

Kapitel III: 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«.¹ 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 ...

§ 11 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

¹ Vgl. dazu oben S. 16–20.

zwei Gruppen besteht. Diese beiden Gruppen werden als Ἑλληνιστοί (*Hellenistai*) 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:²

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 Prochoros und Nikanor und Timon und Parmenas und Nikolaos, 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-

² 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 ἑπτὰ 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 πλήθους, καὶ ἐξελέξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρμενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα, οὓς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας.

sche Namen tragen.³ 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.⁴ 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

³ 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 μαθητής 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.

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

Die Bedeutung der Synagoge für die Ausbreitung des Christentums

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 pisdischen Antiochien (13,14 und 43), in Ikonion (14,1), in Philippi (16,13 – hier steht ausnahmsweise προσευχή [*proseuchē*], nicht συναγωγή [*synagōgē*]⁵) 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.

Der Auszug der Urgemeinde aus Jerusalem bedeutet auch ihr Ende. „Mit dem Auszug aus Jerusalem hatte die Urgemeinde ihre Sonderstellung verloren und ihre weitere Geschichte verliert sich in der der Ebionäer, Nazaräer und anderer judenchristlicher Sekten. Von einer Urgemeinde läßt sich nach dem jüdischen Krieg

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

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

nicht mehr reden.“⁶ Damit läßt sich die Phase der Urgemeinde zeitlich recht genau fassen: Ihr Anfang ist auf das Todesjahr Jesu – wahrscheinlich 30 n. Chr. – zu datieren. Ihr Ende fällt in die Zeit vor den Wirren des jüdischen Krieges ab 66 n. Chr. Vor dem Untergang Jerusalems hat die Urgemeinde Jerusalem verlassen. Man kann sich also grob merken 30–65, wenn es um die Zeit der Urgemeinde in Jerusalem geht.⁷

Noch folgenreicher für die Zukunft⁸ erwies sich ein zweiter theologischer Diszens 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 Μωυσῆς (*allaxei ta ethē ha paredōken hēmīn Mōysēs*): „der die Gebräuche, die uns Moses überliefert hat, ändern wird.“ 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.

⁶ *Heinrich Kraft*: Die Entstehung des Christentums, Darmstadt 1981, S. 289.

⁷ Zum Auszug der Urgemeinde aus Jerusalem vgl. 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*, a. a. O., S. 288).

⁸ Dies gilt bis auf den heutigen Tag: Daß wir als heidenchristliche Gemeinde überhaupt existieren, ist eine Folge der Gesetzesinterpretation der Hellenisten.

§ 12 Das Personal wird gewechselt

Bevor 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 4 v. 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.

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. Caius¹ ist besser unter seinem Spitznamen Caligula² 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.³

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

¹ Die folgenden Ausführungen zu Caius sind eine stark gekürzte Fassung meines einschlägigen Texts aus dem Erlanger Repetitorium von 2005.

² „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).

³ 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).

den üblichen Autoren (Tacitus, Sueton, Cassius Dio) ist vor allem der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josphus⁴ 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.⁵

„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“⁶. Das Volk hatte den Tiberius gründlich satt⁷ 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.“⁸ Dem Caligula zu Ehren wurde der Monat September in *Germanicus* umbenannt; seine Schwester Drusilla ließ er zur Göttin ausrufen: „Der Senator Livius

Der September wird in Germanicus umbenannt

⁴ 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.*

⁵ 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.*

Agrippa I. (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 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.

⁶ *Johannes Straub, a. a. O., Sp. 828.*

⁷ 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.

⁸ *Aloys Winterling, a. a. O., S. 55.*

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.⁹

„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.“¹⁰

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 sich Vitellius der Gottheit mit verhülltem Kopf, »wobei er sich umdrehte und dann zu Boden warf.«¹¹



Abb. 1: Die Kaiser Caius und Claudius¹²

⁹ Aloys Winterling, a. a. O., S. 80.

¹⁰ Aloys Winterling, a. a. O., S. 99.

¹¹ Manfred Clauss: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart 1999 (Nachdr. der Erstauflage Leipzig 2001), S. 90.

¹² 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)*.

Claudius¹³ 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 . . .

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).“¹⁴ 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. . .).“¹⁵

„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.“¹⁶

¹³ 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), Cambridge² 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.

¹⁴ *Werner Eck*, Sp. 22.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ *Manfred Clauss*: Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich, Stuttgart 1999 (Nachdr.

Apokolokyntosis

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.¹⁷ Der Titel Apokolokyntosis ist griechisch: ἀποκολοκύντωσις (*apokolokyntōsis*) und bedeutet »Verkürbisung«; er soll den Leser an das analog gebildete Wort ἀπαθανάτισις (*apathanāsis*) »Unsterblichmachung« denken lassen. „Zweifelloos beabsichtigte Seneca mit der Neubildung des Wortes Apokolokyntosis ein boshaftes Wortspiel.“¹⁸

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.“¹⁹ Das Unterweltsgericht entscheidet, Claudius dem Caligula als Sklaven zu überlassen.

*Claudius und das Neue Testament***Das Judenedikt**

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.“²⁰ 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

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.

¹⁷ Lucius Annaeus Seneca: Apokolokyntosis. Lateinisch-deutsch herausgegeben und übersetzt von Gerhard Binder, Tusc, Darmstadt 1999.

¹⁸ Gerhard Binder, S. 93.

¹⁹ § 12,3 in der Binderschen Übersetzung (S. 35).

²⁰ 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.

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.

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.“²¹ Für weni-

²¹ Schürer I 445.

ge 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 37.²² „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 temper their extortions, whereas new men would start with a keen appetite.“²³ 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.“²⁴

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.²⁵

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

²² 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).

²³ *Schürer I* 383; der Fehler im zweiten Satz, wo es im Original heißt: „he left them as long as possible“, ist von mir berichtigt.

²⁴ *Schürer I* 384.

²⁵ Philon: *Legatio ad Caium* § 299–306, vgl. *Schürer I* 386.

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.²⁶

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.²⁷ Wichtiger für den weiteren Gang der Geschichte ist die Tatsache, daß zwei Jahre nach Pilatus auch Herodes Antipas (4 v. Chr. – 39 n. Chr.) abgesetzt wurde. Er war, wie wir in den vergangenen Wochen gesehen hatten, im Jahr 4 v. Chr. von Augustus als Tetrarch von Galiläa und Peräa eingesetzt worden und hatte auch die Regierungszeit des Tiberius gut 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.“²⁸ Das Reich des Antipas wurde dem des Königs Agrippa I. zugeschlagen, der für einige wenige Jahre das Gebiet seines Großvaters Herodes beherrschte.²⁹

**Die Absetzung des Antipas
durch Caligula 39 n. Chr.**

²⁶ 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.

²⁷ Vgl. *Schürer* I 383.

²⁸ *Schürer* I 352. Die Quelle ist Josephus: *Antiquitates* XVIII 252.

²⁹ Einzelheiten oben auf S. 93 in Anm. 5.

§ 13 Das Judentum in der Diaspora

Wir haben uns in dem zweiten Kapitel mit den jüdischen Gruppen in Palästina befaßt und bei dieser Gelegenheit schon festgehalten, daß die Lage in der Diaspora ganz anders aussieht.¹ Wir haben sodann zu Beginn des dritten Kapitels den Übergang eines Teils der christlichen Bewegung vom Tempel zur Synagoge verfolgt und gesehen, daß dieser Übergang ein zukunftssträchtiger Schritt war: Eine Synagoge findet man überall da, wo Juden in hinlänglicher Zahl wohnen, also beispielsweise rund ums östliche Mittelmeer, wo immer man hinkommt. Die jüdische Diaspora ist also eine grundlegende Voraussetzung der christlichen Mission.²

1. Der Begriff *διασπορά* (*diaspora*)

Der Begriff *διασπορά* (*diaspora*) ist von Willem Cornelis van Unnik gründlich untersucht worden, so daß ich seine Ergebnisse hier im wesentlichen nur zu referieren brauche.³ Der Begriff *διασπορά* (*diaspora*) wird schon früh von jüdischen Autoren verwendet, wie Stellen wie 2Makk 1,27 und PsSal 9,2 zeigen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die Übernahme eines in der griechischen Literatur bereits gängigen Begriffs. Denn in unserem Sinn wird *διασπορά* (*diaspora*) „in der griechischen geographischen Literatur“ überhaupt nicht verwendet.⁴ Dagegen ist er – freilich nicht in unserer Bedeutung – als philosophischer Terminus bezeugt: „Das Wort scheint also zur Schulsprache des Epikurs gehört zu haben und mit

¹ Vgl. dazu oben den Paragraphen 6 zu den jüdischen Gruppen in Palästina (S. 37–50); hier S. 37–38 zur Unterscheidung zwischen palästinischem Judentum und dem Judentum der Diaspora.

² Aus der reichen Literatur zur Diaspora nenne ich exemplarisch:

Gerhard Dellling: Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum, Berlin 1987.

Willem Cornelis van Unnik: Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit. Aus dem Nachlaß herausgegeben und bearbeitet von Pieter Willem van der Horst, AGJU 17, Leiden/New York/Köln 1993.

Isaiah M. Gafni: Land, Center and Diaspora. Jewish Constructs in Late Antiquity, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Supplement Series 21, Sheffield 1997.

³ Vgl. *Willem Cornelis van Unnik*, a. a. O., S. 69–88: „II. Der Ausdruck »Diaspora«. Hier finden sich auch Hinweise auf ältere Arbeiten, beispielsweise den Artikel im Theologischen Wörterbuch (*Karl Ludwig Schmidt*: Art. *διασπορά*, ThWNT II [1935], S. 98–104), der durch die Studie von van Unnik überholt ist.

⁴ *Willem Cornelis van Unnik*, a. a. O., S. 74. Das Standard-Wörterbuch LSJ und der einschlägige Artikel von *Karl Ludwig Schmidt* (vgl. die vorige Anmerkung!) bieten überhaupt nur *einen* profanen Beleg für *διασπορά*, nämlich Plutarch: *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 27, wo *διασπορά* im philosophischen Zusammenhang bei Epikur bezeugt ist (von der Zerstreung der Atome, vgl. *Willem Cornelis van Unnik*, a. a. O., S. 74–75).

seiner Atomlehre verbunden gewesen zu sein. Διασπορά bedeutet dann: in seine letzten Einheiten aufgelöst, zusammenhangslos geworden sein.“⁵ Sonst findet sich διασπορά (*diaspora*) jedoch so gut wie überhaupt nicht. „Das ist merkwürdig, zumal das Verbum διασπείρειν [*diaspeirein*] seit Herodot sehr verbreitet ist. Die Tatsache ist noch auffälliger, wenn man beobachtet, daß die Septuaginta das Wort 12 Mal gebraucht und daß auch im Neuen Testament und bei christlichen Autoren der Ausdruck geläufig ist.“⁶

Wir können also als erstes Zwischenergebnis festhalten: Der Begriff διασπορά (*diaspora*) findet sich in unserer Bedeutung in der griechischen Literatur überhaupt nicht. *Er entstammt der Septuaginta und bleibt im folgenden auf den jüdisch-christlichen Bereich beschränkt.*

Erstes Zwischenergebnis

* * *

Interessant ist der Gebrauch von διασπορά (*diaspora*) bei den Kirchenvätern; van Unnik untersucht Material aus Justin, Hippolyt, Origenes, Euseb und anderen und kommt dann zu dem folgenden Ergebnis:⁷ „An Hand dieser Texte machen wir einige Beobachtungen:

1. das Wort ist immer im Singular gebraucht von einer bestimmten Sache;
2. die Kirchenväter verraten nirgends, daß es ein nicht geläufiger Ausdruck ist, der einer besonderen Erläuterung bedürfte;
3. er wird immer in Zusammenhang mit den Juden gebraucht, die, aus ihrem Heimatland vertrieben, in der Diaspora leben;
4. dabei ist Diaspora entweder die Aktion des Zerstreuens oder geographisch die Lage des Zerstreutseins;
5. das Leben der Juden in der Diaspora wird im allgemeinen ungünstig als Strafe beurteilt.“

* * *

⁵ Willem Cornelis van Unnik, a. a. O., S. 75.

