



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Echte Männer?

Eine Untersuchung zum Verhalten des Paulus gegenüber Männern in
der Apostelgeschichte

Verfasser

Bernhard Petri-Hasenöhrli

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt: Evangelische Fachtheologie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Markus Öhler

*Für Elke, Emil, Theo und **

Inhaltsverzeichnis

1	VORWORT	3
2	EINLEITUNG	5
2.1	Die Apostelgeschichte und das lukanische Paulusbild	5
2.2	Methodik	7
2.2.1	Narrative Exegese und Sozialgeschichte	7
2.2.2	Männerforschung und die Apostelgeschichte	8
2.3	Forschungsfrage und Aufbau	10
3	PAULUS UND DIE FRAUEN IN DER APOSTELGESCHICHTE	13
3.1	Paulus und sozial untergeordnete Frauen	13
3.1.1	Lydia	13
3.1.2	Die wahrsagende Magd in Philippi	18
3.1.3	Damaris	22
3.1.4	Priszilla	23
3.1.5	Abschied von Männern, Frauen und Kindern in Tyrus	27
3.1.6	Erinnerung an verfolgte Frauen und Männer	28
3.2	Paulus und sozial ebenbürtige Frauen	28
3.2.1	Die gottesfürchtigen vornehmen Frauen in Antiochia	28
3.2.2	„Nicht wenige der vornehmsten Frauen“ in Thessalonich	30
3.2.3	„Nicht wenige vornehme griechische Frauen“ in Beröa	32
3.3	Paulus und sozial übergeordnete Frauen	33
3.3.1	Drusilla	33
3.3.2	Berenike	35
4	PAULUS UND DIE MÄNNER IN DER APOSTELGESCHICHTE	37
4.1	Paulus und männliche Mitarbeiter	37
4.1.1	Barnabas	37
4.1.1.1	Barnabas und Paulus	37
4.1.1.2	Paulus und Barnabas	41
4.1.1.3	Streit und Trennung	45
4.1.2	Silas	49
4.1.2.1	Rekrutierung	49

4.1.2.2	Mitarbeit	51
4.1.3	Timotheus	53
4.1.3.1	Rekrutierung und Beschneidung	53
4.1.3.2	Mitarbeit	57
4.1.4	Aquila	61
4.1.5	Johannes Markus	62
4.2	Paulus und männliche Autoritäten	67
4.2.1	Apostel und Älteste in Jerusalem	67
4.2.1.1	Die Annäherung	67
4.2.1.2	Das Apostelkonzil	69
4.2.1.3	Der letzte Besuch	72
4.2.2	Jüdische und Römische Obrigkeit	74
4.2.2.1	Während der Mission	74
4.2.2.2	Der Prozess gegen Paulus	78
4.2.2.2.1	Jerusalem	78
4.2.2.2.2	Cäsarea	84
5	SCHLUSSBETRACHTUNGEN	89
5.1	Resümee	89
5.1.1	Die Frauen	89
5.1.2	Die Mitarbeiter	90
5.1.3	Die Autoritäten	92
5.2	Conclusio	94
5.3	Ausblick	99
6	LITERATURVERZEICHNIS	101
6.1	Quellen	101
6.2	Hilfsmittel	101
6.3	Sekundärliteratur	102
7	ANHANG	109
7.1	Abstract	109
7.2	Lebenslauf	110

1 Vorwort

Die vorliegende Diplomarbeit wurde im Herbst 2009 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien zur Erlangung des Magistertitels für das Fach Neues Testament eingereicht.

An diesem fortgeschrittenen Punkt meines Studiums möchte ich mich bei all jenen bedanken, deren Unterstützung zum Entstehen dieser Arbeit beigetragen hat.

Meinem Diplomarbeits-Betreuer Prof. Markus Öhler sei gedankt für seine Ermutigungen, sein immer offenes Ohr und seine ebenfalls offene Bürotüre. Er hat mit seiner Begeisterung über das Thema dafür gesorgt, dass ich zu meiner Fragestellung gefunden habe.

Meiner Frau Elke Petri danke ich für ihren täglichen Beistand und für ihren Glauben an meine Fähigkeiten. Sie hat mich mit ihrer theologischen Kompetenz an vielen Stellen zum Überdenken meiner Argumentation gebracht und als erste die Mühen des Korrekturlesens auf sich genommen. Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Sohn Emil. An vielen Tagen war die Vorfreude auf sein Lachen und Spielen der einzige Grund für mich, bis zum späten Nachmittag mit dem Schreiben durchzuhalten.

Mit ihrem feinen Gefühl für Wort und Sprache und ihren damit zusammenhängenden Korrekturen hat mir Birgit Petri einen unschätzbar wertvollen Dienst erwiesen. Mein Dank dafür sei ihr gewiss.

Kristina Botka und Michael Doblmaier danke ich dafür, dass sie trotz meines langen Schweigens über die Diplomarbeit das Interesse an meinen Ausführungen nicht verloren und sich für das Korrekturlesen zur Verfügung gestellt haben.

Meinen Eltern und Schwiegereltern will ich dafür danken, dass sie mir mit ihrer – nicht nur finanziellen – Unterstützung weite Teile meines Studiums ermöglicht haben.

Schließlich möchte ich mich auch speziell bei *meinen* Männern bedanken: für die regelmäßigen Ermutigungen, die Kaffeepausen, die Beantwortung der vielen kleinen textverarbeitungsbezogenen Fragen und die gemeinsamen Auszeiten vom Studienalltag. Martin Siegrist, Martin Steinmüller, Michael Strasser und Hans Steinmaurer haben mir während meiner Studienzeit gezeigt, wie wertvoll wirkliche Männerfreundschaften für mein Leben sind.

2 Einleitung

Die Person Paulus wird in der Apostelgeschichte in einigen Aspekten anders dargestellt, als es die echten paulinischen Briefe tun. Daher lohnt es sich, den lukanischen Paulus für sich unter die Lupe zu nehmen. Lukas schildert ihn mit bestimmten Eigenschaften und mit einem bestimmten Verhalten gegenüber Frauen und Männern. In dieser Arbeit wird das Hauptaugenmerk darauf gelegt, wie Paulus sich speziell Männern gegenüber verhält. Dabei soll es nicht darum gehen, Männer in der Apostelgeschichte noch mehr in den Vordergrund zu rücken, sondern um das Sichtbarmachen eines eventuell spezifischen Verhaltens des Heidenapostels gegenüber diesem Geschlecht. Die Frage nach der historischen Faktizität tritt hinter die Betrachtung der Person Paulus als literarische Figur.

Im Einleitungskapitel soll der wissenschaftliche Hintergrund, auf dem meine Untersuchungen basieren, beleuchtet werden. Es folgen daher kurze Darstellungen zur Apostelgeschichte und dem darin vermittelten Paulusbild, zu den Methoden der Narrativen Exegese und Sozialgeschichte und zur Disziplin der theologischen Männerforschung. Im Anschluss wird die sich daraus ergebende Forschungsfrage erläutert, der ein Überblick über den Aufbau meiner Arbeit folgt.

Erwähnt sei noch, dass in der vorliegenden Arbeit weibliche und männliche Formen nebeneinander angeführt werden. Dadurch soll einer geschlechtergerechten Behandlung meines Themas Rechnung getragen werden. Sind allerdings ausschließlich Männer bzw. Frauen gemeint oder angesprochen, verzichte ich darauf natürlich. Außerdem möchte ich hinzufügen, dass auf eine genauere Beschreibung des Mikro- bzw. Makrokontextes der relevanten Bibelstellen verzichtet wird, um den Rahmen dieser Diplomarbeit nicht zu sprengen.

2.1 Die Apostelgeschichte und das lukanische Paulusbild

Die Apostelgeschichte beschreibt eine fortlaufende Geschichte, die ihren Anfang in Jerusalem nimmt und schließlich in Rom endet. Sie ist voraussichtlich um 80 bis 90 vor Christus entstanden. Der Entstehungsort lässt sich heute nicht mehr eruieren.¹ Ihr Verfasser erzählt darin von den ersten christlichen Gemeinden und der Ausbreitung der jungen Kirche im

¹ Siehe dazu *Jervell*, 1998, S. 79-86.

damaligen römischen Reich.² Lukas gilt mit seinem Doppelwerk in der neutestamentlichen Forschung als *der* Historiker unter den vier Evangelisten. Dabei muss er aber als Historiker seiner Zeit gesehen werden, dem es nicht im Sinne moderner Geschichtsschreibung darum geht, alles zu berichten, wie es sich wirklich zugetragen hat, sondern die Bedeutsamkeit der Heilsgeschichte – der Geschichte Gottes mit den Menschen – in ihrem Gesamtzusammenhang darzustellen.³ Seine Geschichtsschreibung hat Verkündigungscharakter und soll aufzeigen, dass das Geschehene von Gott gelenkt war.⁴

Im Mittelpunkt der Ausbreitung des Christentums in der Apostelgeschichte des Lukas steht vor allem eine Person: Paulus. Nach seiner Bekehrung vom Christen verfolgenden Pharisäer Saulus und seiner Taufe (9,1-18) wird er zum vorbildlichen Missionar und Zeugen der christlichen Botschaft schlechthin.⁵ Lukas macht ihn zur „dominierende[n] Gestalt der missionarischen Ausbreitung des Christusglaubens“⁶.

Es entsteht das Paulusbild eines beinahe göttlichen Menschen mit höchster rhetorischer Begabung, einem Visionär, charismatischen Prediger, Heiler und Vollbringer diverser Wunder.⁷ Er ist das Idealbild eines toratreuen und christusgläubigen Juden, der eine profunde Tora-Ausbildung genossen hat (22,3) und zugleich römischer Bürger und Bürger seiner Heimatstadt Tarsus ist. Paulus ist geübt im Umgang mit römischer und jüdischer Aristokratie bzw. Elite und zieht mit seinen Reden Philosophen und Menschenmengen in seinen Bann.⁸

Aus der Apostelgeschichte lässt sich der Schluss ziehen, dass der lukanische Paulus der Jerusalemer Gruppe der Gefolgsleute der Oberschicht, wenn nicht sogar der Oberschicht selbst angehört. Entscheidend dafür ist das von Lukas vorausgesetzte römische Bürgerrecht.⁹ Dieses war auf die städtische Elite beschränkt und damit im Tarsus der frühen Kaiserzeit ein Merkmal der Oberschicht. Des Weiteren scheint die Berufstätigkeit des Paulus nicht für

² Vgl. a.a.O., 1998, S. 53.

³ Vgl. *Zmijewski*, 1994, S. 25.

⁴ Vgl. a.a.O., S. 26.

⁵ Vgl. *Stegemann*, 2000, Sp. 433.

⁶ A.a.O., Sp. 433. Zur Diskussion um mögliche Paulustraditionen bei Lukas siehe z.B. *Pichler*, 1997, S. 31-40.

⁷ So *Jervell*, 1984, S. 71; *Stegemann*, 1995, S. 256.

⁸ Vgl. *Stegemann*, 1995, 256.

⁹ Siehe 16,37f; 22,25ff; 23,27; des weiteren 25,10f; 21,25f; 28,19.

seinen Lebensunterhalt nötig zu sein.¹⁰ Er kann in Ephesus für missionarische Zwecke eine Philosophenschule mieten (19,9) und ist außerdem in der Lage, sich als Gefangener in Rom eine Mietwohnung zu leisten (28,30).¹¹

Von Paulus' Familie erfährt man in der Apostelgeschichte nichts. Er selbst ist ganz offensichtlich nicht verheiratet¹² und widmet nach seinem Bekehrungserlebnis sein gesamtes Leben der Mission und Verbreitung des Evangeliums.¹³

2.2 Methodik

2.2.1 Narrative Exegese und Sozialgeschichte

Narrative Exegese, auch Narrative Criticism, ist eine relativ junge und für die Bibelwissenschaften spezifische Methode der Exegese, die eine erzählanalytische Auslegung biblischer Texte zum Ziel hat.¹⁴ Die frühchristliche Literatur des Neuen Testaments wird zum größten Teil als erzählende Literatur betrachtet.¹⁵ In ihr werden Geschichten „in einem textuellen Erzählakt von einem Erzähler narrativ vermittelt“¹⁶. Die Narrative Exegese unterscheidet zwischen zwei Textebenen, dem Inhalt (story) und der Vermittlung des Erzählten (discourse). Diese beiden Ebenen, das ‚Was‘ und das ‚Wie‘ einer Erzählung, sind im Text selbst eng miteinander verbunden und bedingen einander.¹⁷ Auf der inhaltlichen Ebene fragt die Narrative Exegese nach Ereignissen, Figuren und Schauplätzen. Auf der Vermittlungsebene wird danach gesucht, wie die Erzählung durch eine Erzählstimme vermittelt wird und welche Erzähltechniken dabei angewandt werden.¹⁸ Obwohl die Narrative

¹⁰ In 18,3 erwähnt Lukas zwar, dass Paulus das Handwerk des Zeltmachers erlernt hat. Allerdings scheint er diesen Beruf nicht zum täglichen Broterwerb zu nutzen.

¹¹ Vgl. *Stegemann*, 1995, S. 256f. Siehe auch *Lentz*, 1993, S. 7ff; *Omerzu*, 2002, S. 45ff.

¹² Zumindest bleibt dies bei Lukas unerwähnt.

¹³ Vgl. *Stegemann*, 1995, S. 258.

¹⁴ In der neutestamentlichen Forschung entstand die Narrative Exegese in den 70er und 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts im angloamerikanischen Raum. Vgl. *Eisen*, 2006, S. 22ff; *Tannehill*, 1990. Zur Einführung siehe auch: *Marguerat, D.; Bourquin, Y.*: How to Read Bible Stories. An Introduction to Narrative Criticism. SCM. London: 1999.

¹⁵ Vgl. *Eisen*, 2009, S. 156f.

¹⁶ A.a.O., S. 156.

¹⁷ Vgl. a.a.O., S. 25.

¹⁸ Vgl. *Ebner*, 2005, S. 57ff; *Eisen*, 2006, S. 25.

Exegese seit ihrer Entstehung in drei Generationen mit verschiedenen Schwerpunktsetzungen und Wandlungen eingeteilt werden kann, ist als ein bis jetzt gültiges Grundkriterium der wesentliche Blick auf den vorliegenden Text als Einheit zu nennen. Vorliegende Texte werden als zusammenhängende Erzählungen gesehen und auch so interpretiert. Fragen nach dahinter liegenden Quellenschichten und Traditionen werden weitestgehend ausgeklammert.¹⁹ In dieser Arbeit soll das Verhalten des Paulus in der Apostelgeschichte gegenüber Männern auch vor dem Hintergrund der Narrativen Exegese herausgearbeitet werden. Es wird dabei keine reine narrative Exegese betrieben werden, sondern es geht es unter anderem darum, Paulus so zu betrachten, wie er von Lukas dargestellt wird. Die Arbeit hat nicht den „wahren historischen“ Mann Paulus im Blick, sondern das Bild dieses Mannes, das beim Lesen der literarischen Einheit „Apostelgeschichte“ transportiert wird.

Wichtig für mein Vorgehen sind außerdem Fragestellungen der sozialgeschichtlichen Exegese, die in den 1960er-Jahren entstand und sich mit der Geschichte der sozialen Welt des Urchristentums befasst.²⁰ Sie versteht sich nicht nur als Ergänzung, sondern auch als Weiterführung der historisch-kritischen Methode. Ihr geht es um die „Erhellung der kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Situation des Urchristentums und ihrer Bedeutung für die Theologie der ntl. Schriftsteller“²¹. Welchen sozialen Schichten entstammen die Mitglieder der ersten christlichen Gemeinden? Welche Rolle spielen unabhängige Frauen, reiche Männer oder mittellose Sklavinnen und Sklaven? Um die Lebensverhältnisse der frühchristlichen Gemeinden zu beleuchten, wird versucht die Gesellschaftsstrukturen und Wirtschaftsformen der antiken mediterranen Welt im ersten Jahrhundert nach Christus generell zu erfassen.

2.2.2 Männerforschung und die Apostelgeschichte

Während sich schon in den 1970er und 1980er-Jahren ausgehend vom angloamerikanischen Raum in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen die kritische Männerforschung²² entwickelt und etabliert hat, gab es erst ab ungefähr 1990 die ersten Schritte in Richtung einer

¹⁹ Vgl. *Eisen*, 2006, S. 25. Darüber hinaus analysiert die Narrative Exegese Faktoren wie Erzählfluss, Erwartungen der Leserinnen und Leser, rhetorische Gesichtspunkte, tatsächlicher und implizierter Autor bzw. Autorin oder Erzählerperspektive. Vgl. *Keegan*, 1985, S. 92ff.

²⁰ Zur Einführung siehe *Hochschild*, 1999.

²¹ *Schnelle*, 2000, S. 187.

²² Zur Einführung siehe *Meuser*, 1998; *Connell*, 2000; *Brandes*, 2002.

spezifisch theologischen Männerforschung. Die noch sehr junge exegetische Disziplin richtet ihr Augenmerk auf die Konstruktionen von Männlichkeiten in den alt- und neutestamentlichen Schriften. Dabei gilt die gleiche grundsätzliche Herangehensweise an den Begriff „Männlichkeit“ wie in der allgemeinen Männerforschung: Männlichkeit wird nicht als ein unbewegliches, vorgegebenes Faktum, sondern als eine von Zeit und Kultur abhängige menschliche Konstruktion betrachtet.²³

Erforscht werden Männer in der Bibel als Geschlechtswesen, die Lebenswelten von Männern und verschiedene Formen von Männlichkeiten, die auch in biblischen Texten historisch, kulturell und sozial variieren. Nicht zuletzt sollen auch die Konsequenzen, die sich aus der spürbar männlichen Dominanz für beide Geschlechter ergeben, sichtbar gemacht werden.²⁴

Die Apostelgeschichte ist in der feministischen Exegese ausführlich analysiert worden.²⁵ In der theologischen Männerforschung beschränken sich die Arbeiten dazu bisher leider nur auf wenige Aufsätze.²⁶

Bei der Betrachtung der Männlichkeitskonstruktionen in der Apostelgeschichte darf nicht übersehen werden, dass Lukas die Ausbreitung des Christentums in wohl geordneten Bahnen ablaufen lässt. Durch die Missionierung soll der gesellschaftliche Frieden nicht gestört werden. Innergemeindliche Konflikte werden transparent und einvernehmlich gelöst, Anschuldigungen gegen die christliche Mission, die den sozialen Frieden stören, werden vom Autor als unhaltbare Vorwürfe oder Missverständnisse dargestellt.²⁷

Im Wesentlichen ist die Verbreitung des Christentums in der Apostelgeschichte Männersache.²⁸ Nach Gleason war das öffentliche Reden ein Kennzeichen (sozial

²³ Vgl. *Leutzsch*, 2004, S. 600f; *Fischer*, 2007, S. 49f.

²⁴ Vgl. *Brandes*, 2002, S. 14.

²⁵ Siehe u.a. *Levine*, 2004; *Richter Reimer*, 1992 und 2007.

²⁶ *D'Angelo*, 2003; *Leutzsch*, 2004; *Penner*, 2004. Zur Geschichte theologischer Genderforschung siehe *Fischer*, 2007, S. 61-67. Fischer sieht den Grund, warum die theologische Männerforschung nach wie vor ein so „zartes Pflänzchen“ sei, in der Normativität biblischer Texte und dem hohen Stellenwert von Tradition in Theologie und Kirche. Außerdem erahnt er eine Art männliches Schuldbewusstsein, die theologische Forschung so lange dominiert zu haben, das eine erneute Beschäftigung mit Männern unangemessen erscheinen lässt.

²⁷ Vgl. *Leutzsch*, 2004, S. 611.

²⁸ Ebd.

privilegierter) Männer im römischen Reich.²⁹ Auch in der Apostelgeschichte müssen die missionarischen Vertreter des Christentums fähig sein, vor Nichtjuden oder Herrschern zu erscheinen und zu bestehen (9,15; 7,24). So etwa Paulus als römischer Staatsbürger vor Agrippa. Als Mann steht er dafür, dass das von ihm Gesagte auch wirklich der Wahrheit entspricht (26,26).³⁰ Frauen auf der anderen Seite sind relativ deutlich von Führungsrollen ausgenommen. 1,21f und 6,3 machen schon durch die Qualifikationskriterien für die Aposteln und den Siebenerkreis in Jerusalem klar, dass es sich hier nur um Männer handeln kann. Nur die Prophetie wird ausdrücklich auch bei Frauen erwähnt. Alle anderen Ämter wie Apostelinnen, Diakoninnen oder Missionarinnen begegnen uns in der Apostelgeschichte nicht.³¹

Lukas vermeidet allerdings, anders als z.B. die Pastoralbriefe, eine offensichtliche Feindseligkeit gegenüber Frauen. Er verschweigt Frauen nicht, sondern hebt „gute Frauen“ hervor, wenn auch lediglich in angemessener Beziehung zu Männern. Frauen können und sollen Jüngerinnen, Dienerinnen im Glauben oder Wohltäterinnen sein, im Fall von Priscilla (18,1ff) sogar Lehrerin – allerdings in Begleitung eines männlichen Partners.³²

D’Angelo erkennt in der direkten Betrachtung der männlichen Welt der Apostelgeschichte eine Ableitung und Beeinflussung aller, die nicht Mann sind, durch das Mannsein der Männer. Anders gesagt: Wo immer eine Frau erwähnt wird, wird eine männliche Figur beurteilt.³³

2.3 Forschungsfrage und Aufbau

An den letzten Absätzen wird erkennbar, dass theologische Männerforschung auch in der Apostelgeschichte nicht ernsthaft betrieben werden kann, ohne Zuhilfenahme feministischer Erkenntnisse und ohne Vergleich bzw. Abgrenzung zu Konstruktionen von „Frau“ und Weiblichkeit in neutestamentlichen Texten. Kritische Männerforschung zeichnet sich auch in

²⁹ Vgl. Gleason, 1999, S. 67.

³⁰ Vgl. D’Angelo, 2003, S. 286.

³¹ Vgl. Leutzsch, 2004, S. 611. Dass Paulus Frauen in solchen Ämtern aber sehr wohl als Kolleginnen gehabt haben dürfte, wird in den Paulus-Briefen deutlich.

³² Vgl. D’Angelo, 2003, S. 293.

³³ Vgl. a.a.O., S. 295.

der Theologie „durch die ernsthafte Kritik der gesellschaftlichen Machtfrage im Lichte feministischer Anfragen aus einer Männerperspektive aus“³⁴.

In meiner Arbeit möchte ich mich allerdings nicht direkt mit der Frage nach möglichen Konstruktionen von Männlichkeiten in der Apostelgeschichte befassen. Vielmehr werde ich den lukanischen Paulus als Hauptcharakter in den Blick nehmen und erarbeiten, wie er als Mann mit anderen Männern verschiedenster sozialer Herkunft und religiöser Hintergründe kommuniziert und sich ihnen gegenüber verhält. Es versteht sich von selbst, dass damit auch Vergleiche zu Paulus' Verhalten gegenüber Frauen herangezogen werden müssen. Dadurch sollen eventuelle Besonderheiten in seinem Umgang mit Männern herausgearbeitet werden.

Das Verhalten eines Menschen grundsätzlich und gegenüber anderen lässt sich auf mehreren Ebenen beobachten und analysieren. Daher interessiert mich nicht nur, was Paulus zu anderen Männern sagt, also sprachlich ausdrückt, wie er über jemanden redet und ob er einen Mann direkt anspricht oder nicht. Ich möchte mein Augenmerk auch darauf lenken, welche Körpersprache, Mimik und Gestik uns der Text von Paulus verrät. Verhält er sich in bestimmten Situationen sehr aktiv, steht er, sitzt er, geht er auf jemanden zu?

Für alle diese möglichen Beobachtungen gilt es, die sozialen Bedingungen, in die Paulus und sein Umfeld eingebettet sind, mit zu bedenken. Handelt Paulus den sozialen Regeln und Gepflogenheiten gemäß oder widersetzt er sich ihnen? Was wird des Weiteren in seinem Verhalten über die Beziehung zu einzelnen Männern ausgedrückt? Wird in seinem Verhalten in verschiedenen Situationen Machtausübung, Unterwürfigkeit oder Gleichberechtigung sichtbar? Dabei ist zu beachten, dass die soziale Stellung des Paulus in seinem gesellschaftlichen Umfeld im römischen Imperium der Antike für diese Arbeit genauso wichtig ist, wie auch die soziale Ordnung innerhalb der christlichen Gemeinschaft, in der sich der Apostel bewegt. Dabei kann es auf den ersten Blick durchaus zu Unregelmäßigkeiten kommen, da der Mikrokontext z.B. der Missionsarbeit und ihres Umfeldes andere soziale Ordnungen zu haben scheint als der gesamtgesellschaftliche Makrokontext der antiken Gesellschaft. So kann Paulus als Missionar an einer Stelle einem Mitarbeiter gegenüber sozial nicht so klar übergeordnet sein, obwohl Lukas ihn relativ deutlich als Angehörigen der oberen Schichten darstellt und sein Gegenüber nur Handwerker ist.

³⁴ Fischer, 2007, S. 49.

Das folgende Kapitel wirft einen Blick auf die Frauen, die Paulus bei Lukas begegnen. Dies ist notwendig, um eine Vergleichsbasis zu schaffen und später eventuelle Besonderheiten in Paulus' Umgang mit Männern herausarbeiten zu können. In einem weiteren Schritt werde ich das Verhalten gegenüber männlichen Mitarbeitern und darauf folgend gegenüber männlichen Autoritäten behandeln, auf die Paulus in der Apostelgeschichte trifft. Abschließend sollen die zusammengetragenen Ergebnisse in einem Schlusskapitel gebündelt und einer Bewertung zugeführt werden.

