

## Kapitel IV: Von der Urgemeinde zu Paulus

Wir haben im ersten Kapitel gesehen, daß Lukas in der Apostelgeschichte eine völlig neue Bezeichnung für die christliche Bewegung erfunden hat, den »Weg«.<sup>1</sup> Dieser Begriff legt den Gedanken nahe, daß es sich hier um eine einheitliche Bewegung handelt. Und dies möchte Lukas seinen Leserinnen und Lesern in der Tat vermitteln: Von der Himmelfahrt Jesu bis zur Predigt des Paulus in Rom führt der Weg des Evangeliums, den Lukas in der Apostelgeschichte nachzeichnet. Sackgassen sieht diese Route ebensowenig vor wie Abzweigungen. Und dennoch kann auch Lukas nicht ganz verbergen, daß es zu Differenzen innerhalb dieser Bewegung kommt, die zu Scheidungen führen. Der Weg beginnt sich zu verzweigen ...

### 1. Der Weg beginnt sich zu verzweigen

Da unser Thema nicht die Geschichte des frühen Christentums, sondern die Einführung ins Neue Testament ist, wollen wir hier nur die wichtigste dieser Verzweigungen in Augenschein nehmen. Lukas schildert sie im sechsten Kapitel der Apostelgeschichte. Es handelt sich um einen Konflikt grundsätzlicher Art mit weitreichenden Folgen für die Ausbreitung des Evangeliums jenseits von Palästina. Bisher war die Urgemeinde stets als einmütig geschildert worden. Der Gedanke, daß es innerhalb dieser Gemeinde auch einmal zu Meinungsverschiedenheiten kommen könnte, war noch gar nicht aufgetaucht. Wer die ersten fünf Kapitel der Apostelgeschichte liest, erwartet einen solchen Konflikt gewiß nicht. Umso überraschter ist man, wenn man zu 6,1–6 kommt, wo von einer handfesten Auseinandersetzung innerhalb der Gemeinde erzählt wird. Lukas spricht von einem „Murren“ in der Gemeinde (γογγυσμός [*goggysmos*]) und wählt damit einen recht deutlichen Ausdruck. Es handelt sich nicht um Individuen, die miteinander Schwierigkeiten haben, sondern um ein Problem grundsätzlicher Natur, das zwischen zwei

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu oben S. 16–20.

Gruppen besteht. Diese beiden Gruppen werden als Ἑλληνισταί (*Hellēnistai*) und als Ἑβραῖοι (*Hebraioi*) bezeichnet. Damit ist zunächst ein sprachlicher Unterschied ins Auge gefaßt: Die Hellenisten sprechen griechisch, die Hebräer dagegen aramäisch. Aber auch soziale und möglicherweise theologische Differenzen sind damit verbunden. Lukas beschränkt sich auf das soziale Problem: Es „entstand ein Murren bei den Hellenisten gegen die Hebräer, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden“ (6,1). Wir wollen zunächst den Text selbst zu Wort kommen lassen:<sup>2</sup>

**1 In diesen Tagen aber, als die Zahl der Jünger wuchs, da entstand ein Murren bei den Hellenisten gegen die Hebräer, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden. 2 Die Zwölf riefen aber die Versammlung der Jünger zusammen und sagten: „Es ist nicht akzeptabel, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen, um uns mit der Essensversorgung zu beschäftigen. 3 Seht euch daher nach sieben Männern aus eurer Mitte um, Brüder, mit gutem Ruf, voll Geist und Weisheit, welche wir für dieses Geschäft einsetzen. 4 Wir aber [d.h. die Zwölf] halten uns an das Gebet und den Dienst des Wortes.“ 5 Und der ganzen Versammlung gefiel dieser Vorschlag, und sie wählten den Stephanus, einen Mann voll Glauben und heiligem Geist, aus, und Philippos und Próchoros und Nikánor und Timon und Parmenás und Nikólaos, einen Proselyten aus Antiochien, 6 welche sie vor die Apostel stellten, und sie beteten und legten ihnen die Hände auf.**

Die Namensliste aus v. 5 haben wir schon im ersten Kapitel besprochen und mit der Liste der Zwölf verglichen. Wir kamen damals zu dem Ergebnis, daß wir in dieser Liste nicht jüdische, sondern ausschließlich griechische bzw. makedonische Namen vor uns haben. Diese Sieben werden in unserm Text ausdrücklich den Zwölf gegenübergestellt; die Liste der Zwölf steht, wie wir gesehen haben, in deutlichem Gegensatz zu der der Sieben, weil die Zwölf fast ausschließlich jüdi-

<sup>2</sup> Apg 6,1–6 lautet im Original: ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις πληθυνόντων τῶν μαθητῶν ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν. προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπαν· οὐκ ἄρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις· ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἐπτὰ πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης· ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν. καὶ ἤρρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλῆθους, καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα, οὓς ἕστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας.

sche Namen tragen.<sup>3</sup> Zwei Welten prallen hier aufeinander: Die Jünger Jesu, aus jüdischen Familien am See Genezareth stammend, traditionelle jüdische Familien repräsentierend – das sind die Zwölf mit Petrus an der Spitze. Auf der andern Seite die Sieben – keiner von ihnen hat einen jüdischen Namen; sie repräsentieren die Diaspora, die »hellenistischen« Juden. Der Gegensatz zwischen Hellenisten und Hebräern, von dem Lukas im Text spricht, läßt sich also schon an den jeweiligen Namen ablesen.

Lukas berichtet hier von der Einsetzung eines neuen Gremiums, das neben die Apostel treten soll.<sup>4</sup> Hinfort haben wir es also in der Urgemeinde mit zwei verschiedenen, miteinander konkurrierenden Gremien zu tun. Man sollte allerdings in bezug auf das neue Gremium nicht von den »sieben Diakonen« sprechen, denn die Bezeichnung *διάκονος* (*diakonos*) begegnet bei Lukas in diesem Zusammenhang nicht! Man sollte sich gut einprägen: Das Nomen *διάκονος* (*diakonos*) begegnet bei Lukas nicht nur hier nicht, sondern *überhaupt* nicht (weder im Evangelium noch in der Apostelgeschichte!). Um so absurder ist es daher, wenn man häufig von den »sieben Diakonen« hört. Ich werde daher versuchen, diese Bezeichnung völlig zu vermeiden und konsequent die »Sieben« zu verwenden.

Die Rede von den sieben Diakonen führt auch sachlich ins Abseits. Keineswegs widmen sich die neugewählten Sieben ausschließlich dem Tischdienst, wie unser Text suggerieren will. Von einem dieser Sieben erfahren wir gleich im folgenden Abschnitt der Apostelgeschichte, daß er als Prediger und Wundertäter Aufsehen erregt. Das ist für einen, der sich hauptsächlich mit Essen auf Rädern befaßt, mehr als ungewöhnlich!

Und damit kommen wir zu den theologischen Differenzen zwischen den beiden Gremien und das heißt natürlich auch: zwischen den beiden Gruppen, die von den beiden Gremien repräsentiert werden. Von der theologischen Position des Stephanus werden im folgenden zwei Einzelheiten berichtet, die sich zu einem Bild der »hellenistischen« Theologie zusammenfügen. Stephanus wendet sich – im Unterschied zur Urgemeinde, wie sie in den ersten fünf Kapiteln der Apostelgeschichte geschildert wird – vom Tempel ab. War bisher immer davon die Rede, daß alle täglich einmütig im Tempel sitzen, so wird in v. 9 ein völlig neues Verfahren geschildert: Stephanus debattiert nicht im Tempel, sondern in der Synagoge! Es ist

<sup>3</sup> Vgl. oben im Kapitel I die Seiten 5–6. Im Zusammenhang der Apostelgeschichte ist der Begriff der Zwölf sehr auffällig, weil er singular ist: *οἱ δώδεκα* begegnet in der Apostelgeschichte nur hier in 6,2; auch die Bezeichnung *μαθητῆς* in v. 1 begegnet hier erstmals in der Apostelgeschichte. Aus diesen (und andern) Beobachtungen schließt man häufig, daß mit unserm Abschnitt eine neue Quelle des Lukas einsetzt.

<sup>4</sup> Ich kehre nun zum normalen lukanischen Sprachgebrauch zurück und rede von den Aposteln, nicht von den Zwölfen.

sicher kein Zufall, daß dies der erste Beleg für συναγωγή (*synagōgē*) in der Apostelgeschichte ist. Die Apostel hatten mit der Synagoge offenbar nichts im Sinn. Sie werden von Lukas ausschließlich mit dem Tempel in Verbindung gebracht. Stephanus als Repräsentant der Sieben steht dem Tempel kritisch gegenüber. Er ist ein Mann der Synagoge, nicht des Tempels. Das ist ein ganz wichtiger Übergang: Im Tempel kann man keine Heidenmission treiben, und auch die Judenmission kommt schnell an eine natürliche Grenze. Die Synagoge bietet da ganz andere Möglichkeiten. Überall, wohin christliche Missionare vordringen, können sie bei der Synagoge anknüpfen. (Dies gilt wenigstens für den östlichen Teil des Römischen Reiches fast ohne Einschränkung. Anders wird es erst in Gallien oder in Spanien, aber bis die Mission so weit nach Westen vordringt, vergeht noch eine gute Weile . . .)

Damit bahnt sich schon hier in Jerusalem der entscheidende Umschwung an. Der weitere Verlauf der Mission ist im Dunstkreis der Synagoge angesiedelt; das ist der Fall in Damaskus (9,2 und 20), auf Zypern (13,5), im pisidischen Antiochien (13,14 und 43), in Ikonion (14,1), in Philippi (16,13 – hier steht ausnahmsweise προσευχή [*proseuchē*], nicht συναγωγή [*synagōgē*]<sup>5</sup>) in Thessaloniki (17,1 und 10) und sogar in Athen (17,17), ferner in Korinth (18,4.7.10) und in Ephesos (18,26; 19,8). Für das syrische Antiochien erwähnt Lukas die Synagoge zwar nicht, daß sie aber auch dort von Bedeutung war, kann man nicht bezweifeln. Angesichts der Fülle dieses Materials kann man die Bedeutung unseres Verses gar nicht hoch genug einschätzen: Stephanus ist nicht nur der erste christliche Märtyrer, er ist auch der erste christliche Missionar, der im Milieu der Synagoge tätig ist, und insofern der wichtigste Vorgänger des Paulus, den wir namentlich kennen.

Damit haben wir den ersten theologischen Unterschied herausgearbeitet, der die beiden Gremien und die von ihnen repräsentierten Gruppen in der Gemeinde in Jerusalem trennt: Die Hellenisten kritisieren den Tempel und wirken nicht mehr in ihm, sondern in der Synagoge. Die Hebräer dagegen halten am Tempel fest bis zum bitteren Ende, das heißt bis zum Auszug der Urgemeinde aus Jerusalem einige Jahre vor seiner Zerstörung.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Vgl. dazu *Peter Pilhofer*: Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 231–234.

Zum Institut der Synagoge in neutestamentlichen Zeit und seiner Bedeutung besonders für die Diaspora vgl. die Ausführungen bei *Schürer* II den § 27 „School and Synagogue“, S. 415–463.