⁶ Willem Cornelis van Unnik, a. a. O., S. 76.

⁷ Willem Cornelis van Unnik, a. a. O., S. 79.

Des weiteren erörtert van Unnik das Verhältnis des Begriffs »Diaspora« zu dem Begriff »Exil«, im Alten Testament mit גולה (*golah*) bzw. גלות (*galuth*) bezeichnet.⁸ „Weil das Wort διασπορά [*diaspora*] so typisch mit dem Judentum verbunden ist, wird es auch oft mit einem anderen gangbaren Ausdruck gleichgestellt, nämlich mit *galuth*, »Exil«. Das liegt anscheinend auf der Hand. Seit Jahrhunderten wird in jüdischen Kreisen gesprochen und geschrieben von der *galuth*, wenn an die Verbannung Israels aus Palästina, an den Zustand des Volkes, das in vielen Ländern, fast über die ganze Welt, oft bedrängt und in sehr schwierigen Umständen zerstreut war und ist[, gedacht ist].“⁹

Dieser weitverbreitete Sprachgebrauch ist jedoch anachronistisch, d. h. er wird dem Befund aus der Antike nicht gerecht. Dies zeigt ein Vergleich zwischen der Terminologie des hebräischen Alten Testaments und seiner griechischen Übersetzung, der eine Gleichsetzung von Diaspora und Exil gerade ausschließt: Die griechischen Übersetzer des hebräischen Urtextes verwenden zur Wiedergabe des Stammes גלה (*gālāh*) und seiner Derivate das griechische διασπορά (*diaspora*) gerade nicht, sondern vielmehr Wörter wie αἰχμαλωσία (*aichmalōsia*), ἀποικισμός (*apoikismos*), μετοικεσία (*metoikesia*), παροικία (*paroikia*) und die zugehörigen Verben.¹⁰ Daher findet sich nirgendwo, wo die Septuaginta das griechische διασπορά (*diaspora*) aufweist, im hebräischen Urtext eine Form des Stammes גלה (*gālāh*), wie ein kurzer Blick in Hatch/Redpath zeigt.¹¹

„Was lehrt uns dieser Tatbestand? Erstens, daß διασπορά [*diaspora*] niemals Übersetzung von גלה [*gālāh*] und seinen Derivaten ist. D. h., während »Exil« mit verschiedenen Worten wiedergegeben ist, hat man doch *niemals* διασπορά [*diaspora*] oder διασπείρω [*diaspeirō*] gebraucht. Ist das rein zufällig? Oder soll man nicht vielmehr sagen, daß die Übersetzer hier bewußt differenziert haben, weil für ihr Verständnis ein sachlicher Unterschied vorlag?“¹²

Zweites Zwischenergebnis

Wir halten als zweites Zwischenergebnis fest: Die Diaspora hat nichts mit dem Exil zu tun. Beide Begriffe sind strikt auseinanderzuhalten.

* * *

⁸ Vgl. dazu den einschlägigen Artikel von Hans-Jürgen Zobel: גלה (*gālāh*), ThWAT I (1973), Sp. 1018–1031.

⁹ Willem Cornelis van Unnik, a. a. O., S. 81. Am Schluß des Satzes fehlt bei van Unnik versehentlich ein Prädikat, vor dem »Zustand des Volkes« habe ich das falsche »die« in ein »den« stillschweigend verbessert.

¹⁰ Vgl. Willem Cornelis van Unnik, a. a. O., S. 82–83 und die dort angeführten Belege.

¹¹ Edwin Hatch/Henry A. Redpath: A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, Volume I, Oxford 1897 (Nachdr. Graz 1975), S. 311.

¹² Willem Cornelis van Unnik, a. a. O., S. 83. Das Prädikat des ersten Satzes habe ich stillschweigend von »sind« in »ist« verbessert. Die Hervorhebung stammt aus dem Original.

Ich zitiere zum Abschluß eine längere Passage aus van Unnik, in der er die bisherigen Ergebnisse noch einmal übersichtlich darstellt: Die Übersetzer der Septuaginta haben den Begriff »Diaspora«

„in ihr Vokabular aufgenommen und in einen bestimmten Zusammenhang hineingestellt. Während der Grundtext noch keinen feststehenden Begriff kennt, haben sie mit diesem Substantiv einen solchen Begriff geschaffen. Das muß eine bewußte Tat gewesen sein, und man darf ruhig annehmen, daß die Juden in Alexandrien dazu kamen, weil sie in einer Situation standen, die die in Palästina lebenden alten Bibelschreiber noch nicht gekannt hatten. Eben in der »Diaspora«. Sie haben damit die Lage ihres Volkes als etwas anderes als eine »Gefangenschaft«, ein »Exil« oder eine »Deportation« u. s. w. charakterisiert, Begriffe, die auch in der griechischen Geschichte und Sprache bekannt waren. Sie wählten dieses etwas abseitige, besondere Wort, weil eben ihre Lage von solch anderer Art war, daß sie nicht in den bekannten Kategorien gefaßt werden konnte. Vielleicht hatte das den Nachteil, für Griechen nicht verständlich zu sein, oder hatte es auch einen anderen Effekt. Jedenfalls nahmen sie dafür ein griechisches Wort, das durch ihre Tat eine bestimmte Prägung bekam, weil es auf eben diese spezielle Situation angewendet wurde. Und diese ihre Tat hat Geschichte gemacht, die noch immer fort dauert!“¹³

Damit können wir das abschließende Ergebnis formulieren: Der uns so vertraute Begriff »Diaspora« leitet sich von dem griechischen Wort *διασπορά* (*diaspora*) ab. Dieser Feststellung muß man jedoch sogleich die zweite hinzufügen: In der uns geläufigen Bedeutung kommt das Wort in der griechischen Literatur außerhalb des jüdisch-christlichen Bereichs nirgendwo vor. Dabei handelt es sich vielmehr um eine Neuprägung, für die die Übersetzer der Septuaginta verantwortlich sind. Von diesen haben es Juden wie Christen übernommen.

Ergebnis

¹³ Willem Cornelis van Unnik, a. a. O., S. 85; im dritten Satz des Zitats habe ich das falsche »bewuste« in »bewußte« stillschweigend korrigiert.

2. Die Ausdehnung der Diaspora

Mit dem Kaiser Caius, dem Nachfolger des Tiberius, besser bekannt unter seinem Spitznamen Caligula, haben wir uns schon zu Beginn dieses dritten Kapitels beschäftigt.¹⁴ Caius hatte den Statthalter von Syrien, Petronius, beauftragt, eine Kolossalstatue seiner selbst im Tempel von Jerusalem aufstellen zu lassen (Philon: *Legatio ad Gaium*, § 197–206). Um diese Katastrophe zu verhindern, schreibt Agrippa I. einen ausführlichen Brief an Caius, den Philon in voller Länge in seiner *Legatio ad Gaium* zitiert (§ 276–329).

Uns interessiert aus diesem Bittbrief eine Passage, in der Agrippa I. auf die weite Verbreitung der Juden zu sprechen kommt. Dabei benutzt er nicht den uns geläufigen Ausdruck *διασπορά* (*diaspora*), sondern er spricht von Kolonien (*ἀποικίαι*, *apoikiai*), die die Juden überallhin ausgesandt hätten:¹⁵

§ 281 αὕτη [sc. ἡ ἱερόπολις = Jerusalem], καθάπερ ἔφην, ἐμὴ μὲν ἐστὶ πατρίς, μητρόπολις δὲ οὐ μιᾶς χώρας Ἰουδαίας ἀλλὰ καὶ τῶν πλείστων, διὰ τὰς ἀποικίας ἃς ἐξέπεμψεν ἐπὶ καιρῶν εἰς μὲν τὰς ὁμόρους, Αἴγυπτον, Φοινίκην, Συρίαν τὴν τε ἄλλην καὶ τὴν Κοίλην προσαγορευομένην,

εἰς δὲ τὰς πόρρω διωκισμένας, Παμφυλίαν, Κιλικίαν, τὰ πολλὰ τῆς Ἀσίας ἄχρι Βιθυνίας καὶ τῶν τοῦ Πόντου μυχῶν,

τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ εἰς Εὐρώπην, Θετταλίαν, Βοιωτίαν, Μακεδονίαν, Αἰτωλίαν, τὴν Ἀττικὴν, Ἄργος, Κόρινθον, τὰ πλείστα καὶ ἄριστα Πελοποννήσου,

§ 282 καὶ οὐ μόνον αἱ ἡπειροὶ μεστὰὶ τῶν Ἰουδαϊκῶν ἀποικιῶν εἰσιν, ἀλλὰ καὶ νήσων αἱ δοκιμώταται, Εὐ-

Diese [sc. die heilige Stadt = Jerusalem] ist, wie gesagt, meine Heimat, die Metropolis nicht eines Landes Judäa, sondern auch die der meisten [Länder], wegen der Kolonien, welche sie zu Zeiten in die benachbarten [Länder] aussandte, nach Ägypten, Phoinikien, Syrien (sowohl das andere als auch das das »Hohle«¹⁶ genannte),

und in die fernab gelegenen [Länder], Pamphylien, Kilikien, das meiste von Asien bis nach Bithynien und die entlegenen Winkel des Pontos,

auf dieselbe Weise auch nach Europa, nach Thessalien, Boiotien, Makedonien, Aitolien, Attika, Argos, Korinth, die meisten und die besten [Gegenden] der Peloponnes;

und nicht nur das Festland ist voll mit jüdischen Kolonien, sondern auch die hervorragendsten Inseln, Euböa, Zy-

¹⁴ Caius regierte von 37 bis 41, vgl. dazu oben im Paragraph 12 die Seiten 92–94. Sein Aufstieg verläuft parallel mit dem des Agrippa I., der seine Königswürde im Jahr 37 keinem andern als seinem Freund Caius verdankt, vgl. dazu oben S. 97–99.

¹⁵ Philon: *Legatio*, § 281–284.

βοια, Κύπρος, Κρήτη.

καὶ σιωπῶ τὰς πέραν Εὐφράτου· πᾶσαι γὰρ ἔξω μέρους βραχέος, Βαβυλῶν καὶ τῶν ἄλλων σατραπειῶν αἰ ἄρετῶσαν ἔχουσαι τὴν ἐκ κύκλω γῆν Ἰουδαίους ἔχουσιν οἰκήτορας.

§ 283 ὥστ' ἐὰν μεταλάβῃ σου τῆς εὐμενείας ἢ ἐμὴ πατρίς,

οὐ μία πόλις ἀλλὰ καὶ μυρίαὶ τῶν ἄλλων εὐεργετοῦνται καθ' ἕκαστον κλίμα τῆς οἰκουμένης ἰδρυθεῖσαι, τὸ Εὐρωπαϊόν, τὸ Ἀσιανόν, τὸ Λιβυκόν, τὸ ἐν ἠπείροις, τὸ ἐν νήσοις, πάραλόν τε καὶ μεσόγειον.

§ 284 ἀρμόττει δέ σου τῷ μεγέθει τῆς τοσαύτης τύχης διὰ τῶν εἰς μίαν πόλιν εὐεργεσιῶν μυρίας ἄλλας συνευεργετεῖν,

ὅπως διὰ πάντων τῶν τῆς οἰκουμένης μερῶν ἄδηταί σου τὸ κλέος καὶ οἱ μετ' εὐχαριστίας ἔπαινοι συνηγῶνται.

pern und Kreta.

Ich übergehe die Gegenden jenseits des Euphrat: Alle nämlich, von einem kleinen Teil abgesehen, haben jüdische Kolonisten¹⁷: Babylon selbst und die von den andern Satrapien, die den fruchtbarste Boden reihum aufweisen.

Wenn daher meine Heimatstadt [Jerusalem] deiner Großherzigkeit teilhaftig wird,

dann wird nicht *eine* Stadt deine Wohltaten erfahren, sondern unzählige Städte, in jeder Weltgegend errichtet, in Europa, in Asien und in Libyen, auf dem Festland und auf den Inseln, an der Küste und im Landesinnern.

