40,1). Am Ende steht, kaum verwunderlich, die Konversion, genauer: der Beginn des Prozesses der Konversion des Caecilius (40,2).

Ein weiteres Beispiel: Nach der Theklallegende war Thekla eine Nachbarin des Onesiphorus, der Paulus in Ikonion aufgenommen hatte. ‚Und während Paulus so sprach in der Gemeinde im Hause des Onesiphorus, saß eine Jungfrau namens Thekla ... an einem dem Haus benachbarten Fenster und hörte Tag und Nacht das Wort vom jungfräulichen Leben, wie es von Paulus verkündet wurde‘ (AP 7 [Aa I 240]). Diese Stilisierung hat Anhalt an den tatsächlichen Verhältnissen: Die erste Begegnung mit dem Christentum wird vermittelt durch Nachbarschaftsbeziehungen. Man hört oder sieht, was nebenan vor sich geht, interessiert sich, wird ergriffen (AP 9 [Aa I 242]), beginnt, sich zur Kirche zu halten, usw. Man vergleiche die Polemik des Kelsos (Orig., Cels. III 55): Im Frauengemach (γυναικωῖτις)<sup>26</sup> und in den Werkstätten fangen die Christen ihre unmündigen Opfer.

25 Dazu Pokorný, Kol 158: ‚Die Fähigkeit, solche Diskussionen [mit Außenstehenden, Vf.] zur wirklichen Kommunikation zu nutzen, ist eins der wirksamsten Mittel‘ der Propaganda für die Kirche.

26 Anders W. den Boer, Gynaeconitis. A centre of Christian propaganda, VigChr 4, 1950, 61–64: γυναικωῖτις heiße hier ‚Wollwerkerei‘ (ihm folgt Ed. Chadwick); kritisch dazu Brox, Mission 222 A 49.

Zu all diesen Spielarten der Face-to-Face Kommunikation hinzu kommt ein Faktor, ohne den sie nicht die Wirkung gehabt hätte, die sie hatte: die *Mobilität* der Christen und Christinnen. Die Brüder und Schwestern sind in der Frühzeit ganz überwiegend in den Städten anzutreffen, nicht wenige von ihnen nutzen die vorzüglichen Verkehrswege, die das Römische Reich ihnen bot. Ihre vielfältigen *Reisen, Handelsbeziehungen und Umzüge* sind eine unabdingbare Voraussetzung für die nicht durch Missionare vermittelte Ausbreitung der Kirche. Auf den Handelswegen kommt die Ekklesia nach Puteoli und nach Rom,<sup>27</sup> christliche Einwanderer transportieren ihren Glauben in den Westen, bis hin nach Lyon und Vienne.<sup>28</sup> Binnen kurzem entstehen auf diese Weise an vielen Orten kleine Gemeinden, deren Wachstum durch den sehr lebendigen persönlichen und brieflichen Verkehr gefördert wird.<sup>29</sup> Per Beskow hat m.R. auf die kaum zu unterschätzende Bedeutung dieser Faktoren hingewiesen: „the main factor in the Christian expansion [in the second century, Vf.] was not the sending of missionaries to foreign countries, nor any form of systematic propaganda or mission, but rather trade and emigration. ... All these Christians, merchants, soldiers or slaves, made the extent of the contact with the pagan world much wider than if Christianity had just been preached by a handful of missionaries“ (Mission 108.109). Denn jeder einzelne dieser für uns zumeist namenlosen Christen kommt auf seinen Reisen, bei seinen Geschäften, an seinem neuen Wohnort mit vielen Menschen in Kontakt, die vom Evangelium noch nichts wissen, und jeder einzelne dieser unzähligen Kontakte bietet die Möglichkeit zur individuellen Propaganda. Zwar wird diese Propaganda in der überwiegenden Zahl der Fälle keinen meßbaren Erfolg haben, aber immer wieder einmal kommt es doch zu Konversionen. So bilden sich allerorten kleine christliche Gemeinden, die nach außen ausstrahlen und langsam aber stetig auf die bekannte Weise wachsen. Ihre große Zahl und ihre weite Verbreitung ist es, die sie schließlich zu einem signifikanten Faktor werden läßt.

*Martyrien.* Die Standhaftigkeit vieler Christinnen und Christen im Angesicht von Haft, Verhör, Folter und Hinrichtung hat, wie allseits anerkannt und von den Vätern wiederholt betont, auf manche Zeitgenossen Eindruck gemacht und die Ausbreitung der Kirche befördert. „Die Christen werden

27 Lampe, Christen 1ff.; vgl. o. S. 281f.

28 Brox, Mission 224ff.; W. H. C. Frend, A Note on the Influence of Greek Immigrants on the Spread of Christianity in the West, in: FS Klauser (S. 128 Anm. 44), 125–129; U. Maiburg, »Und bis an die Grenzen der Erde ...«. Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum, JAC 26, 1983, 38–53: 47ff. (zu Iren., Haer. I 10,2). – Tatsächlich ist bereits die altheiligste christgläubige Gemeinde durch einen Umzug entstanden: die galiläischen Jesuanhänger um Petrus lassen sich in Jerusalem nieder.

29 Das Material bei Harnack, Mission 379ff.; vgl. Meeks, Christians 16ff.

dadurch, daß sie gestraft werden, täglich mehr an Zahl‘, ‚je mehr gestraft werden, desto mehr wächst ihre Zahl durch andere‘ (Diogn 6,9; 7,8; vgl. Justin, Dial. 110,4). Tertullian bringt das Phänomen im Schlußabschnitt des *Apologeticums* (50,13) auf den Punkt, der sprichwörtlich geworden ist: *Semen est sanguis Christianorum*, und so ist es gewiß gewesen. Die Gewalt zwingt die Christen nicht in die Knie, sie ist eher ein ‚Lockmittel für unsere Partei. Zahlreicher werden wir, sooft wir von Euch niedergemäht werden ... Viele gibt es bei Euch, die zu standhaftem Ertragen von Schmerz und Tod auffordern, wie Cicero in den Gesprächen in Tusculum, Seneca in der Schrift über die Zufälle, wie Diogenes, Pyrrhon, Kallinikos – doch ihre Worte finden nicht so viele Schüler wie die Christen, die durch ihre Taten lehren‘ (ebd. 13f.). Die Standhaftigkeit macht Eindruck – auf die eine oder die andere Weise. Die Mehrzahl der Zeitgenossen wird sie sich mit dem merkwürdigen Charakter der abergläubischen und offenbar geltungssüchtigen Sekte erklärt haben: Sie sind verrückt, so Kelsos (VIII 65), und sie provozieren die Gerichtsbarkeit mit voller Absicht (vgl. Epiktet, Diss. IV 7,6); ihnen geht es um den theatralischen Effekt, so Kaiser Mark Aurel (XI 3), das Ganze ist Oppositionismus ohne tieferen Sinn.<sup>30</sup> Aber nicht alle dachten so. Galen erschien die Todesverachtung der Christen und Christinnen als Bestandteil einer geradezu philosophischen Haltung,<sup>31</sup> und manch einer, der einem Martyrium beiwohnte oder davon hörte, wird sich gefragt haben, ob nicht vielleicht doch eine höhere Macht auf Seiten der Hingerichteten steht, wie sie selbst es behaupteten: ‚Begreift Ihr nicht, Ihr Armen‘, ruft Minucius Felix seinen Lesern zu, ‚niemand würde ohne guten Grund solche Strafe auf sich nehmen, niemand könnte diese Foltern ohne Gottes Hilfe ertragen!‘ (37,6). Ist es nicht angesichts der Grausamkeit der Hinrichtungen und zumal angesichts der Tatsache, daß sogar Frauen Folter und Tod ertragen, ausgeschlossen, daß die Christen sich von niedrigen Motiven leiten lassen? In Justins Konversionsprozeß scheinen derartige Überlegungen, wie noch zu zeigen sein wird, eine Rolle gespielt zu haben, und anderen wird es ähnlich

30 C. R. Haines, *Marcus Aurelius Antoninus*, LCL, London/Cambridge, Mass. 1916, 294 A 1.383ff., vermutet, die Phrase ὡς οἱ Χριστιανοί in XI 3 sei eine Glosse: Sie störe die Konstruktion, und Marcus vermeide das barbarische Wort, obwohl er oft auf die Christen anspiele (I 6; III 16; VII 68; VIII 48.51). In der Sache ergibt sich freilich kein großer Unterschied: Der Leser versteht auch so, wer gemeint ist (vgl. Haines 384f.).

31 ‘For their contempt of death [and of its sequel] is patent to us every day, and likewise their restraint in cohabitation. For they include not only men but also women who refrain from cohabiting all through their lives; and they also member individuals who in self-discipline and self-control in matters of food and drink, and in their keen pursuit of justice, have attained a pitch not inferior to that of genuine philosophers‘ (fragm. 6 bei R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, London 1949, 15 [*non vidi*; zitiert nach M. Whittaker, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge 1984, 186; auch in R. Walzer, *Art. Galenos*, RAC 8, 1972, 777–786: 783]).

ergangen sein. Die Märtyrerakten behaupten ein ums andere Mal, daß manche im Angesicht der Verfahren gegen die offenbar doch gottesfürchtigen Christen und Christinnen in Zweifel geraten sind, ob ein Schuldspruch wirklich angemessen ist,<sup>32</sup> und vereinzelt wird sogar glaubwürdig von Konversionen unmittelbar Beteiligter berichtet.

Mart. Pot. et Bas. (bei Euseb, HE VI 5): In Alexandria führt der Soldat Basilides die Märtyrerin Potamiäna zur Hinrichtung und behandelt sie, unter den gegebenen Umständen, freundlich; sie muntert ihn auf und kündigt an, sie werde bei ihrem Herrn für ihn Fürbitte einlegen; schließlich erträgt sie standhaft das Martyrium. Einige Zeit später gibt sich Basilides als Christ zu erkennen und wird (nachdem man sich vergewissert hat, daß er keine Witze macht) inhaftiert. Die Brüder und Schwestern besuchen ihn im Gefängnis und fragen nach den Gründen der plötzlichen Bekehrung, und Basilides berichtet von einem Traumgesicht, in dem Potamiäna ihm erschienen ist und ihm eine Krone aufs Haupt gesetzt hat. Auch von anderen Konversionen nach Erscheinungen der Märtyrerin weiß, so Euseb, die Überlieferung zu berichten. – Eine zuverlässige Tradition? Dagegen spricht, daß das Motiv topisch sein könnte (vgl. die Legende, der Zebedaide Jakobus sei gemeinsam mit seinem spontan bekehrten Ankläger hingerichtet worden, Clem. Alex. bei Euseb, HE II 9; Mk 15,39par; bAZ 18a). Andererseits: Das Martyrium der Potamiäna wäre vermutlich auch ohne die Konversion und nachfolgende Hinrichtung des Basilides tradiert worden, die Akten bedürfen der Schlußszene nicht (anders als die allzu unerbauliche Notiz Apg 12,1–2); manche Details wirken authentisch (die Bekehrung erfolgt nicht spontan, sondern einige Zeit nach der Hinrichtung, die Kollegen sind überrascht: *παίξειν μὲν οὖν ἐνομιζέτο τέως τὰ πρῶτα*), das Ganze wird erstaunlich unerbaulich erzählt. Im ganzen spricht m.E. mehr dafür als dagegen, daß die Geschichte von der Konversion des Basilides im wesentlichen glaubwürdig ist.

32 Mart. Karp., Pap. et Agath. 45 (Rez. A, Ed. Musurillo) ruft die Menge: ‚Ein grausamer Urteilspruch und ungerechte Befehle!‘, als auch Agathonike tot ist. Der Richter Perennis habe den gelehrten und vornehmen (10–11.38 u. pass.) Apollonius (vgl. Euseb, HE V 21) am liebsten freilassen wollen, sei aber durch das *δῶγμα Κόμοδου* daran gehindert worden, heißt es Mart. Apoll. 45 (dazu R. Freudenberger, Die Überlieferung vom Martyrium des römischen Christen Apollonius, ZNW 60, 1969, 111–130: 123ff.). Acta Cypr. 4 fällt Galerius Maximus das Urteil mit Widerwillen (*vix aegre*). Acta Phil., Pap. Bodm. 20, XI 5ff. (Musurillo) bzw. XV 5ff. (Atti) suchen Culcianus und seine Berater auf alle nur erdenkliche Weise einen Ausweg, um Bischof Phileas vor dem Todesurteil zu schützen. Allenthalben wird den Märtyrer(inne)n Bedenkzeit eingeräumt, z.T. der Akt der Loyalität erleichtert (Mart. Con. 4,4f. [Musurillo]). An Bischof Polykarp erinnern sich alle, sogar die Heiden sprechen allerorts von ihm, Mart. Polyk. 19. Vgl. weiter Mart. Ptol. et Luc. (bei Justin, Apol. II 2) 12ff.: der Christ Lucius erhebt Einspruch gegen das Urteil des Urbicus; die fiktive Szene AP 27 (Aa I 254f.): die Frauen protestieren gegen das Urteil gegen Thekla, usw. – Welche dieser Angaben sich den apologetischen und erbaulichen Interessen der christlichen Verfasser der Akten verdanken und welche historisch u.U. zuverlässig sind, ist im Einzelfall kaum je auszumachen. Für unseren Zweck ausreichend ist die Feststellung, daß das Gesamtbild der Stimmung bei vielen Verhören, Prozessen und Hinrichtungen gerecht werden wird. Zum Problem der Authentizität der Berichte s. Musurillo XI–LXXIII; vgl. G. Buschmann, Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie, BZNW 70, Berlin/New York 1994, 1ff. und die Lit. dort.

Passio Perp. et Fel. berichtet *en passant* von der Konversion des Adjutanten (miles optio, 9,1) Pudens, eines Aufsehers (optio carceris, 16,4) des Militärgefängnisses (7,9), in dem Perpetua und die anderen untergebracht sind. Pudens schätzt die Gefangenen, erweist ihnen alle Ehre und läßt viele Besucher(innen) zu ihnen kommen, weil er, mit Perpetuas Worten, ‚erkannte, daß in uns eine große Kraft wirkte‘ (intellegens magnam virtutem esse in nobis, 9,1). Als die Märtyrer(innen) einige Zeit später hingerichtet werden, so berichtet der Redaktor, ist der Adjutant bereits gläubig (16,4: iam et ipso optione carceris credente). Satorus, der Lehrer der Perpetua (4,5), spricht am Ende mit ihm wie mit einem Bruder im Glauben: ‚Lebe wohl, gedenke des Glaubens und meiner, und dies hier mache Dich nicht irre, sondern bestärke Dich‘ (21,4). Sind diese Angaben in den wesentlichen Punkten zuverlässig (woran zu zweifeln m.E. kein Anlaß besteht), dann lassen sich hier sogar die einzelnen Phasen des Konversionsprozesses des Soldaten noch in groben Zügen ausmachen: Am Anfang steht der Eindruck der großen *virtus*, die in Perpetua und den anderen wirkt. Diese Kraft gibt ihm zu denken und bringt sein gewohntes Urteil über die superstitiöse Sekte durcheinander. Er kommt zu dem Schluß: ‚their conduct is beyond nature, a real god must be at work‘,<sup>33</sup> und betrachtet sich je länger je mehr als Christ. Sein Sinneswechsel bleibt den Märtyrern nicht verborgen, und Satorus behandelt ihn am Ende als Gesinnungsgenossen. Während oder nach diesen Ereignissen beginnt Pudens, sich zur karthagischen Kirche zu halten, läßt sich u.U. taufen, und so fort.<sup>34</sup>

Eine ähnliche, wenn auch völlig von der Legende überwucherte Geschichte weiß, wie erinnerlich, bereits Lukas zu berichten. Sollte Apg 16,23–34 nicht zur Gänze fiktiv sein (dazu o. S. 128f.), hätten wir hier den ersten überlieferten Fall der Konversion eines Gefängniswächters vor uns.

Daß die Martyrien die Ausbreitung der Kirche befördert haben, ist alles andere als verwunderlich. So paradox es sein mag – so gut wie ausschließlich im Zusammenhang mit den Prozessen und Hinrichtungen agieren die Christen und Christinnen für einen Moment in der *Öffentlichkeit*.<sup>35</sup> Minucius Felix 19,15: ‚Wir kennen einen Gott, nennen ihn den Vater aller Dinge

33 So, treffend, MacMullen, Two Types 185.

34 Vgl. Bastiaensen in Atti 442 (drei Phasen der Konversion: ‘gli esordi a 9,1; l’adesione alla fede a 16,4; la conferma nella fede a 21,1.4–5’).

35 Vgl. Gager, Kingdom 124. Vom öffentlichen bzw. halböffentlichen Auftreten mancher christlicher Lehrer kann hier abgesehen werden. Es war auf eine kleine Elite beschränkt, und die Zahl der auf solche Weise für das Christentum gewonnenen Personen war gering, vgl. dazu u. S. 330ff. Weitere Beispiele: Justin, Apol. II 3 (8): Kreszens greift die Christen öffentlich an (δημοσίᾳ), und Justin reagiert darauf, indem er ihn vor Zuhörern zur Rede stellt (3,6: οἱ ἀκούοντες; vgl. Tatian, Or. 19; Euseb, HE IV 16,1: ἀκροατῶν παρόντων) und beweist, daß er von der christlichen Lehre nichts versteht – ein Disput unter Philosophen (dazu Lampe, Christen 236ff.). Euseb, HE VI 21: Die Kaisermutter Mammaea läßt Origenes bei Hof auftreten und ihn eine Probe seiner Kunst geben. Steht hinter Justins Dialog mit Trypho ein Gespräch, das tatsächlich stattgefunden hat? Das muß unsicher bleiben, ebenso wie sein etwaiger äußerer Rahmen (jetzt: ἐν τοῖς τοῦ ξυστοῦ περιπατοῖς 1,1; 9,2 – in Korinth? [vgl. 1,3] Ephesus? [so Euseb, HE IV 18,6]).

und sprechen nicht öffentlich von ihm, wenn uns nicht das Verhör dazu zwingt<sup>36</sup> (numquam publice nisi interrogati praedicamus, vgl. 8,4; 10,2). Ein Verhör bietet Gelegenheit zum öffentlichen Erweis der christlichen Tugenden, unter Umständen auch zu einer Apologie vor dem Richter,<sup>36</sup> ähnliches gilt für einen Gefängnisaufenthalt,<sup>37</sup> und selbst das Henkersmahl, die *cena libera*, kann den Zwecken der Propaganda dienstbar gemacht werden.<sup>38</sup> Unter – man ist fast geneigt zu sagen: besonders glücklichen – Umständen füllt sich eine ganze Arena, um dem Schauspiel der Hinrichtung beizuwohnen – Tausende von Zeitgenossen, die man auf dem üblichen Weg der Face-to-Face-Kommunikation kaum erreichen würde. Sie alle können nach diesem Ereignis mit dem Namen *Christiani* etwas anfangen, und jedesmal sind einige von ihnen innerlich beeindruckt: ‚Wer wird nicht beim Anblick ... [der Standhaftigkeit der Christen] aufgerüttelt, zu ergründen, was der Kern der Sache ist? Wer wird nicht, hat er es ergründet, sich anschließen?‘, fragt Tertullian (Apol. 50,15; vgl. Justin, Apol. II 6,6 [5,6]). Entgegen der Absicht der Richter war jede öffentliche Hinrichtung eine große und oftmals erfolgreiche<sup>39</sup> Werbeaktion für die Kirche, zumal dann, wenn die Verurteilten sich mit ergreifenden Gesten oder Worten an das Volk wandten.<sup>40</sup>

36 Vgl. Justin, Apol. I 4,7; Mart. Polyk. 10 bietet Polykarp dem Statthalter ironisch eine Einführung in die Lehre der Christen an; Mart. Apoll. 24–42 spricht Apollonius ausführlich über den Glauben der Christen und äußert 44 die Hoffnung, seine Rede habe auf Perennis Eindruck gemacht (letzteres wohl eine usuelle redaktionelle Notiz, ersteres vielleicht die ursprünglich vor dem Senat gehaltene Apologie [Euseb, HE V 21,5], s. Freudenberger, Überlieferung [o. Anm. 31] 128ff.); Phileas nutzt das Verhör dazu, Culcianus einige Grundsätze des Christentums zu erläutern (Acta Phil., P. Bodm. 20, pass.), etc.; vgl. auch Cyprian, ad Demetr. 13.

37 S. das Beispiel der Haft der Perpetua o.; vgl. Phil 1,12ff. und dazu o. S. 189ff.

38 Pass. Perp. et Fel. 17: ‚Tags vorher, als sie jenes letzte Mahl, das man das freie nennt, soviel es ihnen möglich war, nicht als freies, sondern als Liebesmahl (agapem) hielten, richteten sie mit derselben Unerschrockenheit Worte an das Volk, drohten mit dem Gericht Gottes, beteuerten die Glückseligkeit ihrer Leiden und verspotteten die Neugier des zusammengelaufenen Volkes, wobei Satorus sagte: »... Heute seid Ihr Freunde, morgen Feinde. Merkt Euch aber nur gut unsere Gesichter, damit Ihr uns an jenem (Gerichts-) Tage wiedererkennt!« Es folgt die übertriebene Erfolgsmeldung: ‚Da gingen alle erschüttert von dannen, und viele von ihnen glaubten.‘ (Vgl. dazu die folgende Anm.).

39 Was heißt bei derartigen Massenveranstaltungen ‚erfolgreich‘? In der modernen Werbung gilt es als beachtlich, wenn eine Kampagne 1% des Zielpublikums erreicht. Zieht man die besonderen Umstände der Martyrien in Betracht, wird man sagen dürfen: Wenn 0,5% der Anwesenden von den Ereignissen berührt werden, ihre Klischees überdenken, u.U. Sympathisanten werden, darf man bereits von einem Erfolg sprechen. 25 von 5000 Personen wären demnach bereits ‚viele‘. Liest man einen Text wie Pass. Perp. 17 (s.o.) so, könnte man sagen: ‚multi ex quibus crediderunt‘, d.i. einer von zweihundert.

40 Beispiele: Perpetua bewahrt noch im Amphitheater ihre vornehme Haltung, Revocatus und die anderen warnen das Volk und den Prokonsul durch Gesten: Tu nos, te autem Deus (Pass. Perp. 18); Attalus verteidigt die Christen vor dem Vorwurf des

Wird eine Frau oder ein Mann auf die beschriebenen Arten und Weisen angezogen, und sucht er oder sie nun die Nähe der christlichen Gemeinden, gilt die Konversion anders als in apostolischer Zeit noch nicht als (im Grundsatz) vollzogen. Vor der Taufe und damit der vollen Mitgliedschaft in der Ekklesia steht vielmehr das unter Umständen langwierige *Katechumenat* samt einer peinlichen Prüfung der Lebensumstände der Kandidaten.

Dank der *Traditio Apostolica* sind wir über die stadtrömischen Verhältnisse zu Beginn des dritten Jahrhunderts im einzelnen unterrichtet: Diejenigen, die neu hinzukommen möchten, werden zunächst den *doctores* vorgeführt und gefragt, aus welchem Grund sie zum Glauben kommen wollen. Diejenigen, die sie mitgebracht haben (*illi qui adduxerunt eos*), bittet man um ein Eignungszeugnis. Dann fragt man nach den Lebensumständen der Kandidaten: Haben sie eine Frau? Sind sie Sklaven? Die Verheirateten werden zur rechten Führung der Ehe ermahnt, die Unverheirateten zu einem züchtigen Leben. Die Sklaven, die einen heidnischen Herrn haben, sollen ihm weiterhin zu Gefallen sein. Besonders interessant: Diejenigen Sklaven, die einen christlichen Herrn haben, bedürfen seiner Erlaubnis; empfiehlt er sie nicht, werden sie zurückgewiesen (*Trad. Apost. 15*).<sup>41</sup>

Gleichfalls zurückgewiesen werden sollen Personen, die die folgenden Berufe ausüben und nicht bereit sind, sie aufzugeben: Zuhälter (*πορνοβοσκοί*), Bildhauer, Maler, Schauspieler, Lehrer, so sie ein Handwerk können (*qui docet pueros, bonum est ut cesset; si non habet artem, permittatur ei*), Wagenlenker, Wettkämpfer, Gladiatoren usw., Priester, Tempelwächter, Soldaten, so sie sich nicht weigern, zu töten und den Eid abzulegen, alle, die Schwertgewalt haben, hohe Beamte, Magier, Astrologen, auch Männer mit Konkubinen, u.ä.m. (16).

Der Eingangsprüfung folgt eine bis zu dreijährige Katechumenenzeit (17). An ihrem Ende steht erneut eine Prüfung des Lebenswandels: Haben die Kandidaten ehrwürdig gelebt? die Witwen geehrt? die Kranken besucht? alles wohl getan? Wenn ja und wenn ihre Mentoren es bezeugen, werden sie nach weiteren intensiven Vorbereitungen schließlich getauft (20f.).

Die älteste stadtrömische Kirchenordnung zeigt deutlich, mit welcher Haltung die dortigen Christen und Christinnen ihrer Umwelt auf der ‚offiziellen‘ Ebene begegneten: Wer hinzukommen will, ist erwünscht – sofern er oder sie einen Mentor vorweisen kann und bestimmte, präzise definierte Bedingungen erfüllt. Das Anliegen der Katechumenenregeln gilt unter allen Umständen der Reinheit der Kirche. Um die Verbreitung des Evangeliums

---

Kannibalismus und aller böser Taten und klagt die Heiden an, sie würden Menschen fressen, *Mart. Lugd. I 52* (= Euseb, *HE V 1,52*); Pionius lehnt das Angebot ab, die Nägel im letzten Moment doch noch herauszuziehen, und verweist auf die Nähe der Auferstehung, *Mart. Pion. 21,4* (zum Problem der Zuverlässigkeit solcher Nachrichten vgl. das o. Anm. 31 Gesagte).

41 Zur Interpretation dieser Anordnung s.u. S. 340.

sorgt sich die *Traditio Apostolica* nicht, im Gegenteil – am Anfang steht ein erstaunlich explizites Mißtrauen gegenüber den potentiellen Neophyten. Man sorgt sich *de causa propter quam accedunt ad fidem*: Will jemand uns ausspionieren und anschwärzen? sich persönliche Vorteile verschaffen? Ist er ein tugendhafter Mensch? Bringt sie den nötigen Ernst für die Sache mit? Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, daß das Amt eines Missionars bzw. Evangelisten unter der Fülle der Ämter in der Gemeinde fehlt. Die gezielte Ausbreitung der Kirche ist für die *Traditio Apostolica* kein Thema (ebenso wenig wie für die übrigen alten Kirchenordnungen).

Die gleiche, für die Zeit typische<sup>42</sup> Ausrichtung begegnet uns bei Origenes, Cels. III 50ff. Kelsos beschuldigt die Christen, sie würden ihre Tricks auf den Marktplätzen zur Schau stellen und betteln, sich aber vor Versammlungen der Intelligenz hüten (50). Origenes' Antwort auf diesen Vorwurf ist bezeichnend: Er weist jede Ähnlichkeit mit Leuten, die so etwas tun, zurück und konzidiert lediglich, daß die Christen sich tatsächlich um das ungebildete Volk kümmern. Das aber könne, wie das Beispiel einiger Kyniker beweise, keineswegs als verwerflich gelten (ebd.). Tatsächlich sei die Ermahnung durch die Christen sogar wirkungsvoller als die durch die Philosophen. Denn während jene in der Öffentlichkeit kommunizieren und ihr Publikum daher nehmen müssen, wie es kommt, prüfen die Christen zuvor die Seelen derjenigen, die sie hören wollen, und unterziehen sie einzeln einem Test. Nur dann, wenn die potentiellen Hörer den Eindruck erwecken, daß sie sich mit Ernst dem guten Leben verschreiben werden, werden sie zugelassen. Sie kommen in die Klasse der Anfänger und erhalten dort den Elementarunterricht, ihre Lebensführung wird überprüft, und nur die rechten Männer und Frauen werden am Ende aufgenommen (51). Kelsos' Behauptung, die Christen würden ihre Tricks auf den Marktplätzen zur Schau stellen und betteln, ist daher eine offensichtliche Lüge (52), die zeigt, daß er nicht weiß, wovon er spricht (53).

*Summa* zur Frage nach den Modalitäten der Propaganda der Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert, in der Prägnanz der Formulierung Hans Lietzmanns: „Der Weg zu dieser Genossenschaft war nicht schwer zu finden, obwohl sie sicher [mit der unfreiwilligen Ausnahme der Martyrien, Vf.] keine öffentlichen Werbungsakte veranstaltet hat: er führte über die persönliche Berührung mit Christen, denen man im täglichen Leben begegnete und die von ihren inneren und äußeren Erfahrungen verheißungsvolle Berichte gaben. Das weckte die Neugier und ließ den Wunsch nach näherer Bekanntschaft mit der seltsamen Religion erwachen“ (Geschichte II 148).<sup>43</sup>

42 Vgl. auch Ps. Klemens, ad virg. II 6 und dazu MacMullen, Empire 111.

43 Vgl. Latourette, History 116: „The chief agents in the expansion of Christianity appear not to have been those who made it a profession or a major part of their occupation, but men and women who earned their livelihood in some purely secular manner and spoke of their faith to those whom they met in this natural fashion.“ Molland, Missionsprogramm 63–65: „Die erste Bekanntschaft kam durch Hörensagen zustande ... Als folgende Stufe können wir die persönliche Bekanntschaft mit

### 6.2.2. Die Anziehungskraft der Kirche

Welche Bestandteile des christlichen Lebens mögen es gewesen sein, die diese Neugier in besonderer Weise geweckt haben, was ließ den Wunsch nach näherer Bekanntschaft erwachen?

„Der Sand Ägyptens, der unserer Wissenschaft schon so viel Neues und Lehrreiches beschert hat, ist uns noch einige Privatbriefe schuldig, in denen Menschen aus verschiedenen Bildungskreisen ihren Angehörigen die Gründe darlegen, die sie zum Eintritt in die christliche Kirche bewogen haben. Das würden für uns sichere Dokumente zur Prüfung der Frage sein, welchen Anreiz das Christentum auf die Menschen des zweiten und dritten Jahrhunderts ausübte. Denn die Ausbreitung der Kirche in dieser ganzen Frühzeit vollzog sich ohne jeden äußeren Druck oder Massensuggestion durch Summierung von lauter Einzelbekehrungen, die keineswegs alle gleichen Motiven entsprungen sein werden. Einige wenige und dürftige Mitteilungen solcher Bekehrten aus gebildeten Ständen haben wir: aber was uns ganz fehlt und dabei doch als das Wichtigste erscheint, ist die Kenntnis der Stimmungen der niederen Volksschichten, die zu der neuen Religion übertraten und die Zahl ihrer Anhänger so gewaltig anschwellen ließen. So bleibt uns nichts anderes übrig als von unserer allgemeinen Kenntnis der geistigen Umwelt aus die Züge im Christentum herauszusuchen, die eine besondere Anziehungskraft ausüben konnten.“ – Nach wie vor hat der Sand Ägyptens den Wunsch Hans Lietzmanns (Geschichte II 145) nicht erfüllt, seine Formulierung der Aufgabe hat nichts an Gültigkeit eingebüßt. Suchen wir also die Züge heraus, die vermutlich eine besondere Anziehungskraft ausübten.