<sup>6</sup> Zum Auszug der Urgemeinde aus Jerusalem vgl. oben in Kapitel III, S. 68–69. Dieser Auszug der Urgemeinde wird berichtet bei Euseb, H.E. III 5,3. Leider gibt Euseb kein Datum. So ist man auf Hypothesen angewiesen: „Das geschah zwischen dem Martyrium des Jakobus (62) und dem Ausbruch des Krieges (66); denn nach der Einschließung der Stadt hätte der Auszug nicht mehr stattfinden können“ (*Heinrich Kraft*: Die Entstehung des Christentums, Darmstadt 1981, S. 288).

Noch folgenreicher für die Zukunft<sup>7</sup> erwies sich ein zweiter theologischer Dissens zwischen den beiden Gruppen; dieser betraf die Stellung zum Gesetz. In v. 14 unseres Kapitels heißt es ausdrücklich, Stephanus habe sich auf Jesus berufen als auf einen solchen, der ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς (*allaxei ta ethē ha paredōken hēmīn Mōysēs*). Die Verbindung zwischen der Kritik Jesu und der Kritik des Stephanus wird also vom »Text« der Anklage selbst nahegelegt. Daß Lukas die Zeugen als falsche bezeichnet, ist dagegen kein Einwand. Es liegt nahe, für die historische Ebene daraus den Schluß zu ziehen, daß die Sieben den Schwung in den Laden gebracht haben, den die Apostel der Darstellung des Lukas zufolge haben vermissen lassen. Mit dem Einmütig-im-Tempel-Sitzen ist es dann allerdings vorbei: Stephanus kritisiert – wie zuvor Jesus – beides: den Tempel wie auch das Gesetz. Deshalb wird er vor das Synhedrion geschleppt und angeklagt. Hätte sich Stephanus darauf beschränkt, Witwen zu versorgen und Wunder zu tun, so hätte ein Konflikt gar nicht entstehen können.

Die Kritik am Tempel erledigt sich nach 70 von selbst, nicht aber die Kritik am Gesetz. Sie ist daher noch wichtiger für die weitere Entwicklung des Christentums. Sie verbindet die Gruppe der Hellenisten mit der Botschaft des historischen Jesus, der das Gesetz in zentralen Punkten kritisiert hatte (Ehescheidung, vgl. Mk 8; Sabbatfrage, vgl. Mk 2–3; Reinheitsgebote, vgl. Mk 7). Ihr ist es zu verdanken, daß diese gesetzeskritische Haltung Jesu im Evangelium des Markus noch deutlich erkennbar ist.

## 2. Das Personal wird gewechselt

**B**evor wir gleich den Weg der Hellenisten von Jerusalem nach Antiochien verfolgen, wo wir dann auch Bekanntschaft mit Paulus machen werden, müssen wir rasch noch einmal einen Blick auf die politische Bühne werfen, wo Ende der dreißiger Jahre das Personal komplett ausgetauscht wird: Zuerst wird im Jahr 36 Pontius Pilatus abgesetzt, der uns aus der Passionsgeschichte bekannt ist; dann stirbt der Kaiser Tiberius im Jahr 37 und bekommt erst Caligula, dann wenige Jahre später den Claudius als Nachfolger. Schließlich erwischt es auch den Antipas, der seit 6 n. Chr. Galiläa und Peräa verwaltet hatte: Er wird seines Amtes entsetzt und ins schöne Lugdunum nach Gallien verbannt. Wir wenden uns zunächst den Änderungen in Rom – Ehre wem Ehre gebührt –, dann den neuen Gesichtern in Palästina zu.

<sup>7</sup> Dies gilt bis auf den heutigen Tag: Daß wir als heidenchristliche Gemeinde überhaupt existieren, ist eine Folge der Gesetzesinterpretation der Hellenisten.

*Caius (37–41) und Claudius (41–54)*

Über den Tod des Tiberius liefen viele Gerüchte um. Eines davon besagt, daß sein Nachfolger ihn eigenhändig ermordet hat. Caius<sup>8</sup> ist besser unter seinem Spitznamen Caligula<sup>9</sup> bekannt. Sein »richtiger« Name, *Caius Iulius Caesar*, ist nicht verwendbar, weil er keine Unterscheidung von dem weitaus bedeutenderen Vorgänger gleichen Namens erlaubt. Daher wird dieser Kaiser entweder als Caius oder als Caligula bezeichnet.<sup>10</sup>

Zeitgenössische Quelle für Caligula ist vor allem der jüdische Philosoph Philon von Alexandrien, der als Leiter einer Gesandtschaft der alexandrinischen Juden nach Rom den Kaiser auch persönlich kennengelernt hat. Die beiden einschlägigen Schriften des Philon sind *Legatio ad Gaium* und *Adversus Flaccum*. Neben den üblichen Autoren (Tacitus, Sueton, Cassius Dio) ist vor allem der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josphus<sup>11</sup> für die Zeit des Kaisers Caligula von Bedeutung.

Von den Protagonisten am Hof ist der jüdische König Agrippa I. wichtig, der auch in Apg 12 eine zentrale Rolle spielt.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Die folgenden Ausführungen zu Caius sind eine stark gekürzte Fassung meines einschlägigen Texts aus dem Erlanger Repetitorium von 2005.

<sup>9</sup> „Der Name C.[aligula] wurde ihm von den Soldaten an der Rheinfront, wohin ihn die Mutter [Agrippina die Ältere] gebracht hatte, im J.[ahr] 14 gegeben“ (Werner Eck [vgl. die folgende Anmerkung], Sp. 937).

<sup>10</sup> Ausführlichere Informationen zu Caligula, als sie hier gegeben werden können, bietet Werner Eck: Art. Caligula, DNP 2 (1997), Sp. 937–939 oder Johannes Straub: Art. Caligula, RAC 2 (1954), Sp. 827–837. Eine kleine Biographie: Aloys Winterling: Caligula. Eine Biographie, München 2003. Dieses Buch versucht, das Bild des Kaisers zu revidieren: „Die aus der Antike überlieferten Berichte über Caligula verfolgen das deutlich erkennbare Ziel, den Kaiser als ein sinnlos handelndes Ungeheuer darzustellen. Sie geben nachweisbar falsche Informationen, die dieses Bild stützen sollen“ (S. 9).

<sup>11</sup> Er ist vor allem als Quelle für das Ende des Caligula von herausragender Bedeutung, vgl. T.P. Wiseman: Flavius Josephus [Ant XIX 1–273], Death of an Emperor. Translated with an Introduction and Commentary, Exeter 1991.

<sup>12</sup> Der König, von dem hier die Rede ist, ist Herodes Agrippa I., der ab 41 n. Chr. König über Judäa war. Zu Agrippa I. vgl. die Informationen bei Emil Schürer: The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135), A new English version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Martin Goodman, Band I, Edinburgh 1973, S. 442–454: § 18. Agrippa I A.D. 37, 40, 41–44.

„The New Testament (Acts 12) names him simply Herod. In Josephus and on the coins, however, he is always called Agrippa. An inscription from Athens . . . reveals that his name was Iulius Agrippa, and from the *praenomen* of his son it is virtually certain that his father too had as his full Roman name, M. Iulius Agrippa.“ (Schürer I 442, Anm. 1.)

Für die Datierung der Ereignisse von Apg 12 kommt das erste von Schürer genannte Regierungsjahr nicht in Frage, da der König Agrippa erstens dieses Jahr in Rom zubrachte und zweitens die

„Der Regierungsantritt des jugendlichen Kaisers wurde im ganzen Reich mit Jubel begrüßt; der Anbruch eines saturnischen Zeitalters (Philo leg. 13) wurde mit großartigen Opfern, in Treuekundgebungen u.[nd] Festgesandtschaften gefeiert“<sup>13</sup>. Das Volk hatte den Tiberius gründlich satt<sup>14</sup> und setzte große Hoffnungen auf Caius.

„Der Geldsegen, der ... anlässlich seines Herrschaftsantritts auf die römische Bürgergesellschaft niederging, unterstrich nachhaltig seine Großzügigkeit, eine vor allem bei Soldaten und Volk sehr beliebte und beliebt machende kaiserliche Tugend.“<sup>15</sup> Dem Caligula zu Ehren wurde der Monat September in *Germanicus* umbenannt; seine Schwester Drusilla lies er zur Göttin ausrufen: „Der Senator Livius Geminus erklärte unter Eid, er habe gesehen, wie Drusilla zum Himmel fuhr und mit den Göttern Zwiesprache hielt, und wünschte sich und seinen Kindern für den Fall einer Lüge den Tod. Die Schmeichelei war in diesem Falle ... erfolgreich. Er wurde mit einer Million Sesterzen belohnt.“<sup>16</sup>

„Dio berichtet im Anschluß an die Gladiatorenversteigerungen, Caligula habe sein Lieblingsrennpferd namens Incitatus (»Heißsporn«) zu sich zum Mahle geladen, ihm goldene Gerstenkörner vorgesetzt, ihm aus goldenen Bechern zugetrunken und geplant, es zum Konsul zu machen.“<sup>17</sup>

Er ließ sich als lebendige Gottheit verehren und ging so weit, die Proskynese bei Hof einzuführen: „Er ließ sich die Proskynese des Vitellius, des Vaters des späteren gleichnamigen Kaisers, gefallen. Dieser Lucius Vitellius war nach Sueton der erste, der Gaius/Caligula als Gottheit verehrte und gleichzeitig diese Verehrung konsequent in das Zeremoniell umsetzte. Wie Priester beim Opfer an die Götter näherte

---

Ernennung durch Caligula nicht Jerusalem betraf; daher konnte er im Jahr 37 noch nicht – wie von Apg 12 vorausgesetzt – in Jerusalem tätig werden (vgl. die Übersicht bei Schürer I 444). Auch das Jahr 40 kommt nicht in Frage; zwar wurde damals auch das frühere Herrschaftsgebiet des Herodes Antipas dem Agrippa zugeschlagen (Schürer I 445), aber noch immer nicht Jerusalem. Erst nach dem Tod des Caligula bekam Agrippa durch den von ihm protegierten neuen Kaiser Claudius im Jahr 41 auch Judäa und Samaria hinzu. Die Ereignisse aus Apg 12 können daher nicht vor dieses Jahr 41 datiert werden.

Fraglich bleibt ein Zusammenhang unserer Ereignisse mit dem Tod des Agrippa im Jahr 44 (Apg 12,19–23 und Josephus: *Antiquitates* XIX 343–352, vgl. Schürer I 453). Gegebenenfalls wären die Ereignisse aus Kapitel 12 dann ins Jahr 44 zu datieren.

<sup>13</sup> Johannes Straub, a.a.O., Sp. 828.

<sup>14</sup> Bei Sueton ist die wenig schmeichelhafte Aufforderung *Tiberius in Tiberim* überliefert (Sueton: *Tiberius* 75,1). Im Unterschied zu Tiberius, der erst als ein alter Mann Nachfolger des Augustus wurde, kam Caligula mit 24 Jahren auf den Thron.

<sup>15</sup> Aloys Winterling, a.a.O., S. 55.

<sup>16</sup> Aloys Winterling, a.a.O., S. 80.

<sup>17</sup> Aloys Winterling, a.a.O., S. 99.

sich Vitellius der Gottheit mit verhülltem Kopf, »wobei er sich umdrehte und dann zu Boden warf.«<sup>18</sup>



Abb. 1: Die Kaiser Caius und Claudius<sup>19</sup>

Claudius<sup>20</sup> gleicht eher dem Tiberius als dem Caligula: Auch er war schon ein älterer Herr, als er den Thron bestieg. Er war nämlich der Onkel seines Vorgängers, woraus schon ersichtlich ist, daß mit diesem Karrieresprung nicht mehr zu rechnen war ...