Es paßt aber zu der Größe deines Glücks, wenn durch die Wohltaten, die *einer* Stadt erwiesen werden, ungezählte andere (Städte) zugleich mitbedacht werden,

so daß dein Ruhm in allen Teilen der bewohnten Welt besungen wird und die von Dankbarkeit erfüllten Lobpreisungen dazu erklingen.

Bemerkenswert ist in diesem Brief des Agrippa I. vor allem die Terminologie: Wie wir eingangs schon bemerkt haben, verwendet er nicht den uns geläufigen Ausdruck *διασπορά* (*diaspora*), sondern er spricht von Kolonien (*ἀποικίαι*, *apoikiai*), die die Juden überallhin ausgesandt hätten. Nun kann man sagen: Er muß auf seinen Adressaten, den Kaiser Caius, Rücksicht nehmen; und der hätte an der nur in jüdischen und christlichen Kreisen geläufigen Verwendung des griechischen *διασπορά* (*diaspora*) gewiß Anstoß genommen. Daher kommt Agrip-

¹⁶ Zum Begriff »Hohles« Syrien, griechisch *Κοίλη Συρία*, vgl. den Artikel *Koile Syria* von *Karlheinz Kessler*: *Koile Syria*, DNP 6 (1999), Sp. 630–631. Vermutlich ist hier das Gebiet zwischen Libanon und Antilibanon gemeint (wie auch bei Strabon XVI 15,4).

¹⁷ Das griechische *οἰκῆτωρ* heißt eigentlich »Einwohner«, weist aber auch die spezielle Bedeutung »Kolonist« auf, die optimal in unsern Zusammenhang paßt, vgl. LSJ, S. 1203, s. v. *οἰκῆτωρ* 2.

pa I. ihm entgegen, indem er dieses Wort vermeidet, und stattdessen von ἀποικία (*apoikiai*) spricht.

Doch ist unser Problem mit dieser Überlegung keineswegs aus der Welt geschafft, denn die Verwendung des griechischen ἀποικία (*apoikiai*) zieht ihrerseits weitere Wendungen nach sich, die die Angelegenheit in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen: Jerusalem erscheint als Metropolis (μητρόπολις) – und das ist natürlich kein Zufall, sondern liegt in der Absicht des Agrippa I. –, als Metropolis, die ihre Kolonien »aussendet« (ἐξέπεμψεν). Wir haben es also mit einem Geschehen zu tun, das von Jerusalem ausgeht und aktiv gestaltet wird. Die Aussendung der »Kolonisten« entspringt nicht einer Notlage, sondern geschieht offenbar völlig freiwillig. Die von uns so genannte Diaspora erscheint hier keineswegs als ein schweres Los, das viele Juden, der Not gehorchend, hätten auf sich nehmen müssen. Für die Interpretation der Passage ist entscheidend, daß das griechische Verständnis von Kolonisation im Hintergrund steht: Eine Stadt hat ein allzu große Bevölkerung und entsendet einen Teil des Überschusses, um anderswo eine neue Stadt, eine Kolonie zu gründen. Dieses aus der griechischen Geschichte bekannte Verfahren wird hier von Agrippa I. auf Jerusalem übertragen.¹⁸ Daß daraus ein gewisser Stolz des Briefschreibers spricht, ist nach meinem Urteil nicht zu verkennen. Dieses Zeugnis reiht sich daher nicht ohne weiteres in das bei van Unnik besprochene Material ein, aus dem van Unnik – verkürzt gesprochen – den Schluß zieht, die Juden hätten die Diaspora als eine Strafe Gottes verstanden. Doch das ist hier nicht unser Thema . . .

* * *

Wir haben es uns hier nicht zur Aufgabe gemacht, herauszufinden, wie die in der Diaspora lebenden Juden ihre Situation theologisch interpretiert haben, sondern uns geht es um die viel leichtere Frage nach der Ausdehnung dieser Diaspora. Und für diese Frage kommt dem zitierten Text aus dem Brief des Agrippa I. eine wichtige Rolle zu. Wie Agrippa I. selbst wollen auch wir die Gegenden jenseits des Euphrat übergehen (§ 282 Mitte), da diese uns in diesem Zusammenhang nicht interessieren. Uns geht es um die Diaspora, soweit sie innerhalb der Grenzen des *Imperium Romanum* zu finden ist.

¹⁸ Es ist mir unverständlich, daß van Unnik bei der Diskussion unseres Briefes diesen Sachverhalt nicht berücksichtigt hat (vgl. a. a. O., S. 128), da er doch in bezug auf eine parallele Passage bei Philon ganz richtig feststellt: „Ἀποικία hat hier die gemeingriechische Bedeutung und wird nicht mit der Vorstellung von Exil verbunden, wie in der LXX. Soweit ich weiß, ist dies die einzige Stelle, wo die Diaspora so dargestellt wird. Ein gewisser Solz ist hier unverkennbar . . .“ (a. a. O., S. 136 über *In Flaccum* 45–46): Gerade dieselbe Terminologie haben wir doch auch in *Legatio ad Gaium* 281, so daß *In Flaccum* 45–46 mithin keineswegs die *einzigste* Philon-Stelle ist!

Zunächst werden die benachbarten Länder Ägypten, Phoinikien und Syrien genannt, danach zählt Agrippa I. einzelne Teile Kleinasiens wie Kilikien, Pamphylien, Bithynien und Pontus auf, bevor er dann nach Europa übergeht, wo zahlreiche Gegenden auf der andern Seite der Ägäis genannt werden (Makedonien, Thessalien, Boiotien, Attika, Aitolien und die Peloponnes¹⁹). Abschließend folgen noch drei große Inseln im östlichen Mittelmeer. Italien, wo es nicht nur in Rom zahlreiche Juden gab, wird hier nicht erwähnt.

Damit übertrifft die Metropolis Jerusalem so ziemlich alles, was aus der griechischen Geschichte an Vorbildern in Frage kommt: So weit verstreute und so zahlreiche Kolonien kann keine der griechischen Städte aufweisen. Der Kaiser kann an dieser Aufzählung den Umfang des Problems erkennen. Doch nicht als Drohung wird dem Kaiser der Umfang der jüdischen Diaspora vor Augen gestellt: Der Verfasser gibt der Sache eine positive Wendung, indem er seiner Liste hinzufügt, daß alle diese jüdischen Kolonien von dem profitieren werden, was der Kaiser der Metropolis Jerusalem an Wohltaten zukommen lassen wird: „Es paßt aber zu der Größe deines Glücks, wenn durch die Wohltaten, die *einer* Stadt erwiesen werden, ungezählte andere (Städte) zugleich mitbedacht werden, so daß dein Ruhm in allen Teilen der bewohnten Welt besungen wird und die von Dankbarkeit erfüllten Lobpreisungen dazu erklingen.“²⁰

* * *

Heute sind wir in der glücklichen Lage, daß wir die hier und in andern Texten behauptete Ausdehnung der jüdischen Diaspora durch archäologische, insbesondere aber durch epigraphische Zeugnisse bestätigen und sogar in vielen Fällen noch erweitern können. Ich greife ein einziges Beispiel heraus, die in § 281 genannte Landschaft Kilikien. (Ich wähle dieses Beispiel, weil Kilikien als Heimat des Apostels Paulus für dieses und die folgenden Kapitel von ganz besonderer Bedeutung ist.) Hier wie in andern Gegenden kann man mit Hilfe des unlängst erschienen Corpus der jüdischen Inschriften Kleinasiens²¹ ohne großen Aufwand die Städte zusammenstellen, in der Juden bezeugt sind (ich folge der Anordnung Amelings):

¹⁹ Die Reihenfolge ist weder auf dieser noch auf der andern Seite der Ägäis recht nachvollziehbar; ich habe eine bessere geographische Ordnung herzustellen versucht.

²⁰ Zur Interpretation unseres Briefes ist der Smallwoodsche Kommentar heranzuziehen: *E. Mary Smallwood: Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*. Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Leiden ²1970. (1. Aufl. 1961).

²¹ *Walter Ameling: Inscriptiones Judaicae Orientis*. Band II: Kleinasien, TSAJ 99, Tübingen 2004, S. 492–533: 16. Kapitel: Kilikien.



Abb. 1: Kilikien und die angrenzenden Gebiete²²

1. Aigai (auf unserer Karte *Aegae*, im Osten von Tarsos): Sarkophag einer Jüdin
2. Anemourion (auf unserer Karte *Anemourium*, der südlichste Punkt von Kilikien): Eine jüdische Familie wird durch die Inschrift 233 aus Korykos bezeugt
3. Diokaisareia (auf unserer Karte *Diocaesareia*, auf halbem Weg zwischen Anemourion und Tarsos, im Landesinnern gelegen): zwei jüdische Inschriften

²² *Nicholas G. L. Hammond: Atlas of the Greek and Roman World in Antiquity, Park Ridge, New Jersey 1981, Karte 27: The Eastern Provinces, Scale 1 : 5,000,000, by R. P. Harper.*

Hinweis: Die oben wiedergegebene Abbildung bietet nur einen Ausschnitt aus der im *Hammond*-schen Atlas gedruckten Karte von *R. P. Harper*.

4. Korykos (auf unserer Karte *Corycus*, am Meer nicht weit von Diokaisareia): Eine Fülle von jüdischen Inschriften in der überaus gut erhaltenen Nekropole (die Nummern 232–243 im Katalog von Ameling)
5. Seleukeia am Kalykadnos (auf unserer Karte *Seleucia*, zwischen Diokaisareia und Korykos, etwas landeinwärts): zwei jüdische Grabanlagen; ein weiterer jüdischer Einwohner namens Theodotos ist durch seinen in Palästina gefundenen Grabstein für Seleukeia am Kalykadnos bezeugt, vgl. Nummer 246 im Katalog von Ameling
6. Selinus/Traianopolis (auf unserer Karte *Selinus*, vom Kap bei Anemourion etwas weiter Richtung Westen am Meer gelegen): Grab des Ioses
7. Tarsos (auf unserer Karte *Tarsus*, lange Zeit die Hauptstadt der römischen Provinz Kilikien): eine jüdische Inschrift mit der Stiftung für eine Synagoge (Ameling, Nummer 248); zwei weitere jüdische Bewohner sind für Tarsos durch Grabsteine aus Jaffa bezeugt, vgl. Amelings Nr. 249 und 250

Wir können derzeit also nicht weniger als sieben Städte in Kilikien namhaft machen, für die jüdische Einwohner bezeugt sind. In einer von ihnen gab es sogar eine Synagoge, die wir inschriftlich nachweisen können. Diese Situation ist keineswegs für Kilikien spezifisch: Auch die anderen in dem Brief des Agrippa I. genannten Gebiete könnte man in dieser Weise überprüfen und käme dabei zu analogen Ergebnissen.

Audsrücklich will ich darauf hinweisen, daß die epigraphischen Zeugnisse in der Regel wesentlich jüngeren Datums sind als der um 40 n. Chr. zu datierende Brief des Agrippa I. Der eine oder andere Ort ist daher möglicherweise erst nach der neuerlichen Auswanderungswelle im Gefolge des jüdisch-römischen Krieges (Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr.) von Juden besiedelt worden. Das ändert jedoch nichts am Gesamtbild: Die Ausdehnung der jüdischen Diaspora ist schon in der Mitte des ersten Jahrhunderts staunenswert. Hätten wir mehr so gut erhaltene Nekropolen wie in Korykos, so könnten wir davon ein sehr viel umfassenderes Bild zeichnen.²³

²³ Bilder und Texte aus Korykos und auch von fast allen andern hier aufgezählten Städten Kilikiens finden sich im Netz unter www.kilikien.de.

Die Karte von *Karl Leo Noethlichs*: Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.–6. Jahrhundert), Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt, Berlin 2001, S. 245 stellt die Lage in der Spätantike dar: Wer sich einen Eindruck von der Ausdehnung der Diaspora in dieser Zeit verschaffen will, möge einen Blick darauf werfen.

