VI. Die „erste Missionsreise“ des Paulus (mit Barnabas)

13,1–3: Aufbruch zu neuen Ufern

1 In Antiochia hatte die Gemeinde (eigene) Propheten und Lehrer: Barnabas und Simeon mit dem Beinamen Niger und Luzius aus Zyrene, Manaën, der Schulkamerad[1] des Tetrarchen Herodes, und Saulus.
2 Als diese für den Herrn ihres Amtes walteten und fasteten, sprach der heilige Geist:

„Stellt mir den Barnabas und den Saulus für die Aufgabe ab, zu der ich sie berufen habe!“

3 Daraufhin fasteten und beteten sie, legten ihnen die Hände auf und ließen sie ziehen.

1 Die Mitteilung über Propheten und Lehrer „in der Gemeinde von Antiochia“ ist etwas auffällig formuliert mit *katá* + Akk. + *ekklēsía*. Diese Verwendung der Präposition *katá* dient häufig Aussagen, die wir im Deutschen mit „für sich“ oder „eigen“ übersetzen können. Das dient hier wohl der Anknüpfung an die Kollektenreise von Barnabas und Saulus (12,4f.), die durch Propheten aus Judäa veranlasst worden war (11,27–30). Damit will Lukas wohl hervorheben, dass dieses Charisma nicht auf die Urgemeinde beschränkt war. Die Ämter der Propheten und Lehrer werden von Paulus in einer Liste direkt nach dem Amt der Gesandten genannt (1 Kor 12,28).

Von den fünf Personen, die im Folgenden aufgezählt werden, sind Barnabas (vgl. 4,36f.; 9,27; 11,22–24) und Saulus (7,58 u. ö.) dem Publikum des Lukas schon vertraut. Der Name Simeon ist als Transkription des hebräischen *Schimʿon* erkennbar, und wegen der Häufigkeit dieses Namens ist ein Beiname erforderlich. Das lateinische *niger* bedeutet „dunkel“ oder „schwarz“ und spielt wohl auf eine Hautfarbe an, aber nicht gleichbedeutend mit *aithiops* in 8,27. Für Luzius (gr. *Loukios*) ist die Herkunft aus der nordafrikanischen Diaspora angegeben: Zyrene war ein griechisch besiedelter Küstenstreifen, der zum ptolemäischen Ägypten gehörte und ab 74 v. Chr. eine römische Provinz war. Ein *Loukios* erscheint in Röm 16,21 in einer Grußliste, und es ist nicht auszuschließen, dass das als Variante zu „Lukas“ anzusehen und diese Person mit dem Lukas von Kol 4,14; Phlm 24; 2 Tim 4,11 identisch ist. Am interessantesten ist die Herkunft des Manaën aus einer Familie, die der Dynastie des Herodes nahe stand. Mit dem Tetrarchen Herodes dürfte Herodes Antipas, der Regent von Galiläa und Peräa gemeint sein. Ein Kontakt zwischen dessen Hof und der Jesusbewegung wird auch in Lk 8,3 erwähnt.

---

1 Oder „Jugendfreund“, wörtlich „gemeinsam erzogen (oder aufgezogen)“.

2 Dass während eines Gottesdienstes prophetische Eingebungen mitgeteilt werden, setzt Paulus in 1 Kor 14,29–33 als häufiges Phänomen voraus. Er legt dabei Wert darauf, dass man nicht spontan losredet, sondern nach Wortmeldung nacheinander. Wenn hier in Antiochia bestimmten Personen das Charisma der Prophetie zugeschrieben wird, so ist anzunehmen, dass sie wiederholt Eingebungen hatten, die von der Gemeinde anerkannt wurden. Beim Amt der Lehre ist nach 11,26 vor allem an Barnabas und Saulus zu denken.

Nahrungsverzicht als Reaktion auf einschneidende Erlebnisse oder als Praxis mit therapeutischem Zweck ist weltweit verbreitet. Der Zusammenhang zwischen einem Fasten und einem Offenbarungsempfang (vgl. Ex 34,28; Dtn 9,9; Dan 9,3) entspricht Erfahrungen, nach denen die Empfänglichkeit für Außergewöhnliches durch Fasten gefördert wird. Nach Mk 2,18–20 parr. hat die Gruppe um Jesus nur vorübergehend das von anderen Juden praktizierte Fasten nicht mitgemacht.

Anders als in 11,28 wird diesmal die Botschaft des heiligen Geistes in wörtlicher Rede geboten. Dass dieser sich hier wie eine Person äußert, die einen Auftrag erteilt, ist ein Novum und in sprachlicher Hinsicht eine Vorstufe der späteren Trinitätslehre. Der Grund dieser Ausdrucksweise dürfte jedoch darin liegen, dass ein direktes Hören der Stimme Gottes im Judentum ausgeschlossen wurde. Merkwürdigerweise wird der *Inhalt* der vorausgesetzten Berufung nicht mitgeteilt. Lukas respektiert wohl die vage Formulierung einer übernommenen Tradition. Ein Zusammenhang zwischen dem heiligen Geist und geographischen Dimensionen wird schon in 1,8 hergestellt. Die Wortwahl *aphorísate* („sondert für mich ab“) erinnert an die Selbstaussage des Paulus in Röm 1,1: „ausgesondert für das Evangelium Gottes“.

3 Die Echtheit der prophetischen Botschaft wird von der Gemeinde nicht angezweifelt, und die beiden Berufenen werden feierlich für die neue Aufgabe freigestellt. Fürbitte und Handauflegung signalisieren die innere Zustimmung zu dem noch nicht überschaubaren Projekt und die bleibende Verbundenheit mit den bisherigen Lehrern der Gemeinde.

13,4–12: Barnabas und Paulus auf Zypern

4 Sie selbst, vom heiligen Geist ausgesandt[2], begaben sich nun (zur Küste) hinab nach Seleuzia, reisten von dort per Schiff nach Zypern, 5 und – in Salamis angekommen – verkündeten sie das Wort Gottes in den Synagogen der Juden. Dabei wurden sie von Johannes unterstützt.
6 Sie durchzogen die ganze Insel bis nach Paphos und trafen dort einen Magier, der sich als Prophet ausgab, einen Juden mit (Bei-)Namen Barjesus.
7 Der verkehrte mit dem Prokonsul Sergius Paulus, einem Mann mit Urteilskraft. Dieser lud Barnabas und Saulus ein und wünschte das Wort Gottes zu hören.
8 Da machte der Magier Elymas[3] (so wird sein Name nämlich wiedergegeben) Front gegen sie und versuchte, den Statthalter vom Glauben abzuhalten[4].

---

2 D stattdessen: „Die vom heiligen Geist Ausgesandten.“

3 Nach D hieß er Etoimas und könnte damit identisch sein mit dem jüdischen Magier aus Zypern namens Atomos bei Josephus, Ant 20,142 (s.u. zu V. 7).

4 D: „weil der ihnen interessiert zuhörte“.

9 Saulus aber, der (ja) auch Paulus hieß, wurde von heiligem Geist erfüllt, blickte
ihn scharf an 10 und sagte:
„Du Ausbund aller List und Tücke, Teufelssohn, Feind aller Rechtschaffenheit!
Hörst du nicht auf, die geraden Wege des Herrn zu verdrehen? 11 Jetzt gib
acht: die Hand des Herrn kommt über dich, und du wirst blind sein und einige
Zeit das Sonnenlicht nicht sehen!“
Und sofort überfiel ihn Dunkel und Finsternis, und er bat darum, dass Leute ihn
beim Gehen an der Hand führten.
12 Als der Statthalter das sah[5], wurde er gläubig[6], völlig beeindruckt von der
Lehre vom Herrn.

Zum Ganzen: Verglichen mit vorangehenden und folgenden Berichten fällt der Zypern-Bericht dürftig aus. Das ist umso auffälliger, als der Anfang des Kapitels diese Reise auf eine Weisung des heiligen Geistes und einen Beschluss der Gemeinde zurückführt und ihr damit hohe Bedeutung beimisst. Der Hauptzweck der Reise – die Verkündigung – wird nur mit zwei Oberbegriffen („das Wort Gottes“ in V. 7 und „die Lehre vom Herrn“ in V. 12) erwähnt, aber inhaltlich nicht gefüllt. Der Eindruck auf den Prokonsul musste für das Publikum des Lukas interessant sein, wird aber nur knapp konstatiert. Der Mangel, den wir hier empfinden, spricht vielleicht für die Seriosität des Erzählers, der selbst keine Gelegenheit hatte, auf dieser Insel Lokaltraditionen zu sammeln. Vielleicht fehlte ihm auch der Kontakt zu dem Umkreis des Barnabas, der später nicht mehr mit Paulus zusammenarbeitete (vgl. 15,36–41). Ein Übergreifen der Jesusbewegung auf Zypern wird bereits in 11,19 den Flüchtlingen zugeschrieben, die nach dem Tod des Stephanus Jerusalem verließen. Die Reise von Barnabas und Paulus führte also in ein Gebiet, in dem es wohl schon Gemeinden gab. Das Neue, das sie mitbrachten, war wohl der Mut zur gezielten Mission unter Nichtjuden, den man nach 11,20 in Antiochia entwickelt hatte. Sollte die Vermutung zutreffen, dass die „Missionskonferenz“ von Kap. 15 mit der Kollektenreise nach 11,30/12,25 zu identifizieren ist, dann könnte der Entschluss zur Zypernreise mit der Freigabe der „beschneidungsfreien“ Mission unter Nichtjuden zusammenhängen. Diese Grundsatzentscheidung wird ja in 15,28 mit demselben heiligen Geist in Verbindung gebracht, der nach 13,2 den Auftrag zu dieser Reise erteilt.

Der Bericht über die Reise beginnt mit einem erneuten Hinweis auf den heiligen 4
Geist, lässt aber offen, ob auch die Wahl des Missionsgebietes von ihm gelenkt wurde (anders später in 16,6–10). Für die Wahl der Insel kann ausschlaggebend gewesen sein, dass Barnabas nach 4,36 von dort stammte, also über Ortskenntnis und nützliche Kontakte verfügte. Eine starke jüdische Diaspora auf Zypern bezeugt Philon (Gesandtschaft an Caligula 282): „Nicht nur die Kontinente sind voll von jüdischen Siedlungen, sondern auch die bekanntesten Inseln Euböa, Zypern und Kreta.“ In 1 Makk 15,23 wird Zypern in einem Dokument erwähnt, mit dem der römische Senat im 2. Jh. v. Chr. den Juden politischen und notfalls militärischen Schutz zusagt. Herodes d. Gr. bekam von Augustus Einkünfte aus den Kupferbergwerken auf Zypern zugesprochen.[7]

Salamis war im Altertum die bedeutendste Hafenstadt im Osten der Insel und 5
zeitweise der Sitz eines Herrschers oder Statthalters über ganz Zypern. Die Mehrzahl von Synagogen deutet auf eine besonders starke jüdische Präsenz hin. Die Bezeich-

5 D: „staunte er und …“
6 D: „schenkte er Glauben an Gott“ (oder: „dem Gott“).
7 Vgl. Josephus, Ant 16,128.

nung der Verkündigung als „das Wort Gottes“ ist typisch für Lukas[8] und wird in V. 7 noch einmal aufgenommen. Warum erst hier erwähnt wird, dass Johannes (= Johannes Markus; vgl. 12,12) aus Jerusalem Barnabas und Paulus bei ihrer Tätigkeit unterstützte, bleibt offen.[9] Ein Markus wird in Kol 4,10; 2 Tim 4,11 und Phlm 24 als Mitarbeiter des Paulus erwähnt; da dieser in Kol 4,10 als ein Verwandter (Neffe oder Vetter) des Barnabas bezeichnet wird, liegt eine Gleichsetzung mit dem Johannes Markus der Apg nahe. Wenn die beiden Gesandten ihn nach 12,25 aus Jerusalem nach Antiochia „mitnahmen“ (ähnlich 15,39) und er ihnen auf Zypern „diente“, so klingt das nach einem jüngeren Mitarbeiter, der noch keine selbständige Rolle spielte.

6 Die einzige erzählte Begebenheit aus diesem Wirken auf Zypern spielt am westlichen Ende der Insel in der Stadt Paphos – damals eigentlich schon *Neu-Paphos* –, dem Sitz des Statthalters. Zypern wurde um 56–58 v. Chr. durch M. Porcius Cato zu einer römischen Provinz. Das Interesse des Lukas konzentriert sich auf die Begegnung des Paulus mit einem „Magier“ – eine der Parallelen zwischen Petrus- und Paulusgeschichten, auf die Lukas offenbar Wert legt (vgl. 8,9–13.18–24). Die Vokabel *mágos* war in der Antike mehrdeutig. Ursprünglich stand der Plural *mágoi* für eine religiöse Bildungs- und Oberschicht der Perser, die im Westen mit den Astrologen der Chaldäer verwechselt oder vermischt wurde.[10] Während wir heute dabei an „Zauberer“ und rational schwer erklärbare „Kunststücke“ denken, steht das Wort in der Antike für ein besonderen Wissen aus nicht alltäglichen Quellen. So bei den „Weisen aus dem Morgenland“ in Mt 2,1f., die ihr Wissen über die Geburt eines Königskindes aus der Sternkunde bezogen. In diese Richtung weist hier die Ergänzung durch „Pseudoprophet“, wobei das „Pseudo“ eine Wertung durch Lukas angibt. Denkbar ist, dass er sich einem jüdischen Publikum gegenüber als Prophet ausgegeben hat, vor einem nichtjüdischen Publikum dagegen als Magier auftrat. Der zunächst angegebene Name „Barjesus“ verweist auf Aramäisch auf den Vater (≈ „Jesussohn“)[11], während „Elýmas“ der Eigenname sein dürfte. Ungeklärt ist die angebliche Bedeutungsgleichheit der beiden Namen (V. 8).[12]

7 Dass ein Mann dieses Typs zum Umfeld eines römischen Statthalters gehört haben soll, fügt sich in den Rahmen dessen, was antike Quellen über hohe römische Beamte berichten. Orientalische Einflüsse strömten mit Macht in den geistigen Horizont der römischen Oberschicht ein, seitdem die Römer im 2. Jh. v. Chr. im östlichen Mittelmeerraum schrittweise das Erbe des Seleukidenreiches angetreten hatten.Über den Statthalter Antonius Felix (vgl. Kap. 24) lesen wir bei Josephus, dass er einen Juden aus Zypern, der sich als Magier ausgab, mit Erfolg einspannte, um die jüdische Prinzessin Drusilla (erwähnt in 24,24) ihrem Ehemann abspenstig zu machen.[13] Der nicht allzu häufig belegte Familienname Sergius Paulus findet sich[14] in Inschriften des 1. und 2. Jahrhunderts aus Zypern, Rom und dem pisidischen Antiochia, von denen aber

8 Vgl. 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24; 13,44.46; 17,13; 18,11.
9 Mehr zu ihm unten bei der Besprechung von V. 13.
10 Vgl. J. Duchesne-Guillemin, Art. Magoi in: KlPauly 3(1975) 890f.
11 Daneben kommt auch eine Deutung als „Sohn des Heils“ in Frage.
12 Vgl. 4,36.
13 Vgl. Ant 20,141–143. Merkwürdigerweise spricht auch Plinius d. Ä. (Naturgeschichte 30,2,11) von Magiern aus Zypern.
14 Immer in der Schreibung mit Doppel-L.

keine einen *Statthalter* dieses Namens zur fraglichen Zeit nachweist.[15] Das ist jedoch kein Grund, die Angaben des Lukas zu bezweifeln. Dass Sergius Paulus als „vernünftiger" Mann bezeichnet wird, schreibt ihm eine geistige Offenheit zu, die auch eine Aufgeschlossenheit für das „Wort Gottes" mit sich brachte. Hier schimmert ein Interesse des Erzählers an einem gebildeten oder lernwilligen Publikum durch. Uns bleibt es überlassen, dabei an ein Wirken des heiligen Geistes durch die Kultur zu denken.

Das Auftreten eines „Gegenredners" gegen Gesandte Jesu ist m. W. singulär im Neuen Testament. Sie erinnert ein wenig an Ex 7, wo Mose und Aaron, von Gott gesandt, am Hof des Pharao eine Art Wettkampf mit ägyptischen Zauberern auszutragen haben - und sich als überlegen erweisen.[16] 8

Das von Paulus angekündigte Strafwunder an diesem Gegner ist als ein „Zeichenwunder" zu verstehen, mit dem Gott seinen wahren Propheten (hier: Paulus) beglaubigt.[17] Die Metapher der „Hand" Gottes für sein Wunderwirken (vgl. 4,30) wird biblisch besonders oft für die Befreiung der Israeliten aus der Zwangsarbeit in Ägypten verwendet (vgl. Ex 13,3; Num 33,3; Dtn 4,34 u. ö.). Die vorübergehende Blindheit des Magiers erinnert an das „Damaskuserlebnis" des Paulus (vgl. 9,8–9). 9–11

Das Beglaubigungswunder hat dem Bericht zufolge die Wirkung, dass aus Aufgeschlossenheit Glaube entsteht. Im Gegensatz zu Ex 7 lässt sich der zuschauende Machthaber von der Überlegenheit der Gottesboten beeindrucken. Denkbar ist, dass *pisteúein* hier in einem blasseren Sinne verwendet ist, den es auch manchmal im vierten Evangelium hat (vgl. z.B. Joh 2,23). Ein dauerhafter Anschluss an eine Gemeinde muss damit nicht gemeint sein (vgl. Joh 8,30–32). Aber gegen einen bloßen „Glauben *light*" an dieser Stelle spricht, dass in V. 8 vorausgesetzt ist, dass der Prokonsul schon im Gespräch mit Barnabas und Paulus beim Hören des „Wortes Gottes" zum Glauben neigt, was der Magier abzublocken sucht.[18] Dass wir über diesen ranghöchsten Konvertiten der frühen Jesusbewegung nicht mehr erfahren, könnte den Grund haben, dass er mit Rücksicht auf sein Amt ein „verborgener Jünger" nach Art des Joseph von Arimathäa blieb (vgl. Joh 19,38). 12

Auffällig ist, dass Lukas den Namen des Prokonsuls *Sergius Paulus* in V. 9 zum Anlass nimmt, den Namen *Paulus* als zweiten Namen des „Saulus" einzuführen und von da an nur noch von „Paulus" zu sprechen. Vereinzelt wurde vermutet, dass die Begegnung mit dem Statthalter für „Saulus" der Anlass gewesen sein könnte, sich den Alternativnamen „Paulus" zuzulegen (so wie römische Feldherren einen Beinamen vom Schauplatz ihrer Siege bekamen). Die Formulierung „Saulus, der auch Paulus

15 Vgl. R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus (1994) 122–126. W. Eck, Sklaven und Freigelassene von Römern in Judaea und den angrenzenden Provinzen, in: NT 55 (2013) 1–21, hier 19, vermutet die Identität mit einem Lucius Sergius Paullus, in einer Grabinschrift auf Samos. Dieser Name ist auch für einen hohen Beamten unter Claudius in Rom belegt (vgl. Riesner S. 123).