Folgende Faktoren werden eine herausragende Rolle gespielt haben:<sup>1</sup>

*Wundertaten und Wundergeschichten, Dämonenpolemik und radikaler Monotheismus.* „Doch genug der Worte: nun zur Demonstration der Sache selbst ... Es trete auf hier an dieser Stelle vor Eurem Richterstuhl einer, von dem feststeht, daß er von einem Dämonen besessen ist; wenn ein beliebiger Christ ihm zu sprechen befiehlt, wird dieser Geist sich ebensosehr der

---

Leuten, die Christen waren, annehmen ... Der bedeutendste Faktor für die Ausbreitung des Christentums lag in den persönlichen Kontakten, bei denen alles von der Überzeugungskraft des christlichen Lebens bei den Gläubigen abhing.“ Beskow, Mission 109: „Personal acquaintance, invitations to Christian gatherings, informal talk about the new and unknown faith ... seems to have been the ordinary means of spreading the Gospel.“ Gager, Kingdom 130: „In general, then, we must imagine Christian missions as rather quiet and unobtrusive, depending heavily on personal contact within closely defined social circles.“

- 1 Die Reihenfolge der Punkte in der folgenden Liste mißverstehe man nicht als den Versuch einer Hierarchisierung der Beweggründe zur Konversion. Die Quellenlage erlaubt es nicht, eine solche Rangliste zu erstellen, und die Motive waren je und je andere. – Zu den in soziologischer Hinsicht notwendigen Voraussetzungen für den Erfolg des Christentums s. das hilfreiche Modell von Stark, *New Religions*, pass.; vgl. Sanders, *Schismatics* 236f.242f.

Wahrheit gemäß als Dämon bekennen wie andernorts fälschlich als Gott. ... Was kann deutlicher sein als dieser Vorgang? Was zuverlässiger als solcher Beweis? ... Wenn eure Götter wirklich Götter sind, warum geben sie sich dann als Dämonen aus? Etwa um uns zu gehorchen? Dann ist also Eure Gottheit den Christen untertan ... Also gibt es keine solche Gottheit, an die Ihr glaubt ... Weil Eure Götter, die in Wirklichkeit Dämonen sind, Christus in Gott und Gott in Christus fürchten, werden sie den Dienern Gottes und Christi unterworfen. Daher müssen sie unter unserer Berührung und unserem Anhauch ... sogar aus den Körpern auf unseren Befehl hin weichen, widerwillig und niedergeschlagen und ob Eurer Anwesenheit schamrot. ... Diese Zeugnisse Eurer »Götter« pflegen Christen zu machen.<sup>4</sup>

Die Christen haben Macht über die von den Heiden verehrten ‚Götter‘, die ihr wahres, dämonisches Wesen offenbaren und sich der Macht des lebendigen Gottes beugen müssen. Dieser Erweis des Geistes und der Kraft des christlichen Gottes ist es, der, so Tertullian, Apol. 23,4–18, gewöhnlich zur Konversion führt: *haec denique testimonia deorum vestrorum Christianos facere consuerunt*. Was kann deutlicher sein als solcher Beweis? Die Christen heilen, sie treiben die Dämonen aus den Besessenen aus.<sup>2</sup> Ihr Gott ist mächtig, wie jedermann mit eigenen Augen sehen kann. Im Angesicht ihrer Präsenz fliehen die Götzen, und ihre lächerlichen Statuen zerfallen zu Staub. Als Johannes, so die Acta Johannis, die Epheser während des Stiftungsfestes des Artemistempels zum Wettstreit der Götter auffordert, geben sie klein bei und flehen ihn an, sie nicht zu vernichten. Johannes akzeptiert ihren Hilferuf, allerdings unter der Bedingung, daß der Kult zuschanden werden muß. Also betet er: ‚Gott, der Du über alle sogenannten Götter Gott bist, der Du bis heute in der Stadt der Epheser nicht angenommen wirst, der Du ... jegliche Religionsübung widerlegst durch die von Dir ausgehende Bekehrung, auf dessen Namen hin jeder Götze flüchtet sowie jeder Dämon, jede Macht und jedes unreine Wesen – auch jetzt erweise, weil sie in die

2 Min. Felix 27,5ff.: ‚Wie die meisten von Euch wissen, geben die Dämonen das alles über sich selbst auch zu, wenn wir sie mit der Folter der Beschwörung und der Glut unserer Gebete aus den Leibern austreiben. ... [W]erden sie beim wahren und einzigen Gott beschworen, so erschauern die Armseligen wider Willen in den Leibern und fahren entweder sofort aus oder verschwinden allmählich, je nachdem wie stark der Glaube des Kranken hilft oder die Gnadenkraft des Heilenden fördernd einwirkt. Deshalb fliehen sie auch aus der Nähe eines Christen‘; Justin, Dial. 30,3; 49,8; 76,6; 85,2; Apol. II 6,6 (5,6): ‚Viele von den Unsrigen, den Christen, haben viele Besessene in der ganzen Welt und auch in Eurer Stadt, durch Beschwörung im Namen Jesu Christi ... geheilt, die von allen anderen Exorzisten, Zauberern und Arzneimischern nicht geheilt worden waren, und sie heilen sie noch, indem sie die Dämonen, die die Menschen im Besitz haben, vernichten und vertreiben‘; Iren., Haer. II 32,4 (zitiert u. S. 320); Euseb, HE VI 43,11.14; Orig., Cels. I 6.46 (zitiert u. S. 322).67f.; III 28. Zu den bei den Heilungen und Exorzismen vermutlich verwendeten Formeln und Techniken s. Kollmann, Wundertäter 348–355.

Irre gehen, an diesem Ort Dein Erbarmen, indem auf Deinen Namen hin der hiesige Dämon entflieht, der eine solche Menge Volks irreleitet.' Und zugleich mit diesen Worten des Johannes zerfiel plötzlich der Altar der Artemis in viele Stücke, und die im Tempel aufgestellten Weihegaben fielen unversehens alle zu Boden, und sein Glanz (?)<sup>3</sup> zerbarst, desgleichen mehr als sieben von den Götterbildern. Und die Hälfte des Tempels fiel ein, so daß auch der Priester, als die Säule (?)<sup>4</sup> einstürzte, mit einem Schlag getötet wurde. Da schrie die Volksmenge der Epheser: ‚Es ist nur ein Gott, der des Johannes! Es ist nur ein Gott, der sich unser erbarmt, denn Du allein bist Gott! Jetzt haben wir uns bekehrt, da wir Deine Wundertaten sehen‘ (AJ 41f.). Manchmal schlägt bereits die bloße Präsenz eines Christen die heidnischen ‚Götter‘ in die Flucht: Gregor Thaumaturgos hat den Tempel, in dem er übernachten will, kaum betreten, da weichen die Dämonen ob der Anrufung des Namens Christi und kehren erst wieder zurück, als er sie auf Bitten des Tempeldieners dazu auffordert (Vita sec. Greg. Nyss. 20,19ff.). Selbst wenn ein Heide den Namen Christi auch nur in den Mund nimmt, können die Götterbilder unter Umständen nicht bestehen: Als Kaiser Tiberius, so die Paradosis Pilatou (Ea 451), Pilatus für sein Verhalten zur Rede stellt, passiert es: ‚Als der Kaiser so sprach und den Namen Christi nannte, da fielen da, wo der Kaiser mit dem Senate saß, die ganzen Götter zusammen und wurden zu Staub. Alles Volk aber, das neben dem Kaiser stand, bekam das Zittern ob der Nennung des Namens und des Falles seiner Götter, und von Furcht gepackt gingen sie alle weg, ein jeder zu seinem Hause, staunend über das Geschehene.‘

Selbstverständlich handelt es sich bei allen diesen Geschichten um Legenden. Das mindert ihre Wirkung auf die Außenstehenden indes nicht, denn es ist gewiß, daß viele ihnen Glauben geschenkt haben. Erhellend sind die unablässigen Beteuerungen Gregors von Nyssa hinsichtlich der Zuverlässigkeit seines Berichts über das Leben Gregors des Wundertäters: Der Thaumaturge heilt und treibt Dämonen aus, er bekehrt eine ganze Stadt, er legt durch Gebete den Tempelbetrieb lahm, er läßt Felsbrocken wandern, Dämme entstehen, einen See über Nacht zu Festland werden usf. (s.o. S. 289f.) – all das mag unglaublich klingen, so der Nyssener, aber es ist mit Bestimmtheit wahr, und es gäbe noch sehr viel Wunderbareres zu berichten. Der Verfasser verzichtet auf diese Geschichten allein deshalb, weil sie manchen so ungeheuerlich erscheinen mögen, daß sie auch Zweifel am Übrigen hegen: ‚Es gibt aber noch andere Wundertaten des großen Gregor, an die sich die Erinnerung bis heute erhalten hat. Weil wir aber die ungläubigen Ohren schonen wollen, damit nicht die in die Irre gehen, die wegen der Großartigkeit der erzählten Dinge die Wahrheit für Lüge halten, fügen wir sie der Darstellung nicht hinzu‘ (Vita Greg.

3 Der Text (τὸ δόξαν αὐτῶ) ist offensichtlich verdorben, zu den möglichen Konjekturen s. Ed. Junod/Kaestli 222 A 42,1.

4 Zum Übersetzungsproblem s. Ed. Junod/Kaestli 223 A 42,2; Schäferdiek bei Schneemelcher II 173 A 57.

Thaum. 57,5–8). Wenn sogar die Gebildeten den erstaunlichsten Wundergeschichten zu folgen bereit sind,<sup>5</sup> um wieviel mehr das einfache Volk. So unglaublich und offenkundig fiktiv uns Episoden wie die oben zitierten erscheinen mögen, so sehr haben sich seinerzeit viele von ihnen beeindrucken lassen.<sup>6</sup>

Bei aller Stilisierung und Fiktion ist im ganzen nicht daran zu zweifeln, daß mit Wundertaten der Christen zu rechnen ist und daß sie resp. die Berichte über sie zum Anlaß für Konversionen geworden sind. Der heidnische Tempeldiener gibt nicht viel auf die merkwürdige Lehre des Gregor Thaumaturgos, aber das Wunder überzeugt ihn, und er läßt sich taufen (Vita 22,14ff.); das Volk von Ephesus sieht den Artemistempel einstürzen und bekennt sich zum wahren Gott (AJ 42); der wassersüchtige Hermokrates in Myra wird von Paulus geheilt und empfängt sogleich ‚die Gnade des Siegels im Herrn, er mit seiner Frau‘ (AP; PHeid 29);<sup>7</sup> Johannes verlangt geradezu die Konversion (und nicht Geld) als Gegenleistung für die Heilung der Söhne des Antipatros in Smyrna (AJ 56), usw. In einem Satz: Die Jünger Jesu tun im Namen des Herrn Wunder, sie heilen Kranke und treiben ‚wirklich und wahrhaftig Dämonen aus, woraufhin die von den bösen Geistern Gereinigten oft (πολλάκις/saepissime) den Glauben annehmen und nun in der Kirche sind‘ (Irenäus, Haer. II 32,4/Euseb, HE V 7,4). Man darf hinzufügen: Solche Heilungen sprechen sich wie ein Lauffeuer herum und ziehen über kurz oder lang weitere Konversionen nach sich.

Besonders hervorzuheben ist zweierlei: Die mit der Wundertätigkeit der Christen und Christinnen verknüpfte radikale Opposition gegen die heidnische Götterwelt, die, mindestens in der Theorie, die Konversion geradezu erzwang, und der Aspekt der kostenlosen Heilung Kranker und Besessener.

Ein entscheidendes, vielfach womöglich ausschlaggebendes Movens zur Konversion war die radikale Opposition der Kirche gegen das Pantheon. Wer immer von einem Christen geheilt wurde oder eine Geschichte über eine solche Heilung hörte, sah sich mit dem Anspruch konfrontiert, daß die nach volkstümlichem Verständnis mit der Heilung verbundene Austreibung des Krankheitsdämons<sup>8</sup> die Überlegenheit des Gottes der Christen über alle

5 Vgl. Euseb, Mart. Pal. IV 14f.: Ein christlicher Märtyrer wird in Cäsarea ertränkt. Das Meer bebt, und er wird an Land gespült. Diese Tatsache ist, so Euseb, unbedingt wahr, jeder Einwohner der Stadt kann sie bezeugen.

6 M.R. urteilt MacMullen, Empire 26 zu AJ 42: „I don’t think the explanatory force of this scene should be discounted on the grounds that it cannot have really happened, that it is fiction, that no one was meant to believe it. I suppose instead that it was quite widely believed in the second and third centuries ...; and I assume that its substance ... led on through belief to conversion.“

7 Deutsch bei Schneemelcher II 224.

8 Die Christen teilen die volkstümliche Auffassung, wonach Krankheit in erster Linie durch Dämonen verursacht wird (z.B. Lk 4,39par). S. die Zitate o. und besonders Origenes, Comm. in Mt XIII 6 und dazu Kollmann, Wundertäter 374.

Arten von Dämonen, auch über die nichtsnutzigen Götter der Heiden beweise. Die Christen konfrontieren ihre heidnische Umwelt mit einer ihr unbekanntem scharfen Alternative: Entweder Eure Götter können helfen *oder* unser Gott. Wenn aber, wie Ihr selbst seht und hört, unser Gott mächtiger ist als Eure sogenannten Götter, dann müßt Ihr erkennen: *adeo nulla est divinitas ista, quam tenetis* (Tert., Apol. 23,10). Wer das aber erkannt hat, der wäre mit Blindheit geschlagen, wenn er sich nicht taufen ließe. Angemessen ist allein die Reaktion der Epheser auf den Einsturz des Tempels der Artemis: ‚Den Gott des Johannes allein kennen wir, und ihn beten wir nunmehr an, da wir von ihm Erbarmen erfahren haben. ... Wir haben erkannt, daß der Weg, auf dem wir in die Irre gingen, zum Tode führt.<sup>9</sup> Wir haben erkannt, daß unsere Götter vergebens aufgestellt sind. Wir haben das große und schimpfliche Hohngelächter über sie wahrgenommen‘ (AJ 44). Hier gibt es nur ein Ja oder ein Nein, schwarz oder weiß, pro oder contra. Der Gott der Christen duldet es nicht, daß man ihn in das Pantheon integriert, er zerstört es und zwingt diejenigen, die mit seiner Kirche in Kontakt kommen, zu einer Entscheidung. Diese Botschaft war neu,<sup>10</sup> sie war aggressiv, und sie erschien immer wieder manchen plausibel. Sie trug entscheidend dazu bei, daß das Christentum stetig um sich griff und schließlich zu einer beachtlichen Kraft wurde.<sup>11</sup>

Ein zweites gewichtiges *Movens* war die kostenlose Heilung durch christliche Heiler und Dämonenaustreiber.<sup>12</sup> ‚Ohne Lohn, ohne Entgelt‘ treiben die Christen die Dämonen aus Euch aus, hält Tertullian, Apol. 37,9, seinen impliziten heidnischen Lesern vor. In der rechtgläubigen Kirche, rühmt Irenäus, Haer. II 31,3, wird ‚Mitleid, Erbarmen, Kraft und Wahrheit zur Hilfe für die Menschen gelebt, und zwar nicht nur unentgeltlich und umsonst (*sine mercede et gratis*), sondern wir geben obendrein noch unseren Besitz her für das Wohl der Menschen, und so bekommen sie oft von uns, was sie im Krankheitsfall brauchen und sehr oft nicht haben‘; die Christen bekommen die Gaben umsonst (vgl. Mt 10,8), sie geben sie auch umsonst weiter (II 32,4). Jesus gilt demgemäß als der Arzt, der kein Geld, sondern

9 Conj. ἀπολέσαντα für ἀπολέσαντες mit Ed. Junod/Kaestli 225 A 44,2.

10 Pagane Kulte tolerieren sich, existieren nebeneinander, man verehrt verschiedene Götter gleichzeitig, exklusive Geltungsansprüche sind unbekannt; s. Mac Mullen, *Paganism*; Lane Fox, *Pagans* 34ff.; P. Veyne, *The Roman Empire*, in: ders. (Hrsg.), *A History of Private Life. I: From Pagan Rome to Byzantium*, (Paris 1985, engl.) Cambridge, Mass./London 1987, 5–234: 207ff.

11 Vgl. MacMullen, *Empire* 108f.: ‚[T]he unique force of Christian wonderworking that does ... need emphasis lies in the fact that it destroyed belief as well as creating it – that is, if you credited it, you had then to credit the view that went with it, denying the character of god to all other divine powers whatsoever‘ (‘it ... creating it’ im Original kursiv). Vgl. ders., *Two Types* 182f.

12 Ausführliche Diskussion bei Kollmann, *Wundertäter* 362–375.

allein ein angemessenes Verhalten ihm gegenüber verlangt, d.i. die Konversion: ‚Mein Arzt‘, sagt Johannes AJ 56, ‚nimmt keinen Lohn von Silber, er heilt vielmehr umsonst und trägt dabei als Ernte die Seelen der Geheilten ... ein‘ (vgl. 22; 108; Ath 156). Lohn fordert der Wundertäter Thomas nicht, ‚sondern er verlangt Glauben und Heiligkeit, um Genossen bei seinem Tun zu erlangen‘ (Ath 104 [Aa II/2, 217]). Es besteht kein Grund daran zu zweifeln, daß diese formelhafte Zuspitzung der Sachlage im ganzen gerecht wird: Konversion war faktisch der Lohn, den der christliche Heiler/Wundertäter vom Patienten verlangte.

Leider haben wir keine näheren Informationen über die Wirkung dieses Angebotes kostenloser Heilung auf das Umfeld der christlichen Gemeinden. Wir dürfen aber annehmen, daß es auf viele Kranke, Gebrechliche und Behinderte Eindruck gemacht und nicht wenige von ihnen in den Bannkreis der Kirche geführt haben wird. Insbesondere für Männer und Frauen, die die Kosten für ärztliche Behandlung,<sup>13</sup> für einen Aufenthalt in einem der Asklepiosheiligtümer<sup>14</sup> oder für einen der paganen Wundertäter nicht oder nicht mehr aufbringen konnten (vgl. Lk 8,43 [□ usw.]), waren der kostenlose Arzt Jesus und seine Heiler und Exorzisten attraktiv. Für Arme tat sich eine unerwartete Chance zur Genesung auf, ebenso – und diesmal ohne finanzielles Risiko – für die andernorts als unheilbar Geltenden. Wer wollte daran zweifeln, daß viele, die bei den Christen nach unter Umständen langem Leiden und all den Widrigkeiten mißlungener Therapien heil wurden oder doch die Hoffnung auf Heilung wiedergewannen, sich stehenden Fußes taufen ließen oder der Kirche jedenfalls freundlich gegenüberstanden?<sup>15</sup> In der Tat: Die ‚innergemeindliche Krankenfürsorge und die unentgeltliche Heilung‘ Ungetaufter ‚stellen ein für die Popularität der sich ausbreitenden Kirche nicht zu unterschätzendes Moment dar.‘<sup>16</sup>

Summa: Wundertaten und Wundergeschichten spielten eine gewichtige Rolle in der Propaganda der Kirche.<sup>17</sup> Origenes geht Cels. I 46 so weit, sie als unverzichtbaren Bestandteil der Werbung zu bezeichnen, und er liegt damit wohl so falsch nicht: ‚Denn ohne Kraftwirkungen und Wunder hätten sie [die Apostel Jesu, Vf.] diejenigen, die neue Worte und Lehren hörten, nicht dazu bewegen können, die Religion ihrer Väter zu verlassen und die Lehren der Apostel unter Lebensgefahr anzunehmen‘.

13 Dazu Kollmann, Wundertäter 369ff.

14 Die Einzelheiten bei Kollmann, Wundertäter 73–83.366ff.

15 Vgl. auch Tert., Scap. 4,6: Kaiser Septimius Severus stand einem gewissen Proculus, der ihn durch Salbung geheilt hatte, zeit seines Lebens freundlich gegenüber und nahm ihn im Palast auf. Dazu Lampe, Christen 284f.

16 Kollmann, Wundertäter 362.

17 So sehr gerade der moderne Protestantismus mit dieser Tatsache meist seine Schwierigkeiten hat – vgl. Kollmann, Wundertäter 13ff. und pass.

*Sorge um die Armen, Kranken, Gefangenen, Verstorbenen.* Die Christen lieben einander. Die Witwe übersehen sie nicht, den Waisen betrüben sie nicht. Wer hat, gibt neidlos dem, der nicht hat. Sehen sie einen Fremden, führen sie ihn unter (ihr) Dach und freuen sich über ihn wie über einen wirklichen Bruder. ... Wenn einer von ihren Armen aus der Welt scheidet und ihn einer von ihnen sieht, so sorgt er nach Vermögen für sein Begräbnis. Und hören sie, daß einer von ihnen wegen des Namens ihres Christus gefangen ist oder bedrängt wird, so sorgen alle für seinen Bedarf und befreien ihn, wenn es möglich ist. Und leidet bei ihnen einer Not oder ist arm, und sie haben keinen Vorrat an Lebensmitteln, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie den Bedürftigen die nötige Nahrung verschaffen. ‚Wer die Mittel und guten Willen hat, gibt nach Ermessen, ein jeder von dem Seinen, was er will, und was zusammenkommt, wird beim Vorsteher hinterlegt. Er hilft damit Waisen und Witwen, denen, die wegen Krankheit oder aus sonst einem Grunde bedürftig sind, den Gefangenen, den auswärtigen Fremden, er ist schlechterdings allen, die Mangel leiden, ein Fürsorger.‘ ‚Ein bescheidenes Scherflein steuert jeder einzelne [zur gemeinsamen Kasse] bei an einem bestimmten Tag im Monat oder wenn er will und falls er überhaupt will und falls er überhaupt kann. Denn niemand wird gezwungen, sondern man zahlt aus freien Stücken. Dies sind gewissermaßen Darlehen der Frömmigkeit. Denn davon wird nichts für Schmausereien und Trinkgelage oder unnütze Freßwirtschaften ausgegeben, sondern für den Unterhalt und das Begräbnis Armer, für Knaben und Mädchen, die kein Geld und keine Eltern mehr haben, und für alt gewordene Diener, ebenso für Schiffbrüchige und für jene, die in Bergwerken oder auf Inseln oder in Gefängnissen zu Pfleglingen ihres Bekenntnisses werden – vorausgesetzt, sie sind dort wegen ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Gottes.‘

Überschwenglich und im Dienste der apologetischen Intention idealisiert, so schildern Aristides (15,7–9), Justin (I 67,6; vgl. 14,2) und Tertullian (39,5f.; vgl. 42,8) die christliche Armenfürsorge in ihren Apologien. Dennoch werden sie die Verhältnisse im ganzen richtig treffen. Die Quellen sind voll von Beispielen für die unisono behauptete Sorge der Brüder und Schwestern um die Armen, näherhin um die Kranken, die Witwen und Waisen und die in allerlei Not Geratenen, um die Gefangenen, die Verstorbenen, die Fremden und die Sklaven. Im einzelnen:

Zur Sorge um die *Armen* ist vor allem zu vergleichen: 1Clem 38,2; 55,2: Christen begeben sich freiwillig in Sklaverei, um andere zu speisen. Herm., Sim. V 3,7:<sup>18</sup> So sollst Du es machen: ‚An dem Tag, an dem Du fastest, ißt Du nur Brot und Wasser; dann schätzt Du für die Speisen, die Du sonst gegessen hättest, die Höhe der Kosten ab ..., legst (den Betrag) auf die Seite und gibst ihn einer Witwe oder

---

18 Zur Armenfürsorge bei Hermas s. Lampe, Christen 71ff.

einer Waise oder einem Bedürftigen<sup>19</sup>. Cyprian, Ep. 7,2: viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis; vgl. 12,II; 14,II.<sup>19</sup> Bischof Kornelius von Rom bei Euseb, HE VI 43,11f.: in Rom gibt es über 1500 Witwen und Bedrängte, „welche alle die Gnade und Menschenfreundlichkeit des Herrn ernährt“, zu ihrer Versorgung stehen sieben Diakone und sieben Subdiakone zur Verfügung (vgl. u.). Dionysios von Korinth ebd. IV 23,10. Didask. IV 14,33ff.; VIII 39,24ff.; 41,4ff.; Const. Apost. II 25,2; III 4; IV 2 u.ö. Entsprechend beklagt sich Kaiser Julian (Ep. ad Arsacium, bei Sozom., HE V 16,11):<sup>20</sup> „Die gottlosen Galiläer ernähren außer ihren eigenen Armen auch die unsrigen; die unsrigen aber ermangeln unserer Fürsorge“.<sup>21</sup>

Zur Fürsorge für die *Kranken* vergleiche man etwa Jak 5,13ff.; Pol., Phil. 6,1; Trad. Apost. 8: Die Diakone tragen Sorge für die infirmi und weisen den Bischof auf das hin, was Not tut, ihnen stehen Subdiakone zur Seite, 13; 34: der Diakon weist den Bischof gemeinsam mit den Subdiakonen auf die Kranken hin, auf daß er sie besuche, wenn es ihm gefällt (denn: infirmi enim consolantur cum vident summum sacerdotem [S]); 20: es ist Pflicht der Katechumenen, die Kranken zu besuchen; 24: den Witwen und den Kranken (und denjenigen, die für die Kirche arbeiten,) soll ihnen zugedachtes Essen noch am selben Tage gebracht werden. Tertullian, ad uxorem II 4,2: eine christliche Frau, die einen Heiden heiratet, steht in der Gefahr, von nun an nicht mehr die Kranken besuchen zu können. Ps. Klemens, ad virg. I 12,6–8.<sup>22</sup>

Zur Unterstützung der *Witwen und Waisen* vgl. die o.g. Texte und darüber hinaus Jak 1,27; 1Tim 5,3–16; Ign., Sm 6,2; Polyk 4,1; Herm., Mand. VIII 10; Sim. IX 26,2; Euseb, Mart. Pal. XI 22 und das reichhaltige Material in der Trad. Apostolica. 20: die Katechumenen sollen achtgeben, daß sie die Witwen ehren; 30: wenn einer aus der Gemeinde Witwen zum Essen einlädt, soll er darauf achten, daß sie vor dem Abend wieder gehen (!); er mag ihnen auch das Essen und den Wein mit nach Hause geben.

Zur Sorge um die *in Not Geratenen* s. neben Tert., Apol. 39 (Schiffbruch, das Zitat o. S. 323) Herm., Vis X 4,2f.: Wer einen Menschen aus einer Zwangslage befreit, bereitet sich große Freude, wer nicht, begeht eine schwere Sünde. Wiederholt wird der furchtlose Einsatz der Christen während der Pestepidemien gefordert oder konstatiert: de mort. ermuntert Cyprian diejenigen Christen, die angesichts der Katastrophe nicht mehr fest stehen, zu gutem Mut und tätiger Hilfe; nach Vita Cypr. 9–10 organisiert er die Hilfe, auch für die Ungetauften. Dionysios von Alexandrien lobt das vorbildliche Verhalten vieler Christen während jener Epidemie in Alexandria (bei Euseb, HE VII 22), nach HE IX 8,14 macht der vorbildliche Einsatz der Christen während der Pest z.Z. des Maximinus großen Eindruck auf alle. Bei aller Idealisierung der christlichen Hilfe darf man „gewiß annehmen, daß solche Fälle, wie ja auch Eusebius sagt, auf die Nichtchristen einen tiefen Eindruck machten und die Propaganda mächtig beförderten“.<sup>23</sup>

19 Ed. G. F. Diercks, CChrSL III B, 1994.

20 Ep. 22, Ed. W. C. Wright, LCL, 1923; Ep. 84 Ed. Bidez/Cumont.

21 Weiteres Material bei W.-D. Hauschild, Art. Armenfürsorge II, TRE 4, 1979, 14–23.

22 Vgl. P. Philippi, Art. Diakonie I, TRE 8, 1981, 621–644: 621–627.

23 Harnack, Mission 197. Vgl. Stark, Christianity 73–94, der die Bedeutung der Pestepidemien für die Ausbreitung des Christentums m.E. aber überschätzt.

Zur Sorge um die *Gefangenen* vgl. Passio Perp. et Fel. 3: Die Diakone Tertius und Pomponius sind dazu ausersehen, sich um die Gefangenen zu kümmern; sie bestechen die Wachen, damit sie sich einige Stunden in einem angenehmeren Teil des furchtbar heißen Kerkers erholen können. Vgl. Cyprian, Ep. 5.12 u.ö.;<sup>24</sup> Didask. XIX 92,8ff. AP 18: Die von Paulus faszinierte Thekla läßt nichts unversucht, um zu ihm ins Gefängnis zu gelangen: ‚Thekla aber gab in der Nacht ihr Armband, das sie sich abgenommen hatte, dem Türhüter, und als ihr die Tür aufgetan war, ging sie fort in das Gefängnis. Dem Gefängniswärter schenkte sie einen silbernen Spiegel und ging nun zu Paulus hinein‘ (Aa I 247). In den Andreasakten stehen Maximilla und Iphidama in ständigem Kontakt mit dem eingekerkerten Apostel (AA 33 [1] ff.; Aa II/1 38ff./Prieur 483ff.). – Den Außenstehenden ist dieses Spezifikum der Kirche nicht entgangen. Lukian amüsiert sich über die bekannt gute Versorgung der christlichen Häftlinge: Die Christen versuchen ‚das Mögliche und Unmögliche‘, den Peregrinus dem Gefängnis zu entreißen, und lassen es, als dies nicht gelingen will, nicht ‚an der sorgfältigsten Pflege und Wartung fehlen. Mit Tagesanbruch sah man schon alte Weiblein, Witwen und junge Waisen sich um das Gefängnis lagern. Ja die vornehmsten unter ihnen bestachen sogar die Gefängniswärter und brachten ganze Nächte bei ihm zu. Auch wurden reichlich Mahlzeiten bei ihm zusammengetragen und heilige Gespräche geführt. ... Sogar aus verschiedenen Städten Asiens kamen Leute, die von den dortigen Christen abgesandt waren, ihm zu helfen, seine Fürsprecher vor Gericht zu sein und ihn zu trösten. Denn diese Leute sind in allen solchen Fällen, die ihre ganze Gemeinschaft betreffen, von einer unbegreiflichen Rührigkeit und Geschäftigkeit und sparen weder Mühe noch Kosten. Daher wurde auch Peregrinus seiner Gefangenschaft halber eine große Menge Geld von ihnen zugeschickt, und er verschaffte sich auf Grund seiner Gefangenschaft ganz hübsche Einkünfte‘ (Peregr. 12f. [Übers. Wieland]). Vgl. auch die von Euseb gezeißelte antichristliche Anordnung des Licinius HE X 8,11.

Die Christen lehnen die Feuerbestattung ab (Min. Felix 11,4) und kümmern sich rührig um eine ordentliche Erdbestattung und die rechte Pflege der Erinnerung an die *Verstorbenen*. S. vor allem die detaillierten Anweisungen Trad. Apost. 40: Niemand soll durch das Begräbnis eines Angehörigen in den Coemeterien beschwert werden; die Gemeindekasse zahlt den Armen das Geld für die Totengräber und den Preis für die Ziegel (mit denen das einfache Armengrab abgedeckt wird).<sup>25</sup> Die Friedhofsarbeiter ‚in loco illo‘ – gemeint ist wohl das von Kallist im Auftrag Zephyrins eingerichtete Coemeterium an der Via Appia (Ref. IX 12,14)<sup>26</sup> – und die, die die Sorge haben, ernährt der Bischof, ‚ut nemo gravetur ex eis qui veniunt ad haec loca‘. Daß diese Praxis der Christen die Ausbreitung der Kirche mächtig befördert hat, hat Kaiser Julian ausdrücklich festgehalten (s. das Zitat u. S. 326).