3. Die Synagoge als Charakteristikum der Diaspora

Die zentrale Institution des Diaspora-Judentums ist die Synagoge. Der Synagogen-Gottesdienst löste schon vor der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 den Tempelkult ab. Dies geschah zunächst nicht aus prinzipiellen, sondern aus rein praktischen Gründen. Ein Jude, der in Kilikien lebt, sagen wir in Tarsos, kann schon wegen der räumlichen Entfernung am Tempelkult gar nicht regelmäßig teilnehmen. Er sieht sich daher an seine heimische Synagoge gewiesen, die ihm den Tempel ersetzen muß und kann.²⁴

Die Synagoge als multifunktionale Einrichtung

Wir müssen uns klarmachen: Wir dürfen nicht von der heutigen Synagoge auf die Vorläuferinstitution im ersten Jahrhundert schließen. Erst recht müssen wir die Vorstellung einer Kirche ganz fernhalten. Der Begriff »Synagoge« bezeichnet zunächst einfach die Versammlung, dann auch den Raum oder das Gebäude, in dem sich diese Versammlung trifft. Dabei handelt es sich keineswegs um eine rein gottesdienstliche Versammlung. Denn die Synagoge war „ein Versammlungshaus für die vielfältigsten Zwecke: zum Richten, aber auch zum Gottesdienst; zum Besprechen von alltäglichen Dingen, aber auch zum religiösen Unterricht; zum Einholen von medizinischen Ratschlägen, aber auch zum Predigen. Dabei überwogen die profanen Aufgaben ursprünglich; erst nach der Zerstörung des Zweiten Tempels traten die religiösen Aufgaben langsam in den Vordergrund, ohne daß sie überall die profanen Aufgaben verdrängen konnten.“²⁵

Wenn wir noch einmal einen Blick auf unsere heutigen Verhältnisse werfen, können wir sagen: Die Synagoge ist Kirche *und* Gemeindehaus in einem; sie erfüllt darüber hinaus weitere Funktionen, für die unsere heutigen christlichen Gemeinden keine Analogie bieten.

Die Synagoge als Anknüpfungspunkt der christlichen Missionare

Ein solches Kommunikationszentrum fand Paulus überall vor, wohin er als Missionar kam, angefangen in seiner Heimatstadt Tarsos über Damaskos nach Jerusalem und in die Hauptstadt Syriens, Antiochien am Orontes. Danach auf der Insel Zypern – die in dem vorhin besprochenen Brief des Agrippa I. in § 282 ausdrücklich genannt wird! – und in den Städten Galatiens bzw. Lykaoniens, Antiochien *ad Pisidiam* und Ikonion (allerdings offenbar nicht in Lystra; das ist eine Ausnahme . . .). Bei der zweiten Missionsreise dann in Philippi, in Thessaloniki, in Beroia,

²⁴ Zum Problem vgl. den von mir in Zusammenarbeit mit *Armin Lange* und *Beate Ego* herausgegebenen Sammelband: *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tübingen 1999.

²⁵ *Frowald G. Hüttenmeister*: Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau, in: *Gemeinde ohne Tempel* (vgl. die vorige Anmerkung), S. 357–370; Zitat S. 360.

in Athen, in Korinth und in Ephesos – überall konnte Paulus bei der örtlichen Synagoge anknüpfen, um erste Kontakte herzustellen. Er hätte – wie es sein Plan war – bis Spanien vordringen müssen, um in Gegenden zu wirken, in denen Synagogen nicht vorhanden waren; dies hätte eine radikale Umstellung seiner missionarischen Methode nach sich gezogen.

Zahlreiche Synagogen in der Diaspora sind uns bezeugt, sei es durch literarische Quellen, sei es durch Inschriften, sei es durch archäologische Überreste. Letztere sind besonders wichtig, wenn man sich einen Eindruck von einem antiken Synagogengebäude verschaffen will. Daher möchte ich Ihnen eine solche Diaspora-Synagoge wenigstens kurz anhand von Dias vorstellen, die Synagoge von Sardes.

Die Synagoge von Sardes

4. Die Organisation der Gemeinden in der Diaspora

So wichtig die archäologischen Erkenntnisse in bezug auf die Synagogen sind, von dem täglichen Leben einer Diaspora-Gemeinde können sie uns kein vollständiges Bild vermitteln. Hier helfen die epigraphischen Zeugnisse weiter, die in den uns interessierenden Gegenden teilweise reichlich vorhanden sind.²⁶ Wir können uns im Rahmen dieser Vorlesung noch nicht einmal überschlägig mit diesen reichen Zeugnissen beschäftigen. Doch will ich Ihnen exemplarisch die berühmteste dieser Inschriften vorführen, die Inschrift aus Aphrodisias.

Diese Inschrift war – wie manche andere – schon berühmt, lange bevor sie veröffentlicht wurde. Es gibt nämlich nichts Schöneres, als über Inschriften zu spekulieren, deren Text man noch gar nicht kennt. Ich erinnere mich deutlich an den Gastvortrag von Herrn [Name von der Zensur gestrichen . . .] in Münster Anfang der achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts. Da ging eine Inschrift von Hand zu Hand, geschrieben mit einer IBM-Kugelkopf-Schreibmaschine, ungezählte Male kopiert und dementsprechend unleserlich, *die Aphrodisias-Inschrift*. Ein literarischer Niederschlag dieses Phänomens findet sich in dem Buch von Bernadette Brooten über die weiblichen Synagogen-Funktionäre.²⁷

Die Aphrodisias-Inschrift

²⁶ Vgl. für Kleinasien den oben in Anmerkung 21 zitierten Band von *Walter Ameling* mit den jüdischen Inschriften.

²⁷ *Bernadette J. Brooten: Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, *Brown Judaic Studies* 76, Atlanta 1982, S. 151: „Just as this study was being prepared for publication, Prof. Dr. Martin Hengel kindly informed me of the existence of an unpublished Jewish inscription from Aphrodisias in Caria in which a woman by the name of Jael is called . . .“ Wahrscheinlich war Hengel schon damals in Besitz der IBM-Kugelkopf-Fassung der berühmten Inschrift.

Seite A: Der Text

Kolumne I

- θεὸς βοηθὸς²⁸ πατελλάδω[ν]
οἱ ὑποτεταγμέ-
νοι τῆς δεκαν(ίας)
τῶν φιλομαθῶ[ν]
5 τῶν κὲ παντευλογ(ούντων)
εἰς ἀπενθησίαν
τῷ πλήθι ἔκτισα[ν]
ἐξ ἰδίων μνημα
Ἰαηλ προστάτης²⁹
10 *u.* σὺν υἱῷ Ἰωσοῦα ἄρχ(οντι)
Θεόδοτος παλατίν(ος) σὺν
u. υἱῷ Ἰλαριανῶ *vacat*
Σαμουηλ ἀρχιδ(έκανος) προσήλ(υτος)
Ἰωσῆς Ἰεσσέου *vacat*
15 Βενιαμιν ψαλμο(λόγος)
Ἰούδας εὐκόλος *vacat*
Ἰωσῆς προσήλυ(τος)
Σαββάτιος Ἀμαχίου
Ἐμμόνιος θεοσεβ(ής) *u. u.*
20 Ἀντωνῖνος θεοσεβ(ής)
Σαμουηλ Πολιτιανοῦ
Εἰωσηφ Εὐσεβίου προσή(λυτος)
κα[ῖ] Εἰούδας Θεοδώρ(ου)
καὶ Ἀντιπέος Ἐρμή(ου)
25 καὶ Σαβάθιος νεκτάρης
[κα]ῖ Σαμο[υ]ηλ πρεσ-
βευτῆς ἱερεὺς

²⁸ Bei *Walter Ameling* irrtümlich βοηθός statt βοηθός.

²⁹ Links von unserer Kolumne I findet sich von Z. 9 bis Z. 17 noch der folgende Text: Σα-|μου-
|ηλ| πρεσ-|βευ-|τῆς| Περ-|γε-|οῦς.

*Seite A: Die Übersetzung**Kolumne I*

- Gott (ist) der Helfer der Imbißinhaber.
 Die unten aufgeführten
 Mitglieder der Vereinigung
 der Wissensliebenden,
 5 die auch (bekannt sind als die, die) Segen auf alle herabrufen,
 errichteten der Menge
 zur Befreiung von Trauer
 aus eigenen Mitteln ein Grabmal:
 Jael³⁰, der Vorsteher,³¹
 10 mit (seinem) Sohn Josua, dem Archon;
 Theodotos, der Hofbeamte, mit
 (seinem) Sohn Hilarianos;
 Samuel, der Leiter der Vereinigung, der Proselyt;
 Joses, der Sohn des Jesseos;
 15 Benjamin, der Psalmensänger;
 Judas, der Milde;
 Joses, der Proselyt;
 Sabbatios, der Sohn des Amachios;
 Emmanios, der Gottesfürchtige;
 20 Antoninus, der Gottesfürchtige;
 Samuel, der Sohn des Politianus;
 Joseph, der Sohn des Eusebios, der Proselyt;
 und Judas, der Sohn des Theodoros;
 und Antipeos, der Sohn des Hermes;
 25 und Sabathios, der Duftende;
 und Samuel, der Gesandte, der Priester.

³⁰ Auf diesen hatte es *Bernadette Brooten* schon vor der Veröffentlichung der Aphrodisias-Inschrift abgesehen, vgl. die oben in Anm. 27 zitierte Notiz. Ihr zufolge handle es sich hier um eine Frau. Und in der Tat kann das griechische *Ιαηλ* eine Frau bezeichnen; vgl. dazu die bei *Walter Ameling* im Kommentar zur Stelle, a. a. O., S. 92 angeführten Belege. Dagegen spricht jedoch: „Die folgende Amtsbezeichnung *προστάτης* ist eindeutig ein Masculinum, kein Femininum: bei einer Frau wäre *προστάτις* zu erwarten (cf. Röm 16, 1f.)“ (*Walter Ameling*, a. a. O., S. 93). Zudem kann man argumentieren, daß im folgenden ausschließlich Männer aufgezählt werden.

³¹ Der links von der Kolumne laufende Text, der oben in Anmerkung 28 zitiert ist, lautet in deutscher Übersetzung: „Samuel, der Gesandte, aus Perge.“

Seite B: Der Text, erster Teil

- [...]
 [..... Σ]εραπίωνος *vacat*
 [...]
 [Ἰωση]φ Ζήνωνος *vacat*
 5 [Ζή]νων Ἰακωβ · Μανασῆς Ἰωφ
 Ἰούδας Εὐσεβίου *vacat*
 Ἐορτάσιος Καλλικάρπου *vacat*
 Βιωτικός · Ἰούδας Ἀμφιανοῦ
 Εὐγένιος χρυσοχόος *vacat*
 10 Πραοίλιος · Ἰούδας Πραοιλίου *u.*
 Ῥοῦφος · Ὁξυχόλιος γέρων
 Ἀμάντιος Χαρίνου · Μύρτιλος
 Ἰακω προβατον(όμος) · Σεβῆρος *vacat*
 Εὔοδος · Ἰάσων Εὐόδου *vacat*
 15 Εὐσαββάθιος λαχα(νοπώλης) · Ἄνυσιος
 Εὐσαββάθιος ξένος · Μίλων
 Ὁξυχόλιος νεώτερος *vacat*
 Διογένης · Εὐσαββάθιος Διογέν(ους)
 [Ἰού]δας Παύλου · Θεόφιλος *vacat*
 20 [Ἰ]α[κ]ωβ ὁ κὲ Ἀπελλί(ων) · Ζαχαρίας μονο(πώλης)
 [Λε]όντιος Λεοντίου · Γέμελλος
 [Ἰο]ύδας Ἀχολίου · Δαμόνικος *vacat*
 Εὐτάρκιος Ἰούδα · Ἰωσηφ Φιληρ(?)
 Εὐσαββάθιος Εὐγενίου *vacat*
 25 Κύρουλλος · Εὐτύχιος χαλκο(τύπος)
 Ἰωσηφ παστι(λλάριος) · Ῥουβην παστ(ιλλάριος)
 Ἰούδας Ὁρτασί(ου) · Εὐτύχιος ὀρν(ιθοπώλης)
 Ἰούδας ὁ κὲ Ζωσι(?) · Ζήνων γρυτ(οπώλης)
 Ἀμμιανὸς χιλᾶς · Αἰλιανὸς Αἰλια(νοῦ)
 30 Αἰλιανὸς ὁ καὶ Σαμουηλ · Φίλανθος
 Γοργόνιος Ὁξυ(χολίου) · Ἐορτάσιος Ἀχιλλέ(ως)
 Εὐσαββάθιος Ὁξυ(ολίου) · Παρηγόριος
 Ἐορτάσιος Ζωτικοῦ · Συμεών Ζην(?)
vacat