16 In 2 Tim 3,8 wird an diese Konfrontation erinnert, wobei Namen der Gegenspieler Moses genannt werden. Vgl. M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, 4., von H. Conzelmann ergänzte Aufl., Tübingen 1966, 87f.

17 Vgl. F. Stolz, Zeichen und Wunder. Die prophetische Legitimation und ihre Geschichte, in: ZThK 69 (1972) 125–144.

18 Vgl. A. Weiß, Soziale Elite und Christentum (2005), 76: „In erster Linie ... reagierte also der Prokonsul auf den Gehalt der christlichen Lehre, und das kann in Verbindung mit [*pisteuein*] letztlich kaum etwas anderes heißen, als dass er Christ wurde."

(hieß)“ war jedoch üblich für die Angabe eines *schon vorhandenen* Beinamens oder Zweitnamens.[19] Erklärungsbedürftig ist nicht, dass Lukas diesen Wortführer der Jesusbewegung ab jetzt „Paulus“ nennt, sondern nur, dass er ihn zunächst unter dem Namen Saulus eingeführt hatte. Der Grund dafür ist, dass dieser Name in der Überlieferung von der „Damaskusvision“ unverzichtbar war (vgl. 9,4; 22,7; 26,14) und darum zunächst benutzt werden musste. Der Beginn der Tätigkeit als reisender Prediger und Gemeindegründer war der beste Moment, zu dem Namen überzugehen, unter dem Paulus in die Geschichte eingegangen ist. Der geläufige Ausdruck „vom Saulus zum Paulus“ geht weder auf seine Bekehrung noch (bzw. erst recht nicht) auf diese Begegnung mit dem römischen Politiker zurück.

Aber anderes ist diskutabel: Die partielle Namensgleichheit mit dem Statthalter hat zu weitreichenden Überlegungen zu dieser Begegnung geführt. G. Kehnscherper hat die Theorie entwickelt, dass Paulus *nicht zufällig* denselben Beinamen trug wie dieser Statthalter.[20] Nach Hieronymus waren die Eltern des Paulus in römische Gefangenschaft (und damit in den Sklavenstand) geraten und aus Galiläa nach Kleinasien deportiert worden.[21] Kehnscherper hält das für historisch und nimmt an, dass die Eltern dann aber freigelassen wurden und so den Familiennamen ihres bisherigen Patrons erhielten. Freigelassene blieben ihrem Patron aber lebenslang verpflichtet. Paulus hat nach Kehnscherper in dem Statthalter von Zypern vermutlich ein Mitglied des „Clans“ besucht, durch den seine Eltern zur Freiheit und zum römischen Bürgerrecht gelangt waren. Vielleicht erklärt das die überraschende Tatsache, dass Paulus und Barnabas überhaupt eine *Einladung* (!) zu diesem hohen Beamten bekamen. Das Interessanteste an diesen Überlegungen ist, dass diese römische Familie auch für das pisidische Antiochia inschriftlich belegt ist, – für die Stadt, in der Paulus nach V. 14–52 die erste Gemeinde im Inneren Kleinasiens gegründet hat (vgl. unten zu V. 13f.). Je höher man die Bedeutung der Begegnung mit Paulus im Leben des Prokonsuls einschätzt, umso näher liegt der Schluss, dass Paulus mit einer Empfehlung dieses hohen Beamten gezielt Antiochia ansteuerte.

13,13–25: Ins Innere Kleinasiens: Predigt in einer Diaspora-Synagoge

13 Von Paphos abgereist, kam die Gruppe um Paulus nach Perge in Pamphylien. Johannes aber trennte sich von ihnen und kehrte nach Jerusalem zurück.
14 Sie aber setzten ihre Reise von Perge aus (zügig) fort und gelangten zum pisidischen Antiochia, und am Sabbat gingen sie in die (dortige) Synagoge und nahmen Platz.

---

19 Vgl. R. Riesner, 127: „Man könnte geradezu mit ‚alias‘ übersetzen.“ Auch die Übersetzung mit „ebenfalls ein Paulus“ kommt in Frage.

20 Vgl. G. Kehnscherper, Der Apostel Paulus als römischer Bürger, in: F. L. Cross (Hrsg.), Studia Evangelica II, Berlin 1964, 411–440.

21 Vgl. De viris illustribus 5.

15 Nach der Verlesung der Torah und der Propheten ließ die Gemeindeleitung[22] ihnen ausrichten:

„Liebe Brüder, wenn ihr ein Wort der Erbauung[23] für das Volk habt, dann tragt es vor!“

16 Da stand Paulus auf, gab ein Handzeichen und sprach:

„Ihr Menschen aus dem Volk Israel und ihr Gottesfürchtigen, hört (mir) zu!

17 Der Gott dieses Volkes Israel hat unsere Väter erwählt und das Volk im Gastland Ägypten groß gemacht und es mit hoch erhobenem Arm herausgeführt, 18 und ca. 40 Jahre lang hat er in der Wüste ihre Macken ertragen.

19 Im Lande Kanaan hat er sieben Völker vertrieben und ihnen deren Land[24] übereignet.

20 Das zog sich über 450 Jahre hin.

Danach gab er ihnen Rechtspfleger bis zum (Wirken des) Propheten Samuel.

21 Von da an wünschten sie sich einen König, und Gott gab ihnen den Saul, den Sohn des Kisch, einen Mann aus dem Stamm Benjamin, für vierzig Jahre.

22 Als dessen Nachfolger bestellte[25] er ihnen den David zum König und lobte ihn mit den Worten:

‚Ich habe David, den Sohn Isais, gefunden, einen Mann nach meinem Herzen, der alle meine Befehle ausführen wird.‘

23 Aus dessen Nachkommenschaft hat Gott nach (s)einer Verheißung Jesus als Retter zu Israel geschickt.

24 Zuvor hatte Johannes als Vorbote seines Auftretens das ganze Volk Israel zu einer Umkehrtaufe aufgerufen.

25 Als aber Johannes seinen Lauf vollendete, sagte er:

‚Was bin ich (wohl) nach eurer Vermutung? Ich bin das nicht, aber Achtung: Nach mir kommt einer, (der so hoch über mir steht, dass) ich nicht würdig genug bin, ihm die Sandalen auszuziehen.‘[26]

13 Die Angaben über die Reiseroute sind lückenhaft. Im Allgemeinen wird vermutet, dass die Gruppe auf dem Weg nach Perge in der Hafenstadt Attaleia (heute Antalya) an Land ging. Eine Missionstätigkeit in Perge wird erst für die Rückreise in 14,25 erwähnt. Das enttäuschende Verhalten des Johannes (Markus) wird ohne Kommentar erwähnt. Die Gründe für dessen Abspringen von dieser Expedition liegen im Dunkeln, scheinen aber für Paulus weniger akzeptabel gewesen zu sein als für Barnabas (vgl. 15,35-38). Das von Lukas gebrauchte Verb *apochōreín* wird auch für den Rückzug einer Truppe verwendet. Hat Lukas wegen dieser Enttäuschung in V. 3 Johannes Markus

22 Die männliche Endung von *archisynagōgoí* beweist nicht, dass es sich nur um Männer handelte; zu Frauen in dieser Funktion vgl. B. J. Brooten, Women Leaders in the Ancient Synagogue, Chico 1982.

23 Ich wähle diesen Begriff, weil er anders als „ermahnen“ (LÜ) und „Wort des Trostes“ (EÜ) in kirchlicher Sprache für Trost *und* Ermahnung stehen kann.

24 D: „das Land der Fremdstämmigen“.

25 Wörtlich: „erweckte“.

26 Wörtlich: „die Schnürsenkel von seinen Füßen zu lösen.“

unerwähnt gelassen – oder war der ungeplant erst später zu Barnabas und Paulus gestoßen?

14 Für die Weiterreise nach dem pisidischen Antiochia (beim heutigen Yalvaç)[27] kamen verschiedene Routen in Frage. Die längere Route war die unter Augustus ausgebaute Via Sebaste; sie umging aber allzu steile Passwege.[28] Dieses Antiochia war im 3. Jh. v. Chr. von hellenistischen Siedlern gegründet und im Jahre 25 v. Chr. von Augustus in eine römische Kolonie verwandelt worden. Auf die Hellenisierung folgte die „Latinisierung“.[29] Eine jüdische Bevölkerung ist in dieser Gegend ab ca. 200 v. Chr. anzunehmen, als Antiochos III. 2000 jüdische Familien aus dem Osten dorthin umgesiedelt hatte, um ein loyales Gegengewicht zu einer aufsässigen einheimischen Bevölkerung zu bilden.[30]

15 Dass zu einem Sabbat-Gottesdienst Lesungen aus dem Pentateuch und dem Prophetenkanon gehören (vgl. V. 27), ist heute selbstverständlich. Auch für die Antike? Die Lesungen aus der *Torah* sind zwar für die ntl. Zeit bestens belegt, z. B. durch Josephus (Contra Apionem 2,175):

> „Er (Mose) machte das Gesetz zu einem hervorragenden und notwendigen Lehrgegenstand, indem er es uns nicht einmal oder zweimal oder öfters anzuhören befahl, sondern daß man jede Woche von jeglicher Arbeit ablassen und sich versammeln solle, das Gesetz zu hören, um eine ausreichende und genaue Kenntnis davon zu erhalten.“[31]

Aber für die Prophetenlesung (*Haftarah*) liefert Lukas die ältesten sicheren Belege (Lk 4,17 und Apg 13,15.27).[32] Während Jesus nach Lk 4,16 in der Synagoge von Nazaret sich selbst als Vorleser anbot und auch eine Ansprache über den Textabschnitt hielt, werden Barnabas und Paulus nach den Lesungen zu einer Ansprache ermutigt, ohne dass dabei auf die Bibeltexte hingewiesen würde. In der Fortsetzung ist auch kein Bibeltext als *Gegenstand* der Ansprache erkennbar, „über den“ Paulus predigt. Der Ausdruck *lógos paraklêseōs* beschreibt in Hebr 13,22 den Charakter dieses predigtartigen Schreibens, das eine Gemeinde stärken soll und mit vielen Bibelzitaten durchsetzt ist. Beispiele antiker Synagogenpredigten in griechischer Sprache sind nicht im Wortlaut erhalten, aber in armenischer Übersetzung.[33] Sie sind viel länger als die Predigten der Apg., was deren Charakter als bloße Kurzfassungen des Wesentlichen erkennen lässt.

16 Das Handzeichen vor Beginn einer Rede signalisiert die Bitte um Ruhe (so ausdrücklich in 12,17). Die Rede richtet sich von vornherein an das ganze, nicht nur jüdische Publikum. Mit „Gott fürchtend“ werden Personen bezeichnet, die vor allem vom ethischen Monotheismus der jüdischen Religion beeindruckt waren. Es handelt sich aber nicht um einen

---

27 Vgl. Ü. Demirer, Antiochia in Pisidien. St. Paul, das Heiligtum von Men, das Yalvaç-Museum, Yalvaç 2002.

28 Für sie plädiert Schnabel S. 1030.

29 Vgl. Demirer, Antiochia 27: „Antiochia war einer der Orte, wo dies am erfolgreichsten durchgeführt wurde … Bis zum Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. war die offizielle Sprache Latein.“

30 Vgl. Josephus, Ant 12,147–153.

31 Übersetzung nach P. Schäfer, Der synagogale Gottesdienst, in: J. Maier u. J. Schreiner, Literatur und Religion des Frühjudentums (1973) 391–413, hier 394. Zur synagogalen Schriftlesung vgl. auch P. Müller, „Verstehst du auch, was du liest?“ Lesen und Verstehen im Neuen Testament, Darmstadt 1994,41–48.

32 Als Anspielung auf die doppelte Schriftlesung kommt 2 Makk 15,9 in Frage.

33 Vgl. F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten etc., Tübingen 1980.

für diesen Personenkreis reservierten Begriff, sondern um ein Prädikat, das auch auf das jüdische Volk und einzelne Glieder angewandt wurde (vgl. Lk 1,50). Die Bedeutung des Verbums *phobeísthai* ist dabei breiter als unser „fürchten“ und nicht futurisch auf mögliche Bedrohungen begrenzt. Allerdings fällt auf, dass Lukas als Erzähler (also außerhalb wörtlicher Rede) ab 13,43.50 zu dem Verbum *sébesthai* („verehren“) übergeht. Es hatte in den Ohren der hellenistischen Welt einen positiveren Klang, während *phobeísthai* eher an den möglichen Zorn der Götter denken ließ (wogegen Lukrez in *De rerum natura* polemisierte).

Zur Rede im Ganzen: Das erste Wort dieser Rede lautet „Gott“, und das kehrt noch fünfmal als explizites und mehrmals als vorausgesetztes Subjekt von Sätzen wieder. Erst in V. 23 und nach der Zäsur in V. 26 ab V. 27 ist dann mehrmals von Jesus die Rede, konzentriert auf das, was Menschen ihm angetan haben und was Gott an ihm getan hat. In V. 38f. geht es dann, nach erneuter Anrede, um die Relevanz dieser Jesusgeschichte für die Anwesenden. Das darin enthaltene Wort „glauben“ liefert das Stichwort für eine überraschend strenge Warnung vor einer ungläubigen Reaktion mit Hilfe eines Prophetenwortes. Der lange „Anmarsch“ über Grunddaten und Episoden der Geschichte Israels lädt zu einem Vergleich mit der Rede des Stephanus in Kap. 7 ein. Als einzige ausgeführte Rede des Paulus vor einem jüdischen Publikum kann diese Rede als ein Muster für sein Zugehen auf jüdische Menschen verstanden werden.

Mit der Rede vom „Gott dieses Volkes“ und von „unseren Vorfahren“ bekennt sich Paulus 17
zur Hebräischen Bibel und zu seiner jüdischen Identität. Dass Gott dieses Volk „im Zustand der Fremdlingschaft in Ägypten“ (wir würden sagen: als sie dort „Wirtschaftsflüchtlinge“ waren) „hochkommen ließ“, klingt nach einer erfolgreichen Karriere. Die biblische Basis dafür sind nur Aussagen über ihr zahlenmäßiges Wachstum (Ex 1,7–12). Für die anwesenden Diasporajuden setzt das ein ermutigendes Vorzeichen vor die ganze Rede und spielt vielleicht sogar auf erfreuliche Verhältnisse und Erfolge vor Ort an.

Der nächste Satz handelt von der Geduld Gottes mit dem Volk während der Wüs- 18
tenwanderung. Im Gegensatz zu Stephanus in 7,39–43 wird nicht von schwerem Versagen gesprochen, sondern von Gottes Nachsicht – mit einem Verbum, das zu einem Spleen oder zu Allüren passt, die man mit einem Lächeln hinnehmen kann.[34] Luther übersetzte recht gut mit „duldete er ihre Weise“ (so auch LÜ[1912]), während LÜ[1975/84] zu „ertrug er sie“ verschärfte.[35]

Die biblische Vorlage dieses Verses in Dtn 7,1 lautet: 19

„Wenn der HERR, dein Gott, dich in das Land bringt, in das du ziehst, um es in Besitz zu nehmen, und er viele Nationen vor dir vertreibt ..., sieben Nationen, die größer und stärker sind als du.“

Luthers Übersetzung mit „vertilgte“ wird 1975 durch „vernichtete“ ersetzt (auch in EÜ). Das vorliegende Verbum ist auch mit „vertreiben“ übersetzbar, was der üblichen Wortwahl für die Landnahme Israels in Kanaan entspricht.[36] (Dass die Einwanderung

34 Vgl. Cicero (auf Griechisch!), Briefe an Atticus 13,29,2 (so die Zählung in Bauer-Aland Sp. 1650), alias 13,5,1: „Füge Dich nun um Gottes willen dieser meiner Marotte!“ Das seltene Verbum *tropophoreín* wird von manchen Apg-Handschriften durch *trophophoreín* („ernähren“) ersetzt.

35 LÜ[2017] verkürzt wieder zu „trug er sie“.

36 Vgl. Thukydides I 4,1. In Frage kommt auch „erniedrigen“ als Gegensatz zu „erhöhen“ in V. 17; vgl. Aristeasbrief 263 (gegen Bauer-Aland s. v.) und Josephus, Ant 16,248 („kleiner machen“ – hier nicht metaphorisch).

der Israeliten in Kanaan nach historischer Forschung kein Feldzug und keine „ethnische Säuberung“ war, steht auf einem anderen Blatt.) Für Paulus hier (und wohl auch für Lukas) steht außer Frage, dass das Land Kanaan den Israeliten von Gott zum bleibenden Besitz zugeteilt ist. Das ist ja Inhalt der Versprechen, die Gott „unseren Vätern“ gegeben hat und zu denen Paulus sich in 26,6 bekennt.