<sup>18</sup> Manfred Clauss: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart 1999 (Nachdr. der Erstauflage Leipzig 2001), S. 90.

<sup>19</sup> Die Photographie der beiden Münzen ist dem Buch von Peter Robert Franke: Römische Kaiserporträts im Münzbild. Aufnahmen von Max Hirmer, München 1961, Nachdruck 1968, Abb. 6 entnommen. Die linke Münze – ein Denar – bietet ein Portrait des Caius mit der Aufschrift: *C. (aius) Caesar Aug(ustus) Germ(anicus) p(ontifex) m(aximus) tr(ibunicia) pot(estate) co(n)s(ul)*. Die rechte Münze – ein Aureus – zeigt Claudius mit der Aufschrift: *Ti(berius) Claud(ius) Caesar Aug(ustus) p(ontifex) m(aximus) tr(ibunicia) p(otestate)*.

<sup>20</sup> Die folgenden Ausführungen zu Claudius sind eine stark gekürzte Fassung meines einschlägigen Texts aus dem Erlanger Repetitorium von 2005.

Eine ausführlichere Darstellung, als sie in diesem Rahmen möglich ist, bieten Willem den Boer: Art. Claudius, RAC 3 (1957), Sp. 179–181; Werner Eck: Art. Claudius [III 1], DNP 3 (1997), Sp. 22–26; klassische Darstellungen des Claudius sind: Arnaldo Momigliano: L'opera dell'imperatore Claudio, Florenz 1932; englische Übersetzung: Claudius. The Emperor and his Achievement (1934), Cambridge<sup>2</sup> 1961; Barbara Levick: Claudius, New Haven 1990.

Epigraphische Quellen zu Claudius bietet E. Mary Smallwood: Documents Illustrating the Principates of Gaius, Claudius, and Nero, Cambridge 1967.

Eine eigenartige Inschrift aus Nazareth bespricht Stephan Lösch: Diatagma Kaisaros. Die Inschrift von Nazareth und das Neue Testament. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Freiburg 1936.

Claudius war ein Bruder des Germanicus, des Vaters des Kaisers Caligula. Er wurde am 1. August des Jahres 10 v. Chr. geboren, war mithin 22 Jahre älter als sein Vorgänger. Mit über 50 wurde er Kaiser.

„Als Kind war C.[laudius] stets kränklich; er war geh- und sprachbehindert, so daß ihm kaum jemand eine öffentliche Rolle zutraute, wie sie einem Mitglied der *domus Augusta* sonst selbstverständlich zufiel. Bezeichnend dafür sind die bei Sueton zitierten Briefe des Augustus (Suet. Claud. 2,1).“<sup>21</sup> Interessant ist, daß Claudius eher ein Gelehrter war, was man so wohl von keinem seiner Vorgänger behaupten kann (im übrigen auch nicht von einem seiner Nachfolger, wenigstens nicht aus neutestamentlicher Zeit . . .). „Frühzeitig beschäftigte er sich mit Lit.[eratur], speziell mit Historiographie, publizierte auch manche Versuche (Suet. Claud. 3,1), darunter eine Gesch.[ichte] Roms in 41 B.[üchern] bis zum Jahr 14 n. Chr., eine Gesch.[ichte] der Etrusker in 20 und eine Gesch.[ichte] Karthagos in 8 B.[üchern], die beiden letzten in griechischer Sprache (Suet. Claud. 41f. . .).“<sup>22</sup>

„Zu Beginn seiner Regierungszeit führte Claudius eine religionspolitische Maßnahme durch, die vielen sicherlich längst überfällig schien: Er konsekrierte Livia, nach dem Tod des Augustus aufgrund dessen Testaments Iulia Augusta genannt, als Staatsgöttin Augusta (*diva Augusta*). Ihr Kult fand Eingang in den durch Gaius/Caligula vollendeten Tempel des Staatsgottes Augustus auf dem Palatin; aus Rom ist die Inschrift eines »Tempelhüters des Staatsgottes Augustus und der Staatsgöttin Augusta auf dem Palatin« erhalten.“<sup>23</sup>

Die eigene Divinisierung des Claudius nach seinem Tod am 13. Oktober 54 n. Chr. hat es zu literarischer Berühmtheit gebracht; diesem Ereignis hat Seneca seine Satire unter dem Namen Apokolokyntosis gewidmet.<sup>24</sup> Der Titel Apokolokyntosis ist griechisch: ἀποκολοκύντωσις und bedeutet »Verkürbissung«; er soll den Leser an das analog gebildete Wort ἀπαθανάτισις »Unsterblichmachung« denken lassen. „Zweifelloso beabsichtigte Seneca mit der Neubildung des Wortes Apokolokyntosis ein boshafte Wortspiel.“<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Werner Eck, Sp. 22.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Manfred Clauss: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart 1999 (Nachdr. der Erstauflage Leipzig 2001), S. 94; die in Übersetzung zitierte Inschrift lautet im Original: *aeditu(u)s templi divi Aug(usti) [e]t divae Augustae quod est in Palatium*, vgl. Anm. 88: CIL VI 4222 = ILS 4995.

<sup>24</sup> Lucius Annaeus Seneca: Apokolokyntosis. Lateinisch-deutsch herausgegeben und übersetzt von Gerhard Binder, Tusc, Darmstadt 1999.

<sup>25</sup> Gerhard Binder, S. 93.

In dieser Satire macht sich Seneca über die Divinisierung des verstorbenen Claudius lustig. Claudius steht vor der Himmelstür (5,2), um seinen Platz unter den Göttern einzunehmen. Iuppiter entsendet Hercules, um nachzusehen, was das für ein Wesen sei, das da vor der Tür stehe. Claudius gelingt es offenbar, den Hercules für sein Anliegen zu gewinnen (die Handschriften haben hier eine Lücke). Die Götter stimmen daraufhin über die Aufnahme des Claudius ab (§ 9). Aber Augustus hält eine Rede und spricht sich gegen die Aufnahme des Claudius aus, der daraufhin in die Unterwelt geschickt wird (§ 10–11). Auf dem Weg hinunter kommen Mercurius und Claudius bei dem Begräbnis des Claudius vorbei: „Wie Claudius seine eigene Leichenfeier sah, da dämmerte ihm, daß er wirklich tot war.“<sup>26</sup> Das Unterweltsgericht entscheidet, Claudius dem Caligula als Sklaven zu überlassen.

### *Claudius und das Neue Testament*

Von Bedeutung für die Geschichte des frühen Christentums ist zunächst die Vertreibung der Juden aus Rom, welche nach der berühmten Formulierung des Sueton (Claudius 25) *impulsore Chresto* in Rom Unruhe stifteten: „Die Juden, die von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhen stifteten, vertrieb er aus Rom.“<sup>27</sup> Auf dieses Ereignis nimmt Lukas in Apg 18,1–2 Bezug, wenn er sagt: „Danach verließ er [Paulus] Athen und kam nach Korinth. Und er traf einen Juden mit Namen Aquila, der Herkunft nach vom Pontos, der war unlängst aus Italien gekommen, und Priskilla, seine Frau, weil Claudius ein Edikt erlassen hatte, daß alle Juden Rom zu verlassen hatten.“

Das Edikt des Claudius über die Vertreibung der Juden aus Rom ist hinsichtlich seiner Datierung umstritten. Nicht strittig ist seine überragende Bedeutung für die Pläne des Paulus: Aus Rom wurde erst einmal nichts, und an ein Ausgreifen nach Spanien war daher um 50 gar nicht zu denken. Diese Pläne mußte Paulus erst einmal zurückstellen.

<sup>26</sup> § 12,3 in der Binderschen Übersetzung (S. 35).

<sup>27</sup> Im Original: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit* (Sueton: Divus Claudius 25,4; Cai Suetoni Tranquilli opera, Band I: De vita Caesarum libri VIII, hg. v. Maximilian Ihm, BibTeu, Stuttgart 1978 [Nachdr. der Ausgabe von 1908], S. 209, Z. 7–8.)

Dazu vgl. Helga Botermann: Das Judenedikt des Kaisers Claudius: Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert, Hermes Einzelschriften 71, Stuttgart 1996.

*Einige Jahreszahlen*

Tod des Caius Iulius Caesar	44 v. Chr.
Regierungszeit des Kaisers Augustus	27 v. Chr. – 14 n. Chr.
Geburt des Claudius	10 v. Chr.
Geburt des Caligula	12 n. Chr.
Regierungszeit des Kaisers Tiberius	14 n. Chr. – 37 n. Chr.
Regierungszeit des Caius/Caligula	37 n. Chr. – 41 n. Chr.
(Herodes) Agrippa I. wird König	37 n. Chr.
(Herodes) Agrippa I.	37, 40, 41 – 44 n. Chr.
Regierungszeit des Claudius	41 n. Chr. – 54 n. Chr.

*Die Entwicklung in Palästina*

Die Absetzung des Pontius Pilatus im Jahr 36 leitet eine Übergangsphase in Judäa ein: Der Tod des Tiberius im Jahr 37 brachte eine Phase der Unsicherheit mit sich. Von den Nachfolgern des Pilatus kann man nicht einmal sagen, ob es einer war oder zwei. Erst mit Agrippa I. sind wir wieder auf sicherem Boden. Er tritt nicht nur die Nachfolge der römischen *praefecti* in Judäa an, sondern auch die des Herodes Antipas in Galiläa und Peräa und vereinigt so ganz Palästina unter seiner Herrschaft: „The new emperor [nämlich Claudius] not only confirmed him in his royal possessions but supplemented them with Judaea and Samaria, so that he now united under his rule the whole of his grandfather's kingdom.“<sup>28</sup> Für wenige Jahre erleben wir also eine Auferstehung des Königreichs des Herodes – das mit dem Tod des Agrippa im Jahr 44 allerdings ein jähes Ende nimmt. Danach wird Judäa wieder der römischen Verwaltung direkt unterstellt wie in der Zeitspanne von 6 bis 41.

Pontius Pilatus war zehn Jahre lang als *praefectus* in Judäa, 26–36 oder 37.<sup>29</sup> „The long term of office held by . . . Pontius Pilate corresponded to the general rules adopted by Tiberius when appointing provincial governors. For the good of the provinces concerned, he left them as long as possible in their posts because he thought governors behaved like flies on a wounded body: once sated, they then

<sup>28</sup> Schürer I 445.