Seite B: Die Übersetzung, erster Teil

- ...
- ... der Sohn des Serapion; ...
- ...
- Joseph³², der Sohn des Zenon;
- 5 Zenon, der Sohn des Jakob; Manases, der Sohn des Joph;
 Judas, der Sohn des Eusebios;
 Heortasios, der Sohn des Kallikarpos;
 Biotikos; Judas, der Sohn des Amphianos;
 Eugenios, der Goldschmied;
- 10 Praoilios; Judas, der Sohn des Praoilios;
 Rufus; Oxycholios der Ältere;
 Amantios, der Sohn des Charinos; Myrtilos;
 Jako, der Schäfer; Severus;
 Euodos; Jason, der Sohn des Euodos;
- 15 Eusabbathios, der Gemüsehändler; Anysios;
 Eusabbathios, der Fremde; Milon;
 Oxycholios der Jüngere;
 Diogenes; Eusabbathios, der Sohn des Diogenes;
 Judas, der Sohn des Paulus; Theophilos;
- 20 Jakob, auch Apellion genannt; Zacharias, der Kaufmann;
 Leontios, der Sohn des Leontios; Gemellos;
 Judas, der Sohn des Acholios; Damonikos;
 Eutarkios, der Sohn des Judas; Joseph, der Sohn des Philer(?);
 Eusabbathios, der Sohn des Eugenios;
- 25 Kyrillos; Eutybios, der Bronzeschmied;
 Joseph, der Zuckerbäcker; Ruben, der Zuckerbäcker;
 Judas, der Sohn des Hortasios; Eutybios, der Geflügelhändler;
 Judas, auch Zosi(?) genannt; Zenon, der Trödler;
 Ammianus, der Futterhändler; Aelianus, der Sohn des Aelianus;
- 30 Aelianus, der auch Samuel genannt wird; Philanthos;
 Gorgonios, der Sohn des Oxycholios; Heortasios, der Sohn des Achil-
 leus;
 Eusabbathios, der Sohn des Oxycholios; Paregorios;
 Heortasios, der Sohn des Zotikos; Symeon, der Sohn des Zen(?).³³

³² Die Ergänzung von *Reynolds/Tannenbaum* setzt *Ameling* nicht in seinen Text.

³³ Auf der Inschrift folgt hier ein Leerraum, der ungefähr sechs leeren Zeilen entspricht.

Seite B: Der Text, zweiter Teil

Hier haben wir eine
Zwischenüberschrift

- καὶ ὅσοι θεοσεβῆς · Ζήνων βουλ(ευτής)
 35 Τέρτυλλος βουλ(ευτής) · Διογένης βουλ(ευτής)
 Ὀνήσιμος βουλ(ευτής) · Ζήνων Λονγι(ανουῦ) βουλ(ευτής)
 Ἀντιπέος βουλ(ευτής) · Ἀντίοχος βουλ(ευτής)
 Ῥωμανὸς βουλ(ευτής) · Ἀπονήριος βουλ(ευτής)
 Εὐπίθιος πορφυρ(ᾶς) · Στρατήγιος
 40 Ξάνθος, · Ξάνθος Ξάνθου *v.*
 Ἀπονήριος Ἀπον(ηρίου) · Ὑψικλῆς Μελ(?)
 Πολυχρόνιος Ξάν(θου) · Ἀθηνίων Αἰ(λιανουῦ)
 Καλλίμορφος Καλ(λιμόρφου)³⁴ · ΙΟΥΝΒΑΛΟΣ
 Τυχικὸς Τυχι(κοῦ) · Γληγόριος Τυχι(κοῦ) *v.*
 45 Πολυχρόνιος βελ(?) · Χρύσιππος
 Γοργόνιος χαλ(κοτύπος) · Τατιανὸς Ὀξυ(χολίου)
 Ἀπελλᾶς Ἡγε(μονέως) · Βαλεριανὸς πενα(κᾶς)
 Εὐσαββάθιος Ἡδ(υχρόος) · Μανίκιος Ἄττᾶ³⁵ *vacat*
 Ὀρτάσιος λατύ(πος) · Βραβεύς *vacat*
 50 Κλαυδιανὸς Καλ(λιμόρφου)³⁶ · Ἀλέξανδρος πυ(?)
 Ἀππιανὸς λευ(?) · Ἀδόλιος ἰσικιάριος
 Ζωτικὸς φελ(λός) · Ζωτικὸς γρύλλος
 Εὐπίθιος Εὐπι(θίου) · Πατρίκιος χαλκο(τύπος)
 Ἐλπιδιανὸς ἀθλη(τής) · Ἡδυχροῦς *vacat*
 55 Εὐτρόπιος Ἡδυχ(ρόος) · Καλλίνικος *vacat*
 Βαλεριανὸς ἀρκά(ριος) · Εὐρετος Ἀθηναγ(όρου)
 Παράμονος ἰκονο(γράφος) · *vacat*
 Εὐτυχιανὸς γναφ(εύς) · Προκόπιος τρα(πεζίτης)
 Προυνίκιος γναφ(εύς) · Στρατόνικος γναφ(εύς)
 60 Ἀθηναγόρας τέκτω(ν) *vacat*
 Μελίτων Ἀμαζονίου. *vacat*
vacat

³⁴ Die Ergänzung von Reynolds/Tannenbaum setzt Ameling nicht in seinen Text.

³⁵ Statt des Ἄττᾶ, das Ameling vorschlägt, bieten Reynolds/Tannenbaum vielmehr Ἄττά(λου).

³⁶ Die Ergänzung von Reynolds/Tannenbaum setzt Ameling nicht in seinen Text.

Seite B: Die Übersetzung, zweiter Teil

- Und die folgenden Gottesfürchtigen: Zenon, der Ratsherr;
- 35 Tertyllos, der Ratsherr, Diogenes, der Ratsherr,
 Onesimos, der Ratsherr; Zenon, der Sohn des Longianus, der Ratsherr;
- Antipeos, der Ratsherr; Antiochos, der Ratsherr;
 Romanus, der Ratsherr; Aponerios, der Ratsherr;
 Eupithios, der Purpurfärber; Strategios;
- 40 Xanthos; Xanthos, der Sohn des Xanthos;
 Aponerios, der Sohn des Aponerios; Hypsikles, der Sohn des Mel(?);
 Polychronios, der Sohn des Xanthos; Athenion, der Sohn des Aelianus;
 Kallimorphos, der Sohn des Kal(?); IOUNBALOS;
 Tychikos, der Sohn des Tychikos; Glegorios, der Sohn des Tychikos;
- 45 Polychronios, der Geschoßmacher; Chrysippos;
 Gorgonios, der Bronzeschmied; Tatianus, der Sohn des Oxycholios;
 Apellas, der Sohn des Hegemoneus; Valerianus, der Tafelmacher;
 Eusabbathios, der Sohn des Hedychrous; Manicius, der Sohn des Attas;
- Hortasios, der Bildhauer; Brabeus;
- 50 Claudianus, der Sohn des Kal(?); Alexandros, der Sohn des Py(?);
 Appianos, der Sohn des Leu(?); Adolios, der Wurstmacher;
 Zotikos, der Armreifmacher; Zotikos, der Tänzer;
 Eupithios, der Sohn des Eupithios; Patricius, der Bronzeschmied;
 Elpidianos, der Athlet; Hedychrous;
- 55 Eutropios, der Sohn des Hedychrous; Kallinikos;
 Valerianus, der Kassenwart; Heuretos, der Sohn des Athenagoras;
 Paramonos, der Maler;
 Eutychianos, der Gerber; Prokopios, der Geldwechsler;
 Prounikios, der Gerber; Stratonikos, der Gerber;
- 60 Athenagoras, der Zimmermann;
 Meliton, der Sohn des Amazonios.

Um die Lektüre dieser überaus wichtigen Inschrift³⁷ nicht über Gebühr zu erschweren, habe ich alle Unterpunkte weggelassen.³⁸ Auch habe ich darauf verzichtet, die Teile des Textes, die spätere Zufügungen sind, durch kursiven Satz zu kennzeichnen.³⁹ Insgesamt gilt: „Die Lesungen sind meist eindeutig, die Auflösungen der Abkürzungen und die Interpretation des Textes weniger“⁴⁰ – hier muß man sich dann in die Feinheiten des Kommentars vertiefen, was wir im Rahmen dieser Einführungsvorlesung natürlich nicht versuchen können.

* * *

Juden, Proselyten und Gottesfürchtige

Wir haben es hier mit einer jüdischen Inschrift zu tun, die drei verschiedene Klassen unterscheidet: Juden, Proselyten (προσήλυτοι) und Gottesfürchtige (θεοσεβείς), wie wir es von der Apostelgeschichte her gewohnt sind: Paulus wendet sich, wie wir gesehen haben, an die jeweilige Synagoge und findet in deren Dunstkreis nicht nur Juden, sondern v. a. auch Sympathisanten, die sogenannten Gottesfürchtigen (θεοσεβείς), die in der Regel ein Interesse für die christliche Botschaft erkennen lassen. Diese bietet ihnen die Möglichkeit, die Beschneidung, die sie als Proselyten auf sich nehmen müßten, zu umgehen. Daher erscheint ihnen die Botschaft der christlichen Missionare von vornherein attraktiv.

Die Diskussion der Inschrift seit ihrer Publikation im Jahr 1987 hat ergeben, daß die Seiten A und B nicht Teil ein- und derselben Inschrift sind. Dagegen spricht, daß die beiden Texte von verschiedenen Steinmetzen stammen, die verschiedene Techniken anwandten: So hat beispielsweise der Steinmetz, der für B verantwortlich zeichnete, Zeilen durch dünne Striche vorher markiert, der andere Steinmetz

³⁷ Die zitierte Inschrift aus Aphrodisias ist erstmals publiziert von *Joyce Reynolds/Robert Tannenbaum* [Hg.]: *Jews and God-Fearers at Aphrodisias: Greek Inscriptions with Commentary. Texts from the Excavations at Aphrodisias Conducted by Kenan T. Erim, Proceedings of the Cambridge Philological Society, Supplementary Volume no. 12, Cambridge 1987*. Heute zitiert man den Text nach *Walter Ameling*, a. a. O., S. 71–112 = Nummer 14, der eine Fülle von Literatur seit 1987 verarbeitet hat; sein Kommentar ist die Grundlage für jede weitere Diskussion der Aphrodisias-Inschrift. Seine Übersetzung habe ich durchweg als Grundlage meiner eigenen Versuche herangezogen; ich weiche an keiner sachlich bedeutsamen Stelle von ihr ab.

³⁸ Nach den epigraphischen Gepflogenheiten bedeutet ein Punkt unter einem Buchstaben, daß die Lesung nicht sicher ist. Hat man beispielsweise Λ und setzt darunter einen Punkt, so signalisiert man dem Leser damit, daß es auch ein Α oder ein Δ sein könnte. Der bekannte Autohersteller namens KIA zeigt seine epigraphische Ignoranz, wenn er ein eindeutiges Α durch ein ebenso eindeutig falsches Λ wiedergibt und dann noch zu allem Unglück darauf verzichtet, einen Unterpunkt zu setzen, so daß jeder griechische Epigraphiker KILL versteht . . .