Es ist selbstverständliche Pflicht, die *fremden* Glaubensgenossen gastlich aufzunehmen (auch wenn es damit natürlich Probleme gab). Vgl. 1Tim 3,2; Tit 1,8; 1Petr 4,9; 1Clem 1,2; Herm., Mand. VIII 10; Sim. IX 27,2; Did 12: ‚Jeder der (zu Euch) kommt im Namen des Herrn, soll aufgenommen werden ... Wenn der Ankömmling ein Durchreisender ist, unterstützt ihn, so gut ihr könnt; er soll aber bei Euch nicht länger bleiben als zwei oder drei Tage, wenn es nötig ist. Wenn er sich aber bei

24 Ed. Diercks, s.o. Anm. 19.

25 Die archäologischen Einzelheiten bei Lampe, Christen 91f.

26 (Ed. Marcovich, s. S. 306 Anm. 19). Näheres bei Lampe, Christen 106.15ff.

Euch niederlassen will, und er ist ein Handwerker, so soll er arbeiten, und er soll essen. Wenn er aber kein Handwerk versteht, dann trifft nach Eurer Einsicht Vorsorge [d.i. verschafft ihm eine geeignete Arbeit], daß ja kein Faulenzer bei Euch lebe als »Christ«. Wenn er aber so nicht handeln will, dann ist er einer, der mit Christus Schacher treibt. Vor solchen hütet Euch!‘ Z.B. vor Leuten wie Peregrinus, der gut auf Kosten der Christen zu leben versteht: ‚Gerät also irgendein verschmitzter Betrüger an sie, der die rechten Schliche weiß, so ist es ihm ein leichtes, die einfältigen Leute an der Nase herumzuführen und auf ihre Kosten bald ein reicher Mann zu werden. ... [Peregrinus blieb] nichts übrig, als sich abermals aufs Landstreichern zu verlegen, denn er konnte auf einen reichlichen Zehrpennig von den Christen rechnen, die überall seine Trabanten machten und es ihm an nichts fehlen ließen‘ (Lukian, Per. 13.16 [Übers. Wieland]). Auch die finanzielle Unterstützung fremder Gemeinden ist oft belegt, s. bereits die Kollekte des Paulus für Jerusalem und weiter Dionysios von Korinth an Soter von Rom bei Euseb, HE IV 23,10: ‚Von Anfang an hattet Ihr den Brauch, daß Ihr allen Brüdern auf mannigfache Weise Gutes tatet und vielen Kirchen in allen Städten Unterstützungen schicktet‘. VII 5,2; Basilius, Ep. 70; Cyprian, Ep. 62,4: die karthagische Kirche spendet 100.000 (!) Sesterzen für die bedrängten Schwestern und Brüder in Numidien. Zu vergleichen ist ein weiteres Mal auch die Klage des Julian bei Sozom., HE V 16,6 (s.u.).

Schließlich setzt Ignatius, Pol 4,3 voraus, daß *Sklaven* in besonderen Fällen aus Mitteln der Gemeindekasse freigekauft wurden<sup>27</sup> (vgl. die nicht ganz eindeutigen Anordnungen Herm., Mand. VIII 10; Sim. I 8; Const. Apost. IV 9,2).<sup>28</sup>

Die bei großen Gemeinden mit einem beachtlichen Verwaltungsaufwand verbundene Unterstützung Hilfsbedürftiger fiel ins Auge<sup>29</sup> und sprach sich herum – dies um so mehr, als sie z.T. sogar Außenstehenden zugute kam. Das soziale Netz der Christen war attraktiv und hat gewiß nicht wenige bewogen, sich der Gemeinde zu nähern. In aller Deutlichkeit hat Kaiser Julian diesen für ihn ärgerlichen Sachverhalt festgehalten: ‚Am meisten‘, so klagt er, ‚ist die Gottlosigkeit [d.i. die christliche Religion] gefördert worden durch die Philanthropie in bezug auf die Fremden, die Sorge für die Bestattung der Toten, und die erdichtete Ehrbarkeit ihrer Lebensführung‘ (Ep. ad Arsacium, bei Sozom., HE V 16,6).<sup>30</sup>

27 Dazu Harnack, Mission 189f.194f.; J. A. Harrill, The Manumission of Slaves in Early Christianity, HUT 32, Tübingen 1995, 158–192.

28 Dazu N. Brox, Der Hirt des Hermas, KAV 7, Göttingen 1991, 234.288; Harrill, Manumission 178ff.

29 Vgl. für Rom Trad. Apost. 24 und dazu Lampe, Christen 103f.

30 Μάλιστα τὴν ἀθεότητα συνήρξισεν ἢ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία καὶ ἢ περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια καὶ ἢ πεπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν βίον (= Ep. 22 Wright [s. Anm. 20]; Ep. 84 Bidez/Cumont).

*Herrenmahl und Agape, statusindifferente Gemeinschaft.* Das Herrenmahl ist in früher Zeit ein regelrechtes Abendessen, eine kultische Mahlzeit zur Sättigung der Schwestern und Brüder gewesen.<sup>31</sup> Am besten informiert sind wir über die Verhältnisse in Korinth: Wenn alles in rechter Weise abläuft und die notorischen Mißstände abgestellt sind, versammelt sich die Ekklesia, ein jeder bringt mit, was er mag und kann, und alle essen gemeinsam davon.<sup>32</sup> Wohlgeborene und Verachtete, Reiche und Arme, Weise und Dumme (1Kor 1,26ff.) sitzen unterschiedslos beieinander, sie feiern die Gemeinschaft des Leibes und des Blutes Christi (10,16). „Die sakramentale Handlung des Herrenmahls ist symbolischer Vollzug sozialer Integration“.<sup>33</sup> Sie bringt Menschen verschiedenster Herkünfte zusammen, auch solche, die sich außerhalb der Ekklesia aufgrund ihres unterschiedlichen sozialen Status nie begegnet wären. Sie eröffnet den Armen die Möglichkeit, sich über ihr Vermögen hinaus auf Kosten der Gemeinschaft zu sättigen.

Später wird die Eucharistie zum reinen Kultmahl, ohne daß der Aspekt der Sättigung der Armen jedoch verlorenght: die (nichtsakramentalen) Agapen übernehmen diese Aufgabe.<sup>34</sup> Tertullian rühmt sie Apol. 39,16 wie folgt: ‚Unsere Mahlzeit gibt ihren Sinn vom Namen her zu erkennen: mit einem Ausdruck wird sie bezeichnet, der bei den Griechen »Liebe« bedeutet. Wie groß die Kosten auch sein mögen, ein Gewinn ist es, im Namen der Frömmigkeit Aufwendungen zu machen, insofern es Arme sind, die wir mit dieser Erquickung unterstützen.‘ Der Agape geht ein Gebet voraus, ein weiteres schließt sie ab, zwischendrin singt man Gott Lob und ißt und trinkt in Maßen.<sup>35</sup>

31 Vgl. 1Kor 11,21f.25.33f.; Lk 22,20 (μετὰ τὸ δειπνῆσαι); Jud 12 (ἐν ταῖς ἀγάπαις συνευωχούμενοι); Did 10,1 (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι); Ign., Sm 8,2 (ἀγάπην ποιεῖν); Plin., Ep. X 96,7 (coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium); EpAp 15 (26); ATh 50.

32 Zur Rekonstruktion s. insbesondere Lampe, Herrenmahl 194ff.; Klinghardt, Gemeinschaftsmahl (jew. S. 195f. Anm. 1) 275–295: Die Mahlzeit ist als Eranos (als ‘bottle-party’) organisiert, jeder Teilnehmer bringt nach Vermögen Speisen mit, die für alle bestimmt sind (vgl. bereits Lietzmann, Geschichte I 153). Der Mißstand besteht darin, daß die Speisen und Getränke nicht gleichmäßig verteilt werden, sondern ein jeder sein eigenes (sehr unterschiedlich üppiges) Mitbringsel verzehrt.

33 Theißen, Studien 315. Zum sozialintegrativen Beitrag des Christentums s. ebd. pass., insbes. 290–317.318–330; Lampe, Christen 114 und pass.; Schmeller, Hierarchie; W. A. Meeks, The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries, New Haven/London 1993, 96ff.

34 Zur schwierigen Frage nach der Entstehung dieser Agapen s. W.-D. Hauschild, Art. Agapen I, TRE 1, 1977, 748–753: 748ff.; B. Kollmann, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, GTA 43, Göttingen 1990, 146–150.

35 Gegen den Konsens Klinghardt, Gemeinschaftsmahl (s. Anm. 32) 514ff.: Tertullian spreche hier nicht von Agapen, sondern von dem einen Mahl der karthagischen Christen, d.i. der Eucharistie; die Schriftlesung (vgl. 39,3) verberge sich hinter dem Stichwort *disciplina* in 39,19.

Sehr detailliert und aufschlußreich sind die Anweisungen der *Traditio Apostolica*: Beim gemeinsamen Mahl sollen die Gläubigen aus der Hand des Bischofs (wenn er anwesend ist) einen Bissen gesegneten Brotes (*eulogia/benedictio*) erhalten, die Katechumenen ein Stück exorzisiertes Brot. Alle erhalten einen Becher und sagen Dank (Kap. 26). Es ist darauf zu achten, daß die Katechumenen nicht gemeinsam mit den Gläubigen zu Tische liegen;<sup>36</sup> während der Mahlzeit sollen alle dessen gedenken, der sie eingeladen hat (27). Gegessen und getrunken werden soll auf anständige Weise, Trunkenheit ist zu vermeiden. Wenn der Gastgeber ein ἀποφόρητον anbietet,<sup>37</sup> so soll man die Mahlzeit annehmen (und sie zu Hause für sich essen).<sup>38</sup> Wenn man jedoch eingeladen ist, sich satt zu essen, soll man es tun, dabei aber etwas übriglassen, damit der Gastgeber von den Resten zu anderen schicken kann. Das Essen soll *cum silentio* stattfinden, der Bischof (wenn anwesend) leitet das Gespräch. Wenn er nicht anwesend ist, sondern nur ein Priester oder ein Diakon, so soll dieser die *Eulogia* austeilen, der Katechumene soll ein Brot des Exorzismus empfangen. Wenn kein Kleriker anwesend ist, sollen die Geladenen sich diszipliniert verhalten; die *Eulogia* entfällt, denn Laien können sie nicht spenden (Kap. 28). Im übrigen soll ein

36 *Catecuminus in cena dominica non concumbat/Ne catechumeni accumbant in cena domini cum fidelibus*. Wie ist diese Anordnung zu verstehen? Sollen die Katechumenen nicht gemeinsam mit den Gläubigen *essen* (Geerlings, *Trad. Apost.* 281 übersetzt: ‚Der Katechumene nimmt am Mahl des Herrn nicht teil‘)? Denkt die *Trad. Apost.* also an zwei verschiedene Arten von Liebesmählern: eines für *fideles* und eines für *catechumeni*? (hinzu käme ein drittes: das für die Witwen, Kap. 30). Das ist unwahrscheinlich. Denn es mutet merkwürdig an, daß sowohl Kap. 26 als auch Kap. 28 die Bestimmung über die Behandlung der Katechumenen unmittelbar hinter derjenigen für die Gläubigen steht; die Anordnungen erwecken den Eindruck, beide Gruppen seien an ein und demselben Ort versammelt. Also liegt die *Pointe* darin, daß die Katechumenen nicht gemeinsam mit den Gläubigen *zu Tisch liegen* sollen, wie bereits H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, AKG 8, Bonn 1926, 197f., interpretiert: ‚Am Tische sitzen die ‚Gläubigen‘, ... während die Katechumenen nur stehend dem Mahle beiwohnen dürfen.‘ Seine Auslegung bedarf allerdings der Präzisierung: Die Gläubigen liegen zu Tisch (auf den *lecti*), während die Katechumenen entweder auf den Sofas sitzen (wie nach alter Sitte die Kinder *Suet.*, *Claud.* 32; *Aug.* 64, und die Frauen, *Val. Max.* II 1,2) oder an eigenen bescheidenen Tischen (vgl. *Tac.*, *Ann.* XIII 16), auf niedrigen Bänken, Stühlen o.ä. (wie zu spät gekommene Gäste, *Lukian*, *Conv.* 13, *Sklaven*, *Seneca*, *de Const. Sap.* 15,1). Sie müssen also in die zweite Reihe rücken und u.U. aus der Hand essen. In dieser Tischordnung wird ihre untergeordnete Stellung für jedermann augenfällig.

37 Dazu Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl* (s. Anm. 32) 143ff.

38 Daran ist in diesem Kontext wohl gedacht: Man wird eingeladen, um eine Mahlzeit mit nach Hause zu nehmen und sie dort zu verzehren (vgl. *Ed. Botte*, SC 11, 107 A 1; *Ed. Dix/Chadwick* 47; *Lietzmann*, *Geschichte* II 121f.). Der Hintersinn dieser Anordnung ist unschwer zu erraten: Auf diese Weise erspart sich der Gastgeber Unannehmlichkeiten, er muß nicht gemeinsam mit den armen Brüdern und Schwestern essen (und dabei ihre miserablen Tischsitten ertragen). Die Wohltätigkeit wird durch die Erlaubnis dieser Art ‚Take-away‘-Verpflegung gewiß erheblich befördert.

jeder im Namen des Herrn essen, alle sollen einmütig und besonnen sein, auf daß die Heiden den Christen nacheifern (Kap. 29).<sup>39</sup>

Wer zu den Christen oder ihren Katechumenen gehört und arm ist, darf in Rom demnach darauf hoffen, daß er von wohlhabenderen Gliedern der Gemeinde zu Gastmählern eingeladen oder mit Lebensmitteln zum Mitnehmen beschenkt wird. Dann und wann mag er von einem Boten überrascht werden, der ihm Reste eines Mahls überbringt. Ebenso steht es in Karthago und andernorts.<sup>40</sup>

Die Anziehungskraft der Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form und der später an ihre Seite tretenden Agapen auf die paganen Nachbarn der christlichen Gemeinden braucht kaum eigens betont zu werden. Derlei spricht sich herum, Wohltätigkeit und Philanthropie machen Eindruck, das außergewöhnlich starke Gemeinschaftsgefühl, das hinter all dem zum Vorschein kommt, ist attraktiv.<sup>41</sup> Wer zu den Christen stößt, darf sich hinfort als ‚Bruder‘ und ‚Schwester‘, als Teil einer Großfamilie fühlen, die untereinander eine der paganen Welt unbekannte Philadelphie über die Grenzen der Verwandtschaft hinweg übt (vgl. bereits Mk 3,31–35).<sup>41a</sup> Ausdrücklich äußert Kap. 29 der *Traditio Apostolica* den Wunsch, daß die Liebesmähler ineins mit dem geforderten besonnenen und nüchternen Verhalten der Christen die Heiden zur Nacheiferung anreizen, d.i. zur Konversion führen oder doch einen wichtigen Anstoß geben mögen. Es besteht aller Grund zu der Annahme, daß dieser Wunsch Anhalt an der Lebenswirklichkeit der römischen Schwestern und Brüder hat.<sup>42</sup>

39 Das scheint mit der eigentümlichen Formulierung *ut aemulatores etiam apud gentes simus* (L) gemeint zu sein (vgl. S; K; Ed. Botte, SC 11, 109 übersetzt: ‘c’est que nous montrions de l’émulation, même à l’égard des nations’; Ed. Geerlings 285: ‚und so vor den Heiden wetteifern‘). Die Heiden sollen vom Vorbild der Christen zur Nacheiferung angereizt werden.

40 S. für Alexandria die wortreiche Klage des Klemens, Päd. II 4–8, über die bei den Agapen eingerissenen Unsitten. Es hat den Anschein, als seien die Agapen in Alexandria zu geselligen Zusammenkünften verkommen, „eine »Party« begüterter Christen für ihresgleichen mit Festessen, reichlichem Trinken und ausgelassener Unterhaltung“ (Hauschild, Agapen [s. Anm. 34] 751).

41 E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965, 136ff.: „A Christian congregation was from the first a community in a much fuller sense than any corresponding group of Isiac or Mithraist devotees. ... [E]ven more important, I suspect, than the[...] material benefits was the sense of belonging which the Christian community could give. ... I think that was a major cause, perhaps the strongest single cause, of the spread of Christianity.“ Vgl. Gager, *Kingdom* 140ff.; Schmeller, *Hierarchie*, pass.; Stark, *Christianity* 209–215.

41<sup>a</sup> Dazu Pilhofer, *Überlegungen* (s. S. 17 Anm. 33); vgl. Bauer, s.v.: Philadelphia wird in der Antike sonst stets im eigentlichen Sinn von der Liebe zu wirklichen Geschwistern gebraucht. Der erste Beleg für den neuen, ‚christlichen‘ Sinn ist 1 Thess 4,9.

42 Vgl. Geerlings, *Trad. Apost.* 196.

*Schriften, Theologie, Ethik.* ‚Niemand wendet sich unseren Schriften zu, der nicht bereits ein Christ ist‘, klagt Tertullian (Test. Animae 1) – und beschreibt damit die Verhältnisse zutreffend. Die gebildete pagane Umwelt weiß, was sie von den irrwitzigen Christen zu halten hat, und sie gibt sich von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen nicht die Mühe, dieses Urteil näher zu begründen oder gar eine der Schriften der gottlosen Sekte zur Hand zu nehmen. ‚Ob jemals eine dieser Flugschriften [der christlichen Apologien, Vf.] wirklich das kaiserliche Kabinett erreicht hat oder gar in die Hände des Herrn gelangt ist, muß dahingestellt bleiben und ist wohl mehr als fraglich. Klar ist aber, daß man versucht hat, diese Werke in den Kreisen der Gebildeten zu verbreiten, sie also in die üblichen Kanäle des Buchhandels zu leiten – und da ist der Erfolg augenscheinlich ausgeblieben.<sup>43</sup>

Resonanz finden die Christen nur unter den Ungelehrten, die sie der Einfachheit halber anweisen, keine Fragen zu stellen, sondern einfach zu glauben und so gerettet zu werden – so der erste Heide, der sich intensiv mit ihnen auseinandersetzt (Kelsos bei Orig. I 9; vgl. VI 10ff.). Ihre Botschaft ‚ist nur unter den Ungelehrten (ἰδιώται) erfolgreich wegen deren Vulgarität und vollkommenen Unbildung‘ (I 27). Sie richten sich ausschließlich an die Dummen und das einfache Volk (III 18.44 u.ö.), überzeugen können sie nur jene, insbesondere Sklaven, Frauen und kleine Kinder (III 44). Einfachste und ungebildetste Leute beschwatzen im Hinterzimmer Kinder und törichte Frauen, hetzen sie gegen Väter und Lehrer auf und versprechen ihnen das Blaue vom Himmel (III 55; vgl. Porph., Christ., fragm. 5 [Harnack]). ‚Aus der untersten Hefe des Volkes sammeln sich da die Ungebildeten und die leichtgläubigen Weiber, die wegen der Beeinflußbarkeit ihres Geschlechtes ohnedies auf alles hereinfallen, und bilden eine gemeine Verschwörerbande‘, empört sich Caecilius bei Min. Felix 8,4.

Zieht man von diesen typischen Schlaglichtern aus der paganen Umwelt die Polemik ab, bleibt ein Eindruck zurück, der sich mit Tertullians Klage und den weiteren sozial- und kirchengeschichtlichen Daten deckt: Es dauert sehr lange, bis die pagane Welt die Kirche und mit ihr die christliche Theologie und die christlichen Schriften als eine für die Gebildeten relevante Größe zur Kenntnis nimmt. In den ersten drei Jahrhunderten dringt christliche Theologie und Ethik bestenfalls aufs einfachste reduziert oder grob verzerrt nach draußen.

Einige weitere Schlaglichter aus den Quellen: – Οὐκ οἶδα τί λέγεις seufzt der Statthalter Perennis, als Apollonius ihm einige Grundüberzeugungen seines Glaubens auseinandersetzt und namentlich von dem ihm bevorstehenden ewigen Leben spricht; das Ganze ist ihm so fremd, daß er Mühe hat, den Sinn des Gesagten auszu-

---

43 Lietzmann, Geschichte II 175. Vgl. Bardy, Christen 289ff.; A. Wlosok, Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik, in: Frohnes/Knorr, 147–165: 163.

machen (Mart. Apoll. 31). – Durch das bloße Wort werden die Uneingeweihten gewöhnlich nicht überzeugt, muß Gregor Thaumaturgos erfahren, es gibt keine Vorbildung, auf der man aufbauen könnte, und eine Kurzfassung des Mysterions der Frömmigkeit erzeugt meist nur Stirnrunzeln (Vita sec. Greg. Nyss. 22,14ff.). – Auch bei gebildeten Heiden können nicht einmal die einfachsten Grundsätze der Kirche als bekannt vorausgesetzt werden: Die Verantwortung gegenüber Gott sei größer als die Verantwortung gegenüber seiner Familie, und deshalb könne er nicht opfern, antwortet Phileas seinem Richter Culcianus, denn die Schrift sage: ‚Du sollst Gott lieben, der Dich geschaffen hat.‘ Daraufhin Culcianus: τίνα θεόν?, und dies obwohl er vergleichsweise gut informiert ist und bereits ein langes Zwiegespräch mit dem Angeklagten über die Grundlehren des Christentums geführt hat (Acta Phileae – nach der allgemein akzeptierten Rekonstruktion – P. Bodmer 20, IX 16 [Musurillo] bzw. XI 16 [Atti]; ähnliche Mißverständnisse finden sich oft, etwa Mart. Pion. 9,8f.; Pass. Fruct. 2,7 [Musurillo]).<sup>44</sup> – Wenn die heidnischen Philosophen denn tatsächlich einmal mit den heiligen Schriften in Kontakt kommen, so glauben sie ihnen nicht, quia fuco carent, klagt Lactanz, Inst. V 1,18 (vgl. die berühmte Stelle Augustin, Conf. III 5,9), und auch ihre christlichen Gesprächspartner sind nicht in der Lage, sie zu überzeugen, weil sie nicht die nötige Eloquenz vorweisen können. – Wie schwer und mühsam der Zugang zur Welt des christlichen Universums für viele heidnisch gebildete Konvertiten gewesen ist, zeigt eindrücklich das Beispiel des numidischen Rhetors Arnobius, dessen Schrift adversus Nationes nach einem gut begründeten Urteil verrät, „daß der dem Christentum zustrebende Verfasser nicht einmal die christlichen Grundlehren richtig verstanden hat.“<sup>45</sup>

Stellt man die Frage, welche Anziehungskraft die christliche Theologie (in einem tieferen Sinne) auf Heiden und Heidinnen ausgeübt haben mag und wie ihre Rolle im Konzert der Attraktionsfaktoren zu bestimmen ist, gilt es, diesen Punkt gebührend im Auge zu behalten. Man las die Schriften der Christen nicht, und falls doch, so wirkte der erste Kontakt meist abschreckend. Alles in allem wußten die Außenstehenden wenig mehr als nichts über die Lehren der Kirche. So attraktiv viele Grundüberzeugungen christlicher Theologie nach heutigem Urteil gewesen sein könnten oder müßten – sie spielen im tatsächlichen Prozeß des Wachstums der Kirche kaum eine Rolle, weil man sie *extra muros ecclesiae* nicht zur Kenntnis

44 Weitere Beispiele (Mart. Lugd. I 30f.; Mart. Polyk. 17,2) bei Freudenberger, Auswirkungen 132ff. Anders sehr selten, etwa Mart. Con. 4,6f. (Ed. Musurillo): Der Präfekt sucht Konon von seinem Glauben abzubringen, er kennt sich aus: ein gekreuzigter Krimineller soll ein Gott sein? Die Quelle seiner Kenntnisse sind Juden, die ihm die Hymnematata Jesu gebracht und vorgelesen haben. Allein – die historische Qualität dieses Martyriums ist sehr niedrig (vgl. Musurillo XXXIIf.), die Erwähnung der Juden ein Topos der Polemik (vgl. o. S. 209f.), sie wirkt wie der Auftritt eines *inimicus ex machina*.

45 Altaner-Stuiber 184. Vgl. Lietzmann, Geschichte III 165: „Da kommen nun freilich nur sehr unklare Vorstellungen vom Christentum zutage“ (Näheres u. Anm. 69). Ein ähnliches Urteil trifft seinen Schüler Lactanz, Altaner-Stuiber 185: ‚Kenntnis der christlichen Lehre und Literatur nur mangelhaft‘.

nahm.<sup>46</sup> Dem entspricht, daß der intellektuelle Typus der Konversion aufgrund der Erkenntnis der Wahrheit der christlichen Lehren allenthalben die Sache einer kleinen Minderheit gewesen ist.

Zu dieser kleinen, wenngleich prominenten Minderheit zählen im 2./3. Jahrhundert namentlich Aristides, Justin, sein Schüler Tatian, Theophilus von Antiochien, Klemens von Alexandrien, Tertullian, Cyprian, Gregor Thaumaturgos, Lactanz und mit gewissen Einschränkungen auch Arnobius – allesamt Kinder (z.T. vornehmer) heidnischer Familien, die, bevor sie als erwachsene Männer zum Christentum konvertierten, eine pagane Ausbildung durchlaufen haben. Was wissen wir über ihre Konversion? Was zog sie am Christentum an? Gehen wir das Material durch:

Die ausführlichste und bekannteste Schilderung finden wir bei *Justin*, Dial. 2ff.: Er wendet sich mit unterschiedlichem Erfolg nacheinander an einen Stoiker, einen Peripatetiker, einen Pythagoreer und an einen Platoniker, bei dem er seine philosophische Bildung vervollkommenet (vgl. Acta Justiniani 2,3). Am Meer kommt es schließlich in der Begegnung mit dem anonymen alten Mann zur Konversion (3–8). Justin lernt die Schwächen der philosophischen Systeme erkennen, und die Lehren des Christen rühren ihn an. 8,1: „In meiner Seele aber fing es sofort an zu brennen, und es erfaßte mich die Liebe zu den Propheten und jenen Männern, die die Freunde Christi sind. Ich dachte bei mir über seine (= des alten Mannes) Worte nach und fand darin die allein verlässige und nutzenbringende Philosophie“. In gewissem Kontrast zu dieser Schilderung steht die zweite Stelle, an der Justin auf seine Konversion zu sprechen kommt, Apol. II 12,1f.: „Denn auch ich selbst kam, als ich noch in Platons Lehren meine Befriedigung fand und von den verleumdeten Christen hörte, beim Anblick ihrer Furchtlosigkeit vor dem Tode und allem anderen, was für entsetzlich gilt, zu der Einsicht, daß sie unmöglich in Lasterhaftigkeit und Sinnenlust befangen sein könnten. Denn welcher Lüstling oder Schlemmer, der gar Menschenfleisch für einen Leckerbissen hält, könnte wohl den Tod willkommen heißen, um so seiner Gelüste verlustig zu gehen?“

Die Karriere des Philosophen hier, der Eindruck durch die Märtyrer da – lassen sich die Informationen miteinander verbinden oder widersprechen sie

---

46 M.R. betont MacMullen, *Empire 20*: „[T]he process of conversion ... took place in people's minds on the basis of what they knew, or thought they knew. It is useless to consider in the process all the things we know, which might have been discovered by a convert after he had picked up some further instruction and further experience of the new faith“, um wenig später, ebenfalls mit Recht, auf die überragende Bedeutung der Mikrokommunikation zu verweisen: „We are thus thrown back on face-to-face encounters as very nearly the only kind of meeting-point through which a knowledge of church teachings might be gained“ (ebd. 21). Vgl. auch ders., *Two Types* 174ff.

sich? Die zweite Szene enthält gewiß autobiographisches Material. Gilt das auch für die erste, die so konventionell wirkt (vgl. nur Jos., Vita 2 [9–12]) und die, so wie sie dasteht, zweifellos fiktiv ist?<sup>47</sup> Es spricht erheblich mehr dafür als dagegen.<sup>48</sup> Wie aber gehen die beiden Aussagen zusammen? Von entscheidender Bedeutung dürfte die Beobachtung sein, daß das Thema der Attraktion durch die Standhaftigkeit der Märtyrer entgegen dem ersten Anschein in Dial. 7f. nicht ganz fehlt: Wenn es 8,1 heißt, Justin sei von heißer Liebe zu den Propheten und „jenen Männern, die die Freunde Christi sind“, erfaßt worden (τῶν ἀνδρῶν ἐκεῖνων, οἳ εἰσι Χριστοῦ φίλοι), dann denkt er wohl nicht an die Jünger Jesu (die zuvor nirgends erwähnt sind), sondern an christliche Zeitgenossen, näherhin an solche, die bereit sind zum Martyrium (vgl. Lk 12,41; Joh 15,13ff.).<sup>49</sup>

Die Konversion Justins könnte demnach etwa wie folgt verlaufen sein: Der Platoniker Justin ist beeindruckt von der notorischen Todesverachtung der christlichen Märtyrer, die ihn an die Haltung des großen Sokrates erinnert und die das übliche Gerede über die Kirche als dummes Geschwätz entlarvt. Sollte am Ende der Vorwurf der ἀσέβεια gegen sie ebenso unberechtigt sein wie einst gegen den berühmten Athener (vgl. Apol. I 5)? Justin bewegen diese und ähnliche Fragen, als er einen uns unbekannt christlichen Lehrer trifft, die Chance ergreift und sich von ihm unterrichten läßt. Der Lehrer steigert seine Irritation, lehrt ihn das Christentum als die „einzig verlässliche und nutzbringende Philosophie“ zu verstehen und katalysiert auf diese Weise den Entschluß zur Konversion.<sup>50</sup>

47 Bestritten vor allem von N. Hyldahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, AthD 9, Kopenhagen 1966, 148ff. „Dial. 2,3–6 enthält überhaupt keinerlei historisches Zeugnis über die Ausbildung oder die Erfahrungen Justins, sondern es handelt sich hierbei um literarische Anleihen“ (156).

48 Die entscheidenden Argumente bei Skarsaune, Justin's Conversion 66ff. und pass.; Lampe, Christen 219ff.; Fink-Dendorfer, Conversio 9–36 (die Konventionalität von Dial. 2ff. besagt für sich genommen nicht viel; die Annahme der Verwendung einer Quelle ist schwierig und nicht zu erweisen; die Spannung zwischen der Biographie und dem Kontext läßt eher auf echte autobiographische Elemente schließen; der alte Mann ist nach Ausweis der ungezwungenen Erwähnung Dial. 23,3 keine Fiktion; es läßt sich zeigen, daß Justin tatsächlich platonisch gebildet war).

49 Diese Vermutung bei J. C. M. van Winden, An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chap. 1–9, PP 1, Leiden 1971, 118f., verstärkt und präzisiert von Skarsaune, Justin's Conversion 58 A 16: Die einzigen beiden Stellen in den Evangelien, an denen Jesus die Jünger seine „Freunde“ nennt (s.o.), stehen im Zusammenhang mit der Bereitschaft zum Martyrium. Diese Kongruenz wird kaum zufällig sein – Lk 12,4f. kennt Justin gut, wie sein Zitat Apol. I 19,7 zeigt.