20 Erstaunlich ist, dass für die Verdrängung oder Unterwerfung der Kanaanäer ein Zeitraum von 450 Jahren angegeben wird – und zwar vor der Zeit der Richter. Das steht in Spannung zur Tendenz der Erzählungen von der „Eroberung“ des Landes unter Josua. Das „bis hin zu Samuel“ ist inklusiv zu verstehen, weil auch sein Wirken in 1 Sam 7,6.15–17 als „Recht sprechen“ oder „Recht verschaffen“ beschrieben wird. Zu den Erzählungen von den „Richtern“ gehören auch Abwehrkämpfe gegen konkurrierende Kleinstaaten im Raum des späteren davidisch-salomonischen Reiches. Dass Samuel als „Prophet“ bezeichnet wird, ist primär im Empfang und der Weitergabe göttlicher Offenbarungen begründet (vgl. 1 Sam 3; 9,15f.; 10,1ff.; 15,1–3.10ff.), vielleicht aber auch in weiteren Prophezeiungen in den nach ihm benannten Büchern (vgl. Petrus in 3,24).

21 Die Entstehung des Königtums wird – wie in 1 Sam 8 beschrieben – auf einen Wunsch des Volkes zurückgeführt (worauf Samuel und in V. 7 auch Gott mit Kritik reagiert). Die „Personalentscheidung“ für Saul als ersten König lag dann aber bei Gott (vgl. 1 Sam 9f.). Dies ist die einzige Erwähnung Sauls im Neuen Testament – im Munde des Saul(us)/Paulus, und dass dieser erste König aus dem Stamm Benjamin kam, muss der Benjaminit Paulus (vgl. Röm 11,1; Phil 3,5) natürlich hinzufügen.

22 Sauls Ablösung wird von Paulus hier auch keineswegs als „Verstoßung“ (LÜ) oder „Verwerfung“ (EÜ und LÜ[2017]) hingestellt, sondern ohne Wertung als „Entfernung“ (aus dem Amt)[37] oder „Wegnahme“ (aus dem Leben). Bei Josephus findet sich dieses Verbum in intransitiver Verwendung für das Ableben von Herrschern.[38] Luther übersetzte mit Sinn für Mehrdeutigkeit mit: „Da er denselbigen wegthet.“ Bibelkundlich stimmt es zwar, dass der Anlass für die Erwählung Davids die „Verwerfung“ Sauls war (vgl. 1 Sam 16,1); aber das steht hier nicht im Text. Paulus vermeidet es, die Schattenseiten seines Namenspatrons zu erwähnen. Hat Lukas ihm so viel Feingefühl angedichtet oder passt es nicht eher zu Paulus selbst in der Situation dieser Rede? Das Lob von Davids Charakter stellt den Saul *stillschweigend* in den Schatten. Es stammt aus 1 Sam 13,14 und ist dort als Gegensatz zu Saul gemeint, der einen Auftrag Gottes nicht ausgeführt hatte. Dass auch David keineswegs immer dem Willen Gottes entsprochen hat, wusste Paulus (vgl. das Zitat aus Ps 32 in Röm 4,7f.).

23 Die Abstammung Jesu von David wird in Mt 1,1–17 und Lk 3,23–31 durch unterschiedliche Genealogien „belegt“, ist aber grundsätzlich als eine mündliche Familientradition vorstellbar.[39] Paulus teilt diese Überzeugung nach Röm 1,3; 15,12 (vgl. 2 Tim 2,8) und deutet sie hier wie in Röm 1,2 als die Erfüllung göttlicher *Verheißung*. Dieser Begriff kehrt in V. 32 wieder und gehört zu den Markenzeichen paulinischer Theologie.[40] Dass schon die

37 Vgl. Lk 16,4.

38 Vgl. Ant 17,95.350; 18,89.187; 19,66.

39 Die Weitergabe von Erinnerungen steigt mit der historischen Bedeutung der Person, die als Ahn tradiert wird und ein Gefühl von „Adel“ verleiht.

40 Vgl. Röm 4,13.14.20; 9,4; 15,8; Gal 3, 14.16.17.18.21.22.29; 4,23.28; sonst nur noch 2 Kor 1,20; 7,1.

Geburt Jesu unter dem Vorzeichen der Rettung für Israel steht, ist gemeinsame Überzeugung von Matthäus (Mt 1,21) und Lukas (Lk 2,11). Der Begriff „Retter" ist nicht exklusiv eschatologisch gefüllt, sondern steht schon für gottgesandte Befreier der Frühgeschichte Israels.[41] In der kollektiven Erinnerung des Volkes Israel war vor allem David der Retter aus der Bedrohung durch die Philister. Im Munde des Paulus war das Heil, das der erwartete Davidide versprach, weiterhin primär seinem Volk zugedacht (vgl. Röm 1,16), reichte aber weiter und bekam einen neuen Inhalt. Das zeigt sich auch am Ende der vorliegenden Rede (V. 38f.). In den allgemein anerkannten Paulusbriefen findet sich der Titel *sōtêr* nur in Phil 3,20. O. Cullmann vermutete, dass dieser Titel für Jesus erst im griechischen Sprachraum aufkommen konnte, weil im hebräisch-aramäischen Sprachraum schon der *Name* Jesus auf seine Heilandsrolle verwies.[42] Innerhalb der Reden der Apostelgeschichte taucht der Titel *sōtêr* bereits in 5,31 in einer Petrusrede auf, dort aber in anderer Bedeutung, nämlich als Ergebnis der Erhöhung Jesu im Zuge der Auferweckung (vgl. *sōtēría* in 4,12). Hier im Munde des Paulus setzt der Titel wie in Lk 2,11 schon das Vorzeichen vor das irdische Auftreten Jesu.[43]

Dem Referat der Jesusgeschichte ist wie in allen Evangelien und in der Petrusrede 24–25
in 10,37 ein Hinweis auf Johannes den Täufer vorgeschaltet. Das dient nicht nur einer Datierung, sondern vor allem der Hinführung auf die noch höhere Bedeutung Jesu. Das Täuferwort stimmt in seinem Wortlaut nicht exakt mit der „Vorlage" in Lk 3,16 überein: Lukas verspricht bei direkter Rede keine exakte Wörtlichkeit, aber Treue zum Sinn des Gesagten.

> 26 Verehrte Brüder, ihr Nachkommen Abrahams, und ihr anwesenden Gottesfürchtigen, zu uns ist die Botschaft von diesem Heil ausgesandt.
> 27 Denn die Bewohner Jerusalems und ihre Verantwortlichen haben weder ihn noch die Stimmen der Propheten, die jeden Sabbat vorgelesen werden, (in ihrer Bedeutung) erkannt[44] und sie (eben deshalb) durch ihr Urteilen (über Jesus) erfüllt.
> 28 Und obwohl sie keinen Grund für ein Todesurteil gefunden hatten, haben sie den Pilatus um seine Hinrichtung gebeten.
> 29 Als sie dann alles über ihn Geschriebene ausgeführt hatten, nahmen sie ihn vom Pfahl ab und legten ihn in ein Grab.
> 30 Gott aber hat ihn von den Toten auferweckt, 31 (ihn,) der sich (dann) über längere Zeit hin denen zeigte, die mit ihm von Galiläa nach Jerusalem hinaufgezogen waren und die jetzt seine Zeugen gegenüber dem Volk sind.

Mit einer neuen Anrede an das Publikum geht die Rede dazu über, die nach V. 23 prophe- 26
tisch angesagte Heilsbedeutung Jesu zu erläutern. Das geschieht in V. 27–31 durch eine Kurzfassung der Passions- und Ostergeschichte der Evangelien. Aussagen über das Wir-

---

41 Vgl. Ri 3,9.15; Neh 9,27. Vgl. F. Jung, Soter. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament, Münster 2002, 291: „Der Retter Jesus ist nach Lk keine einmalige Erscheinung in der Geschichte Israels."

42 Vgl. O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 252.

43 Vgl. F. Jung, Soter, 288. Mt 1,21 verwendet nicht den Titel, aber das Verbum *sôzein.*

44 D spricht hier von den *Schriften* der Propheten und ihrem *Verstehen.*

ken Jesu wie in Petrusreden (2,22; 10,36.38.39) fehlen hier wie in den Briefen des Paulus, weil er persönlich kein Tradent für solche Nachrichten ist.

27 Wie in den Evangelien und Petrusreden werden zwei Personenkreise für das Schicksal Jesu verantwortlich gemacht: die Bewohner Jerusalems und ihre Führungsschicht.[45] Während die Rede in 3,13–18 den Jerusalemern zuerst schwere Vorwürfe macht, dann aber zugute hält, dass sie aus Unwissenheit gehandelt haben, setzt Paulus hier von vornherein das Vorzeichen der Unwissenheit – was die Person Jesu und die Erfüllung von Weissagungen betrifft. Auch in 1 Kor 2,7f. führt er das Schicksal Jesu auf die Ahnungslosigkeit der Verantwortlichen zurück.

28 Ein Vorwurf steckt zwar in der Feststellung, dass es keine Handhabe für ein Todesurteil gab und trotzdem der Tod Jesu gefordert wurde. Aber das ist eine für das Publikum der Rede notwendige Klarstellung, damit nicht die Tatsache der Hinrichtung einen Schatten auf Jesus wirft.[46]

29 Die Pauschalaussage, dass auch Einzelheiten der Passionsgeschichte mit Bibelworten übereinstimmen, erinnert das Lese-Publikum an entsprechende Aussagen in Lk 24,26.45f. Ausmalungen fehlen hier wie auch in den Paulusbriefen. Aus der Aussage „Sie legten ihn in ein Grab“, geht nicht hervor, dass die Leiche Jesu von *Gegnern* Jesu in einem nur ihnen bekannten Grab abgelegt wurde (so dass die Frauen am Ostertag gar nicht wissen konnten, wo sie hinzugehen hatten).[47] Die handelnden Personen, von denen Paulus hier spricht, sind *die Jerusalemer und ihre Führenden*, und zu den Letzteren gehört nach Lk 23,50 auch Josef von Arimathäa, der die Bestattung Jesu in die Hand nahm.[48]

30 Was wir mit „auferwecken“ übersetzen, ist das normale griechische Wort für „aufwecken“ (aus dem Schlaf) oder „aufstehen bzw. auftreten lassen“ (vgl. 10,26; Röm 13,11 u. ö.). Darum wird das Gemeinte erst eindeutig durch den Zusatz „aus den Toten“. Dieses „aus den Toten“ befremdet ein wenig; wir würden ein „aus dem *Tode*“ oder „aus dem Totenreich“ erwarten. Aber der einschlägige griechische Begriff „Hades“ war negativ gefärbt als Raum des Unheils oder der Strafe.[49] In der Beispielerzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus landet der Arme nach dem Tod in Abrahams Schoß, während der unbarmherzige Reiche dagegen im Hades Qualen leidet (Lk 16,22f.). In 2,27 zitiert Petrus aus Ps 16 den Satz: „Du wirst meine Seele nicht dem Hades preisgeben“, was dort mit der Verwesung der Leiche in Verbindung gebracht wird und für den Fall Jesu in V. 31 verneint wird.

31 Grundlage dieser Auferstehungsbotschaft ist die Erfahrung, dass die Menschen, die Jesus nahe standen, ihn nach seinem Tode wieder als Lebenden *gesehen* haben (vgl. 1,3). Die Redeweise von den „Erscheinungen“ des Auferstandenen eröffnet scheinbar einen Ermessensspielraum: Von „erscheinen“ zu „anscheinend“ bis hin zu „schein-

---

45 Vgl. Roloff z. St. 206: „An eine Kollektivschuld aller Juden am Tode Jesu denkt Lukas offenbar nicht.“

46 Lukas ignoriert hier wie in Lk 22,70 (im Unterschied zu Mt 26,65 par. Mk 14,64) den (historisch problematischen) Vorwurf der Gotteslästerung.

47 So G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie Erfahrung Theologie, Stuttgart 1994, 56f. unter kurzschlüssiger Gleichsetzung von „Juden“ mit „Gegner Jesu“.

48 Desgleichen der in Joh 19,39–42 als beteiligt erwähnte Nikodemus.

49 Vgl. Josephus, Bell 3,375: der finstere Hades als Ort für Selbstmörder, während andere Seelen einen Platz im Himmel finden.

bar“ sind die Wege im Deutschen kurz. Dabei ist die hier (und in 1 Kor 15,5–8) vorliegende Verbform *ôphthē* schlicht der Aorist Passiv zu *horáō* („sehen“).

> W. Michaelis hat im Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament die Meinung vertreten, dieses *ôphthē* sei ein „terminus technicus für die Offenbarungsgegenwart als solche ohne Hinweis auf die Art ihrer Wahrnehmung“. Danach soll mit dieser „Bezeichnung der Erscheinungen des Auferstandenen nicht in erster Linie das Sehen als sinnliche oder geistige Wahrnehmung betont sein“.[50] Er betont, dass das Subjekt dieses Gesehenwerdens aktiv „sich zeigt“, die Betonung also nicht auf dem Sehen liege. Dadurch sei „die Frage nach der Art, wie der Erscheinende wahrgenommen werden konnte, in beachtlicher Weise neutralisiert bzw. der theologischen Bewertung untergeordnet“. Er schließt daraus, dass „die Erscheinungen nicht als Sichtbarmachung, sondern als Offenbarwerden zu bestimmen“ seien.[51] Ein Vergleich mit dem Sprachgebrauch des Josephus lehrt jedoch, dass dieses Passiv von *horáō* zwar tatsächlich gern benutzt wird, wo jemand *selbst dafür sorgt*, von anderen gesehen zu werden. Dabei ist das gewünschte Sehen aber durchweg eine ganz normale Sinneswahrnehmung.[52] Von einem *terminus technicus* für nicht näher beschreibbare Offenbarungsvorgänge kann also keine Rede sein. Die Jesusbewegung beruft sich auf Begegnungen mit dem Auferstandenen, der dabei visuell wahrgenommen wurde.[53]

Dass als Zeugen der Erscheinungen nur Leute genannt sind, die mit Jesus nach Jerusa- 31
lem gezogen waren, entspricht dem Begriff des Zeugen im engeren Sinne: Nur sie konnten die Identität des Auferweckten mit dem Gekreuzigten erkennen und bestätigen. In diesem Sinne hätte Paulus trotz seiner Christusvision(en) sich nicht als „Zeuge“ bezeichnen können. Die Präzisierung „Zeugen gegenüber dem Volk“ meint „an die Adresse des Volkes“ und nicht einfach „vor dem Volk“ (so LÜ und EÜ) im Sinne von „öffentlich“. Wenn Gott Jesus nach V. 23 zum Volk Israel gesandt hat, dann ist seine Ablehnung durch tonangebende Kreise des Volkes ein Streitfall, in dem die „Zeugen“ für Jesus Partei ergreifen. Die anwesenden Diasporajuden sind in diesen Streit bisher nicht verwickelt, müssen sich aber eine Meinung darüber bilden.

32 Und wir bringen euch nun die frohe Botschaft von der Verheißung, die an die Vorfahren ergangen war:
33 Gott hat sie uns als ihren Nachkommen gegenüber erfüllt, indem er Jesus[54] auferstehen ließ. So steht es ja auch im zweiten[55] Psalm geschrieben:
‚Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt.‘[56]

---

50 Vgl. W. Michaelis, Art. [*horáō*] etc., in: ThWNT V (Stuttgart 1954), 315–381, hier 359 (alle Zitate von dieser Seite!).

51 So ebd. 360,9–11.

52 Vgl. Bell 3,239; 4,190; 6,118; Ant 7,256; Ant 11,232; 12,205; 18,239. Es gibt aber auch Belege für „Gesehenwerden“ mit dem Dativ ohne den Aspekt der Eigeninitiative des Gesehenen; vgl. Bell 5,560; Ant 5,330; 6,112.

53 Als einzige Ausnahme könnte 1 Kor 15,8 gelten, wenn damit das „Damaskuserlebnis“ gemeint ist, das eigentlich nur eine Audition war. Aber in 22,17 beruft sich Paulus auf ein späteres „Sehen“ des Auferstandenen.. Das könnte für ihn die eigentliche Ernennung zum „Gesandten“ gewesen sein (vgl. 22,21).

54 D: „den Herrn Jesus Christus“.

55 D: „im ersten Psalm“.

56 D zitiert auch die Fortsetzung aus Ps 2,8: „*Erbitte (es) dir von mir, dann gebe ich dir Völker als dein Erbteil und die Enden der Erde zum Besitz.*“

34 Dass er ihn aber auferweckt hat, um nie mehr der Verwesung zu verfallen,
das hat er mit den Worten ausgedrückt:
‚Ich werde euch die verlässlichen Heiligtümer Davids geben.‘
35 Darum sagt er auch an anderer Stelle[57]:
‚Du wirst nicht zulassen, dass dein Heiliger Verwesung erfährt.‘[58]
36 David aber ist nach seinem Dienst an seiner Generation nach Gottes Ratschluss entschlafen und zu seinen Vorfahren gelegt worden und hat Verwesung erfahren.
37 Aber der, den Gott auferweckt hat, der hat keine Verwesung erfahren.
38 Darum geben wir euch, liebe Geschwister, nun bekannt: Durch ihn wird euch Sündenvergebung verkündet[59], und von all dem, wovon ihr durch Moses Torah nicht freigesprochen werden konntet, 39 wird durch ihn jeder Glaubende freigesprochen[60].
40 Seht nun zu, dass nicht über euch komme, was im Prophetenkanon gesagt wird:
41 Schaut her, ihr Verächter, und wundert euch und verkriecht euch!
Denn ich, ich tue eine Tat in euren Tagen, eine Tat: ihr werdet nicht daran glauben, wenn jemand euch davon erzählt.[61]

32 Dem Hinweis auf die „Zeugen“ der Auferweckung Jesu im historischen Sinne folgt eine Aussage in der Wirform, mit der Paulus sich selbst und seine Begleiter vorstellt: als Verkünder einer frohen Botschaft. Wie in Röm 1,1f. wird diese noch einmal (nach V. 23) mit einer Verheißung Gottes an die Vorfahren in Verbindung gebracht. Die Wortgruppe *euangélion/euangelízein* steht zwar in aller Regel für eine frische Meldung von einem neuen glückbringenden Ereignis. Aber ein solches wird in prophetischen Worten auch angekündigt (oder durch deren Auslegung nahegelegt). Vor allem Jes 52,7 personalisierte diese Erwartung durch die Ankündigung von „Freudenboten“, die einen Sieg Gottes zur Rettung Jerusalems bekannt geben.[62] In Röm 10,15 bezieht Paulus diese Bibelstelle auf sich und andere Prediger des Glaubens an Jesus – und zwar im Blick auf die Predigt gegenüber Israel (von deren bisheriger *Vergeblichkeit* das Kapitel handelt).