³⁹ Ameling unterstreicht schließlich noch solche Partien, die auf einer Rasur stehen, a. a. O., S. 75. Auch dies ahme ich hier der Einfachheit halber nicht nach.

⁴⁰ *Walter Ameling*, ebd.

KILL

nicht. Im Unterschied zu seinem Kollegen arbeitete er mit Worttrennern, hochgestellten Punkten, um eine neue Person von der vorigen abzugrenzen. Schließlich nimmt A nur den oberen Teil des Steins ein, so daß genug Platz verblieben wäre, gleich mit B fortzufahren.⁴¹

Die uns interessierende Unterscheidung zwischen Juden, Proselyten und Sympathisanten ist ein Charakteristikum der Inschrift A. Hier werden die in den Zeilen 13; 17; 22 genannten Männer, also Samuel, Joses und Joseph, der Sohn des Eusebios, ausdrücklich als προσήλυτοι (*prosēlytoi*) gekennzeichnet.⁴² Außerdem steht in den Zeilen 19 und 20 bei den Namen Emmonios und Antoninus jeweils das θεοσεβής (*theosebēs*).⁴³ Daraus ergibt sich für die Inschrift A: Alle außer in den genannten Zeilen vorkommenden Männer sind »normale« Juden; die Proselyten und die Sympathisanten sind Minderheiten; die Zugehörigkeit zu einer von ihnen wird daher eigens erwähnt.

* * *

Etwas anders liegen die Dinge in Inschrift B: Hier ist von Proselyten überhaupt keine Rede; aber in Z. 34 haben wir die Zwischenüberschrift καὶ ὅσοι θεοσεβῆς (*kai hōsoi thesebīs*), „und die folgenden Gottesfürchtigen“. D. h. alle in den folgenden Zeilen 34 bis 61 genannten Männer gehören zu der in der Überschrift genannten Gruppe der Gottesfürchtigen (eine andere Zwischenüberschrift folgt ja nicht mehr). Daraus ergibt sich, daß in dieser Liste ab Zeile 34 eine besondere Gruppe aufgezählt wird, die Sympathisanten, nachdem zuvor die »normalen« Juden genannt worden waren. Leider weiß man nicht, wie viele Namen zuvor aufgezählt worden sind, da der Anfang von B verloren ist. Daher kann man nicht angeben, wie groß die Zahl der Sympathisanten in Aphrodisias relativ zu der Gesamtzahl der Juden ist.

Interessant ist dann aber noch die erste Untergruppe dieser Sympathisanten: In den Zeilen 34 bis 38 werden offenbar die angesehensten unter den mit dem Judentum sympathisierenden Menschen genannt: Alle neun Männer schmücken sich

⁴¹ Einzelheiten der Argumentation kann man bei *Walter Ameling*, a. a. O., S. 76–78 nachlesen. Die Worttrenner in Inschrift B habe ich aus diesem Grund ausnahmsweise stehengelassen; normalerweise würde man sie in einer modernen Ausgabe durch Kommata oder sonst passende Satzzeichen ersetzen.

⁴² Proselyten begegnen im Neuen Testament bei Matthäus (Mt 23,15) und vor allem in der Apostelgeschichte (Apg 2,11; 6,5; 13,43).

⁴³ Im Neuen Testament findet sich diese Bezeichnung nur in Joh 9,31; Lukas verwendet in seiner Apostelgeschichte für diese Gruppe, die mit dem Judentum sympathisiert, vor dem Übertritt einschließlich der Beschneidung aber zurückschreckt, den Ausdruck σεβόμενοι, vgl. Apg 13,43; 13,50; 16,14; 17,4; 17,17 und 18,7.

mit einem βουλευτής (*bouleutēs*); es handelt sich hier also um Ratsherren der Stadt Aphrodisias: Neun Ratsherren waren Sympathisanten der jüdischen Gemeinde!⁴⁴ Das spricht für einen erheblichen »kommunalen« Einfluß der jüdischen Gemeinde in Aphrodisias.

* * *

**Auswertung der Inschriften
aus Aphrodisias für die
Diaspora im ersten
Jahrhundert**

Nun stammen unsere Inschriften aus Aphrodisias nach dem gegenwärtigen Stand ihrer Erforschung erst aus dem vierten Jahrhundert n. Chr.⁴⁵ Sie sind also rund 300 Jahre später als die Zeit, die uns hier in dieser Vorlesung vor allem interessiert, die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. Trotzdem kann man aus diesen Texten Rückschlüsse auf die jüdische Diaspora in der frühen Kaiserzeit ziehen:

1. Eine jüdische Gemeinde besteht nicht nur aus Menschen, die schon immer Juden gewesen sind. Vielmehr ist sie attraktiv auch für die heidnischen Mitbürgerinnen und Mitbürger.
2. Auch wenn diese in der Regel vor einem Übertritt zurückschrecken: Mit zum Judentum übergetretenen Menschen, sogenannten Proselyten, ist immer zu rechnen, mag ihre Zahl auch jeweils eher klein gewesen sein.
3. Wesentlich größer ist eine andere Gruppe, die sich um die Synagoge schart, die sogenannten »Gottesfürchtigen«, die wir in der Apostelgeschichte als σεβόμενοι (*sebomenoi*), in den Inschriften von Aphrodisias aber als θεοσεβεῖς (*theosebeis*) vorfinden.
4. Zu dieser Gruppe der Sympathisanten gehören häufig auch Mitglieder der lokalen Eliten – mag die Zahl der 9 Ratsherren aus Aphrodisias auch unverhältnismäßig groß sein.
5. Die Berufsangaben in der Liste der Sympathisanten in Inschrift B aus Aphrodisias zeigen, daß das Judentum der Diaspora quer durch die Bevölkerung auf Interesse stieß.
6. Inschrift A lehrt, daß im Rahmen der Diaspora-Synagoge eine große Zahl von Posten und Pöstchen zu vergeben war . . .

⁴⁴ Setzt man eine Zahl von 100 Ratsherren an, so wären 10 % des Rates Sympathisanten gewesen, eine erhebliche Zahl! Vgl. dazu *Walter Ameling* in seinem Kommentar zur Stelle, a. a. O., S. 106–107.

⁴⁵ Zur Spätdatierung – die ursprünglichen Herausgeber hatten ein Datum von vor 212 n. Chr. vorgeschlagen – vgl. die eingehende Argumentation bei *Walter Ameling*, a. a. O., S. 78–82.

§ 14 Paulus in Antiochien

Während 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 11,19–21¹):

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 Hellenisten² verkündigten. 21 Und die Hand des Herrn war mit ihnen, und eine große Zahl, die glaubte, wandte sich dem Herrn zu.

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

¹ Im griechischen Original: οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διήλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας, μηδεὶν λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις. ἦσαν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν. καὶ ἦν χεὶρ κυρίου μετ' αὐτῶν, πολὺς τε ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον.

² 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 N² A D*; in seiner ursprünglichen Fassung bietet N εὐαγγελιστάς. Zum 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 1994, S. 340–342. Das Ergebnis ist klar: „Transcriptional probability is all in favor of Ἑλληνιστάς, 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 Ἑλληνισταί griechischsprechende Personen, die nicht Juden sind, gemeint sein.

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

30 000 Einwohner.³ Antiochien dagegen war eine Weltstadt mit mehreren Hunderttausend Einwohnern.⁴ Als christliches Zentrum ist Antiochien bald wesentlich bedeutender als Jerusalem. Von hier gehen die entscheidenden missionarischen Aktivitäten im Weltmaßstab aus.

Der Beginn der Heidenmission

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.⁵

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 13,1–3⁶:

³ Joachim Jeremias: Die Einwohnerzahl Jerusalems, in: ders.: Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, S. 335–341; Zitat S. 341.

⁴ 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.

⁵ Vgl. dazu oben Kapitel I, S. 16 mit Anm. 38.

⁶ Im griechischen Original lesen wir: ἤσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν

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.⁷ Nachdem das Wort „Milchbruder“ heute etwas außer Gebrauch gekommen ist, habe ich mich schweren Herzens zu der Übersetzung „Sandkastenfreund“ durchgerungen.

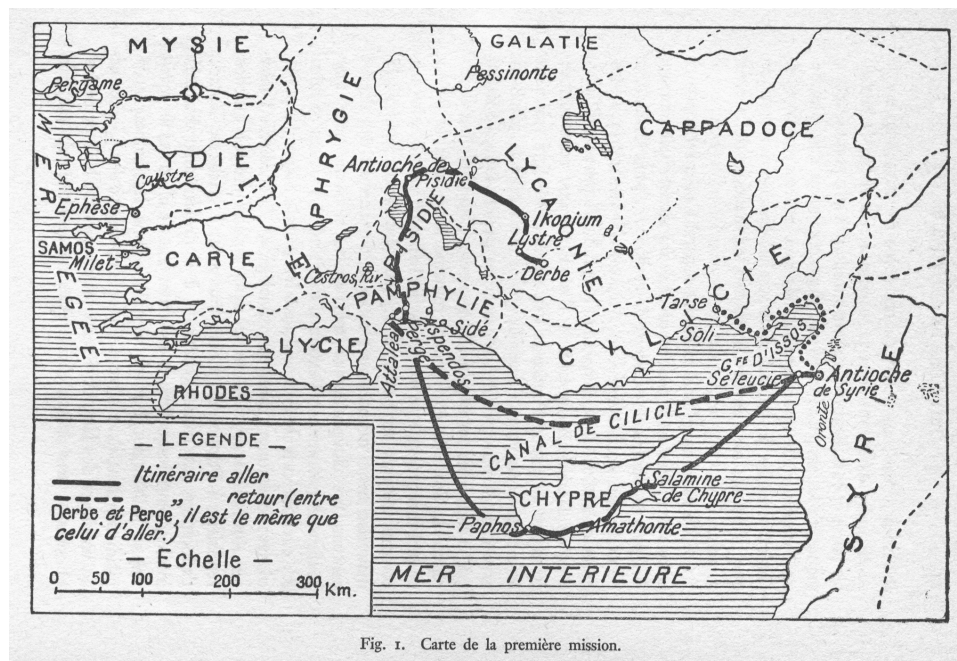
Hier haben wir – eher zufällig erhalten – ein Verzeichnis (wäre es eine Inschrift, würde man sagen: Album) von wichtigen Gemeindegliedern der Gemeinde in Antiochien in den vierziger Jahren des ersten Jahrhunderts. Man muß sich klar machen: Wir befinden uns nur rund 15 Jahre nach dem Geschehen von Tod 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.

Interessant ist der Vergleich mit der Inschrift B aus Aphrodisias, die wir unlängst kennengelernt haben: Auch die Inschrift B ist ein Album der Mitglieder, in diesem Fall der Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Aphrodisias. Die Liste aus Aphrodisias zeigt den »normalen« Überlieferungsweg eines solchen Albums: Sie ist als Inschrift auf uns gekommen. Die Liste aus Antiochien war freilich nie in Stein gemeißelt; ihre Erhaltung verdanken wir dem Lukas.

προφήται καὶ διδάσκαλοι ὃ τε Βαρναβᾶς καὶ Συμεὼν ὃ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν 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 αὐτοῦς, τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν.

⁷ Bauer/Aland, Sp. 1582.

Die Liste wichtiger
Gemeindeglieder aus
Antiochien

Abb. 1: Die erste Missionsreise⁸

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.

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 beeindruckten den römischen Statthalter Sergius Paulus zutiefst (13,4–12).

Mit dieser Station ist auch die »Umbenennung« des Saulos in Paulus verbunden. Diese erfolgt in v. 9: „Saulos aber, der auch Paulus [genannt wird], erfüllt vom heiligen Geist, blickte ihn an und sagte usw.“⁹ Hier wird zum ersten Mal in der

⁸ Henri Metzger: *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec*, CAB 4, Neuchatel/Paris² 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.

⁹ Im griechischen Original: Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς αὐτὸν εἶπεν κτλ.

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? (Ausnahmen: 22,7 in der Version des Codex D [05] 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*.¹⁰ 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«)“¹¹ 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).