50 Vgl. Skarsaune, Justin's Conversion, 66 (und 63ff. zur Frage nach dem Inhalt der ‚wahren Philosophie‘): „Justin's philosophical ideals before his conversion may ... have been a 'bridge'. They may have created a sympathy that helped Justin on his way to Christianity. In this sense he could be called a fruit of the *semen sanguis Christianorum*.“

Besonders genau über die Motive seiner Konversion unterrichtet uns Justins Schüler *Tatian*: In den Lehren der Griechen ausgebildet (Or. 42), ehemals als Rhetor tätig (35; vgl. Euseb, HE IV 16,7),<sup>51</sup> hat er viele Länder bereist und ist schließlich nach Rom gekommen (Or. ebd.). Auf seiner Suche nach der Wahrheit, so erscheint es ihm im Rückblick, ist er von den Lehren der Philosophen, ja von der gesamten griechisch-römischen Kultur schwer enttäuscht worden (29; 35 und pass.). In solcher Stimmung wendet er sich, offenbar in Rom (35), den alten, ‚barbarischen‘ Schriften der Christen zu und wird von ihrem ungekünstelten Stil und ihren erhabenen Lehren ergriffen und am Ende zum Glauben geführt.<sup>52</sup>

Hat Justin ihn gelehrt, die Schriften recht zu lesen?<sup>53</sup> Das ist eine mögliche, allerdings mit Schwierigkeiten behaftete Annahme. Denn diejenigen Mitglieder des Justinkreises, über deren Christwerdung wir Näheres wissen (Hierax, Paion, Evelopistus), sind bereits Christen gewesen, als sie Justin trafen (Acta Justiniani 4).<sup>54</sup> So auch Tatian?<sup>55</sup> In diesem Fall lägen die Modalitäten seines Entschlusses zur Taufe im Dunkeln, und der Anschluß an seinen ‚höchst bewunderswerten‘ Lehrer (18,2; vgl. Iren., Haer. I 28,1) hätte

51 Zur paganen Bildung des Tatian s. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, FKDG 9, Göttingen 1960, 19ff. und pass.; Lampe, *Christen* 245ff.362ff.

52 Or. 29: ‚Da ging ich in mich und suchte, auf welche Weise ich das Wahre ausfindig machen könnte. Wie ich nun über das Erstrebenswerte nachsann, geschah es mir, daß ich auf gewisse barbarische Schriften stieß, viel älter als die Lehren der Griechen und viel göttlicher als ihr Irrtum. Und es geschah mir, daß ich von diesen überzeugt wurde durch ihren unpräntiösen Ausdruck, die ungekünstelte Einfalt ihrer Verfasser, durch die Leichtfaßlichkeit der Welterschöpfung, die Vorkenntnis der Zukunft, die Vortrefflichkeit der Verordnungen und die (Lehre von der) alles beherrschenden Monarchie (Gottes) (τῶν ὄλων τὸ μοναρχικόν). Da wurde meine Seele göttlich belehrt, und ich verstand, daß jene (Lehren der Griechen) eine Art haben, die zur Verdammnis führt (τὰ μὲν καταδίκης ἔχει τρόπον [Ed. Goodspeed; Ed. Marcovich conj. τόπον, m.E. ohne Not und ohne besseren Sinn]), diese (christlichen Schriften) aber die Versklavung in der Welt lösen, uns den vielen Herrschern und Tausenden von Tyrannen entreißen und uns geben, nicht was wir nicht empfangen hätten, sondern was wir, da wir es empfangen, zu behalten gehindert wurden durch unsere Verirrung.‘

53 So etwa M. Elze, *Art. Tatian*, RGG<sup>3</sup> 6, 621f.: 621 (vgl. ders., *Tatian* [s. Anm. 51] 22f.); Brox, *Iren., Haer.*, 325 A 121.

54 Vgl. das Zitat o. S. 308. Daß sie alle zum Justinkreis gehören, läßt sich den Acta nicht zwingend entnehmen, ist aber die nächstliegende Annahme, vgl. Ed. Musurillo XVIII–XIX; Lampe, *Christen* 238f.

55 Sollte die I. Ps. Pl. in der Antwort des Paion Acta Just. 4,6 wörtlich zu nehmen sein (ἀπὸ τῶν γονέων παρειλήφμεν – von unseren Eltern ‚haben wir es empfangen‘; so Ed. Rauschen, BKV<sup>2</sup> 14, 311; anders Ed. Musurillo 45 und S. Ronchey in Atti 55, die singularisch übersetzen; vgl. dazu A. Hilhorst, ebd. 395 A 13), hätten sogar alle Mitglieder des Justinkreises das Christentum von ihren Eltern empfangen. Hätte ein solcher Kreis, der an seinem Treffpunkt in der Wohnung Justins oberhalb des Bades des Myrtinus (?; 3,3) wohl auch Gottesdienst feierte (Lampe, *Christen* 317), einen Nichtchristen in seiner Mitte aufgenommen?

der Festigung und Vertiefung der neuen Überzeugungen gedient. Diese (bei jeder Konversion wichtige) Periode hätte im Rückblick die eigentlichen Anfänge überschattet.

Wie immer die Ereignisse im einzelnen zu rekonstruieren sein mögen – Tatians Rückblick auf die Motive seiner Konversion dokumentiert, daß auch die Heilige Schrift der Christen (d.i. das ‚Alte Testament‘) auf manche attraktiv wirkte.

Im Kielwasser dieser für die paganen Zeitgenossen atypischen Aussage überschätzt Adolf von Harnack die Wirkung der Schrift für die Propaganda erheblich: Es sei gewiß, „[d]aß das Buch die Propaganda der Christen mächtig verstärkt“ habe (Mission 290): Man entnahm ihm die monotheistische Kosmologie, die Vorhersagen der Geschichte Jesu, belegte gewisse Einrichtungen der Kirche, nutzte es zur Paränese und zur Abgrenzung gegenüber dem Judentum, erbaute sich an den Sprüchen und Psalmen (292ff.). – Gewiß, aber von all dem wußten die Außenstehenden so gut wie nichts! Die eigentliche Bedeutung der Schrift in den ersten Jahrhunderten wird nicht so sehr in der Förderung der Propaganda bestanden haben (von wenigen Ausnahmen abgesehen), als vielmehr darin, daß das Christentum den *Neophyten* eine gewaltige Substanz zu bieten hatte. Diese Substanz war unschätzbar und für das Überleben der Kirche unverzichtbar. Sie hatte zweifellos wesentlichen Anteil daran, daß die Zahl derjenigen, die der neuen Gemeinschaft nach der Taufe wieder den Rücken kehrten (vgl. bereits Lk 8,12ff.; Hebr 6,4ff.; Plinius, Ep. X 96,6), sich in einer Größenordnung bewegte, die den Bestand der Kirche nicht ernstlich gefährden konnte.<sup>56</sup>

Ähnlich wie Tatian erging es nach seinem Selbstzeugnis *Theophilus von Antiochien*. Anders als die meisten pagani hat sich der spätere Bischof von Antiochien (Euseb, HE IV 24) von der Lektüre der Schrift nicht abschrecken, sondern beeindruckt lassen, namentlich von den erfüllten Vorhersagen der Propheten. ‚Sei also nicht ungläubig, sondern gläubig, denn auch ich habe einst nicht geglaubt, daß dies [die Auferstehung von den Toten, Vf.] also sein wird‘, fordert er Autol. I 14,1 seinen Gesprächspartner auf. ‚Jetzt aber habe ich die Sache erwogen und glaube, weil mir zugleich auch die heiligen Schriften der heiligen Propheten in die Hände kamen, die da im Geiste Gottes voraussagten die Vergangenheit, wie sie war, die Gegenwart, wie sie ist, und die Zukunft, in welcher Ordnung sie vollendet werden wird. Da ich nun das Eintreten der zuvor angekündigten Ereignisse als Beweis habe, bin ich nicht mehr ungläubig, sondern glaube, gehorsam gegen Gott.‘ Vielleicht darf man diese Notiz wie folgt ergänzen: Theophilus kommt in Kontakt mit Christen, hört die Botschaft von der Auferstehung, ist skeptisch, läßt sich aber durch die Lektüre der Schrift unter Anleitung eines

---

56 Vgl. Brown, Heiden 105: Überaus wichtig für die Ausbreitung des Christentums war es, daß man es verstand, „jedem, der erst einmal in eine christliche Gemeinde eingetreten war, seine Entscheidung im Nachhinein plausibel zu machen.“

Lehrers davon überzeugen, daß die angekündigte Auferstehung ebenso eintreffen wird wie die Prophetien der Alten längst eingetroffen sind. Diese Erkenntnis der Wahrhaftigkeit der Schrift markiert den entscheidenden Wendepunkt und führt schließlich zur Konversion.

*Cyprian* berichtet in seiner Erstlingsschrift an seinen Freund Donatus von den Segnungen der erst kurz zurückliegenden Bekehrung: Die Welt ist verkommen und grausam, Sittenlosigkeit herrscht überall, desgleichen Unzucht, Eitelkeit, Korruption. ‚Auch ich war durch ziemlich viele Irrtümer in meinem früheren Leben in Banden gehalten und hätte nicht geglaubt, daß ich davon loskommen könnte. So völlig war ich den mir anhaftenden Lastern ergeben, und in der Verzweiflung an einer Besserung hielt ich es mit meinen Übeln wie mit unbedingt zugehörigen Hausgenossen‘ (Don. 4). In diesem sittlichen Chaos bietet allein der Glaube an den Gott der Christen der Seele Ruhe, und die Gabe des heiligen Geistes, so Cyprians Erfahrung, ermöglicht es dem in der Taufe neugeborenen Menschen, ein wahrhaft gottgefälliges Leben zu führen: Als Wirkung seiner Taufe stellte sich ein Leben ohne Sünden ein, ‚als leicht stellte sich dar, was früher schwierig erschien, und ausführbar wurde das, was zuvor als unmöglich galt‘ (ebd.). Mit einem Wort: Für Cyprian ‚ist das Christentum die sittliche Befreiung geworden.‘<sup>57</sup> Seine sittliche Strenge beeindruckt ihn, und er vertraut darauf, daß Gott auch ihm die Kraft geben wird, die Irrungen des heidnischen Lebens hinter sich zu lassen.

Sind wir damit über das zentrale Motiv der Konversion des späteren Bischofs von Karthago gewiß zuverlässig unterrichtet,<sup>58</sup> so lassen sich auch ihre Begleitumstände noch erhellen, wenn auch nur mit schwachem Licht. Gemäß der *Vita* soll Cyprian von einem karthagischen Presbyter namens Caecilian ‚vom Irrtum der Welt zur Erkenntnis des wahren Gottes‘ bekehrt worden sein (*Vita Cypr.* 4) – eine unverdächtige Angabe, die trotz des im ganzen wenig zuverlässigen Charakters der *Biographie*<sup>59</sup> Vertrauen verdienen wird. Caecilian wäre demnach wohl der Lehrer Cyprians gewesen, der die Irritation des nach einem tugendhaften Leben strebenden Sympathisanten steigerte und ihm das Christentum als Lösung seiner Probleme mit Erfolg ans Herz legte.

57 Lietzmann, *Geschichte* II 230 (ad Donatum Ed. J. Molager, SC 291, 1982).

58 Bei aller Konventionalität der Klage über die Verrohung der Sitten und die Kraft der Taufe besteht m.E. kein Anlaß daran zu zweifeln, daß Cyprian hier den Punkt ins Visier nimmt, der tatsächlich die entscheidende Rolle gespielt hat. Vgl. von Campenhausen, *Kirchenväter* II 38f.; Fink-Dendorfer, *Conversio* 37–46.

59 S. J. Baer, *BKV*<sup>2</sup> 34, 1–6; Altaner-Stuiber 172f. und die Lit. dort. Zuversichtlicher urteilt M. M. Sage, *Cyprian*, PatMS 1, Philadelphia 1975, 385–394.

*Gregor Thaumaturgos* informiert uns über die Beweggründe und die Modalitäten seiner Christwerdung in der Dankrede an seinen Lehrer Origenes. Bald nach dem Tod seines Vaters kommt er (durch seine Mutter?)<sup>60</sup> zum ersten Mal in Kontakt mit dem christlichen Wort, und von da an, so erscheint es ihm im Rückblick, läßt es ihn nicht mehr los (Paneg. V 48ff.). Den entscheidenden Anstoß zu einem christlichen Leben hat dann die Begegnung mit Origenes in Cäsarea gegeben: Gemeinsam mit seinem Bruder Athenodor begleitet Gregor seine Schwester zu ihrem nach Cäsarea versetzten Mann (65ff.), wo Origenes inzwischen aus Alexandria eingetroffen ist (63). Die beiden jungen, mit dem Christentum sympathisierenden Männer suchen den berühmten Gelehrten auf, sind von Anfang an beeindruckt (VI 78), planen zunächst aber zum Studium nach Beirut zu gehen oder in die Heimat zurückzukehren (VI 68.73). Origenes seinerseits sucht sie mit Macht an sich zu binden und spricht mehrere Tage lang zu ihnen über den Wert der Philosophie (75ff.). Dennoch ist Gregor lange Zeit unentschlossen, ob er seine Studienpläne umwerfen und in Cäsarea bleiben soll (78). Freilich, der Weg zurück ist längst versperrt, nicht zuletzt aufgrund der aufkeimenden Freundschaft mit dem göttlichen Mann (81f.; 84: θεῖος ἀνθρωπος). Und so entzündet sich schließlich die Liebe zum heiligen Wort zugleich mit der Liebe zu dessen Ausleger (83f.), und Gregor studiert fünf Jahre lang<sup>61</sup> bei ihm. Während dieser Zeit genießt er eine vorzügliche naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Ausbildung (VII 93–XV 183) und bekehrt sich unter dem Eindruck des tugendhaften und auch die dunkelsten Stellen vollmächtig auslegenden Lehrers endgültig zum Christentum (XV 176ff.; 178: εἰ τις σκληρὸς τὴν ψυχὴν καὶ ἄπιστος ἢ καὶ φιλομαθῆς ὢν τύχοι, παρὰ τούτου μαθῶν καὶ συνέιναι καὶ πιστεῦειν ἐλέσθαι ἀναγκάζοιτο τρόπον τινὰ καὶ ἔπεσθαι θεῷ).<sup>62</sup>

Ähnlich wie im Falle Gregors (und Athenodors) wird man sich Konversionen in Lehrer/Schüler-Verhältnissen allenthalben vorzustellen haben: Die Faszination durch den Lehrer geht mit derjenigen durch seine Lehre Hand in Hand und katalysiert den Entschluß zu einem christlichen Leben. Unterrich-

60 S. die Vermutung o. S. 305.

61 So die wohl verlässliche Zeitangabe bei Euseb, HE VI 30. Zur Frage, wie diese Angabe mit den ‚acht Jahren ohne Rednerpraxis‘ von Paneg. I 3 zu vereinbaren ist, s. Ed. Koetschau, X–XV; Ed. Crouzel, SC 148, 20f.; Ed. Guyot/Klein 15 (auch 62f. A 116).

62 Läßt er sich in Cäsarea auch taufen? Das ist unbekannt und ungewiß. Vgl. A. Knauber, Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea, MThZ 19, 1968, 182–203: 196 (die förmliche Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft scheint nicht das Ziel der Schule des Origenes gewesen zu sein) und die Diskussion bei Guyot/Klein, FC 24, 45–63 (zum Problem der Identität Gregors/Theodors [Euseb, HE VI 30] und zur Frage, ob Gregor sein Taufname gewesen ist).

tete auch Klemens von Alexandria Nichtchristen?<sup>63</sup> Dann wird es auch in seiner Schule manchem so ergangen sein wie dem späteren Bischof von Neocäsarea bei Origenes.<sup>64</sup> Von Klemens' Aufenthalt in Jerusalem berichtet Bischof Alexander in seinem Brief an die Antiochener (HE VI 11,6):<sup>65</sup> „Dieses Schreiben schicke ich Euch, meine Herren Brüder, durch den seligen Presbyter Klemens, einen tüchtigen und bewährten Mann, den auch Ihr kennt und noch kennenlernen werdet. Er ist gemäß der Fürsorge und Aufsicht des Gebieters hier gewesen und hat die Kirche des Herrn gestärkt und vermehrt“ (ἐπεστήριξέν τε καὶ ἠύξησεν τὴν τοῦ κυρίου ἐκκλησίαν). Der berühmte Lehrer stärkt die Jerusalemer Schwestern und Brüder und vermehrt ihre Zahl: Interessierte und Sympathisant(inn)en kommen hinzu, wenn er spricht, und manch eine(r) läßt sich faszinieren und wird am Ende auf die bekannte Weise zur Konversion bewegt.<sup>66</sup>

Damit sind unsere ergiebigsten Quellen zum intellektuellen Typus der Christwerdung erschöpft. Über die Modalitäten und die Gründe der Konversion der anderen oben genannten Männer wissen wir wenig (*Aristides*,<sup>67</sup>

63 So von Campenhausen, Amt 217: „Wir müssen ihn uns ... als selbständigen Lehrer und ‚Philosophen‘ denken, der seine Schüler von allen Seiten her, nicht nur aus dem kirchlichen Lager, um sich zu scharen wußte.“

64 Vgl. von Campenhausen, Kirchenväter I 33.

65 Üblicherweise lokalisiert man das Ereignis in Kappadokien, wo Alexander zuvor Bischof war (Euseb, HE VI 11,2) (z.B. O. Stählin, BKV<sup>2</sup> II 7, 20; Harnack, Mission 744; Lietzmann, Geschichte II 286; von Campenhausen, Kirchenväter I 41). M.E. spricht vieles für Jerusalem: Euseb – die einzige Quelle, die wir haben – berichtet HE VI 11 davon, daß der kappadozische Bischof Alexander während der Regierung Caracallas (VI 8,7), d.i. in den Jahren 211–217, zu Besuch nach Jerusalem gekommen, dort festgehalten und zum Bischof gemacht worden sei (1–4). In unmittelbarem Anschluß daran erwähnt er den fraglichen Brief (5ff.) und erweckt also den Eindruck, dieser sei aus Jerusalem geschrieben worden; nichts weist darauf hin, daß die Anordnung anachronistisch ist. – Man mag einwenden: Aber ist der Brief nicht aus dem Gefängnis geschrieben worden, d.i. während der Verfolgung unter Septimius Severus (VI 7), d.i. aus Kappadokien? Gegen diese Annahme spricht zum einen die Tatsache, daß der Brief auf den Amtswechsel Serapion/Asklepiades in Antiochia rekurriert. Wann war Serapion Bischof? Altaner-Stuiber 109: „etwa 190–212“. Trifft das zu, dann ist die übliche Annahme unrichtig. Darüber hinaus hat P. Nautin (*Lettres et Écrivains Chrétiens de II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> Siècles*, Paris 1961) gezeigt, daß der Brief vermutlich *nach* der Haft geschrieben worden ist (VI 11,5: κατὰ τὸν καιρὸν τῆς εἰρκτῆς), Alexander trägt den Titel des δοῦλος καὶ δέσμιος Ἰ. Χρ. als Ehrentitel (112ff.). Summa: „Cette lettre d’Alexandre est donc postérieure à son emprisonnement, et nous avons tout lieu de penser qu’elle a été envoyée de Jérusalem“ (115).

66 Vgl. zum Phänomen auch HE VI 27 (Origenes wirkt auf Einladung Firmilians zum Nutzen der Kirchen in Kappadokien) und o. S. 267f. zu Apollos.

67 Aristides, nach Euseb, Chron. 2141 (Ed. Karst 220) (vgl. Hier., Vir. ill. 20) ‚athenischer Philosoph‘, spielt Apol. 16,5 (S) offenbar auf seine Konversion an: ‚Nehmt also ihre Schriften und lest in ihnen. Und siehe, Ihr werdet finden, daß ich dies nicht aus mir selbst vorgebracht oder als ihr Anwalt gesprochen habe, sondern weil ich es

*Tertullian*,<sup>68</sup> *Arnobius*,<sup>69</sup> *Lactanz*<sup>70</sup>) bzw. praktisch nichts (*Klemens v. Alexandria*).<sup>71</sup>

---

in ihren Schriften gelesen habe, habe ich es als zuverlässig betrachtet und auch dasjenige, was zukünftig ist'. Daraus mag man mit aller Vorsicht folgern, daß Aristides konvertiert ist, weil er sich (gewiß ebenfalls unter Anleitung eines Lehrers) durch Lektüre der Schrift überzeugen ließ (vgl. ähnlich 15,3 [S]) von der Erhabenheit des christlichen Gottes und seiner Gebote (15,3), vom Heilswerk Christi (15,1f. [G]) und dem Wandel der Christen (15,4–16,4).

- 68 Trotz seines umfangreichen Schrifttums spricht Tertullian, nach Hier., *Vir. ill.* 53 der Sohn eines karthagischen Centurios, nirgends über den Zeitpunkt oder die Gründe seines Übertritts zur Kirche. Lediglich die Tatsache der Konversion streift er hier und da *en passant* (etwa *Apol.* 18,4; *Paenit.* 1,1 [Ed. Ch. Munier, SC 316, 1984]). Vielleicht darf man vermuten, daß die beiden von ihm selbst als Hauptattraktionen hervorgehobenen Punkte, die Standhaftigkeit der christlichen Märtyrer (*Apol.* 50,13) und die erfolgreichen Dämonenaustreibungen (23,18), den entscheidenden Anstoß gegeben haben (vgl. etwa Ed. Becker, *Tert.*, *Apol.* 14).
- 69 *Adv. nat.* I 39: Einst hat er Götter aus Holz und Stein und Knochen angebetet, jetzt aber, wo er von einem so großen Lehrer in die Wege der Wahrheit eingeführt worden ist, ist er sich über den wahren Charakter der Götter und dieser Dinge im klaren, und er dankt Christus für dieses Geschenk und alle, die am letzten Tage noch kommen werden. Ausschlaggebend für die Konversion, d.i. die Einsicht in die Göttlichkeit Christi, scheint der Eindruck gewesen zu sein, den die Wundergeschichten auf Arnobius gemacht haben (v.a. I 42ff.): Kann einer, der durch eine einzige Tat einhundert oder mehr Menschen geheilt hat, dem Wind und Wellen gehorchen, ein Mensch sein? (I 46). Alles Nähere liegt im Dunkeln (nach Hieron., *Chron.* 2343 [Ed. Helm 231] sollen Traumgesichte der äußere Anlaß gewesen sein). Ungewiß ist insbesondere – und deshalb gehört Arnobius nur mit einem Fragezeichen in unsere Gruppe hinein –, inwieweit sein Konversionsprozeß tatsächlich von einer Beschäftigung mit christlicher Theologie und namentlich mit den heiligen Schriften begleitet wurde. Er zitiert die Schrift nirgends, seine wenigen Verweise auf Jesus sind z.T. weit von den Quellen entfernt oder verwirren verschiedene Ereignisse (I 46), vom Alten Testament scheint er schlechterdings nichts zu wissen (vgl. III 12). War ihm also die Bibel „noch ganz unbekannt“, und kannte er sogar die von ihm so hochgeschätzten Wunder Jesu „nur nach dem Hörensagen“ (Lietzmann, *Geschichte III* 165)? Dann gehörte er nicht hierher, sondern in die Kategorie derjenigen, die primär von den Wundergeschichten der Christen angezogen wurden.
- 70 Auch Lactanz spricht trotz seines umfänglichen Werkes weder über die Modalitäten noch über die Gründe seiner Christwerdung. Daß er als Nichtchrist aufgewachsen ist, ist angesichts des Gesamtcharakters seines Werkes in Verbindung mit *Aug.*, *doctr. christ.* II 61 und Stellen wie *Inst.* III 30 aber so gut wie gewiß. Ort und Datum seiner Taufe sind unbekannt: schon in Afrika (J. Stevenson, *The Life and Literary Activity of Lactantius*, *Stud. Patr.* 1, TU 63, Berlin 1957, 661–677: 666f.; vgl. J. Moreau, SC 39, 14 mit A 5) oder erst in Nikomedien (von Campenhausen, *Kirchenväter II* 58; A. Wlosok, *Art. Lactantius*, *TRE* 20, 1990, 370–374: 371)? Da ihn die Lehre (so wie er sie versteht) von der Unsterblichkeit der Seele als dem Lohn für ein gottgefälliges Leben besonders stark beeindruckt (s. v.a. *Inst.* VII 6,1; 8,1; *Epit.* 67.73fin.), darf man vermuten, daß sie bei der Konversion eine wichtige Rolle gespielt hat.
- 71 Über die Biographie des Klemens wissen wir sehr wenig (dazu Stählin 9–20; Nautin, *Lettres [jew. o. Anm. 65]* 138–141), über seine Konversion bedauerlicherweise gar nichts. Nicht einmal die Tatsache der Bekehrung erwähnt der Alexandriner in seinen

Sosehr die Konvertiten des ‚intellektuellen‘ Typus ihrer bloßen Zahl nach zu vernachlässigen wären, so wichtig ist diese gute Handvoll Bekehrungen auf lange Sicht für die Ausbreitung der Kirche geworden. Trotz aller Mißerfolge bemühen sich die Apologeten und ihre Nachfolger unbeirrt um einen Brückenschlag zur gebildeten Welt. Sie stärken mit ihren Schriften das Selbstbewußtsein der Christen und Christinnen, die stolz sind auf ihre gelehrten Männer und die ihre Argumente u.U. im Gespräch mit den paganen Nachbarn verwenden. Sie verschaffen dem Christentum einen Anstrich von Bildung und streiten dafür, daß es auch in den einflußreichen Kreisen gesellschaftsfähig wird. Der Erfolg ist am Ende nicht ausgeblieben, „das ganze Unternehmen von größter Bedeutung für die Entwicklung des Christentums geworden.“<sup>72</sup>

*Andere Motive.* Nicht wenige scheinen Christen geworden zu sein, weil sie sich davon allerlei Vorteile erhofften, ohne daß sie mit dem von ihnen geforderten Ernst bei der Sache gewesen wären. Mit Händen zu greifen ist das Mißtrauen der stadtrömischen *fideles* gegenüber potentiellen Katechumenen in Kapitel 15 der *Traditio Apostolica*: Die Hinzukommenden müssen erklären, aus welchem Grund sie der Gemeinde beitreten wollen; sie bedürfen der Empfehlung eines Getauften; Sklaven, die einen christlichen Herrn haben, brauchen dessen Erlaubnis; sie alle müssen eine lange Probezeit bestehen. Warum diese Vorsichtsmaßnahmen? Es liegt auf der Hand, daß die Kirchenordnung die Gemeinde vor Männern und Frauen schützen will, die aus sachfremden Motiven Katechumenen werden wollen. Mißbrauch „stell[t] sich überall ein, wo Menschen die Sorge für sich selbst ganz oder teilweise abgenommen wird“<sup>73</sup> und so suchen die Gemeinden dafür Sorge zu tragen, daß die Annehmlichkeiten ihres sozialen Netzes nicht zweifelhaftem Volk zugute kommen. Die strengen Vorschriften der *Traditio Apostolica* zeigen: Leute wie den Peregrinus Proteus des Lukian, die auf Geld, Essen und Trinken aus waren, scheint es häufiger gegeben zu haben als den Gemeinden recht sein konnte. Wenn namentlich ein Sklave der Erlaubnis seines christlichen Herrn bedarf, bevor er zugelassen wird, dann ahnt man: Es hat immer wieder Fälle gegeben, in denen Sklaven „ohne echten Ernst lediglich deshalb Christen zu werden gedachten, weil sie sich damit

---

Schriften, sie ist lediglich (wenn auch mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit) aus dem Gesamt seiner Werke zu erschließen: Man „gewinnt aus seinen Schriften den Eindruck, daß er ein echter Grieche gewesen ist“ (Lietzmann, *Geschichte II* 284), eine Vermutung, die mit der Notiz bei Euseb, *Praep. Ev. II* 2,64 in Einklang steht. Demnach ist Klemens irgendwann im Erwachsenenalter zum Christentum gekommen.

72 Lietzmann, *Geschichte II* 175 (mit Bezug auf die Apologeten); vgl. Wlosok, *Apologetik* (s. Anm. 43) 163f.; MacMullen, *Empire* 106.

73 Harnack, *Mission* 185.

verbundene Vorteile ausrechneten, eine bessere Behandlung seitens des christlichen Herren und leichtere Lebensumstände.<sup>74</sup> Ganz ähnlich muß es, wir haben oben bereits darauf hingewiesen, beim Übertritt ganzer Häuser zugegangen sein: Ist es vorstellbar, daß die Tochter eines Türwächters ebenso wie die Herrin ihres Vaters aus religiösen Gründen konvertiert? Damit ist kaum zu rechnen. Warum also läßt sie sich taufen? Wir dürfen annehmen: Weil die Herrin es gerne so möchte, weil ihre Kameradinnen es auch tun, weil ihr Vater Schwierigkeiten befürchtet, wenn sie sich widersetzt, usw.<sup>75</sup> Solche und ähnliche, uns Heutigen nicht ganz unvertraute Überlegungen, die Aussicht auf soziale, berufliche und materielle Vorteile mancherlei Art wird bei der Entscheidung zur (sekundären) Konversion<sup>76</sup> nicht eben selten eine Rolle gespielt haben.

Schließlich und endlich: die *Todesverachtung* vieler Christen und Christinnen hat auf manche Zeitgenossen Eindruck gemacht und so das Wachstum der Gemeinden befördert (s.o. S. 310–314).

---

74 Lampe, Christen 105. Vgl. bereits 1Tim 6,2: Sklaven mit christlichen Herren sollen diese nicht gering achten, weil sie Glaubensbrüder sind. Es hat den Anschein, als hätte mancher im Angesicht von Gal 3,28 seine Pflichten nicht mehr so recht ernst genommen.

75 Vgl. MacMullens fiktive Szene (Empire 106f.) o. S. 307.

76 Zu solchen ‚sekundären Konversionen‘ s.o. S. 307 Anm. 22.

## Schluß

Blicken wir zurück. Adolf von Harnack hat sein grundlegendes Werk ‚Die Mission und Ausbreitung des Christentums‘ betitelt. Stark vereinfacht, läßt sich dieser Titel mit seinen Ergebnissen wie folgt in Verbindung setzen: Am Anfang stand die Mission, die mehr und mehr abflaute, ihr folgte die ‚Ausbreitung‘, d.i. das Wachstum der Kirche durch ‚stetige Gärung‘, ohne missionarische Anstrengungen.<sup>1</sup> Die berufsmäßigen Missionare legten im ersten Jahrhundert das Fundament, das, einmal gelegt, im zweiten und dritten von selbst größer und stärker wurde. Das Movens der Entwicklung war die christliche ‚Missionspredigt in Wort und Tat‘, der sich die „Menschheit am Mittelmeerbecken ..., sofern ihr Religion, Sittliches und höhere Erkenntnis überhaupt Werte waren“, am Ende nicht entziehen konnte (526).

Ich versuche, die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung, ebenso stark vereinfacht, in dieses Raster einzuzeichnen.