33 Dass die Jesusgeschichte eine Erfüllung der Zusagen Gottes *gegenüber Israel* ist, entspricht Röm 15,8. Das wird hier (wie in Röm 1,4) auf das Ende des Schicksals Jesu – die Auferstehung – bezogen. Ganz sicher ist dieses Verständnis des Verses nicht; denn es könnte auch das „Auftretenlassen“ gemeint sein[63], so dass erst die Fortsetzung in V. 34 vom Auferstehen aus dem Tode sprechen würde. Die Abstammung von den Vätern hat Paulus nicht als unwichtig abgetan (vgl. Röm 4,1; 9,5). In Apg 26,6f. be-

57 D: „auf andere Weise“ (= mit anderen Worten?).
58 Wörtlich: „sieht“.
59 D ergänzt „und Sinnesänderung“ (*metánoia*).
60 D ergänzt: „bei Gott“.
61 D fügt hinzu: „Und sie schwiegen.“ Das könnte heißen: „Das waren ihre letzten Worte“, aber auch: „Daraufhin schwieg man.“ (= betretenes Schweigen?).
62 Vgl. ferner Jes 40,9.
63 Vgl. 3,26.

kennt er sich auch zu den Hoffnungen der „zwölf Stämme“ Israels, deren Erfüllung in der Auferweckung Jesu nur begonnen hat. Das Psalmzitat stammt nach unserer heutigen Zählung aus Ps 2,7, wird aber vom Codex Bezae und wenigen anderen Zeugen dem *ersten* Psalm zugeschrieben. Dahinter steht wohl das Verständnis des heutigen Psalm 1 als „Vorwort“ zum Buch der Psalmen. Diese Lesart wird von manchen Exegeten als ursprünglich betrachtet, weil sie für spätere Abschreiber eindeutig die „schwierigere“ war.

Wenn jemand mit den Worten „Heute habe ich dich gezeugt“ angeredet wird, dann kann es sich nicht um die physische Zeugung handeln, sondern nur um eine Metapher, nämlich für eine *Adoption*. Aus Ps 2,2.6 geht klar hervor, dass es sich dort um einen von Gott durch Salbung eingesetzten König handelt, dem Gott seinen Beistand gegen Feinde zusagt. Dieser Kontext soll bei dieser Zitierung wohl mitgehört werden, weil ja gerade in V. 27f. von der Verschlossenheit der Jerusalemer für Jesus und ihrer Mitschuld an seinem Tode die Rede war. Dass Paulus hier von Jesus als dem *Sohn Gottes* spricht, könnte als Selbstverständlichkeit allzu schnell „abgehakt“ werden. Aber diese christologische Aussage wird innerhalb der Apg nur dem Paulus zugeschrieben (vgl. 9,20). Sie steht in beiden Kontexten dem Konzept des Davidsohnes nahe und ist damit als eine *königliche* Metapher erkennbar. Dieser Befund spricht für Pauluskenntnisse bei Lukas. Die neutestamentliche Sohn-Gottes-Christologie hat ihre Schwerpunkte bei Johannes und Paulus (vgl. ihre Platzierung in Briefanfängen Röm 1,4.9; 1 Kor 1,9; 2 Kor 1,19; 1 Thess 1,10).

34 Die Abgrenzung gegenüber einer nur vorübergehenden Wiederbelebung eines Toten ist in einer Erstverkündigung vor Fernstehenden angebracht, zielt aber auf die Zitierung von Ps 16,10 (LXX: 15,10) in V. 35. Das in V. 34 vorgeschaltete Kurzzitat aus Jes 55,1 ist durch die Vokabel *hósios* mit dem Psalmzitat verknüpft, so dass (nach dem rabbinischen Auslegungsprinzip der *gezērah schawah*) der eine Vers zur Auslegung des anderen beiträgt. Dabei ist das griechische *hósios* als Übersetzung von hebr. *chasid* eher passivisch als aktivisch zu verstehen, David also als Empfänger von Gottes *chésed* (Gnade o.ä.) betrachtet.[64] Das voranstehende Jesajazitat (55,3) mit der Erwähnung Davids liefert wohl die „Handhabe“, den auf David gemünzten Psalm 16 auch David in den Mund zu legen. Die „verlässlichen Hulderweise an David“[65] beziehen sich im Kontext auf einen „ewigen Bund“, nach dem (ein neuer?) „David“ einmal *Völker* zum Gott Israels rufen wird. Wenn wir die Reden der Apg als Summarien in Stichworten verstehen, könnte in diesem allzu knappen Zitat eine Einladung an die anwesenden Gottesfürchtigen versteckt sein.

35–37 Das Hauptanliegen dieser Phase der Rede ist jedoch die Begründung der Christologie durch die Koinzidenz der Osterbotschaft mit dem Zitat aus Ps 16,10. Voraussetzung dieses Gedankenschrittes ist die Nicht-Auffindbarkeit der Leiche Jesu (so besser anstatt „das leere Grab“; denn ganz leer war das Grab nach Joh 20,1–10 ja nicht) in Verbindung mit den „Erscheinungen“ des Auferstandenen. Diese „Nichtverwesung“ unterscheidet die Auferweckung Jesu von den Visionen Verstorbener, von denen manche Hinterbliebene bis heute zu erzählen wissen.[66] Ein Zitat aus Ps 16 wurde schon

64 Vgl. W. C. Kaiser, The Promise to David in Psalm 16 and its application in Acts 2:25–33 and 13:32–37, in: Journal of the Evangelical Theological Society 1980, 219–229, hier 224f.

65 So die Übersetzung von W. Grimm, Das Trostbuch Gottes. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen in Zusammenarbeit mit K. Dittert, Stuttgart 1990, 91.

66 Solches klingt vielleicht in 23,8 an.

in der Petrusrede 2,25–28 zitiert. Diese Übereinstimmung zwischen einer Petrusrede und einer Paulusrede überrascht nicht, wenn man bedenkt, dass die einzige Erwähnung des Begräbnisses Jesu in der Briefliteratur in 1 Kor 15,4 steht, wo Paulus fundamentale Predigtinhalte aufzählt und anschließend in V. 11 seine Übereinstimmung mit den übrigen Gesandten bekräftigt.

36 In V. 36 kann die Erwähnung des Willens Gottes sowohl auf das „Dienen“ Davids als auch auf sein „Entschlafen“ bezogen werden. Das „Hinzutun zu den Vätern“ meint ganz konkret die Bestattung bei den Gebeinen der Vorfahren im Familiengrab. In 2,29 verweist Petrus auf das in Jerusalem noch vorhandene Davidsgrab. Nach 1 Kön 2,10 wurde David in der „Stadt Davids“ begraben, also nicht dort, wo heute in Jerusalem ein (leerer) Sarkophag gezeigt wird. Dieses natürliche Ende Davids liefert das Sprungbrett zur Deutung des Psalmzitates als Weissagung auf einen anderen Fall hin, nämlich auf die Auferweckung Jesu. Mit dieser Feststellung endet der Rückblick auf die Jesusgeschichte – im Unterschied zu den Petrusreden in 2,33–36; 3,21; 5,31 ohne jeden Hinweis auf seine „Erhöhung“.

38–39 Von diesem vergleichsweise detaillierten Abschnitt über den Ausgang des Weges Jesu macht die Rede ziemlich unvermittelt einen Sprung zu dessen soteriologischer Relevanz, eingeleitet durch eine gezielte Anrede des *jüdischen* Publikums[67] und die feierliche Ankündigung einer „Bekanntmachung“ (vgl. 2,36). Die Konjunktion *oun* dient „dazu, das so Eingeführte als das Ergebnis o. eine Folgerung aus dem Vorhergehenden“ zu bezeichnen.[68] Diese Folgerung wird zunächst mit dem Begriff „Vergebung der Sünden“ bezeichnet, den die Leserschaft der Apg aus den Petrusreden kennt (vgl. 2,38; 5,31; 10,43), dann aber mit der für Paulus charakteristischen Wortwahl „rechtfertigen“ (*dikaióō*) interpretiert, die in den anerkannten Paulusbriefen 25mal vorkommt (Röm: 15x, 1 Kor 2x, Gal 8x). Die Konstruktion mit *apó*, die eine Übersetzung mit „freisprechen von“ nahelegt, findet sich dabei nur in Röm 6,7 („freigesprochen von der Sünde“), ist damit aber als mögliche Ausdrucksweise des Paulus erwiesen.[69] Dass Paulus die für ihn typische Wortwahl mit „rechtfertigen“ inhaltlich mit der traditionellen biblischen Rede von Vergebung gleichsetzen kann, geht aus der Heranziehung von Ps 32,1f. in Röm 4,7f. als „Schriftbeweis“ für das vorangehende Reden von einer „Rechtfertigung des Frevlers“ hervor.[70] Dabei ist die Deutung dieses Psalms auf Davids Versündigung gegenüber Batseba und Uria vorausgesetzt, mit der David ein böses Ende verdient gehabt hätte; darum preist „er“ im Psalm die Vergebung (V. 1f.) und das Erbarmen Gottes mit dem, der auf ihn vertraut (V. 19).[71]

---

67 Vgl. P. Ellingworth, Acts 13.38 – a query, in: The Bible Translator 45 (1994) 242–243.

68 So Bauer-Aland, Wörterbuch Sp. 1200.

69 Gegen J. J. Kilgallen, Acts 13,38–39: Culmination of Paul’s Speech in Pisida, in: Bib. 69 (1988) 480–506, hier 503, der Röm 6,7 ignoriert und die vorliegende Ausdrucksweise als unpaulinisch bezeichnet.

70 Gegen Conzelmann z. St. 85. Weitere Parallelen in Eph 1,7; Kol 1,14 werden von vielen Exegeten für deuteropaulinisch eingestuft, erweisen diese Gleichsetzung damit aber nicht als „unpaulinisch“.

71 Interessanterweise sagt auch die berühmte Qumranschrift 4QMMT in 4Q398 Frg. 14 II,2 über David: „Er wurde aus vielen Bedrängnissen [er]rettet *und ihm wurde verziehen*.“ (Übs. J. Maier in UTB 1863 S. 375, Hervorhebung KH). Kurz danach ist in Z. 7 die für Paulus wichtige Wendung „anrechnen zur Gerechtigkeit“ verwendet.

Umstritten ist der Sinn der Näherbestimmung der Rechtfertigung durch „von allem, wovon ihr auf der Basis der Torah des Mose nicht freigesprochen werden konntet". Ist das partitiv zu verstehen, so dass man nach der Torah *in mancher Beziehung* gerechtfertigt werden kann, aber ein *Rest* stehen bleibt, der nur durch Christus „erledigt" werden kann? Oder ist gemeint, dass es ihr zufolge generell keine Rechtfertigung geben kann?[72] Gegen Ersteres wendet sich zu Recht Conzelmann: Man darf in den Satz „nicht einlesen, daß man einen Teil der Rechtfertigung durch das Gesetz erlangen könnte, nur eben nicht das Ganze."[73] Letzteres entspricht Aussagen der Paulusbriefe, wonach das Gesetz nur *Erkenntnis* der Sünde (so Röm 3,20) und das Gegenteil von Vergebung, nämlich *Strafe* („Zorn") bewirkt (so Röm 4,15). Das Freisprechen eines Schuldigen wird in der Hebräischen Bibel entschieden abgelehnt (vgl. Ex 23,7; Jes 5,23), so auch in Sir 10,29; 42,2. Das hat Konsequenzen über den Bereich der formellen Rechtsprechung hinaus: Es ist in der Struktur des Menschseins angelegt, dass böses Tun Unheil für den Täter nach sich zieht.[74] Ein grundsätzlicher „Freispruch" von diesem Lebensgesetz ist in der Torah nicht vorgesehen, wofür Paulus in Gal 2,16 und Röm 3,20 aus Ps 143,2 zitiert, dass „vor Gott kein Lebendiger gerechtfertigt" wird (LXX.D [142,2]).[75] Die Verkündung von Sündenvergebung „durch ihn" (sc. Jesus) und Gerechtsprechung für alle Glaubenden ist tatsächlich eine neue freudige Botschaft (so V. 32).[76] Dass der Leidensweg Jesu und seine in V. 30–37 glaubhaft gemachte Auferweckung die Grundlage dieses Evangeliums ist, entspricht dem Schlusswort des Kapitels Röm 4 in V. 24f.: Die Zusage der Rechtfertigung gilt uns,

> „wenn wir an den glauben, der unseren Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat, der wegen unserer Verfehlungen ausgeliefert und wegen unserer Rechtfertigung auferweckt wurde".

Dass Lukas hier „kaum mehr als eine abgeblaßte Reminiszenz" der paulinischen Rechtfertigungslehre biete (so Roloff z. St. S. 208), ist nicht überzeugend. Roloff vermisst hier Elemente einer „Lehre über das Gesetz", die Paulus jedoch für eine ganz bestimmte innerkirchliche Auseinandersetzung entwickelt hat: In einer Erstverkündigung vor Fernstehenden hätte das keinen homiletischen Sinn gehabt. Es ist auch keineswegs selbstverständlich, sondern zeugt von Sachverstand, dass Lukas die Rechtfertigungsbotschaft dem Paulus in keiner anderen Rede in den Mund gelegt hat, sondern nur in einer Synagogenpredigt. Paulus selbst hat diese Lehre nämlich nur im Galater- und im Römerbrief entfaltet, wo das Verhältnis zum Judentum zur Debatte steht.[77]

---

72 Vgl. M. Klinghardt, Gesetz und Volk Gottes (1988) 99–109.

73 Vgl. Conzelmann z. St. S. 85. Ausführlicher Jervell z. St. 360f.

74 Vgl. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1962, 278f. In der neueren Forschung hat sich dafür anstelle früherer abstrakter Begriffe der Ausdruck „Tun-Ergehen-Zusammenhang" eingebürgert. Vgl. G. Freuling, „Wer eine Grube gräbt …" Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, Neukirchen-Vluyn 2004.

75 Die Zuspitzung durch Paulus besteht darin, dass positive Handlungen nach Anweisung des Gesetzes (*érga nómou*) kein Ausgleich für Übertretungen sind.

76 Vgl. das „jetzt aber" in Röm 3,21.

77 Vgl. M. Hengel, Der Jude Paulus (2001) 338–368, hier 359: „Lukas hat versucht, diesen Schluß der Rede des Paulus im pisidischen Antiochien bewußt der Theologie des Redners entsprechend zu gestalten."

40–41 Die abschließende Warnung vor dem Nicht-glauben mit einem Zitat aus der Septuagintafassung von Hab 1,5[78] unterstreicht die Bedeutung des Glaubens als Vorbehalt für die Gültigkeit der „frohen Botschaft“.[79] In rhetorischer Hinsicht ist es vielleicht geschickt, dass Paulus mit den Worten des Propheten einräumt, dass seine Botschaft auf einer wahrhaft un-erhörten Tatsachenbehauptung beruht, nämlich auf der Auferweckung Jesu von den Toten.[80] Dass sogar der Zweifel an dieser Botschaft damit prophetisch vorausgesehen wurde, kann der Skepsis den Wind aus den Segeln nehmen und ein weiteres Beispiel für die Erfüllung von Weissagungen liefern. Auch in Röm 9,32f. deutet Paulus die jüdische Skepsis gegenüber dem Evangelium mit einem (aus Jes 8,14 und 28,16 geschöpften) Schriftzitat als Erfüllung einer Weissagung.[81] Ähnliches findet sich in Reden der Apg nur noch einmal: im Munde des Paulus in Apg 28,25–27 mit Worten aus Jes 6,9f.

13,42–47: Offenheit, Aufsehen und Abwehr

42 Beim Hinausgehen[82] wurde der Wunsch geäußert, dass ihnen am nächsten Sabbat (weiter) über diese Dinge vorgetragen werde.
43 Als die Versammlung sich auflöste, gingen viele Juden und gottesfürchtige[83] Konvertiten noch mit Paulus und Barnabas mit. Die sprachen mit ihnen und redeten ihnen zu[84], sich weiter an die Gnade Gottes zu halten.
44 Am folgenden Sabbat kam fast die ganze Stadt zusammen, um das Wort des Herrn zu hören.[85]
45 Als aber die Juden die Massen sahen, wurden sie von Eifersucht ergriffen[86] und widersprachen mit bösen Unterstellungen dem, was Paulus vortrug.
46 Da nahmen auch Paulus und Barnabas kein Blatt vor den Mund und sagten[87]:
„Das Wort Gottes war in erster Linie an euch zu adressieren. Wenn ihr es aber von euch stoßt und euch selbst das ewige Leben nicht gönnt[88], dann wenden wir uns jetzt den Nichtjuden zu.