Das Fernziel des Paulus war Spanien. Spanien war eine ganz besondere Herausforderung: In Spanien kommt man mit Griechisch nicht durch. In Spanien kann

¹⁰ In den Inschriften von Aphrodisias ist uns dieses *ὁ καὶ* = *alias* verschiedentlich begegnet, vgl. dazu oben Seite 119, Inschrift B, Zeile 20: [Τ]α[χ]ωβ ὁ καὶ Ἀπελλί(ων) = „Jakob, auch Apellion genannt“; Inschrift B, Zeile 28: Ἰούδας ὁ καὶ Ζωσι(?) = „Judas, auch Zosi(?) genannt“; Inschrift B, Zeile 30: Αἰλιανὸς ὁ καὶ Σαμουηλ = „Aelianus, der auch Samuel genannt wird“.

Interessant ist die Beobachtung, daß in der Inschrift von Aphrodisias diese Personen mit dem *ὁ καὶ* = *alias* vor Z. 36 zu finden sind, d. h. in dem Teil der Liste, der die »richtigen« Juden aufzählt: Bei diesen ist diese Angewohnheit, ein *signum* zu führen, offenbar besonders häufig, was ja auch ein interessantes Licht auf den Fall unseres Paulus wirft.

¹¹ Hans Conzelmann: Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 1963 (21972), S. 82 (das Kursive im Original gesperrt gedruckt).

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.¹²

¹² 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.

§ 15 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, die Lukas in Apg 15,36–18,22 beschreibt, unternimmt er nicht mehr als Abgesandter der Gemeinde in Antiochien, sondern auf eigene Verantwortung.

1. 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).¹ Es geht um 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 2,9–10²):

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

² Im griechischen Original: καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι, Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν· μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.

9 ... und als sie die Gnade erkannten, die mir gegeben ist, gaben Jakobus und Kephas 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, wie wir gesehen haben, in der Diaspora ja die Regel. Soll also beispielsweise in Thessaloniki Petrus eine judenchristliche Gemeinde neben der heidenchristlichen Gemeinde des Paulus gründen? Auch das erscheint nicht praktikabel, weil es an den Gegebenheiten aller Städte der Diaspora zum Scheitern verurteilt ist.

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.

2. 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 2,11–14³ wie folgt:

³ Im griechischen Original lesen wir: ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, ὅτι κατεγνώσμενος ἦν. πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήθειεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστειλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς, καὶ συνυπεκρίθησαν αὐτῷ [καὶ] οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι, ὥστε καὶ Βαρναβᾶς συναπήχθη

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 (*Ioudaïkōs zēn*) oder einfach mit Ἰουδαΐζειν (*Ioudaïzein*). Die heidnische Lebensweise wird als ἔθνικῶς ζῆν (*ethnikōs zēn*) 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 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 (*Ioudaïzein*) gelandet, sie hätten sich der jüdischen Lebensweise anbequemt.

D. h., der Streit dreht sich um die Frage des Χριστιανίζειν (*Christianizein*)⁴ – 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 . . .

αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει. ἀλλ' ὅτε εἶδον ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, εἶπον τῷ Κηφᾶ ἔμπροσθεν πάντων· εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς καὶ οὐχὶ Ἰουδαϊκῶς ζῆς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν;

⁴ 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 Χριστιανίσσας 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?)!

Zwei Lebensweisen:
 Ἰουδαϊκῶς ζῆν (*Ioudaïkōs zēn*)
 vs.
 ἔθνικῶς ζῆν (*ethnikōs zēn*)

Lampe

§ 16 Paulus in Makedonien und Griechenland

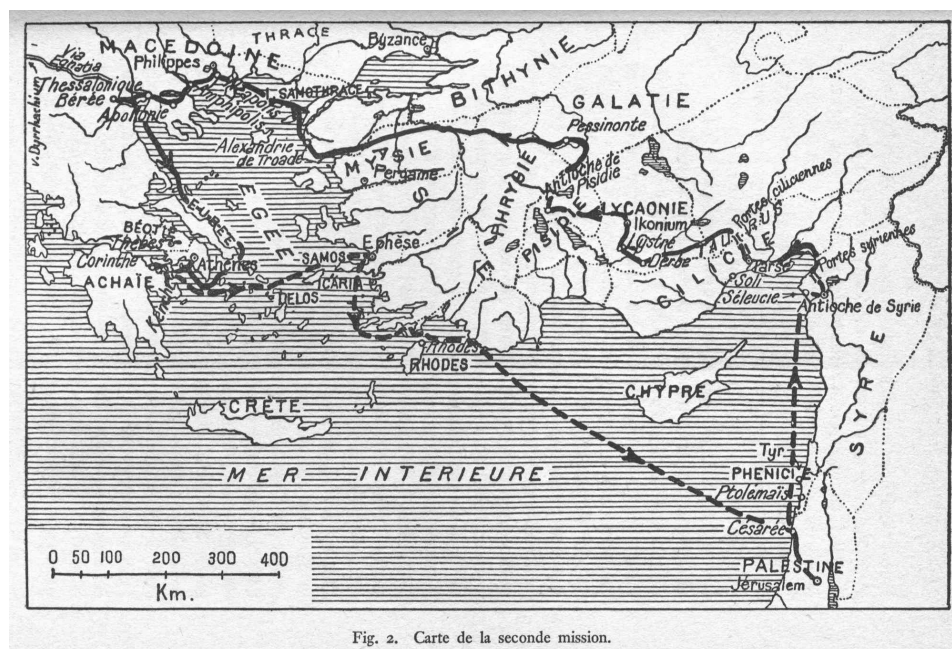


Fig. 2. Carte de la seconde mission.

Abb. 1: Die zweite Missionsreise¹

Paulus hat sich in diesem Konflikt nicht durchsetzen können; er verläßt Antiochien und betreibt Mission auf eigene Faust.² 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 oben abgebildeten Karte entnehmen. Wir gehen im folgenden nicht chronologisch vor, sondern folgen der Reihenfolge der Briefe, wie Paulus sie nacheinander 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.

¹ Henri Metzger: Les routes de saint Paul dans l'Orient grec, CAB 4, Neuchâtel/Paris ²1956, S. 23, Fig. 2: „Carte de la seconde mission.“

² Zur Begründung verweise ich auf meine Vorlesung über den Galaterbrief, die unter www.neutestamentliches-repetitorium.de verfügbar ist; hier S. 91–103.

§ 17 Der 1. Thessalonicherbrief¹*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.² 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 nicht für uns –, sondern für die kleine Schar der Christinnen und Christen in der makedonischen Hauptstadt Thessaloniki.³

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

**Der 1. Thessalonicherbrief
als älteste Schrift des
Neuen Testaments**

¹ Dieser Paragraph ist meinen Texten aus dem Repetitorium 2005 entnommen. Wer mehr Informationen über den 1. Thessalonicherbrief im Netz sucht, sei auf meine Erlanger Vorlesung aus dem Sommersemester 2007 verwiesen, die unter www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/vorlesungen.html zugänglich ist. Hier findet sich auch auf den Seiten vii–x ein wesentlich ausführlicheres Literaturverzeichnis, als ich es im Rahmen dieser Einführungsveranstaltung bieten kann.

² 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/uebersicht.html unter der 4. Sitzung beim Galaterbrief → **Die Situation**, S. 5 mit Anm. 14.

Ausführlichere Informationen sind meiner Vorlesung über den Galaterbrief zu entnehmen, die ich im Sommersemester 2005 in Erlangen gehalten habe; auch diese Vorlesung ist unter www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/vorlesungen.html zugänglich.

³ Vgl. dazu oben im Kapitel I die Seiten 1–3.

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

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 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.“⁴ Das καθὼς οἴδατε (*kathōs oĩdate*) 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.

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.

⁴ ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες καθὼς οἴδατε ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.

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.

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

Ergebnis

Der Aufbau des 1. Thessalonicherbriefs

Der Aufbau des 1. Thessalonicherbriefs soll schrittweise erarbeitet werden; d. h. wir beginnen mit einer Gliederung in die großen Abschnitte und gliedern diese dann in einem zweiten Schritt noch im einzelnen. Die Grobgliederung läßt sich folgendermaßen angeben:⁵

**Aufbau des
1. Thessalonicherbriefs**

- 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)

* * *

Wenn man sich den Aufbau im groben 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)

⁵ 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.

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)

Feingliederung Abschnitt II Abschnitt II kann man wie folgt untergliedern:

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.

Präskript **1Thess 1,1**

Das Präskript unseres Briefes ist sehr kurz gehalten, kürzer als das des Philipperbriefes und sehr viel kürzer als das des Galaterbriefes: Neben Paulus werden als Mitabsender Silvanus und Timotheus genannt. Die Adressaten werden als die Gemeinde der Thessalonicher bezeichnet.⁶

Das Proömium **1Thess 1,2–10**

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.“⁷

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

⁶ Im griechischen Original lautet 1,1: Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.

⁷ Im griechischen Original lautet 1,9 wie folgt: αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὅποιαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.

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.⁸

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.

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 Galaterbrief, 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.

Zwischenergebnis

* * *

⁸ Traugott Holtz (→ **Literatur**), S. 55.

II. Abschnitt
4,1–5,24

**Der Verlauf
der Parusie**
(4,13–18)

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.“⁹

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:

**Was geschieht mit den
Verstorbenen?**

„**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 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

⁹ Traugott Holtz (→ **Literatur**), S. 183.

dem Herrn in der Luft; und so werden wir immer mit dem Herrn sein. **18** So tröstet einander mit diesen Worten.“¹⁰

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.“¹¹

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.“¹² 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.“¹³ Paulus 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).

¹⁰ 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 ἄξει σὺν αὐτοῖς. **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 ἐσόμεθα. **18** ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

¹¹ Willi Marxsen (→ **Literatur**), S. 65.

¹² Willi Marxsen: Auslegung von 1Thess 4,13–18, ZThK 66 (1969), S. 22–37; hier S. 28.

¹³ Willi Marxsen, a. a. O., S. 29.

*Literatur**Einführungen zum 1. Thessalonicherbrief*

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

Margaret M. Mitchell: Art. Thessalonicherbriefe, RGG⁴ 8 (2005), Sp. 360–362.

Eva Ebel: 1. Thessalonicherbrief, in: Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen/Basel 2006, S. 126–137.

Peter Pilhofer: 1. Thessalonicherbrief, www.neutestamentliches-repetitorium.de/1thessalonicherbrief/1thessalonicherbrief.html.

Die Inschriften von Thessaloniki

Charles Edson: Inscriptiones Thessalonicae et viciniae, IG X 2,1, Berlin 1972.¹⁴

Kommentare in chronologischer Folge

Ernst von Dobschütz: Die Thessalonicher-Briefe, KEK X, Göttingen ⁷1909 (neu herausgegeben mit einem Literaturverzeichnis von Otto Merk 1974).

Martin Dibelius: An die die Thessalonicher I/II; An die Philipper, HNT 11, Tübingen 1911 (³1937).

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 ²1990.

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.

¹⁴ 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.

Abraham J. Malherbe: The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 32B, New York 2000.

Peter Pilhofer: Der 1. Thessalonicherbrief. Vorlesung in Erlangen. Sommersemester 2007, www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/vorlesungen.html.¹⁵

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 2000.¹⁶

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.

¹⁵ Diese Vorlesung beansprucht nicht, einen wissenschaftlichen Kommentar zu ersetzen. Es handelt sich um eine *Vorlesung*, nicht um ein *κτῆμα εἰς ἀεί!* Aber ein Blick in diesen Text mag manchen Weg in eine größere Bibliothek ersparen . . . Insofern ist sie wohl für diejenigen InteressentInnen, die online sind, trotzdem von einigem Wert.

¹⁶ 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.