(1) Zunächst scheint mir das Verhältnis von ‚Mission‘ und ‚Ausbreitung‘ einer Präzisierung zu bedürfen: Das Wachstum der Kirche durch einen Prozeß stetiger Gärung ist m.E. das herausragende Kennzeichen der ersten drei Jahrhunderte insgesamt – nicht allein das des zweiten und dritten Jahrhunderts. Bereits im ersten Jahrhundert spielt die nicht-missionarische Form der Ausbreitung des Christentums durch individuelle Propaganda und die bloße Existenz über das Imperium verstreuter, zumeist kleiner Ekklesiai eine immense Rolle. Diese Rolle ist stärker zu betonen, als es Harnack seinerzeit getan hat und als es gegenwärtig zumeist getan wird. Nach wie vor läßt sich vielerorts eine Assoziation beobachten, die sich mit der Automatik eines Reflexes einstellt: Wenn im ersten Jahrhundert an einem Ort die Existenz einer christgläubigen Gemeinde ausgemacht ist, fallen ohne weitere Diskussion Stichworte wie Missionare, Missionsreisen, Missionspredigt und dergleichen. Die Richtigkeit dieses weithin unhinterfragten Rückschlusses ist zu bestreiten: Ebenso sehr wie in den folgenden Jahrhunderten werden auch im ersten Jahrhundert die meisten Gemeinden ohne Beteiligung von

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Balz, *Missionswissenschaft und Missionskritik an der Berliner Theologischen Fakultät*, ThLZ 121, 1996, 119–132: 126. Ähnlich viele andere, zuweilen mit der Nuance: die ‚bloße Ausbreitung‘ qua individueller Propaganda ist gegenüber der Mission der Frühzeit ein Phänomen der Dekadenz (vgl. Hahn, *Mission* 120ff.; Gensichen, *Glaube* 165f.; Lampe/Luz, *Christentum* 212.215: „Die Apostel finden als Weltmissionare keine Nachfolger ... Aus der missionierenden apostolischen Kirche ist eine mehr und mehr defensive Kirche geworden, die sich nur beiläufig, ‚zufällig‘ ausweitet“.

Missionaren entstanden sein. Gewiß besteht ein gewichtiger Unterschied darin, daß in apostolischer Zeit Missionare aufgetreten sind, später hingegen nicht oder nur in unerheblichem Maße. Umfang und Bedeutung dieser Mission und gezielten Propaganda wird hingegen oft überschätzt. Es ist nicht sachgerecht, Paulus, den großen Missionar, als erkenntnis- und hypothesenleitende Figur einzusetzen. Denn nach allem, was wir ausmachen können, ist Paulus als Missionar eine atypische Figur gewesen (wie in so vielem anderen auch). Er ist ein Einzelgänger (trotz seiner vielen Mitarbeiter), der mit der Mission der Zentren der griechisch-römischen Welt ein Projekt verfolgt, das weder vor noch nach ihm irgendein anderer in Angriff genommen hat.<sup>2</sup> Er ist, mit den Worten Karl Holls zu sprechen, „der Missionar, man ist versucht zu sagen, er ist *die Mission* der Alten Kirche“ (Missionsmethode 5). Unsere Quellen sind in hohem Maße auf den Apostel der Völker ausgerichtet. Um so mehr gilt es sich vor dem Trugschluß zu hüten, Paulus sei eine Gestalt, die als exemplarisch für die frühe Zeit gelten könne; hätten wir nur mehr Quellen, so würden wir allenthalben kleine ‚Pauli‘ ausmachen können, einen überaus reichen Missionsbetrieb. Bei Licht betrachtet, reduziert sich die oft als gewaltig geltende Zahl der Personen, die als Missionare resp. Propagandisten gelten dürfen,<sup>3</sup> auf eine eher kleine Gruppe. Zu nennen sind neben Paulus insbesondere die Boten der Q-Gruppe und die Tradenten von Mt 10,5b–6.23, für eine geraume Zeit Joseph Barnabas, mit gewissen Unsicherheiten auch Philippus und darüber hinaus mancher Mitarbeiter des Paulus, namentlich Silvanus, Timotheus, wohl auch Aristarch und mit Einschränkungen Johannes Markus. Mag hier der eine oder andere uns nicht näher bekannte Apostel vergessen sein, mag man über eine Reihe von Einzelfällen trefflich streiten können – im ganzen scheint es mir deutlich zu sein, daß Missionare und Propagandisten in geringerem Maße typisch für die Anfänge der Kirche gewesen sind als es in manchen frühchristlichen Quellen und in einem nicht geringen Teil der gegenwärtigen Literatur den Anschein hat. Von mindestens ebenso großer, wenn nicht größerer, allzuoft unterschätzter Bedeutung für die Ausbreitung der Kirche war die individuelle Propaganda der einzelnen, kaum je mit Namen bekannten Schwester und des einzelnen meist anonymen Bruders, der vielen kleinen Gemeinden, die in Folge ihrer alltäglichen privaten und beruflichen Kontakte die Gemeinschaft der Heiligen langsam aber stetig wachsen ließen. Sie, die ‚gemeinen‘ Christen und Christinnen, haben die

2 M.R. Goodman, Mission 106: „Only familiarity makes us fail to appreciate the extraordinary ambition of the single apostle who invented the whole idea of a systematic conversion of the world, area by geographical area“ (d.i. Paulus). Vgl. Hengel/Schwemer, Paulus 309.461fin.

3 Vgl. etwa Senior/Stuhmueller, Mission 333: „we know that a host of other itinerant missionaries must have crisscrossed the Mediterranean world.“

Kirche auf den üblichen Reisewegen nach Rom gebracht, und ebenso wird es sich in vielen anderen Städten verhalten haben.<sup>4</sup> Der allenthalben wahrgenommene Unterschied zwischen den Modalitäten der Ausbreitung des Christentums und denen anderer, ‚nichtmissionarischer‘ Religionen und Kulte war demzufolge in der Frühzeit nicht so gravierend, wie es auf den ersten Blick erscheinen mochte. Aufs ganze betrachtet, reiste, mit der berühmten Formulierung Arthur Darby Nocks zu sprechen, das Christentum gar nicht so viel anders als andere östliche Kulte auch: über Handelswege, innerhalb der Häuser und Familien, durch Sklavenhandel, Umzüge, usw.<sup>5</sup>

(2) Damit zusammen hängt ein zweites. Die Modalitäten der Mission und Ausbreitung subsumiert von Harnack unter dem Begriff der ‚Missionspredigt‘. ‚Die Missionspredigt in Wort und Tat‘, so die Überschrift des zweiten Buches, ist es, die den Erfolg des Christentums zu erklären vermag, die ‚Anziehungskraft der christlichen Predigt‘ (ebd. 111) war so stark, daß am Ende die Mittelmeerwelt nicht anders konnte als sich taufen lassen. Der bis heute dominierende Begriff der ‚Missionspredigt‘ erfaßt die Spezifika der Modalitäten der Mission und Ausbreitung des ältesten Christentums indes nur unzureichend.<sup>6</sup> Er verstellt den Blick auf die tatsächlichen Ver-

4 Vgl. Brown, Keuschheit (o. S. 304 Anm. 13) 104f.: „Bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts hinein hatten die christlichen Gemeinden nach Art der meisten religiösen Gruppen in der antiken Welt zu zögernder Expansion geneigt. Familiäre Bindungen, Ehen und Loyalitäten gegenüber Haushaltsvorständen waren die wirksamsten Mittel zur Rekrutierung von Kirchenmitgliedern gewesen“; Frank, Geschichte 66: „Gläubige, die aus beruflichen und familiären Gründen durch das weite Reich zogen, [wurden] zu ‚Missionaren im Nebenberuf.‘“

5 Nock, Conversion, 77ff. Vgl. Beskow, Mission pass.; F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, (Paris <sup>1</sup>1929, dt. mit Erg.) Leipzig/Berlin <sup>3</sup>1931, 22 und pass. Zur Verbreitung des Mithraskultes s. ders., Die Mysterien des Mithra, <sup>3</sup>1923 = Stuttgart <sup>5</sup>1975, 29–75: Die Centurionen wurden „für die Ausbreitung des Mithraismus von wesentlicher Bedeutung, denn schon ihre Stellung allein sicherte diesen Subalternoffizieren einen beträchtlichen moralischen Einfluß auf die Rekruten, mit deren Ausbildung sie betraut waren. Abgesehen von dieser individuellen Propaganda, die uns fast vollständig verborgen bleibt, haben die provisorischen oder definitiven Verlegungen einzelner Abteilungen oder ganzer Regimenter in oft weit entfernte Festungen oder Lager Menschen jeder Rasse und jedes Glaubens zusammengeführt und vermischt“ (37). M. J. Vermaseren, Mithras. Geschichte eines Kultes, (Amsterdam/Brüssel 1959, dt.) Stuttgart 1965, 20–28; V. J. Walters, The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul, EPRO 41, Leiden 1974, 31–37; C. M. Daniels, The role of the Roman army in the spread and practice of Mithraism, in: J. R. Hinnells (Hrsg.), Mithraic Studies, II, Manchester 1975, 249–274; R. Merkelbach, Mithras, Königstein, Ts. 1984, insbes. 146–153; M. Clauss, Mithras. Kult und Mysterien, München 1990, insbes. 31–50 (vgl. auch ders., Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes, HABES 10, Stuttgart 1992).

6 Harnack bestimmt ihn freilich sehr weit: Alles, was das Evangelium an anziehenden Momenten besaß, sei in einem weiteren Sinne darin eingeschlossen (ebd. 114). M.E. ist ein derartiges Verständnis irritierend – wenn anders ‚Mission‘ etwas mit ‚Missionaren‘ zu tun hat, und ‚Predigt‘ den Leser an eine Rede vor in der Regel größerem

hältnisse und weckt bei Leser und Leserin, zumal bei solchen, die nicht zur Fachwelt im engeren Sinne gehören, Assoziationen, die mit dem tatsächlichen Leben der frühen Christen und Christinnen wenig gemein haben.

Denn bei näherem Hinsehen tritt an den Tag, daß (a) da, wo das Christentum sich durch stetige Gärung ausbreitet, von ‚Mission‘ nur in einem uneigentlichen Sinne die Rede sein kann und ‚Predigt‘ nur in seltenen Fällen eine Rolle spielt. Das Christentum breitet sich aus zwischen Ehepartnern, Eltern und Kindern, Sklavenherr(inn)en und Sklav(inn)en, Geschwistern, Verwandten, Bekannten, Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden, Nachbarinnen und Nachbarn, im Umfeld des alltäglichen Lebens der Gemeinden, später auch zwischen Lehrern und Schülern, am Rande der Martyrien usw. Missionare und Missionarinnen sind alle diese Personen nicht, und Predigten spielen bei den Konversionen nur dann eine Rolle, wenn ein wortgewaltiger Redner auf Außenstehende in der Versammlung so großen Eindruck macht, daß es mittelbar oder unmittelbar zu Taufen kommt. Im Normalfall katalysiert die alltägliche Kommunikation im kleinen, privaten oder halböffentlichen Rahmen die Entscheidung zur Bekehrung – die begeisterte Schilderung bei einer Einladung bei Freunden, das offene Bekenntnis unter Nachbarn und dergleichen mehr, Phänomene, die wir mit den Begriffen der individuellen Propaganda und der Mikrokommunikation (alias Primär- und Quasiprimärkommunikation) zu erfassen gesucht haben. Und (b) in den Fällen, in denen mit Recht von Mission und gezielter Propaganda die Rede sein kann, haben die Modalitäten der Konversion mit den üblichen Vorstellungen von ‚Missionspredigt‘ meist wenig gemein. Hat der Missionar Paulus zum Zwecke der Mission ‚gepredigt‘? Gewiß, in der Synagoge!, werden viele sagen. Aber das Bild, das uns die Apostelgeschichte von der Paulusmission präsentiert, ist in dieser Hinsicht m.E. stilisiert. Dichter dran an den tatsächlichen Begebenheiten sind ihre Traditionen, allen voran der Wir-Bericht in Apg 16,11–15. Analysiert man solche und ähnliche Texte, dann wird deutlich, daß auch die Mission des bedeutendsten Missionars der ersten drei Jahrhunderte, d.i., wenn man so will, die Mission *der* Alten Kirche (s.o.), mit ‚Predigten‘ wenig zu tun hatte und sich viel stärker im Bereich der Mikrokommunikation abspielte als zumeist wahrgenommen: Man kommt miteinander am Rande der Versammlung ins Gespräch, eine persönliche Bindung entsteht, das Gespräch wird fortgesetzt, es kommt zur Taufe, das Haus folgt, das Umfeld wird infiziert, usw. Auch in der Mission spielen die kleinen privaten und halböffentlichen Kontakte die entscheidende Rolle – allesamt Vorgänge, die mit dem Begriff der ‚Missionspredigt‘ nicht zureichend erfaßt werden.

---

Publikum in einem mindestens gottesdienstähnlichen Zusammenhang denken läßt (dazu S. 139 mit Anm. 92).

Im ganzen ist zu fragen, ob es sachgemäß ist, von ‚der Mission‘ als einer, für viele: *der* fundamentalen Lebensäußerung der ältesten Kirche zu sprechen. Nach wie vor lernen die Studentinnen und Studenten in vielen neutestamentlichen Proseminaren, wenn es um Formgeschichte geht: Diese oder jene Geschichte der synoptischen Tradition hatte ihren Sitz im Leben vermutlich ‚in der Mission‘, in der ‚Propaganda urchristlicher Missionare‘ o.ä. Feststellungen wie diese, die unter der Hand zu vermeintlich feststehenden Tatsachen werden können, sind in der neueren Diskussion um die Formgeschichte oft kritisiert worden: Wir wissen „so wenig über die konkreten Formen urchristlicher Missionspredigt“, daß wir mit derlei Hypothesen sehr vorsichtig sein müssen.<sup>7</sup> Solche Kritik ermahnt mit Recht zur Skepsis, sie geht m.E. aber noch nicht weit genug, wenn sie das hinter der Hypothese stehende Konzept einer ‚urchristlichen Mission‘ als einer der fundamentalen Lebensformen, einer im Sinne der alten Formgeschichte typischen, immer wiederkehrenden Situation im Leben der ältesten Christen nicht hinterfragt. Denn Missionare gab es allem Anschein nach nur wenige (auch dann, wenn man diejenigen Personen hinzurechnet, die in dieser Untersuchung unter der Rubrik der Propagandisten geführt werden), Mission war keine typische, überall gegenwärtige Situation im Alltag der frühen Kirche. Allgegenwärtig war die individuelle Propaganda: Im Umfeld der christlichen Gemeinden kursieren Geschichten, z.B. über die wunderbaren Heilungen Jesu und der Apostel. Die Christen erzählen sie stolz ihren Nachbarn: Auch Ihrer Frau kann bestimmt geholfen werden! Unsere Leute können auch die sogenannten hoffnungslosen Fälle heilen! Schon Jesus hat seinerzeit eine Frau geheilt, die seit zwölf Jahren krank und zuvor von Arzt zu Arzt gelaufen war (Mk 5,25ff.) ... Die charismatischen Heiler orientieren sich an den Wundergeschichten und legitimieren ihre eigene Praxis durch sie:<sup>8</sup> Was wollen Sie mit meinem Jungen tun? Ich werde das tun, was der Herr selbst in einem solchen Fall getan hätte: Als seinerzeit der epileptische Knabe zu ihm gebracht wurde ... So oder ähnlich werden Wundergeschichten kursiert sein, so oder ähnlich wird man sich ihren Sitz im Leben (oder: einen ihrer Sitze im Leben) vorzustellen haben.

(3) Schließlich ist eine dritte Korrektur nötig: von Harnacks These, die Mittelmeerwelt habe, sofern ihr an Sittlichkeit, Religion usw. etwas gelegen war, am Ende zum Christentum finden müssen, idealisiert die Geschichte der Kirche, ganz in der Tradition einer triumphalistischen Geschichtsschau. Sie reduziert die vielfältigen und nicht immer so edlen Motive zur Konversion unter Ausblendung der wichtigen sozialen Komponente<sup>9</sup> auf das eine

7 A. Lindemann, Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien. 1978–1983, ThR 49, 1984, 223–276: 246, aufgenommen von Berger, Einführung (S. 1 Anm. 1) 156f.

8 Vgl. Kollmann, Wundertäter 356.

9 Vgl. White, Adolf Harnack, pass.

Ideal des Theologen, sie bedenkt nicht die Rolle, die die kaiserlichen Religionsgesetze und die Gewalt der christlichen Massen bald spielten,<sup>10</sup> und sie verliert insbesondere das Judentum völlig aus dem Blick: Durch „die Verwerfung Jesu“ hat das Judentum „seinen Beruf verleugnet und sich selbst den Todesstoß versetzt; an seine Stelle rückt das Volk der Christen“ (Mission 76f.); die Kirche ist den noch bestehenden Synagogen „weit überlegen“ (77 A 4), diese sind abseitige und kümmerliche Veranstaltungen, ohne Anziehungskraft; gemessen am Gesamtcharakter der christlichen Religion war das Judentum „schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts abgetan“ (ebd. 3). Daß dem nicht so war, bedarf heute wohl kaum noch der Betonung, spätestens die eindrucksvollen archäologischen Zeugnisse der jüngeren Zeit haben uns nachhaltig eines besseren belehrt.<sup>11</sup>

Man mag nun einwenden: Aber läßt sich denn das staunenerregende Wachstum der Kirche mit einem Gesamtmodell, das die Mission nicht ins Zentrum stellt, erklären? Muß man trotz mancher gegenteiliger Eindrücke nicht doch davon ausgehen, daß es allerorten christliche Missionare gegeben hat, um erklären zu können, wie es dazu kommen konnte, daß die Christen bald an den entlegensten Orten präsent und schließlich eine so bedeutende gesellschaftliche Kraft waren, daß sich auch das Kaiserhaus ihrem Einfluß nicht mehr entzog?

(1) Ich blicke zur Bewertung dieses Einwandes zunächst auf ein analoges Phänomen: Zu Beginn der christlichen Zeitrechnung trifft man im römischen Reich allenthalben auf Juden und Jüdinnen. Auf welche Weise hat sich das Judentum so stark ausgebreitet? Durch Mission, durch gezielte ‚Proselytenmacherei‘? So verbreitet diese Ansicht lange Zeit war<sup>12</sup> und so sehr sie erst kürzlich wieder eindrucksvoll vertreten wurde,<sup>13</sup> so sehr muß sie mittlerweile als ungenau gelten. Die Zahl der Juden ist in hellenistischer Zeit gewaltig angestiegen, es gab Konversionen, es gab individuelle Propaganda und dergleichen, aber von einer vorchristlichen jüdischen *Mission*

10 S. etwa MacMullen, *Empire* 86–101; Linder, *Jews* (S. 187 Anm. 11) pass.; Brown, *Europa* 48ff.

11 Die Lit. S. 187 Anm. 11.

12 S. etwa K. G. Kuhn, *Das Problem der Mission in der Urchristenheit*, EMZ 11, 1954, 161–168; 161ff.; Georgi, *Gegner* 83–187; Kraft, *Entstehung* 248; Hinson, *Evangelization* 10; Kretschmar, *Universalität* 150f.; R. Kottje/B. Moeller (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. I: Alte Kirche und Ostkirche*, Mainz/München 1989, 38 (E. Lohse) und den Forschungsüberblick bei Will/Orrieux, *Prosélytisme* 211–289.

13 Feldman, *Jew pass.* Vgl. ders., *Was Judaism a Missionary Religion in Ancient Times?*, in: M. Mor, Hrsg., *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation*, New York/London 1992, 24–37; D. Rokeah, *Ancient Jewish Proselytism in Theory and in Practice*, ThZ 52, 1996, 206–224.

kann ernstlich nicht die Rede sein.<sup>14</sup> „Jews lacked an incentive for proselytizing“, „for the most part the role of the Jews was simply passively to bear witness through their existence and piety“. „In short, ... Judaism was not a missionary religion.“<sup>15</sup> Trifft dieses von immer mehr Forschern und Forscherinnen geteilte Urteil zu<sup>16</sup> – und daran ist m.E. kaum ein Zweifel möglich<sup>17</sup> –, dann ist die beachtliche Ausbreitung des Christentums kein Argument gegen meine These. Auch das Judentum ist vor allem auf den üblichen Wegen der individuellen Propaganda (d.i. ‘bearing witness through existence and piety’) bis in weit entfernte Gebiete vorgedrungen und in der Zahl mächtig angewachsen, und dies, obwohl es zumeist nicht auf Proselyten aus war, obwohl seine Einstellung zu ihnen nicht immer so positiv war wie auf christlicher Seite und obwohl es keinen jüdischen Missionar vom Schlage des Völkermissionars Paulus gab – um wieviel mehr das Christentum!

Die bemerkenswerte Ausbreitung des Judentums und des Christentums vor allem aufgrund von individueller Propaganda in den Primär- und Quasiprimärgruppen beruht auf einem Grundphänomen menschlicher Kommunikation, das die moderne Soziologie seit einigen Jahrzehnten in den Blick genommen hat. War man Ende des Zweiten Weltkrieges noch überwiegend der Meinung, der Mensch sei dem Wirken der seinerzeit neuartigen Medien der Massenkommunikation mehr oder weniger schutzlos ausgeliefert, so ist die immense Bedeutung der Primärgruppen für die Ausbreitung politischer Meinungen, religiöser Einstellungen usw. namentlich durch Elihu Katz<sup>7</sup> und Paul F. Lazarsfelds Untersuchungen deutlich geworden. Die meisten Menschen, so zeigten die empirischen Analysen seinerzeit, richteten ihre politischen Einstellungen nicht nach dem, was sie in der Zeitung lasen, was die Politiker im Radio sagten usw., sondern nach dem, was, z.B., ein guter Freund zu sagen wußte (ein ‘opinion-leader’). Immer wieder wurde deutlich, daß das Ensemble der jeweiligen persönlichen Beziehungen eine viel wichtigere Rolle für die Einstellungen des Individuums spielte als der Einfluß der Massenmedien. Kurz und knapp: „The one source of influence that seemed to be far ahead of all others in determining the way people made up their minds was personal influence“ (Personal Influence 32). Die Primär- (bzw. Quasiprimär-) Gruppe bestimmt in hohem Maße, was ein Mensch tut und wie er handelt, auch und gerade dann, wenn es um Änderungen von Einstellungen geht. Katz/Lazarsfeld: „Our chief concern is with the hypothesis

14 S. McKnight, Light; Will/Orrieux, Prosélytisme; Goodman, Mission; ders., Jewish proselytizing, jeweils pass.; Taylor, Anti-Semitism (S. 210 Anm. 11) 7–21; S. J. D. Cohen, Adolph Harnack 166ff.; ders., Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?, in: Mor, Assimilation 14–23. Vgl. Wander, Gottesfürchtige 218–227.

15 Goodman, Mission 88.86; McKnight, Light 77. Vgl. Cohen, Judaism 21.

16 S. etwa Lohse, Paulus 39 (anders noch o. Anm. 12); Levinskaya, Acts 19–49, bes. 49; Hengel/Schwemer, Paul 75f. (dt. 129ff.; anders noch Hengel, Ursprünge 23); Wander, Gottesfürchtige 218ff.; Säger, Heiden 146 mit A 4; J. M. G. Barclay, Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE), Edinburgh 1996, 317f. A 89.408 A 11.

17 Feldman verteidigt die alten Argumente gegen McKnight und Goodman (Jew pass., insbes. 290ff.; ähnlich Rokeah, Proselytism), m.E. ohne die These erschüttern zu können. S. die Kritik bei Goodman, Mission 60–90.

that such groups [Primärgruppen, Vf.] actively influence and support most of an individual's opinions, attitudes and actions“ (ebd. 48). Weil das so ist, ist „person-to-person influence“ tatsächlich „the best of all marketing techniques“ (Rodney Stark, *Christianity* 208).

Diese Grundeinsicht ist auch für den Bereich der religiösen Einstellungen bestätigt worden. *Mutatis mutandis* ergibt sich etwa folgendes Bild: Ebenso wie der politische Mensch seine Meinung zumeist nicht ändert, weil ein Politiker ihn im Radio oder bei einer Wahlkampfkundgebung überzeugt hat, ändert der religiöse Mensch seine Einstellung zumeist nicht, weil ihn ein Repräsentant einer fremden religiösen Gemeinschaft im Fernsehen, in der Kirche, auf dem Marktplatz usw. überzeugt hat. Konversionen, zumal solche, die Bestand haben sollen, bedürfen des persönlichen Kontaktes mit einem Mitglied jener religiösen Gemeinschaft; je enger er ist und je mehr er einhergeht mit einer Veränderung der eigenen (Quasi-) Primärgruppe, desto höher sind die Chancen für eine Konversion: „interpersonal bonds between a religious group's members and potential recruits are essential. ... [M]embership spreads through social networks.“<sup>18</sup> Die mit Blick auf die Frühzeit des Christentums nach wie vor begegnende Vorstellung, die ‚Missionsprediger‘ seien seinerzeit nicht selten in der Lage gewesen, ihnen fremde, untereinander auf vielfältige Weise verbundene Auditorien binnen kurzer und kürzester Zeit zur Konversion zu bewegen, erweist sich im Hinblick auf diese empirischen soziologischen Daten noch einmal als höchst fragwürdig<sup>19</sup> (wenn anders die Daten über die modernen Kommunikationsmuster auch für die Antike in mancherlei Hinsicht relevant sind, woran zu zweifeln kein Anlaß besteht). In welchem erheblichem Maße der Erfolg einer Mission davon abhängt, ob ihre Adressaten zuvor eine persönliche Beziehung zu einem Mitglied der fremden religiösen Gemeinschaft hergestellt haben, zeigen die Erfolgsquoten der Mormonenmissionare unserer Tage: Treffen die Missionare mit Personen zusammen, die durch gute nachbarschaftliche, verwandtschaftliche (usw.) Beziehungen mit Mormonen vorbereitet sind, und findet dieses Treffen in der Wohnung des mormonischen Nachbarn (usw.) statt, dann beträgt die Erfolgsquote ca. 50%; Tür-zu-Tür-Mission ohne Vorbereitung führt demgegenüber nur in ca. 0,1% der Fälle (!) zum Erfolg. In der Tat: „The[se] results offer dramatic testimony for the role of interpersonal bonds.“<sup>20</sup>

(2) Über der Rhetorik vieler christlicher Schriften<sup>21</sup> und der berechtigten Rede vom bemerkenswerten Wachstum der Kirche dürfen schließlich die tatsächlichen Größenordnungen nicht aus den Augen verloren werden. Wie hoch war der Prozentsatz der Christinnen und Christen um das Jahr 312? Es bedarf inzwischen keiner Betonung mehr, daß die Vorstellung, ganze Provinzen, ein Großteil oder gar die Hälfte des Reiches sei bereits zu Beginn

18 Stark/Bainbridge, *Networks* 1377, mit sehr erhellenden Informationen über die Modalitäten der Ausbreitung moderner Sekten und Kulte. Vgl. J. Lofland, *Doomsday Cult. A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*, New York 1977, und jetzt Stark, *Christianity* 13–21 (u. pass.) und die Lit. dort.

19 Vgl. z.B. S. 284ff. ad Euseb, *HE* III 37; S. 45 mit Anm. 8 ad *Apg* 2,14ff.

20 Stark/Bainbridge, *Networks* 1386 (dort Näheres zu Ursprung, Zuverlässigkeit und Repräsentativität der Zahlen).

21 Das Material bei Harnack, *Mission* 529–543.

des vierten Jahrhunderts christlich gewesen,<sup>22</sup> nicht der Realität entspricht. Robin Lane Fox rückt die Verhältnisse ins Lot:

„When describing their religion’s success, Christian authors, from Acts onwards, were quite uncritical in their use of words like ‘all’ and ‘everywhere’. This habit lends particular weight to the one contrary assertion: in the 240s, Origen ... did admit that Christians were only a tiny fraction of the world’s inhabitants [Cels VIII 69, Vf.]. ... Although we have so much incidental material for life in the Empire, the inscriptions, pagan histories, texts and papyri make next to no reference to Christians before 250 ... Statements by Christians about their ‘growth’ should be read with a very critical eye for the figures from which they begin. ... Although Christians’ numbers are elusive, the volume of their writings is conspicuous. ... To read these books is to attend a small, but extremely articulate, minority“ (Pagans 269f.).

Mit welchen Größenordnungen hat man zu rechnen? Für eine präzise demographische Erhebung fehlt das Material. Immerhin gibt es *eine* zuverlässige Statistik: Euseb, HE VI 43,11. Die römische Gemeinde versorgt gegen 250 mehr als 1500 Witwen und Hilfsbedürftige. Von dieser Zahl aus hat man auf ca. 50.000 Christen und Christinnen in Rom geschlossen,<sup>23</sup> das wären, rechnet man mit gut 1.000.000 Einwohnern in der Stadt,<sup>24</sup> knapp 5% der Bevölkerung. Selbst diese Schätzung könnte indes zu hoch gegriffen sein, wie Lane Fox einwendet, und sie läßt sich nicht ohne weiteres auf das Reich übertragen: „The guess was too high, not least because widows and the poor were strongly represented in the Church’s membership. Even if the figure is more or less right, we cannot project a total for Rome ... onto other populations in the Empire. Rome was an exceptional city, a magnet for immigrants and visitors, where Christians had rapidly put down roots“ (ebd. 268f.). Er selbst rechnet daher mit lediglich 2% Christen im Imperium um das Jahr 250: the Christians’ „faith was much the most rapidly growing religion in the Mediterranean, but its total membership was still small in absolute terms, perhaps (at a guess) only 2 percent of the Empire’s total population by 250“ (ebd. 317). Auch wenn diese Zahl ebenso wie alle anderen mehr geraten als errechnet ist – mit ungefähr solchen Größenordnungen werden wir es zu tun haben.<sup>25</sup>

22 S. bei Harnack, Mission 946f.

23 S. z.B. Ed. Kraft, Euseb, HE, 314 A 76; vgl. Lane Fox, Pagans 268.

24 S. Lampe, Christen 116 A 367 und die Lit. dort.

25 Ähnlich viele, etwa Frank, Geschichte 71; Stark, Christianity 4–13; R. M. Grant, Christen als Bürger im Römischen Reich, (San Francisco 1977, dt.) Göttingen 1981, 11–22. Natürlich ergeben sich für die einzelnen Regionen sehr unterschiedliche Zahlen. Mit einem höheren Prozentsatz ist namentlich für Kleinasien (Mitchell, Anatolia II [s. 89 Anm. 17] 57–64) und Ägypten zu rechnen (R. S. Bagnall, Egypt in Late Antiquity, Princeton 1993, 281: ein Minimum von „just under 20 percent in the years right after 313“).