<sup>29</sup> Das genaue Datum der Absetzung des Pilatus ist umstritten, vgl. *Ernst Bammel: Pilatus' und Kaiphas' Absetzung*, in: ders.: *Judaica. Kleine Schriften I*, WUNT 37, Tübingen 1986, S. 51–58, der zu dem Ergebnis kommt: „Wir entscheiden uns also für die Absetzung des Pilatus im Winter 36/37, die des Kaiphas an Ostern [des Jahres 37]“ (S. 57).

temper their extortions, whereas new men would start with a keen appetite.“<sup>30</sup> Trotz dieser plausiblen Maxime des Tiberius war die Amtszeit des Pilatus alles andere als ein Segen für die betroffenen Menschen. Wir haben in der vergangenen Woche schon von der Opposition in Judäa gehört, die seit der Zeit des *census* im Jahr 6 immer mehr wuchs. Pilatus hat seinen Teil dazu beigetragen, diese Opposition nach Kräften zu steigern. „Philo (or rather Agrippa I, in his letter which Philo reproduces) describes him as unbending and callously hard by nature, »a man of inflexible disposition, harsh and obdurate«, and has a low opinion of the manner in which Pilate discharged his official duties. He charges Pilate with greed, vindictiveness and cruelty. As Agrippa’s testimony on Pontius Pilate’s conduct of affairs in Judaea is the only one extant from any of the prefect’s own contemporaries, it cannot be dismissed.“<sup>31</sup>

Seine Amtszeit ist voll von Provokationen, die ich hier im einzelnen nicht diskutieren kann. Das führte dazu, daß auch vernünftige Maßnahmen des Präfekten mißtrauisch beäugt und von vielen verurteilt wurden. Selbst im Neuen Testament haben seine oft brutalen Anordnungen ihren Niederschlag gefunden, wie man an Luk 13,1 sehen kann. Alle vier Söhne des Herodes unterstützten eine Petition an den Kaiser Tiberius, um sich gegen eine Maßnahme des Pilatus zu beschweren und ihre Rücknahme zu fordern.<sup>32</sup>

Ein Gemetzel unter den Samaritanern führte dann – wohl im Winter 36/37 – zum Sturz des Pilatus. Die Samaritaner beschwerten sich bei Vitellius, dem Statthalter von Syrien, über Pilatus. Dieser setzte ihn kurzerhand ab und schickte ihn nach Rom, um sich vor dem Kaiser zu verantworten. Tiberius allerdings war schon gestorben (am 16. März 37), als Pilatus in Rom eintraf. Über seine weiteren Schicksale wissen wir nichts.<sup>33</sup>

Den einen bzw. die beiden Nachfolger des Pilatus können wir übergehen, da sie nur kurz im Amt waren und Nachrichten über sie nicht überliefert sind.<sup>34</sup> Wichtiger für den weiteren Gang der Geschichte ist die Tatsache, daß zwei Jahre nach Pilatus auch Herodes Antipas (6–39) abgesetzt wurde. Er war, wie wir in der vergangenen Woche gesehen hatten, im Jahr 6 von Augustus als Tetrarch von Galiläa und Peräa eingesetzt worden und hatte auch die Regierungszeit des Tiberius gut

<sup>30</sup> Schürer I 383; der Fehler im zweiten Satz, wo es im Original heißt: „he left then as long as possible“, ist von mir berichtigt.

<sup>31</sup> Schürer I 384.

<sup>32</sup> Philon: Legatio ad Caium § 299–306, vgl. Schürer I 386.

<sup>33</sup> Doch vgl. Schürer I 387, Anm. 144 zu den christlichen Fälschungen, die unter dem Namen des Pilatus umliefen; so habe Pilatus seine Grausamkeiten bereut und sei als überzeugter Christ gestorben usw.

<sup>34</sup> Vgl. Schürer I 383.

überstanden. Der neue Kaiser aber war ein Förderer des Agrippa I., der ein Bruder der Herodias, der Frau des Antipas war. Caligula verlieh dem Agrippa den Titel König, was den Neid der Herodias hervorrief. Sie überredete ihren Mann Antipas, auch den Königstitel anzustreben. So machte man sich auf den Weg nach Rom; gleichzeitig betrieb Agrippa I., der alte Kumpan des Caligula, eine Anklage des Antipas vor dem Kaiser. „Both parties arrived simultaneously in Baiae before Caligula. After the emperor had heard the petition and the indictment, he asked Antipas about the stockpile of weapons. And when Antipas could not deny it, Caligula credited him with the remaining charges, deposed him from his tetrarchy and banished him to Lugdunum in Gaul.“<sup>35</sup> Das Reich des Antipas wurde dem des Königs Agrippa I. zugeschlagen, der für einige wenige Jahre das Gebiet seines Großvaters Herodes beherrschte.<sup>36</sup>

### 3. Paulus in Antiochien

**W**ährend in Palästina in den dreißiger Jahren die Unsicherheit wuchs, entstand in der Hauptstadt des benachbarten Syrien die erste heidenchristlich geprägte christliche Gemeinde, die erste Gemeinde außerhalb Palästinas, von der wir wissen. Lukas verweist sogleich auf die Hellenisten, die aus Jerusalem vertrieben worden waren und nun in Antiochien eine neue Gemeinde gründeten (Apg 11,19–21<sup>37</sup>):

**19 Die von der Verfolgung, die wegen des Stephanus eingetreten war, Zerstreuten nun durchzogen (das Land) bis nach Phoinikien und Zypern und Antiochien, ohne daß sie jemandem das Wort verkündigten, außer allein den Juden. 20 Einige unter ihnen waren aus Zypern und aus Kyrene, welche nach Antiochien kamen und den Herrn Jesus den Hellenisten<sup>38</sup> verkündig-**

<sup>35</sup> *Schürer* I 352. Die Quelle ist Josephus: *Antiquitates* XVIII 252.

<sup>36</sup> Einzelheiten oben auf S. 76f. in Anm. 12.

<sup>37</sup> Im griechischen Original: οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διήλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας, μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις. ἦσαν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν. καὶ ἦν χεὶρ κυρίου μετ' αὐτῶν, πολὺς τε ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον.

<sup>38</sup> Damit können nicht dieselben Leute gemeint sein, von denen in Apg 6 die Rede war. Der Gebrauch des griechischen Ἑλληνισταί in 6,1; 9,29 und 11,20 hat schon die antiken Schreiber verwirrt. Bereits in 9,29 hatten einige Handschriften – A 424 und wenige andere – Ἑλληνιστάς durch Ἑλληνας ersetzt. An unserer Stelle ist die Bezeugung für Ἑλληνας freilich wesentlich stärker. Die Liste umfaßt Papyrus 74 N<sup>2</sup> A D\*; in seiner ursprünglichen Fassung bietet N εὐαγγελιστάς. Zum

**ten. 21 Und die Hand des Herrn war mit ihnen, und eine große Zahl, die glaubte, wandte sich dem Herrn zu.**

**Dias zu Antiochien:**

TR137-2001

TR98-2001

TR97-2001

TR109-2001

TR108-2001

TR110-113

TR117-2001

TR119-2001

TR120-2001

TR123-2001

TR139-2001

TR138-2001

TR142-144

TR146-2001

TR147-2001

TR126-2001

TR125-2001

TR130-134

TR90-2001

TR89-2001

TR87-2001

Im ersten Vers dieses Abschnitts spannt Lukas den Bogen von Stephanus – dem führenden Kopf der Sieben – über Phoinikien und Zypern bis nach Antiochien. Die Hellenisten also sind es, die, aus Jerusalem vertrieben, den weiteren Lauf des Evangeliums bestimmen.

Der Schritt von Jerusalem nach Antiochien, den die Hellenisten getan haben, ist von weltgeschichtlicher Bedeutung. Jerusalem war ein kleines Städtchen am Rande der Welt. Seine Einwohnerzahl schätzen moderne Gelehrte auf „rund 25 000 bis 30 000 Einwohner.“<sup>39</sup> Antiochien dagegen war eine Weltstadt mit mehreren Hunderttausend Einwohnern.<sup>40</sup> Als christliches Zentrum ist Antiochien bald wesentlich bedeutender als Jerusalem. Von hier gehen die entscheidenden missionarischen Aktivitäten im Weltmaßstab aus.

Die Revolution freilich findet zuerst in Antiochien selbst statt: Die Hellenisten missionieren hier unter den Heiden. Anders kann man die Aussage in v. 20 gar nicht verstehen. Hier werden nicht mehr Juden geworben, sondern Griechen. Das ist etwas grundlegend Neues. Und es ist erfolgreich, wie Lukas in v. 21 berichtet. So ist es nicht verwunderlich, daß der neue Name für diese Bewegung, Χριστιανοί (*Christianoi*), in dieser Gemeinde »erfunden« wurde. Die Christinnen und Christen in Jerusalem unterschieden sich nicht hinlänglich von ihren jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern, so daß kein neuer Name erforderlich war. Ganz anders lagen die Dinge in Antiochien: Die christliche Gemeinde hatte sich neben und außerhalb der Synagoge etabliert; sie war eine neue Bewegung neben dem Judentum und bedurfte daher auch eines eigenen Namens.<sup>41</sup>

---

textkritischen Problem vgl. die ausführliche Diskussion bei *Bruce M. Metzger: A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart <sup>2</sup>1994, S. 340–342. Das Ergebnis ist klar: „Transcriptional probability is all in favor of Ἑλληνοστᾶς, for the temptation to editor or scribe was to substitute an easy and familiar word (Ἑλληνας) for one which was by no means familiar. There is no counter temptation to set against this, so that the argument drawn from it is a strong one“ (S. 342).

Es müssen an unserer Stelle wegen des Gegensatzes zu den in v. 19 genannten Juden mit Ἑλληνοστᾶς griechischsprechenden Personen, die nicht Juden sind, gemeint sein.

<sup>39</sup> *Joachim Jeremias: Die Einwohnerzahl Jerusalems*, in: ders.: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, S. 335–341; Zitat S. 341.

<sup>40</sup> In spätantiker Zeit ist Antiochien die drittgrößte Stadt der Welt. Zur Zeit des Johannes Chrysostomos rechnet man mit 800 000 (!) Einwohnern – also auch nach unsern heutigen Begriffen eine echte Großstadt! Vgl. dazu *J. Kollwitz: Art. Antiochia am Orontes, RAC I (1950)*, Sp. 461–469; hier Sp. 461.

<sup>41</sup> Vgl. dazu oben Kapitel I, S. 16 mit Anm. 38.

Ist die heidenchristliche Gemeinde in Antiochien also schon als solche von großer Bedeutung, so kommt noch hinzu, daß Paulus dieser Gemeinde über Jahre angehörte. Er hat sie geprägt, und sie hat ihn geprägt. Die paulinische Theologie kann man nicht von Jerusalem herleiten, wohl aber von Antiochien. In den Auseinandersetzungen zwischen Jerusalem und Antiochien ist es Paulus, der die antiochenische Position formuliert und gegenüber Jerusalem vertritt (so in besonders eindrucksvoller Weise bei dem sogenannten Apostelkonvent, den Lukas in Apg 15 schildert, Paulus in Gal 2,1–10). Das Kernstück dieser antiochenischen Theologie ist die gesetzesfreie Heidenmission. Diese ist ein Erbe der Sieben, insbesondere des Stephanus. Sie ist Praxis der antiochenischen Gemeinde, und Paulus ist ihr hervorragendster Vertreter.

Die Urgemeinde in Jerusalem gerät dadurch immer mehr aufs Abstellgleis. Die großen Initiativen gehen nicht von Jerusalem aus, sondern von Antiochien. Hier ist vor allem die sogenannte erste Missionsreise zu nennen, die Lukas in Apg 13–14 schildert. Der Bericht des Lukas beginnt mit einer förmlichen Aussendung der Missionare in Apg 13,1–3<sup>42</sup>:

**1 Es waren aber in Antiochien in der dort bestehenden Gemeinde Propheten und Lehrer: Barnabas und Symeon, der Niger genannt wurde, und Lukios der Kyrenaier, Manahan, der Sandkastenfreund des Tetrarchen Herodes, und Saulos. 2 Während diese nun zum Herrn beteten und fasteten, sprach der heilige Geist: „Wählt mir den Barnabas und den Saulos aus zu dem Werk, zu dem ich sie berufen habe.“ 3 Da fasteten und beteten sie, legten ihnen die Hände auf und entließen sie.**

Wer hätte erwartet, in der Hauptstadt Syriens noch einmal auf die Spuren des Antipas zu stoßen? Aber der in v. 2 unmittelbar vor dem krönenden Abschluß Paulus genannte Manahan ist ein Freund des Antipas von Kindesbeinen an. Auf Griechisch steht da σύντροφος (*syntrophos*) des Tetrarchen Herodes. Das Wort σύντροφος (*syntrophos*) begegnet im Neuen Testament nur an dieser Stelle. Das Adjektiv σύντροφος, -ον bedeutet: zusammen genährt, zusammen erzogen; im weiteren Sinn dann auch: vertraut, befreundet. Als Substantiv ὁ σύντροφος wird das Wort bei Bauer/Aland als „Milchbruder“, „Jugendgenosse“ übersetzt.<sup>43</sup> Nach-

<sup>42</sup> Im griechischen Original lesen wir: ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι ὃ τε Βαρναβᾶς καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μανανὴν τε Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος. λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δὴ μοι τὸν Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς. τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν.