§ 18 Die Schriften des Neuen Testaments im Überblick

Wir haben den 1. Thessalonicherbrief besprochen und damit die älteste Schrift aus dem Neuen Testament kennengelernt. Diese Gelegenheit wollen wir nutzen, uns schon einmal einen Überblick über die Schriften des Neuen Testaments zu verschaffen. Insgesamt besteht das Neue Testament aus 27 Schriften. Den Anfang machen vier Evangelien und die Apostelgeschichte:

Die Evangelien und die Apostelgeschichte

1.	Matthäus-Evangelium	ungefähr 90 Seiten	Mt
2.	Markus-Evangelium	ungefähr 60 Seiten	Mk
3.	Lukas-Evangelium	ungefähr 100 Seiten	Luk
4.	Johannes-Evangelium	ungefähr 70 Seiten	Joh
5.	Apostelgeschichte	ungefähr 90 Seiten	Apg

Dies ist zwar eine zahlenmäßig kleine Gruppe von Schriften. Aber dadurch darf man sich nicht täuschen lassen: Vom Umfang her machen diese fünf Schriften weit mehr als die Hälfte des gesamten Neuen Testaments aus (über 400 von insgesamt 680 Seiten in der griechischen Standardausgabe *Novum Testamentum graece*¹).

Es folgt die zahlenmäßig größte Schriftengruppe, nämlich 21 Briefe. Man unterscheidet hier die paulinischen Briefe von den übrigen. Die paulinischen Briefe nennt man auch das *corpus Paulinum*. Dieses umfaßt insgesamt 13 Briefe: Römer, 1. Korinther, 2. Korinther, Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, 1. Thessalonicher, 2. Thessalonicher, 1. Timotheus, 2. Timotheus, Titus, Philemon. Die Reihenfolge im Neuen Testament folgt der Länge des jeweiligen Briefes: Der Römerbrief ist der längste, der Philemonbrief dagegen der kürzeste.

Das ist natürlich keine besonders sinnvolle Anordnung; um die Paulusbriefe der historischen Reihenfolge nach zu ordnen, muß man erst zwei Kategorien einführen: Man unterscheidet hier echte Briefe des Paulus und sogenannte Deuteropaulinen. Unter den deuteropaulinischen Briefen versteht man solche, die zwar unter seinem Namen abgefaßt sind, aber nicht wirklich von ihm stammen.

Nestle/Aland

¹ *Barbara Aland/Kurt Aland: Novum Testamentum graece, post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart 1993.*

Die einzelnen Seitenangaben in der obigen Tabelle sind dieser Ausgabe entnommen. Da der Apparat nicht auf jeder Seite gleich lang ist, vermitteln sie nur ein ungefähres Bild der Länge der einzelnen Schriften.

Die echten Briefe des Paulus sind (in der Reihenfolge, wie sie sich in unserm Neuen Testaments finden²):

Die echten Paulusbrieve

1.	Römerbrief	ungefähr 30 Seiten	Röm
2.	1. Korintherbrief	ungefähr 30 Seiten	1Kor
3.	2. Korintherbrief	ungefähr 20 Seiten	2Kor
4.	Galaterbrief	ungefähr 10 Seiten	Gal
5.	Philipperbrief	8 Seiten	Phil
6.	1. Thessalonicherbrief	7 Seiten	1Thess
7.	Philemonbrief	2 Seiten	Phlm

Damit verbleiben die deuteropaulinischen Briefe, also diejenigen, die unter seinem Namen verfaßt sind:

Die deuteropaulinischen Briefe

1.	Epheserbrief	11 Seiten	Eph
2.	Kolossierbrief	8 Seiten	Kol
3.	2. Thessalonicherbrief	4 Seiten	2Thess
4.	1. Timotheusbrief	8 Seiten	1Tim
5.	2. Timotheusbrief	6 Seiten	2Tim
6.	Titusbrief	4 Seiten	Tit

Die drei zuletzt genannten deuteropaulinischen Briefe faßt man unter dem Begriff Pastoralbriefe zusammen: 1Tim, 2Tim und Tit. Sie bilden eine besondere Gruppe und sind die chronologisch letzten Briefe unter den Deuteropaulinen (vgl. wieder die genannte Übersicht unten auf Seite 143).

Die Pastoralbriefe

Eine Sonderstellung nimmt der Hebräerbrief ein. Hier handelt es sich gar nicht um einen Brief, wie man schon an Hebr 1,1–4 sehen kann: Es fehlt der briefliche Eingang, wie ihn die paulinischen Briefe aufweisen. Ein Brief beginnt mit einem Präsript – der Hebräerbrief beginnt mit einer Ouvertüre. Es handelt sich um einen theologischen Traktat, dessen Verfasser unbekannt ist.

Der Hebräerbrief

² Die historische Reihenfolge findet sich auf dem folgenden Schaubild auf Seite 143 angegeben.

Die katholischen Briefe Schließlich folgen die »katholischen« Briefe. Diese heißen »katholisch«, weil sie im Unterschied zu den Briefen des Paulus keinen konkreten Adressaten haben, sondern an die Allgemeinheit gerichtet sind (»katholisch« vom griechischen καθολικός [*katholikos*] = allgemein):

1.	Jakobusbrief	10 Seiten	Jak
2.	1. Petrusbrief	11 Seiten	1Petr
3.	2. Petrusbrief	7 Seiten	2Petr
4.	1. Johannesbrief	10 Seiten	1Joh
5.	2. Johannesbrief	1 Seite	2Joh
6.	3. Johannesbrief	1 Seite	3Joh
7.	Judasbrief	3 Seiten	Jud

Die Apokalypse Am Schluß steht die Offenbarung des Johannes, in der Fachsprache *Apokalypse* genannt. Diese 27. Schrift, die Apokalypse, wird auch als Offenbarung des Johannes bezeichnet, weil der Name des Verfassers schon in Offb 1,1 genannt wird; um welchen Johannes es sich handelt, geht aus der Schrift jedoch nicht hervor. Immerhin ist dieses keine anonyme Schrift, da der Name des Verfassers verschiedentlich genannt wird.

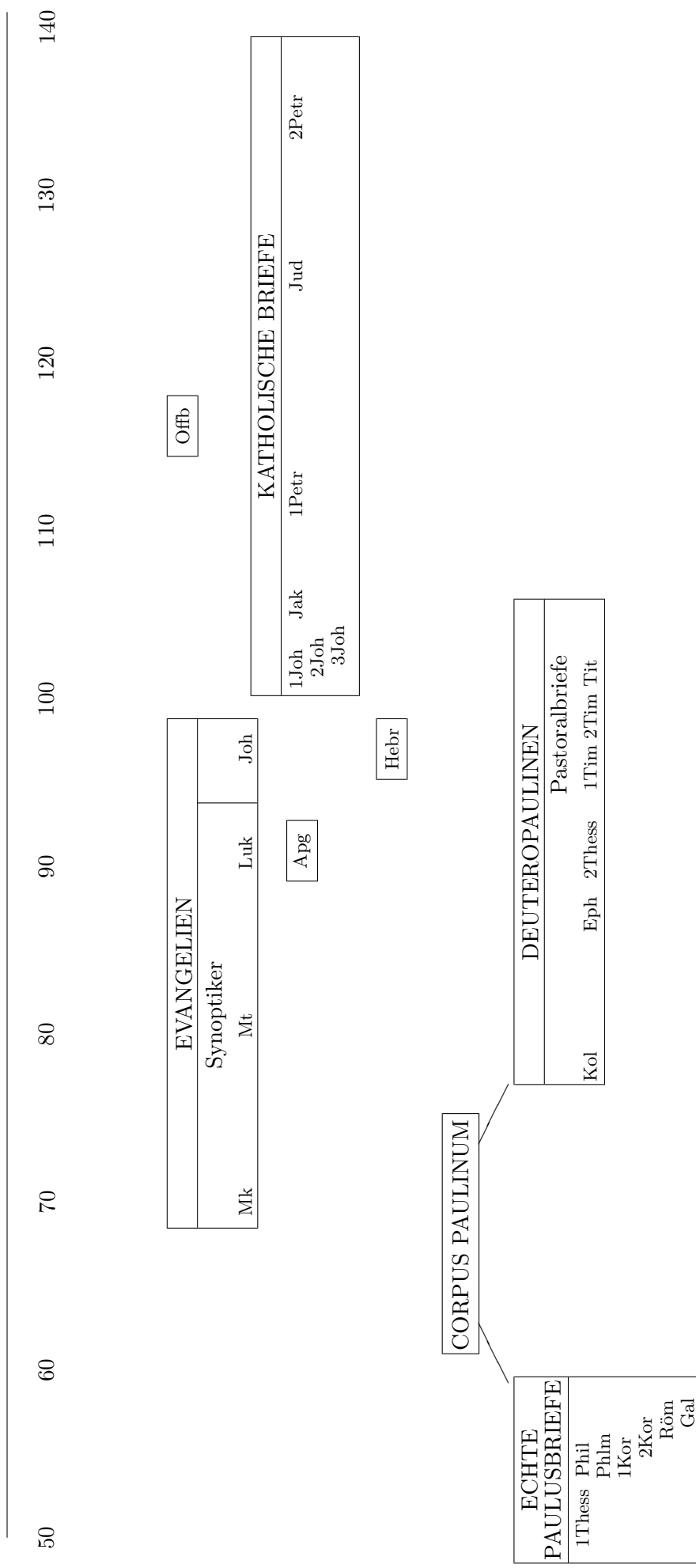
Die Apokalypse ist – an neutestamentlichen Maßstäben gemessen – ein recht umfangreiches Buch (48 Seiten!). Sie gehört zu den späten Schriften des Neuen Testaments und wird zunehmend in das 2. Jahrhundert datiert. (Die traditionelle Datierung in die Zeit des Kaisers Domitian hat wenig für sich.)

* * *

Die Übersicht auf der folgenden Seite³ bietet alle Schriften des Neuen Testaments in ihrer chronologischen Reihenfolge. Der Zahlenstrahl erlaubt eine ungefähre zeitliche Einordnung jeder Einzelschrift. Für Einzelheiten muß eine Einleitung herangezogen werden.

³ Die Idee und die Vorlage dieser Übersicht verdanke ich meiner Kollegin Angelika Reichert in Münster. Die T_EXnische Durchführung geht auf meine Mitarbeiterin Eva Schöniger zurück. Beiden gilt mein herzlicher Dank.

Gruppierung und zeitliche Einordnung der neutestamentlichen Schriften



Entstehungszeit:
50–150 n. Chr.

Was die Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften angeht, kann man sich grob das Jahrhundert von 50 n. Chr. bis 150 n. Chr. merken: Die älteste Schrift, der 1. Thessalonicherbrief, stammt aus dem Jahr 50 n. Chr. und eröffnet das *corpus Paulinum*. Die jüngste Schrift ist der 2. Petrusbrief, der aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammt; im Unterschied zum 1. Thessalonicherbrief ist eine genaue zeitliche Einordnung beim 2. Petrusbrief nicht möglich, auf unserer Übersicht ist er zwischen 130 und 140 n. Chr. angesetzt.⁴

* * *

Das Neue Testament ist mithin eine Sammlung ganz unterschiedlicher Schriften, deren keine mit der Absicht verfaßt wurde, einmal Teil des Neuen Testaments zu werden. Unter den Evangelien etwa ist keines, das zur gleichzeitigen Nutzung neben drei anderen konzipiert ist. Jeder der Evangelienverfasser will *das* Evangelium bieten, nicht *eines von vieren*. Lukas beispielsweise äußert sich in seinem Proömium (Luk 1,1–4) recht kritisch über seine Vorgänger, die er selbstverständlich bei weitem übertreffen und dadurch überflüssig machen will. Sein zweites Buch, die Apostelgeschichte, ist durch die Anordnung der Schriften im Neuen Testament auf brutale Weise von Buch I (dem von uns so genannten Lukasevangelium) getrennt worden, indem das Johannesevangelium dazwischengeschoben wurde.

⁴ Vgl. Ingo Broer II 648: „Die Bestimmung der Abfassungszeit in der Literatur schwankt bei keiner neutestamentlichen Schrift so weit wie beim zweiten Petrusbrief. Auch in den letzten Jahren wurde gleichzeitig noch die Abfassung um 60 und um 160 vertreten.“