---

78 „Verächter“ anstelle von „Völker“! Luther bemerkte den Unterschied zwischen dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut; vgl. G. Krause (Hrsg.), Martin Luther. Die Auslegungen von Jona und Habakuk, Frankfurt 1983, 143f.
79 Ein anderes Habakuk-Zitat zum Thema Glaube (aus Hab 2,4) gebraucht Paulus in Röm 1,17 und Gal 3,11 als Stütze der Rechtfertigungslehre.
80 Diesen Bezug hält auch Luther für gegeben, ungeachtet der Abweichung vom ursprünglichen Sinn der Prophetie des Habakuk.
81 Ähnlich in Röm 10,16 und 11,8–10.
82 „aus der Synagoge“ (LÜ bis 2016) ist ein Zusatz in vielen späteren Handschriften.
83 Wörtlich: „gottverehrende“.
84 Die Übersetzung durch „ermahnen“ in LÜ und EÜ verschiebt die Wortbedeutung von *peithein* in einer nicht zur Situation passenden Richtung. Das Verbum steht für *erfolgreiches Zureden* oder *überzeugen*. Das Imperfekt kann auch für den bloßen Versuch stehen.
85 D: „in der Erwartung, eine lange Rede des Paulus über den Herrn anzuhören“.
86 Wörtlich: „erfüllt“.
87 D ergänzt: „zu ihnen“.
88 Wörtlich: „euch selbst nicht als des ewigen Lebens würdig einschätzt“.

47 So lautete auch unser[89] Auftrag vom Herrn:
‚Ich habe Dich zu einem Licht für die Völker bestimmt,
damit du Heil stiftest bis ans Ende der Erde.'"

42 Von wem der Wunsch nach einer Fortsetzung ausging, wird nicht gesagt. Es ist denkbar, dass die verwendete Überlieferung auch nach der Rede noch eine Aufgeschlossenheit der Synagogenleitung voraussetzt (vor allem, weil V. 38f. nicht als Polemik gegen die Torah zu verstehen ist). Mit *ta rêmata taúta* könnten auch „diese (zuletzt zitierten) Worte" gemeint sein.

43 Von einem Nachgespräch zu einer Rede berichtet Lukas auch in 2,37–40 (ausführlicher als hier), knapper auch in 17,32f. Für das Umfeld der jüdischen Gemeinde verwendet Lukas hier singulär die Kombination von „(Gottes-)Verehrer" und „Proselyt". Letzteres ist keine profangriechische Vokabel, sondern eine jüdische Neuprägung zur Bezeichnung der Konvertiten. Das Prädikat „Gott verehrend" passt auf Juden wie auf hinzugewonnene Nichtjuden (vgl. V. 50; 16,14; 7,4.17; 18,7). Von bloß *interessierten* Nichtjuden ist in diesem Vers noch nicht die Rede. Dazu passt, dass das Nachgespräch nicht auf eine notwendige „Bekehrung" anspielt, sondern nur zur Beibehaltung der gezeigten Aufgeschlossenheit ermuntert. Gut paulinisch ist die Wortwahl „Gnade" in der Ergänzung einer Verkündung von *Rechtfertigung*.[90] In der Rede selbst kam der Begriff noch nicht vor, war aber durch die hebräische Vorlage des Zitats aus Jes 55,3 in V. 34 vorbereitet, wo Luther mit der Wortwahl „Gnade" den Sinn trifft. Auf der nächsten Station dieser Reise steht „Gnade" für das Thema der Predigt (14,3), desgleichen im Rückblick des Paulus auf seine Tätigkeit in 20,24.

44–45 Der Auftritt des Paulus in der Synagoge wurde nach Lukas in der Bevölkerung Antiochias als Sensation wahrgenommen. Die vollmundige Wortwahl („die *ganze* Stadt") ist nicht auf die Goldwaage zu legen, sondern entspricht einer Vorliebe des Lukas für die Vokabel „ganz" oder „alle" (*pas*). Der nun einsetzende Widerstand der jüdischen Gemeinde ist sozialpsychologisch nachvollziehbar: Eine Massenbekehrung von Nichtjuden war in ihrem Denkhorizont nicht vorgesehen, hätte sie organisatorisch überfordert und womöglich eine religiöse Überfremdung nach sich gezogen. Lukas deutet die Reaktion der Gemeinde als Angst vor Konkurrenz (was bei der Leitung der Synagoge durchaus mitspielen konnte) und wirft den Gegnern vor, unwahre Behauptungen oder böswillige Unterstellungen gebraucht zu haben.[91] Roloff (z. St. 209) „weiß" mehr: „Sie bestreiten, daß in Jesus Gott selbst zum Heil für alle Menschen gehandelt habe ..., und damit lästern sie gegen Gott und Jesus." Aber auch die Wahrnehmung der Episode von jüdischer Seite ist nicht frei von Projektionen: I. Abrahams schrieb über diese Rede des Paulus:

> „He used the opportunity to discourse on the *divinity* of Christ," und weiter: „here is no hint of impeding Paul until he *persistently* preached Christianity in the Synagogues. Had Paul from the first directed his aims to the conversion of Gentiles the case might have been quite otherwise."[92]

---

89 In D ist das „uns" nicht ursprünglich, sondern nachträglich eingefügt worden.

90 Vgl. Röm 3,24; 5,1f.

91 *Zêlos* hat hier sicher nicht die religiöse Bedeutung, die für 5,17 (im Lichte von 22,3) anzunehmen ist.

92 Vgl. I. Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels II (1924) 57 (Hervorhebungen von mir).

46 Dass das jüdische Volk die erste Adresse des Evangeliums ist, entspricht der Einstellung des Paulus nach 22,17–21 und seiner regelmäßigen Praxis bei Lukas sowie seiner programmatischen Aussage in Röm 1,16. (Nach Röm 3,2 ist es ja das entscheidende Proprium des Volkes Israel, dass ihm „die Worte Gottes“ anvertraut wurden.) Umso schwerer wiegt die Zurückweisung des Wortes Gottes! Dass dabei die Aussicht auf das ewige Leben auf dem Spiel steht, wird durch die Wiederkehr des Begriffs in V. 48 verstärkt. Der Begriff kommt in der Apg nur hier vor und entspricht Aussagen des Paulus in Röm 2,7; 5,21; 6,22f.; Gal 6,8.[93] Die Sorge um die Aussicht auf das ewige Leben ist der Grund, warum der Unglaube der meisten Juden dem Paulus so schwer zu schaffen machte, dass er an ihrem Heil zweifelte (vgl. Röm 10,1). Die Aussage über die Haltung der Angesprochenen ist in EÜ missverständlich: Das „Da ihr ... euch des ewigen Lebens unwürdig zeigt ...“ klingt so, als wäre der Glaube ein Verdienst, durch das man des ewigen Lebens „würdig“ wäre. Der vorliegende Wortlaut deutet den Unglauben jedoch als Mangel an Selbstliebe!

Die Hinwendung zu Nichtjuden aus diesem Anlass wird sich nach 18,6 in Korinth wiederholen und führt erst dort zu einer futurischen Aussage mit „von jetzt an“. Zu Unrecht sieht Wilckens in der Antiochia-Episode einen Wendepunkt im Wirken des Paulus (von der „Judenmission“ zur „Heidenmission“).[94] Gleich in 14,1 ist schon wieder von einem Synagogenbesuch des Paulus die Rede (dem zunächst ein großer Erfolg bescheinigt wird). Dabei bleibt es auch in Philippi, Thessalonich, Beröa, Korinth und Ephesus (vgl. 16,13; 17,1–3.10; 18,4; 19,8).[95]

47 Das folgende Zitat aus Jes 49,6 stellt klar, dass es sich bei der Hinwendung zu Nichtjuden nicht um eine Notlösung oder gar „Rache der Frustrierten“ handelt, sondern um eine prophetisch vorgezeichnete Entwicklung. In 22,21 trägt Lukas nach, dass Paulus schon durch eine Vision im Jerusalemer Tempel darauf vorbereitet war, einmal unter Nichtjuden zu wirken. Nach 11,19–26 stand schon die Mitarbeit des Paulus im syrischen Antiochia unter diesem Vorzeichen. Paulus zitiert den Schluss des Jesajawortes nach der Septuaginta*:*

> „Ich habe dich zum Licht der Völker bestimmt, damit du zum Heil (beiträgst) bis ans Ende der Erde“ anstelle von „damit mein Heilshandeln bis zu den Enden der Erde reiche“.

Paulus deutet das auf seinen persönlichen Auftrag zu „weltweiter“ Mission. Die Deutung als Absage an Bemühungen um Israel unterstellt dem Zitat eine radikale Umdeutung des biblischen Textes. Die erste Hälfte von Jes 49,6 lautet nämlich (NZÜ):

---

93 Vgl. 1 Tim 1,16; 6,12(.19); Tit 1,2; 3,7. Der Schwerpunkt der Verwendung dieses Begriffs liegt in den johanneischen Schriften.

94 Vgl. U. Wilckens, Missionsreden (1974) 70f.: „Diese Predigt in der / Synagoge ist der letzte Bußruf an die Juden. Da diese das Wort Gottes aber verstoßen, wird es von nun an ganz und endgültig den Heiden verkündigt (13,46), die es im Gegensatz zu den Juden annehmen (13,48).“ Ähnlich E. Plümacher, Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass, in: NTS 39 (1993) 161–177, hier 165.

95 Vgl. M. Wolter, Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas, in: M. Evang u. a. (Hrsg.), Eschatologie und Schöpfung. Festschrift f. Erich Gräßer zum siebzigsten Geburtstag, Berlin / New York 1997, 405–426, 419f. zu 13,46: „Natürlich betrifft das nur ganz punktuell die sich der Christusbotschaft verweigernden Juden im pisidischen Antiochien und darf nicht – wie es in einer breiten Auslegungstradition geschehen ist – auf ‚die Juden‘ oder ‚das Judenvolk‘ insgesamt ausgeweitet werden.“

„Zu wenig ist es, dass du mein Diener bist, um die Stämme Israel aufzurichten und die von Israel zurückzubringen, die bewahrt worden sind."

Der anschließende universalistische Auftrag ist keine Alternative oder gar Antithese, sondern eine Ergänzung des Auftrags gegenüber Israel.

Die Lichtmetaphorik für Gottes Zuwendung zur Völkerwelt findet sich auch in Jes 42,6; 51,4; 60,3. Der „deuterojesajanische" Teil der Hebräischen Bibel hat Paulus in besonderer Weise geprägt.[96] Lukas nimmt sich die Freiheit, in 26,17f. die Worte Jesu in der Berufungsvision des Paulus zu erweitern um eine Erwähnung der „Völker, zu denen ich dich sende, um ihnen die Augen zu öffnen, damit sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht …". Die dortige Paulusrede endet in V. 23 mit einem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, der als Auferstandener „dem Volk (sc. Israel) und den (übrigen) Völkern Licht verkündet". In 2 Kor 4,6 findet sich Lichtmetaphorik in einer Selbstaussage, die von vielen auf die Berufungsvision des Paulus bezogen wird:

„Gott, der gesprochen hat: ‚Statt Finsternis soll Licht erstrahlen!' der hat in unseren Herzen Licht aufleuchten lassen, damit aufleuchte die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi."

13,48–52: Das Wort greift um sich, – die Boten werden verjagt

48 Als das die Nichtjuden hörten, wurden sie froh und priesen das Wort des Herrn[97] und kamen zum Glauben – alle, die zum ewigen Leben bestimmt waren.
49 Da wurde das Wort des Herrn in die ganze Umgebung hinausgetragen.
50 Die Juden aber machten Gegenpropaganda[98] bei den vornehmen Frauen, die (Gott) verehrten, und bei den führenden Bürgern der Stadt, hetzten die Leute gegen Paulus und Barnabas auf und vertrieben sie aus ihrem Gebiet.
51 Diese schüttelten im Blick auf sie den Staub von ihren Füßen und gingen nach Ikonion.
52 Die Jünger und Jüngerinnen aber[99] blieben froh gestimmt und vom heiligen Geist erfüllt.

48 Während die Rede in V. 23 Jesus als einen Retter für Israel eingeführt hatte, setzt Paulus am Ende dieser öffentlichen Disputation den Akzent auf universales Heil. Das findet Anklang beim nichtjüdischen Publikum. Wenn sie daraufhin „das Wort des Herrn" preisen, so könnte sich das auf das zitierte Bibelwort beziehen. Aber in V. 44 stand der Ausdruck für die Predigt des Paulus, was auch hier am nächsten liegt. „Preisen" als Reaktion auf eine Predigt ist allerdings ungewöhnlich (m. W. singulär) – daher die Anpassung an eine gängige Wendung im Codex Bezae. Die entscheidende Reaktion ist jedoch, dass die Pre-

96 Vgl. F. Wilk, Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus, Göttingen 1998.
97 D liest „nahmen das Wort Gottes auf" (*edéxanto*); vgl. 8,14; 11,11; 17,11; 2 Kor 11,4; Thess 1,6; 2,13.
98 Zur (seltenen) Wortwahl vgl. Josephus, Ant 7,118.
99 Die im Standard-Text bevorzugte, aber selten bezeugte Lesart *te* (auch) statt *de* (aber) passt nicht zum vorangehenden Satz.

digt Glauben weckt: Damit ergreifen diese Menschen die Zusage der Sündenvergebung und Rechtfertigung vom Höhepunkt der Predigt, die sicher auch als Thema der zweiten Rede des Paulus anzunehmen ist. Neu gegenüber früheren Predigtberichten des Lukas ist, dass die gläubige Annahme des Evangeliums eindeutig auf dahin gehende Prädestination zurückgeführt wird.[100] Das ist eine Zuspitzung gegenüber früheren Aussagen über das Gemeindewachstum als Wirkung Gottes (vgl. 2,41.47; 5,14; 11,24). Diese Deutung der geteilten Reaktion auf die Reden des Paulus durch Lukas berührt sich mit der Art, wie Paulus in Röm 11,7–11.15 die ablehnende Haltung der (meisten) Juden auf eine Geschichtslenkung Gottes zurückführt, die der Gewinnung von Nichtjuden zugutekommt.

49 Von der Ausstrahlung einer Gemeindegründung auf das Umland ist in 19,10 auch im Blick auf Ephesus die Rede. Ob man dabei von einer gezielten „Strategie“ sprechen kann, ist ungewiss. Paulus scheint vor allem darauf bedacht gewesen zu sein, das Evangelium als Pionier in neue Räume hinauszutragen (vgl. Röm 15,20.23). Der Gedanke einer „Christianisierung“ ganzer Völker lag ihm sicher fern.

50 Die Erzählfolge legt es nahe, die jüdische Agitation gegen Paulus und Barnabas als Reaktion auf deren *wachsenden* Erfolg zu verstehen. Eine dynamische neue religiöse Bewegung stellt das bisherige soziale Kräfteverhältnis infrage und bringt eingeübte Spielregeln des Miteinanders in zunächst einmal unerwünschte Bewegung. Das erklärt die Allianz zwischen der jüdischen Gemeinde und der bürgerlichen Oberschicht, in der es Sympathien für das Judentum gab. Dass Letzteres vor allem auf Frauen[101] zutraf, hängt vielleicht damit zusammen, dass sie weniger als ihre Männer durch bürgerliche Pflichten in pagane Kulte eingebunden waren. Männer konnten zudem durch die Zumutung der Beschneidung im Falle der Konversion dem Judentum reservierter gegenüberstehen. Wenn die Bekämpfung der Weiterarbeit der beiden Missionare hier als „Verfolgung“ (*diōgmós*) bezeichnet wird, darf noch nicht die organisierte Strafverfolgung hineingelesen werden, der die Christen später ausgesetzt waren. Die Vokabel bezeichnet ja auch „Jagd“, kann hier also Pogrome außerhalb der Legalität meinen.[102] Die Vertreibung „aus ihren Grenzen“ klingt zwar nach einem behördlichen Beschluss (vgl. 16,20.36–40), hat aber grammatisch immer noch die lokalen jüdischen Gegner als Subjekt.

51 Den Ritus, den Staub einer Stadt von den Füßen abzuschütteln, hatte Jesus nach Mt 10,14 par. Mk 6,12 und Lk 9,5 bei einer Aussendung des Zwölferkreises für den Fall einer Ablehnung ihres Wirkens empfohlen. Nach Markus und Lukas hat dieser Ritus die Bedeutung eines „Zeugnisses gegen“ die betreffende Stadt. Ein ähnliches Ausschütteln der Kleidung wird in 18,6 als Zeichen der Trennung von einer Synagoge erwähnt.

52 Die Bezeichnung der zurückbleibenden Gemeinde als Angehörige der „Schule Jesu“ unterstreicht ein weiteres Mal den Charakter der Jesusbewegung im Unterschied zu politisch aktiven Gruppierungen und religiösen Kultvereinen. Von kollektiver oder

---

100 Calvin kommentiert diese Stelle in Institutio III,24,2 mit den Worten: „Woher sollten wir nun die Unverschämtheit nehmen, zu leugnen, daß die *Berufung* aus lauter *Gnade* erfolgt, wo doch in ihr bis ins letzte Stücklein hinein ausschließlich die *Erwählung* regiert?“ In Institutio III 24,13 erörtert Calvin Probleme der Prädestinationslehre und verweist dabei auf Apg 16,14.

101 Von „vorwiegend älteren Damen“ spricht nur Roloff z. St. 210, nicht aber Lukas.

102 D verstärkt durch die Fassung „eine große Bedrängnis und Verfolgung“.

individueller Freude nach einer Gemeindegründung oder Taufe war schon in 8,8.39 die Rede. Dass Freude eine herausragende Manifestation des heiligen Geistes ist, vertritt Paulus in Röm 14,17; Gal 5,22. Dessen Präsenz in den Glaubenden wird (ohne eine Erwähnung der Taufe) als selbstverständlich vorausgesetzt.