<sup>43</sup> Bauer/Aland, Sp. 1582.

dem das Wort „Milchbruder“ heute etwas außer Gebrauch gekommen ist, habe ich mich schweren Herzens zu der Übersetzung „Sandkastenfreund“ durchgerungen.

Hier haben wir – eher zufällig erhalten – ein Verzeichnis (wäre es eine Inschrift, würde man sagen: Album) von wichtigen Gemeindegliedern der Gemeinde in Antiochien in den vierziger Jahren des ersten Jahrhunderts. Man muß sich klar machen: Wir befinden uns nur rund 15 Jahre nach dem Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu in der Weltstadt Antiochien. Hier gibt es nach so kurzer Zeit schon eine blühende christliche Gemeinde, deren führende Vertreter uns in dieser Liste erhalten sind. Ob Lukas die Liste einer (schriftlichen) Quelle verdankt oder einer (mündlichen) Tradition, ist nicht leicht zu entscheiden; näher liegt nach meinem Urteil die Annahme, daß es sich um eine Quelle handelt.

Nachdem wir in 11,19–30 über die erste Phase der Gemeinde in Antiochien informiert worden sind, folgt nun gleich eine weitgespannte Aktivität dieser Gemeinde. Wie eine moderne Missionsgesellschaft ihre Missionare, so sendet Antiochien Barnabas und Paulus auf ein völlig neues Missionsfeld. Die Weltmission geht von Antiochien aus, nicht von Jerusalem.

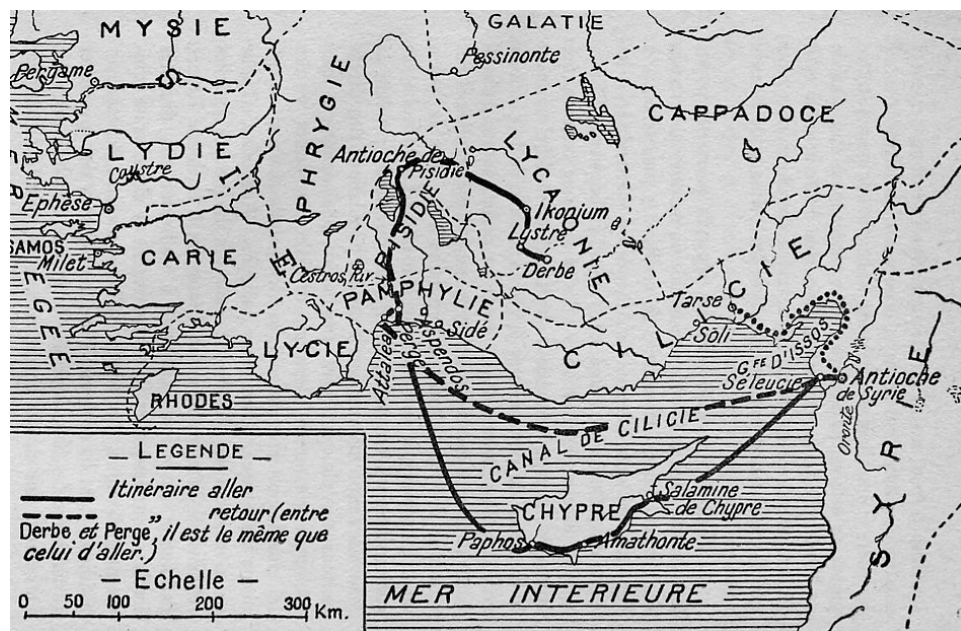


Abb. 2: Die erste Missionsreise<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Henri Metzger: *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec*, CAB 4, Neuchatel/Paris 1956, S. 13, Fig. 1: „Carte de la première mission.“ Auf dieser Metzgerschen Karte ist der Weg von Perge nach Antiochien in Pisidien falsch dargestellt: Die Missionare waren auf der *Via Sebaste* unterwegs, die mehr als 100 km weiter westlich verläuft, dann einen Bogen Richtung Osten beschreibt und nördlich des großen Sees nach Antiochien führt.

Die Metzgersche Karte zeigt die Stationen der Missionsreise: Ausgangs- wie Endpunkt ist Antiochien am Orontes. Von da geht es zunächst hinunter zum Hafen Seleukia, dann weiter nach Zypern. Hier bestehen die Missionare ein spannendes Abenteuer mit einem jüdischen Zauberer und beeindrucken den römischen Statthalter Sergius Paulus zutiefst (13,4–12).

Hier erfolgt auch die »Umbenennung« des Saulos in Paulus. Diese erfolgt in v. 9: „Saulos aber, der auch Paulus [genannt wird], erfüllt vom heiligen Geist, blickte ihn an und sagte usw.“<sup>45</sup> Hier wird zum ersten Mal in der Apostelgeschichte der Name Paulus genannt. Merkwürdig ist freilich die Art, wie dies geschieht. Bisher war dieser Mann den Lesern der Apostelgeschichte nur unter dem Namen Saulos bekannt. Daher stellt sich die Frage: Wieso heißt dieser Mann bis Kapitel 13 stets Saulos, ab Kapitel 14 aber ausschließlich Paulus? (Ausnahme: 22,7D und 26,14 Codd.)

Conzelmann gibt in seinem Kommentar die folgende Antwort: „9 bringt den berühmten, endgültigen Übergang von *Saulus* zu *Paulus*. Er ist nicht durch eine Quelle (das Itinerar, so Dibelius Aufs 13 A 4) veranlaßt. Lk benützt vielmehr die Gelegenheit, den Namen des Erstbekehrten des »Paulus«, um diesen nun unter seinem allgemein bekannten Namen in die Mission hineinzuführen. Der Zusammenhang mit Sergius Paulus ist so ein rein literarischer, kein historischer. Lk weiß auch, daß Paulus diesen Namen nicht etwa angenommen hat, sondern von jeher trug; das enthält ja die Wendung *ὁ καὶ* = alias. Ob »Paulus« Praenomen oder Cognomen ist, wissen wir nicht; die Benennung folgt im Osten des römischen Reiches keinen erkennbaren Regeln (außer dem verbreiteten zusätzlichen Führen eines signum, in diesem Falle »Saulus«) . . .“<sup>46</sup> Beispiel zur Erläuterung der Terminologie:

<i>praenomen</i>	<i>nomen gentile</i>	<i>cognomen</i>	<i>signum</i>
<i>Marcus</i>	<i>Porcius</i>	<i>Cato</i>	<i>Uticensis</i>

Für die weitere Route ist der Statthalter vielleicht auch verantwortlich. Sergius Paulus stammt nämlich aus dem zweiten Antiochien, das im Neuen Testament eine Rolle spielt, dem sogenannten pisidischen Antiochien. Diese Stadt ist die nächste Station auf unserer Reise. Sie ist eine römische Kolonie, und für römische Kolonien hatte Paulus ein Faible. Daher setzen unsere Missionare zwar nach Pamphylien über, lassen aber all die blühenden Städte links liegen, um sich sogleich ins galatische Hochland zu begeben, nach Antiochien (13,13–50).

<sup>45</sup> Im griechischen Original: Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς αὐτὸν εἶπεν κτλ.

<sup>46</sup> Hans Conzelmann: Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 1963 (<sup>2</sup>1972), S. 82 (das Kursive im Original gesperrt gedruckt).

Das Fernziel des Paulus war Spanien. Spanien war eine ganz besondere Herausforderung: In Spanien kommt man mit Griechisch nicht durch. In Spanien kann man nicht bei der jüdischen Synagoge anknüpfen. Denn Griechisch wird allenfalls in den Küstenstädten verstanden, aber nicht mehr im Landesinnern; Juden gab es vor 70 in Spanien so gut wie überhaupt nicht. Wer in Spanien erfolgreich tätig sein will, muß also erstens Latein lernen und zweitens die römische Mentalität verstehen. Das konnte Paulus weder in Jerusalem noch in Damaskus, und auch in Antiochien boten sich nicht viele Möglichkeiten. Wer momentan nicht nach Rom fahren kann, der kann doch in den römischen Kolonien einstweilen üben. Diese sind freilich im östlichen Mittelmeerraum nicht gerade häufig. Aber in Galatien gab es deren drei: das pisidische Antiochien, Iconium und Lystra – damit ist die weitere Route der Missionare vorgezeichnet.<sup>47</sup>

#### 4. Die Wege trennen sich

Die sogenannte erste Missionsreise, die Lukas in Apg 13–14 schildert, war ein sehr erfolgreiches Unternehmen. Im anatolischen Hochland wurden mehrere Gemeinden gegründet, die uns dann im Zusammenhang mit dem Galaterbrief noch einmal begegnen werden. Aber diese neuen Gemeinden warfen auch schwere Probleme auf – in Jerusalem. Nicht nur waren Heiden missioniert worden, sondern diese lebten nun mit jüdischen Gemeindegliedern zusammen in einer Gemeinde. Die Praxis dieses Zusammenlebens wirft für Juden mancherlei Fragen auf, die noch nicht geklärt waren.

Der Klärungsprozeß – soweit wir ihn mit unsern Quellen nachvollziehen können – erfolgte in zwei Schritten und führte zu seiner schmerzlichen Trennung zwischen Jerusalem und Antiochien, dann aber auch von Paulus und Antiochien. Die sogenannte zweite Missionsreise unternimmt er nicht mehr als Abgesandter der Gemeinde in Antiochien, sondern auf eigene Verantwortung.

##### *Der sogenannte Apostelkonvent*

Beim Apostelkonvent in Jerusalem wurde das paulinische Evangelium geprüft (Paulus legt sein Evangelium vor, wie er selbst in Gal 2,2 formuliert).<sup>48</sup> Es geht um die

<sup>47</sup> Vgl. dazu *Peter Pilhofer*: Antiochien und Philippi. Zwei römische Kolonien auf dem Weg des Paulus nach Spanien, in: Peter Pilhofer: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 154–165.

<sup>48</sup> Ich halte mich im folgenden an den Bericht des Paulus in Gal 2,1–10. Daneben gibt es die

zentrale theologische Frage, ob Mission unter Heiden legitim ist oder nicht. Die Heidenmission ist ja, wie wir gesehen haben, keine Erfindung des Paulus; in Antiochien wurde sie schon betrieben, bevor Paulus dort auftauchte. Aber nun war diese Mission nicht mehr auf Antiochien beschränkt, sondern sie breitete sich aus wie ein Lauffeuer – und das in so entlegenen Gegenden wie Galatien! Das bedurfte einer grundlegenden Besprechung; diese fand Mitte oder Ende der 40er Jahre in Jerusalem statt. Aus Antiochien waren neben Paulus auch Barnabas und Titus angereist; aus Jerusalem werden von Paulus die drei Säulen namentlich genannt: Petrus, der Herrenbruder Jakobus und der Zebedaide Johannes.