3 Paulus und die Frauen in der Apostelgeschichte

Wie schon in der Einleitung erwähnt, müssen für eine ernsthaft betriebene theologische Männerforschung auch die Ergebnisse der feministischen Exegese hinzugezogen werden. Daher sollen in diesem Abschnitt jene Frauen sichtbar gemacht werden, mit denen Paulus in der Apostelgeschichte in Kontakt tritt. Wie begegnet er ihnen? Wie verhält er sich ihnen gegenüber? Die Einteilung in drei Unterkapitel folgt dem Gesichtspunkt der sozialen Stellung des Paulus gegenüber den jeweiligen Frauen.

3.1 Paulus und sozial untergeordnete Frauen

3.1.1 Lydia

In 16,13-15³⁵ erzählt der Text der Apostelgeschichte von der Bekehrung der Purpurkrämerin Lydia in Philippi. Paulus und seine Begleiter treffen am Sabbat eine Gruppe von Frauen bei einer Gebetsstätte und sprechen mit ihnen. Lydia, eine der Frauen, bekehrt sich, lässt sich taufen und lädt daraufhin die Missionare ein, in ihr Haus einzukehren.

V.40 schließt Kapitel 16 ab, indem Paulus und Silas nach ihrer Kerkerhaft in Philippi wieder in das Haus der Lydia zurückkehren.

Vor allem die Bezeichnung προσευχή für Gebetsstätte und die Tatsache, dass dort offensichtlich nur Frauen anwesend sind, hat verschiedene Exegetinnen und Exegeten³⁶ stark beschäftigt.

Die „Gebetsstätte“ könnte darauf hinweisen, dass es in Philippi keine Synagoge gab.³⁷ Eventuell handelte es sich nur um einen Versammlungsort unter freiem Himmel.³⁸ Roloff schließt sich dieser Meinung an, da es seiner Ansicht nach kein regulärer

³⁵ Im Rahmen dieser Arbeit wird den Bibelstellen, die die Apostelgeschichte betreffen, aufgrund des besseren Leseflusses kein „Apg“ vorangesetzt, außer es ist für das Verständnis notwendig.

³⁶ Spreche ich in meiner Arbeit von „Exegeten“, meine ich nicht das generische Maskulinum, sondern verweise auf forschende Männer. Spreche ich von „Exegetinnen und Exegeten“, sind auch Frauen an dem jeweiligen Forschungsergebnis beteiligt.

³⁷ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 214.

³⁸ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 422.

Synagogengottesdienst gewesen sein kann, weil bei einem solchen mindestens zehn Männer versammelt sein mussten und im Text nur Frauen erwähnt werden.³⁹

Es mag merkwürdig erscheinen, dass nur Frauen bei der Gebetsstätte anwesend sind.⁴⁰ Allerdings lässt sich diese Tatsache eventuell damit erklären, dass in Philippi, einer heidnisch geprägten Stadt und Militärkolonie, hauptsächlich römische Veteranen wohnten und daher der jüdischen Gemeinde kaum Männer angehörten.⁴¹

Für den Autor – und somit für die Figur Paulus – scheint die Frauen-Versammlung allerdings keinerlei Probleme darzustellen. Mit den Verben καθίζω und λαλέω in v.13 wird deutlich, „daß hier gelehrt, die Schrift ausgelegt und verkündigt wird“⁴². Die Missionare verhalten sich vor den Frauen in Philippi offensichtlich nicht anders, als sie es in anderen Städten tun, wo sie am Sabbat am jüdischen Gottesdienst teilnehmen und in diesem Kontext missionieren.⁴³

Mit v.14 rückt Paulus als Hauptakteur der Missionare in den Mittelpunkt. Er ist es, der spricht bzw. predigt, auch wenn es in v.13 noch heißt: „und wir setzten uns nieder und redeten“⁴⁴.

Vor allem eine der Frauen scheint Paulus besonders an den Lippen zu hängen. Sie heißt Lydia und kommt aus der Stadt Thyatira in der kleinasiatischen Landschaft Lydien, die für ihre Purpurfärberei bekannt war.⁴⁵ Die Erzählung konzentriert sich nun auf sie als Zuhörerin der paulinischen Predigt.

Allein aus der Tatsache, dass ihr Name genannt wird, lässt sich herauslesen, dass Lukas sie für wichtig erachtet. Eventuell verweist er damit sogar auf einen gehobenen sozialen Status, da die Erwähnung von Frauen mit ihrem Eigennamen im griechisch-römischen Setting nicht üblich war.⁴⁶ Schmithals meint, Lydia als eine der „vornehmen Frauen“ zu erkennen, wie sie schon in 13,50 vorkommen, dort aber gegen Paulus agieren.⁴⁷ Das σεβουμένη in v.14 verweist

³⁹ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 244. *Schille*, 1989, S. 341 spricht von zwanzig.

⁴⁰ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 99. Die Feststellung, dass Frauen versammelt sind, ist im Neuen Testament einzigartig. Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 91.

⁴¹ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 422; *Jervell*, 1998, S. 422.

⁴² Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 96.

⁴³ Vgl. a.a.O., S.98.

⁴⁴ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 214.

⁴⁵ Vgl. ebd.; *Weiser*, 1985, S. 422; *Witherington*, 1998, S. 491.

⁴⁶ Vgl. *Witherington*, 1998, S. 492.

⁴⁷ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 156.

in diesem Zusammenhang vielleicht darauf, dass Lydia zu einer besonderen Gruppe nichtjüdischer Synagogenbesucherinnen in Philippi gehört.

Lydia muss laut Haenchen als Purpurkrämerin eine vermögende Frau sein, da Purpurstoffe in der Antike für reiche Leute eine Luxusware darstellten.⁴⁸ Sie wird nicht zusammen mit einem Ehemann erwähnt, obwohl Lukas das mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit gemacht hätte, wenn er sie verheiratet gewusst hätte. Sie ist also offensichtlich allein stehend, beruflich selbständig und laut v.15 Herrin über eine Hausgemeinschaft (οἶκος), der wohl Verwandte und Sklavinnen und Sklaven angehören.⁴⁹

Manche Exegetinnen und Exegeten vermuten, dass Lydia verwitwet ist und somit ihren Status einem verstorbenen Ehemann zu verdanken hat.⁵⁰ Delling verweist im Zusammenhang mit Lydia als Haushaltsvorsteherin auf ein Zitat bei Flavius Philostratos⁵¹ aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus, wo eine Frau als Hausvorstand nach dem Tod des Ehemannes erwähnt wird.⁵² Der lukanische Text weiß davon aber nichts zu berichten. Lukas begnügt sich damit, in v.15 ὁ οἶκος αὐτῆς, „ihr Haus“, zu erwähnen.

Paulus hat also eine wahrscheinlich sozial besser gestellte Geschäftsfrau vor sich. Sie dürfte zumindest dem besser gestellten Kreis der Unterschicht zuzuordnen sein.⁵³ Dass von den versammelten Frauen nur Lydia als bekehrt erwähnt wird, hängt unter Umständen damit zusammen, dass sie zudem als Leiterin der kleinen Gemeinde verstanden wird.⁵⁴

Lydia hört der Predigt des Paulus zu und Gott öffnet ihr das Herz, um die Worte aufnehmen zu können und zum Glauben zu finden. προσέχειν muss in dieser Erzählung mehr bedeuten als nur „Acht geben“ oder „auf etwas aufpassen“. Lukas deutet eher etwas wie „daran glauben“ an.⁵⁵ Paulus predigt und Lydia glaubt an seine Botschaft.

⁴⁸ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 433; *Roloff*, 1981, S. 244. Siehe auch *Lampe*, 1989, S. 159.

⁴⁹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 214.

⁵⁰ Vgl. z.B. *Witherington*, 1998, S. 493.

⁵¹ Philostrat., *Gymn.* 23.

⁵² Vgl. *Delling*, 1970, S. 302.

⁵³ Vgl. *Stegemann*, 1995, S: 321ff.

⁵⁴ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 422.

⁵⁵ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 783.

Ihr Herz, das „Personzentrum des Menschen, von dem die Entscheidungen“⁵⁶ ausgehen, kann sich somit für die neue Botschaft des Apostels entscheiden. Der Erzähler stellt damit Gottes Handeln deutlich vor das Handeln des Apostels.⁵⁷

So wie die ganze Lydiaerzählung wird auch ihre Bekehrung nur summarisch berichtet.⁵⁸

Der Höhepunkt der Perikope ist mit v.15 erreicht. Lydia wird getauft und mit ihr „ihr Haus“. Dass mit Lydia zusammen ihr ganzes „Haus“ getauft wird, ist nicht weiter auffällig. In der Antike galt Religion meist nicht als Privatangelegenheit. Daher bildeten die der Hausgemeinschaft zugehörigen Menschen auch eine öffentliche Kultgemeinschaft.⁵⁹

Mit der Einladung an die Missionare, in ihr Haus einzukehren, macht Lukas ihre Hausgemeinschaft zum Sitz einer neuen Hausgemeinde, einem Zentrum zur Unterstützung der Mission.⁶⁰ Die Schilderung der Gründung der neuen Hausgemeinde in Philippi erachtet Richter Reimer als *den* Zweck von 16,12-15,40. Der Autor gibt den Leserinnen und Lesern mit 16,13-15 die Möglichkeit, die offensichtliche Vorsteherin dieser Hausgemeinde genauer kennen zu lernen.⁶¹

Das εἰ κερίκατε ist wohl als orientalische Höflichkeit zu verstehen. Durch die Taufe ist Lydia ja schon als Christin anerkannt. Ihre Bitte, in ihr Haus einzukehren, können die Missionare nicht abschlagen. Die Missionare sollen nicht in irgendeinem Quartier unterkommen. Nun hat die Mission in Philippi einen festen Mittelpunkt.⁶²

Paulus scheint damit auf den ersten Blick mit einer Frau als Leiterin der neuen Gemeinde einverstanden zu sein. Er spricht sich nicht dagegen aus und es wird nichts davon berichtet, dass er einen Mann als Leiter bestimmt.

⁵⁶ Vgl. Weiser, 1985, S. 432. Siehe auch 2 Makk 1,4.

⁵⁷ Vgl. Roloff, 1981, S. 245.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. Schmithals, 1982, S. 150.

⁶⁰ Vgl. Weiser, 1985, S. 433.

⁶¹ Vgl. Richter Reimer, 1992, S. 142f.

⁶² Vgl. Haenchen, 1961, S. 433.

Und trotzdem bleibt nach dem Lesen von v.15 ein leicht bitterer Nachgeschmack. Warum muss Lydia Paulus und seine Begleiter zweimal darum bitten, bei ihr zu wohnen? Die erste Bitte bleibt unbeantwortet.⁶³ Erst auf ihr Drängen hin nehmen sie die Einladung an.

Gibt es einen Grund, warum sie nicht im Haus der Purpurkrämerin einkehren sollten? Spricht eine soziale Barriere dagegen? Wollen oder können die Missionare nicht im Haus einer allein stehenden Frau wohnen?

Diese Fragen sind relativ einfach zu beantworten. Das οἶκος, dem Lydia vorsteht, ist mit Sicherheit nicht als ein kleiner „Frauenhaushalt“ mit Mutter und Kindern zu verstehen. Die Hausgemeinschaft der Lydia, wie Lukas sie erwähnt, besteht wahrscheinlich aus einer größeren Gruppe von Menschen: Lydia, Kinder, Sklavinnen und Sklaven.⁶⁴ Es ergibt sich einfach keine gesellschaftlich problematische Situation mit mehreren männlichen Missionaren, die mit einer ledigen Frau zusammen wohnen.

Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass eine Verweigerung der Gastfreundschaft nach antiker Etikette eine grobe Verfehlung wäre. Daher ist anzunehmen, dass Lukas das Drängen Lydias auf das εἰ κερίκατε bezieht und sie damit sicherstellen will, als volle Christin anerkannt zu werden.⁶⁵ Pesch erkennt in der Einladung der Lydia ein Stück narrative Theologie bei Lukas. Die Glaubende kann sich nicht selbst beurteilen, sie ist auf ihre christlichen Geschwister angewiesen, die sie „mit den Augen Gottes“⁶⁶ anschauen und erkennen, dass sie wirklich glaubt. Indem Paulus und seine Begleiter die Einladung annehmen, geben sie ihr diese Anerkennung.

Dennoch ist es beachtenswert, dass Lydia die Missionare geradezu drängt, ja nötigt, bei ihr einzukehren (vgl. Gen 33,11).⁶⁷ Lydia übt Druck auf die Missionare aus. Mit παρεβιάσαστο⁶⁸ wird für Richter Reimer eine turbulente Situation erkennbar.⁶⁹ Aus irgendeinem Grund

⁶³ Vgl. Schille, 1989, S. 342.

⁶⁴ Vgl. Stegemann, 1995, S. 240ff.

⁶⁵ Vgl. Witherington, 1998, S. 493.

⁶⁶ Pesch, 1986(2), S. 106.

⁶⁷ Vgl. Schneider, 1982, S. 214.

⁶⁸ παρεβιάζομαι kommt nur zweimal im Neuen Testament vor, beide Male bei Lukas (Lk 24,29 und Apg 16,15).

⁶⁹ Vgl. Richter Reimer, 1992, S. 147.

scheint die Zeit für Lydia zu drängen, die Missionare in ihr Haus zu bitten. Vielleicht will sie ihnen vorsorglich Schutz gewähren vor eventuellen Übergriffen von Seiten der römischen Behörde in Philippi.⁷⁰

Barrett spricht in Verbindung mit παρεβιάσατο von moralischem Zwang. Lukas sei interessiert an den gesellschaftlich-moralischen Konsequenzen der Bekehrung und an Gastfreundschaft.⁷¹

Abschließend lässt sich mit v.40 noch einmal verdeutlichen, dass Paulus Lydia nach ihrer Bekehrung und Taufe als Leiterin der neuen christlichen Gemeinde von Philippi anerkennt. Sie steht als Hausvorsteherin wohl auch an der Spitze der „Brüder“, also der restlichen Gemeindemitglieder, die von den Missionaren vor ihrer Weiterreise noch einmal ermahnt werden.

3.1.2 Die wahrsagende Magd in Philippi

Auf der zweiten Missionsreise trifft Paulus in Philippi auf eine Frau, die von einem Wahrsagegeist besessen ist (16,16-18). Sie folgt den Missionaren mehrere Tage lang und schreit: „Diese Menschen sind Knechte Gottes, des Höchsten, die euch den Weg des Heils verkündigen.“ In v.18 wendet sich Paulus an die Frau bzw. an den „Geist“ und treibt ihn im Namen Jesu Christi aus. Der Text dient dem Autor in erster Linie als Abgrenzung gegenüber der Wahrsagerei.

Die Frau, eine Magd, wird in v.16 von Lukas als zweifaches Opfer vorgestellt. Zunächst ist sie von einem πνεῦμα πύθωνα, einem Wahrsagegeist, besessen, der wie ein Bauchredner aus ihr spricht. Darüber hinaus wird sie von ihren „Herren“ ob ihrer Fähigkeit bzw. Besessenheit kommerziell ausgenutzt.⁷² Da Lukas deutlich ihre κύριοι, ihre Herren, erwähnt, ist sie wahrscheinlich eine Sklavin, die das Eigentum mehrerer Besitzer ist.⁷³

⁷⁰ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 154. Vv.19ff zeigen, dass dies durchaus seine Berechtigung hat.

⁷¹ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 784.

⁷² Vgl. *Roloff*, 1981, S. 245; *Zmijewski*, 1994, S. 608. Die Frage, ob mit „Herren“ ein Besitzer-Ehepaar oder eine Gruppe von Männern gemeint ist, ist für meine Fragestellung unerheblich.

⁷³ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 784.

Der negative Aspekt von v.16 liegt m.E. eher im Ausnützen durch die Besitzer als in der Besessenheit der Frau. Durch die kommerzielle Ausnutzung macht Lukas deutlich, dass aus ihr nicht der Heilige Geist spricht.⁷⁴

Die Magd geht Paulus und den Seinen entgegen. Lukas verwendet an anderer Stelle *ὑπαντίω* auch im feindlichen Sinn von „entgegenzutreten“ (Lk 14,31).⁷⁵ Diese feindselige Konnotation scheint mir auch durchaus in v.16 mit zu schwingen, vor allem wenn man die Reaktion des Paulus in v.18 bedenkt. Gleich nach der Begegnung folgt die Magd den Missionaren. Das Verb *κατακολουθέω* kommt bei Lukas nur zweimal vor (Apg 16,17 und Lk 23,55). Beide Male sind Frauen die Subjekte des Nachfolgens.⁷⁶

Obwohl es in v.17 heißt, dass sie „dem Paulus und uns“ folgt, ist klar, dass Paulus der einzige Missionar ist, um den es hier geht.⁷⁷ Die Szene konzentriert sich auf die Konfrontation des Paulus mit der Besessenen. Im Zusammentreffen mit Paulus scheint aber eher der Wahrsagegeist als die Magd das Gegenüber zu sein.⁷⁸

Die Magd, oder besser gesagt der Wahrsagegeist, schreit Paulus hinterher. Die Verwendung von *κράζω* bei Lukas ist nicht auf den dämonischen Bereich beschränkt und hat somit keine größere Aussagekraft im Zusammenhang mit der Magd.⁷⁹

Was die Frau, Paulus folgend, schreit, ist nicht von negativem Inhalt. Vielmehr scheint sie Werbung für die Sache der Missionare zu machen. Sie sagt, dass Paulus „den Weg des Heils“ als „Knecht Gottes“ verkündet. Und dennoch sieht sich der Apostel plötzlich gezwungen, den Geist auszutreiben. Er dreht sich um und gebietet dem Geist auszufahren.

Dabei reagiert er *διαπονηθείς*, ärgerlich, genervt. Witherington spricht sogar von „deeply troubled“⁸⁰. Er ist aufgebracht, unwillig. Seine Geduld ist zu Ende. Er erträgt das Verhalten

⁷⁴ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 423.

⁷⁵ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 215.

⁷⁶ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 170.

⁷⁷ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 786.

⁷⁸ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 245.

⁷⁹ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 172f.

⁸⁰ *Witherington*, 1998, S. 495.

der Magd nicht mehr.⁸¹ Das Sich-Umdrehen des Paulus (ἐπιστρέψω) und seine Hinwendung zur besessenen Magd bekommen somit durch seinen Ärger bzw. Unwillen einen sehr dynamischen und aggressiven Unterton.⁸²

Aber warum wird Paulus das Zeugnis der Magd so lästig? Oder geht es hier gar nicht darum, was der Wahrsagegeist schreit, sondern um das grundsätzliche Verhalten der Magd? Hat Paulus Angst, die Frau könne ihm bei seiner Mission schaden, ihn in Misskredit bringen, ihn unglaubwürdig erscheinen lassen? Oder fühlt er sich einfach davon belästigt, dass sie ihm nachläuft?

Gilt sein Aufgebrachtsein dem Wahrsagegeist oder der Magd? M.E. sind diese beiden Aspekte nicht so leicht voneinander zu trennen. Es lassen sich Anzeichen für beides herauslesen.

Wie auch in den Evangelien (Mk 1,24; Lk 4,41) sagt der Geist die Wahrheit. Dort ist das den Dämonen aber klar untersagt.⁸³ Die Botschaft des Evangeliums kann und darf nicht von unreinen Geistern verkündet werden. Roloff sieht daher in den Worten des Dämons in Philippi eine Provokation, um die Macht seines Gegenübers herauszufordern.⁸⁴

Eine andere Möglichkeit, die so energische Reaktion des Paulus zu erklären, ergibt sich durch die heidnische Umgebung, in der er sich gerade befindet. Vielleicht ist er besorgt, dass das vom Wahrsagegeist Gesagte für die heidnische Umgebung zu missverständlich sein könnte, dass die Bevölkerung von Philippi Begriffe wie „Gott, der Höchste“ oder „Weg des Heils“ zu sehr auf ihre pagane Götterwelt beziehen könnte.⁸⁵

Richter Reimer erkennt in dem πνεῦμα πύθωνα der Magd zwar keinen unreinen, bösen Wahrsagegeist, sondern eher eine Art Begabung. Die Frau sei für Paulus während der „vielen Tage“ (v.18) aber eine Art Vorbotin geworden, wodurch die Gefahr besteht, dass ihr mehr Aufmerksamkeit als dem Missionar geschenkt werden könnte. Paulus fürchtet möglicherweise, dass seine Identität offenbart wird und der „Verdacht der Proselytenwerbung unter der römischen Bevölkerung der Kolonie“⁸⁶ ausgelöst wird.

⁸¹ Vgl. Barrett, 1998, S. 787.

⁸² Vgl. Richter Reimer, 1992, S. 182.

⁸³ Vgl. Conzelmann, 1972, S. 100.

⁸⁴ Vgl. Roloff, 1981, S. 245.

⁸⁵ Vgl. Witherington, 1998, S. 495.

⁸⁶ Vgl. Richter Reimer, 1992, S. 188.

Der Text lässt aber auch den Schluss zu, dass für Paulus nicht so sehr der Wahrsagegeist und die damit verbundene Besessenheit der Magd im Vordergrund stehen. Eine Zeit lang steht die Gelassenheit des Paulus der Unruhe des Dämons gegenüber. Aber erst nach „vielen Tagen“ (v.18) und „nach mehrmaligem Anlauf lässt er sich aus der Reserve locken“⁸⁷.

Der erste Satz von v.18, „Dies aber tat sie viele Tage“, wirkt eigenartig ungeschickt vorangestellt. Die Dehnung des Zeitraums erscheint künstlich.⁸⁸ Lukas gibt Paulus damit redaktionell einen weiteren Grund, so erobert zu sein – er wurde mehrere Tage belästigt. Den Leserinnen und Lesern wird der Gefühlsausbruch verständlicher gemacht.⁸⁹

Haenchen findet Paulus' energische Reaktion auf die „Belästigung“ verständlich. Die Frau ist den Missionaren ja schon einige Tage lang gefolgt. Als weniger wahrscheinlich findet er daher, dass Paulus sich von der Tatsache reizen lässt, dass ein unreiner Wahrsagegeist seine heilige Mission bezeugt. In diesem Fall würde Paulus nicht mehrere Tage warten, bis er ihn austriebe.⁹⁰

Paulus herrscht den Geist unwillig an und treibt ihn im Namen Jesu Christi aus. Mit der Magd selbst spricht er aber nicht mehr. Es folgen weder eine Bekehrung noch eine Taufe.⁹¹

Gegen Haenchens Argumentation ist einzuwenden, dass Paulus gar keine Zeit mehr zu haben scheint, die Magd zu taufen oder weiter mit ihr zu sprechen. Denn schon in v.19 werden er und Silas von den erbosten „Herren“ aufgegriffen. Diese wissen sich um ihr Einkommen geprellt, das ihnen die Wahrsagerei ihrer Magd eingebracht hatte. Durch die Austreibung wird die Magd für ihre Herren wertlos, womit Paulus „in Widerspruch zu den Besitzrechten und überlieferten Gesetzen des Haushalts“⁹² gerät.

Der Text alleine klärt uns leider nicht darüber auf, was die Beweggründe des Paulus für sein Handeln der Magd gegenüber sind. Es wird nur von seiner Aufregung im Bezug auf die Frau erzählt. Er gibt uns auch keine Informationen dazu, ob hinter der Geistaustreibung eine

⁸⁷ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 246.

⁸⁸ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 100.

⁸⁹ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 435; *Schille*, 1989, S. 345. Weiser erachtet die der Wahrheit entsprechenden Äußerungen der Magd entgegen Conzelmann als nicht genügend, um Paulus so zu erbosen.

⁹⁰ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 434.

⁹¹ Vgl. a.a.O., S. 438.

⁹² Vgl. *Schüssler Fiorenza*, 1988, S. 324.

Heilungsabsicht steht oder nicht. Treibt Paulus den Geist aus, um der Magd zu helfen, oder will er einfach nur seine Ruhe haben? Die Szene lässt m.E. beide Schlüsse zu.

Auf jeden Fall wird mit dem anschließenden v.19 der Unterschied zu anderen Wundergeschichten im Neuen Testament deutlich. Nach der Heilung folgen hier kein Dank oder Lobpreis, sondern nur die Erzürrung der um ihren Gewinn gebrachten Herren der Magd. Der Erzähler kritisiert damit eine heidnische Gesellschaft, in der sogar das Religiöse gewinnbringend vermarktet wird.⁹³

3.1.3 Damaris

Nach der Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen schließen sich ihm einige Zuhörerinnen und Zuhörer an. Unter ihnen befinden sich auch der Areopagit Dionysius und eine Frau namens Damaris (17,34). Paulus hält eine Rede an deren Ende sie sich ihm – neben anderen Männern – anschließt. Paulus spricht, Damaris hört zu und glaubt. Eine Taufe wird nicht erwähnt. Das ist die ganze Information, die Lukas seinen Leserinnen und Lesern zur Verfügung stellt.

Die interessantere Frage ist daher: Wer und was ist Damaris? In welcher Rolle oder Funktion steht sie vor dem predigenden Paulus?