Um die Dynamik des Wachstums des Christentums recht zu erfassen, sei es gestattet, das Zahlenspiel noch ein wenig weiter voranzutreiben. Die Quellen und Überlegungen allgemeiner Art sprechen dafür, daß die Kirche in der Periode zwischen der decischen und der diokletianischen Verfolgung stark gewachsen ist.<sup>26</sup> Rechnet man mit einer Verdrei- oder Vervielfachung ihrer Zahl in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, dann kommt man auf eine Größenordnung von etwa 5% – 10% Christen um das Jahr 312.<sup>27</sup> Nehmen wir diese Größenordnung einmal als Ausgangspunkt und legen wir für den Bevölkerungsmagneten Rom die höhere der beiden Zahlen zugrunde, dann hätten wir ca. 100.000 Christen in der Stadt, ca. 280 Jahre nach dem Tod Jesu. Im Mittel ergäbe sich also ein Zuwachs von weniger als 0,04% der Bevölkerung pro Jahr. Diese Dynamik entspricht vollauf dem, was unser Erklärungsmodell erwarten läßt. Sie läßt sich, z.B., durch das folgende Gedankenexperiment mit Leben füllen: Nehmen wir an, daß ein christliches Ehepaar in seinem Leben zwei Kinder christlich erzieht und darüber hinaus zwei Verwandte oder Freunde für den Glauben gewinnen kann; nehmen wir weiter an, daß ihre Kinder und Kindeskinde es ihnen gleich tun werden und rechnen wir alle 20 Jahre mit einem Generationswechsel; ziehen wir schließlich in Betracht, daß nicht wenige der Kirche aus diesem oder jenen Grund wieder den Rücken kehren und setzen wir die Quote nicht zu niedrig auf 20% pro Generation an (das entspricht einer Wachstumsrate von ca. 26,5% pro Dekade). Setzen wir nun die oben geschätzte Zahl ein, ca. 100.000 Christen in Rom um das Jahr 312, und fragen wir einmal, wieviele Christgläubige sich gut eine Generation nach dem Tod Jesu, etwa zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs des Paulus, in der Stadt aufgehalten haben müßten, um unter den genannten Prämissen innerhalb von ca. 260 Jahren auf 100.000 anzuwachsen, dann ergibt sich: Mitte der fünfziger Jahre müßten etwa 225 ἀδελφοί in der Stadt vorausgesetzt werden – eine höchst realistische Schätzung.<sup>28</sup>

Das Zahlenspiel zeigt (wie immer es um die Annahmen im einzelnen stehen mag): Der oben angeführte Einwand wiegt nicht schwer. Die Ausbreitung des Christentums läßt sich mit unserem Modell, das der individuellen Propaganda die fundamentale Rolle zuweist, sehr gut nachvollziehen. Wenn die Christen ihre Kinder christlich erziehen und der Christ in der Zeitspanne einer Generation auch nur *einen* seiner heidnischen Nachbarn, die Christin *eine* ihrer paganen Freundinnen dauerhaft von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugen kann, haben sie und er mehr (!) getan, als wir voraussetzen müssen, um das Wachstum der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten erklären zu können.<sup>29</sup>

26 Vgl. Harnack, *Mission* 550f.948; Lietzmann, *Geschichte* III 42ff.; Mitchell, *Anatolia* II 63; Frank, *Geschichte* 72; Stark, *Christianity* 6–12.

27 Vgl. Latourette, *History* 108f.169; Stark, *Christianity* 4–8.

28 Vgl. Stark, *Christianity*, 7, der mit einer Wachstumsrate von 40% pro Dekade rechnet und darauf verweist, daß diejenige der Mormonen unserer Tage fast genau gleich hoch ist: 43% (vgl. o. mit Anm. 20!). Unsere Zahlen im einzelnen: 50: 225 – 70: 360 – 90: 576 – 110: 922 – 130: 1475 – 150: 2359 – 170: 3775 – 190: 6040 – 210: 9664 – 230: 15462 – 250: 24739 – 270: 39582 – 290: 63332 – 312: 101331.

29 Vgl. m.R. Stark, *Christianity* 12: „the rise of Christianity required no miraculous rates of conversion.“

Schließen wir mit einem terminologischen Problem: Ist es sachgerecht, dieses Wachstum als ‚rapide‘, ‚überraschend schnell‘, ‚staunenerregend‘ u.ä. zu bezeichnen, wie es üblich ist? Adolf von Harnack: „Obgleich wir in bezug auf andere Religionen im römischen Reiche nur wenig paralleles Material zur Vergleichung besitzen, möchte ich die Frage doch bejahen“ (Mission 956). Der Konzessivsatz benennt das entscheidende Problem: Wir haben in den meisten Fällen keine rechte Vorstellung davon, wie schnell sich andere Kulte bzw. Religionen ausbreiteten. Immerhin mahnen die folgenden drei Beobachtungen zur Vorsicht gegenüber den oft stereotyp verwendeten Adjektiven:

(1) Der Mithraskult verbreitete sich in seiner besten Zeit (d.i. ca. 150–250) kaum langsamer als das Christentum. Franz Cumont resümierte: Die „Ausbreitung der persischen Mysterien muß sich mit einer ganz außerordentlichen Schnelligkeit vollzogen haben ... Sie treten fast gleichzeitig in den entferntesten Gegenden auf: in Rom, in Carnuntum an der Donau, in den Agri Decumates. Man könnte von einem Pulverstreifen sprechen, der plötzlich aufflammt“ (Mysterien 74) – ein Urteil, das nach wie vor Bestand hat.<sup>30</sup> Vom Christentum als der ‚much the most rapidly growing religion in the Mediterranean‘<sup>31</sup> sollte man daher besser nicht sprechen. Die entscheidende Stärke des Christentums bestand nicht in der Geschwindigkeit seiner Verbreitung, sondern in seiner Ausdauer und Beständigkeit.

(2) Eher in diese Richtung weist auch das obige Zahlenspiel: Ein Wachstum von durchschnittlich unter 0,1% der Bevölkerung pro Jahr ist, mit den üblichen Maßstäben zu messen, sicher nicht ‚rapide‘.<sup>32</sup>

(3): Die ehemals verbreitete Meinung, das Christentum habe nach den beiden jüdischen Kriegen und dem Aufstand unter Trajan das Judentum ‚beerbt‘, jenes sei in der Diaspora mehr oder weniger von der Bildfläche verschwunden, nur mehr „the faith of a small minority“ gewesen,<sup>33</sup> ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. Mancherorts waren die Kräfteverhältnisse gerade umgekehrt,<sup>34</sup> das Judentum befand sich keineswegs im ‚Niedergang‘, sondern es scheint seinerseits gewachsen zu sein und Sympathisanten für sich gewonnen zu haben. In der Tat: „It would be fascinating to have the history of a Jewish Eusebius, describing the Jews’ continuing prominence and growth in the Diaspora“.<sup>35</sup> Wie hätte ein solcher Mann den Vorgang beschrieben? Als den eines staunenerregenden, eines schnellen Wachstums?

30 Vgl. etwa Friend, Christianity 179; Clauss, Mithras (s. Anm. 5) 31ff.

31 Lane Fox, Pagans 317 (das Zitat o. S. 350).

32 Vgl. die Kritik an der üblichen Terminologie bei Gager, Kingdom 115–122; Stark, Christianity 7.13–15; auch Frank, Geschichte 72 (für das 1./2. Jahrhundert).

33 Latourette, History 68.

34 S. die Lit. o. Anm. 11.

35 Lane Fox, Pagans 318f.

Wie immer es sei: Die Tatsache, daß das alte Bild vom rapiden Wachstum hier auf Kosten des rapiden Niedergangs da falsch ist, zwingt ein weiteres Mal zur Vorsicht.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. Cohen, Adolph Harnack.

## Bibliographie<sup>1/2</sup>

- Aa = Acta Apostolorum Apocrypha, Hrsg. R. A. Lipsius/M. Bonnet, Leipzig 1891–1903
- Acta Andreae, Hrsg. J.-M. Prieur, CChrSA 5–6, Turnhout 1989
- Acta Iohannis, Hrsg. E. Junod/J.-D. Kaestli, CChrSA 1–2, Turnhout 1983
- ALAND, K., Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums, TBT 5, Berlin 1961
- ALTANER, B./STUIBER, A., Patrologie, Freiburg <sup>8</sup>1978
- AMERSFOORT, J. van/OORT, J. van (Hrsg.), Juden und Christen in der Antike, Kampen 1990
- ANDRESEN, C./RITTER, A. M., Geschichte des Christentums. I/1: Altertum, ThW 6,1, Stuttgart 1993
- Atti e Passioni dei Martiri, Hrsg. A. A. R. Bastiaensen u.a., Rom 1987
- BALZ, H., Art. Mission, Missionstheologie, EKL<sup>3</sup> III, 1992, 425–444
- BARDY, G., Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, (Paris 1949, dt.) Freiburg 1988
- BARRETT, C. K., The Acts of the Apostles, I/II, ICC, Edinburgh 1994/1998
- BAUCKHAM, R., Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church, Edinburgh 1990
- BAUER, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, BHTh 10, Tübingen <sup>2</sup>1963 (Hrsg. G. Strecker)
- Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (Hrsg. K. und B. Aland), Berlin/New York <sup>6</sup>1988

- 
- 1 Die Abkürzungen für Reihen, Zeitschriften etc. und für biblische usw. Schriften folgen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, Hrsg. S. M. Schwertner, Berlin/New York <sup>2</sup>1994, für die Nag Hammadi-Texte wurde H.-M. Schenke, Art. Nag Hammadi, TRE 23, 1994, 731–736: 742f., für Mischna, Talmud usf. G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München <sup>8</sup>1992, 357f., für antike Autoren ThWNT X/1 53–85; EWNT I XII–XXXI; II IX bzw. Liddell-Scott XVI–XLV zugrunde gelegt – sofern die Abkürzungen nicht aus sich selbst verständlich sind. Quellen werden im Literaturverzeichnis oder an Ort und Stelle nur dann vollständig bibliographiert, wenn die verwendete Ausgabe weder ebd. noch bei Liddell-Scott, Revised Supplement (1996), X–XX, noch bei Altaner-Stuiber s.v. aufgeführt ist. Kommentare zu biblischen Büchern werden abgekürzt zitiert, die anderen Arbeiten in der Regel unter Nennung des ersten Substantivs.
- 2 Damit Leser und Leserin sich möglichst schnell über die einschlägige Literatur informieren können, sind die Grenzen der Bibliographie sehr eng gesteckt worden. Sie enthält die Spezialliteratur und darüber hinaus lediglich die häufig zitierten Standardwerke (v.a. Kommentare, Hilfsmittel und Quellen, die nicht über die Anm. 1 genannten Hilfsmittel zu erschließen sind). Alle weiteren Titel werden jeweils an Ort und Stelle vollständig bibliographiert und sind über das Namensverzeichnis in Teil 2 der Bibliographie aufzufinden.

- BAUERNFEIND, O., Die Apostelgeschichte, ThHK 5, Leipzig 1939 (Nachdruck in ders., Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte, Hrsg. V. Metelmann, WUNT 22, Tübingen 1980)
- BAUR, F. Chr., Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, I/II, Leipzig <sup>2</sup>1866/1867 (Hrsg. E. Zeller)
- BDR = F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen <sup>17</sup>1990 (Hrsg. F. Rehkopf)
- BECKER, J., u.a., Die Anfänge des Christentums, Stuttgart 1987
- Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989
- BEKER, J. C., Paul the Apostle, Philadelphia <sup>2</sup>1984
- BESKOW, P., Mission, Trade and Emigration in the Second Century, SEÅ 35, 1970, 104–114
- BETZ, H. D., Der Galaterbrief, (Philadelphia 1979, dt.) München 1988
- Billerbeck = STRACK, H. L./BILLERBECK, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I–IV, München 1922–1928 (und Nachdrucke)
- BORNKAMM, G., Paulus, Stuttgart 1969 (und Nachdrucke)
- Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1Kor 9,19–23 und in der Apostelgeschichte (1966), in: ders., Geschichte und Glaube, II, BevTh 53, München 1971, 149–161
- BOTERMANN, H., Das Judenedikt des Kaisers Claudius, Hermes.E 71, Stuttgart 1996
- BOVON, F., Pratiques missionnaires et Communication de l'Évangile dans le Christianisme primitif, RThPh 32, 1982, 369–381
- BOWERS, P., Paul and Religious Propaganda in the First Century, NT 22, 1980, 316–323
- BROWN, P., Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, (Cambridge, Mass./London 1978, dt. [mit Erg.] Berlin 1986
- Die Entstehung des christlichen Europa, (Oxford 1995, dt.) München 1996
- BROX, N., Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: Kertelge, 190–237
- Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1983
- Der erste Petrusbrief, EKK XXI, Zürich/Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1993
- BRUCE, F. F., The Acts of the Apostles, London 1951
- BURCHARD, C., Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus, FRLANT 103, Göttingen 1970
- Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im Neuen Testament. Beobachtungen anhand von κήρυγμα, μαρτυρία und verwandten Wörtern, EvTh 38, 1978, 313–340
- CAMPENHAUSEN, H. von, Das Martyrium in der Mission (1937), in: Frohnes/Knorr, 71–85
- Der urchristliche Apostelbegriff, StTh 1, 1948, 96–130
- Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, Tübingen 1953
- Griechische Kirchenväter, Stuttgart 1955 [= Kirchenväter I]
- Lateinische Kirchenväter, Stuttgart 1960 [= Kirchenväter II]
- CARCOPINO, J., So lebten die Römer während des Kaiserreiches, (Paris 1939, dt.) Stuttgart 1959 (und Nachdrucke, z.T. mit anderem Titel)

- COHEN, S. J. D., Adolph Harnack's 'The Mission and Expansion of Judaism': Christianity Succeeds Where Judaism Fails, in: B. Pearson (Hrsg.), *The Future of Early Christianity*, FS H. Koester, Minneapolis 1991, 163–169
- COLPE, C., Die älteste judenchristliche Gemeinde, in: Becker, *Anfänge*, 59–79
- Les Constitutions Apostoliques, Hrsg. M. Metzger, I–III, SC 320/329/336, Paris 1985–1987
- CONZELMANN, H., *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Tübingen <sup>2</sup>1972
- *Geschichte des Urchristentums*, GNT 5, Göttingen <sup>4</sup>1978
- *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen <sup>2</sup>1981
- CULLMANN, O., *Petrus*, Zürich/Stuttgart <sup>2</sup>1960
- DASSMANN, E., *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Studienbücher Theologie 10, Stuttgart 1991
- DIBELIUS, M., *An die Thessalonicher I/II, An die Philipper*, HNT 11, Tübingen <sup>3</sup>1937
- *An die Kolosser, Epheser, An Philemon*, HNT 12 (Hrsg. H. Greeven), Tübingen <sup>3</sup>1953
- *Die Pastoralbriefe*, HNT 13 (Hrsg. H. Conzelmann), Tübingen <sup>4</sup>1966
- *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, FRLANT 60 (Hrsg. H. Greeven), Göttingen <sup>5</sup>1968
- Didache (Zwölf-Apostel-Lehre). *Traditio Apostolica (Apostolische Überlieferung)*, Hrsg. G. Schöllgen/W. Geerlings, FC 1, Freiburg 1991
- DINKLER, E., *Der Brief an die Galater (1955)*, in: ders., *Signum Crucis*, Tübingen 1967, 270–282
- DUNN, J. D. G., *A Commentary on the Epistle to the Galatians*, BNTC, London 1993
- ELLIGER, W., *Paulus in Griechenland*, SBS 92/93, Stuttgart 1978
- FELDMAN, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton NJ 1993
- FINK-DENDORFER, E., *Conversio. Motive und Motivierung zur Bekehrung in der Alten Kirche*, RSTh 33, Frankfurt, Main 1986
- FITZMYER, J. A., *The Gospel according to Luke*, AB 28/28A, New York 1981/1985
- FRANK, K. S., *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn 1996
- FREND, W. H. C., *Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert (1970)*, in: Frohnes/Knorr, 32–50
- *The Rise of Christianity*, London 1984
- FREUDENBERGER, R., *Die Auswirkungen kaiserlicher Politik auf die Ausbreitungsgeschichte des Christentums bis zu Diokletian*, in: Frohnes/Knorr, 131–146
- FROHNES, H./KNORR, U. W. (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, I: Die Alte Kirche*, München 1974
- GAGER, J. G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, NJ 1975
- GENSICHEN, H.-W., *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971

- GEORGI, D., Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike, WMANT 11, Neukirchen-Vluyn 1964 (erw. engl. Aufl.: *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Edinburgh 1987)
- Forms of religious Propaganda, in: H. J. Schultz (Hrsg.), *Jesus in his Time*, Philadelphia 1971, 124–131
- GNILKA, J., Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, HThK.S 6, Freiburg 1996
- GOODMAN, M., Jewish proselytizing in the first century, in: J. Lieu/J. North/T. Rajak (Hrsg.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London/New York 1992, 53–78
- Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire, Oxford 1994
- GOULDER, M., *A Tale of Two Missions*, London 1994
- GREEN, M., *Evangelism in the Early Church*, London 1970
- GREEVEN, H., Die missionierende Gemeinde nach den Apostolischen Briefen, in: J. Heubach/H.-H. Ulrich (Hrsg.), *Sammlung und Sendung*, FS H. Rendtorff, Berlin 1958, 59–71
- GREGOR der Wundertäter, *Oratio Proshonetica ac Panegyrica in Origenem* (Dankrede an Origenes), Hrsg. P. Guyot/R. Klein, FC 24, Freiburg 1996
- GREGOR von Nyssa, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, Hrsg. G. Heil, *Gregorii Nysseni Opera*, X/1 (Hrsg. F. Mann), Leiden 1990, 1–57
- GÜLZOW, H., Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission, in: Frohnes/Knorr, 189–226
- GUYOT, P./KLEIN, R., Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, I/II, Darmstadt 1993/1994
- HAENCHEN, E., Petrus-Probleme, NTS 7, 1961, 187–197
- Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen <sup>7</sup>1977
- HAHN, F., Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, WMANT 13, Neukirchen-Vluyn 1963
- HARNACK, A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig <sup>4</sup>1924 (und Nachdrucke)
- Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. I: Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte; III: Die Apostelgeschichte; IV: Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1906/1908/1911
- HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. I: Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 1995
- HEMER, C. J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Hrsg. C. H. Gempf), WUNT 49, Tübingen 1989
- HENGEL, M., Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18, 1972, 15–38
- Zwischen Jesus und Paulus. Die »Hellenisten«, die »Sieben« und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3), ZThK 72, 1975, 151–206
- Der vorchristliche Paulus, in: ders./U. Heckel (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum*, WUNT 58, Tübingen 1991, 177–291
- /SCHWEMER, A. M., *Paul between Damascus and Antioch. The Unknown Years*, London 1997; dt.: *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels*, WUNT 108, Tübingen 1998
- HINSON, E. G., *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon, GA 1981

- HOCK, R. F., The Workshop as a social setting for Paul's missionary preaching, CBQ 41, 1979, 438–450  
 – The Social Context of Paul's Ministry, Philadelphia 1980
- HOFFMANN, P., Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA 8, Münster 1972
- HOLL, K., Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche (1912), in: Frohnes/Knorr, 3–17  
 – Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (1921), in: ders., Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1928, 44–67
- HOLTZ, T., Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK XIII, Zürich/Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1990
- HÜBNER, H., An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser, HNT 12, Tübingen 1997
- IQP = The International Q Project. Work Sessions, JBL 109, 1990, 499–501; 110, 1991, 494–498; 111, 1992, 500–508; 112, 1993, 500–506; 113, 1994, 495–499; 114, 1995, 475–485 [zitiert: IQP 90,499; 91,494 usw.]
- IRENÄUS von Lyon, Adversus Haereses (Gegen die Häresien), Hrsg. N. Brox, FC 8/1–4, Freiburg 1993–1997
- IUSTINI Martyris Apologiae pro Christianis, Hrsg. M. Marcovich, PTS 38, Berlin/New York 1994
- JACKSON, F. J. F./LAKE, K. (Hrsg.), The Beginnings of Christianity, I–V, London 1920–33
- JEREMIAS, J., Die Sprache des Lukasevangeliums, KEK.S, Göttingen 1980
- JERVELL, J., Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen 1998
- JOSEPHUS, Hrsg. H. St. J. Thackeray/R. Marcus/A. Wikgren/L. H. Feldman, LCL, Cambridge, Mass./London 1926–1965
- JUNOD, E., Origène, Eusèbe et la tradition sur la répartition des champs de mission des apôtres (Eusèbe, HE III,1,1–3), in: F. Bovon u.a., Les Actes Apocryphes des Apôtres, PFTUG 4, Genf 1981, 233–248
- KAESTLI, J.-D., Les scènes d'attribution des Champs de mission et de départ de l'apôtre dans les Actes apocryphes, in: F. Bovon u.a., Les Actes Apocryphes des Apôtres, PFTUG 4, Genf 1981, 249–264
- KÄSEMANN, E., An die Römer, HNT 8a, Tübingen <sup>4</sup>1980
- KASTING, H., Die Anfänge der urchristlichen Mission, BevTh 55, München 1969
- KATZ, E./LAZARFELD, P. F., Personal Influence. The Part Played by People in the Flow of Mass Communications, Glencoe, Ill. 1955
- KERTELGE, K. (Hrsg.), Mission im Neuen Testament, QD 93, Freiburg 1982
- KLAUCK, H.-J., Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981
- KLEIN, G., Galater 2,6–9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde (1960), in: ders., Rekonstruktion und Interpretation, BevTh 50, München 1969, 99–128  
 – Die zwölf Apostel, FRLANT 77, Göttingen 1961
- KLOPPENBORG, J. S., The Formation of Q, Philadelphia 1987
- KNORR, U. W., Gregor der Wundertäter als Missionar, EMM 110, 1966, 70–84
- KOLLMANN, B., Jesus und die Christen als Wundertäter, FRLANT 170, Göttingen 1996  
 – Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte, SBS 175, Stuttgart 1998

- Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3<sup>rd</sup> Edition, hrsg. vom Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin/New York <sup>3</sup>1987
- KÖRTNER, U. H. J./LEUTZSCH, M. (Hrsg.), Schriften des Urchristentums III. Papiasfragmente. Hirt des Hermas, Darmstadt 1998
- KÖSTER, H./ROBINSON, J. M., Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971
- KÖTING, B., Art. Christentum I (Ausbreitung), RAC 2, 1954, 1138–1159
- KRAFT, H., Die Entstehung des Christentums, Darmstadt 1981
- KRETSCHMAR, G., Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche, in: Frohnes/Knorr, 94–128
- Anspruch auf Universalität in der Alten Kirche und Praxis ihrer Mission, Saeculum 38, 1987, 150–177
- KÜMMEL, W. G., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg <sup>21</sup>1983
- LAMPE, G. W. H., A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961
- LAMPE, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, WUNT II/18, Tübingen <sup>2</sup>1989
- /LUZ, U., Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft, in: Becker, Anfänge, 185–216
- LANE FOX, R., Pagans and Christians, New York <sup>4</sup>1987
- LATOURETTE, K. S., A History of the Expansion of Christianity, I: The First Five Centuries, New York/London 1937
- LAUFEN, R., Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums, BBB 54, Bonn 1980
- LERLE, E., Proselytenwerbung und Urchristentum, Berlin 1960
- LEVINSKAYA, I., The Book of Acts in Its Diaspora Setting (The Book of Acts in Its First Century Setting, V), Grand Rapids/Carlisle 1996
- LIDDELL, H. G./SCOTT, R., A Greek-English Lexicon (Hrsg. H. S. Jones/R. McKenzie), Oxford <sup>9</sup>1940, with a revised Supplement (Hrsg. P. G. W. Glare), Oxford 1996
- LIECHTENHAN, R., Die urchristliche Mission. Voraussetzungen, Motive und Methoden, AThANT 9, 1946
- Paulus als Judenmissionar, Jud 2, 1946, 56–70
- LIETZMANN, H., An die Römer, HNT 8, Tübingen <sup>4</sup>1933
- An die Korinther I+II (bearb. von W. G. Kümmel), HNT 9, Tübingen <sup>5</sup>1969
- An die Galater (bearb. von Ph. Vielhauer), HNT 10, Tübingen <sup>4</sup>1971
- Geschichte der Alten Kirche, I–IV, Berlin/New York <sup>2</sup>1937 (Bd. I) und 1936–1944 (und Nachdrucke)
- LIPSIUS, R. A., Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, I/II 1–2, mit Erg.heft, Braunschweig 1883–1890
- LOHMEYER, E., Der Brief an die Philipper, KEK 9, Göttingen <sup>2</sup>1953
- LOHMEYER, M., Der Apostelbegriff im Neuen Testament. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden, SBB 29, Stuttgart 1995
- LOHSE, E., Ursprung und Prägung des christlichen Apostolats, ThZ 9, 1953, 259–275
- Paulus. Eine Biographie, München 1996

- LOISY, A., *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920 (= Frankfurt/Main 1973)
- LÖNING, K., *Der Stephanuskreis und seine Mission*, in: Becker, *Anfänge*, 80–101
- LÜDEMANN, G., *Paulus, der Heidenapostel*. I: Studien zur Chronologie. II: Antipaulinismus im frühen Christentum, FRLANT 123/130, Göttingen 1980/1983
- *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*. Ein Kommentar, Göttingen 1987 [= Apg]
- LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1–3, Zürich/Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1989/1990/1997
- McKNIGHT, S., *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991
- MACMULLEN, R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven/London 1981
- *Two types of Conversion to early Christianity*, VigChr 37, 1983, 174–192
- *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*, New Haven/London 1984
- MALHERBE, A. J., *Paul and the Thessalonians*, Philadelphia 1987
- MARQUARDT, J., *Das Privatleben der Römer*, Leipzig<sup>2</sup>1886 = Darmstadt 1990
- MARSHALL, I. H., *The Acts of the Apostles*, TNTC, Leicester/Grand Rapids 1980
- MEEKS, W. A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven/London 1983
- MOLLAND, E., *Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?* (1962), in: Frohnes/Knorr, 51–67
- MÜLLER, U. B., *Der Brief des Paulus an die Philipper*, ThHK 11/1, Berlin 1993
- MURPHY O'CONNOR, J., *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996
- NEUDORFER, H.-W., *Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F. C. Baur*, Gießen/Basel 1983
- NEUSNER, J./FRERICHS, E. S. (Hrsg.), *To see ourselves as others see us*, Chico 1985
- NIEDERWIMMER, K., *Die Didache*, KAV 1, Göttingen<sup>2</sup>1993
- NOCK, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933
- NTG<sup>27</sup> = *Novum Testamentum Graece*, Hrsg. K. und B. Aland u.a., Stuttgart<sup>27</sup>1993
- OLLROG, W.-H., *Paulus und seine Mitarbeiter*, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn 1979
- PATRICK, W., *James the Lord's Brother*, Edinburgh 1906
- PESCH, R., *Simon-Petrus*, PuP 15, Stuttgart 1980
- *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission*, in: Kertelge, 11–70
- *Die Apostelgeschichte*, EKK V/1–2, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986
- PILHOFER, P., *Philippi*. I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995
- PLÜMACHER, E., *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, StUNT 9, Göttingen 1972
- POKORNÝ, P., *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK 10/1, Berlin 1987
- POLAG, A., *Fragmenta Q*, Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1982
- PRATSCHE, W., *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, FRLANT 139, Göttingen 1987
- PREUSCHEN, E., *Die Apostelgeschichte*, HNT 4.1, Tübingen 1912
- Die Pseudoklementinen*, I/II, Hrsg. B. Rehm, bearb. von G. Strecker, GCS 42/51, Berlin 1953/<sup>2</sup>1994

- RAMSAY, W. M., *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London <sup>3</sup>1897  
 – *The Cities of St. Paul*, London 1907
- RECK, R., *Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike*, SBB 29, Stuttgart 1991
- REINBOLD, W., *Der älteste Bericht über den Tod Jesu*, BZNW 69, Berlin/New York 1994
- REISER, M., *Hat Paulus Heiden bekehrt?*, BZ 39, 1995, 76–91
- RIESNER, R., *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, WUNT 71, Tübingen 1994
- ROBINSON, J. M. (Hrsg.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden/San Francisco <sup>3</sup>1988
- ROHDE, J., *Der Brief des Paulus an die Galater*, ThHK 9, Berlin 1989
- ROLOFF, J., *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965  
 – *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Göttingen <sup>2</sup>1988
- SANDERS, E. P., u.a. (Hrsg.), *Jewish and Christian Self-Definition, I/II/III*, London 1980–1982  
 – *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1983
- SANDERS, J. T., *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London 1993
- SÄNGER, D., *Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte*, ZNW 89, 1998, 145–172
- SATO, M., *Q und Prophetie*, WUNT II/29, Tübingen 1988
- SCHÄFERDIEK, K., *Christian Mission and Expansion*, in: I. Hazlett (Hrsg.), *Early Christianity*, FS W. H. C. Frend, London 1991, 65–77
- SCHENKE, L., *Die Urgemeinde*, Stuttgart 1990
- SCHILLE, G., *Anfänge der Kirche*, BevTh 43, München 1966  
 – *Die urchristliche Kollegialmission*, AThANT 48, Zürich 1967  
 – *Anfänge der christlichen Mission*, KuD 15, 1969, 320–339  
 – *Die Apostelgeschichte des Lukas*, ThHK 5, Berlin 1983
- SCHLEICH, Th., *Missionsgeschichte und Sozialstruktur des vorkonstantinischen Christentums*, GWU 33, 1982, 269–296
- SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*, KEK 7, Göttingen <sup>5</sup>1971
- SCHMELLER, Th., *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma sozialologisch orientierter Exegese*, SBS 136, Stuttgart 1989  
 – *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, SBS 162, Stuttgart 1995
- SCHMITHALS, W., *Das kirchliche Apostelamt*, FRLANT 79, Göttingen 1961  
 – *Paulus und Jakobus*, FRLANT 85, Göttingen 1963
- SCHNACKENBURG, R., *Apostles before and during Paul's Time (1970)*, zitiert nach der deutschen Fassung, in: ders., *Schriften zum Neuen Testament*, München 1971, 338–358
- SCHNEEMELCHER, W., *Neutestamentliche Apokryphen, I/II*, Tübingen <sup>6</sup>1990/<sup>5</sup>1989
- SCHNEIDER, G., *Die Apostelgeschichte*, HThK V/1–2, Freiburg 1980/1982  
 – *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, BBB 59, Bonn 1985
- SCHNELLE, U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994

- SCHRAGE, W., *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1–3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991/1995/1999
- SCHULZ, S., Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich 1972
- SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, bearbeitet von G. Vermes/F. Millar/M. Goodman/M. Black, Edinburgh 1973–1987 [= *Schürer-Vermes I–III*]
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. (Hrsg.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame/London 1976
- SENIOR, D./STUHLMUELLER, C., *The Biblical Foundations for Mission*, London 1983
- SIEGERT, F., *Drei hellenistisch-jüdische Predigten, I/II*, WUNT 20/61, Tübingen 1980/1992
- SIMON, M., *Verus Israel. A study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135–425)*, (Paris <sup>2</sup>1964, engl.) Oxford 1986
- SKARSAUNE, O., *The Conversion of Justin Martyr*, StTh 30, 1976, 53–73
- STARK, R., *How New Religions Succeed: A Theoretical Model*, in: D. G. Bromley/Ph. E. Hammond, *The Future of New Religious Movements*, Macon GA 1987, 11–29
- *The Rise of Christianity. A Sociologist reconsiders History*, Princeton 1996
- /BAINBRIDGE, W. S., *Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitments to Cults and Sects*, AJS 85, 1980, 1376–1395
- STEGEMANN, E. W./STEGEMANN, W., *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart 1995
- STOWERS, St. K., *Social Status, public speaking and private teaching*, NT 26, 1984, 59–82
- STRÖM, A. V./Perelmuter, H. G./Betz, O./Gülzow, H., Reichert, E./Walls, A. F./Bürkle, H./Moritzen, N.-P., *Art. Mission*, TRE 23, 1993, 18–72
- STUHLMACHER, P., *Weg, Stil und Konsequenzen urchristlicher Mission*, ThBei 12, 1981, 107–135
- *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16–20*, EvTh 59, 1999, 108–130
- TATIANI *Oratio ad Graecos*. *Theophili Antiocheni ad Autolyicum*, Hrsg. M. Marcovich, PTS 43/44, Berlin/New York 1995
- TAYLOR, J., *Les Actes des deux Apôtres. V: Commentaire Historique (Act. 9,1–18,22)*, EtB N.S. 23, Paris 1994
- TCGNT = METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart <sup>2</sup>1994
- THEISSEN, G., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, WUNT 19, Tübingen <sup>3</sup>1989
- *Soziologie der Jesusbewegung*, TEH 194, München 1977 (= <sup>5</sup>1988)
- *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, NTOA 8, Freiburg-CH/Göttingen 1989
- *Judentum und Christentum bei Paulus*, in: M. Hengel/U. Heckel (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum*, WUNT 58, Tübingen 1991, 331–356
- THEOPHILI Antiocheni ad Autolyicum. *Tatiani Oratio ad Graecos*, Hrsg. M. Marcovich, PTS 43/44, Berlin/New York 1995
- Traditio Apostolica (Apostolische Überlieferung)*. *Didache (Zwölf-Apostel-Lehre)*, Hrsg. W. Geerlings/G. Schöllgen, FC 1, Freiburg 1991
- TREBILCO, P. R., *Jewish Communities in Asia Minor*, SNTS.MS 69, Cambridge 1991
- TUCKETT, C. M., *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996