Folgende Vereinbarung steht am Ende der langen und schwierigen Verhandlungen über die Heidenmission (Gal 2,9–10<sup>49</sup>):

**9 ... und als sie die Gnade erkannten, die mir gegeben ist, gaben Jakobus und Kephass und Johannes, die als Säulen gelten, mir und Barnabas die rechte Hand der Gemeinschaft, damit wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschneitenen gingen. 10 Allein daß wir der Armen gedenken sollten, was ich mich auch bemüht habe zu tun.**

Was soll das nun aber heißen, daß „wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschneitenen gingen“? Heißt das, Jerusalem beschränkt sich auf Palästina und Antiochien bekommt den Rest der Welt? So legen manche Ausleger diese Formulierung aus. Aber dagegen spricht, daß wir Petrus beispielsweise später in Korinth und in Rom finden, in Städten also, die weitab von Palästina liegen, in denen er nach dieser Auslegung der Vereinbarung ganz und gar nichts zu suchen gehabt hätte! Es wäre auch schwer verständlich, daß die Jerusalemer sich mit einem so winzigen Teil der Welt zufriedengegeben hätten!

Aber auch die andere Interpretation führt zu Schwierigkeiten: Wenn es sich nicht um eine geographische, sondern um eine sachliche Aufteilung handelt, wie hätte eine solche konkret funktionieren sollen in Städten, in denen Heiden und Juden beieinanderwohnen – und das ist die Regel. Soll also beispielsweise in Korinth Petrus eine judenchristliche Gemeinde neben der paulinischen Gemeinde gründen? Auch das erscheint nicht praktikabel.

---

lukanische Darstellung in Apg 15, die von der paulinischen in nicht wenigen Punkten abweicht, was wir in diesem Rahmen jedoch nicht im einzelnen besprechen können.

<sup>49</sup> Im griechischen Original: *καὶ γινόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἔμοι καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν· μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.*

Und in der Tat scheint diese Formel nicht wirklich funktioniert zu haben; vielmehr ergab sich eine noch schwerere Auseinandersetzung, wie wir aus dem Galaterbrief erfahren.

### *Der antiochenische Zwischenfall*

Der zweite Schritt des genannten Klärungsprozesses erfolgte in Antiochien selbst. Petrus war aus Jerusalem nach Antiochien gekommen und hatte sich den dortigen Gepflogenheiten angepaßt. D.h. er aß mit den Heidenchristen, obwohl er Jude war. Mit Jerusalemer Grundsätzen ist dies nicht zu vereinbaren. Deshalb gerät er in Verlegenheit, als aus Jerusalem Leute des Jakobus kommen. Paulus beschreibt die Ereignisse in Gal 2,11–14<sup>50</sup> wie folgt:

**11 Als aber Kephas nach Antiochien kam, bin ich ihm Auge in Auge entgegengetreten, weil er verurteilt war. 12 Bevor nämlich einige von Jakobus gekommen waren, aß er mit den Heiden zusammen; als sie aber kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, weil er die aus der Beschneidung fürchtete. 13 Und mit ihm heuchelten auch die übrigen Juden, so daß auch Barnabas sich mit ihnen mitreißen ließ durch die Heuchelei. 14 Als ich aber sah, daß sie nicht recht wandelten nach der Wahrheit des Evangeliums, sagte ich dem Kephas vor allen: „Wenn du, der du Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, mit welchem Recht zwingst du die Heiden, jüdisch zu leben?“**

Die Frage des Zusammenlebens zwischen ehemaligen Heiden und ehemaligen Juden in der Gemeinde war also zur Zeit dieses Konflikts in Antiochien noch nicht geklärt. Paulus versucht, eine solche Klärung herbeizuführen, indem er den Petrus zur Rede stellt. Er wirft ihm Heuchelei vor.

Paulus stellt hier zwei Lebensweisen einander gegenüber, die jüdische und die heidnische. Die jüdische Lebensweise bezeichnet er mit Ἰουδαϊκῶς ζῆν oder einfach mit Ἰουδαΐζειν. Die heidnische Lebensweise wird als ἐθνικῶς ζῆν gekennzeichnet. Diese beiden Lebensweisen sind nicht nur in bezug auf Dinge des äußeren Lebens unterschieden: Man kann vielmehr von zwei Lebenshaltungen sprechen, die miteinander nicht vereinbar sind. Der konkrete Vorwurf an die Adresse

<sup>50</sup> Im griechischen Original lesen wir: ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνωσμένος ἦν. πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰ ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν. ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστειλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς. καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾷ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν;

des Petrus lautet: Wenn er, der doch Jude ist, die jüdische Lebenshaltung im Prinzip aufgegeben hat und nun heidnisch lebt – wie kann er dann die Heiden dazu veranlassen, jüdisch zu leben?

Dies nämlich wäre die Konsequenz gewesen, wenn der Standpunkt des Petrus sich durchgesetzt hätte: Auch die Christen heidnischer Herkunft wären über kurz oder lang beim Ἰουδαΐζειν gelandet, sie hätten sich der jüdischen Lebensweise anbequemt.

D.h., der Streit dreht sich um die Frage des Χριστιανίζειν<sup>51</sup> – wie soll christliches Leben gestaltet werden? Diese Frage war damals kaum gestellt, geschweige denn entschieden. Ob sie heute entschieden ist, mag man fragen. Doch das gehört nicht hierher ...

## 5. Paulus in Makedonien und Griechenland

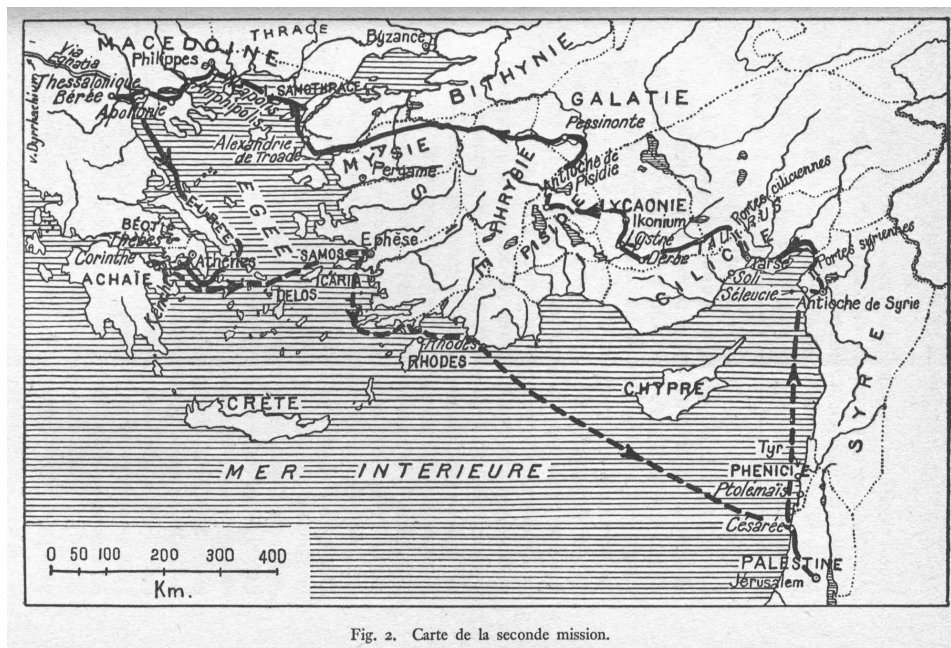


Abb. 3: Die zweite Missionsreise<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Das ist kein von mir erfundenes Wort, wie das patristische Wörterbuch von Lampe zeigt. Lampe, S. 1529 s.v. Χριστιανίζω: 1. become a Christian, turn Christian: Σαββάτιος ἀπὸ Ἰουδαίων Χριστιανίσας Sokr. H.E. V 21,6 (auch andere Belege). Sodann – und das ist es! – 2. live as a Christian, behave as a Christian. Origenes redet Cels III 80 von οἱ Χριστιανίζοντες; vgl. auch VII 39 (ebenfalls eine Formulierung des Origenes). Lampe hat noch einige weitere Belege. Dem Wort muß man bei Gelegenheit einmal des genaueren nachgehen (Zusammenhang mit Ἰουδαΐζειν)?!

<sup>52</sup> Henri Metzger: Les routes de saint Paul dans l'Orient grec, CAB 4, Neuchatel/Paris 1956, S. 23, Fig. 2: „Carte de la seconde mission.“

Paulus hat sich in diesem Konflikt nicht durchsetzen können; er verläßt Antiochien und betreibt Mission auf eigene Faust.<sup>53</sup> Damit kommen wir zur sogenannten zweiten Missionsreise.

Was die zweite Missionsreise, die Lukas in der Apostelgeschichte in den Kapiteln 16 bis 18 schildert, von der ersten Missionsreise unterscheidet, ist die Tatsache, daß Paulus hier nicht im Auftrag der Gemeinde von Antiochien reist, sondern ohne Netz gleichsam, in eigener Verantwortung. Das Evangelium nimmt einen neuen Anlauf; der Radius vergrößert sich noch einmal beträchtlich. Im Philipperbrief spricht Paulus von einem Anfang des Evangeliums (4,15).

Den geographischen Rahmen können Sie der Abb. 3 auf S. 91 entnehmen. Wir gehen im folgenden nicht chronologisch vor, sondern folgen der Reihenfolge der Briefe, die Paulus auf dieser Reise geschrieben hat. d.h. wir behandeln zuerst den 1. Thessalonicherbrief, weil er das erste Schreiben des Paulus überhaupt ist (mindestens von den uns erhaltenen Briefen), obwohl Paulus zuerst in Philippi wirkte, nicht in Thessaloniki.

## 6. Der 1. Thessalonicherbrief<sup>54</sup>

### *Einführende Charakterisierung*

Wir wissen nicht, wie viele Briefe Paulus in Damaskus oder in der Arabia (vgl. dazu Gal 1,17) geschrieben hat. Auch von Briefen aus Syrien und Kilikien (Gal 1,21) – falls es je welche gegeben hat – ist uns nichts erhalten. Erst aus der Phase der sogenannten zweiten Missionsreise haben wir in dem 1. Thessalonicherbrief einen Text des Paulus vor uns. Dieser Brief ist daher der älteste Paulusbrief, von dem wir wissen; er ist zugleich die älteste Schrift des Neuen Testaments überhaupt.<sup>55</sup> Darin liegt der besondere Charme unseres Briefes.

Paulus hat diesen Brief in Korinth geschrieben und zwar wahrscheinlich im Jahr 50. In diesem Jahr also beginnt die christliche Literatur. An Literatur freilich dachte Paulus nicht, als er zur Feder griff. Er schreibt nicht für die Nachwelt – schon gar

<sup>53</sup> Zur Begründung verweise ich auf meine Vorlesung über den Galaterbrief, die unter [www.neutestamentliches-repetitorium.de](http://www.neutestamentliches-repetitorium.de) verfügbar ist; hier S. 91–103.

<sup>54</sup> Das folgende ist meinen Texten aus dem Repetitorium 2005 entnommen.