Haenchen nimmt an, dass Lukas die beiden Namen aus einer Nachricht über die später in Athen ansässige Gemeinde entnommen und deren Bekehrung auf die Areopagrede zurückgeführt habe.⁹⁴ Allerdings sagt der Text in vv.33f nur, dass Paulus nach seiner Rede den Areopag verlässt und sich einige Männer und mindestens eine Frau ihm anschließen. Daher nimmt Richter Reimer an, dass unter den epikureischen und stoischen Philosophen auch Hörerinnen anwesend sind.⁹⁵ Im Codex Bezae Cantabrigiensis freilich wird der Name Damaris völlig ausgelassen und schon in der exegetischen Forschung bei Johannes Chrysostomos⁹⁶ wird aus der Philosophin Damaris die Frau des Philosophen Dionysius.⁹⁷

⁹³ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 246.

⁹⁴ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 464; *Roloff*, 1981, S. 267; *Weiser*, 1985, S. 477.

⁹⁵ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 253.

⁹⁶ Vgl. Johannes Chrysostomos, *De Sacerdot* IV,7.

⁹⁷ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 253.

Die Tatsache, dass Damaris bekehrt wird, spricht nach Jervell gegen die Annahme, dass Lukas in v.34 von einer Bekehrung am Areopag erzählt. Am Areopag habe es keine Frauen gegeben und somit müsse Damaris woanders bekehrt worden sein.⁹⁸ Witherington wiederum nimmt an, dass Damaris entweder nicht aus Athen oder sogar eine ἑταῖρα war; eine gelehrte Frau, die einen athenischen Bürger bei öffentlichen Angelegenheiten begleitete, wo die Anwesenheit von sozial höheren athenischen Frauen verpönt war.⁹⁹

Richter Reimer rechnet dagegen umso mehr mit der Existenz von weiblichen Philosophinnen in der Antike. Sowohl bei den Epikureern als auch bei den Stoikern habe es philosophisch gebildete und unterrichtende Frauen gegeben.¹⁰⁰ Wenn das der Fall war, was m.E. anzunehmen ist, dann macht auch der lukanische Text und mit ihm die Person Paulus keinen Unterschied zwischen Mann und Frau auf dem Areopag; dann respektiert Paulus die Philosophin Damaris als gebildetes Gegenüber in gleicher Weise wie den Areopagiten Dionysius. Dass er allerdings seine Rede mit ἄνδρες Ἀθηναῖοι, „Männer von Athen“, eröffnet, bleibt dann als Widerspruch bestehen. Entweder übersieht der Autor dies, oder es ist ihm einfach kein Problem, Paulus die Menge mit „Männer“ ansprechen zu lassen und dennoch Frauen als Zuhörerinnen mit zu meinen.

3.1.4 Priszilla

Paulus kommt auf seiner zweiten Missionsreise nach Korinth und trifft auf ein Ehepaar, Priszilla und Aquila, aus Rom (18,1ff). Er wohnt bei ihnen und arbeitet mit ihnen als Zeltmacher. V.18 berichtet davon, dass die drei zusammen nach Ephesus gehen, wo das Ehepaar bleibt. Paulus reist weiter nach Cäsarea. In v.26 nehmen Priszilla und Aquila den Juden Apollos zu sich auf und legen ihm den „Weg Gottes“ genauer aus.

In v.2 wird erwähnt, dass Priszilla und Aquila aus Rom vor der Verfolgung durch Kaiser Klaudius geflohen sind. Bei dem Zusammentreffen mit Paulus wird nichts von einer Bekehrung erwähnt. Daher ist es wahrscheinlich, dass Priszilla und ihr Mann schon in Rom Christen waren. Hier findet sich also eine früheste Spur des Christentums in Rom. Bei Lukas muss aber Paulus als Gemeindegründer von Rom gelten, daher ist diese Spur verwischt.¹⁰¹

⁹⁸ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 451.

⁹⁹ Vgl. *Witherington*, 1998, S. 533.

¹⁰⁰ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 254.

¹⁰¹ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 114; *Schneider*, 1982, S. 249; *Weiser*, 1985, S. 490 u.a.

Es ist die Rede davon, dass Paulus das Paar findet. Das lässt den Schluss zu, dass er ein Haus in Korinth gesucht hat, um während seines Aufenthalts unterzukommen. V.2 erwähnt zuerst Aquila und fügt dann nach einem Zwischensatz etwas holprig hinzu: „und Priszilla seine Frau“. Dadurch besteht nach Haenchen die Gefahr, dass es als Einschub gewertet wird.¹⁰² Jedenfalls scheint der Verfasser sehr von Priszillas Bedeutung überzeugt zu sein und will sie daher nicht unerwähnt lassen.

Einige Exegeten meinen, dass sich Paulus bei Priszilla und Aquila eine Möglichkeit sucht, seinen langen Aufenthalt in Korinth zu finanzieren.¹⁰³ Das lässt sich aber in Frage stellen, wenn man mit Stegemann annimmt, dass die Apostelgeschichte ihren Paulus als vermögenden und unabhängigen reichen Mann skizziert. In diesem Fall lässt der Text eher die Interpretation zu, dass sein Aufenthalt in der Werkstatt von Priszilla und Aquila eher „missionstaktische Gründe“¹⁰⁴ hat.¹⁰⁵ Lukas selbst führt keine Begründung für das Arbeiten des Paulus an. Vielleicht liegen die Gründe hierfür in der rabbinischen Ausbildung des Paulus, denn ein jüdischer Lehrer sollte auch ein Handwerk ausüben.¹⁰⁶ Und da er nach v.4 für einige Zeit immer nur am Sabbat in der korinthischen Synagoge predigt, gibt ihm das die Zeit, an den anderen Tagen mit seiner Gastgeberin und seinem Gastgeber zu arbeiten und sie eventuell auch zu unterrichten – zumal die beiden das selbe Handwerk ausüben wie er.

Obwohl v.4 recht deutlich anspricht, dass „sie“ Zeltmacherin und Zeltmacher waren, sehen Haenchen und einige andere Exegeten in Aquila den eigentlichen Handwerker und lassen die Berufsbezeichnung für Priszilla nicht gelten.¹⁰⁷ Diese Annahme wird aber m.E. dem Text nicht gerecht. Denn aus der grammatikalischen Struktur von v.3 lässt sich relativ deutlich herauslesen, dass Priszilla sehr wohl „unter diesem Plural (σκηνοποιοί) subsumiert ist, daß also auch sie diesen Beruf ausübte“¹⁰⁸. Damit wird deutlich, dass Paulus auch mit Priszilla

¹⁰² Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 470.

¹⁰³ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 270; so auch *Schille*, 1989, S. 363 und *Zmijewski*, 1994, S. 656.

¹⁰⁴ *Stegemann*, 1995, S. 258.

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., S. 257f.

¹⁰⁶ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 458.

¹⁰⁷ Vgl. z.B. *Haenchen*, 1961, S. 470 oder *Roloff*, 1981, S. 270.

¹⁰⁸ *Richter Reimer*, 1992, S. 206.

zusammen arbeitet und wohnt (ἔμενεν). Er verbringt nicht nur mit dem Mann Aquila den Alltag, sondern auch mit dessen Frau.

Aus mehreren Gründen ist anzunehmen, dass Priszilla und ihr Mann ein wohlhabendes Ehepaar sind. Sie können von Rom nach Korinth reisen und besitzen dort ein Haus, in dem sie Paulus für längere Zeit unterbringen. Später in v.18 reisen sie mit Paulus nach Ephesus und können sich auch dort wieder niederlassen. Sie dürften zwar nicht der Oberschicht angehören, aber wenigstens – ähnlich wie Lydia – den oberen Kreisen der Unterschicht zuzurechnen sein.¹⁰⁹

Dass die beiden, und somit auch Priszilla, missionarisch tätig waren, macht v.26 deutlich. Dies wird auch für Ephesus anzunehmen sein, wo sie eine eigene Hausgemeinde leiten (vgl. 1 Kor 16,19).¹¹⁰

Zur gemeinsamen Reise von Priszilla, Aquila und Paulus gibt es verschiedene Theorien. Schneider sieht etwa die Möglichkeit, dass das Ehepaar Paulus mitnimmt (und nicht umgekehrt) und ihm die Reise finanziert.¹¹¹ Lukas kann oder will das allerdings nicht so erzählen, sondern macht Paulus zum Hauptakteur der Reise. Er ist es, der die beiden mitnimmt und in Ephesus zurück lässt (v.19).

„Und er ließ sie zurück“ in v.19 könnte ein Einschub des Lukas sein, um sich der beiden frühzeitig zu entledigen und das Hauptaugenmerk wieder allein auf Paulus lenken zu können.¹¹² Dass die beiden aber wirklich nach Ephesus übersiedelt sind, findet sich in 1 Kor 16,19.¹¹³ Roloff meint, dass das Paar „damit seine berufliche Situation und sein privates Leben ganz der missionarischen Strategie des Paulus“ unterordnet.

Es ist m.E. durchaus wahrscheinlich, dass Priszilla und ihr Mann nach Ephesus gehen, um dort anstelle des Paulus zu predigen und zu missionieren. Dadurch wird deutlich, dass Paulus sie als enge Mitarbeiterin und Mitarbeiter sehr schätzt und sie deswegen „zurücklassen“

¹⁰⁹ Vgl. *Stegemann*, 1995, S. 321ff.

¹¹⁰ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 475.

¹¹¹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 255. So auch *Roloff*, 1981, S. 275 und *Jervell*, 1998, S. 465.

¹¹² Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 479. So auch *Conzelmann*, 1972, S. 117.

¹¹³ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 117.

kann.¹¹⁴ Die Angaben darüber, dass Priszilla und Aquila von Korinth nach Ephesus gereist sind, dürften aus einem Itinerar stammen und historisch zuverlässig sein.¹¹⁵

Wie und ob Paulus sich Priszilla gegenüber anders verhält als gegenüber Aquila, lässt Lukas unerwähnt. Allerdings deutet er wohl mit vv.16 und 28 an, dass er Priszilla eine bedeutendere Rolle als ihrem Mann im Zusammenhang mit Paulus und der Mission zuspricht;¹¹⁶ denn er nennt sie an diesen beiden Stellen vor ihrem Mann.¹¹⁷ Schneider vermutet hinter dieser Tatsache, dass damit eventuell „ihre größere Bedeutung für die Christenheit ausgedrückt“¹¹⁸ werden soll. Roloff spricht gar von einer „überragende[n] Bedeutung dieser Frau für das paulinische Missionswerk“¹¹⁹.

Womöglich hat Priszilla persönlich Paulus besonders intensiv unterstützt¹²⁰ oder deutet ihre Erstnennung auf eine besondere Lehraktivität ihrerseits hin.¹²¹ Schille hält sie mit Vorbehalt für die möglicherweise Mutigere und Witherington nimmt bezüglich der Nennung Priszillas vor ihrem Mann sogar einen höheren sozialen Status an.¹²²

Sicher ist, dass es einen wichtigen Grund geben muss, dass Lukas ihr diesen Vorzug vor ihrem Mann gibt. Außerdem hätte er Priszilla nicht so oft namentlich erwähnt, hätte er sie nicht für eine äußerst wichtige und eigenständige Person erachtet.¹²³ Lukas gibt seinen Leserinnen und Lesern also implizit zu verstehen: Die Rolle dieser Frau ist für die Anfänge der christlichen Gemeinschaft nicht zu unterschätzen. Und diese Haltung erwartet er auch von seiner Figur des Paulus in der Apostelgeschichte.

¹¹⁴ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 169.

¹¹⁵ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 248.

¹¹⁶ Nicht umsonst spricht schon *Harnack*, 1924, S. 85 von der „Missionarin Priska und ihrem Gatten Aquila“.

¹¹⁷ Auch im restlichen NT wird Priszilla an zwei von drei Stellen vor ihrem Mann genannt (Röm 16,3 und 2Tim 4,19).

¹¹⁸ *Schneider*, 1982, S. 249. So auch *Weiser*, 1985, S. 510 und *Steichele*, 1988, S. 156.

¹¹⁹ *Roloff*, 1981, S. 275.

¹²⁰ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 155.

¹²¹ Mit *Haenchen*, 1961, S. 486.

¹²² Vgl. *Schille*, 1989, S. 364; *Witherington*, 1998, S. 539.

¹²³ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 861.

3.1.5 Abschied von Männern, Frauen und Kindern in Tyrus

Paulus und seine Begleiter kommen auf dem Rückweg von der dritten Missionsreise nach Tyrus. Sie bleiben für einige Zeit bei der heimischen Gemeinde und Paulus wird gewarnt, nicht nach Jerusalem weiter zu reisen, was er allerdings ignoriert. Vor der Weiterreise beschreibt Lukas eine berührende Szene, bei der die Missionare von Männern, Frauen und Kindern der Gemeinde verabschiedet werden (21,5f).

Die Szene in vv.5f, die besonders herzlich und beinahe familiär wirkt, erinnert zumindest teilweise an 20,36-38.¹²⁴ Paulus wird von der ganzen Gemeinde zum Strand begleitet und dort verabschiedet.¹²⁵ Witherington beschreibt sie mit folgenden Worten: "In this scene full of pathos, but somewhat less emotional than the one at Miletus, not only the men but also the wives and children escort Paul and his companions outside the city, kneel together on the soft sand of the Tyrian beach, pray, and say farewell."¹²⁶

Lukas ist es offensichtlich wichtig, in seiner Apostelgeschichte immer wieder „Frauen“ (in 21,5: γυναῖκες im Plural) bewusst neben Männern zu erwähnen (1,14; 5,14; 8,3.12; 9,2; 17,12; 22,4).¹²⁷ Es entsteht der Eindruck, als läge ihm Einiges daran, die Frauen, die er bei verschiedenen Ereignissen anwesend weiß oder wissen will, explizit zu nennen. Über seine Beweggründe lässt sich nur spekulieren. Vielleicht möchte er die tragende Rolle, die Frauen in der Urgemeinde gespielt haben, damit verdeutlichen. Vielleicht vertraut er nicht darauf, dass die antiken Leserinnen und Leser Frauen immer auch dann mitgemeint wissen, wo nur von Männern die Rede ist.

Für Richter Reimer macht v.5 deutlich, dass für Lukas zu den ersten christlichen Gemeinden Frauen (und auch Kinder) selbstverständlich dazugehören, „und er nur jeweils einen besonderen Grund braucht, um sie zu erwähnen“¹²⁸.

Die Rolle des Paulus lässt sich, wie an einigen anderen Stellen auch, nur erahnen. V.5c, καὶ θέντες τὰ γόνατα ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν προσευξάμενοι, gibt m.E. aber relativ deutlich zu verstehen, dass hier nicht nur Paulus mit seinen Gefährten am Strand niederkniet und betet, sondern alle, die

¹²⁴ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 309; *Schmithals*, 1982, S. 192; *Pesch*, 1986(2), S. 210.

¹²⁵ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 532.

¹²⁶ *Witherington*, 1998, S. 631.

¹²⁷ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 303.

¹²⁸ *Richter Reimer*, 1992, S. 255.

sie begleitet haben, mitgemeint sind – und somit auch die schon vorher erwähnten Frauen. Paulus scheint die Frauen (und Kinder) der Gemeinde sehr zu schätzen und umgekehrt sie ihn. Sonst würden sie ihn nicht begleiten und es käme zu keiner so herzlichen Verabschiedung. Hier *wird* niemand verabschiedet, sondern Menschen verabschieden sich aktiv voneinander: ἀπησασάμεθα ἀλλήλους; und somit auch Paulus von den Frauen.

3.1.6 Erinnerung an verfolgte Frauen und Männer

Paulus spricht in 22,1-22 vor der jüdischen Menschenmenge in Jerusalem, die ihn gerade aufgegriffen hat. In v.4 erinnert er daran, dass er selbst als Saulus christliche Männer und Frauen verfolgt hat.

Paulus solidarisiert sich hier mit seinen Hörerinnen und Hörern. Er gibt zu, selbst ein blinder Eiferer und Verfolger „dieses Weges“ gewesen zu sein.¹²⁹ Er hat den Weg des Gesetzes ὄχι θανάτου, „bis auf den Tod“, verfolgt und dadurch auch Frauen ins Gefängnis gebracht (vgl. 9,1f). Dabei geht es Paulus wohl kaum darum, zu betonen, dass er Frauen verfolgt hat. Und dennoch lässt ihn Lukas die Frauen extra erwähnen.¹³⁰

3.2 Paulus und sozial ebenbürtige Frauen

3.2.1 Die gottesfürchtigen vornehmen Frauen in Antiochia

Nach ihrer Missionstätigkeit in Antiochia in Pisidien werden Paulus und Barnabas aus der Stadt vertrieben (13,50). Urheber der Vertreibung sind, typisch für die Darstellung der Apostelgeschichte, „die Juden“. Ausführendes Organ sind aber unter anderem die „anbetenden vornehmen Frauen“ und die „Ersten der Stadt“.

Interessant ist die Tatsache, dass hier zum ersten Mal bei der paulinischen Mission Frauen explizit erwähnt werden. Bis 13,50 werden sie in der lukanischen Darstellung nur in androzentrischen Begriffen mit Männern mit-erwähnt.¹³¹

Die vornehmen (εὐσχήμων) Frauen sind wahrscheinlich Proselytinnen, Gottesfürchtige, die einen gewissen Einfluss auf die leitenden Männer der Stadt haben.¹³² Sie scheinen eine eigene

¹²⁹ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 233.

¹³⁰ Vgl. den Abschnitt oben zu 21,5f.

¹³¹ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 250.

sozial hoch stehende Gruppe in der Stadt zu bilden. Entgegen Roloff ist m.E. nicht anzunehmen, dass Lukas sie als die Ehefrauen der ebenfalls erwähnten „Ersten der Stadt“ versteht.¹³³

„Die Juden“ der Stadt wissen offensichtlich um den Einfluss dieser Frauen und stehen in engem Kontakt mit ihnen.¹³⁴ Die beiden sozial hoch stehenden Gruppen zusammen lassen bei Lukas die Verfolgten und ihre Botschaft als bedeutend erscheinen.¹³⁵

Conzelmann konstatiert hier einen typischen Gebrauch von „Juden und Frauen“ im Vergleich mit Flavius Josephus' „Bellum Judaicum“.¹³⁶ Dort erwähnt Josephus eine besondere Anziehungskraft des jüdischen Glaubens auf sozial hochgestellte heidnische Frauen.¹³⁷ Auch Roloff sieht in der Erwähnung der Frauen ein authentisches Bild von „überwiegend älteren Damen aus Honoratiorenfamilien“, die „ein reges Interesse für die jüdische Religion“¹³⁸ zeigen. Eine sozial abgrenzbare Gruppierung, wie sie Lukas mit den vornehmen Frauen erwähnt, ist also historisch durchaus plausibel.

In 13,50 ist Paulus nicht der Handelnde, sondern der Verfolgte. Dies ist in der lukanischen Darstellung keine Besonderheit. Umso auffälliger ist aber der Umstand, dass er dezidiert von Frauen bedroht wird. Interessanterweise werden die dem Paulus hier so feindlich gesinnten Frauen aber im weiteren Verlauf in anderen Städten (17,4.12) zu einer Gruppe, aus der besonders viele Bekehrte hervorkommen. Das entschärft m.E. letztendlich die Gefahr für Paulus, die von diesen Frauen ausgeht.

¹³² Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 357; *Pesch*, 1986(2), S. 47. *Schmithals*, 1982, S. 127 spricht von einem politischen „Potential, dessen sich die Synagoge überall im römischen Reich gerne bediente“.

¹³³ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 210.

¹³⁴ Vgl. *Barrett*, 1994, S. 659.

¹³⁵ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 338.

¹³⁶ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 86.

¹³⁷ Vgl. *Jos Bell II*, 20 und 560.

¹³⁸ *Roloff*, 1981, S. 210. Ebenso *Jervell*, 1998, S. 365. *Schille*, 1989, S. 298 fügt hinzu, dass Männern der Übertritt zum Judentum durch die Beschneidung ungleich erschwert war.

3.2.2 „Nicht wenige der vornehmsten Frauen“ in Thessalonich

Nach der Episode in Philippi kommt Paulus nach Thessalonich und missioniert mit Silas einige Zeit in der dortigen Synagoge. Es bekehren sich zwar nicht viele Jüdinnen und Juden, aber dafür lassen sich viele griechische Proselyten und „nicht wenige der vornehmsten Frauen“ von seiner Botschaft überzeugen (17,4).

Lukas schildert in v.4 das Ergebnis der paulinischen Bekehrungsversuche im Kontext der jüdischen Synagoge. Immer wieder erwähnt Lukas gerne Bekehrungen von Menschen aus höheren gesellschaftlichen Kreisen. Damit will er aufzeigen, dass auch die Anfänge des Christentums sozial relevant sind und nicht nur in ärmlichen Schichten stattfinden.¹³⁹

Mit γυναικῶν τε τῶν πρώτων meint der Autor nicht die „Ehefrauen der Ersten“, wie es Codex D und lat interpretieren, sondern eine eigene Gruppe von Frauen „ersten Rangs“. ¹⁴⁰ Barrett stellt die Anfrage, ob mit den „Frauen ersten Rangs“ nicht sogar ein Titel oder ein Hinweis auf Frauen in Führungspositionen gemeint sein könnte.¹⁴¹ Frauen „aus der Prominenz“¹⁴² scheinen für Lukas jedenfalls einen wichtigen Platz in der entstehenden thessalonischen Gemeinde eingenommen zu haben.¹⁴³

Eventuell knüpft Lukas hier eine Verbindung zu den Jüngerinnen Jesu in Lk 8,2f.¹⁴⁴ Zur Gruppe der Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu zählt er schon in seinem Evangelium Frauen dazu. Daher wäre es nur logisch, dass auch zu den Gefolgsleuten des Paulus in Griechenland Frauen gehören. Diese Gruppe ist, wenn auch anders benannt (πρώτων statt εὐσχημῶν), wahrscheinlich mit den „anbetenden, vornehmen Frauen“ in Antiochia zu vergleichen. Die größere Anzahl von „vornehmsten Frauen“ ist religionssoziologisch durchaus denkbar.¹⁴⁵

¹³⁹ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 446.

¹⁴⁰ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 224; *Pesch*, 1986(2), S. 122.

¹⁴¹ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 812.

¹⁴² *Schneider*, 1982, S. 224.

¹⁴³ Wie auch in Beröa in 17,12.

¹⁴⁴ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 448.

¹⁴⁵ Vgl. 13,50.

Richter Reimer sieht in der Tatsache, dass die vornehmen Frauen extra erwähnt werden, einen Hinweis darauf, dass die Gruppe nicht immer selbstverständlich zu den Bekehrten dazu zu zählen war.¹⁴⁶ Der Vergleich mit 13,50 macht das deutlich, wenn es sich wirklich um ähnliche soziale Gruppierungen handelt. Dann wird aber auch der Gegensatz zu den vornehmen Frauen in Antiochia auffällig, die sich eben nicht bekehren, sondern Paulus und Silas aus der Stadt vertreiben.

Auf eine Besonderheit an der Bekehrung der Frauen in Thessalonich weist Stegemann hin: Abgesehen von der Bekehrung des äthiopischen Kämmerers (8,26-40) wird bei Lukas „in der Apostelgeschichte von allen zum Christusglauben gekommenen Oberschichtmitgliedern allein von den Frauen aus vornehmen Kreisen in Thessalonike über ihren Glauben hinaus behauptet, daß sie sich Paulus und Barnabas ‚anschlössen‘“¹⁴⁷. Das „Anschließen“ weist daher vielleicht darauf hin, dass die Frauen von Thessalonich auch im Sinne der sozialen Zugehörigkeit zur christusgläubigen Gemeinde Angehörige des Christusglaubens geworden sind.¹⁴⁸

Von da ausgehend lässt sich ein weiteres Fragezeichen von 17,4 genauer betrachten. Es ist nämlich auffallend, dass diese vornehmen Frauen keinen Einfluss darauf zu haben scheinen, die Verfolgung der Christinnen und Christen in Thessalonich zu verhindern.¹⁴⁹ In 13,50 besitzt aber die gleiche soziale Gruppe von Frauen in Antiochia die Macht, eine Verfolgung gegen die Missionare in der Stadt zu initiieren.

Dieser Punkt lässt Schmithals daran zweifeln, dass sich in Thessalonich wirklich so viele einflussreiche Frauen von Paulus bekehren ließen, sonst „wäre es den Missionaren dort kaum so schlecht ergangen“¹⁵⁰. Roloff sieht in den vornehmen Frauen, die vor ihrer Bekehrung der Synagoge freundlich gesonnen waren und nun Paulus nachfolgen, jedenfalls einen nicht zu unterschätzenden Verlust an Sicherheit und Einflussmöglichkeiten für die jüdische Gemeinde von Thessalonich.¹⁵¹

¹⁴⁶ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 252.

¹⁴⁷ *Stegemann*, 1995, S. 266.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 446; *Schille*, 1989, S. 351.

¹⁵⁰ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 156.

¹⁵¹ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 250.

Eventuell könnte die nicht zu verhindernde Verfolgung in Thessalonich mit Stegemann so erklärt werden, dass die nun der christusgläubigen Gemeinde angehörenden Frauen durch ihre Bekehrung eben nicht mehr den hohen sozialen Einfluss in der Stadt besitzen.

Mit der Darstellung der vornehmen Frauen von Thessalonich präsentiert sich Lukas wiederholt als „Evangelist der Frauen“¹⁵². Schmithals meint, dass die Frauen, anders als die Hausväter, wenig von Verfolgungen betroffen und daher die Stütze der Gemeinde sind. Sie helfen mit ihrem Vermögen der Gemeinde und ihren Mitgliedern.¹⁵³

Der lukanische Text gibt darüber allerdings keine Auskunft. M.E. will Lukas seinen Leserinnen und Lesern verdeutlichen, dass Frauen schon immer essentiell bedeutsam für die christliche Gemeinschaft waren. Sein Interesse an der Bekehrung von Frauen und ihrer Rolle in der Kirche findet sich an mehreren Stellen in der Apostelgeschichte (1,14; 5,1; 8,3.12; 9,2; 13,50; 16,1.13f; 17,4.12.34; 18,2; 21,5; 22,4; 24,24).