14,1–7: Erfolge und Widerstände in Ikonion

1 In Ikonion gingen sie genauso in die Synagoge der Juden und sprachen so, dass eine große Menge von Juden und Griechen zum Glauben kamen.
2 Aber diejenigen Juden, die sich der Botschaft verschlossen[103], stifteten unter den Nichtjuden Unruhe und Unmut gegenüber (unseren) Geschwistern.[104]
3 Sie blieben dort längere Zeit und traten unerschrocken auf – im Vertrauen auf den Herrn, der sich zu dem Wort von seiner Gnade bekannte, indem er durch sie[105] Zeichen und Wunder geschehen ließ.
4 Die Bevölkerung der Stadt jedoch reagierte gespalten: Die einen unterstützten die jüdische Seite, die andern die der Gesandten.[106]
5–6 Als sich aber eine Aktion der Nichtjuden und Juden einschließlich führender Leute abzeichnete, sie zu misshandeln und zu steinigen, merkten sie das und flüchteten in die Städte Lykaoniens, nach Lystra und Derbe und in deren Umgebung 7 und verbreiteten dort das Evangelium.[107]

Ikonion (heute Konya) war die östlichste Stadt Phrygiens und gehörte seit 25 v. Chr. zur Provinz Galatien. Zur Zeit des Paulus gab es dort eine römische Militärkolonie *neben* der alten örtlichen Polis.[108] Auffällig ist die Betonung der Kontinuität im Wirken des Paulus: Ungeachtet des in Antiochia erlebten Widerstandes ändert sich nichts an der „Strategie" oder am Inhalt dieser missionarischen Expedition. Die örtliche jüdische Gemeinde bleibt die „erste Adresse" am neuen Ort, und auch an Inhalt oder Form der Verkündigung ändert sich nichts. Die positive Resonanz bei vielen Juden und Nichtjuden geht über das hinaus, was zuvor über Antiochia berichtet worden war. 1

Die negative Reaktion anderer Juden wird zunächst als bloße Stimmungsmache gegen die Paulusgruppe beschrieben.[109] 2

Die Konstatierung eines längeren Aufenthaltes (im Griechischen ohne Vorlage für das „Dennoch" der LÜ) mit Aussagen über Predigttätigkeit und Wunder (!) erinnert an die Summarien früherer Kapitel. Die Bezeichnung der Predigt als „Wort seiner 3

103 D: „Aber die Synagogenvorsteher und (sonstigen) einflussreichen Mitglieder der Synagoge veranlassten Maßnahmen gegen die Frommen."
104 D: „Aber der Herr sorgte bald für Frieden."
105 Wörtlich „durch ihre Hände", was aber ein Hebraismus ist, der bei wörtlicher Übersetzung zu Unrecht an Handauflegung denken läßt, die nicht gemeint ist.
106 D:„festgehalten durch das Wort Gottes".
107 D: „Und die ganze Bevölkerung wurde von der Lehre beeindruckt. Paulus und Barnabas aber hatten ihren Standort in Lystra."
108 Vgl. E. J. Schnabel, Urchristliche Mission 1063f.
109 Die Wortwahl „aufhetzen" in LÜ (seit 1912 anstelle von Luthers „entrüsten") verschärft das.

Gnade“ kehrt in 20,32 in einer Selbstaussage des Paulus wieder. Dass die Wunder als Beglaubigung der Predigt zu verstehen sind, wird in LÜ nicht deutlich.

4 Die Wortwahl dieses Verses soll wohl andeuten, dass die jüdischen Gegner vor Ort erfolgreich ihre Position als *die* jüdische hinstellten. Zum Apostelbegriff hier und noch einmal in V. 14 für Barnabas und Paulus vgl. oben zu 1,2 und 4,36.

5–6 Die *Absicht* eines gewaltsamen Vorgehens gegen die Missionare wird in LÜ (seit Luther) zu einem „Sturm“ hochstilisiert.[110] Die Gegner der neuen Gemeinde formieren sich zu einer (quantitativ und schichtspezifisch überlegenen) „Ökumene“ aus Juden und Nichtjuden. Die beabsichtigte Steinigung nach vorangehender Misshandlung ist nicht mit der jüdischen Steinigung als Vollzug der Todesstrafe zu verwechseln. Die nach 14,19 in dieser Gegend vielleicht landesübliche Steinigung diente wohl der Abwehr unerwünschter Fremdlinge.

Als Rückzugsgebiet wählen die Missionare eine Landschaft südöstlich von Ikonion. Lystra lag gut 30 km von Ikonion entfernt und war wie Antiochia seit 25 v.Chr. eine römischen Kolonie.

7 Über die knapp konstatierte Predigttätigkeit und ihre Wirkung besaß Lukas anscheinend keine erzählenswerten Nachrichten – bis auf die dramatischen Episoden in V. 8–18 und 19f. Auffällig ist, dass hier nicht von einer Synagoge am Ort die Rede ist (so auch in V. 20 bei der Erwähnung der Stadt Derbe). Das ist weder ein Beleg für einen Strategiewechsel des Paulusteams noch ein sicheres Indiz dafür, dass es dort keine jüdische Gemeinde gab. Das Lesepublikum des Lukas weiß inzwischen, wo und wie Paulus gepredigt hat und wie das gewöhnlich ankam. Lukas wird wieder ausführlicher, wo es spannender wird oder neue Phänomene in Sicht kommen.

14,8–20a: Wunder und Religion: ein Lehrstück aus Lystra

8 In Lystra gab es einen Mann, der – an den Füßen behindert – nur sitzen konnte;
er war mit dieser Lähmung geboren und hatte nie laufen können.
9 Er war einmal unter den Zuhörern des Paulus[111]; der fasste ihn ins Auge und
sah ihm an, dass er voll Hoffnung auf Heilung war.[112]
10 Mit lauter Stimme sprach er ihn an:
„Stell dich aufrecht auf deine Füße!“
Da sprang der Mann auf und konnte gehen.
11 Als die Massen sahen, was Paulus getan hatte, riefen sie laut auf Lykaonisch:
„Die Götter sind in Menschengestalt zu uns herabgestiegen!“
12 Sie nannten den Barnabas Zeus und den Paulus Hermes, weil der wortmächtig
war.
13 Der Priester des „Zeus vor der Stadt“ führte bekränzte Stiere an die Stadttore
und schickte sich an, unter Beteiligung des Volkes Opfer darzubringen.

---

110 Bauer-Aland Sp. 1178 gibt *hormê* (hier mit Infinitiv) mit den Vokabeln „Drang, Eifer, Absicht, Trachten“ wieder.

111 D bietet hier die zusätzliche Zeile: „wobei er sich fürchtete“.

112 Wörtlich: „dass er den Glauben, geheilt zu werden, besaß“.

14 Als die Gesandten Barnabas und Paulus davon hörten, zerrissen sie (demonstrativ) ihre Gewänder, sprangen schreiend unter die Leute und riefen:

15 „Ihr Männer, wieso macht ihr das?
Auch wir sind sterbliche[113] Menschen wie ihr und verkünden euch die Abkehr von diesen nichtigen zum lebendigen Gott,
der den Himmel und die Erde und das Meer und alles darin gemacht hat.
16 Er hat in der Vergangenheit alle Völker ihre eigenen Wege gehen lassen,
17 hat sich aber sehr wohl bemerkbar gemacht durch Wohltaten, indem er euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten schenkte und eure Herzen mit Nahrung und Freude erfüllte."

18 Mit diesen Worten konnten sie die Leute nur mit Mühe davon abhalten, ihnen Opfer darzubringen.

19 Aber von Antiochia und Ikonion traten Juden[114] auf den Plan; die überredeten[115] die Leute, steinigten den Paulus und schleppten ihn aus der Stadt in der Meinung, er sei tot.

20a Als aber die Jünger ihn umringten, stand er auf und ging in die Stadt (zurück).

8 Die Beschreibung der Behinderung klingt nach einer angeborenen spastischen Lähmung.[116]

9 Die EÜ-Übersetzung mit „zuhören" für *akoúō* mit Gen. ist genauer als das einfache „hörte" in LÜ. Das „Sehen" des Glaubens als Anlass für eine heilende Tat[117] erinnert an Mk 2,1–12 parr. (vgl. dort V. 5). Lukas denkt wohl an einen Gesichtsausdruck, der Hoffnung oder Vertrauen ausstrahlte.[118] Die Erwähnung dieser Voraussetzung der Heilung entspricht Vorgaben aus der Jesusüberlieferung (Mt 9,22 par. Mk 5,34 u. Lk 8,48; Mk 10,52 par. Lk 18,42; Lk 7,50; 17,19).

10 Andererseits fehlt hier bei Paulus (im Unterschied zu 3,6) die Berufung auf eine Vollmacht von Jesus, dem eigentlichen Heiler. Spätere Abschreiber vermissten das und fügten den Zusatz „im Namen des Herrn Jesus Christus" ein. Dass die Heilung hier trotzdem gelingt, lässt erkennen, dass die charismatische Seite der Jesusbewegung nicht auf korrekt und konsequent gebrauchten Formeln beruht, sondern auf inneren Einstellungen, ohne die auch der Name Jesus keine Wunderkraft hat (vgl. 19,13–17). Die Wirkung des Heilungswortes ist ebenso augenfällig wie in 3,8.

11–12 Dass die Reaktion der Bevölkerung auf Lykaonisch geäußert wird, belegt den beginnenden Kontakt der urchristlichen Mission mit nicht hellenisierten Bevölkerungsschichten – worüber wir im Neuen Testament leider wenig erfahren. Bezeichnenderweise ist es ein Wunder, das diesen Kontakt herstellt – über Sprachgrenzen hinweg.

---

113 Wörtlich: „ähnlich leidende".
114 D: „gewisse Juden" (damit deutlicher: einzelne).
115 D: „wiegelten sie auf".
116 Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Spastik, abgerufen am 20.7.2015.
117 Die Vokabel *atenízein* ist eine Lieblingsvokabel des Lukas (12 Belege, im NT nur noch in 2 Kor 3,7.13), immer mit menschlichem Subjekt, oft als Auftakt zu einem Ansprechen, dreimal zu einem charismatischen Machtwort (3,4; 13,9; 14,9
118 Zum „Sehen" eines anderen „geistlichen" Sachverhalts vgl. 11,23.

Aber die Sprache der Wunder ist nicht so eindeutig wie die der Worte! Das Publikum hat keine Probleme, ein Wunder in seinen eigenen, lokalen Denkhorizont zu „übersetzen“! Lukas wiederum muss darüber auf Griechisch berichten und ersetzt dabei einheimische Götternamen durch die geläufigen „olympischen“ Götternamen Zeus und Hermes. Diese *interpretatio graeca* ist in dieser Landschaft auch durch Inschriften belegt.[119] Dass Götter vorübergehend Menschengestalt annehmen können, war eine durch Homer-Lektüre verbreitete Vorstellung.[120] Am bekanntesten ist wohl die einschlägige Erzählung von Philemon und Baukis nach Ovid (Metamorphosen VIII 614–629), die in Phrygien spielt.[121]

Dass Barnabas mit Zeus identifiziert wird, hat wohl den Grund, dass er deutlich älter als Paulus war. Die Gleichsetzung des Paulus mit Hermes wird mit dessen besonderer Beziehung zu „dem Wort“ begründet. Aus der Nachahmung der vorliegenden Wendung ist das deutsche „das Wort führen“ (LÜ) bzw. Wortführer (EÜ) entstanden. Das würde zur Rolle des Paulus als Prediger passen; der Ausdruck ist jedoch in der Profangräzität m. W. nicht in dieser Bedeutung belegt. Auch die übliche Funktion des Hermes als Bote des Zeus passt nicht zu einem Auftreten *im Beisein* des Zeus. Dass ein jüdischer Mensch (nämlich Mose) von Nichtjuden (nämlich ägyptischen Priestern) „gottgleicher Ehre für wert geachtet und ‚Hermes‘ genannt worden“ sei, liest man in einem Fragment des jüdisch-hellenistischen Schriftstellers Artapanos (nach Euseb, Praeparatio Evangelica IX 27,6).[122]

13 Die Ortsangabe „vor der Stadt“ ist hier ein Beiname des Gottes (EÜ richtig: „Zeus vor der Stadt“), was LÜ zwar nicht mehr genau übersetzt, aber vermutlich richtig erklärt als Hinweis auf die Lage eines Tempels (vgl. „der delphische Apollon“). Derartige lokale Beinamen sind aus dem katholischen Marienkult bekannt. Stiere waren das übliche Opfertier für die Verehrung des Zeus.

14 Schon mit „die Gesandten“ für Paulus und Barnabas korrigiert Lukas als Erzähler den Irrtum des lykaonischen Publikums: Sie sind keine Götter, auch keine Halbgötter (Heroen), sondern *menschliche Boten* Gottes; das beteuern sie dann auch in der kurzen Ansprache in V. 15–17. Dass Lukas hier wie schon in V. 14 den Titel *apóstolos* für die beiden Missionare verwendet, wird ihm von vielen Auslegern als Inkonsequenz angekreidet. In Wirklichkeit hat Lukas diesen Titel nirgends explizit auf den Zwölferkreis beschränkt.[123] Mit dem „Zerreißen“ der Kleider als Ausdruck von Empörung oder Verzweiflung[124] ist keine völlige Zerstörung der Gewänder gemeint, sondern ein

---

119 Vgl. C. Breytenbach, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes, Leiden etc. 1996, 32–34.

120 M. Hengel, Der Sohn. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 64, verweist auf Homer, Od 17,485f.: „Götter gehen ja doch auch durch die Städte, in manchen Gestalten kommen sie, sehen dann aus, als wären sie Fremde vom Ausland.“ Vgl. D. Flückiger-Guggenheim, Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie, Bern u. a. 1984.

121 Vgl. Breytenbach, Paulus und Barnabas, 34 und 37.

122 Vgl. N. Walter, Historische und legendarische Erzählungen: Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker, Gütersloh 1980, 130. „Hermes“ steht hier für den ägyptischen Gott Thot in seiner Funktion als Deuter heiliger Texte. Das würde zu dem Ausdruck „Beherrscher des Wortes“ passen.

123 Vgl. oben zu 1,2 und 4,36.

124 Vgl. Gen 37,29; 44,13 u. ö.

Auseinanderreißen, so daß die Brust sichtbar wird (vgl. Josephus, Bell 2,322[125]). Ob den Lykaoniern die Bedeutung dieser Geste vertraut war, ist eine offene Frage, aber die Geste ist auch für Nichtjuden belegt, z. B. als Reaktion des Augustus auf die Nachricht von der Niederlage des Varus.[126]

15–18 Die folgende kurze Rede hat in der gegebenen Situation primär das Ziel, eine göttliche Verehrung der beiden Missionare abzuwehren, und dieses Ziel erreicht sie nach V. 18 auch. Der Inhalt geht aber über das dafür Notwendige hinaus und bietet eine kurze Konfrontation der biblischen Botschaft vom lebendigen Gott mit dem polytheistischen Kultwesen. Meistens wird Paulus als alleiniger Sprecher angenommen, obwohl die Redeeinleitung im Plural gehalten ist. Näher liegt, dass Lukas ein Summarium dessen geben will, was Barnabas und Paulus in dieser Situation gesagt haben.[127]

15 Das offenkundige Wunder, das den Fehlschluss der polytheistischen Bevölkerung nahegelegt hatte, verlangt, dass die Klarstellung nicht nur in einem Dementi besteht („wir sind auch nur Menschen“), sondern dass die beiden Missionare die wirkliche religiöse Dimension ihres Wirkens offenlegen. Sie nutzen die entstandene öffentliche Aufmerksamkeit zu einer kompakten Vorstellung der theologischen Grundlage ihrer Mission (ohne jede „christologische“ Präzisierung!). Darum bekennen sie sich klar zu ihrem Auftrag, ein religiöses Umdenken zu propagieren. Dabei ist die Negation schroff, aber etwas unscharf formuliert: Die geplante Opferhandlung (wenn man *toútōn tōn mataíōn* als Neutrum Plural versteht) wird als etwas Wertloses, Unnützes abqualifiziert.[128] Denkbar ist jedoch auch, dass *mataíōn* als Maskulinum gemeint ist und *theôn* zu ergänzen ist, im Kontrast zum anschließend genannten *lebendigen* Gott. In diesem Sinne spricht LÜ von „falschen Göttern“, EÜ von „nichtigen Götzen“.[129] Die Wortwahl steht in Spannung zu dem Grundsatz, fremde Gottheiten nicht zu verunglimpfen (vgl. 19,37).[130] E. Lerle hat jedoch darauf hingewiesen, dass *mátaios* in der Septuaginta schon wesentlich schärfere hebräische Vokabeln ersetzt.[131] Nach 1 Thess 1,9 war die Bekehrung zum „lebendigen und wahren Gott“ das regelmäßige erste Ziel der Missionsarbeit des Paulus. Nur auf dieser Grundlage konnte dann auch ein Glaube an Jesus als den Sohn Gottes geweckt werden (ebd. V. 10). Beachtung verdient, dass den Lykaoniern schon diese Botschaft vom lebendigen Gott als eine „frohe Botschaft“ angepriesen wird. Im Hintergrund steht die Abwertung der Fremdgottheiten, die besonders in Aussagen bei Deuterojesaja vorgegeben ist (vgl. Jes 43,10–13; 44,6.8; 45,5–7). Sie argumentiert vor allem mit der Machtlosigkeit der fremden Götter. Man braucht sie nicht zu fürchten[132] und kann von ihnen nichts Gutes erwarten, vor allem keine *Rettung*, um die es aber im Evangelium geht (wofür Heilungen ein Vorgeschmack und Gleichnis sind). Hinter dem Eifer der Zeuspriester, dem vermeintlich hohen Besuch die gebührende Ehre zu erweisen, könnte die Sorge stehen, sich durch ungenü-

125 Auch hier Zeichen des Entsetzens.

126 Vgl. B. Gärtner, Paulus und Barnabas in Lystra. Zu Apg. 14,8–15, in: SEÅ 27 (1962) 83–88, hier 85f. unter Hinweis auf Cassius Dio 48.37.7 und Diodorus Siculus 17,35.5.