<sup>55</sup> Es gibt eine sogenannte Frühdatierung des Galaterbriefs; wer sie annimmt, muß den Galaterbrief als älteste paulinische Schrift ansprechen, vgl. dazu die Ausführungen zum Galaterbrief in dieser Vorlesung oder [www.neutestamentliches-repetitorium.de](http://www.neutestamentliches-repetitorium.de) unter der 4. Sitzung beim Galaterbrief → **Die Situation**, S. 5 mit Anm. 14.

nicht für uns –, sondern für die kleine Schar der Christinnen und Christen in der makedonischen Hauptstadt Thessaloniki.<sup>56</sup>

Diese christliche Gemeinde ist in tiefer Sorge um einige plötzlich verstorbene Mitchristen. Sie wird bewegt von der Frage: Was ist mit diesen Verstorbenen? Sie haben die Parusie versäumt; sind sie also umsonst Christen gewesen?

Die Sorge der Thessalonicher erlaubt uns einen interessanten Rückschluß auf die Missionspredigt des Paulus in Thessaloniki: Von der Auferstehung der Toten hat Paulus den Menschen in dieser Stadt nichts erzählt. Andernfalls könnte man nicht verstehen, warum der Tod einiger Gemeindeglieder eine solche Sorge hervorruft.

Dieser Sorge verdanken wir einen ganz besonderen Abschnitt im Rahmen des *corpus Paulinum*: 1Thess 4,13–18. An keiner anderen Stelle geht Paulus so detailliert auf die Ereignisse bei der Parusie ein wie hier. Und noch im Jahr 50, als er diese Zeilen schreibt, ist Paulus davon überzeugt: Die Parusie steht unmittelbar bevor; die Christinnen und Christen in Thessaloniki werden mit ihm zusammen die Parusie erleben.

### *Die Situation*

Nach dem Bericht der Apostelgeschichte brach Paulus zusammen mit Silas aus Antiochien zur sogenannten zweiten Missionsreise auf (Apg 15,36–41). Die beiden gewinnen Timotheus als Mitarbeiter (Apg 16,1–5) und gelangen auf einem Zickzackkurs durch Kleinasien nach Alexandria Troas (16,6–10). Die erste eigentliche Station für die Missionare ist Philippi, wo eine christliche Gemeinde gegründet wird (Apg 16,11–40). Von den Behörden der Stadt Philippi gezwungen, reisen die Missionare über Amphipolis und Apollonia (Apg 17,1) nach Thessaloniki (Apg 17,1–9).

Die Gründung der Gemeinde, an die unser Schreiben gerichtet ist, erfolgt also im Rahmen der zweiten Missionsreise, wahrscheinlich im Jahr 49.

Wie Philippi muß Paulus auch Thessaloniki fluchtartig verlassen, und so kommt er nach Beroia (Apg 17,10–14), die dritte Stadt in Makedonien, die Lukas ausdrücklich nennt. Aber auch hier wird Paulus von Juden bedrängt, und so reist er weiter nach Athen (Apg 17,15–34). Schließlich gelangt er nach Korinth, wo er 18 Monate verweilt (Apg 18,1–11).

Dieser Bericht der Apostelgeschichte wird durch das Selbstzeugnis des Paulus insofern bestätigt, als die Route ihn von Philippi nach Thessaloniki, und dann über Athen nach Korinth führte. Diese Stationen kann man unserem Brief selbst entnehmen. In 1Thess 2,1–2 kommt Paulus ausdrücklich darauf zu sprechen, daß er

### **Die Gründung der Gemeinde**

<sup>56</sup> Vgl. dazu oben im Kapitel I die Seiten 1–3.

aus Philippi nach Thessaloniki gekommen war: „Aber als solche, die zuvor in Philippi gelitten hatten und mißhandelt worden waren, wie ihr wißt, faßten wir Mut in unserm Gott, bei euch zu predigen das Evangelium Gottes in heißem Bemühen.“<sup>57</sup> Das καθὼς οἴδατε erinnert die Thessalonicher daran, daß er ihnen bei seinem ersten Besuch in ihrer Stadt von seinem Schicksal in Philippi berichtet hatte. Damit ist die Reiseroute Philippi → Thessaloniki bestätigt.<sup>58</sup>

Daß Paulus hernach in Athen weilte, geht aus 1Thess 3,1ff. hervor: Aus Athen hat er den Thessalonichern den Timotheus geschickt. Von daher legt sich die weitere Route Thessaloniki → Athen nahe.

Keiner besonderen Begründung bedarf der letzte Abschnitt der Reise von Athen nach Korinth. Die Korrespondenz mit den Korinthern legt beredtes Zeugnis von der Bedeutung der hier gegründeten Gemeinde ab.

**Ergebnis** Was die sogenannten Einleitungsfragen angeht, ergibt sich: Paulus hat den 1. Thessalonicherbrief vermutlich im Jahre 50 aus Korinth nach Thessaloniki geschickt.

### *Der Aufbau des 1. Thessalonicherbriefs*

#### **Aufbau des 1. Thessalonicherbriefs**

Der Aufbau des 1. Thessalonicherbriefs läßt sich folgendermaßen angeben:<sup>59</sup>

- Präskript (1,1)
- Proömium (1,2–10)
- Briefcorpus (2,1–5,25)
  - I. Abschnitt: Die bisherige Geschichte des Paulus mit den Thessalonichern (2,1–3,13)
  - II. Abschnitt: Paränese (4,1–5,25)
- Eschatokoll (5,26–28)

<sup>57</sup> ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες καθὼς οἴδατε ἐν Φιλιπποῖς ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.

<sup>58</sup> Zu dieser Route vgl. oben die Karte Abb. 1 auf S. 28.

<sup>59</sup> Man sollte sich den Aufbau gut einprägen: Die entscheidenden Bestandteile eines paulinischen Briefes kann man hier exemplarisch studieren: Präskript, Proömium, Briefcorpus, Eschatokoll kehren in allen paulinischen Briefen wieder.

Bleibt zu ergänzen, daß ein paulinisches Präskript seinerseits aus drei Teilen besteht:

1. die *superscriptio* im Nominativ – der Absender also: Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος;
2. die *adscriptio* im Dativ – die Anschrift gleichsam, in unserm Fall also τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ;
3. die *salutatio*, der Gruß: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.

Wenn man sich den Aufbau im Großen eingepreßt hat, sollte man die beiden größeren Abschnitte noch unterteilen. Den ersten Abschnitt kann man wie folgt gliedern:

**Feingliederung Abschnitt I**

1. Teil: Die Predigt des Paulus in Thessaloniki (2,1–12)
2. Teil: Die Reaktion der Thessalonicher (2,13–16)
3. Teil: Des Paulus Wunsch, die Gemeinde wiederzusehen (2,17–20)
4. Teil: Die Sendung des Timotheus nach Thessaloniki (3,1–5)
5. Teil: Die Reaktion des Paulus auf die Nachrichten aus Thessaloniki (3,6–10)
6. Teil: Der abschließende Gebetswunsch (3,11–13)

Abschnitt II kann man wie folgt untergliedern:

**Feingliederung Abschnitt II**

1. Teil: Einleitung (4,1–2)
2. Teil: Der Wille Gottes (4,3–8)
3. Teil: Die Bruderliebe (4,9–12)
4. Teil: Das Schicksal der Entschlafenen (4,13–18)
5. Teil: Über Zeiten und Fristen ... (5,1–11)
6. Teil: Abschließende Mahnungen (5,12–25)

### *Der Inhalt*

Die folgende Übersicht orientiert sich an der Gliederung, die oben gegeben wurde (→ **Der Aufbau**). Es ist daher sinnvoll, sich zunächst mit dieser Gliederung vertraut zu machen, bevor man sich den Einzelheiten zuwendet, die hier diskutiert werden.

Das Präskript unseres Briefes ist sehr kurz gehalten, kürzer als das des Philipperbriefes und sehr viel kürzer als das des uns ebenfalls schon bekannten Galaterbriefes: Neben Paulus werden als Mitabsender Silvanus und Timotheus genannt. Die Adressaten werden als die Gemeinde der Thessalonicher bezeichnet.<sup>60</sup>

**Präskript**  
**1Thess 1,1**

Bemerkenswert ist das Proömium, das von v. 2 bis v. 10 reicht. Paulus behauptet, daß die Gemeinde von Thessaloniki schon weltweit bekannt sei und begründet das folgendermaßen: „Sie nämlich berichten von uns, welche Aufnahme wir bei euch fanden, und wie ihr euch abgewandt habt hin zu Gott, weg von den Götzen, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen.“<sup>61</sup>

**Das Proömium**  
**1Thess 1,2–10**

<sup>60</sup> Im griechischen Original lautet 1,1: Παῦλος καὶ Σιλβανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.

<sup>61</sup> Im griechischen Original lautet 1,9 wie folgt: αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὅποιαν

Eine eindrucksvolle Parallele zu dieser paulinischen Aussage findet sich in der Apostelgeschichte. Im Rahmen der sogenannten ersten Missionsreise (Apg 13–14) gelangen Barnabas und Paulus auch nach Lystra (Apg 14,8–18). Dort heilt Paulus einen Lahmen (Apg 14,8–10). Dieses Wunder macht einen solchen Eindruck, daß die Lykaonier Paulus und Barnabas für auf die Erde gekommene Götter halten. Barnabas, meinen sie, sei Zeus, Paulus dagegen Hermes (Apg 14,12). Als sie nun gar Vorbereitungen zu einem Opfer treffen, ergreift Paulus das Wort, um sie von ihrem Vorhaben abzubringen (Apg 14,14ff.). Er sagt, auch Barnabas und er selbst seien Menschen, wie auch die Lykaonier, und sie seien gekommen, ihnen die frohe Botschaft zu bringen, „sich von diesen nichtigen [Göttern] abzuwenden hin zum lebendigen Gott“ (Apg 14,15). Hier haben wir eine wörtliche Übereinstimmung mit unserer Stelle im 1. Thessalonicherbrief.

Die Frage ist, was man daraus für Schlüsse ziehen kann. Normalerweise liest man in diesem Zusammenhang, Paulus benutze in 1Thess 1,9b+10 eine traditionelle Formel, die dann auch der Stelle in Apg 14 zugrunde läge. Zum Vergleich zieht man dann außerdem noch Apg 17,22–31 und Hebr 6,1 heran. „Indessen gibt es zwischen den genannten Texten und 1,9b.10 so tiefgreifende Unterschiede, daß man keinesfalls von einem ihnen gemeinsam zugrunde liegenden Schema sprechen kann“, meint dagegen Traugott Holtz.<sup>62</sup>

Die Frage bedürfte einer eingehenderen Untersuchung, die ich hier nicht durchführen will. Jedenfalls haben wir es in v. 9b mit einem Rückblick auf das Geschehen zu tun, das sich beim Gründungsaufenthalt des Paulus in Thessaloniki abspielte. Genauer gesagt, mit dem 1. Teil dieses Rückblicks, denn der spezifisch christliche 2. Teil folgt dann erst in v. 10. Die Ausdrucksweise in v. 9b nämlich könnte genauso gut einen Übertritt vom Heidentum zum Judentum charakterisieren wie einen vom Heidentum zum Christentum. Für die christliche Gemeinde in Thessaloniki ergibt sich aus v. 9b: Es handelt sich um Menschen, die zuvor Heiden, nicht Juden waren. Mag der eine oder die andere zu vor schon mit dem Judentum sympathisiert haben – Juden sind es jedenfalls nicht gewesen, die da von Paulus zum christlichen Glauben bekehrt worden sind, denn von einem Juden kann man auf gar keinen Fall sagen, er habe sich von den heidnischen Götzen abgewandt.