Im Licht des lukanischen Interesses an der Bekehrung von Frauen steht in 17,4 auch Paulus. Er bekehrt in Thessalonich die vornehmen Frauen ohne sichtbare Unterschiede zu den „anbetenden Griechen“. Frauen haben die Möglichkeit, ihm zuzuhören und sich persönlich angesprochen zu fühlen.

3.2.3 „Nicht wenige vornehme griechische Frauen“ in Beröa

Wie in 17,4 befinden sich unter den Menschen, die sich in Beröa von der Botschaft des Paulus überzeugen lassen, „nicht wenige vornehme Frauen“ (17,12).

Elliger erwähnt, dass es Hinweise darauf gibt, dass in Beröa Frauen eine größere Rolle als in anderen Städten gespielt haben könnten: „Aus Inschriften sind zwei μακεδονίαρχισσαι bekannt, die – beide als Gattinnen von Makedoniarchen – wahrscheinlich von den Mitgliedern des Synedrions in dieses hohe Amt gewählt wurden. Frauen in einer derart hervorragenden Stellung sind auch um diese Zeit in Griechenland eine seltene Ausnahme.“¹⁵⁴

Der Text selbst lässt leider keine Rückschlüsse darauf zu. Das auffälligste Merkmal von v.12 ist die große Ähnlichkeit mit 17,4. Auch hier werden vornehme Frauen bewusst neben vornehmen Männern erwähnt, die sich bekehren; wird ihre Anzahl mit οὐκ ὀλίγοι, „nicht

¹⁵² Schmithals, 1982, S. 156. Vgl. auch Zmijewski, 1994, S. 608.

¹⁵³ Vgl. Schmithals, 1982, S. 156.

¹⁵⁴ Elliger, 1987, S. 116.

wenige“, beschrieben. Allerdings wird die Zuschreibung „vornehm“ in v.12 nicht mit πρώτων, sondern wie in 13,50 mit εὐσχήμων gemacht.

Lukas erwähnt die vornehmen Frauen bewusst und eigenständig, um ihren Status in der Gemeinde zu verdeutlichen. Im 5. Jahrhundert schreibt der Codex Bezae Cantabrigiensis (D 05) den Text so um, dass die spezifische Betonung der vornehmen (εὐσχήμων, wie in 13,50) Frauen vollständig wegfällt. Außerdem werden dort die Männer vor den Frauen genannt.¹⁵⁵

3.3 Paulus und sozial übergeordnete Frauen

3.3.1 Drusilla

Paulus ist von dem „Obersten“ von Jerusalem nach Cäsarea gebracht worden, um dort vor Felix, dem römischen Statthalter von Judäa, angeklagt zu werden. In 24,24f wird er von eben diesem Felix und dessen Frau Drusilla zu einer Unterredung geholt und über seinen Glauben befragt.

Neben der Tatsache, dass Drusilla die Frau des Felix ist, erfahren die Leserinnen und Leser auch, dass sie Jüdin ist. Für Lukas muss es aber noch einen anderen Grund geben, dies anzuführen, als sie nur historisch korrekt zu beschreiben.

Das Jüdin-Sein verbindet Drusilla mit Paulus – und genau darin dürfte das Interesse des Autors liegen. Offensichtlich will er somit darauf hinweisen, dass sie ein persönliches Interesse an dem frommen Juden Paulus und seiner Verkündigung hat.¹⁵⁶ Einige Exegetinnen und Exegeten meinen sogar, Lukas würde darauf hinweisen, dass Drusilla ihren Mann Felix dazu gedrängt hat, Paulus zu treffen und dessen Glauben näher kennen zu lernen. In einer syrischen Übersetzung wird das ganz deutlich gesagt.¹⁵⁷

Die Person der Drusilla, die Lukas im Text auf Paulus treffen lässt, war in der Antike bei weitem kein unbeschriebenes Blatt. Von der „Skandalgeschichte“¹⁵⁸, wie sie zur Frau des

¹⁵⁵ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 447.

¹⁵⁶ Vgl. a.a.O., S. 588; *Roloff*, 1981, S. 339f; *Schmithals*, 1982, S. 216.

¹⁵⁷ Vgl. die Lesart in sy^{hmg} (bo^{ms}), wo Drusilla ihren Mann darum bittet, Paulus hören zu dürfen. Felix erfüllt ihr diesen Wunsch.

¹⁵⁸ *Conzelmann*, 1972, S. 143.

Felix wurde, berichtet sogar Josephus in seinen *Antiquitates*.¹⁵⁹ Drusilla war vor ihrer Ehe mit Felix mit dem König Azizos von Emesa verheiratet gewesen. Sie ließ sich von Felix dazu drängen, den König zu verlassen und ihn zu heiraten, obwohl er selbst nicht bereit war, zum Judentum überzutreten.

Vielleicht spielt das „von-Furcht-erfüllt-Werden“ des Felix in v.25 genau darauf an, dass er sich durch die Predigt des Paulus über „Gerechtigkeit und Enthaltbarkeit und das kommende Gericht“ ertappt fühlt.¹⁶⁰ Es ist bei Lukas ein beliebtes Motiv, dass sozial höher stehende Kreise Interesse am Christentum zeigen.¹⁶¹ Hier wird das noch gesteigert. Felix erschrickt richtiggehend (ἐμφοβος γενόμενος) beim Hören der paulinischen Predigt. Weiser sieht die Konfrontation der paulinischen Predigt mit dem ehelichen Vergehen des Felix als Kernpunkt dieser Szene. Felix *könne* sich gar nicht der Botschaft des Evangeliums öffnen. Das wolle Lukas aufzeigen.¹⁶²

Interessant ist die Tatsache, dass die Reaktion in v.25b nur auf Felix bezogen wird.¹⁶³ Obwohl Lukas in v.24 offensichtlich bewusst Drusilla erwähnt und mit ihr den Bedeutungshorizont der Szene deutlich erweitert, kommt sie einen Vers später nicht mehr vor. Warum erschrickt Drusilla nicht, nachdem sie den Paulus reden gehört hat? Warum sagt Lukas nichts von ihrer Reaktion, wo er sie doch gerade noch als Jüdin an Paulus interessiert dargestellt hat?

Wenn doch nur Felix der Adressat der paulinischen Predigt ist, dann dient Drusilla lediglich als Mittel zum Zweck, um den Leserinnen und Lesern erklären zu können, warum Felix überhaupt an der Botschaft des Gefangenen Interesse zeigt.

In jedem Fall entsteht beim Lesen der vv.24f der Eindruck, dass Paulus allein zu Felix spricht. Nur von Felix wird erwähnt, dass er Paulus zuhört¹⁶⁴ und auf dessen Predigt reagiert und antwortet. Auch wenn Drusilla zugehört und ebenfalls mit Paulus gesprochen haben mag, erwähnt Lukas nichts davon. Er vermittelt das Bild eines Paulus, der in der Intimität eines

¹⁵⁹ Siehe Jos Ant XX 141ff.

¹⁶⁰ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 352.

¹⁶¹ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 261.

¹⁶² Vgl. *Weiser*, 1985, S. 634.

¹⁶³ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 257.

¹⁶⁴ ἤκουσεν in v.24 ist Singular!

Dreiergesprächs eine Person, Drusilla, ignoriert. Ob sich Paulus das als Gefangener vor der Frau eines römischen Statthalters erlauben konnte, ist m.E. fraglich.

3.3.2 Berenike

Während Paulus noch immer in Cäsarea in Gefangenschaft ist, bekommt Festus Besuch vom jüdischen König Agrippa und seiner Schwester Berenike. Sie wohnen einem Verhör des Paulus bei, der die Möglichkeit bekommt sich zu verteidigen.

Berenike wird insgesamt dreimal erwähnt. In 25,13 kommt sie mit König Agrippa nach Cäsarea, in 25,23 zieht sie mit ihm „mit großem Pomp“ in den Verhörsaal ein und in 26,30 verlässt sie mit Agrippa den Saal wieder.

Für Schneider dient diese dreifache Erwähnung der Berenike einzig und allein zur Erzeugung eines bedeutsameren Rahmens. Denn sie habe mit der eigentlichen Handlung nichts zu tun.¹⁶⁵ Jervell weist darauf hin, dass Agrippa und Berenike, im Gegensatz zu Festus, verstünden, dass es im Prozess des Paulus um eine innerjüdische Angelegenheit geht. Daher seien der jüdische König und seine Begleiterin in der lukanischen Schilderung notwendig.¹⁶⁶

So wie Schneider und Jervell sind auch die meisten anderen Exegetinnen und Exegeten der Meinung, dass Berenikes Erwähnung hauptsächlich „Ausschmückungscharakter“ habe, wengleich die Person Berenike als Ausschmückung doch einen eigenartigen Nachgeschmack hinterlässt.

Der Text sagt nur „der König Agrippa und Berenike“. Einzelne Exegeten schließen daraus, sie sei seine Frau gewesen, was historisch aber nicht den Tatsachen entspricht. Sie war die Schwester von König Agrippa II. und es dürfte zu ihren Lebzeiten heftige Gerüchte über das zu enge Verhältnis zu ihrem Bruder gegeben haben.¹⁶⁷ Roloff nimmt es als gegeben hin, dass die beiden in einer inzestuösen Beziehung zusammen lebten. Seiner Meinung nach ist Lukas aber gar nicht an diesem Hintergrund interessiert sondern an Agrippa als dem letzten jüdischen König.¹⁶⁸ Dies verleitet zu der Frage, was Lukas dann damit bezweckt, eine so skandalträchtige Frau ausdrücklich zu erwähnen. Eine mögliche Antwort wäre, dass er nichts

¹⁶⁵ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 362; *Weiser*, 1985, S. 644.

¹⁶⁶ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 584.

¹⁶⁷ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 145. Siehe außerdem Jos Ant XX 145.

¹⁶⁸ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 345; in ähnlicher Weise auch *Zmijewski*, 1994, S. 836.

von den Gerüchten über Berenike wusste. Oder er benutzt sie als Gegenfolie, um den vor Gericht stehenden Paulus noch eine Spur besser aussehen zu lassen. Das sind allerdings nur Spekulationen.

Berenikes Rolle in Bezug auf Paulus ist nur sehr marginal beschrieben. Richter Reimer weist darauf hin, dass Berenike (so wie auch Drusilla) die ganze Zeit anwesend ist, aber kein einziges Wort spricht. Lukas stellt sie nicht aktiv dar.¹⁶⁹ Und auch Paulus scheint keine Notiz von ihr zu nehmen. Er spricht in seiner Rede (26,2-29) ganz gezielt nur Agrippa (v.2;19;28) und Festus (v.24) persönlich an.

Für v.31 muss man m.E. zwar annehmen, dass Berenike bei denen dabei ist, die sich zurückgezogen haben und erkennen, dass Paulus den Tod nicht verdient hat. Aber auch davon schreibt Lukas nichts Ausführlicheres.

¹⁶⁹ Vgl. *Richter Reimer*, 1992, S. 257.

4 Paulus und die Männer in der Apostelgeschichte

Für Paulus' Verhalten gegenüber Männern habe ich die zwei m.E. repräsentativsten Gruppen in der Apostelgeschichte gewählt: seine männlichen Mitarbeiter und männliche Autoritäten, denen er begegnet. Bewusst beiseite gelassen werden die Menschenmengen, vor denen Paulus viele seiner Reden hält. Aufgrund der Ergebnisse der feministischen Forschung bin ich zu der Ansicht gelangt, dass es beinahe an keiner Stelle bei Lukas schlüssig zu bestimmen ist, ob Paulus nur vor Männern spricht oder ob auch Frauen als Zuhörerinnen vorausgesetzt werden müssen – auch wenn Anreden wie „Männer“ oder „Brüder“¹⁷⁰ auf den ersten Blick eine deutliche Sprache zu sprechen scheinen.

4.1 Paulus und männliche Mitarbeiter

4.1.1 Barnabas

4.1.1.1 Barnabas und Paulus

Die Apostelgeschichte stellt den Leserinnen und Lesern Barnabas in 4,36f als einen in Zypern geborenen Leviten vor.¹⁷¹ Er gehört der Gemeindeleitung in Antiochia an. Der Jerusalemer Gemeinde schenkt er eine größere Geldsumme, die er für den Verkauf seines Ackers erhalten hat. Dadurch stellt ihn der Verfasser als einen vermögenden Mann dar, der in der Urgemeinde wahrscheinlich hohes Ansehen genießt. Trotzdem verschwindet er für einige Zeit aus dem Blickfeld, um erst in 9,27 zusammen mit Paulus' Versuch, in die Jerusalemer Gemeinde aufgenommen zu werden, wieder zu erscheinen.¹⁷²

Schon bald nach seiner Bekehrung macht Paulus in 9,26 Anstalten, sich dem Kreis der Jünger in Jerusalem anzuschließen. Mit *πειράζω* deutet Lukas hier einen Versuch des Paulus an, etwas zu erreichen – er will unbedingt aufgenommen werden und schafft es nicht ohne Hilfe.

Die Christen in Jerusalem fürchten sich noch immer zu sehr vor ihm und können nicht an seine Bekehrung glauben.¹⁷³ Daraufhin nimmt sich Barnabas seiner an und begleitet ihn in die Gemeinde – auch mit dem Risiko, dass Paulus noch immer der altbekannte Christenverfolger

¹⁷⁰ Siehe 13,16.26.38; 14,15; 15,36; 16,40; 17,22; 22,1; 27,25; 28,17.

¹⁷¹ Ausführlicheres zur Person Barnabas siehe *Ollrog*, 1979, S. 14ff; *Kollmann*, 1998; *Öhler*, 2003.

¹⁷² Vgl. *Öhler*, 2003, S. 137f.

¹⁷³ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 37f.

ist.¹⁷⁴ Wortwörtlich betrachtet „packt“ oder „ergreift“ Barnabas den wahrscheinlich verzweifelten Paulus und bringt ihn zu den Aposteln.¹⁷⁵ Mit dem Verb ἐπιλαμβάνομαι wird m.E. die Hilflosigkeit des neu Bekehrten zum Ausdruck gebracht. Der lukanische Text malt an dieser Stelle den Leserinnen und Lesern das Bild des Paulus, der von dem an Statur größeren Barnabas bei der Schulter genommen wird und beinahe väterlich an das so sehnlich erhoffte Ziel, die christliche Gemeinschaft, geführt wird. Ganz offensichtlich geht Lukas davon aus, dass Barnabas, anders als die „Jünger“ in v.26, keine Angst vor Paulus hat.¹⁷⁶

9,27 deutet wohl darauf hin, dass Barnabas besser über Paulus informiert ist als die Apostel. Woher er seine Informationen hat, ist dem Verfasser entweder nicht bekannt oder nicht wichtig. Auf jeden Fall tritt Barnabas mit Paulus in eine enge Gemeinschaft.¹⁷⁷

Anders sähe die Situation natürlich aus, wäre mit διηγῆσατο Paulus gemeint. Dann muss Barnabas weniger misstrauisch sein als die Apostel.¹⁷⁸ Insgesamt sind sich die Exegetinnen und Exegeten uneinig, wer in v.27b das Subjekt ist, das von der Bekehrung des Paulus und dessen freimütigem Reden in Damaskus erzählt. Die Mehrheit hält aber Barnabas für den Sprecher.¹⁷⁹ Nach Roloff kann mit „er erzählte ihnen“ nur Barnabas gemeint sein. Unwichtig sei allerdings, woher Barnabas die Information habe. Hier gehe es allein um das Bezeugen der Gültigkeit des Geschehens.¹⁸⁰

Deutlich wird mit v.28 die Rolle des Mittelmanns, die Lukas dem Barnabas zwischen Paulus und den Aposteln zuspricht.¹⁸¹ Außerdem bestätigt der Vermittler selbst somit die Bedeutung seines eigenen Namens, wie der Verfasser sie in 4,36 erklärt.¹⁸² Durch den engen Kontakt zwischen Barnabas und Paulus wird eine Ausgangssituation für die paulinische Mission

¹⁷⁴ Vgl. *Öhler*, 2003, S. 192.

¹⁷⁵ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 38.

¹⁷⁶ Vgl. *Pesch*, 1986(1), S. 313.

¹⁷⁷ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 279; *Weiser*, 1981, S. 234.

¹⁷⁸ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 279.

¹⁷⁹ Vgl. *Pesch*, 1986(1), S. 313; Siehe auch *Öhler*, 2003, S. 190.

¹⁸⁰ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 156.

¹⁸¹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 39.

¹⁸² „Sohn des Trostes“ bzw. „Sohn des Zuspruches“. Vgl. *Witherington*, 1998, S. 326.

geschaffen, die die Jerusalemer Gemeinde zum Anfangspunkt hat.¹⁸³ Barnabas scheint in Jerusalem ein so hohes Ansehen zu genießen, das die Aufnahme des Paulus in die Gemeinde garantiert.¹⁸⁴ Paulus wird von den Aposteln an- und aufgenommen. Daher kann er, dank Barnabas, zusammen mit ihnen freimütig¹⁸⁵, also „unerschrocken“, „frei heraus“ in Jerusalem predigen.

Barnabas' übergeordnete Position gegenüber Paulus bleibt auch noch an den folgenden Stellen bis 13,6ff bestehen, an denen die beiden gemeinsam auftreten. Dass Barnabas selbst in 11,25f nach Tarsus geht, um Paulus nach Antiochia zu holen, ehrt den künftigen Hauptdarsteller der Apostelgeschichte zwar, stuft die momentane Bedeutung des ihn Holenden m.E. aber keineswegs zurück.¹⁸⁶ Die Szene in v.25 malt das Bild eines Lehrers oder Mentors, der eines viel versprechenden Schülers wegen persönlich anreist, um diesen zu sich zu holen. Barnabas ist im Gegensatz zu später der Handelnde. Das zeigt, dass er auf keinen Fall als Statist neben Paulus gesehen werden kann.¹⁸⁷ Weiser sieht hier die Vermittlerrolle des Barnabas ein zweites Mal nach 9,27 verdeutlicht.¹⁸⁸ Er verhilft Paulus zu einer festen Stellung innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Lukas erwähnt allerdings nichts davon, dass dieser sich dafür dankbar erweist.

11,26 freilich macht aus Paulus bereits mehr als nur einen Schüler, nämlich einen gleichwertigen Mitarbeiter. Der geistbegabte Barnabas gewinnt den für sich und die gesamte junge Kirche denkbar besten Mitarbeiter. Lukas schreibt ihm zu, das große Potential des in Tarsus „untergetauchten“ Mannes zu erkennen.¹⁸⁹ Auch wenn Paulus später die deutlich

¹⁸³ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 96.

¹⁸⁴ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 287.

¹⁸⁵ *παρρησιάζομαι* kommt außer an zwei Stellen im Neuen Testament nur in der Apostelgeschichte vor: 9,27; 9,28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26. Es hat immer dieselbe Bedeutung wie in 9,27f und hat außer einmal (18,26) immer Paulus zum Subjekt (zweimal allerdings – 13,46 und 14,3 – zusammen mit Barnabas). Vgl. *Schneider*, 1982, S. 38.

¹⁸⁶ Vgl. *Öhler*, 2003, S. 214.

¹⁸⁷ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 315.

¹⁸⁸ Vgl. *Weiser*, 1981, S. 278; anders *Öhler*, 2003, 461ff, der in Paulus' Mitarbeit in der antiochenischen Gemeinde eine Art Gegenleistung für die Hilfe des Barnabas in 9,27 sieht.

¹⁸⁹ Vgl. *Zmijewski*, 1994, S. 444.

wichtigere Figur bei Lukas wird, ist doch klar: Barnabas hat ihn dahin gebracht. Lukas gestaltet sein Bild von Paulus dabei bewusst polemisch gegen das Paulusbild der Irrlehrer zur Zeit des Verfassers. Paulus ist kein Konkurrent der zwölf Apostel oder der Vater der Heidenmission bzw. der Überapostel. Er ist Nachfolger der Zwölf und beginnt mit seiner Mission erst, als in Jerusalem die theologischen Weichen bereits gestellt sind. Das macht Lukas damit fest, dass der eng mit Jerusalem verbundene Barnabas Paulus aus seiner Warteposition in Tarsus abholt und ihn mit auf die Reise nimmt.¹⁹⁰ Mit ἐγένετο δὲ αὐτοῖς wird darüber hinaus das eine Jahr, in dem Barnabas und Paulus gemeinsam als Lehrer in der antiochenischen Gemeinde wirken, als eine besondere Fügung bezeichnet.¹⁹¹

Die Stellen 11,30 und 12,25 verweisen für die Beziehung Paulus-Barnabas auf zwei Aspekte. Erstens macht Lukas aus den beiden Missionaren schon vor ihrer Sendung durch den Geist in 13,2f ein Paar. Die beiden kennen sich bereits gut, was auch schon durch 9,27 deutlich wurde.¹⁹² Sie arbeiten bereits erfolgreich zusammen.

Zweitens wird Paulus in beiden Versen nach Barnabas erwähnt. In dieser Nachreihung kann man durchaus die Absicht des Verfassers vermuten, die „relative Unselbständigkeit des Paulus gegenüber den Jerusalemer Autoritäten“¹⁹³ – und dazu zählt auch Barnabas – hervorzuheben.

Die Aufzählung der fünf Propheten und Lehrer¹⁹⁴ der antiochenischen Gemeinde und die darauf folgende Aussendung zur ersten Missionsreise in 13,1ff behält dieses Bild bei. Im Zusammenhang mit den bisher erwähnten Stellen ist die Letztreihung des Paulus auch hier ein Hinweis auf seine sekundäre Stellung gegenüber Barnabas. Pesch erkennt in der Reihenfolge der Liste eine Rangordnung, die Barnabas an erster Stelle führt, weil er der „Jerusalemer

¹⁹⁰ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 110.

¹⁹¹ Vgl. *Pesch*, 1986(1), S. 353.

¹⁹² Vgl. *Schille*, 1989, S. 266.

¹⁹³ *Schmithals*, 1982, S. 113.

¹⁹⁴ Mit „Propheten und Lehrer“ sind wahrscheinlich alle fünf Personen in v.13 gemeint. Eine klare Trennung zwischen den beiden Ämtern scheint für Lukas nicht nötig zu sein. Vgl. *Weiser*, 1985, S. 306; *Roloff*, 1981, S. 193. Daher ist auch eine Zuordnung von Paulus bzw. von Barnabas zu einem bestimmten Amt nicht sinnvoll. Sie sind wohl jeweils beides.

Delegat“¹⁹⁵ ist (vgl. 11,22) und Paulus an die letzte Stelle setzt, weil er von diesem nach Antiochia geholt worden ist.¹⁹⁶

Die Aufforderung des Heiligen Geistes in 13,2 gilt m.E. trotz der selben Reihenfolge wie im Vers davor beiden Männern gleich. Hierfür intendiert der Verfasser wahrscheinlich keine Abstufung in der Berufung.

4.1.1.2 Paulus und Barnabas

Mit der ersten Missionsreise beginnt sich das Verhältnis von Paulus zu seinem Missionskollegen zu ändern. Zwar lautet in 13,7 die Reihenfolge noch, ganz nach antiochenischer Sichtweise, „Barnabas und Paulus“.¹⁹⁷ Aber schon zwei Verse später tritt Paulus zum ersten Mal gegenüber seinem Mitarbeiter in den Vordergrund. Ab hier ändert sich bei Lukas die Gewichtung Barnabas-Paulus in Paulus-Barnabas. Diese Gewichtung kommt in den meisten folgenden Erwähnungen der beiden zum Ausdruck. Paulus ist für Lukas die Hauptfigur, die nun, nachdem Lukas den Werdegang zu Ende erzählt hat, ihre volle Handlungsmacht entfalten kann. Außerdem lässt Lukas in v.9 den Saulus zum Paulus werden in einem Augenblick, da sich dieser als vom Geist erfüllter Missionar erweist. An der Stelle wird Paulus nach Haenchen zum „eigentliche[n] Haupt der christlichen Gruppe“¹⁹⁸.

Paulus verdrängt in 13,9ff Barnabas von der Bühne und übernimmt das Ruder. Er ist es, der den Prokonsul Sergius Paulus beeindruckt und bekehrt, indem er den Magier Barjesus Elymas mit Blindheit straft. Barnabas verschwindet jetzt immer mehr aus dem Textfeld. Paulus wird zur Hauptperson der Mission, „er ist der Leiter der Kirche“¹⁹⁹.

Roloff warnt davor, durch die neue Reihung, Paulus vor Barnabas, auf eine „Verschiebung der Gewichte zwischen den beiden Missionaren während der ersten Missionsreise“²⁰⁰ zu schließen. Historisch gesehen mag das zwar richtig sein, aber für Lukas und sein Werk ist

¹⁹⁵ Pesch, 1986(2), S. 16.

¹⁹⁶ Vgl.ebd. Conzelmann, 1972, S. 80 und Zmijewski, 1994, S. 479 nehmen dagegen an, dass Barnabas und Paulus die anderen Mitarbeiter einrahmen und daher Paulus nicht seiner Rangordnung nach letztgereiht ist. Roloff, 1981, S. 193 wiederum erklärt die Letztreihung des Paulus damit, dass die Reihenfolge der Männer nach dem Alter bestimmt sei.

¹⁹⁷ Vgl. Pesch, 1986(2), S. 24.

¹⁹⁸ Haenchen, 1961, S. 343.

¹⁹⁹ Jervell, 1998, S. 347.