- URO, R., *Sheep among the Wolves. A Study on the Mission Instructions of Q*, AASF Diss. Hum. Litt. 47, Helsinki 1987
- VIELHAUER, Ph., *Zum Paulinismus der Apostelgeschichte* (1950), in: ders., *Aufsätze zum Neuen Testament*, I, ThB 31, München 1965, 9–27  
– *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1975
- VOGLER, W., *Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums*, ThLZ 107, 1982, 785–794
- VOUGA, F., *Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen/Basel 1994
- WALSH, M., *The Triumph of the Meek. Why Early Christianity Succeeded*, San Francisco 1986
- WANDER, B., *Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr.*, TANZ 16, Tübingen/Basel 1994  
– *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, WUNT 104, Tübingen 1998
- WATSON, F., *Paul, Judaism and the Gentiles*, SNTS.MS 56, Cambridge 1986
- WEHNERT, J., *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte*, GTA 40, Göttingen 1989  
– *Die Reinheit des »christlichen Gottesvolkes« aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets*, FRLANT 173, Göttingen 1997
- WEISER, A., *Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission*, in: G. Dautzenberg u.a. (Hrsg.), *Die Frau im Urchristentum*, QD 95, Freiburg 1983, 158–181  
– *Die Apostelgeschichte*, ÖTK 5/1–2, Gütersloh <sup>2</sup>1989/1985  
– *Evangelisierung im »Haus«*, BZ 34, 1990, 63–86
- WEIZSÄCKER, C., *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg <sup>2</sup>1892
- WELLHAUSEN, J., *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, AGG.PH NF 15.2, Berlin 1914 [= Apg]
- WENGST, K. (Hrsg.), *Schriften des Urchristentums II. Didache, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Darmstadt 1984
- WHITE, L. M., *Adolf Harnack and the 'Expansion' of Early Christianity: A Reappraisal of Social History, The Second Century* 5, 1985/1986, 97–127
- WIETZKE, J. (Hrsg.), *Mission erklärt. Ökumenische Dokumente von 1972–1992*, Leipzig 1993
- WILCKENS, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, WMANT 5, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1974  
– *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1–3, Zürich/Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1987/<sup>3</sup>1993/<sup>2</sup>1989
- WILL, E./ORRIEUX, C., *«Prosélytisme Juif»? Histoire d'une erreur*, Paris 1992
- WINDISCH, H., *Der zweite Korintherbrief*, KEK 6, Göttingen 1924  
– *Die katholischen Briefe*, HNT 15, Tübingen <sup>2</sup>1930
- WOLFF, Chr., *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, ThHK 8, Berlin 1989
- WOLTER, M., *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon*, ÖTK 12, Gütersloh 1993
- WROGEMANN, H., *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert*, FSÖTh 79, Göttingen 1997

ZELLER, D., Theologie der Mission bei Paulus, in: Kertelge, 164–189  
ZMIJEWSKI, J., Die Apostelgeschichte, RNT, Regensburg 1994

Literaturnachtrag

HAHN, F., Mission in neutestamentlicher Sicht. Aufsätze, Vorträge und Predigten,  
MWF.NF 8, Erlangen 1999

KRAUS, W., Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die ‚Hellenisten‘, Paulus und die  
Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk, SBS 179, Stuttgart 1999

## Übrige zitierte Literatur

### Übrige zitierte Literatur<sup>3</sup>

Adamson, J. B.	80	Breytenbach, C.	89.92f.95f.99.183
Aland, B.	124.260	Brooten, B.	40.110.125
Aland, K.	27.124	Brown, P.	304.344
Albright, W. F.	242	Brown, R. E.	269.281
Aßfalg, J.	296	Brox, N.	42.94.221.241.326
Avigad, N.	17	Bultmann, R.	201.263.269–271. 274.278
Bachrach, B. S.	187	Burchard, Chr.	211
Baer, J.	336	Bürkle, H.	9
Bagnall, R. S.	350	Buschmann, G.	312
Balz, H.	11.342	Byrne, S. G.	130
Barclay, J. M. G.	348	Cadbury, H. J.	60.152
Bardy, G.	269.287	Campanhausen, H. v.	278
Barrett, C. K.	178f.	Chadwick, H.	293.309.328
Bauckham, R.	45.51	Clarke, A. D.	44.72
Bauer, J. B.	76	Clauss, M.	344.352
Bauer, W.	296	Cohen, S. J. D.	175.348
Becker, C.	339	Collet, G.	9f.
Becker, J.	77.79.237.274.276	Collins, N. L.	67
Bendemann, R. v.	163	Conzelmann, H.	94.100
Berger, K.	1.20.346	Cross, F. L.	83
Berger, P. L.	166	Crouzel, H.	288–290.292.305. 337
Betz, H.-D.	161.236	Cullmann, O.	73
Betz, O.	50.80	Cumont, F.	14.324.326.344
Beyer, K.	77	Dam, R. van	288f.292
Beyschlag, K.	308	Daniels, C. M.	344
Bidez, J.	324.326	Dauer, A.	63.85.249
Bienert, W. A.	114	Dautzenberg, G.	197
Bilde, P.	59	Davies, W. D.	177
Blatz, B.	260	Delling, G.	198
Blue, B.	137	Dibelius, M.	1.80.94
Böcher, O.	215	Dickerson, P. L.	245
Boer, W. den	309	Diercks, G. F.	324f.
Bonnard, P.	271	Dietrich, W.	246
Bormann, L.	137	Dietzfelbinger, Chr.	165
Borret, M.	293	Dihle, A.	257.259
Botermann, H.	174.180	Dix, G.	328
Botte, B.	328f.	Dobschütz, E. v.	21f.40.47
Bovon, F.	55f.	Dockx, S.	60
Bowers, W. P.	122.211	Dodds, E. R.	329
Brakmann, H.	288f.292	Dölger, F. J.	304
Brändle, R.	282		
Brandon, S. G. F.	69		

<sup>3</sup> Vgl. o. S. 354 Anm. 2. Die genauen bibliographischen Angaben finden sich jeweils an Ort und Stelle.

Drijvers, H. J. W.	259.261.295f.	Gustafsson, B.	83
Ebertz, M. N.	226	Gutbrod, W.	29
Ehlers (-Aland), B.	260	Haacker, K.	38f.55–57.165. 215.244
Eichholz, G.	177	Hage, W.	295
Eisen, U.	40	Hahn, F.	115.273
Elliger, W.	147	Haines, C. R.	311
Ellis, E. E.	213	Halfmann, H.	89
Elze, M.	334	Hanfmann, G. M.	187
Ernst, J.	218.224	Hanson, A. T.	94
Fedorov, V.	8	Harnack, A. v.	214.254
Feldman, L. H.	347	Harrill, J. A.	326
Feldmeier, R.	177	Hauschild, W.-D.	324.327.329
Fenton, J. C.	258	Hawthorne, G. F.	80
Fiey, J.-M.	296	Heckel, U.	177
Fitzmyer, J. A.	110.153.260.282	Heiligenthal, R.	241
Fortna, R. T.	276.281	Helm, R.	339
Frankemölle, H.	80	Hengel, M.	63.80.160.246. 248f.254f.
Fraser, P. M.	130.259	Hennig, D.	66
French, D.	93	Hermann, A.	128
Freund, W. H. C.	310	Herms, E.	166
Freudenberger, R.	308.312.314	Hilhorst, A.	334
Frohnes, H.	11	Hill, C. C.	244
Gager, J. G.	186	Hinnells, J. R.	344
Gallas, S.	179.208	Hoffmann, P.	229.231
Gärtner, M.	308	Holmberg, B.	22
Gaventa, B. R.	57	Holtz, T.	35
Geard, M.	262	Horn, F.-W.	19.145f.161
Gempf, C.	44.89.93.120.131. 137.147	Horsley, G. H. R.	131.134.147
Gensichen, H.-W.	10	Horst, P. W. van der	187
Georgi, D.	219	Howard, G.	36.261
Gielen, M.	222	Hubbard, B. J.	273.277
Gill, D. W.	89.93.120.131. 137.147	Hübner, H.	165.201
Gnilka, J.	33.227.236.264	Hunt, E. D.	187
Goehring, J. E.	24	Hyldahl, N.	333
Goodblatt, D.	51.67	James, W.	166f.
Goodman, M.	59	Jensen, A.	305f.
Goodspeed, E. J.	137.334	Jeremias, J.	50.101
Goppelt, L.	22.47	Johnson, L. T.	209
Goulder, M.	73	Kähler, M.	11
Grant, R. M.	350	Karpp, H.	16.19
Gräßer, E.	160	Karst, J.	338
Greeven, H.	80	Käsemann, E.	41.52.224
Gundry, R. H.	257	Kawerau, E.	295f.
Gunkel, H.	196	Kertelge, K.	243
Günther, M.	151.267	Kirsten, E.	295
Günther, W.	8	Klauck, H.-J.	134.254.269–271

Klein, G.	75.77	MacDonald, D. R.	256.262
Klijn, A. F. J.	258f.	McLean, B. H.	170f.
Klinge, G.	295	MacMullen, R.	90
Klinghardt, M.	196.327f.	MacRae, G.	186
Kloppenborg, J.	24f.	Maiburg, U.	310
Klostermann, E.	275	Maier, J.	20
Knauber, A.	337	Mann, C. S.	242
Knauf, E. A.	118	Maraval, P.	258
Knox, W. L.	63.177	Marcovich, M.	306.325.334
Koch, D.-A.	167.245–247	Mason, St.	51.67
Koch, H.	36	Mastin, B. A.	149
Koetschau, P.	288f.293f.337	Matthews, E.	130.259
Kollmann, B.	327	Meeks, W. A.	327
Körtner, U. H. J.	257	Meggitt, J. J.	152
Kotre, J.	166	Merk, O.	160
Kottje, R.	347	Merkel, H.	94
Kraabel, A. Th.	186f.	Merkelbach, R.	344
Kraft, H.	269.285.287.350	Merklein, H.	86
Kristen, P.	228.233	Meysan, J.	68
Kuhli, H.	20	Mierse, W. E.	187
Kuhn, K. G.	347	Mitchell, St.	89.92.288.350f.
Kümmel, W. G.	238	Mitford, T. B.	89
Künzi, M.	238	Moeller, B.	347
Kürzinger, J.	257	Molager, J.	336
LaGrand, J.	273	Molthagen, J.	92
Lake, K.	34.60	Moltmann, J.	7
Lampe, P.	40.147.191.195. 308.327	Moltmann-Wendel, E.	40
Landis, St.	63	Mor, M.	347
Lang, B.	230	Moreau, J.	339
Lichtenberger, H.	47	Müller, D. G.	296
Lietzmann, H.	328	Müller, K.	8.10
Lifshitz, B.	17	Müller, U. B.	111.241
Lindemann, A.	38.217f.246.346	Munck, J.	167.242
Linder, A.	187.347	Munier, Ch.	339
Lofland, J.	349	Murphy-O'Connor, J.	138
Lohfink, G.	262	Mußner, F.	198
Lohmeyer, E.	77	Musurillo, H.	312.331.334
Lohse, E.	75.215.347	Nautin, P.	338f.
Long, H. S.	77	Neill, St.	9
Löning, K.	55–57	Nickelsburg, G.W.E.	186
Lotter, F.	187	Niebuhr, K.-W.	30
Lüdemann, G.	29.46.77.142.165. 273.302	Niederwimmer, K.	41.227
Lührmann, D.	33.227–229.233. 264.275	Nobbs, A.	89
Luz, U.	273.277.297	Nock, A. D.	90.134
McDermott, J. M.	236	Noy, D.	141
		Oberlinner, L.	94
		Oberweis, M.	256
		Oepke, A.	200

Orr, J.	286	Schaberg, J.	273
Osborne, M. J.	130	Schaeder, H.	20
Park, E. C.	236.277	Schäfer, P.	210
Parker, P.	255	Schäferdiek, K.	319
Parkes, J.	210	Schelkle, K. H.	17
Pesch, R.	33f.78.227.258. 263f.274.297	Schenk, W.	22
Peterson, P. M.	256	Schenke, H.-M.	354
Philippi, P.	324	Schiffman, L.	175
Pilhofer, P.	17.329	Schlier, H.	178.295
Plümacher, E.	116	Schmahl, G.	34.264
Polag, A.	227f.230	Schmeller, Th.	174.201
Porter, St. E.	120	Schmid, J.	84
Pratscher, W.	126	Schmidt, C.	43
Prieur, J.-M.	262	Schmidt, K.-L.	19.22.28
Puech, A.	305	Schmithals, W.	77.171.297
Räsänen, H.	110f.241.243	Schnackenburg, R.	79.254f.260.269. 274.276
Rajak, T.	141	Schneider, G.	38f.55f.274
Ramsay, W. M.	90.271	Schoeps, H. J.	242
Rapske, B. M.	163	Scholten, C.	287
Rau, E.	165.242f.250	Schomerus, H. W.	7
Rauschen, G.	334	Schottroff, L.	135
Reimann, H.	205	Schrage, W.	19
Reinbold, W.	84.165.167.241. 249	Schreiber, St.	203
Reinhardt, W.	45	Schürmann, H.	231.236f.
Rengstorf, K.-H.	16.34.111f.263	Schüssler Fiorenza, E.	222
Reynolds, J.	180.185	Schwartz, D. R.	67–69.128
Rhoads, D. M.	297	Schwartz, Ed.	87.241.251
Riesner, R.	226	Schweitzer, A.	164
Ringgren, H.	17	Schweizer, E.	224
Rokeah, D.	347	Schwemer, A. M.	21.144
Roloff, J.	16.22.34.36.41. 47.94.107.114	Schwertner, S. M.	354
Ronchey, S.	334	Scott, J. M.	167–169.172.174. 176.183
Rordorf, W.	111.271	Segal, A. F.	30
Rosenkranz, G.	11	Selge, K.-V.	286
Röwekamp, G.	258	Selinger, R.	147
Ruckstuhl, E.	83	Shaw, B. D.	304
Rus, R.	11	Sleeper, C. F.	46
Ryssel, V.	288f.	Slusser, M.	289.292
Rzepkowski, H.	8.10	Smalley, J.	269
Sage, M. M.	336	Soden, H. v.	17
Salzmann, J. Chr.	198	Solin, H.	130
Sand, A.	297	Spicq, C.	198.215.221
Sanders, E. P.	59.67	Spiro, A.	242
Santos Otero, A. de	253.257.262	Stählin, O.	338f.
Saß, G.	63	Stanley, C. D.	180
		Steck, O. H.	46

Stegemann, E. W.	282	Walter, K. H.	11
Stegemann, H.	17	Walter, N.	243
Stemberger, G.	187.354	Walters, V. J.	344
Steudel, A.	25	Walzer, R.	311
Stevenson, J.	339	Wasserberg, G.	92.244
Stolt, P.	165	Waszink, J. H.	299
Stowers, St. K.	201	Wechsler, A.	75
Strecker, G.	19.22.80.83.269. 273	Wegner, U.	63.228
Strelan, R.	151	Wehnert, J.	43.84.282
Stuhlmacher, P.	192	Wehr, L.	169
Stuiber, A.	128	Weinel, H.	196
Suhl, A.	132	Weiser, A.	243
Sundermeier, Th.	8.211	Weiß, J.	196
Tajra, H. W.	128.160.163.207	Weizsäcker, C.	47
Tannenbaum, R.	180.185	Wellhausen, J.	60.230
Taylor, J.	20f.89f.	Wendland, P.	201
Taylor, M. S.	210.348	Wengst, K.	63.269f.
Taylor, N.	164	Wenham, D.	72
Theißen, G.	47.256	Whittaker, M.	311
Thiede, C.-P.	60	Wikenhauser, A.	118
Thornton, C.-P.	120	Wilckens, U.	278
Trebilco, P. R.	128.147	Wilk, F.	165
Treu, K.	288	Winden, J. C. M. van	299.333
Tröger, K.-W.	286	Winter, B. W.	44.72
Trudinger, L. P.	36	Wismeyer, W.	17
Tuilier, A.	111	Wlosok, A.	330.339f.
Turcan, M.	299	Wolff, H. W.	229
Ulrichs, K. F.	73	Wolter, M.	63.117.131.142– 144.224
Unnik, W. C. van	128	Wright, W. C.	324.326
Vermaseren, M. J.	344	Wuellner, W.	77
Veyne, P.	321	Yadin, Y.	17
Vielhauer, Ph.	75	Zahn, Th.	36.40.126
Vouga, F.	269	Zeller, D.	167
Wagner, F.	9f.	Zimmermann, A. F.	86
Wallis Budge, E. A.	261		

## Stellenregister

a) Bibel		<i>2Kön</i>		Am 8,2	229
		4,29	230	9,12	273
<i>Gen</i>		4,32–37	54	Mi 4,11–13	228
10	168			Hab 1,14f.	77
12,3	167	<i>1Chr</i>			
18,18	167	16,13	18	<i>1Makk</i>	
				2,52	18
<i>Ex</i>		<i>2Chr</i>		<i>2Makk</i>	
2,11	17	6,12.13	19	1,2	18
<i>Lev</i>		<i>Neh</i>		<i>SapSal</i>	
11,44ff.	18	5,1.5	17	3,8	229
17–18	27f.			3,9	18
19,2	18	<i>Ps (LXX)</i>		18,9	18
19,17	17	15,3; 21,23.36;			
24,14ff.	97	33,10; 82,4;		<i>Sir</i>	
		88,4.6.8; 100,6;		1,14; 26,5;	
<i>Num</i>		104,6.43;		44,20	18
6	145	105,23; 149,1	18–19		
6,1.8	146	18,5	165f.	<i>Mt</i>	
6,14ff.	161			1	269
12,7	18	<i>Jes</i>		1,1	297
19,11f.	161	4,3; 43,20;		1,23	273
		45,4; 62,12;		2,23	19
<i>Dtn</i>		65,9.15.23;		3,11	273
7,6	18	66,20	17–18	4,13	234
23,2ff.	19	14,11ff.	234	4,23	24
23,2	248	49,1ff.	164f.	5,2.20	273
25,3	179	52,15	211	7,15–27	273
26,2	68			7,28	237
31,9–13	68	<i>Jer</i>		7,28a	63
32,21	229	16,16	77f.	7,29	273
<i>Ri</i>		<i>Ez</i>		7,36	203
14,3	17	31,14ff.	234	8,5–13	63
20,2	19			9,9	258
		<i>Dan</i>		9,35	24
<i>2Sam</i>		8,24	18	10,1	33
20,9	17	8,27	57	10,2–4	35
				10,2	32–34
<i>1Kön</i>		<i>Zwölfprophetenbuch</i>		10,3	257f. 261
11,29ff.	159	Hos 6,11a	229	10,4	261
17,17–24	54	Joel 4	228	10,5–6	236–240.
19,19ff.	77	Am 4,2	77		279f.
				10,5b–6	229. 231.
					343

(Mt) 10,6	273	3,31–35	329	5,17–26	54
10,8	321	5,22	53	6,13–16	35
10,11	230. 232.	5,25ff.	346	6,13	32f. 39
	235	5,40–41	54	6,14	33. 257
10,14f.	237	6,7ff.	43	6,15	261
10,23	236–240.	6,7–13	263	7,1–10	63
	279f. 343	6,7–11	227	8,12ff.	335
11,1	237	6,7	32f. 35. 264.	8,28	128
11,19	109		268	8,29	39
11,20	231	6,8	230	8,41	53
11,21ff.	233	6,14–29	33	8,43	322
11,25	109	6,30–31	33	8,51	254
12,42	109	6,30	32–34. 263f.	9,1	16
13,39.41	228	8,23	234	9,3	107. 230
13,52	273	9,38ff.	149	9,28	254
13,53	237	10,5f.	277	9,52ff.	236
13,54	109	10,35–40	256	9,52	246
15,24	236. 273	10,39	59	9,56	60
16,18	19	12,1–12	46	10	236
17,9	273	13,2	243	10,1	264
18,20	136. 282	13,10	273. 297	10,2	33
19,1	237	14,9	275. 297	10,4	107. 230
19,28	26. 264	14,70	19	10,5–11	231
20,1ff.	235	15,24	277	10,8.10	232
20,2	148	15,39	312	10,30ff.	236
23,5.26	25	15,41.47	71	10,39	71
23,34	108. 235	16,7	78. 278	11,49	108. 235
24,9	273	16,8	275	12,4f.	333
25,32	273	16,9–20	274f.	12,33	230
26,1	237	16,15–16	298	12,52	77
26,69.71	19	16,15	272–278	13,22–30	229
27,3–10	262			13,31–33	46
27,57	273	<i>Lk</i>		13,34	235
28,16–20	273. 278	1,2	121. 243	14,26f.	16
28,19–20	236. 253.	1,16	249	18,32	158
	272–278.	1,48	77	18,37	19
	297f.	1,56	153	19,11.29	123
		1,66	249	19,44	243
<i>Mk</i>		1,70	18	20,42	199
1,16–20	77	3	269	21,6	243
1,16–18	76	3,2	48	21,12ff.	273
1,16	256	3,3	273	22,7	66
1,19–20	77	3,23ff.	269	22,8	254
1,30	76	3,23	124	22,14	264
2,1–12	54	4,6	245	22,20	327
2,1	234	4,17.18.21	248	22,23	244
2,14	258	4,23	39	22,28–30	264
2,15	16	4,39	320	22,32	74. 79
3,14	32–35	4,42	60	22,35f.	230
3,16–19	35. 253	5,1–11	43. 76–78.	22,39	60
3,18	261		275	22,42	158
3,21	80	5,6	39	22,46ff.	16

(Lk) 22,59	19	10,21	228	1,4-8	278
22,66ff.	243f.	11,9-10	230	1,4-5	274
23,2	131	11,9	235	1,8	101. 116.
23,5	273	11,29	229		245-247.
23,6	19	11,31f.	228f.		274. 297f.
23,14	245	11,40	25	1,9-11	274
23,16	45	11,42.43	24f.	1,11	19
23,25-26	242	12,11	24	1,13	35. 44. 253.
23,36	245	12,12.22	237		257. 261
24,7	158	12,30	24. 229	1,14	80f.
24,9-10.13	39	13,27	235	1,15	46
24,15	244	13,28f.	109. 228f.	1,16-20	262
24,26f.	248	16,15-19	24	1,19	53
24,26	130	17,3	25	1,20	199
24,27	274			1,21-26	262
24,36-49	275f.	<i>Joh</i>		1,22	274
24,36-43	274. 276	1,40	256	1,26	39
24,44-49	276. 278	1,45f.	260	2-4	49
24,44	199	4,38	274	2	44. 278
24,45-49	273f.	4,46b-53	63	2,1-13	44
24,46	130	5,36	274	2,1-4	46
24,47ff.	278	6,57	274	2,4	274
24,47f.	297	6,62	145	2,7	19
24,47	272-278.	7,50	145	2,13	46
	297	8,12.21	274	2,14ff.	45. 47. 349
24,50-53	274	9,8	145	2,14-41	43-47. 49
		10,7	274	2,14-36	248
<i>Q (Logienquelle)</i>		11,16	259	2,14	48
3,7ff.	229	13,20	274	2,22	20
3,7-9	109	14,22	259	2,23	118
3,9	228	15,13ff.	333	2,29	17
3,17	228f.	15,26	274	2,32	274
6,33	24f. 229	16,7	274	2,36	48
6,41f.	25	17,18	274	2,37	17
7,1-10	63	18,5.7	19f.	2,38	273
7,9	24. 109.	19,19	19f.	2,41	53. 247
	228f.	19,25	71	2,42-47	87
9,57ff.	228	20,19ff.	275	2,43	243
10,1ff.	103	20,19-23	275f.	3,1-4,22	48
10,2ff.	227	20,19	274	3,1-10	43. 48. 54.
10,2-16	226-235.	20,21	272-278.		253
	264. 279		297	3,1	46
10,3	114. 237	21,1-17	77. 275	3,2-8	96
10,4.5-12	237	21,15-17	79	3,3.8	46
10,7ff.	113			3,11	45. 48
10,7	76. 237	<i>Apg</i>		3,12-26	43-49. 248
10,8	237	1-15	43	3,17	17
10,11-16	113	1-5	16. 47. 65.	3,18ff.	45
10,12	237		74. 77	3,18	130
10,13ff.	26. 233	1,1f.	16	3,21	18. 130
10,13	228	1,1	56	4	66. 69
10,16	237	1,2	116	4,1ff.	45. 49

(Apg) 4,1–22	43. 47–49.	6,12	242	9,26	16
	253	6,13	162	9,27	38
4,1–4	45	6,57–60	242	9,29	118. 154.
4,1–3	49	7	69		244
4,3–22	66	7,7	245	9,30	17
4,4	45. 53. 67.	7,42	245	9,31	246
	247. 249	7,48	128	9,32–11,18	101
4,5–12	49	7,51–53	46	9,32ff.	74
4,13	133	7,53	243	9,32–43	43. 52–55.
4,17	144	7,54–8,2	242		60–62. 111
4,18	50	7,55	28	9,35	249
4,23	49	7,58	39. 97	9,38	16
4,29	245. 249	7,58a	244	9,42	247
4,30	243	8,1–4	250	9,43	143
4,31	49f. 128.	8,1	38. 246.	10	74. 144.
	245. 249		249f.		175. 248
4,32–36	87	8,4ff.	237. 248	10,1–11,18	43. 55–65.
4,35	87	8,4–40	101		250
4,36f.	84–88. 103.	8,4–13	241	10,1ff.	239. 248
	251	8,4	249	10,2	180
4,36	250	8,5–13	245–247	10,3ff.	122
4,37	71	8,5	250	10,5	157
5	50. 66. 69	8,11	119	10,6	53
5,1–11	49. 245	8,12.13	52	10,13	141
5,11	19	8,14ff.	85	10,17	53. 71. 141
5,12–42	43. 49f.	8,14–25	43. 51f. 245–	10,19	141
5,12	46. 243		247. 254	10,27	90
5,15	54	8,14	38f. 53. 247	10,28	224
5,17–40	66	8,18	38	10,32	53. 157
5,19–21a	50	8,25–39	58	10,37	53
5,21b–26.28	50	8,25	105. 246.	10,39	118. 274
5,29	48		249	10,43	273
5,32	245. 274	8,26–40	52. 241.	10,44ff.	72
5,33	50. 118		247f.	10,44	46
5,34–39	50	8,36ff.	90	10,45	18. 100
5,36	249	8,40	63. 105	10,47f.	90
5,40–42	50	9	72	10,48	90. 144
5,41	270	9,1ff.	248	11	72. 85
6	241	9,1	16	11,1ff.	51. 245
6,1ff.	47. 159	9,10ff.	122	11,1–8	85
6,1	16	9,10	16. 141	11,1	38f. 53. 250
6,2	16. 35. 38	9,12	245	11,2f.	61
6,5	241. 252	9,13	18	11,2	144
6,6	38	9,16	270	11,3ff.	105
6,7	16. 249	9,17	245	11,11	53
6,8–7,60	241	9,19	16	11,12	61
6,8ff.	48	9,19b–25	117f. 130	11,17	245
6,8–15	242–244	9,20	89	11,18	85. 100
6,8f.	242	9,23–24	154	11,19ff.	58. 60. 144.
6,9ff.	28	9,23	119. 143		250
6,9	244. 252	9,24–25	206	11,19–21	241. 249–
6,12–7,53	242	9,26–30	51. 84–88		252

(Apg) 11,19f.	158	13,6	224	15,6ff.	85
11,20	250	13,7	38	15,6–29	43. 71f.
11,21	53	13,11	249	15,6–21	80
11,22ff.	51. 87f. 86.	13,13ff.	211	15,6	38. 157. 250
	245. 251	13,13–41	248	15,7–11	58. 61f.
11,22–26	84f.	13,13	105. 219	15,8	245
11,24	119	13,14ff.	127. 129.	15,12	98
11,25ff.	183		133. 180	15,17	273
11,25	117	13,14–52	127. 130	15,19f.	299
11,26	16. 20. 24.	13,14	89. 125	15,19	249
	117. 119	13,28	118	15,20–23	61
11,27ff.	119. 158	13,33	199	15,20	27. 81
11,27–30	119	13,42–44	132	15,22ff.	51. 155
11,27	86	13,43	130	15,22–29	80f.
11,29f.	84–88. 158	13,44	247	15,22	38. 157
11,29	16	13,46	137. 181	15,23	38. 103.
12,1ff.	48. 83	13,50	130		183. 250
12,1–19	66	13,51	233	15,26	270
12,1–17	60–62	14	176	15,33	144
12,1f.	59. 253. 312	14,1–7	38	15,35–40	84
12,1	67. 293	14,1–6	130	15,36–21,26	101
12,2	118	14,1	89. 130. 247	15,36–41	117
12,3–17	43. 66–71	14,1b	132	15,36–39	104–106
12,4–10	50	14,3	119	15,37ff.	91
12,7ff.	248	14,4	32. 37–39	15,39	84. 91. 143.
12,12	88. 91. 106.	14,6	250		219
	219	14,8–14	38	15,40–18,17	219
12,17	80f.	14,8–13	39. 203	15,40ff.	121. 213
12,17c	59f. 66	14,9ff.	200	15,40	105. 122
12,20–23	66	14,14	32. 37–39	15,41	105
12,22	129	14,15	249	16,1–20,4	220
12,25	71. 119	14,16	273	16	121f.
12,39	248	14,19–20	130.176	16,1ff.	98
13–14	60. 88f.	14,19	129. 132.	16,1–3	94. 117.
	101f. 106.		184. 207		122. 175f.
	250	14,20	184. 187.	16,1	18. 97–99.
13,1ff.	85. 119. 144.		204. 250		136. 184.
	211. 250	14,21	105		187. 224
13,1–3	84–88	14,23	157	16,2	95
13,1	103. 117.	14,25	105	16,3	97f. 204
	119. 183.	14,28	119	16,4	38. 130
	249–251	15	62. 72–74.	16,6–18,23	117
13,2–14,27	119		101. 144.	16,6–40	119–129
13,2f.	103. 117		179	16,6	144. 183
13,3	245	15,1–35	84. 104. 117	16,9ff.	94
13,4–14,28	84. 88–104.	15,1–29	72	16,9f.	212
	117	15,1–5	61	16,10ff.	152. 215.
13,4ff.	118. 250	15,1f.	162		220
13,4–12	203. 219	15,1	119. 243	16,11ff.	181
13,4	164	15,2	38. 144. 157	16,11–15	163. 181.
13,5ff.	71	15,3	246		186. 345
13,5	105	15,4	38. 157	16,11f.	153