#### Zwischenergebnis

Wir kommen daher zu einem sehr interessanten Zwischenergebnis: *Die neue Gemeinde in Thessaloniki war eine heidenchristliche Gemeinde.* Dies wird im übrigen auch durch die Beobachtung bestätigt, daß der gesamte Brief nicht ein einziges Zitat aus dem Alten Testament enthält (ganz anders als beispielsweise der Galater-

εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.

<sup>62</sup> Traugott Holtz (→ **Literatur**), S. 55.

brief, in dem es vor alttestamentlichen Zitaten nur so wimmelt): Bei den Christinnen und Christen in Thessaloniki konnte Paulus offenbar nicht mit einer Kenntnis der hebräischen Bibel rechnen.

Wir übergehen den I. Abschnitt, der die Kapitel 2 und 3 umfaßt, und wenden uns sogleich dem II. Abschnitt zu, der den ersten Thessalonicherbrief berühmt gemacht hat. Hier äußert sich Paulus nämlich erstmals zur Frage des Verlaufs der Parusie. Wir kommen damit zu dem Teil unseres Briefes, der seit jeher die Aufmerksamkeit aller Leserinnen und Leser in ganz besonderer Weise auf sich gezogen hat. Führte der 1. Thessalonicherbrief als solcher jahrzehntelang ein Schattendasein, so ist 4,13ff. doch immer gelesen worden. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Paulus behandelt hier das Parusiegeschehen in einer Ausführlichkeit wie nirgendwo sonst in seinen Briefen. Wer sich für die Parusie interessiert, sieht sich also zuerst und vor allem an den Abschnitt 4,13ff. gewiesen. Was die Abgrenzung angeht, so ist ohne Zweifel „4,13–18 ein in sich geschlossener Text. Die beiden Rahmenverse 13 und 18 sprechen die Gemeinde unmittelbar in ihrer Gegenwart an: Unterricht über die Entschlafenen, damit nicht hoffnungslose Trauer erstarren macht, gegenseitiger Zuspruch. Dazwischen steht ein Stück, das gleichsam dogmatische Belehrung enthält, Dogmatik als Paraklese.“<sup>63</sup>

Die Predigt des Paulus in Thessaloniki muß die Parusie als unmittelbar bevorstehend dargestellt haben. Noch zur Zeit der Abfassung seines Briefes spricht Paulus ganz unbekümmert von sich und den Thessalonichern als solchen, die die Parusie erleben werden (v. 15: „wir, die Lebenden usw.“). Diese Aussagen erscheinen als umso kühner, als einige Thessalonicher mittlerweile verstorben sind: Sie haben die Parusie nicht mehr erlebt! Dies hatte man in Thessaloniki nicht erwartet. Der Tod einiger Christinnen oder Christen war in dem »eschatologischen Fahrplan« nicht vorgesehen gewesen. Umso größer muß man sich das Entsetzen vorstellen, das in der Gemeinde von Thessaloniki nach diesen Todesfällen um sich gegriffen hat. Was ist mit den Entschlafenen bei der Parusie – das war die Frage, die die Thessalonicher dem Paulus gestellt hatten. Und auf diese Frage antwortet Paulus:

„**13** Wir wollen euch aber nicht im Ungewissen lassen, Brüder, über die Entschlafenen, damit ihr nicht betrübt seid wie die übrigen, die keine Hoffnung haben. **14** Wenn wir nämlich glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die Entschlafenen durch Jesus mit ihm führen. **15** Denn dies sagen wir euch mit einem Wort des Herrn: Wir, die Lebenden, die Übriggebliebenen bis zur Ankunft des Herrn, werden den Entschlafenen nicht zuvorkommen; **16** denn der Herr selbst, wenn der Befehlsruf erschallt, bei der Stimme des Erzengels und

**II. Abschnitt**  
4,1–5,24

**Der Verlauf**  
**der Parusie**  
(4,13–18)

**Was geschieht mit**  
**den Verstorbenen?**

<sup>63</sup> Traugott Holtz (→ **Literatur**), S. 183.

bei der Posaune Gottes, wird herabsteigen vom Himmel, und die Toten in Christus werden zuerst auferstehen; **17** danach werden wir, die Lebenden, die Übriggebliebenen, zusammen mit ihnen fortgerissen werden in Wolken zur Begegnung mit dem Herrn in der Luft; und so werden wir immer mit dem Herrn sein. **18** So tröstet einander mit diesen Worten.“<sup>64</sup>

In bezug auf diese »Entschlafenen« formuliert Paulus sein: „Wir wollen euch nicht im Ungewissen lassen, Brüder“ (v. 13a). Das bedeutet doch: Momentan – d.h. *bevor* Paulus seinen Brief an die Thessalonicher schreibt – sind sie im Ungewissen. Daraus können wir einen konkreten Rückschluß auf die Missionspredigt des Paulus in Thessaloniki ziehen: Diese Missionspredigt enthielt *keinen Paragraphen über die Auferstehung der Toten!* „Wir können davon ausgehen, daß Paulus bei seiner Anwesenheit in Thessalonich über Auferstehung der Toten nichts gesagt hat. Anzunehmen, daß die Gemeinde das inzwischen »vergessen« hätte, mutet einigermaßen abenteuerlich an.“<sup>65</sup>

Dies erscheint einigermaßen überraschend, umso mehr aus unserer heutigen Perspektive, wo doch nicht wenige – Christen wie auch Nichtchristen – die Auferstehung für ein oder sogar das zentrale christliche Thema halten. Diese Ansicht wird durch die Briefe des Paulus nicht ohne weiteres unterstützt: „Auffällig ist . . . , wie selten Paulus in seinen Briefen von der Auferstehung der Toten spricht. Durchweg geschieht das ganz beiläufig und ohne besondere Betonung. Die Vorstellung fließt in andere Ausführungen mit ein, ohne doch ein Eigengewicht zu bekommen.“<sup>66</sup> Was Paulus den Thessalonichern bei seinem Gründungsaufenthalt verkündigt hatte, war die Parusie, nicht aber die Auferstehung der Toten. „Die Vorstellung von der Auferstehung der Toten ist . . . zwischeneingekommen. Damit soll nicht gesagt sein, daß sie (als jüdische, weltanschauliche Vorgegebenheit) nicht immer vorhanden war. Bei der Naherwartung der Parusie war sie aber als *christliche* Vorstellung unnötig; und als solche kommt sie erst später zwischenein.“<sup>67</sup> Paulus

<sup>64</sup> Im griechischen Original lauten die Verse 1Thess 4,13-18 folgendermaßen:

**13** οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπηθῆτε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. **14** εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἔξει σὺν αὐτῷ. **15** τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας· **16** ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, **17** ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα· καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσόμεθα. **18** ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

<sup>65</sup> Willi Marxsen (→ **Literatur**), S. 65.

<sup>66</sup> Willi Marxsen: Auslegung von 1Thess 4,13–18, ZThK 66 (1969), S. 22–37; hier S. 28.

<sup>67</sup> Willi Marxsen, a.a.O., S. 29.

bringt sie hier zur Geltung, um die Gemeinde in Thessaloniki zu trösten, „damit“, wie er sagt, „ihr nicht betrübt seid wie die übrigen, die keine Hoffnung haben“ (v. 13b).

### *Literatur*

#### *Einführungen zum 1. Thessalonicherbrief*

*Peter Pilhofer*: 1. Thessalonicherbrief, [www.neutestamentliches-repetitorium.de](http://www.neutestamentliches-repetitorium.de)

*Traugott Holtz*: Art. Thessalonicherbriefe, TRE 33 (2002), S. 412–421.

#### *Die Inschriften von Thessaloniki*

*Charles Edson*: Inscriptiones Thessalonicae et vicinia, IG X 2,1, Berlin 1972.<sup>68</sup>

#### *Kommentare in chronologischer Folge*

*Ernst von Dobschütz*: Die Thessalonicher-Briefe, KEK X, Göttingen <sup>7</sup>1909 (neu herausgegeben mit einem Literaturverzeichnis von Otto Merk 1974).

*Martin Dibelius*: An die die Thessalonicher I/II; An die Philipper, HNT 11, Tübingen 1911 (<sup>3</sup>1937).

*Willi Marxsen*: Der erste Brief an die Thessalonicher, ZBK 11.1, Zürich 1979.

*Ιωάννης Α. Γαλάνης*: Η πρώτη επιστολή του Αποστόλου Παύλου προς Θεσσαλονικείς, Ερμηνεία Καινής Διαθήκης 11α, Thessaloniki 1985.

*Traugott Holtz*: Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK XIII, Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1990.

*Eckart Reinmuth*: Der erste Brief an die Thessalonicher, in: Nikolaus Walter, Eckart Reinmuth und Peter Lampe: Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, NTD 8/2, Göttingen 1998.

*Eduard Verhoef*: De brieven aan de Tessalonicenzen, Kampen 1998.

*Günter Haufe*: Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher, ThHK 12/I, Leipzig 1999.

---

<sup>68</sup> Die seit dem Erscheinen von Edson neu publizierten griechischen Inschriften werden im *Supplementum Epigraphicum Graecum*, abgekürzt **SEG**, rubriziert, und man kann sie hier Jahr für Jahr nachlesen.

Lateinische Inschriften – in Thessaloniki extrem selten – bietet die Zeitschrift *Année Épigraphique*; besonders wichtig für den Apostel ist der Meilenstein von der *via Egnatia* aus dem Museum in Thessaloniki, AÉ 1973, 492; AÉ 1976, 643; BÉ 1976, 456; publiziert von *C. Romiopoulou*: Un nouveau milliaire de la Via Egnatia, BCH 98 [1974], S. 813–816 mit Abb. 1–2; Museum Thessaloniki, Inventarisierungsnummer 6932.

*Sonstige Literatur*

*Ernst Bammel*: Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des Ersten Thessalonicherbriefes, ZThK 56 (1959), S. 294–315; nachgedruckt in: *Ernst Bammel*: Judaica et Paulina. Kleine Schriften II, WUNT 91, Tübingen 1997, S. 237–259.

*Ernst Bammel*: Preparation for the perils of the last days: 1 Thessalonians 3: 3, in: *Ernst Bammel*: Judaica et Paulina. Kleine Schriften II, WUNT 91, Tübingen 1997, S. 227–236.

*Christoph vom Brocke*: Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt, WUNT 2/125, Tübingen 2001.

*Karl P. Donfried/Johannes Beutler [Hg.]*: The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?, Grand Rapids/Cambridge 2000.<sup>69</sup>

*Rudolf Hoppe*: Verkündiger – Botschaft – Gemeinde. Überlegungen zu 1 Thess 2,1–12.13–16, in: Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Festschrift für Albert Fuchs, Frankfurt am Main usw. 2002, S. 325–345.

*Peter Pilhofer*: Περί δὲ τῆς φιλαδελφίας . . . (1Thess 4,9). Ekklesiologische Überlegungen zu einem Proprium früher christlicher Gemeinden, in: Peter Pilhofer: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 139–153.

*Alfred Suhl*: Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie, StNT 11, Gütersloh 1975.

---

<sup>69</sup> Vgl. dazu meine Rezension ThLZ 126 (2001), Sp. 1145–1147. Ich empfehle Ihrer Aufmerksamkeit v.a. die einleitende Bemerkung auf Sp. 1145 mit Anm. 1 auf Sp. 1147.