²⁰⁰ Vgl. Roloff, 1981, S. 203.

genau das sehr deutlich auszusagen. Dies wird auch durch die Formulierung in v.13 erkennbar, in der nur noch Paulus mit seinen „Begleitern“ erwähnt wird.²⁰¹

Die Mission in Antiochia in Pisidien stellt klar: jetzt ist Barnabas zum begleiteten Mitarbeiter geworden. Dreimal (13,43.46.50) wird Paulus vor ihm erwähnt. Auch die lange Rede in 13,16ff hält Paulus alleine. In 13,44 verzichtet Lukas darüber hinaus mit „fast die ganze Stadt“ auf eine realistische Darstellung, um Paulus als den großen Redner und Missionar darzustellen.²⁰²

Von Unstimmigkeiten zwischen den beiden Männern erwähnt der Verfasser aber nichts. Der „Führungswechsel“ geht anscheinend ganz ohne Spannungen vor sich. Die Leserinnen und Leser müssen annehmen, dass auch Barnabas ganz damit einverstanden ist, nun mehr und mehr aus dem Rampenlicht zu treten. Er übernimmt seinen neuen Status genauso selbstverständlich wie Paulus.

Das bedeutet allerdings nicht, dass er keine Rolle mehr in der lukanischen Schilderung der Mission spielt. In 13,43 und 46 predigen die beiden gemeinsam wie im Chor und auch an den Stellen, wo der Verfasser keine Namen erwähnt, sprechen Barnabas und Paulus wie mit einer Stimme (14,1; 14,27 etc.).²⁰³ Dadurch wird deutlich: Sowohl in ihrer Verkündigung als auch in ihren Berichten von der Mission (vgl. 15,4) und inhaltlichen Fragen (15,2) sind sie einer Meinung. Es gibt keinerlei inhaltliche Konflikte.²⁰⁴

Dennoch spricht Barnabas auf der Missionsreise von nun an nur noch im Zusammenhang mit Paulus „und bleibt bis auf eine Ausnahme (14,14) stets der Zweite“²⁰⁵.

Die Ausnahme steht aber vor einem anderen Hintergrund als der von Lukas intendierten Rangordnung. Paulus tritt in der Episode in Lystra (14,8-20) zunächst ganz alleine auf als „souveräner Gottesmann, der schon durch das Anschauen erkennt, daß der Gelähmte Glauben habe, gerettet zu werden“²⁰⁶. Er vollzieht die Heilung und predigt, während Barnabas nicht einmal im Plural eines Verbs miterwähnt wird.

²⁰¹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 130.

²⁰² Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 356; *Conzelmann*, 1972, S. 85.

²⁰³ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 45.

²⁰⁴ Vgl. *Öhler*, 2003, S. 462.

²⁰⁵ A.a.O., S. 236.

²⁰⁶ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 349; *Roloff*, 1981, S. 216.

In 14,12 wird Barnabas dann wieder genannt, diesmal vor Paulus. Die Bewohnerinnen und Bewohner von Lystra halten die beiden für Götter, Barnabas für Zeus und Paulus für Hermes. Die beiden Männer wehren sich daraufhin heftig dagegen. Die Identifikation des Barnabas mit dem deutlich wichtigeren Gott, Zeus, scheint aber nur der Verfasser als Problem zu erachten. Er hält es für notwendig zu erklären, dass Paulus ob seiner Redetätigkeit für den untergeordneten Hermes gehalten wird und preist damit Paulus wie auch sonst in der Apostelgeschichte als Redner hoch.²⁰⁷

Auch Weiser erkennt hier Lukas' Versuch, die Rangordnung der beiden Protagonisten zu beeinflussen. Dass Paulus mit Hermes verwechselt wird, sei von Lukas nur zu dessen Aufwertung mit seiner Redetätigkeit erklärt. Weiser sieht hinter der Lystra-Erzählung eine vorlukanische Erzählung, in der Barnabas die Hauptrolle spielte. Ansonsten wäre nämlich die Verehrung durch einen Priester des Zeustempels unlogisch, da Paulus und nicht Barnabas das Heilungswunder vollbringt.²⁰⁸

So wird auch in der Lystra-Erzählung Paulus' Aufwertung und eine Abwertung von Barnabas deutlich. Lukas kann die Unterordnung seiner Hauptfigur, die in der Tradition mit dieser Geschichte ausgesagt wird, nicht hinnehmen und zugeben. Er muss eine andere Erklärung anbieten.²⁰⁹ Barnabas' Überordnung ist hier nur eine scheinbare, denn in Wirklichkeit wird er durch die Gleichsetzung mit Zeus, der Hermes für sich reden lässt, zum Statisten degradiert.²¹⁰

Warum Barnabas gerade für Zeus gehalten wird, erklärt Lukas nicht. Es scheint ihn nicht zu interessieren. Daher müssen sich die Leserinnen und Leser diese Identifikation selbst aus den vorangegangenen Kapiteln erklären. Eventuell hat es damit zu tun, dass Paulus in 7,58 als betont jung (*νεανίας*) vorgestellt wird und Barnabas als der ältere Begleiter des Hermes somit

²⁰⁷ Dieses Bild widerspricht Paulus' Selbsteinschätzung in seinen Briefen (siehe z.B. 1 Kor 2,15). Vgl. *Barrett*, 1994, S. 677.

²⁰⁸ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 351. Schneider meint dagegen, hier gar keine Tendenz des Lukas erkennen zu können, einen Rangunterschied zwischen den „Aposteln“ (v.14) zu intendieren. Vgl. *Schneider*, 1982, S. 158.

²⁰⁹ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 217.

²¹⁰ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 87f.

nur Zeus sein kann.²¹¹ Oder es ist auf Barnabas' größere Gestalt zurückzuführen. Davon sagt der Text aber nichts.²¹²

Dass Barnabas zwei Verse später (14,14) noch einmal vor Paulus genannt wird, verliert m.E. neben 14,12 an Bedeutung. Entweder die Erstnennung steht direkt in Verbindung mit v.12 oder hat mit einer von Lukas übernommenen Barnabas-Tradition zu tun.²¹³ Hier geht es nicht um eine kurzzeitige Aufwertung durch den Verfasser.

Die Ereignisse rund um das Apostelkonzil (15,1-30) lassen kaum Schlüsse über Paulus' Verhalten gegenüber Barnabas zu. Die beiden wenden sich gemeinsam gegen die „Beschneider“ in v.2, gehen zusammen nach Jerusalem und treten auch dort immer als Paar auf, wenn sie von ihrer Mission unter den Heiden berichten.

Interessant ist allerdings die Tatsache, dass Barnabas noch zweimal vor Paulus gereiht wird: einmal in v.12 bei ihrem Bericht vor den Aposteln und einmal in v.25 im Brief der Jerusalemer Gemeinde.

Haenchen sieht in Barnabas' Erstreihung in v.12 nichts Auffälliges. Lukas variere gern und außerdem sei nicht gesagt, dass Barnabas in Jerusalem mehr Vertrauen genieße.²¹⁴ Für Pesch deutet die Erstreihung wiederum auf eine lukanische Quellenbenutzung hin.²¹⁵

Ich bin der Meinung, dass der Verfasser hier sehr wohl einer bewussten Intention folgt. Er reiht Barnabas absichtlich in v.12 vor Paulus und folgt damit seiner von Anfang an in der Apostelgeschichte sichtbaren Linie, die Bedeutung der Jerusalemer Gemeinde und der ihr zugeordneten Personen hervorzuheben. Paulus' Legitimierung als Heidenapostel kommt für ihn klar aus Jerusalem. Barnabas hat wenigstens in Jerusalem noch den Vorrang, was auch in v.25 zum Ausdruck kommt.²¹⁶

Auch wenn von einem bestimmten Verhalten des Paulus gegenüber Barnabas nichts erwähnt wird, ist m.E. doch danach zu fragen, wie Paulus damit umgeht, in Jerusalem nicht das gleiche Ansehen wie Barnabas zu genießen. Könnte die am Ende von Kapitel 15 folgende

²¹¹ Vgl. *Öhler*, 2003, S. 336.

²¹² Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 367.

²¹³ Vgl. a.a.O., S. 369.

²¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 388.

²¹⁵ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 79.

²¹⁶ Vgl. *Schille*, 1989, S. 320.

Trennung der beiden Missionare auch damit zusammenhängen? Gibt es vielleicht doch so etwas wie Rivalität zwischen ihnen?

Jede Antwort auf diese Fragen muss leider reine Spekulation bleiben, da der lukanische Text sich nicht dazu äußert. Vielmehr macht der Verfasser in vv.22 und 35 wieder die unterschiedliche hellenistische Sichtweise deutlich, indem er Paulus vorreicht.²¹⁷ Außerdem lässt er die zwei Männer in v.35 noch ein letztes Mal einträchtig nebeneinander lehren und verkündigen, bevor der sie trennende Streit losbricht.²¹⁸

4.1.1.3 Streit und Trennung

In 15,36-41 berichtet Lukas das einzige Mal von einem direkten Gespräch zwischen Paulus und Barnabas. Gleichzeitig ist das auch die m.E. emotionalste Szene zwischen den beiden. Sie setzt einen Endpunkt für die gemeinsame Mission und lässt sie von nun an getrennter Wege gehen. Paulus allein ergreift in v.36 die Initiative. Das könnte schon darauf hindeuten, dass die zweite Missionsreise nur mehr ihn und nicht mehr Barnabas betreffen wird.²¹⁹ Eine Besonderheit ist dabei die von Lukas benutzte direkte Rede, in der Paulus Barnabas anspricht. Will Lukas damit auf die gespannte Stimmung zwischen den beiden hinweisen?

Inhaltlich kreist der nun folgende Streit um die Frage um der richtigen bzw. brauchbaren Mitarbeiter bei der Heidenmission.²²⁰ Barnabas auf der einen Seite hält Johannes Markus für den richtigen Mann für die von Paulus vorgeschlagene Reise. Dieser hat die Missionare auf ihrer ersten Reise plötzlich und nach Lukas ohne offensichtlichen Grund verlassen (13,13).²²¹ Paulus auf der anderen Seite ist aufgrund des vorzeitigen Verlassens nicht gewillt, Johannes Markus wieder als Mitarbeiter zu rekrutieren. Seine Ablehnung in v.38 ist äußerst vorsichtig formuliert und somit wird „Barnabas durch sein Eintreten für Johannes Markus nicht belastet“²²². Die Fronten sind aber von Anfang an klar und es gibt keine Verhandlung über

²¹⁷ Vgl. *Schille*, 1989, S. 320.

²¹⁸ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 396.

²¹⁹ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 96; Vgl. *Schille*, 1989, S. 331; *Barrett*, 1998, S. 752.

²²⁰ Vgl. *Schille*, 1989, S. 331.

²²¹ Dabei verschweigt Lukas in v.37, dass Johannes Markus ein Vetter des Barnabas ist, so wie in Kol 4,10 erwähnt. Damit tut er Barnabas nur Gutes, da ihm die Leserinnen und Leser ansonsten Befangenheit vorwerfen könnten. Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 414.

²²² A.a.O., S. 415.

das Streitthema. Während Barnabas „entschlossen“ (ἐβούλετο) ist, Johannes Markus mitzunehmen, besteht weiterhin Paulus darauf (ἤξιου), ihn nicht als Mitarbeiter zu verwenden. Eventuell kann die Präsensform von συμπαραλαμβάνω so ausgelegt werden, dass Paulus keinen Mitarbeiter bei sich haben will, der täglich unzuverlässig ist. Barnabas in v.37 dagegen will ihn einfach nur mitnehmen.²²³

Die Formulierung „es entstand eine Erbitterung“ in v.39 ist so neutral gehalten, dass der Leser bzw. die Leserin keinen Anhaltspunkt für jedwede Schuldfrage bekommt. Der Streit wirkt sehr persönlich, aber mehr als die Trennung der beiden Missionare wird nicht erwähnt.²²⁴ Dennoch ist mit παροξυσμός deutlich herauszulesen, dass es hier um einen heftigen Streit geht, eine Meinungsverschiedenheit, die nicht gelöst werden kann.

Paulus ist von der Unfähigkeit Johannes Markus' offensichtlich so überzeugt, dass er sogar auf seinen perfekt eingespielten Missionspartner Barnabas verzichtet.²²⁵ Lukas erwähnt nichts über Paulus' Gefühle, und doch können Leserinnen und Leser aufgrund der beschriebenen Wirksignale hier durchaus dazu verleitet sein, eine gewisse Trotzreaktion bei ihm zu erahnen. Eigentlich müsste er es Barnabas ja übel nehmen, sich so hartnäckig für einen „Missionsdeserteur“ einzusetzen. Muss Paulus nicht von seinem engen Mitarbeiter erwarten, sich für ihn zu entscheiden?

Die meisten Exegetinnen und Exegeten vermuten heute, dass der Bruch zwischen Paulus und Barnabas tiefere Ursachen haben muss, als den Streit um Johannes Markus. Da die Apostelgeschichte nichts vom so genannten Antiochenischen Zwischenfall, von dem Paulus im Galaterbrief berichtet, weiß, ergibt sich diese Vermutung vor allem aus der „intensiven Verbundenheit, in der beide vorher miteinander lebten, dachten und arbeiteten“²²⁶.

Lukas schildert auf jeden Fall eine stark verharmloste Version der Trennung. Warum er das tut, ist nur schwer zu beantworten. Entweder will er bewusst innerkirchliche Spannungen verkleinern, oder er ist „an der Problematik des Gesetzes und allen damit

²²³ Hier wird das gleiche Verb, allerdings im Aorist, verwendet. Vgl. *Haenchen*, 1961; S. 415f; *Barrett*, 1998, S. 754.

²²⁴ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 415; *Schneider*, 1982, S. 195.

²²⁵ Der wiederum natürlich genauso hart bleibt und sein Verhältnis zu Johannes Markus über das zu Paulus stellt. Vgl. *Öhler*, 2003, S. 442.

²²⁶ *Weiser*, 1985, S. 396f.

zusammenhängenden Konflikten“²²⁷ nicht interessiert. Von einem inhaltlichen Streit mit Barnabas und Petrus um das Essen mit Unbeschnittenen erwähnt Lukas nichts. Er begründet die Trennung allein mit der Uneinigkeit bezüglich Johannes Markus.²²⁸

Die beiden Kontrahenten wirken während des Streits durchaus gleichberechtigt. Keiner von ihnen bekommt vom Verfasser deutlich Recht. Und doch sieht Barnabas unter Berücksichtigung des weiteren Verlaufs der Apostelgeschichte wie der Verlierer aus. Paulus bekommt eine feierliche Verabschiedung und durch Silas eine klare Anerkennung seitens Jerusalem (v.40). Barnabas fährt eher still und leise ab, ohne weiteres Aufsehen und ohne erwähnte Zustimmung seitens der Kirche.²²⁹ Er geht mit Johannes Markus nach Zypern, das Paulus auf seiner zweiten Reise wahrscheinlich deswegen auslässt. Ab hier schweigt die Apostelgeschichte über Barnabas und Johannes Markus.

Schmithals sieht bei Lukas interessanterweise weniger einen Streit als eine Einigung der beiden Missionare, sich die Mission aufzuteilen. Daher seien sie auch nach der Trennung noch in gemeinsamer Missionstätigkeit verbunden.²³⁰ Diese Interpretation geht m.E. allerdings am Text vorbei, denn von einer Einigung sagt der Verfasser nichts. Viel eher gibt es Erbitterung und Barnabas reist vorzeitig ab. Höchstens 18,22 könnte mit etwas Phantasie auf Paulus' Versuch hindeuten, die Verbindung zu Antiochia wieder herzustellen.²³¹

Barnabas ist neben Paulus der wichtigste Akteur der Heidenmission in der Apostelgeschichte. Er genießt hohes Ansehen in den Gemeinden, sowohl in Jerusalem als auch in Antiochia, und scheint daher zu Beginn der Zusammenarbeit mit Paulus innerhalb der christlichen Gemeinschaft auf einer höheren sozialen Stufe als dieser zu stehen. Paulus bekommt das im positiven Sinne zu spüren, als er von Barnabas zuerst in Jerusalem und dann in Antiochia eingeführt wird. Vielleicht lässt das auch auf eine besondere Freundschaft zwischen den beiden Männern schließen. Mit der ersten Missionsreise beginnt sich ihr Verhältnis allerdings zu verändern. Aus dem Schützling wird auf einmal der Anführer und Hauptakteur der

²²⁷ Roloff, 1981, S. 237.

²²⁸ Vgl. Conzelmann, 1972, S. 97.

²²⁹ Vgl. Haenchen, 1961, S. 415; Barrett, 1998, S. 757.

²³⁰ Vgl. Schmithals, 1982, S. 145.

²³¹ Vgl. Conzelmann, 1972, S. 97.

Heidenmission, dem Lukas die deutlich bessere Begabung als Redner zuschreibt.²³² Auch wenn die beiden großteils als Team auftreten, das ohne Meinungsverschiedenheiten gut zusammen arbeitet, stellt Paulus seinen Partner doch klar in den Schatten. Lediglich im Umfeld der Jerusalemer Gemeinde scheint er Barnabas in punkto Beliebtheit nicht das Wasser reichen zu können. War am Anfang noch Barnabas als Levit gegenüber dem normalen Juden Paulus einer höheren Gesellschaftsschicht zuzuordnen, so bekommt Paulus außerhalb der Kirche auf der Missionsreise als die betont prominentere Figur in der Öffentlichkeit Oberwasser.²³³

Der Streit und die darauf folgende Trennung der beiden Missionare erscheinen im Licht des Führungswechsels mit einer einfachen Uneinigkeit bezüglich Johannes Markus zu oberflächlich erklärt. Lukas gibt den Leserinnen und Lesern zwar keine offensichtlichen Anhaltspunkte, die das Verhalten der Männer in 15,36ff genauer erläutern würden, aber er baut mit dem langsamen Aufstieg des Paulus eine m.E. erkennbare Spannung auf. Die Namensreihenfolge, die von „Barnabas und Paulus“ zu „Paulus und Barnabas“ wechselt, ist ein Indiz dafür.²³⁴ Mit dem Streit um den unzuverlässigen Mitarbeiter entlädt sich diese Spannung plötzlich. Weder Paulus noch Barnabas sind bereit, in der Streitsache nachzugeben – und genau das verwundert. War die Zusammenarbeit etwa doch nicht so reibungslos? Haben unter der Oberfläche Gefühle wie Rivalität und Eifersucht zur schlussendlichen Trennung geführt?

Zugegeben, Lukas schreibt davon nichts, aber so würde sich erklären lassen, warum Paulus seinen Mitarbeiter nicht zurückhält und Barnabas einen eher unwichtigen Missionsgehilfen als Reisebegleiter vorzieht.²³⁵

²³² Vgl. Öhler, 2003, S. 462.

²³³ Vgl. a.a.O., S. 464.

²³⁴ Zumal der Verfasser mit der zweimaligen Erstnennung von Barnabas in 15,12 und 25 zusätzlich zeigt, dass Paulus nicht von allen als der „Teamleiter“ angesehen wird. Vgl. a.a.O., S. 236.

²³⁵ A.a.O., S. 462ff erläutert eine interessante Sichtweise des Verhältnisses zwischen Barnabas und Paulus aus sozialgeschichtlicher Perspektive, nämlich als Patron-Klienten-Beziehung, die ein wichtiges Element der antiken Gesellschaftsstruktur bildet. Danach emanzipiert sich Paulus durch seine erfolgreiche Missionstätigkeit vom Patronat des Barnabas, das mit einem „Geschenk“, der Gewährung von Kontakten in Jerusalem (9,27) für Paulus, beginnt und durch den Streit um Johannes Markus wieder zerbricht. Deutlich wird dieses Verhältnis nach Öhler durch mehrere Punkte: die Namensreihenfolge und Charakterisierung Barnabas' bis zur gemeinsamen Missionsreise; die Tatsache, dass Paulus seine Heimatstadt Tarsus verlässt, um nach Antiochia zu kommen; die Freiwilligkeit, in der das Verhältnis eingegangen und wieder gelöst wird. Auf der Missionsreise ändert

Auch wenn der Verfasser mit Sicherheit keinen rivalisierenden oder gar eifersüchtigen Paulus darstellen will, lässt der Text der Apostelgeschichte m.E. einen solchen Schluss zu.

4.1.2 Silas

4.1.2.1 Rekrutierung

Nach 15,22 ist Silas ein in Jerusalem hoch angesehener Mann. Er ist „aus ihrer Mitte“ und kann damit als eine Art Vertrauensperson der Apostel und Ältesten gelten. Er ist nach Lukas und dem Jerusalemer Sendschreiben einer der ἡγούμενοι, der „leitenden“ Männer in der Jerusalemer Gemeinde.²³⁶ Seine Mitsendung mit Paulus und Barnabas nach Antiochia, die am Ende des Apostelkonzils beschlossen wird, ehrt die dortige Gemeinde und betont gleichzeitig die Autorität Jerusalems.²³⁷

In Zusammenschau mit 16,37f nimmt Witherington an, dass Lukas für Silas eine ähnlich hohe soziale Stellung wie für Paulus voraussetzt, da in dieser Stelle beide als römische Bürger bezeichnet werden. Wenn dem so ist, dann kommt das Paulus vor allem auf der zweiten Reise bei der Missionsarbeit in großen Städten wie Philippi oder Korinth sehr zugute.²³⁸ Silas wird außerdem als „Prophet“ bezeichnet (15,32). Das bedeutet, dass er befähigt ist, die Gemeinde in Antiochia aufzumuntern (παρακαλέω) und sie zu stärken.²³⁹ Schneider und Jervell beziehen interessanterweise, anders als die meisten Exegetinnen und Exegeten, sogar die Aussagen von 15,26 auf Silas und Judas, und nicht auf Paulus und Barnabas. Wäre hier wirklich darauf

sich das Verhältnis zwischen den beiden. Sie werden zu Kollegen, die mit verschiedenen Fähigkeiten ausgestattet sind.

In einem Punkt stimme ich Öhler allerdings nicht zu. Er sieht in der Mitarbeit des Paulus in der von Barnabas geleiteten Gemeinde (11,25f) die „Rückzahlung“ für die Herstellung des Kontaktes mit Jerusalem. Wie schon oben erwähnt tut Barnabas hier aber m.E. seinem zukünftigen Kollegen einen weiteren Gefallen, indem er ihn auch noch in die Gemeinschaft von Antiochia einführt und ihm damit auch innerhalb einer wichtigen Gemeinde eine feste Stellung als Prediger und Lehrer verschafft.

Mit der Patron-Klienten-Beziehung ergibt sich außerdem die Möglichkeit, auch den Streit in 15,37ff genauer zu beleuchten. Wenn Johannes Markus auch ein Klient des Barnabas ist, dann setzt sich dieser hier ihrem Verhältnis entsprechend für ihn ein und bleibt deswegen Paulus gegenüber hart. Die Gefolgschaft seines Klienten ist ihm dann wichtiger, als mit Paulus zusammenzuarbeiten.

²³⁶ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 392; Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 82.

²³⁷ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 392.

²³⁸ Vgl. *Witherington*, 1998, S. 467.

²³⁹ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 395.

verwiesen, dass Silas „sein Leben hingegeben hat für den Namen unseres Herrn Jesus Christus“, würde das seinen Status innerhalb der Gemeinde noch einmal heben und damit auch seine Bedeutung neben Paulus.²⁴⁰ Meeks dagegen meint, 15,22 und 32 würden nicht notwendigerweise etwas über den Status von Silas in der breiteren Gesellschaft aussagen.²⁴¹

Vorausblickend verwendet Lukas die genaue Vorstellung des zukünftigen Paulus-Mitarbeiters in Kapitel 15 dazu, die paulinische Mission ein weiteres Mal von den Aposteln aus zu autorisieren. Die weitere Wirksamkeit der Heidenmission wird durch Silas' Beschreibung als einem aus der Mitte der Jerusalemer Gemeinde und Überbringer des Aposteldekrets eng an die Zustimmung der Jerusalemer gebunden.²⁴² Zumindest hier wirkt es so, als könnte Silas neben Paulus eine ähnlich wichtige Rolle wie Barnabas spielen.

Doch schon 15,40 stellt eine klare Rangordnung zwischen den beiden her. Paulus wählt Silas als Ersatz für Barnabas und nimmt ihn auf seine zweite Missionsreise mit. Silas hat keinerlei Anteil an der Entscheidung, Missionar in Kleinasien und Griechenland zu werden. Warum gerade er ausgewählt wird, ist nicht erwähnt. Vielleicht steht er Paulus und seiner theologischen Auffassung besonders nahe,²⁴³ vielleicht vertraut Paulus der Empfehlung der Jerusalemer, dass Silas ein zuverlässiger Mitarbeiter ist.²⁴⁴

ἐπιλέγομαι („sich jemanden auswählen“) ist ein neutestamentliches Hapaxlegomenon.²⁴⁵ Die Besonderheit dieses Wortes könnte m.E. darauf hinweisen, dass Lukas Paulus nicht einfach irgendeinen Ersatz für Johannes Markus und Barnabas wählen lässt, sondern damit die Bedeutsamkeit der Wahl Silas' betont.

²⁴⁰ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 186; *Jervell*, 1998, S. 400.

²⁴¹ Vgl. *Meeks*, 1993, S. 124.

²⁴² Vgl. *Weiser*, 1985, S. 385.

²⁴³ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 233.

²⁴⁴ *Schille*, 1989, S. 332 weist auf die Missionspraxis hin, nach der sich ein erfahrener Missionar einen unerfahrenen Neuling auswählt. Demnach würde Lukas Silas trotz 15,22 als in der Mission Auszubildenden sehen, was sich m.E. auch nicht widerspricht. Die Heidenmission ist bis dahin allein der Aufgabenbereich von Paulus und Barnabas gewesen.