127 Vgl. 2,7–12 und 5,29.

128 Vgl. 2 Kön 17,15 LXX für hebr. *hæbæl* – als Urteil über Fremdkulte.

129 Ersteres entspräche aber einer Antithese zum „wahren“ Gott.

130 Dazu vgl. unten zur Stelle.

131 Vgl. E. Lerle, Die Predigt in Lystra (Acta XIV. 15–18), in: NTS 7 (1960–61) 46–55, hier 48.

132 Hervorgehoben im apokryphen Brief des Jeremia V. 13f.28.64.68.

gende Verehrung den Zorn dieser Götter zu zuziehen.[133] Die Fortsetzung der Rede war geeignet, beim Publikum eine viel größere Sorge zu wecken, weil der Gott, den Barnabas und Paulus verkündigen, die einzelnen Gottheiten des griechischen Pantheons (mit ihren jeweils mehr oder weniger begrenzten Machtbereichen) bei weitem überragt.[134]

Die Einführung dieses Gottes als „lebendiger Gott“ ist zweifellos als Antithese zu den paganen Göttern gemeint und dürfte dabei eine Anspielung auf die Theorie des Euhemeros (3. Jh. v. Chr.) enthalten, wonach die olympischen Götter (und dabei in erster Linie Zeus!) die „Seinsweise“ verstorbener Herrscher der Urzeit seien.[135] Dessen Schrift *Hierá Graphê* wurde in der Antike lebhaft diskutiert, schon von Ennius (geb. 239 v. Chr.) ins Lateinische übersetzt und später von Kirchenvätern zitiert. Sie diente zwar primär wohl der Legitimierung des Herrscherkultes, lieferte dabei aber Argumente zur Degradierung der traditionell verehrten Gottheiten, besonders natürlich aus jüdischer Sicht, für die eine Verehrung von Totengeistern absolut tabu war.[136]

Die Formel, mit der von Gottes Schöpfungstat gesprochen wird, entspricht dem Anfang des Gemeindegebets in 4,24 und ist wohl ein Echo von Gen 20,11 („In sechs Tagen hat der HERR den Himmel und die Erde gemacht, das Meer und alles, was in ihnen ist“ [NZÜ]) und Ps 146,6, wo es vom „Gott Jakobs“ heißt: „der Himmel und Erde gemacht hat und das Meer und alles, was in ihnen ist“ (NZÜ). Lk 21,25 (diff. parr.) und Apg 27f. lassen erkennen, dass Lukas das Meer stärker im Blick hat als andere Autoren des Neuen Testaments. Das Konzept eines Schöpfers der gesamten Wirklichkeit (einschließlich Himmel) ist durch das erste Kapitel der Bibel und den Beginn des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in unseren Breiten allgemein bekannt, aber religionsgeschichtlich keineswegs selbstverständlich.

> Vorstufen des universalen Schöpferglaubens sprechen von der Entstehung begrenzter Teile oder Aspekte der Wirklichkeit, die vor den Schöpfungsakten noch nicht da waren.[137] Die *Wurzeln* des Glaubens an Gott(heiten) liegen sicher nicht in der Reflexion über das Weltganze und seine Entstehung, sondern in Machterfahrungen, die jeweils einem bestimmten höheren Wesen zugeschrieben wurden. Auch in Israel haben die Anfänge der Gottesbeziehung nichts mit Kosmologie zu tun, sondern mit den Schicksalen der Vorfahren in ihrer Lebens- und Familiengeschichte. Aussagen über die Welterschaffung sind *eo ipso* und auch in Israel Extrapolationen aus den erlebten Gotteserfahrungen, Bekenntnisse, die der empirischen Überprüfung genau so entzogen sind wie Aussagen über die letzte Zukunft des Weltganzen. Sie erwachsen aber für den biblischen Gottesglauben mit einer gewissen Stimmigkeit aus den gesammelten Erfahrungen und Lernprozessen der Geschichte Israels, die sich in der Hebräischen Bibel niedergeschlagen haben. Darum gehören sie auch zur „Visitenkarte“ Gottes, die in christlicher Mission Außenstehenden präsentiert werden muss. Diese werden damit aufgerufen, ihre Vorstellungen von „höheren Mächten“ in einer

133 Vgl. unten zu 17,22. Die Vermeidung oder Überwindung eines göttlichen Zorns war ein elementares Anliegen der römischen Religiosität; vgl. R. Bendemann, „Zorn“ und „Zorn Gottes“ im Römerbrief, in: Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur, hrsg. v. D. Sänger u. U. Mell, Tübingen 2006,179–215.

134 Vgl. unten zu 17,31.

135 Vgl. Diodorus Siculus 5,41–46 und 6,1. Vgl. unten zu *eídōla* in 15,20.

136 Vgl. Lev 19,31; 20,6;1 Sam 28,3.9 und unten zu Apg 15,20.

137 Vgl. Gen 2,4b–8; dazu C. Westermann, Genesis I. Teilband Genesis 1–11, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 1976, 134f. sowie H. Grapow, Die Welt vor der Schöpfung, in: ZÄS 67 (1931) 34–38.

einzigen personalen Macht zu verdichten und mit den Inhalten zu verbinden, die zu den biblischen Wesenszügen Gottes gehören.[138]

16 Die folgenden Sätze sind der Frage gewidmet, warum dieser Schöpfergott nicht allgemein bekannt ist und verehrt wird, sondern jetzt propagiert werden muss. Ist er nicht – unter welchen Namen auch immer – die jeweils als höchstes Wesen verehrte Gottheit, im griechischen Sprachraum also mit Zeus identisch? Zu dieser Gleichsetzung waren hellenistische Juden und Bewohner von Sichem im 2. Jh. v. Chr. bereit, als Antiochus IV. Epiphanes den Zeuskult als Einheitsreligion des seleukidischen Reiches durchzusetzen versuchte.[139] Gegen diese Herausforderung wehrten sich die torahtreuen Kreise erfolgreich im Aufstand der Makkabäer.[140] Eine Übereinstimmung von *Prädikaten* für den Gott der Bibel und pagane Gottheiten (wie z. B. „der Höchste“) wurde nicht vermieden oder verurteilt. Aber der *Name* eines Gottes steht für die Geschichten, in denen sich sein Wesen zeigt, und die Geschichten über Zeus sprechen eine andere Sprache als die über den Gott der Bibel! Die Begründung für die mangelnde Universalität des biblischen Gottesglaubens lautet: Gott hat mit den anderen Völkern der Welt noch keine *Beziehungsgeschichte* begonnen, sondern ihnen eine eigene, selbstbestimmte Entwicklung erlaubt.[141] Ohne eine *Geschichte* mit Gott keine klare *Erkenntnis* Gottes![142] Erst in der Verbreitung des Evangeliums werden diese Völker jetzt durch die Gesandten in eine lebendige Beziehung zu dem Schöpfer gerufen, den die Bibel bezeugt.

17 Das bedeutet jedoch nicht, dass es ohne die biblische Offenbarung Gottes keine Gotte*serfahrung* gegeben hätte! Der Schöpfer ist nach der Erschaffung der Welt kein „*deus otiosus*“ („Gott im Ruhestand“), sondern ohne seinen ständigen Segen würde die Schöpfung gar nicht funktionieren („*creatio continua*“)! Diese *wortlose* Manifestation Gottes darf nicht zugunsten eines steilen Begriffs von „Offenbarung“ heruntergespielt werden, auch wenn sie nicht über Ahnungen hinausführt. Das Beispiel „Regen und fruchtbare Zeiten“ könnte aus Jer 5,24 geschöpft sein:

> „Lasst uns den HERRN, unseren Gott, fürchten, der im Herbst und im Frühjahr rechtzeitig Regen spendet und uns die feste Ordnung der Erntewochen erhält.“[143]

Der Zyklus der Jahreszeiten ist nach Gen 8,22 von Gott für alle Zeiten fest zugesagt. Dass Gott der Geber der Nahrungsmittel ist, kommt in den Psalmen häufig zur Sprache, z. B. in Ps 104,27: „Alle warten auf dich, dass du ihnen zur rechten Zeit Speise

---

138 Der Begriff der „höheren“ Macht ist verbreitet in Selbsthilfegruppen, die ihre Mitglieder nicht auf eine bestimmte Gottesvorstellung festlegen wollen. Das hindert christliche Mitglieder nicht daran, vom Gott der Bibel als „*meine* höhere Macht“ zu sprechen und ihr Profil erkennen zu lassen.

139 Vgl. 2 Makk 6,2; Josephus, Ant 12,258–264.

140 Die bloß gedankliche Gleichsetzung hätte vielleicht nicht diesen Aufstand ausgelöst; es ging aber um die Übernahme der ganzen paganen Kultpraxis bei gleichzeitiger Preisgabe der torahgemäßen Opfer im Tempel von Jerusalem und weiterer Lebensformen nach der Torah.

141 Die Rede von den eigenen Wegen hat hier wohl nicht die negative Konnotation wie in Jes 53,6 („Jeder von uns wandte sich seinem eigenen Weg zu.“ [NZÜ]).

142 Vgl. 17,30: „Gott hat über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen.“

143 Vgl. ferner Hiob 38,22–30; Ps 147,8; Jes 55,10.

gibst.“[144] Die Trias „Regen, Nahrung und Freude“ stammt vermutlich aus Ps 104,13–15:

> „Von seinen Gemächern aus tränkt er die Berge,
> von der Frucht deiner Werke wird die Erde satt.
> Gras lässt er sprossen für das Vieh
> und Kraut, dem Menschen zunutze,
> damit er Brot hervorbringe aus der Erde
> und Wein, der des Menschen Herz erfreut …“ (NZÜ)

Dass das Ziel der Gaben des Schöpfers nicht einfach die Versorgung ist, sondern die Lebensfreude, kommt in Ps 65,10–14 besonders schön zum Ausdruck. Schon in der kreatürlichen Lebensfreude ist Gott inkognito anwesend. Davon spricht das Neue Testament nur hier so klar; es gehört zum „Überschuss“ der Hebräischen Bibel.[145]

Die empirischen Spuren des „noch unbekannten“ Gottes bekommen nun durch die Predigt der Gesandten ihr Markenzeichen aufgedrückt: Sie können nun verstanden werden als Signale der Güte des einen Gottes (anstatt vielen jeweils „zuständigen“ Gottheiten zugeschrieben zu werden). Der damit angebotene Zugang zu einem persönlichen Gottesverhältnis liegt auf der Linie der antiken Reflexion über Wohltätigkeit und Dankbarkeit.[146] Paulus hat in Röm 1,21 die mangelnde Dankbarkeit und Ehrung dem Schöpfergott gegenüber als Ursünde der Menschheit beklagt.[147] Aus dieser Sicht könnte die „Bekehrung“, von der in V. 15 die Rede ist, auf eine schuldhafte Vergangenheit anspielen. Für dahingehende Ausführungen bot die erzählte Situation jedoch keinen Raum.[148]

> In unserer heutigen Situation ist hier in mehrfacher Hinsicht eine *hermeneutische Reflexion* angebracht: Erstens ist dieser Zugang zu einem dankbaren Gottesverhältnis vielen Menschen erschwert durch wirtschaftliche Verhältnisse, die keine ausreichende Ernährung gewährleisten (woran andere Menschen nicht unschuldig sind). Zweitens leben viele Menschen in den wirtschaftlich florierenden Gesellschaften in Milieus, die den Blick für die elementaren Lebensvorgänge in Natur und Landwirtschaft verstellen, so dass sie die zum Leben notwendigen Güter nur als Produkte von Menschen erleben, über deren Grundlagen nicht weiter nachgedacht wird. Drittens ist eine Zukunft vorstellbar, in der die Zerstörung der Natur und die damit verbundene Bedrohung menschlichen Lebens auch eine Art Gottesfinsternis nach sich zieht. Anstelle der Reue über menschliche Schuld – als Ursache der Gefahr für den Fortbestand der Menschheit – könnte dann Gott als angeblich allmächtiger Schöpfer zynisch angeklagt werden. Die Verwandlung der Schöpfung in eine „zweite Natur“[149], die schon das weltweite Klima erfasst hat, enthält nicht nur Risiken für das kreatürliche Leben, sondern gefährdet auch das Verhältnis der Menschen zu Gott.

18–19 Über die Reaktion des Publikums auf die Inhalte der Rede erfahren wir nichts, außer dass das geplante „Zeusopfer“ unterbleibt. Das Eingreifen von Juden aus den Städten,

---

144 Vgl. ferner Ps 136,25; 145,15f.; 146,7.

145 Vgl. K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München 1964, 179–304.

146 Vgl. v. a. Senecas Schrift *De beneficiis*.

147 Von mangelnder Verehrung spricht er m. E. auch in Röm 3,23.

148 Vgl. Lerle, Die Predigt in Lystra, 55. Zum Vergleich mit Röm 1 s.u. zu 17,22–31.

149 So schon Cicero in *De natura deorum* II 152 im Blick auf die Nutzung und Umgestaltung der Natur, wobei er eine Herrschaft des Menschen über die Güter der Erde voraussetzt, die an Gen 1,28 erinnert.

in denen Paulus zuvor gepredigt hatte, gibt jedoch zu denken. Dass die mehr oder weniger alteingesessenen jüdischen Gemeinden in dieser Region in enger Verbindung miteinander standen, überrascht nicht. Aber dass eine Steinigung des Paulus nach V. 5 schon in Ikonion beabsichtigt war und jetzt in Lystra ausgeführt wird, ist ein Höhepunkt der Widerstände gegen das Wirken des Paulus. Die Mitwirkung von Nichtjuden zeigt, dass es sich dabei nicht um eine Hinrichtung nach jüdischem Recht, sondern um Taten des Volkszorns handelt. Trotzdem liegt für die lukanische Leserschaft eine Erinnerung an das Martyrium des Stephanus nahe. Schalom Asch hat in seinem Paulusroman „Der Apostel" von 1944 Paulus selbst nach dieser Steinigung an eine Vision denken lassen, die er bei der Steinigung des Stephanus gehabt haben soll.[150] Das gemeinsame Vorgehen von Juden und Nichtjuden lässt darauf schließen, dass die Gefahr, die für diese „Koalition" von Paulus ausging, in der Störung eines eingespielten friedlichen Nebeneinanders in religiöser Vielfalt gesehen wurde.[151] Es ist vielleicht kein Zufall, dass Lukas die Notiz über den gewaltsamen Abbruch der Mission in Lystra unmittelbar auf die Infragestellung des Zeuskultes folgen lässt. Die Zeit für eine positive Bewertung der christlichen Weltmission auf jüdischer Seite (als Bekehrung der Völker vom Polytheismus zum Gott Israels) war noch lange nicht gekommen.

Man hat die Verwendung der Vokabel *apóstolos* in V. 4 und 14 für ein Versehen des Lukas gehalten. In Wirklichkeit hat Lukas diesen Titel in narrativer Form hier prägnant paulinisch *interpretiert*: Nach 2 Kor 12 ist dieses Amt für Paulus nicht nur durch den Auftrag zur Verkündigung definiert, sondern auch durch „Zeichen und Wunder" (V. 12)[152] und durch Erfahrungen der Schwachheit und Verfolgung (V. 7–10).[153] Die Wunder, die Lukas den führenden Gestalten der Jesusbewegung zuschreibt, sind kein Ausdruck einer *theologia gloriae*![154] So wie Jesus, gerade weil er ein Charismatiker war, gekreuzigt wurde[155], so sind auch seine nachösterlichen Gesandten Charismatiker und müssen gerade auch darum leiden (vgl. 5,12–42).[156]

Der Begriff *mathētaí* steht in der Apostelgeschichte meist für alle (oder alle anwe- 20a
senden) Mitglieder der Jesusbewegung. Zwei wichtige Handschriften (Papyrus 45 aus dem 3. Jh. n. Chr. und Codex Bezae) sprechen hier aber von „*seinen* Jüngern", was vielleicht auch gemeint ist; denn schon in 9,25 ist (mit besserer handschriftlicher

150 Vgl. Sch. Asch, Der Apostel (1946) 333; ein längeres Zitat der Stelle biete ich in: *Stephanus. Verleumdet, verehrt, verkannt*, Leipzig 2014, 228.

151 Eine ähnliche Befürchtung steht wohl hinter dem (verhinderten) Auftreten eines Sprechers der Juden beim Aufstand der Silberschmiede (vgl. 19,33).

152 Die Parallelstelle Röm 15,19 wird oft übersehen! Auch 1 Kor 2,4f. liegt vielleicht auf dieser Linie.

153 Vgl. auch 2 Kor 11,23–33.

154 So jedoch E. Haenchen z. St. und zu Apg 19,11f. unter Berufung auf E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels, in: ZNW 1942/43, 33–71. Haenchen gesteht dem historischen Paulus nur relativ bescheidene Wunder zu. Aber Paulus hat nicht ihre „Größe" heruntergespielt, sondern ihre theologische Bedeutung!

155 Vgl. E. Rivkin, What Crucified Jesus? Nashville 1984.

156 W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 17. Aufl. 1973, 138, wendet sich mit Recht gegen Haenchens Meinung, Lukas habe „mit dieser Erzählung ‚einen Höhepunkt apostolischer Machtentfaltung' schaffen wollen, der die 14,19f. folgende Passion des Paulus überstrahlen sollte".