(Apg) 16,14	143. 188	18,5	155	19,18–20	128
16,15	90. 140. 225.	18,6	181	19,22	94. 143. 213
	299. 306f.	18,7f.	187	19,23–40	147f. 206.
16,16ff.	206f.	18,7	126. 151.		218
16,16–40	216		180. 185.	19,29	154. 156.
16,16–18	203		223. 225		213. 218
16,17	140	18,8	64. 77. 90.	19,30	129
16,19ff.	181		173. 181.	19,33	129. 208
16,19–40	143		306	19,34	224
16,20f.	207	18,11	119. 199	19,35.39	129
16,20	147. 224	18,12ff.	181. 205.	20,1	60. 94. 147–
16,20b–21	131		209		152
16,22	39	18,12–17	130. 206	20,2–38	152–157
16,23–34	50. 313	18,12	97. 141	20,3	97. 130. 146
16,25–34	191	18,13	162	20,4ff.	193
16,33f.	90	18,15	209	20,4f.	121
16,36	60	18,18–23	135. 143–	20,4	94. 99. 132.
16,40	193		146		147. 151.
17,1–10a	129–131	18,18f.	222		193. 213.
17,1	122	18,18	119. 222		217f.
17,2	89. 143. 148	18,19ff.	136	20,5ff.	121. 188
17,4	143	18,19f.	98	20,6	143. 146
17,5–10a	142f. 206	18,19	89. 129. 147.	20,7–12	56. 203
17,5	93. 97. 142.		188. 224	20,7	146
	181. 185	18,20–23	223	20,9f.	54
17,6f.	142	18,22	61	20,9	144
17,7	207	18,24–19,7	117	20,13b	213
17,10–15	130–132	18,24ff.	138. 143	20,20	149f.
17,10–14	140	18,24–28	117. 147–	20,31	150
17,10	89. 123.		152. 223f.	21,1ff.	250
	193f.	18,24–26	145	21,1–17	157–159
17,12	130. 143	18,24f.	265	21,1	153
17,13	93. 97	18,24–25a	223	21,2ff.	250
17,14	123. 129.	18,24	224. 267f.	21,3–8	61
	137	18,25b–26	223	21,3	234
17,15	193	18,25	268	21,5	60
17,16ff.	200	18,26	98. 135f.	21,7	144
17,16–34	133f.		222. 265	21,8	63. 146.
17,17	89. 129. 137.	18,27	265f.		241. 246.
	143. 194.	18,28	265		248. 257
	200	19,1–7	117	21,10	86
17,22–31	96	19,1	267	21,12.15	144
17,26	168	19,6	245	21,16	193
17,32	38	19,8–21,36	117	21,17ff.	16
18,1ff.	185. 187.	19,8–22	147–152	21,17	161
	213. 222	19,8	89. 129. 143	21,18ff.	80. 157
18,1–17	135–146	19,9	97. 137. 199	21,18–36	159–162
18,2	98. 188.	19,11f.	54	21,18	82
	223f.	19,13–20	245	21,20ff.	161
18,3	223	19,13–17	203	21,20–26	178
18,4	89. 129f.	19,13	208	21,20	46
	143. 148	19,14	224	21,21	243

(Apg) 21,22	159	<i>Röm</i>		15,18–19	202
21,23ff.	145f.	1,1	34	15,18	174
21,23–26	146	1,5	168. 174	15,19ff.	91. 211
21,26	245	1,7	16. 18	15,19–24	211
21,27ff.	70. 83. 209	1,8	191	15,19	90. 103.
21,27	146. 208	1,11–15	194		132. 148.
21,28	39. 243	1,13f.	174		153. 212
21,29	151. 155f.	1,13	17. 168. 189	15,20	150. 174. 189
	213. 217	1,15	152	15,21	211
21,31ff.	162	1,16	26. 172	15,23	103. 212
21,36	39	2,9.10.17	26	15,24	193
21,39	224	2,21	191	15,25ff.	82
22,3	224	2,24	168	15,25	18. 152f.
22,20	118	2,25ff.	170	15,26	17f. 134.
23,2	243	2,28.29	26		151. 153.
23,6ff.	46. 48	3,1.9.29	26		155. 160
23,7	38	3,30	170	15,30ff.	158
23,9	50	4,9ff.	170	15,31a	161
23,15.21.27	118	6,17	138f.	15,31b	160
24,4	144	7,7	36	16	151
24,5	19f. 131	8,28	214	16,1f.	225
24,11	248	8,33	18	16,1	17. 19. 130
24,24–26	245	9–11	173	16,2	18
24,24	224	9,3	29	16,3ff.	223
25,1	130	9,6ff.	179	16,3–5	222
25,3	118	9,6	30	16,3	40. 135.
25,8	162	9,24ff.	29		213. 265
25,13	144	9,24	26. 179	16,4	19
26,3	243	9,30ff.	29	16,5	19. 151
26,10	118	9,30–33	165	16,7	29. 32. 34.
26,20	249	10,1ff.	29		40. 110
26,28	20. 24	10,3	165	16,9	213f. 265
27,1ff.	121	10,8	191	16,11	29
27,1–8	117. 218	10,12	26. 29	16,14	17
27,2	154. 156.	10,14ff.	166	16,15	18
	218	10,14–18	165	16,16	19
27,3	234. 250	10,14.15	191	16,17f.	108
27,9–44	194	10,18	103	16,17	17. 139
27,44	293	10,19–21	167	16,21	29. 94. 132.
28,1–2	117	10,20	165		154. 156.
28,3ff.	54	11,7ff.	172		213. 220.
28,3–6	203. 274	11,13–15	172f.		265
28,7.10b–16	117	11,13–14	164. 180	16,23	19. 137f.
28,11	130	11,13	23		140. 152f.
28,15	188	11,14	174. 178		187
28,16–31	163	11,17ff.	179		
28,16–28	117	11,17–24	172	<i>IKor</i>	
28,17	89. 130. 243	11,25ff.	30	1,10–4,21	75
28,23	194	12,13	18	1,12ff.	43. 75
28,24	38	13,1.8	36	1,12	43. 150. 266
28,28	137. 181	14,14	36. 189	1,14	36. 137f.
28,31	48. 101. 295	15,15–16	164. 173f.		140. 173. 187

(1Kor) 1,15	64	9,8f.	198	15,8	80. 107.
1,16	36. 140. 306	9,14	37. 191		112. 164
1,17	114. 139	9,16	139	15,9	112
1,19	155	9,19–23	177f.	15,10	211
1,22	26	9,20	26. 29. 165.	15,11	191
1,23	26. 191		174	15,12	40. 191
1,24	16. 26	9,21	29. 165	15,32	148. 206
1,26ff.	138. 327	9,27	191	16,1	145
1,26f.	204	10,1–14	180	16,4	152
2,1	139. 191	10,13	36	16,5	94. 152f.
2,2	36	10,16	327	16,6	193
2,3	137	10,32f.	178	16,8	155
2,4–5	203	10,32	26. 29	16,9	148. 150f.
3,5	266f.	11,2	198		184. 267
3,6	266	11,17–34	139. 196	16,10	152. 220
3,9	213f. 265	11,21f.	327	16,11	152f.
3,10	266	11,23	139. 198	16,12	144. 150.
4,12	214	11,23a	138		188. 265–
4,14	175	11,25	327		267
4,15	266	11,26	191	16,15	134. 136.
4,17	94. 97. 139.	11,33f.	327		140
	143. 152.	12	196	16,16	214
	175f. 184.	12,2	180. 204	16,17f.	216
	198. 218.	12,3	36	16,17	213f.
	220	12,4ff.	198	16,19	135. 138.
5,1	168	12,5	36		149–151.
6,2	264	12,9–10	202		187. 222.
6,9–11	180	12,13	26f.		225
6,11	204	12,28–30	202	16,20	151
7,12ff.	304	12,28	35		
7,12–16	302	14	196		
7,15	17	14,16	196	<i>2Kor</i>	
7,16a	303	14,19	198	1,1	134. 152f.
7,17	36. 198	14,23ff.	212		220. 225
7,18f.	170	14,23–25	195–197	1,8ff.	150f.
7,19f.	176	14,23	140	1,8–11	148. 206
7,25	18	14,24	141	1,16	193
7,29	212	14,25	203	1,19	137. 191.
8–10	179	14,26–33	139		219f.
8,4	36	14,26	198f.	1,24	214
8,13	178	15,3–8	34	2,1	152
9	37	15,3f.	198	2,4	220
9,1f.	114	15,3	139. 198	2,12f.	153. 157
9,1	122. 164	15,3a	138	2,12	188
9,3ff.	37. 43. 125.	15,3b–5	80	2,13	144. 156.
	178. 192	15,5	32. 34. 36.		188. 220
9,3–7	76		264	2,17	107. 190
9,5	17. 32. 37.	15,6	46. 49. 278	3,1	107. 194
	76. 80. 82f.	15,7f.	114	4,5	191
	110f. 169.	15,7	32. 34. 36.	4,13	190
	268		80. 110.	5,16	107
9,6	105		112	6,1	214
				6,15	18

(2Kor) 7,7ff.	220	1,10ff.	102	2,12a	59
7,14	221	1,10–24	170	2,13f.	29
8–9	161	1,13–2,14	75	2,13	26. 123
8,6	220f.	1,13ff.	183	2,14	26f. 104
8,10.16	220	1,13	29. 165	2,15	26. 29
8,18ff.	221	1,15–2,14	43	3,1ff.	240
8,18f.	156	1,15–2,10	72–74	3,1	183
8,18	160. 219	1,15ff.	103	3,2	184
8,19	218f.	1,15–16	164–168.	3,5	202
8,20	162		174	3,6–14	167
8,22	156. 160	1,16ff.	51	3,7.8	167
8,23f.	194	1,17ff.	85	3,9	18
8,23	32. 40f. 213.	1,17–19	80f.	3,28	26f. 29. 341
	220	1,17	103. 118.	4,8	180. 183
9,2	134		164. 206	4,10	179
9,4	153. 156.	1,18ff.	35. 111	4,13f.	183f. 204
	193	1,18–24	165	4,13	145
10–13	32. 41. 107–	1,18f.	32. 36	4,19	175
	109. 111.	1,18	53. 102. 170	4,21–5,1	180
	220f. 227.	1,19	32. 36. 111	5,1–12	180
	279	1,21	102f. 183	5,6	170
10,10	204	2	72f. 101.	5,10	189
10,15	189		179	5,11	165. 191
10,16	169	2,1ff.	144. 212	5,21	140. 184
11,4	191	2,1–10	61f. 84. 104.	5,22	194
11,5	41		170	6,1	184
11,6	204	2,1	102. 144.	6,6	184. 198
11,7ff.	107		220	6,14	36
11,9	137. 184.	2,2	122. 168.	6,15	170
	223		174. 191	6,16	29. 179
11,10	134. 225	2,3–4	240	6,17	214
11,13	41. 112. 235	2,3	220		
11,24	26. 165.	2,4	162	<i>Eph</i>	
	174. 178f.	2,6–10	80f.	5,19	198f.
	207f.	2,6	30. 72. 169		
11,25	96. 128.	2,7–9	72. 164.	<i>Phil</i>	
	206f.		168–172.		
11,27	214		174. 239	1,1	94. 220
11,32–33	118. 206	2,7	165	1,12ff.	192. 314
12,1	122	2,8	26	1,12–14	189–191
12,7	184	2,9	37. 83. 253.	1,13	192
12,11–12	202		256	1,15–18	189–191
12,12	90. 114.	2,10	17. 72. 146	1,27f.	215
	148. 203	2,11ff.	62. 91. 111.	1,29.30	215
12,13	107		122. 144f.	2,19.20f.	220
12,17.18	220f.		179. 212.	2,21	190
			239	2,22	175
<i>Gal</i>		2,11–18	75	2,24	189
1	72f. 87. 166	2,11–14	80f. 177	2,25ff.	190
1,2	183	2,11–13	84. 104–106	2,25	32. 40f. 213.
1,7	36	2,11	65		216
1,9	199	2,12	27. 57. 61	2,26ff.	216
				3	108

(Phil) 3,2	108. 235	2,10	18	4,11	215
3,6	165	2,11f.	40	4,13	198
3,19	108	2,11	175	4,20	217
4,2–3	215f.	2,13–16	46		
4,2.3	126. 213	2,13	18	<i>Tit</i>	
4,10ff.	126	2,14ff.	130	1,1	16. 18
4,15ff.	125	2,14–16	142f. 209	1,5	221
4,15f.	184	2,14	26. 130f.	1,6	18. 308
4,15	36. 123		206	1,8	325
4,16	137	2,15–16	131	3,12	221
4,18	216	2,16	174. 190.		
4,22	192		206	<i>Phlm</i>	
		2,18	143	1f.	214
<i>Kol</i>		3,1f.	132. 134.	1	94. 213. 220
1,3–7	217		137	2	17. 192. 213.
1,7f.	224f.	3,1	142. 213		216. 225
1,7	218	3,2	40. 213f.	7	214
1,17	217		220	9	106
2,1	217	3,5	199	10	175. 191.
3,12	18	3,6	40. 137.		204
3,16	198f.		142. 220	11ff.13f.	192
4,5f.	309	3,11	143	13	216
4,7	151.154.218	4,1	139. 199	23f.	190
4,9	218. 225	4,2	139	23	213. 217
4,10	71. 88. 105.	4,3–5	180	24	91. 105f.
	218f.	4,6	139		120. 154.
4,11	213	4,9	17. 329		156. 213.
4,12f.	224f.				215. 218f.
4,12	217	<i>ITim</i>		pass.	306
4,13	217f.	1,3	94		
4,14	215	1,13	145	<i>Hebr</i>	
4,15	218	2,7	87	3,1	17
4,16	217	2,11ff.	306	3,2	18
4,17	216. 225	2,15b	308	6,4ff.	335
		3,2	325	6,10	18
<i>IThess</i>		4,3.10.12	18	13,22.23	17
1,1	40. 137.	4,14	94	13,24	18
	213. 219f.	5,3–16	324		
1,5	203	5,16	18	<i>Jak</i>	
1,7	18. 134	6,2	18. 341	1,1	16. 37
1,8f.	212			1,27	324
1,8	134	<i>2Tim</i>		2,15	17
1,9–10	183. 198	1,5	94. 98. 187	5,13ff.	324
1,9	180. 199	1,15	94. 150	5,14	19
1,10	199	1,17.18	94		
2,2	128. 139.	2,3	94	<i>IPetr</i>	
	190. 216	2,10	18	1,1	18. 78. 172
2,4	190	3,10f.	93	2,11f.	308
2,7	32. 39	3,11	93–95	3,1ff.	303
2,8	139	3,12.15	94	3,1–4	301
2,9	137. 139.	4,9	94		
	185. 191	4,10	215. 221		

(1Petr) 3,5	18	<i>Josephus</i>		<i>OrSib</i>	
3,7	301	Antiquitates		I 125f.	18
3,15f.	308f.	XVIII			
4,3f.	309	1–10	50	<i>Philo</i>	
4,9	325	64	20	Leg All	
4,16	20. 24	141ff.	68	III 204	18
5,12	43	XIX		Post Cai 173	18
5,13	60. 106.	292–353	67	Somn I 238	196
	172. 262	292–296	69	Spec Leg	
		331ff.	68	IV 105	18
		342	70		
<i>2Petr</i>		343	66	<i>Qumran</i>	
3,2	18. 41	357	68	1QS	
3,15f.	180	364ff.	63	VI 8ff.	196
				10.22	17
<i>2Joh</i>		XX		VIII 6	19
10	271	97–99	50		
		142	89f.		
		197ff.	48		
<i>3Joh</i>		197–203	70. 80. 82	1QSa	
3–4	270	200ff.	28. 83	I 9.12.18.25;	
3	17. 269f.	220f.	45	II 9.13.16	17–19
4	270				
5–8	5. 265. 269–	Bellum Judaicum		1QSa	
	272	II 118	50	I 5	
9ff.	270	122	17	III 2.26	
		433	50	IV 2.23	18
<i>Jud</i>		III 409	63		
1	16	V 184–200	45	1QH	
12	327	193ff.244	162	V 7f.	77
				XIV 15	18
<i>Apk</i>		Vita			
2	241	9–12	333	1QpHab	
2,2	32. 41f. 111.			V 4; X 13	18
	113	<i>Mischna</i>			
2,6	111. 241	Bik 3,4	68	4QMidrEschat	
2,15	241	Taan 2,1	17	III 8	
		Jeb 8	248	VIII 7	
		Naz 3,6	146	IX 4.12	25
		6,1.8	146		
		Sota 7,8	68		
b) Frühjüdische Literatur		Qid 3,12	175	4QpNah	
		Sanh 6	97	8; I 2ff.; II 2.8;	
<i>äthHen</i>		Mak 1,1–3	178	III 7; IV 5	18–19. 25
53,3ff.; 54,6	228	3,1–2	208		
		3,1.2	178		
		3,3–9	178	4QpPs 37	
<i>Bar Kochba-Briefe</i>		AZ 2,5	17	II 5; III 5;	
Ep. 6; 12	17	Oh 18,6	161	IV 11f.14	18–19
		Jad 4,3	17		
<i>4Esra</i>					
4,26–32	228				

CD		Johannes		<i>Apollonius</i>	60. 264
VI 20ff.;		18–115 pass.	255		
VII 17; XI 22;		22	322	<i>Aristides</i>	
XV 7; XX 2.		41f.	318f.	Apologie	
5.7.8.11	17–19. 25	42	320	15,1f. (G)	
		44	321	15,3 (S)	
<i>Talmud</i>		56	320. 322	15,4–16,4	339
bPes 52a	179	108	322	15,5	299
MQ 17a	179			15,6	307f.
Sota 41b	68	Matthäus	258	15,7–9	323
AZ 18a	312			16,5 (S)	338
		Matthias	256. 262	<i>Arnobius</i>	339
<i>Tosefta</i>		Paulus		<i>Augustin</i>	
Qid 4,16	175	4	215	Conf. III 5,9	331
		7ff.	95	de doct.	
		7.9	309	christ. II 61	339
		14	215		
c) Frühchristliche Literatur		15	304	<i>Basilius d. Gr.</i>	326
		18	325		
<i>Alexander</i>		27	312	<i>1 Clem</i>	
v. Jerusalem	288	37f.	254	1,2	325
		Mart. Paul.	221	5,3ff.	41
<i>Apokryphe Apostelakten</i>		Pap. Heid. 29	320	21,7	306
des:				38,2	323
Andreas		Petrus		42	41
1ff.	256	1	304	42,1–4	115f.
6.7	308	5.9.13	60	44,1	41
33 (1) ff.	325	33f.	304	47	41
36 (4)	303	39	307	55,2	323
51 (1) ff.	256				
pass.	256	Philippus		<i>2 Clem</i>	
Martyrium		6ff. 32.94.		14,2	41
Andr. Prius	262	107–148	256. 260	17,1	199
Andreas und		Simon Kanan.	261f.	<i>Clemens Alex.</i>	
Matthias	256. 262			Päd. II 4–8	329
		Thaddäus	261		
Barnabas				Strom.	
Inscr.	84	Thomas		I 11	288
2	84	1	254. 258.	II 31,2; 35,5	39
14–23	105f.		260f.	III 68,1	136
14–16	104		258f.	IV 17,105	42
pass.	39	31.39	327	VI 5,43	60
		50	322		
Bartholomäus	257	104	198		
		108	322		
		156	258		
Jakobus	253	159–170	258	bei Euseb	82. 253. 312
		170	258		

<i>Const. Apost.</i>		<i>Dionysius</i>		III 23,1–19	255
II 25,2	324	v. <i>Alexandria</i>	324	24,2ff.	255
57,21	195			24,6	257
62	299	<i>Dionysius</i>		24,17f.	255
III 4	324	v. <i>Korinth</i>	324. 326	25,6	262
IV 2	324			25,7	255
9,2	326	<i>Epiphanius</i>		31	256
VIII 6,2;	195	Ancor. 7,1; 8,7	298	31,2–4	255
12,2	195	Pan. Haer.		31,3	249. 256
<i>Cyprian</i>		29,1	19	32,1f.	261
ad Demetr. 13	314	30,13	260f.	34	285
ad Don. 4	336	33,3–7	302	36,1+ff.	285
Ep. 5	325			37	284–286.
7,2	324	<i>Epistula</i>		38,1.5	285
12	325	<i>Apostolorum</i>		39	285
12,II	324	2 (13)	260f.	39,9	249
14,II	324	15 (26)	327	39,10	262
27,3	298	<i>Euseb v. Cäsarea</i>		39,15	106
63,18	298	Chron. 2141	338	39,16	257
Vita Cypr.	324. 336	Dem. Ev.		IV 14,3.4	285
<i>Did</i>		I 6,74f.	298	15	285
1–6	199			16,1	313
7,1	199	HE		16,7	334
10,1	327	I 7,14	268f. 282	23,10	324. 326
11	32. 42. 112.	12,1	84	24	335
	234	12,3	261f.	V 1,18	295
11,1–6	87	13	258	30f.	331
11,3–12	227	13,4.11;		49	295
11,3–6	41. 111–113	13,11–21	261	52	315
11,6	107	II 1,1	262	2,4	295
12	37. 270. 325	1,3	82	6,2	285
12,1	270	1,4	84	7,4	320
12,2	113	1,6–7	258. 261	8,2	257
12,4	20	9	253. 312	8,4	254
13	234	14,6	60	10	287
13,1–2	76. 227	15,2	285	10,2–4	287f.
		16,1–17,1	272	10,3	257
<i>Didaskalia</i>		23,4–19	37. 80. 82f.	11	288
IV 14,33ff.	324	III 1	78. 116.	18,6	313
VIII 39,24ff.	324		254–256.	18,14	60. 264
41,4ff.	324		258. 263.	21	312
XIII 73,9ff.	299		286. 294	21,1	307
XIX 92,8ff.	325	4,9	285	21,5	314
XXII 115,3ff.	308	15	285	24,3	255f.
<i>Diognet</i>	311	18,1–2	255	VI 5	312
		18,4	305	6	287f.
		20,9	255	7; 8,7	338
		21	285	11	338
				13,2	287
				14,9	288
				19,13	288

(Euseb, HE)		<i>Hirt des Hermas</i>		I 5	333
VI 21	313	Vis III 5,1	41	14,2	323
21,3f.	294	X 4,2f.	324	15,6	308
25,4	254. 257	Mand VIII 10	324–326	16,4	309
27	338	Sim I 8	326	19,7	333
30	291f. 305.	V 3,7	323	27,5	300
	337	IX 15,4	41	31,5.6	210
43,11f.	318. 324.	16,5	41	39,3; 42,4;	
	350	26,2	324	45,5	116
43,14	318	27,2	325	53,3	41
VII 5	326			61,2	199
14	291f.	<i>Ignatius</i>		61,9	41
22	324	Eph 10,1	308	66,1	195
28	291f.	11,2	20	66,3	41
IX 8,14	324	Magn 4	20	67,6	323
X 8,11	325	7,1	41	II 1,2	309
		9,1	17	2	302. 312
Mart. Pal		Trall 12,2	41	6,6 (5,6)	314. 318
IV 14f.	320	Röm 3,2	20	3 (8)	313
XI 22	324	4,3	41	3,6	313
Onomast. 138	19f.	Sm 4,1	271	12,1f.	332
Praep. Ev.		6,2	324		
II 2,64	340	8,2	327	Dial.	
		10,1	271	1–9	333
<i>Euthymius</i>		Pol 4,1	324	1,1.3	313
<i>Zigabenus</i>	238	4,3	326	2ff.	332f.
		7,3	20	2,3–6	333
				3–8	332
<i>Gregor v. Nyssa</i>		<i>Irenäus</i>		7f.	333
Leben des		Haer.		8,1	332f.
Gregor		I 10,2	310	9,2	313
Thaumaturgus	289–291.	26,3	241	10,1	300
	319–320.	28,1	334	17,1	210
	331	II 31,3	321	23,3	333
		32,4	318. 320f.	25,6–26,4	298
<i>Gregor Thaumaturgus</i>		III 1,1	254. 257	28,1–6	298
Dankrede an		10,6	275	30,3	318
Origenes	305. 337	IV 21,3	210	39,2	298
		bei Euseb	254	49,8; 76,6;	
<i>Hegesipp</i>	37. 80. 82f.			85,2	318
		<i>Johannes</i>		108,2	210
<i>Hieronymus</i>		<i>Chrysost.</i>	110. 238	110,4	311
Chron. 2080	217			117,3	210
2343	339	<i>Julius</i>			
Ep. 112,13	19	<i>Africanus</i>	268f. 282	<i>Kornelius</i>	
Vir. ill. 20	338			<i>v. Rom</i>	324
53	339	<i>Justin</i>		<i>Lactanz</i>	331. 339
<i>Hippolyt</i>	306. 325	Apol.			
		I 1	302		
		4,7	314		

<i>Märtyrerakten</i>		Potamiaena u.		III 9	292–294.
Akten des/der:		Basilides	312		298
Apollonius	312. 314.			18	330
	331	Ptolemaeus u.		28	318
		Lucius	302f. 312	44	306. 330
Carpus, Papyrus				50ff.	316
u. Agathonike	312	<i>Minucius Felix</i>		55	306. 309.
		Octavius			330
Conon	312. 331	5–13	309	VI 10ff.	330
		8,4	306. 314.	27	210
Cyprian	312		330	VII 2	299
		8,5	299	8ff.12ff.	294
		9,3	299	17	299
Fructuosus	331	9,5,6	300	VIII 21.24	299
		10,2	299. 314	65	311
		11,4	299. 325	69	350
Justin	308. 332.	12,5,6	299		
	334	16–38	309	Comm. in Mt	
		16,1	309	XIII 6	320
Märtyrer v.		19,15	313	XVI 6	254
Lyon	295. 315.	27,5ff.	318		
	331	30,6	299	Verstreutes	
		37,6	311	bei Euseb	78. 116. 254-
		40,1.2	309		258. 263.
Perpetua und					286. 288.
Felicitas					294
2,1.2	304	<i>Nag Hammadi</i>			
3	325	EpJac 1,1	37	<i>Papias</i>	
3,1ff.5	305	1ApcJac		fragm. 10; 17	256
3,8ff.	304	24,15; 25,15ff.;		bei Euseb	106. 249.
4,5	313	36,16–19	37. 82		257
5,1ff.	305	2ApcJac			
5,6	304f.	44,13f.15ff.;		<i>Paradosis</i>	
7,9	313	61,1–62,12;		<i>Pilatou</i>	319
9,1	313	61,20ff.	37. 80. 82		
16,4	304. 313	LibThom		<i>Peregrinatio</i>	
17.18	314	138,7–8	259	<i>Egeriae</i>	258
21,1.4–5	313	EvThom			
		Inscr.; Subscr.;		<i>Pistis Sophia</i>	260f.
Phileas	312. 331	Log. 13	260		
Pionius	315. 331	<i>Origenes</i>		<i>Polykarp</i>	
		contra Cels.		Phil 6,1	324
Polykarp		I 1.3	299	6,3	41
10	314	6	318	9,1	41
13,1	210	7	299		
16,2	87	9.27	330	<i>Polykrates</i>	
17,2	331	46	318. 322	v. <i>Ephesus</i>	249. 255f.
19	312	67f.	318		

<i>Pseudo-</i>		34,5	299	<i>Sonstiges</i>	
<i>Clemens</i>	316. 324	37,2	97	<i>Chronik</i>	
		37,9	321	v. Arbela	295
		38,4	299	<i>Decretum</i>	
<i>Pseudoklementinen</i>		39	324	<i>Gelasianum</i>	84
EpPt 1,1	37	39,3	327	<i>Edessenische</i>	
Hom I 9–16;		39,5f.	323	<i>Chronik</i>	258. 296
II 4	84	39,16.19	327	<i>Pap. Oxy. 654</i>	260
II 20; XIII 8	246	42,8	323		
XI 35	42	50,13f.	311		
I 15,1ff.; III		50,13	311. 339		
73,2; VII 5.8.		50,15	314		
12; XII 1,1;					
XIII 1,1f.3;					
XX 23	65	ad uxorem		d) Griechische und	
Rek I 7–13	84	II 4,2	324	römische Autoren	
I 33–71	80. 82f. 162	adv. Jud.		<i>Apuleius</i>	97
43,1	83	13,19f.	210		
43,3	37. 83	adv. Marc.		<i>Celsus</i>	s. bei
60	84	IV 8,1	19f.	Origenes	
66–70	80	Bapt. 13,3	298		
70f.	242	Paenit. 1,1	339	<i>Dio Chrys.</i>	201
70,1.8	162	Scap. 3,5	303		
73,3	37	4,6	322	<i>Diog. Laert.</i>	77
74,2	84	Scorp. 10	210		
II 6ff.	246	Test. Anim. 1	330		
VII 32ff.	246			<i>Epiktet</i>	
IX 29	258	<i>Theophilus</i>		Diss.	
36,6	84	v. Ant.	335	II 4,5	196
<i>Rufin</i>	258			12,17.25;	
		<i>Theophylakt</i>	238	IV 1,138f.142;	
<i>Sokrates</i>	258			5,37; 8,34	201
		<i>Traditio Apostolica</i>		7,6	19. 311
<i>Sozomenus</i>	324. 326	8	324	<i>Galen</i>	311
		13	324	<i>Julian</i>	324. 326
<i>Tatian</i>	313. 334	15	315. 340	<i>Lukian</i>	325f. 328
		16	299		
<i>Tertullian</i>		17	315	<i>Marcus</i>	
Apol.		20f.	315	Aurelius	311
1,5–6	300	20	324	<i>Ovid</i>	99
7,1.8–14	300	24	324. 326	<i>PGM</i>	149
9,13f.; 10,1;		26–28	328		
13,4	299	29	329	<i>Platon</i>	48. 134
14	339	30	324. 328		
16,1ff.	299	34	324		
18,4	339	37	195		
23,4–18	318	40	325		
23,10	321	41	302		
23,18	339				

<i>Plinius d.J.</i>		<i>Sueton</i>		<i>Valerius Max.</i>	328
Ep. X 96	20. 299. 306	Aug. 31	148		
96,6	335	Aug. 64	328	<i>Sonstiges</i>	
96,7	327	Claudius 25,4	23	<i>Inschriften</i>	
		Claudius 32	328	CIJ II 1400	162
<i>Pomponius</i>		Nero 16,2	20. 23	1404	125
<i>Mela</i>	91			IGRR III 930	
		<i>Tacitus</i>		935	89
<i>Porphyrius</i>	306. 330	Ann.			
		XIII 16	328	<i>Papyri</i>	
		32	305	Berl. 8877;	
<i>Seneca</i>	328	XIV 27	217	Oxy. 3021	66
		XV 44	20. 23. 207		
<i>Strabo</i>	91				