²⁴⁵ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 197.

Ein kleines Verständnisproblem ergibt sich in 15,40, weil Lukas nicht erklärt, warum Silas plötzlich verfügbar ist, obwohl er in v.33 nach Jerusalem verabschiedet wurde.²⁴⁶ Einige Zeugen des westlichen Textes haben daher v.34 hinzugefügt und erleichtern damit den Übergang zu v.40: „Silas hielt es aber für gut, dort zu bleiben“. Das würde Einiges erklären. Lukas allerdings schreibt davon nichts.²⁴⁷

Nach Weiser gehört Silas daher nicht dem Führungskreis in Jerusalem an, sondern ist ein Judenchrist, „der sich in Antiochia ganz der gesetzesfreien Auffassung des Paulus“²⁴⁸ anschließt. Ähnlich sieht Schmithals die Möglichkeit, dass Silas eigentlich ein Mitglied der antiochenischen Gemeinde ist und durch v.22 von Lukas nach Jerusalem versetzt wird, um gegen die Irrlehrer der Zeit des Verfassers den geistlichen Vorrang von Jerusalem zu sichern. Daher sieht er kein Textproblem in v.40, wo Silas – für die Leserinnen und Leser unerwartet – doch noch in Antiochia zu sein scheint.²⁴⁹ Diese Erkenntnisse müssen bei der alleinigen Lektüre der Apostelgeschichte aber Vermutungen bleiben.

Bei Lukas ist Silas ein führender Mann in der Jerusalemer Gemeinde (15,22). Er kommt aus Jerusalem, weil genau das für Lukas essentiell ist, um Paulus in eine enge Verbindung mit der dortigen Gemeinde zu bringen.²⁵⁰

4.1.2.2 Mitarbeit

Noch deutlicher wird die untergeordnete Rolle von Silas im Bezug auf Paulus mit 15,41ff. Gleich nach seiner Erwählung verschwindet er aus der Erzählung und Paulus zieht scheinbar alleine durch Syrien und Zilizien. Erst in 16,19 taucht Silas wieder namentlich auf und die Leserinnen und Leser können mutmaßen, dass er die ganze Zeit mit dabei gewesen ist.²⁵¹ Mehr noch als Barnabas bleibt Silas bei Lukas ein Statist.

²⁴⁶ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 415; *Conzelmann*, 1972, S. 96. Ist Lukas hier nachlässig oder verarbeitet er eine andere Quelle?

²⁴⁷ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 84.

²⁴⁸ *Weiser*, 1985, S. 396; *Zmijewski*, 1994, S. 583.

²⁴⁹ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 141.

²⁵⁰ Vgl. *Schille*, 1989, 332.

²⁵¹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 199.

Im Gegensatz zu Timotheus²⁵² wird Silas aber zusammen mit Paulus in Philippi gefangen genommen. Eventuell könnte das ein Hinweis darauf sein, dass Silas für die zornigen Herren der Magd in 16,19 auch von außen als Paulus' enger Vertrauter erkennbar ist. Vielleicht ist damit erklärt, warum Timotheus nicht auch ergriffen wird.

Schille verweist hier auf einen Topos der Gründungstradition bei Lukas, die sich nicht für historische Fakten interessiert, sondern sich nur auf die bekannten Missionare beruft. Von daher sei das Fehlen von Timotheus in 16,19 zu erklären.²⁵³

Die darauf folgende Szene im Kerker von Philippi (16,25-34) lässt Silas zumindest teilweise zusammen mit Paulus agieren. Sie singen und beten gemeinsam und sogar die Bekehrung des Kerkermeisters kann beiden zugeschrieben werden. In v.37 besteht Paulus darauf, dass sie beide Römer sind. Dass das für Silas wirklich zutrifft, stellt Lukas nicht in Frage. Haenchen meint, dass Silas das römische Bürgerrecht aufgrund des besseren Erzählflusses von Lukas zugesprochen wird, da es dafür sonst keine Anhaltspunkte gibt.²⁵⁴

Auch 17,4 und 10 tragen ein wenig zur Aufwertung Silas' bei. Die beiden Verse erwähnen ihn als einzigen Mitarbeiter des Paulus namentlich. Das kann eventuell auf sein Ansehen und seine Bedeutung für Lukas hinweisen.²⁵⁵

Des Weiteren lassen sich zwei Hinweise darauf finden, dass Paulus Silas als Mitarbeiter schätzt und ihm nicht nur Einiges zutraut, sondern ihm auch vertraut.²⁵⁶

Nach dem Volksaufbruch der Juden in Beröa (17,13) wird Paulus eilig von den „Brüdern“ Richtung Athen geschickt, um ihn in Sicherheit zu bringen. Silas bleibt zurück und bekommt den Auftrag, so schnell wie möglich nachzureisen. Die Frage, warum Paulus alleine abreist, kann sich damit begründen lassen, dass für Lukas allein Paulus eine Bedrohung für die Juden darstellt und daher auch die Verfolgung hier nur ihn zum Ziel haben kann.²⁵⁷ Ich bin aber mit Schmithals der Meinung, im Zurücklassen des Silas ist zusätzlich ein Indiz dafür zu erkennen,

²⁵² Siehe das folgende Kapitel 4.1.3.

²⁵³ Vgl. *Schille*, 1989, S. 346.

²⁵⁴ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 437; *Roloff*, 1981, S. 248.

²⁵⁵ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 226.

²⁵⁶ Das gilt in diesem Fall zu gleichen Teilen auch für Timotheus, der in beiden Versen mit Silas zusammen erwähnt wird.

²⁵⁷ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 438. Der Verfasser erreicht in der Darstellung Paulus' außerdem, dass dieser in Athen auf sich allein gestellt ist. Vgl. *Roloff*, 1981, S. 253.

dass er die in Beröa gemeinsam begonnene Missionsarbeit weiterführt.²⁵⁸ Das kann bedeuten, dass er weitere Male in die Synagoge geht um dort zu predigen oder sich um die noch junge Gemeinde vor Ort (vgl. 17,12) kümmert.

In 18,5 schildert der Verfasser, dass Silas nach der Trennung in Beröa in Korinth wieder mit Paulus zusammentrifft. Paulus nimmt darauf die Missionstätigkeit in der Stadt verstärkt auf. Schmithals nimmt wie viele andere Exegetinnen und Exegeten an, dass eine finanzielle Hilfe aus den mazedonischen Gemeinden Paulus hier eine effektivere Weiterarbeit ermöglicht.²⁵⁹ Davon weiß der Text aber nichts. Vielmehr sieht es danach aus, dass Paulus sich freut, Silas endlich bei sich zu haben und somit sein Missionsgeist wieder voll zum Leben erwacht.²⁶⁰

Silas ist zwar eine wichtige Persönlichkeit in Jerusalem, neben Paulus wird er aber zu einem eher untergeordneten Mitarbeiter. Er darf mitmissionieren, selbständig handelt er allerdings kaum. Paulus wählt ihn für die Missionsreise aus (15,40) und erteilt ihm Aufträge (17,15). Lukas macht aus Silas einen Statisten.

Und dennoch lassen sich bei genauerer Betrachtung einige Hinweise darauf erkennen, dass Paulus diesem Mitreisenden mit einer gewissen Wertschätzung begegnet. Er bezeichnet ihn in Philippi als römischen Bürger – ein Attribut, auf das er bei sich selbst hohen Wert legt. Er traut ihm die selbständige Arbeit in Beröa zu und wünscht sich gleichzeitig, dass er ihm so bald wie möglich nachreist, weil Paulus offensichtlich viel Wert auf diese Begleitung legt. Silas hat sich unter anderem im Kerker von Philippi als mutiger und furchtloser Missionar erwiesen und verdient damit Paulus' Achtung. Das kommt vor allem bei der Wiedervereinigung der beiden in Korinth zum Vorschein, wo Paulus erst nach Silas' Ankunft richtig zu missionieren beginnt.

4.1.3 Timotheus

4.1.3.1 Rekrutierung und Beschneidung

Das Gesamtbild von Timotheus in der Apostelgeschichte gibt bei weitem nicht das wieder, was Paulus selbst von ihm in seinen Briefen berichtet. Lukas gibt weder einem engen Vertrauensverhältnis Platz noch legt er viel Wert auf Timotheus' Eigenständigkeit bzw. Eigenverantwortung. Schneider hält Timotheus daher für nicht mehr als einen

²⁵⁸ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 157. Siehe auch *Pesch*, 1986(2), S. 125; *Zmijewski*, 1994, S. 630.

²⁵⁹ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 169; *Zmijewski*, 1994, S. 657.

²⁶⁰ Genauer dazu im folgenden Kapitel 4.1.3.2.

untergeordneten Mitarbeiter oder Missionsgehilfen, so wie Lukas in 13,5 auch von Johannes Markus spricht.²⁶¹

In gewisser Hinsicht stimmt es, dass das Bild des lukanischen Timotheus seiner historischen Bedeutung nicht gerecht wird. Er bleibt wie alle anderen Mitarbeiter in Paulus' Schatten.²⁶² Allerdings gibt es sehr wohl auch in der Apostelgeschichte Anzeichen dafür, dass er mehr als nur ein einfacher Mitreisender des großen Heidenapostels ist.

Lukas scheint in 16,1 schon mit *καὶ ἰδοὺ*, „und siehe“, der Einführung des neuen Mitarbeiters eine hervorgehobene Bedeutung zu verleihen.²⁶³ Außerdem wird Timotheus im Gegensatz zu anderen Paulus-Mitarbeitern²⁶⁴ auffallend detailreich charakterisiert. Er wird beschrieben als Jünger, als Sohn eines Griechen und einer Judenchristin und als in Lystra und Ikonion hoch geschätzter Mann (16,1f).²⁶⁵ Seine soziale Zugehörigkeit ist nicht genauer feststellbar. Allerdings kann mit der Erwähnung seiner Mutter angenommen werden, dass er der Unterschicht entstammt, der nach Stegemann die überwiegende Mehrheit der christusgläubigen Frauen in der antiken Diaspora angehören.²⁶⁶

Timotheus ist ein *μαθητής*, ein Jünger, also bereits Christ. Ob Paulus ihn schon auf seiner ersten Reise durch Derbe und Lystra persönlich getroffen und bekehrt hat, wird bei Lukas nicht deutlich.²⁶⁷ Sein guter Ruf in v.2 wird vermutlich deswegen betont, um ihn als für die Mission geeignet zu beschreiben.²⁶⁸ Die Gemeinde von Lystra empfiehlt Paulus den künftigen Mitarbeiter. Vielleicht kann dadurch darauf geschlossen werden, dass Paulus sich in Lystra erkundigt, ob er Timotheus als Mitarbeiter auf seine Mission mitnehmen soll.

²⁶¹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 226.

²⁶² Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 97; *Schille*, 1989, S. 332. Gegenseitiger Meinung ist *Wick*, 2002, Sp. 600. Für ihn bleibt Timotheus auch in der Apostelgeschichte der engste und wichtigste Mitarbeiter des Paulus.

²⁶³ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 96.

²⁶⁴ Siehe z.B. Silas.

²⁶⁵ Vgl. *Zmijewski*, 1994, S. 589.

²⁶⁶ Vgl. *Stegemann*, 1995, S. 334f.

²⁶⁷ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 419; *Conzelmann*, 1972, S. 97.

²⁶⁸ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 419.

Interessant ist an 16,2 die Erwähnung der Ehe zwischen einer Jüdin und einem Griechen. Jüdisch-heidnische Mischehen waren nach jüdischer Rechtsanschauung illegal.²⁶⁹ Dass Timotheus dazu noch unbeschnitten ist, wie aus v.3 hervorgeht, deutet eventuell auf ein nicht sehr frommes, „laxes“ Judentum hin, wie Haenchen meint.²⁷⁰

Die für Paulus' Verhältnis zu Timotheus noch viel wichtigere Frage ergibt sich allerdings aus 16,3: Warum beschneidet Paulus hier seinen neu rekrutierten Mitarbeiter Timotheus, der laut v.1 doch schon Christ ist, wenn er sich noch kurz zuvor in Kapitel 15 für das Recht der Heiden, nicht beschnitten zu werden, eingesetzt hat? Was macht es für ihn nötig, diesen in der Apostelgeschichte einzigartigen Schritt zu tun? Sagt das etwas über seine spezielle Beziehung zu Timotheus aus? Hat er mit ihm etwas Besonderes vor und wenn ja, warum muss er ihn dazu beschneiden?

Diese Fragen sind unterschiedlich zu beantworten, je nachdem ob Timotheus in der Apostelgeschichte als Juden- oder Heidenchrist anzusehen ist. Denn wenn er Jude ist, dann ist das geschilderte Problem m.E. relativ leicht zu lösen. Paulus, der bei Lukas in jeder Hinsicht als absolut gesetzestreu gelten muss, vertritt die Freiheit vom Gesetz aus Sicht der Heidenchristen. Für Judenchristen hat es nach wie vor seine Geltung. Das unterstreicht er selbst in 21,20ff, wo er sich im Jerusalemer Tempel reinigt, um den Judenchristen zu beweisen, dass er von ihnen eben nicht den Abfall von den mosaischen Gesetzen und der Beschneidung ihrer Kinder fordert. Weil den Juden von Lystra und Ikonion bekannt ist, dass Timotheus' Vater ein Grieche ist und dieser seinen Sohn daher nicht beschnitten hat, will Paulus darauf Rücksicht nehmen. Er kann ihn nicht unbeschnitten lassen, ohne einen in den Augen der Juden von ihm selbst gutgeheißenen Frevel zu begehen.²⁷¹ Er holt das nach, was Timotheus fehlt, um von den Juden als vollwertig anerkannt zu werden. Als Christ ist dieser zwar ein brauchbarer Mitarbeiter, aber Christen müssen bei Lukas auch den bürgerlichen Tugendregeln des Judentums voll entsprechen.²⁷² Roloff sieht hinter der Beschneidung des Timotheus die Absicht des Verfassers, zu betonen, wie loyal Paulus sich gegenüber den Jerusalemer Beschlüssen verhält.²⁷³

²⁶⁹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 200; *Schille*, 1989, 332.

²⁷⁰ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 419.

²⁷¹ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 97.

²⁷² Vgl. *Schille*, 1989, S. 333.

²⁷³ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 240f.

Eine zusätzliche Erklärungsmöglichkeit, unter der Annahme Timotheus ist Jude, könnte in der Absicht des Paulus liegen, aus ihm einen besonders engen Mitarbeiter zu machen. Nachdem die Mission des lukanischen Paulus immer in der Synagoge anknüpft, wäre Timotheus mit seiner Beschneidung in diesem Kontext voll akzeptiert. Lukas braucht für sein Missionsschema einen jüdischen Mitarbeiter, der am Anfang in die Synagoge mitgehen kann.²⁷⁴

Dass Timotheus in der Apostelgeschichte nie in einer Synagoge auftritt und auch unbeschnittene Gottesfürchtige die Synagoge betreten dürfen, ist hier ein. Allerdings stützt, so Schmithals, die Beschneidung des Timotheus dennoch „das lukanische Paulusbild, weil sie der These der Irrlehrer widerspricht, Paulus sei grundsätzlich gegen das Gesetz eingestellt gewesen und hätte es auch für die Juden verworfen“²⁷⁵.

Was aber, wenn Timotheus kein Jude, sondern ein Heidenchrist ist? Die Frage ist durchaus berechtigt, da der lukanische Text nicht deutlich darüber Auskunft gibt, ob Timotheus tatsächlich als jüdisch anzusehen ist. Cohen meint sogar, dass 16,1-3 für sich gelesen nichts anderes impliziere, als dass Timotheus ein Heidenchrist ist. Er konstatiert, dass der Verfasser nicht an das Jüdischsein der Mannes aus Lystra glaube und auch Paulus und mit ihm die Juden Kleinasiens zu dem selben Schluss kämen.²⁷⁶ Denn es gibt keinen Beweis, dass zur Zeit Lukas' und der Entstehung der Apostelgeschichte ein Kind einer jüdischen Mutter und eines heidnischen Vaters als Jude angesehen wurde.²⁷⁷

Angenommen also, Paulus beschneidet bei Lukas einen definitiv nicht-jüdischen Timotheus, was könnten seine Beweggründe dafür sein? Die mögliche Antwort liegt m.E. auch hier in seiner Überzeugung, in Timotheus den optimalen Mitarbeiter gefunden zu haben. Vielleicht ist die Empfehlung durch die Gemeinden in Lystra und Ikonion so bestechend, dass Paulus ihn unbedingt für sich gewinnen will. Er nimmt daher eine Beschneidung aus Rücksicht auf die Juden der Umgebung vor, egal ob sie Recht damit haben, dass Timotheus Jude ist.

M.E. muss man für Timotheus in der Apostelgeschichte annehmen, dass er ein Heidenchrist mit gewissen Beziehungen zum Judentum ist. Lukas erwähnt nicht umsonst, dass er eine

²⁷⁴ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 97.

²⁷⁵ *Schmithals*, 1982, S. 146.

²⁷⁶ Vgl. *Cohen*, 1986, S. 263.

²⁷⁷ Vgl. *Bryan*, 1988, S. 293.

jüdische gläubige Mutter hat. Damit sagt er aus, dass Paulus, der zwar gegen die Beschneidung von Heiden eintritt, dennoch auf Nummer sicher geht, wenn auch nur der kleinste Verdacht auf eine jüdische Verbindung besteht. Timotheus scheint ihm als zukünftiger Mitarbeiter in jedem Fall äußerst wichtig zu sein. Daher geht er kein Risiko ein und macht aus Rücksicht auf die Juden der Umgebung keine Ausnahme.²⁷⁸ So schützt er sowohl Timotheus, als auch sich selbst vor einer möglichen üblen Nachrede. Deutlich wird außerdem, „daß Paulus die Beschneidung nicht vollziehen ließ, weil er sie für heilsnotwendig gehalten hätte (vgl. 15,1)“²⁷⁹.

Timotheus selbst hat in der ganzen Angelegenheit in 16,1-3 allerdings nichts mitzureden. Die Meinung des Beschnittenen dazu ist nicht von Relevanz. Was Paulus machen will, zählt. Lukas setzt voraus, dass es gegen Paulus' Willen keine Widerrede gibt.²⁸⁰ Paulus fragt nicht, ob er mit ihm arbeiten möchte. Somit entsteht einerseits das Bild eines Timotheus, der „das gewisse Etwas“ haben dürfte, welches Paulus von Mitarbeitern verlangt. Daher nimmt dieser mit der Beschneidung in Kauf, seinen Ruf als Heidenmissionar zu beschädigen. Andererseits wirkt der Mann aus Lystra wie ein zum Mithelfer gezwungener Bekehrter, der mit Paulus mitgehen muss.

4.1.3.2 Mitarbeit

In Thessalonich und Beröa spielt Timotheus keine Rolle, er wird nicht einmal erwähnt, um in 17,14f neben Silas wieder aufzutauchen. Die Kapitel 16 und 17 erwecken den Eindruck, dass er Paulus zwar begleitet, aber als ein deutlich untergeordnetes Mitglied der Missionsgemeinschaft.²⁸¹ 17,14f wertet aber auch seine Rolle gegenüber Paulus auf. Vielleicht führt er mit Silas die von Paulus begonnene Missionsarbeit in Beröa alleine fort.²⁸² Das weist m.E. auf Paulus' Vertrauen in Timotheus' Fähigkeiten hin.

²⁷⁸ Vgl. *Bryan*, 1988, S. 294.

²⁷⁹ *Schneider*, 1982, S. 200; Vgl. auch *Pesch*, 1986(2), S. 97.

²⁸⁰ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 419.

²⁸¹ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 820.

²⁸² Vgl. Kapitel 4.1.2.2.

In der Apostelgeschichte vermag 18,5 allerdings am meisten einen Hinweis darauf zu geben, dass Paulus die Zusammenarbeit mit Timotheus sehr schätzt.²⁸³ An dieser Stelle gibt sich Paulus mehr als in allen anderen lukanischen Schilderungen der Missionsreisen als „Teamplayer“ zu erkennen. Erst mit der Ankunft seines Mitarbeiters in Korinth beginnt er, sich ganz auf seine Missionsarbeit zu konzentrieren und nicht nur am Sabbat in der Synagoge zu predigen.

Haenchen und andere Exegeten nehmen an, dass Timotheus eine Geldspende mitgebracht hat, und Paulus deswegen erst jetzt richtig mit dem Missionieren in Korinth beginnen kann.²⁸⁴ Das widerspricht m.E. aber klar dem Bild, das Lukas vom wohlhabenden und sozial hoch gestellten Paulus zeichnet.²⁸⁵ Außerdem erwähnt der Text mit keinem Wort eine finanzielle Unterstützung. Auch Weiser sieht daher keinen Grund, eine von Timotheus mitgebrachte Geldspende in v.5 zu vermuten, derentwegen Paulus in der Folge auf die Handarbeit bei Priszilla und Aquila verzichten kann.²⁸⁶ Paulus' Handarbeit hat mit seinem jüdischen Hintergrund und seiner rabbinischen Ausbildung zu tun. Sie gehört zu seiner Aufgabe als Missionar. Daher ist es kaum anzunehmen, dass er mit der Ankunft von Timotheus und Silas diese Arbeit ruhen lässt. In 20,34f wird sein kontinuierliches Arbeiten vorausgesetzt.²⁸⁷ In 18,5 geht es daher „wahrscheinlich um eine Intensivierung der Arbeit, die mit der Ankunft der Missionare möglich“²⁸⁸ wird. Lukas lenkt den Blick der Leserinnen und Leser auf die „Teamarbeit“ zwischen Paulus, Timotheus und Silas. Mit der Hilfe seiner Mitarbeiter kann Paulus in Ephesus endlich effektiv missionarisch arbeiten und muss sich nicht nur auf den Sabbat beschränken. *συνείχετο τῷ λόγῳ* verweist m.E. darauf, dass Paulus unzufrieden damit ist, nicht mehr Missionsarbeit leisten zu können, bevor seine Mitarbeiter zu ihm gestoßen sind. Folglich muss die zusätzliche Hilfe durch Timotheus und Silas für ihn ein befreiendes Ereignis sein, weil er nun dem „Druck“ des ihn drängenden Wortes ganz nachgeben kann. Vielleicht kann man hier sogar einen kleinen Hinweis darauf erkennen, dass Paulus sich freut, seine Begleiter endlich wieder zu sehen.

²⁸³ Das im Folgenden Gesagte gilt auch für Silas.

²⁸⁴ Vgl. z.B. *Haenchen*, 1961, S. 471; *Conzelmann*, 1972, S. 114; *Schneider*, 1982, S. 250.

²⁸⁵ Vgl. *Stegemann*, 1995, 256ff.

²⁸⁶ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 490.

²⁸⁷ Allerdings nicht als Broterwerb.

²⁸⁸ *Jervell*, 1998, S. 459.

Für 18,5 gilt wohl, wie Schille sarkastisch meint, dass „der Verzicht auf den Nachtrag paulinischer Beobachtungen ins lukanische Vorstellungsbild“ den kritischen Forscherinnen und Forschern besser ansteht.²⁸⁹ Paulus hat es nicht nötig, für seinen Broterwerb zu arbeiten. Hier geht es vielmehr darum, dass er alleine nicht so effektiv missionieren kann.

Nach Korinth erfährt Timotheus noch zwei weitere Erwähnungen bei Lukas.

Zum einen schickt Paulus ihn in 19,22 von Ephesus voraus nach Mazedonien und Achaia, während er selbst noch in „Asien“ bleibt. Timotheus wird hier zusammen mit Erastus mit τῶν διακονούντων αὐτῷ als Paulus' Diener bezeichnet, wodurch der Verfasser wahrscheinlich Paulus' führende Rolle hervorhebt.²⁹⁰ Paulus steht ein Geleit von Mitarbeitern zur Seite, was ganz dem Ansehen des „General-Apostel“²⁹¹ entspricht. Seine Mitarbeiter dienen ihm wie Adjutanten. Wie schon bei seiner Rekrutierung ist Timotheus hier nur Befehlsempfänger und Ausführender. Der Vers hat deutliche Ähnlichkeiten mit Lk 9,52. Auch dort werden Boten vorausgeschickt. Die dort erwähnten Jünger sind Helfer und Boten von Jesus. Hier bekommen Timotheus und Erastus diesen Auftrag. Neben der Parallele zum Lukas-Evangelium wird damit wieder einmal die zentrale Stellung von Paulus hervorgehoben, die Lukas ihm zuerkennt. Die Mitarbeiter unterstreichen durch das Vorausgehen außerdem Paulus' Entschluss, Rom zu bereisen.²⁹² Pesch meint, in dem Stichwort διακονούντων einen wichtigen Hinweis auf das Wissen der lukanischen Quelle darum zu erkennen, dass Timotheus mit der Organisation der Sammlung für Jerusalem in Mazedonien betraut ist.²⁹³ Im Gesamtzusammenhang des Nicht-Erwähnens der Kollekte in der Apostelgeschichte ist dies allerdings weniger wahrscheinlich.

Zum anderen begleitet Timotheus Paulus in 20,4 durch Mazedonien und geht dann abermals dem Apostel voraus. Er ist hier einer von mehreren Männern in Paulus' großem Gefolge auf dem Heimweg von der dritten Missionsreise nach Jerusalem.²⁹⁴ Im Gegensatz zu den übrigen Männern fehlt für Timotheus eine Ortsangabe, eine Gemeinde, mit der er in Verbindung steht.