Bezeugung) davon die Rede, dass Paulus mit Hilfe *seiner* Jünger aus Damaskus fliehen konnte. An beiden Stellen ist der Kontext eine erzwungene Abreise aus einer Stadt, in der Paulus seines Lebens nicht mehr sicher war.

14,20b–28: Seelsorgliche „Nacharbeit“ auf der Rückreise

20b Am nächsten Tag verließ er mit Barnabas die Stadt und zog nach Derbe.
21 Nachdem sie in dieser Stadt evangelisiert und viele für die Schule Jesu gewonnen hatten[157], reisten sie zurück nach Lystra und Ikonion und Antiochia.
22 Sie stärkten den Jüngern und Jüngerinnen den Rücken[158], ermutigten sie, am Glauben festzuhalten (und lehrten sie):
„Durch viele Belastungen hindurch müssen wir ins Reich Gottes gelangen.“
23 Nachdem sie ihnen in jeder Gemeinde Ältere eingesetzt und unter Fasten gebetet hatten, übergaben sie sie der Fürsorge des Herrn, an den sie nun glaubten.
24 Nachdem sie auf der Route durch Pisidien nach Pamphylien gekommen waren
25 und in Perge das Wort verkündigt hatten, stiegen sie (zur Küste) hinab nach Attalia.[159]
26 Von dort reisten sie zu Schiff nach Antiochia (in Syrien), von wo sie für den Einsatz, den sie nun abgeschlossen hatten, der Gnade Gottes anvertraut worden waren.
27 Dort angekommen, veranlassten sie eine Gemeindeversammlung und berichteten von dem Wirken Gottes, das sie erlebt hatten[160], (besonders) dass er den nichtjüdischen Völkern den Zugang zum Glauben eröffnet hatte.
28 Danach hielten sie sich noch längere Zeit bei d(ies)er Gemeinde auf.

20b–21 Derbe lag ungefähr 100 km östlich von Lystra am östlichen Rand der Provinz Galatien oder schon auf dem Gebiet des von Rom eingesetzten Vasallenkönigs Antiochus IV. von Kommagene. Diese politische Grenzlage könnte der Grund dafür sein, dass Derbe der End- und Wendepunkt dieser Missionsreise war und die Rückreise über die zuvor besuchten Städte führte, obwohl Paulus mit seinem Team dort unerwünscht und in Lebensgefahr geraten war. Eine Fortsetzung der Reise auf dem Landweg nach Tarsus hätte über das ziemlich hohe Taurusgebirge (im Winter schneebedeckt) geführt.

22 Die folgende Auskunft über die Inhalte der „Nacharbeit“ in den neu gegründeten Gemeinden bezieht sich auf alle genannten Orte.[161] Wegen der vorangegangenen Konflikte ist vielleicht an heimliche Besuche in Hausgemeinden ohne öffentlichen Auftritt

157 Wörtlich: „zu Jüngern gemacht hatten“; vgl. Mt 28,19!
158 Wörtlich: „Sie stärkten die Seelen der Jünger“.
159 D spricht auch für diese Stadt von Evangelisation.
160 Wörtlich: „berichteten das, was Gott bei ihnen getan hatte“. D: „was Gott mit ihren Seelen getan hatte“.
161 Die regierenden Verben sind hier Part. Präs. zu „rückkehren“ in V. 21. Vgl. das „in jeder Gemeinde“ in V. 23.

zu denken. Wenn das Ziel der Nacharbeit mit „beim Glauben zu bleiben“ bestimmt wird, so erinnert das an die Wendung „bei der Gnade Gottes bleiben“ in 13,43. Das Festhalten am Inhalt des Evangeliums, mit dem die Gemeinden gegründet wurden, ist nach 1 Kor 15,2 die Voraussetzung der Heilsgewissheit.[162] „Gnade Gottes“ und „Glaube“ sind die Inhalte des Evangeliums, die Paulus im Galaterbrief nachdrücklich unterstreicht. Hat Lukas bei der Formulierung von 13,43 und 14,22 Hintergedanken im Wissen um die spätere Krise in Galatien?[163]

Der referierende Erzähltext geht hier wie in 1,4 ohne Zitateinleitung in wörtliche Rede über.[164] Inhaltlich liegt hier eine Übereinstimmung mit den Paulusbriefen vor, die noch genauer ist als in 13,38f.[165] In 1 Thess 3,2f. spricht Paulus davon, dass er seinen Mitarbeiter Timotheus zur „Nacharbeit“ in der noch jungen Gemeinde nach Thessaloniki geschickt hatte, um die Gläubigen zu „stärken und zu ermutigen“. Dabei erinnert er die Gemeinde daran, dass er persönlich sie schon vorher drauf eingestimmt hatte, dass sie mit Bedrängnissen rechnen müssten und dazu bestimmt seien, sie auszuhalten. In 2 Thess 1,4f. wiederholt er[166] das mit anderen Worten und spricht dabei auch explizit vom Reich Gottes als dem Ziel dieses Glaubens- und Leidensweges. Diese Übereinstimmung ist ein weiterer Beleg für die theologische Verwandtschaft zwischen Lukas und Paulus – einschließlich eschatologischer Naherwartung[167] mit apokalyptischen Konnotationen.[168] Auch Offb 1,9 spricht in *einem* Atemzug von der Teilhabe am Reich Gottes und an Bedrängnissen. Die Erwartung gesteigerter Bedrängnisse vor dem Ausgang der Weltgeschichte ist nämlich ein festes Motiv apokalyptischer Belehrungen[169] – auch im Munde Jesu (vgl. Mt 24,9.21.29 par. Mk 13,19.24; Joh 16,23).[170] Zum Reden von einem „Muss“ für den Verweis auf Gottes Lenkung der Geschichte vgl. die Leidensankündigungen Jesu (Mt 16,21 parr. u. ö.) sowie Mt 24,6 Parr.; Lk 24,26.[171] Aus der Wirkungsgeschichte ist erwähnenswert, dass der Schluss von Luthers 95 Thesen gegen falsche *securitas* an den Satz vom Eingehen ins Reich Gottes durch viele Trübsale erinnert:

---

162 Dort geht es um die Erwartung der Auferweckung der Toten.

163 Zur Lokalisierung der Adressaten des Galaterbriefes vgl. unten zu 16,6–8.

164 Indiz dafür ist die Formulierung in der ersten Person (dort Singular, hier Plural).

165 Keener z. St. (S. 2182) weist darauf hin, dass *thlípsis* im Wortschatz des Paulus häufiger ist als in dem des Lukas.

166 Dieser Brief ist m.E. paulinisch; andernfalls abhängig von 1 Thess.

167 Die Wirform des Zitats erinnert an 1 Thess 4,15: „wir, die wir leben und übrig bleiben bis zur Ankunft des Herrn“.

168 Vgl. meine Studie *Der Geist und das Reich im Lukanischen Werk* (2013).

169 Vgl. E. Brandenburger, Pistis und Soteria. Zum Verstehenshintergrund von „Glaube“ im Urchristentum, in: ZThK 85 (1988) 165–198, hier 177 zu 14,21–23: „(D)urch Standhaftigkeit in den Leidenswiderfahrnissen dieser Welt in das künftige Reich Gottes einzugehen, das ist im planvollen Walten des Weltenherrn vorbedacht und darin aufgehoben (apokalyptisches [*dei*]).“.

170 Nach O. Hofius, „Unbekannte Jesusworte“, in: P. Stuhlmacher (Hrsg.), Das Evangelium und die Evangelien (WUNT 28), Tübingen 1983, 355–382, hier 365, wird V. 22b in den Johannes-Akten des Pseudo-Prochorus als Jesuswort zitiert.

171 Vgl. G. Stählin, Das Schicksal im Neuen Testament und bei Josephus, in: Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament (FS für Otto Michel), Göttingen 1974, 319–343, hier 323f.

„Man soll die Christen ermahnen, daß sie ihrem Haupte Christus durch Strafe, Tod und Hölle mit Freuden nachfolgen und so ihr Vertrauen darauf setzen, eher durch viel Leid als durch sicheren Frieden in den Himmel einzugehen.“[172]

23 In diesem Vers ist genau auf die Syntax zu achten und dabei die Haupthandlung von Nebenhandlungen zu unterscheiden. Die (am Schluss ausgesprochene) Haupthandlung ist: Sie vertrauten die im vorangehenden Vers genannten „Jünger“ dem Herrn an, an den sie gläubig geworden waren. Die erste Nebenhandlung: Sie bestimmten für sie in jeder Gemeinde einzelne Mitglieder zu Ältesten (wörtlich eigentlich: „Älteren“; *presbýteros* ist ein Komparativ!). Die zweite Nebenhandlung: Sie fasteten und beteten. LÜ und EÜ übersetzen jedoch so, dass der falsche Eindruck besteht, dass die Haupthandlung sich auf diese Ältesten bezieht. In EÜ[79] ist außerdem ein grober Übersetzungsfehler zu monieren[173]: Von *Handauflegung* steht nichts im Urtext. Das Verbum *cheirotoneín* (wörtlich: „Hand *ausstrecken*“) bezeichnet ursprünglich die Abstimmung bei der Wahl von Beamten durch eine Versammlung. Es bekam dann die breitere Bedeutung „in ein Amt einsetzen“ (u. a. auch mit Gott als Subjekt der Handlung[174]). Für die Bedeutung „Handauflegung“ gibt es keinen antiken Beleg, sondern nur das Votum der 6. Auflage des Wörterbuchs von Bauer-Aland (1988) mit der Klammer „(durch Handauflegung)“, die in der 5. Auflage noch fehlte. Das ist zweifellos ein Echo der Einheitsübersetzung von 1979! Über die Aufgaben dieser „Älteren“ sagt der Text nichts.[175] In 20,28 sagt Paulus zu den Älteren aus der Gemeinde von Ephesus, dass *der heilige Geist* sie in ihr Amt eingesetzt hat; das erlaubt keinerlei Rückschlüsse auf die Form dieser Personalentscheidung, sondern unterstreicht nur die damit gegebene Verantwortung. Für Ephesus sind profangriechisch *presbýteroi* neben *archisynagōgoí* inschriftlich nachgewiesen (I. Eph. IV. 1251).[176] Paulus übernimmt wahrscheinlich Organisationsformen, die sich in jüdischen Diasporagemeinden bewährt haben. Auffällig ist das Fehlen von Führungsrollen der Jesusbewgeung, die mit *archi-* beginnen, im gesamten Neuen Testament.[177]

24–25 Die Rückreise durch Pisidien und Pamphylien erfolgt vermutlich auf der vertrauten Route der Hinreise von der Küste nach Antiochia bei Pisidien. Im Unterschied zur Hinreise (vgl. 13,13f.) wird erst jetzt für die recht bedeutende Stadt Perge eine „Verkündigung des Wortes“ erwähnt, aber ohne Angaben über Schauplatz, Publikum und Resonanz.[178]

26 Der Satz über die Heimreise per Schiff überrascht insofern, als das syrische Antiochia am Orontes gar nicht an der Küste lag. Die zugehörige eigentliche Hafenstadt hieß Seleuzia (vgl. 13,4). Der Fluss Orontes war aber in der Antike für kleinere Fahr-

---

172 Zitiert in Anlehnung an: K. Aland (Hrsg.), Martin Luther der Reformator (Luther Deutsch Bd. 2), Stuttgart/Göttingen 1962, 82. Das Einsetzen von „Himmel“ an die Stelle von „Reich Gottes“ ist gemeinchistlich.

173 In der Revision 2017 korrigiert!

174 Vgl. Josephus, Ant 4,66; 6,54.312; 7,27.53; 9,108.

175 Der Gedanke an kultische Funktionen, die wir mit dem von *presbýteros* abgeleiteten Lehnwort „Priester“ verbinden, liegt dieser Vokabel fern.

176 Vgl. R. Strelan, Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus (BZNW 80) Berlin / New York 1996, 189.

177 Auch 1 Kor 12,28 ist kein Beleg für ein Amt der Leitung, sondern nur für *Erfahrungen* der Lenkung durch den heiligen Geist.

178 D erwähnt (syntaktisch ungeschickt) auch eine Predigttätigkeit in Attalia.

zeuge bis nach Antiochia schiffbar.[179] Die Erinnerung an die feierliche Aussendung von dort hebt noch einmal hervor, dass diese missionarische Expedition ein Novum in der Ausbreitung der Jesusbewegung war, das mit hohen Risiken verbunden und dessen Erfolg nicht selbstverständlich war. Darum der Hinweis auf die Gnade Gottes, von der das Gelingen abhing. Auch das Wachstum der Gemeinde in Antiochia selbst (einschließlich der Gewinnung von Nichtjuden) war in 11,23 als Werk der Gnade Gottes gewürdigt worden.

27 Der Bericht über die Ausführung des Auftrags vor der versammelten Gemeinde entspricht den Anforderungen des antiken Botenrechts. Auch in 15,3.12 und 21,19 ist von Berichten über Missionserfolge die Rede. Das wirft ein Licht auf die Frage nach der Herkunft der Überlieferungen, die Lukas bei der Abfassung der Apg verwenden konnte: Als Quellen kommen nicht nur Ortstraditionen von Gemeinden über ihre Anfänge in Frage, sondern auch die Berichte, die durch Reisende zu anderen Gemeinden gelangten.[180] Bei einer Reise *im Auftrag* einer Gemeinde ist es vorstellbar, dass Aufzeichnungen über den Reiseweg und die besuchten Orte aufbewahrt wurden, so dass man sie im Wiederholungsfall heranziehen konnte. Die Metapher von der geöffneten Tür für gute Chancen für die Missionsarbeit findet sich auch in den Paulusbriefen (vgl. 1 Kor 16,9 im Blick auf Ephesus; 2 Kor 2,12 im Blick auf Troas; Kol 4,3 als Wunsch auch für eine Haftzeit des Paulus).[181] Sie unterstreicht die Unverfügbarkeit des Erfolgs, die völlige Angewiesenheit auf das Wirken Gottes.

28 Die Schlussbemerkung über einen längeren Aufenthalt von Barnabas und Paulus in Antiochia ähnelt der Bemerkung in 15,35. Wenn, wie ich vermute, die Jerusalemreise von Kap. 15 historisch dieselbe ist wie die in 11,30/12,25 erwähnte, dann sind 14,28 und 15,35 *de facto* Dubletten. 15,36 schließt dann inhaltlich an 14,28 an. Über Entwicklungen in Antiochia zwischen der ersten und der zweiten Missionsreise erfahren wir dann nichts. Vielleicht hat Lukas den Bericht über die erste Missionsreise bewusst vorgezogen, um das Thema „Heidenmission“, um das es in Kap. 15 geht, zuvor anschaulich zu schildern. Über deren Anfänge in Antiochia (zunächst zaghaft, nicht von der ganzen Gemeinde getragen) lagen vielleicht keine anschaulichen Erzählungen vor.

179 Vgl. E. Schnabel, Urchristliche Mission 1029 Anm. 1.

180 Vgl. Röm 1,8; 16,19; 1 Thess 1,8f.

181 Vgl. auch Offb 3,8. Nach Josephus (Bell 6,295) haben Leute in Jerusalem eine Pforte des Tempels, die sich von selbst öffnete, als Zeichen dafür gewertet, dass Gott ihnen „das Tor zu guten (Entwicklungen) öffnen“ werde.

VII. Die erste Missionskonferenz der Kirchengeschichte

Vorbemerkung: Der größte Teil von Kap. 15 handelt noch einmal von den Beziehungen zwischen Antiochia und Jerusalem, von denen zuletzt in 11,27–30 und 12,24f. die Rede war. Eine Bezugnahme auf die erste Missionsreise (Kap. 13f.) ist in 15,1 nicht erkennbar. Der Sache nach bildet dieser Bericht von der „Jerusalemer Missionskonferenz" den Abschluss des ersten Hauptteils der Apostelgeschichte, den man mit „Die innerjüdische Jesusbewegung" überschreiben könnte.

15,1–6: Die Streitfrage: Anschluss an Jesus als Konversion zum Judentum?

1 Und einige Leute aus Judäa versuchten die Geschwister zu belehren[1]:
„Wenn ihr euch nicht nach dem Brauch des Mose beschneiden lasst[2], könnt ihr nicht am Heil teilhaben[3]."
2 Als daraufhin Unruhe ausbrach und Paulus und Barnabas in eine heftige Auseinandersetzung mit ihnen gerieten,[4] beschloss man, dass Paulus und Barnabas und einige andere von ihnen zu den Gesandten und Ältesten wegen dieser Streitfrage nach Jerusalem reisen sollten.
3 Von der Gemeinde entsandt und bei der Abreise begleitet, reisten sie durch Phönizien und Samarien, wobei sie den Geschwistern von der Bekehrung der Nichtjuden erzählten und damit große Freude bereiteten.
4 In Jerusalem angekommen, wurden sie von der Gemeinde, den Gesandten und den Ältesten aufgenommen und erzählten von dem, was Gott bei ihnen bewirkt hatte.
5 Da traten einige aus der Richtung der Pharisäer, die zum Glauben gekommen waren[5], auf und sagten:

---

1 Das Imperfekt ist hier als *Impf. de conatu* zu verstehen. Oder soll man an ein *ständiges* Meckern denken?
2 D fährt fort: „und euer Verhalten nach der Sitte des Mose ausrichtet".
3 Wörtlich: „gerettet werden".
4 D: „Paulus vertrat mit Nachdruck die These, sie sollten so bleiben, wie sie zum Glauben gekommen waren. Aber die aus Jerusalem Gekommenen forderten von ihnen, dass Paulus und Barnabas und einige andere nach Jerusalem kommen müssten, um sich dort zu verantworten."
5 Anders D: „Da traten diejenigen auf, die verlangt hatten, dass sie zu den Ältesten reisen sollten …"