²⁸⁹ Schille, 1989, S. 364.

²⁹⁰ Schneider, 1982, S. 274; Vgl. Jervell, 1998, S. 487.

²⁹¹ Schille, 1989, S. 385.

²⁹² Vgl. Weiser, 1985, S. 538.

²⁹³ Vgl. Pesch, 1986(2), S. 176.

²⁹⁴ Vgl. Haenchen, 1961, S. 515.

Damit sagt der Verfasser unter Umständen, dass er als Mitarbeiter des Paulus reist und nicht als Gemeindevertreter. Das ihn unter den anderen in seiner Bedeutung als Paulusbegleiter durchaus hervor.²⁹⁵ Weiser meint dazu, dass Lukas den Namen Timotheus im Nachhinein hinzugefügt haben könnte, um den wichtigen Paulusmitarbeiter auszulassen.²⁹⁶ Schille sieht in der Mitarbeiter-Liste einen Hinweis darauf, dass Lukas die Männer als selbständige Missionare betrachtet, weil sie Paulus alleine vorausgehen.²⁹⁷ M.E. wirken die Paulusbegleiter aber höchstens wie eine Vorhut für den Mann im Mittelpunkt, die ausgeschickt wird, um ihm den Weg zu ebnet.

Ähnlich wie Silas hat Timotheus neben Paulus in der Apostelgeschichte im wahrsten Sinne des Wortes „nichts zu sagen“ – die Leserinnen und Leser vernehmen kein Wort aus seinem Mund. Auch er wird, egal wie wichtig seine Rolle historisch gesehen sein mag, ein einfacher Mitarbeiter der Heidenmission, der nur in Paulus' Abhängigkeit wirken kann. Er wird nicht gefragt, ob er sich Paulus anschließen will, Paulus „schließt ihn an“. Er trifft keine eigenen Entscheidungen für folgende Arbeitsschritte, sondern erhält Befehle, die er gehorsam ausführt. Er tut nur das, was ihm von Paulus gesagt wird. Wenn er einmal ohne Paulus reist, macht er es in dessen Auftrag.

Dennoch gibt es zumindest teilweise Hinweise darauf, dass Paulus ihn für einen besonderen Mitarbeiter hält und ihn schätzt. Angefangen bei seiner Rekrutierung, die ihn neben allen anderen paulinischen Mitarbeitern bei Lukas auszeichnet. Paulus scheint vom ersten Zusammentreffen (16,1) an beeindruckt von ihm zu sein, erkundigt sich nach ihm und beschneidet ihn letztendlich. Er scheint diesen Mann unbedingt für seine Arbeit gewinnen zu wollen. Die Beschneidung freilich erfolgt einerseits aus seiner absoluten Treue zum Gesetz, andererseits macht sie Timotheus zu einem im synagogalen Umfeld voll akzeptierten Mann und somit als Mitarbeiter wertvoll – egal ob er vorher ein unbeschnittener Juden- oder Heidenchrist war. Timotheus ist, im Gegensatz zu Barnabas und Silas, nicht von der Jerusalemer Gemeinde als geeigneter Mitarbeiter entsandt bzw. empfohlen worden. Paulus steht ganz alleine hinter dieser Entscheidung, und das macht Timotheus' Rolle zu einer besonderen. So besonders, dass Paulus ihn in Korinth beinahe schon vermisst haben muss oder zumindest ohne seine Hilfe nicht das leisten kann, was nach 18,5 in Teamarbeit möglich

²⁹⁵ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 498.

²⁹⁶ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 559. Siehe auch *Pesch*, 1986(2), S. 185.

²⁹⁷ Vgl. *Schille*, 1989, S. 396.

wird. Bei aller Erhabenheit und einzelkämpferischer Höchstleistung scheint Paulus sich doch dessen bewusst zu sein, wie hilfreich seine Mitarbeiter – und im Speziellen Timotheus – sind.

4.1.4 Aquila

Nach 18,2 stammt Aquila aus der römischen Provinz Pontus am Schwarzen Meer und ist kurz vor seinem ersten Zusammentreffen²⁹⁸ mit Paulus in Korinth gemeinsam mit seiner Frau Priszilla aufgrund der Judenvertreibung unter Kaiser Klaudius von Rom nach Korinth gekommen. Es ist anzunehmen, dass er schon in Rom Christ geworden ist; unter anderem weil Lukas nichts von einer Bekehrung durch Paulus erwähnt.²⁹⁹ Allerdings kann das mit der Apostelgeschichte nur eine Annahme bleiben, da der Verfasser nicht daran interessiert ist, von einer christlichen Gemeinde in Rom vor Paulus' Reise dorthin zu berichten. Dem Apostel alleine soll offensichtlich überlassen werden, das Christentum in die Reichshauptstadt zu tragen.³⁰⁰

Die Tatsache, dass Paulus in Aquilas Handwerksbetrieb arbeiten kann und bei ihm wohnt, dürfte auf einen gewissen Wohlstand Aquilas und seiner Frau hinweisen. Eventuell besitzt er einen eher gehobenen Sozialstatus. Immerhin kann er Rom verlassen und sich in Korinth eine neue Existenz aufbauen, inklusive eigenem Handwerksbetrieb, um dann später in Ephesus noch einmal dasselbe zu tun. Lampe meint dagegen, die diversen Reisen Aquilas und seiner Frau gäben keinerlei Anhalt, ihn sozialgeschichtlich höher anzusiedeln. Außerdem gäbe es für Korinth keinerlei Anzeichen für einen Hausbesitz.³⁰¹ Auch wenn sich keine definitiven Beweise bei Lukas dafür finden lassen, dass Aquila einem höheren sozialen Status zuzurechnen ist, bin ich dennoch der Meinung, dass der Verfasser zumindest einen gewissen finanziellen Wohlstand impliziert.

Was allerdings doch recht deutlich wird, ist eine spezielle Bedeutung Aquilas innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Diese Bedeutung wird ihm durch die Beherbergung des Paulus und das gemeinsame Arbeiten gegeben. Der Apostel arbeitet mit ihm zusammen wie ein gleichberechtigter Partner. Im weiteren Verlauf reist das Paar mit ihm nach Ephesus, um sich dort niederzulassen (18,18). Die Entscheidung dazu liegt aber nicht bei Paulus, sondern bei

²⁹⁸ *Haenchen*, 1961, S. 470 nimmt an, dass Paulus sich in Korinth nach einem jüdischen Handwerker erkundigt, bei dem er unterkommen kann und so auf Aquila stößt.

²⁹⁹ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 270.

³⁰⁰ Vgl. *Ollrog*, 1979, S. 25.

³⁰¹ Vgl. *Lampe*, 1989, S. 156ff. Siehe auch *Stegemann*, 1995, S. 254.

ihnen selbst. Sie scheinen sich selbständig der Reisegesellschaft anzuschließen. Umso mehr noch nehmen sie in Ephesus eigenverantwortlich den beredten Apollos unter ihre Fittiche, unterrichten ihn und legen ihm „den Weg Gottes genauer aus“ (18,26). Das macht sie zu eigenständigen Missionaren und stellt sie auf eine Ebene mit Paulus.³⁰²

Im Vergleich mit seiner Frau erfährt Aquila von Paulus keinerlei unterschiedliche Behandlung. Paulus wohnt bei beiden, arbeitet mit beiden zusammen und reist mit beiden nach Ephesus. Indirekt gibt der Verfasser aber zu verstehen, dass Priszilla eine ganz besondere Bedeutung für die christliche Gemeinde hat und somit auch als Mitarbeiterin für Paulus. Aquila wird ihr zweimal (18,18.26) nachgereiht und einmal (18,2) wirkt der Satzbau so konstruiert, als habe Lukas den Namen Priszilla um jeden Preis hinzufügen wollen.³⁰³ Lukas impliziert damit auch, dass Aquila Paulus nicht so nahe steht wie seine Frau.

Unabhängig von seiner Frau weist die Person Aquila im Vergleich mit anderen männlichen Mitarbeitern bei Lukas auffällig viele Hinweise auf seine Selbstständigkeit innerhalb der christlichen Mission auf. Paulus bekehrt ihn nicht, sondern sucht ihn auf, um bei ihm wohnen zu können. Aquila empfängt keinen Auftrag von ihm, sondern reist wahrscheinlich aus eigenem Antrieb mit nach Ephesus. Dort führt er schließlich in Abwesenheit des Apostels zusammen mit seiner Frau Apollos genauer in die christliche Lehre ein. Obwohl also Aquila nur dreimal namentlich erwähnt wird, lässt der Handlungsspielraum, den ihm Paulus gibt, auf eine gefestigte Position in der Missionsgemeinschaft schließen.

4.1.5 Johannes Markus

Auch mit Johannes Markus werden die antiochenische Gemeinde und die paulinische Mission eng an die Gemeinde in Jerusalem geknüpft.³⁰⁴ Barnabas und Paulus nehmen ihn nach der Abgabe der Hilfeleistung für „Brüder“ in 12,25 mit nach Antiochia und von da auf die erste Missionsreise. Dass er ihnen von Jerusalem empfohlen wird, ist wohl implizit anzunehmen, da für Lukas die Autorität der dortigen Gemeinde außer Frage steht. Pesch meint, die Bedeutung von Johannes Markus werde dadurch angezeigt, dass in 12,12 seine Mutter nach dem Namen ihres Sohnes gekennzeichnet wird.³⁰⁵ Ob das wirklich zutrifft, ist anzweifelbar.³⁰⁶

³⁰² Vgl. *Lentz*, 1993, S. 103.

³⁰³ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 470; *Ollrog*, 1979, S. 25.

³⁰⁴ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 330; *Jervell*, 1998, S. 337.

³⁰⁵ Vgl. *Pesch*, 1986(1), S. 371.

Denn in 13,1 spielt er keine Rolle in der Aufzählung der Propheten und Lehrer in Antiochia. Vielmehr scheint er dort nicht zur Stammebelegschaft der Gemeinde zu gehören, was m.E. eher auf einen untergeordneten Status hinweist.³⁰⁷

Seine untergeordnete Rolle in der Mission und im Bezug auf Paulus wird durch 13,5 noch deutlicher. Paulus und Barnabas „haben“ (ἔχω) Johannes Markus zum „Diener“. Er ist ein Angestellter, ein Missionsgehilfe der beiden. Johannes Markus' Beschreibung als Diener ist nicht ganz leicht zu erklären. Ein simpler „Ministrant“ wird er nicht sein, weil das zu wenig vornehm für einen Abgesandten aus Jerusalem sein dürfte. Eventuell hat er die Aufgabe, Neubekehrte zu unterrichten.³⁰⁸ Mit ὑπηρέτης kann bei Lukas auch der Verkündigungsdienst gemeint sein (Lk 1,2 und Apg 26,16), allerdings wird das mit einem eigenen Zusatz kenntlich gemacht.³⁰⁹ Somit sieht Lukas in Johannes Markus vermutlich keinen gleichwertigen Mitarbeiter des Paulus.³¹⁰ Die Apostelgeschichte stellt ihn als untergeordneten „Hilfsmissionar“ dar, für dessen Hintergrund sich der Verfasser nicht weiter interessiert. Er ist ein nicht selbständiger, weisungsgebundener Mitarbeiter.³¹¹

Beachtenswert ist, dass Johannes Markus in Kapitel 13 erst *nach* der Notiz über den Heiligen Geist in v.4 erwähnt wird. Paulus und Barnabas werden von diesem ausgesandt, Johannes Markus wird nur von den beiden Missionaren rekrutiert.³¹² Ist das schon ein Hinweis von Lukas, dass diese Zusammenarbeit nicht mehr lange halten wird und Johannes Markus schon von Anfang an kein sehr wertvoller Mitarbeiter ist? Nach Schneider verhindert Lukas dadurch, dass die Leserinnen und Leser an seinem späteren Verhalten in v.13 Anstoß nehmen und seine Rückkehr nicht als Verstoß gegen den Geist werten.³¹³

³⁰⁶ Es geht in 12,12 vermutlich lediglich darum, einen den Leserinnen und Lesern bekannten Paulus-Mitarbeiter einzuführen und seine Erwähnung in 12,25 vorzubereiten. Vgl. *Schneider*, 1982, S. 105; *Schille*, 1989, S. 272.

³⁰⁷ Vgl. *Schille*, 1989, S. 277.

³⁰⁸ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 339.

³⁰⁹ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 316.

³¹⁰ Im Gegensatz zu Phlm 24, wo Paulus selbst ihn als *συνεργός* bezeichnet.

³¹¹ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 198; *Witherington*, 1998, S. 395.

³¹² Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 81.

³¹³ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 120; *Weiser*, 1985, S. 315.

In 13,13 macht Johannes Markus etwas, das außer ihm von niemandem in der Apostelgeschichte berichtet wird: Er „sondert sich ab“ von Paulus und der Missionsgemeinschaft und kehrt ohne ersichtlichen Grund vorzeitig nach Jerusalem zurück, wo seine Mutter wohnt (12,12). Er macht das ohne ein Wort zu sagen. Lukas scheint dessen Handlungsmotiv nicht wichtig zu sein. Er erwähnt auch nichts von einem Streit oder irgendeinem negativen Beweggrund für die Trennung. Erst 15,37 macht deutlich, dass Paulus nicht einverstanden gewesen sein dürfte und beleuchtet 13,13 inhaltlich.³¹⁴

V.13 bleibt in der Ausdrucksweise relativ neutral – bis auf das Verb ἀποχωρέω. Lukas verwendet es in Lk 9,39 im Zusammenhang mit einem Dämonen-Besessenen, also durchaus negativ besetzt. In III Makk 2,33 dient es zur Beschreibung für ein „fahnenflüchtiges Verhalten“³¹⁵. Daher denke ich, dass schon in 13,13 das Verhalten Johannes Markus’ in keinem guten Licht steht.

Das Warum hinter dem Rückzug muss allerdings Gegenstand von Spekulationen bleiben. Hat er Heimweh, weil er auf direktem Weg nach Jerusalem zurückgeht? Hält er sich selbst als Missionar für ungeeignet? Schneider sieht im Weggehen von Johannes Markus dessen klare Entscheidung, nicht an der kleinasiatischen Mission teilnehmen zu wollen.³¹⁶ Und auch Roloff hält es für wahrscheinlich, dass „der Jerusalemer Judenchrist Johannes Markus (vgl. 12,12.25) nicht bereit war, sich in den Dienst der sich nunmehr deutlich anbahnenden Praxis der gesetzesfreien Heidenmission stellen zu lassen“³¹⁷. Eventuell haben auch die Veränderungen im Verhältnis zwischen Paulus und Barnabas etwas damit zu tun.³¹⁸

Warum Johannes Markus in 15,37 wieder in Antiochia ist, und nicht in Jerusalem, bleibt unerwähnt. Wichtig ist für den Verfasser nur, dass er an dieser Stelle der Grund ist, weshalb Paulus und Barnabas ab dem Zeitpunkt nicht mehr zusammen arbeiten. Lukas lässt in seinem Bericht keinerlei Platz für einen ideologischen Konflikt hinter dem Streit. Es geht alleine darum, dass Barnabas Johannes Markus wieder als Mitarbeiter auf eine nächste Missionsreise mitnehmen möchte und Paulus dies ablehnt. Nachdem das Zerwürfnis zwischen den beiden

³¹⁴ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 83.

³¹⁵ *Öhler*, 2003, S. 280.

³¹⁶ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 196.

³¹⁷ *Roloff*, 1981, S. 203f; *Jervell*, 1998, S. 352.

³¹⁸ Vgl. *Öhler*, 2003, S. 280.

großen Missionaren bereits genauer behandelt wurde³¹⁹, soll hier das Verhalten des Paulus gegenüber dem Missionsgehilfen beleuchtet werden.

Lukas macht mit 15,38 klar: Paulus entscheidet sich gegen den Mann, der „aus Pamphylien von ihnen gewichen und nicht mit ihnen gegangen war zu dem Werk“. Paulus erwähnt allerdings nicht, was er Johannes genau vorwirft. Aber es scheint so schwerwiegend zu sein, dass er ihn nicht mehr bei sich haben will. Er verzichtet freiwillig auf seine Mithilfe. Lukas lässt Paulus keine Bewertung des in 13,13 Vorgefallenen aussprechen und nötigt dazu, einen Blick darauf zu werfen, was hier implizit als Meinung des Paulus ausgesagt ist. Nach Weiser wirft Paulus Johannes vor, sie auf der ersten Reise im Stich gelassen zu haben.³²⁰ Das erklärt aber noch nicht, ob es dabei um Johannes Markus' Qualität als Mitarbeiter der Mission geht, um Paulus' Enttäuschtsein aufgrund des Verlassenwerdens oder um eine eventuelle Gefährdung bzw. Behinderung der Mission durch die frühzeitige Abreise.

Pesch hält es für überlegenswert, ob die in Kapitel 13 noch so junge Heidenmission durch den Mitarbeiterverlust infolge des Wegfalls von Johannes Markus Gefahr lief zu scheitern.³²¹ Hatte die Arbeit von Paulus und Barnabas darunter zu leiden? War die plötzlich fehlende Arbeitskraft eine nicht zu verwindende Bürde auf der Weiterreise durch Südgalatien? Lukas sagt nichts dazu und auch die 13,14-14,28 berichteten Missionserfolge lassen keinen Schluss darauf zu. Paulus' ablehnende Haltung muss einen anderen Grund haben.

Dass Paulus persönlich enttäuscht ist, wäre m.E. eine äußerst interessante Entdeckung, ist aber mit dem lukanischen Text leider nur zu vermuten. Außerdem scheint es eher Barnabas in 12,25 gewesen zu sein, der Johannes angeworben hat³²², sodass für Paulus kein engeres Freundschaftsverhältnis zu ihm anzunehmen ist. Er hat also kaum einen Grund, traurig darüber zu sein, zu viel Vertrauen oder persönliche Erwartungshaltung in den Gehilfen investiert zu haben. Wenn, dann würden solche Gefühle Barnabas zustehen, der aber nach wie vor keinen Grund sieht, auf Johannes zu verzichten.³²³

³¹⁹ Siehe oben Kapitel 4.1.1.3.

³²⁰ Vgl. Weiser, 1985, S. 396; siehe auch Zmijewski, 1994, S. 582f.

³²¹ Vgl. Pesch, 1986(2), S. 33.

³²² Vgl. Öhler, 2003, S.449.

³²³ Dass Johannes Markus ein Vetter oder Verwandter Barnabas' ist, geht nur aus Kol 4,10 hervor. Lukas erwähnt davon nichts.

Somit geht es in 15,38 m.E. hauptsächlich um die grundsätzliche Erwartungshaltung, die Paulus an jeden Mitarbeiter der Heidenmission – und auch an sich selbst – stellt. Er muss darauf vertrauen können, dass sich seine Mitarbeiter der Ernsthaftigkeit bewusst sind, die die Verbreitung des jungen Christentums verlangt. Die Aussendung durch den Heiligen Geist bringt nicht nur die Ehre mit sich, Missionar zu sein, sondern verlangt völlige Hingabe und Standhaftigkeit – unter anderem auch in Zeiten der Verfolgung (vgl. etwa 13,50f; 14,5.19f). Johannes Markus zeigt diese Qualitäten nicht. Für Paulus ist er ein Deserteur, der nicht mehr zur Missionsarbeit geeignet ist.³²⁴ ἀποστάνα verweist wahrscheinlich auf die Verwerflichkeit der Handlung Johannes Markus'. Paulus kann ihm nicht mehr vertrauen. Genau das muss er aber auf der langen Reise können. Mit εἰς τὸ ἔργον, „zu dem Werk“, macht Paulus daher deutlich, dass er Johannes Markus zum einen nicht nur nicht bei sich haben will sondern ihn zum andern auch nicht weiter als Gehilfen der Missionsarbeit generell billigt.³²⁵ Barnabas dagegen zweifelt offensichtlich nicht an dessen „Arbeitseinstellung“ oder fühlt sich ihm gegenüber zu sehr persönlich verbunden. Damit wird für die Leserinnen und Leser deutlich, dass die unterschiedliche Beurteilung der Zuverlässigkeit Johannes Markus' am Ende zur Trennung zwischen Paulus und Barnabas führt.³²⁶

Zu Beginn der Mission spielt Johannes Markus eine unwichtige Rolle als Gehilfe von Paulus und Barnabas. Erst mit 13,13 und 15,37ff bekommt seine Person mehr Bedeutung; allerdings nicht im Sinne von qualitativer Aufwertung, sondern als negatives Beispiel für einen Mitarbeiter der Mission und als Möglichkeit, etwas mehr über Paulus' Ansprüche zu erfahren, die dieser an seine Mitarbeiter stellt.

³²⁴ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 408f; *Witherington*, 1998, S. 472.

³²⁵ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 93.

³²⁶ Vgl. ebd.

4.2 Paulus und männliche Autoritäten

4.2.1 Apostel und Älteste in Jerusalem

4.2.1.1 Die Annäherung

Die Gemeindeleitung in Jerusalem ist bei Lukas mit verschiedenen Gruppierungen bzw. Personen besetzt, die unter anderem eines gemeinsam haben: Sie sind Männer. Bis zu Paulus' Bekehrung stehen der Gemeinde die „Apostel“ (οἱ ἀπόστολοι) vor. Sie werden mit dem Zwölferkreis unter der Leitung von Petrus gleichgesetzt (1,26). Sie sind es auch, vor die Paulus von Barnabas geführt wird (9,26ff). Die Hilfe für die Betroffenen der Hungersnot in Judäa (11,27ff) wird allerdings den „Ältesten“ (οἱ πρεσβύτεροι) in Jerusalem übergeben. Der Verfasser will damit vielleicht andeuten, dass die Apostel der Verfolgung erlegen sind (vgl. 12,1-19 vor 12,25). Der Zebedaide Jakobus ist enthauptet und Petrus aus Jerusalem geflohen. Außerdem bereitet Lukas die Leserinnen und Leser auf 15,2 vor, wo Paulus und Barnabas die interessanterweise wieder anwesenden „Apostel“ und die „Ältesten“ aufsuchen (15,2ff).³²⁷ Bei seinem letzten Jerusalem-Besuch wird Paulus allerdings nur noch von „Jakobus und den Ältesten“ empfangen (21,18ff). Die zwölf Apostel werden hier nicht mehr erwähnt. Sie sind zu dieser Zeit wahrscheinlich „schon längst von der Bildfläche verschwunden“³²⁸. Jakobus der Herrenbruder hat nun den Vorsitz der Gemeindeleitung inne.

Ob die Angaben von Lukas über die Jerusalemer Gemeinde historisch relevant sind – vor allem das Fehlen der Apostel in 11,30 und deren unerwartetes Wiederauftauchen in 15,2ff – sei im Kontext dieser Arbeit dahingestellt. Hier soll es um die Frage gehen, wie Paulus sich insgesamt den Männern gegenüber verhält, die der Jerusalemer Gemeinde im Laufe der Zeit vorstehen.

Vor seiner Bekehrung in Damaskus (9,1-18) wird Paulus bzw. Saulus zumindest einmal in Verbindung mit den „Aposteln“ in Jerusalem genannt. In 8,1.3 leitet er offensichtlich die große Verfolgung gegen die Urgemeinde an und „verwüestet“ sie. Die einzigen Christen, die nicht aus der Stadt vertrieben werden, sind nach v.1 die Apostel. Der Noch-Christenverfolger schafft es demnach nicht, den Kern der christlichen Gemeinschaft zu zerstören. Warum diese Männer gegen die Verfolgung bestehen können, bleibt unklar. Paulus jedenfalls scheint schon als Verfolger gegen ihre Autorität und Bedeutung machtlos zu sein.

³²⁷ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 97; *Pesch*, 1986(1), S. 357.

³²⁸ *Roloff*, 1981, S. 314.

Nach dem Aufenthalt in Damaskus ergreift Paulus die Initiative, in die Jerusalemer Gemeinschaft der Christen aufgenommen zu werden. Er will sich den „Jüngern“ anschließen, weil er sich mit ihnen verbunden fühlt. Doch vorerst bleibt es in 9,26 bei einem Versuch (ἐπειράζειν)³²⁹, denn die Gemeindeglieder fürchten sich vor ihm. Die Jerusalemer nehmen vielleicht an, dass er als ihr Feind die Gemeinde infiltrieren und eventuell von innen als „Agent“ sabotieren will, da sie nichts von seiner Bekehrung wissen.³³⁰ Erst mit Hilfe von Barnabas kommt Paulus an die Apostel³³¹ heran. Sie erfahren aus dessen Mund von der wundersamen Bekehrung in Damaskus. Paulus ist auf einen Fürsprecher angewiesen, dessen Bericht ihre Meinung ändert.³³² Barnabas hilft den Aposteln, die unerwartete Arbeit des Herrn zu erkennen und Paulus nicht nur als Christ, sondern auch als Partner in der Mission anzuerkennen. Das wird in 9,28 deutlich: „Paulus lebt mit den Aposteln in inniger Gemeinschaft“³³³. Wichtig ist hier vor allem, dass er zusammen mit ihnen in Jerusalem wirkt und μετ' αὐτῶν freimütig predigt.³³⁴ Tannehill meint, die Erwähnung Barnabas', Paulus habe „den Herrn gesehen“, ermögliche diesem, wie die Apostel ein Zeuge des Messias zu sein.³³⁵ M.E. ist das aber mit Vorsicht zu betrachten. Denn 9,28 lässt Paulus nur unter den Augen der Apostel in Jerusalem wirken. Ihre Autorität ihm gegenüber bleibt bestehen. Trotz des „vertrauten und beständigen“³³⁶ Umgangs mit den Aposteln macht ihn das noch lange nicht zu einem von ihnen. Lukas macht ihn nicht zum „dreizehnten Zeugen“³³⁷. Aber er darf jetzt an ihrer Verkündigungstätigkeit teilnehmen, sich öffentlich mit ihnen zeigen.³³⁸

³²⁹ Er versucht es vermutlich mehrere Male. Vgl. *Öhler*, 2003, S. 191.

³³⁰ Vgl. *Barrett*, 1994, S. 467.

³³¹ Das Jerusalemer Führungsgremium dürfte nach der ersten Verfolgung (8,1) nur noch aus dem Zwölferkollegium bestehen. Vgl. *Schneider*, 1982, S. 38.

³³² Vgl. *Tannehill*, 1990, S. 123.

³³³ *Haenchen*, 1961, S. 279.

³³⁴ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 286.

³³⁵ Vgl. *Tannehill*, 1990, S. 124.

³³⁶ *Schneider*, 1982, S. 39.

³³⁷ Ebd.

³³⁸ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 156.

Im Gegensatz zum historischen Paulus wird der lukanische sofort an Jerusalem gebunden und dadurch legitimiert.³³⁹ Paulus wird durch die Autorität der Apostel befähigt, das Evangelium bis an die Grenzen der Welt zu tragen.³⁴⁰ In 9,31 wird er von ihnen schließlich zur Beruhigung der Lage nach Tarsus geschickt.³⁴¹ Schon nach kurzer Zeit in Jerusalem müssen sie ihn wieder „ruhig stellen“. Vielleicht ist das ein Hinweis darauf, wie viel Staub er noch innerhalb der jungen Kirche aufwirbeln wird.

Die enge Anbindung Paulus' an die Jerusalemer wird auch mit der Sammlung für Judäa deutlich (11,29f), die er zusammen mit Barnabas den Ältesten übergibt. Es steht außer Frage, dass er sie persönlich abliefert. Hinter der Unterstützung für Jerusalem, *διακονία*, steht bei Lukas implizit, dass „sich in der gegenseitigen materiellen Unterstützung der Christen das von Jesus seiner Gemeinde eingestiftete Prinzip des Dienens realisiert“.³⁴²

Dieses Dienen wird bei Paulus vor allem in seinem Miteinander mit der Jerusalemer Gemeinde sichtbar.

Zusammen mit 12,24f entsteht bei Lukas der Eindruck, dass Paulus und Barnabas während der Verfolgung in Jerusalem bleiben.³⁴³ Wenn man dabei die Spekulationen über die lukanische Redaktion beiseite lässt, müssen die Leserinnen und Leser zu diesem Schluss kommen. Vielleicht sieht Lukas es als solidarische Geste, dass Paulus in der schweren Zeit nicht nach Antiochia flieht, sondern die Verfolgung mit den Jerusalemern gemeinsam erträgt.

4.2.1.2 Das Apostelkonzil

Das Apostelkonzil in Jerusalem in 15,1-33 markiert einen Höhepunkt in der Beziehung zwischen Paulus und den dort ansässigen Gemeindeautoritäten – zumindest historisch gesehen. Denn bei Lukas entsteht ein ganz eigenes Bild von der Rolle, die Paulus während dieses Ereignisses spielt, mit deutlichen Abweichungen vom paulinischen Bericht in Gal 2.

Paulus und Barnabas, die die antiochenische Delegation anführen, ziehen nach Jerusalem, um dort die Frage zu klären, bzw. klären zu lassen, was denn nun in Bezug auf die Beschneidung von Heidenchristen zu tun sei. Sie werden in 15,4 feierlich von der gesamten Gemeinde in

³³⁹ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 67.

³⁴⁰ Vgl. *Pesch*, 1986(1), S. 313.

³⁴¹ Paulus hat einen gefährlichen Streit mit den Hellenisten begonnen.

³⁴² *Roloff*, 1981, S. 184.

³⁴³ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 77.

Jerusalem empfangen, darunter auch die Ältesten und Apostel. Gleich danach kommt Paulus mit Barnabas zu Wort und darf von seinen Missionserfolgen bzw. von den Taten Gottes während der Mission berichten. Von der Streitsituation mit den „Beschneidern“ (15,1f) erzählt er nichts. Lukas beginnt das Apostelkonzil also mit einem positiven Bild.³⁴⁴ Allerdings erwähnt er etwaige freudige Reaktionen der Apostel und Ältesten nicht, sondern lässt gleich die Befürworter der Beschneidung mit Kritik an Paulus auftreten.³⁴⁵ Bei der anfänglichen Diskussion in vv.6-11 und der allgemeinen Erregung hat Paulus nichts zu sagen. Wo ist der kämpferische Missionar, der das Recht der Heidenchristen so vehement in Antiochia verteidigt hat?³⁴⁶ Der feurige Einsatz, mit dem er kurz zuvor noch gegen die Befürworter der Beschneidung gekämpft hat, scheint nicht mehr existent.

Barrett sieht die Möglichkeit, dass es Lukas gar nicht darum geht, mit einem kämpferischen Paulus in Jerusalem die Heidenmission zu legitimieren. Vv.2-3 zeigen, dass Paulus auf dem Weg zum Konzil in Phönizien und Samarien große Missionserfolge unter den „Nationen“ hat. Die Heidenmission hat schon längst begonnen und ihre Erfolge geben den Leserinnen und Lesern einen Hinweis darauf, dass das Apostelkonzil zu gar keiner anderen Entscheidung kommen kann, als die Bekehrung der Heiden gut zu heißen, wie Paulus und Barnabas es vorgezeigt haben.³⁴⁷ Das würde bedeuten, dass Paulus im Vorhinein als „Sieger“ in der Diskussion um die Beschneidung feststeht und daher in Jerusalem gar keinen Grund mehr hat, sich einzumischen. Lukas ist es m.E. aber wichtiger, die gesetzesfreie Mission von Jerusalem ihre Autorisation erfahren zu lassen als die Paulus' Erhabenheit anzudeuten.

Petrus als Führungspersönlichkeit in der Gemeinde stellt in 15,7-12 die Ordnung wieder her. Erst als die Versammlung seiner Rede – wahrscheinlich zustimmend – schweigt, kann Paulus mit Barnabas von ihrer Mission unter den Nationen erzählen.³⁴⁸ Paulus wird erst in v.12 das Wort erteilt, allerdings nur als Zeuge, um das von Petrus in vv.7-11 Gesagte durch seine Erlebnisse mit „Zeichen und Wundern“, die Gott unter den Nationen getan hat, zu bestätigen. Obwohl Paulus extra als Vertreter der gesetzesfreien Mission angereist ist, kommt er kaum zu

³⁴⁴ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 231.

³⁴⁵ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 178; *Pesch*, 1986(2), S. 76.

³⁴⁶ Dort „entstand ein Zwiespalt und ein nicht geringer Wortwechsel“. Vgl. 18,2.

³⁴⁷ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 704. Siehe auch *Obermeier*, 1975, S. 132.

³⁴⁸ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 78.

Wort – genauso wenig wie seine Gegner. Vielmehr wird das Geschehen von den Aposteln und Ältesten dominiert. Sie sind Schiedsrichter und oberste Kirchenleitung.³⁴⁹

Kaum ist der Zeugenbericht in v.12 zu Ende, ergreift Jakobus das Wort. Der Beginn seiner Rede, „Hört mich an!“ (ἀκούσατέ μου), signalisiert, dass er die Autorität darstellt, die bereits das letzte Wort hat.³⁵⁰ Somit wird schon in v.13 klar, dass Paulus selbst mit der Lösung des Konfliktes nichts mehr zu tun haben wird. Jakobus diskutiert nicht mehr, sondern macht bereits einen Vorschlag, wie der Konflikt zu bereinigen sei. V.22 beschreibt, dass er derjenige ist, der den Fall „Beschneidung“ zusammen mit seiner Gemeinde regelt. Der Vorschlag wird in vv.22-23a von der gesamten Gemeinde von Jerusalem positiv aufgenommen und in einem Brief an die „Brüder aus den Nationen zu Antiochia und in Syrien und Zilizien“ beschlossen. Paulus hat nur die Funktion des Berichterstatters. Witherington sieht die Situation noch extremer. Seiner Meinung nach gehe es in v.22 nicht darum, dass die Gemeinde und Ältesten einen Beschluss fassen und der Rede von Jakobus zustimmen. Vielmehr reagiere die Gemeinde hier nur, der Beschluss ist durch die Autorität des Apostels mit seiner Rede längst gefallen. Das werde auch durch das Verb κρίνω in v.19 bestätigt. Das davor gesetzte ἐγὼ fokussiert die Entscheidung noch mehr auf die eine Person: Jakobus hat entschieden.³⁵¹

Paulus hat bei Lukas keinerlei erkennbare Anteile an der Entstehung des Briefes oder seines Inhaltes. Er wird zusammen mit Barnabas, Silas und Judas Barsabbas nach Antiochia gesandt, um das Aposteldekret (15,20.29) zu verkünden. Dann kann er gehen, denn der Konflikt ist für ihn bereinigt worden. Jerusalem als das wahre Zentrum und als Ausgangspunkt der christlichen Mission hat für Paulus entschieden.³⁵² Hier wird – ganz im Gegensatz zu den Paulus-Briefen – die Autorität und Zuständigkeit Jerusalems für wichtige kirchliche Ereignisse herausgestrichen. Das Apostelkonzil fällt zwar bis auf die Enthaltbarkeit von

³⁴⁹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 179. Nach *Conzelmann*, 1972, S. 90 will Lukas seine Hauptfigur nicht degradieren, sondern nur zeigen, dass Paulus als beteiligte und befangene Person nicht aktiv an Verhandlung und Beschluss des Konzils teilnehmen kann. Dennoch wirkt seine Passivität in vv.6ff m.E. im Gegensatz zu Gal 2,1ff extrem.

³⁵⁰ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 231.

³⁵¹ Vgl. *Witherington*, 1998, S. 467.

³⁵² Vgl. *Tannehill*, 1990, S. 184.

Götzenopfern, Blut, Ersticktem und Unzucht zugunsten der Heidenmission aus, aber Paulus ist nicht daran beteiligt. Alles was er zu tun hat, ist es zu akzeptieren und zu respektieren.³⁵³

Er ist beauftragt, das Aposteldekret zu verkünden und damit verbunden es zu seiner eigenen Handlungsanweisung zu machen. Der lukanische Paulus lässt demnach, anders als die paulinischen Briefe, nichts über die Bedeutung und Anerkennung des Dekrets kommen.

4.2.1.3 Der letzte Besuch

Paulus' Verhalten gegenüber der Jerusalemer Gemeindeleitung während des Apostelkonzils passt weder zu seiner äußerst aktiven und energischen Wesensart auf den Missionsreisen, noch zu dem Umgang mit seinen Mitarbeitern. Sein letzter Besuch in Jerusalem nach der dritten Reise in 21,17ff ändert an diesem Bild nichts. Der wahrscheinlich historisch richtige Zweck nach Jerusalem zu reisen, die Kollekte, spielt für Lukas keine Rolle. Was Paulus dort will, wird nicht thematisiert.³⁵⁴ In 20,16 heißt es nur, dass er das Pfingstfest in der Stadt verbringen möchte.

Zunächst wird er von den „Brüdern“, den normalen Gemeindegliedern, in v.17 freudig empfangen. Damit gewähren sie ihm Gastfreundschaft.³⁵⁵ Am nächsten Tag allerdings trifft er mit Jakobus und den Ältesten zusammen und gibt einen detaillierten „Missionsrapport“³⁵⁶. Im Gegensatz zu v.17 begrüßt er die Männer, wird aber nicht mit Worten des Empfangs oder ähnlichem bedacht. Das Treffen hat öffentlich-amtlichen Charakter, da nicht nur Jakobus, sondern auch „alle Ältesten“ anwesend sind.³⁵⁷ Paulus berichtet, so wie auch beim Konzil in 15,12, von seinem Dienst an den Nationen und betont dabei, dass Gott selbst die Missionserfolge bewirkt hat.³⁵⁸ Die Ältesten reagieren nur sehr kurz darauf, indem sie Gott preisen. Sie gehen schnell dazu über, Paulus vor den Judenchristen in der Stadt zu warnen. Diese glauben, dass er alle Juden in der Diaspora lehrt, vom mosaischen Gesetz abzufallen.

³⁵³ Vgl. *Schneider*, 1982, S.190.

³⁵⁴ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 308. Nach *Haenchen*, 1961, S. 545 *will* Lukas die Kollekte nicht erwähnen.

³⁵⁵ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 314.

³⁵⁶ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 523.

³⁵⁷ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 219; *Witherington*, 1998, S. 647.

³⁵⁸ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 309.

Wahrscheinlich ist hier Jakobus als Sprecher der Ältesten am Wort. Er verweist mit beinahe drohendem Unterton auf die „zehntausenden“³⁵⁹ gläubig gewordenen Juden, die in kürze mitbekommen werden, dass Paulus in der Stadt ist. Wie schon in Kapitel 15 wird hier in 21,20-25 ein Konflikt im Gespräch zwischen Paulus und den Ältesten bzw. Aposteln mit direkter Rede hervorgehoben³⁶⁰ – allerdings nur von Seiten der Ältesten. Paulus selbst sagt nichts, ihm bleibt in v.26 nur zu reagieren.

Die Leserinnen und Leser wissen schon, dass die Anschuldigungen haltlos sind. Paulus hat die Gesetze immer eingehalten und sogar seinen Mitarbeiter Timotheus beschnitten (16,1-3). Dennoch soll er zeigen, dass er ein gesetzestreuer Jude ist und sich im Tempel reinigen bzw. vier armen Nasiräern die Kosten für ihr Gelübde bezahlen. Er soll beweisen, dass er den Gehorsam der Judenchristen gegenüber der Tora unterstützt.³⁶¹

Es kann für die Leserinnen und Leser hier m.E. der Eindruck entstehen, dass Paulus von Jakobus regelrecht dazu gedrängt wird, seine Gesetzestreue zu beweisen.³⁶² Hat Jakobus etwa nicht nur Angst um den Heidenmissionar und einen möglichen Zusammenstoß mit den Judenchristen, sondern befürchtet er auch, dass dieses Problem die ganze Gemeinde vor der jüdischen Öffentlichkeit in Misskredit bringen könnte? Wie auch immer die Antwort darauf lautet, Lukas schreibt in v.26 nicht davon, dass Paulus unter Zwang handelt.³⁶³

Jakobus' Vorschlag, öffentlich ein Tempelritual durchzuführen, erscheint nicht sehr durchdacht. Denn anstatt Paulus dadurch von den Anschuldigungen der Judenchristen zu befreien, wird es ihn in eine Gefangenschaft mit wiederholten Beschuldigungen von Seiten

³⁵⁹ Lukas übertreibt in v.20 zahlenmäßig. Das ist für antike Verhältnisse nichts Besonderes. Er will damit sagen, dass die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem sehr stark geworden ist. Daher sind die negativen Gerüchte über Paulus in v.21 besonders besorgniserregend.

³⁶⁰ Vgl. *Tannehill*, 1990, S. 268.

³⁶¹ Vgl. *Obermeier*, 1975, S. 140; *Witherington*, 1998, S. 648. Dass Lukas hier zwei Dinge durcheinander bringt, die Reinigung nach einem längeren Auslandsaufenthalt und die Auslösung der vier Nasiräer, ist von untergeordneter Bedeutung. Wahrscheinlich hat der Verfasser davon keine genaue Kenntnis. Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 131.

³⁶² Vgl. *Witherington*, 1998, S. 651.

³⁶³ *Pesch*, 1986(2), S. 221 meint, dass v.24 als Konditionalsatz (Imperativ + καί + Futur) verstanden werden kann. Wenn das der Fall ist, dann rechnet der Verfasser mit der theoretischen Möglichkeit, dass Paulus auf den Vorschlag von Jakobus nicht eingehen *könnte*.

der Juden Jerusalems führen, aus der er nicht mehr freikommt.³⁶⁴ Dennoch geht Paulus auf den „Vorschlag“ der Ältesten ein. Lukas erwähnt nicht, ob Paulus die drohende Gefahr durch die vielen Judenchristen selbst bewusst ist oder ob er einfach nur gehorcht. Auch von einer etwaigen Dankbarkeit für die Warnung erfahren die Leserinnen und Leser nichts.

Die autoritäre Wirkung der leitenden Männer in Jerusalem auf Paulus ist nur zu deutlich: Sie bringt ihn zum Schweigen. Lukas berichtet kein einziges Mal von einer aktiven Rolle Paulus' in einem Gespräch mit den Aposteln bzw. Ältesten. Die wenigen Male, die Paulus zu Wort kommt, *berichtet* er nur von seinen Missionserlebnissen (15,4.12; 21,19) oder predigt *neben* ihnen (9,28). Im Gegenüber mit ihnen ist er weisungsgebunden. Er wird von ihnen ausgesandt und auf die erste Missionsreise geschickt. Er ist Befehlsempfänger – genau so wie es seine Mitarbeiter ihm gegenüber sind.

Der Vergleich mit Petrus macht sichtbar, dass Paulus in der Apostelgeschichte zwar von den Jerusalemern aufgenommen wird, von ihnen die Autorisation für seine gesetzesfreie Heidenmission bekommt; den Aposteln und Ältesten gleichgestellt ist er jedoch nicht. Petrus als einer aus dem Leitungsgremium kann es wagen, in 11,1-18 aktiv in einer Rede für die Legitimation der Heidenmission zu kämpfen und Überzeugungsarbeit zu leisten. Paulus hingegen bleibt in Jerusalem ein Bittsteller, dessen Anliegen in 15,1-30 zwar Gehör findet, jedoch an den Entscheidungen auf dem Apostelkonzil keinerlei Anteil hat.

Die einzigen Männer, deren Autorität Paulus ohne wenn und aber anerkennt, sind die Jerusalemer – und der Kaiser in Rom.³⁶⁵

4.2.2 Jüdische und Römische Obrigkeit

4.2.2.1 Während der Mission

Während seinen Missionsreisen steht Paulus dreimal in direktem Kontakt mit der römischen Behörde: In Zypern trifft er auf den Statthalter Sergius Paulus (13,6-12), in Philippi auf die römische Exekutive und den Kerkermeister (16,19-39) und in Korinth auf den Statthalter Gallio (18,12-17).

³⁶⁴ Vgl. *Tannehill*, 1990, S. 270f. So bleibt für Paulus die heilige Stadt Jerusalem trotz seiner Gesetzestreue ein Ort der Feindseligkeit und Verschwörung gegen sein unschuldiges Leben. Vgl. *Elliott*, 1991, S. 219.

³⁶⁵ Siehe das folgende Kapitel 4.2.2.

Es ist mit Sicherheit kein Zufall und für Lukas' Apologie der Kirche sehr bedeutend, dass Paulus zu Beginn seiner Mission einen hohen römischen Beamten von der christlichen Botschaft überzeugen kann.³⁶⁶ Der Prokonsul ruft Paulus in 13,7 zu sich, weil er offen ist für dessen Botschaft. Er wird der erste namentlich bekannte Heide, den Paulus bekehrt.

Im Zentrum der Bekehrungserzählung steht Paulus' Streit gegen den Magier Barjesus Elymas, der auf den Statthalter großen Einfluss zu haben scheint. Mit äußerst scharfen Worten deckt er die teuflische und schlechte Gesinnung des jüdischen Hofzaubers auf und schlägt ihn mit Blindheit (13,11).³⁶⁷ Im gleichen Zug beeindruckt er dadurch den Statthalter. Allerdings ist dessen Erstaunen eher auf das Wort Gottes und seine Wirkmacht zu beziehen als auf Paulus' persönliches Handeln.³⁶⁸

Paulus zeigt sich hier von seiner brutalen Seite. Im Kontrast zu seinem eigenen Bekehrungserlebnis, bei dem er schlussendlich von seiner Blindheit geheilt wird, schickt er Elymas für immer in die Dunkelheit. Er schlägt ihn nicht nur geistlich, sondern auch körperlich und markiert dadurch seine Autorität und Macht.³⁶⁹ Paulus schreckt nicht davor zurück, einen engen Vertrauten des römischen Statthalters zu erniedrigen. Er hat keine Angst, von Sergius Paulus dafür bestraft zu werden und bekommt mit dessen Glaubensbezeugung auch noch Recht für sein Verhalten.

In Philippi trifft Paulus laut 16,19-39 auf eine ganze Gruppe von Männern: die römischen Hauptleute, die für die Gerichtsangelegenheiten der Stadt zuständig sind. Sie werfen ihn und Silas auf Drängen der wütenden Volksmenge ohne reguläres Verfahren mit Verhör und Urteil ins Gefängnis und überlassen ihn dem Kerkermeister. Von einer Gegenwehr seitens Paulus wird nichts berichtet. Im Kerker in Fesseln liegend lobt er Gott lautstark, ganz so wie es sich für einen leidenden Gerechten gehört.³⁷⁰ Nach dem Erdbeben, das die Türen des Gefängnisses aufspringen lässt, hindert Paulus den verzweiferten Kerkermeister am Selbstmord, obwohl er seine Zelle noch gar nicht verlassen hat.³⁷¹ Wieso er „im tiefsten Kellerloch von diesem

³⁶⁶ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 26.

³⁶⁷ Vgl. *Läufer*, 2000, S. 96ff.

³⁶⁸ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 124.

³⁶⁹ Vgl. *Penner*, 2004, S. 198.

³⁷⁰ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 151.

³⁷¹ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 247.

Vorhaben weiß“, muss ungeklärt bleiben.³⁷² Für die Leserinnen und Leser wird dadurch aber die Allwissenheit des Helden Paulus deutlich.

Das Niederfallen³⁷³ und Zittern des Kerkermeisters in v.29 zeigt den Leserinnen und Lesern, dass der Heide Paulus und Silas als Gesandte Gottes anerkennt. In v.30 spricht er sie sogar mit κύριοι an, was von großem Respekt zeugt.³⁷⁴ Eine Geste der Zurückweisung seitens des Paulus fehlt hier (vgl. 10,26 und 14,15)³⁷⁵. Paulus und Silas bleiben stehen während der Kerkermeister am Boden liegt! Vielleicht kommt dies daher, dass Lukas schnell zum nächsten Höhepunkt der Geschichte schwenkt, zur Bekehrung.³⁷⁶ Dennoch bleibt dadurch m.E. ein überheblicher Eindruck von Paulus zurück. Der Kerkermeister wird in Folge in vv.31-33 vom Bewacher zum Schüler und Belehrteten und schließlich zusammen mit seiner Familie getauft. Paulus dagegen wird vom Gefangenen in v.34 plötzlich zum Ehrengast, der als gerade von Gott Geretteter seinem Gastgeber von einer Rettung im viel umfassenderen Sinn erzählt. Die Mission in Philippi hat damit neben dem Haus der Lydia einen zweiten Stützpunkt gewonnen.³⁷⁷

Nachdem Paulus in vv.25-34 nur den Kerkermeister als Gegenüber hatte, treten ab v.35 wieder die römischen Beamten hinzu. Sie wollen ihn, unabhängig von den Geschehnissen im Gefängnis, wissen lassen, dass er als freier Mann gehen kann. Doch Paulus ist damit nicht zufrieden. Er protestiert, beruft sich auf sein Recht als römischer Bürger und fordert, rehabilitiert zu werden.³⁷⁸ Bisher hat er darauf verzichtet, von seinem Bürgerrecht Gebrauch zu machen. Er hat sich weder während des Verprügelns (v.22f), noch im Gefängnis darauf berufen.³⁷⁹ Warum er erst jetzt damit herausrückt, bleibt unklar. Vielleicht hat das mit seiner Bereitschaft zu tun, für das Wort Gottes auch Leiden auf sich zu nehmen. Er hat die Gefangenschaft und die Prügel geduldig ertragen, will jetzt aber dennoch das grundsätzliche Recht, das ihm zugestanden hätte, nicht uneingefordert lassen. Damit zeigt er m.E. seine moralische Überlegenheit gegenüber der von Lukas korrupt dargestellten römischen Behörde.

³⁷² Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 115.

³⁷³ προσπίπτω mit Dativ der Person bedeutet „jemand zu Füßen fallen“. Vgl. *Schneider*, 1982, S. 217.

³⁷⁴ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 436.

³⁷⁵ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 101; *Jervell*, 1998, S. 426.

³⁷⁶ Vgl. *Barrett*, 1998, S. 796.

³⁷⁷ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 247.

³⁷⁸ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 437; *Roloff*, 1981, S. 248.

³⁷⁹ Vgl. *Omerzu*, 2002, S. 159f.

Paulus lässt sich nicht einfach wegschicken, als sei nichts passiert. Einen römischen Bürger behandelt man so nicht.

Von den Stadtoberen selbst verlangt er, in aller Öffentlichkeit aus dem Gefängnis entlassen zu werden.³⁸⁰ Mit v.37 kommt die Szene zu ihrem apologetischen Höhepunkt. Paulus verweist nicht nur auf seine Unschuld, sondern auch auf das römische Recht, das somit nicht in der Lage ist, die Mission zu behindern.³⁸¹ Er strotzt offensichtlich nur so vor Selbstbewusstsein und bringt die Behörden dazu, in v.38 ein schlechtes Gewissen zu haben, als sie erfährt, dass er Römer ist.³⁸² Seine Forderungen, von den Hauptleuten offiziell aus dem Gefängnis geführt zu werden, werden erfüllt. Er muss sich nicht in aller Heimlichkeit davonstellen.

Jervell meint, dass es in v.39 im Endeffekt trotzdem bei einer Art Ausweisung aus der Stadt bleibt, wodurch der römische Staat bei Lukas abermals in einem ungünstigen Licht erscheine.³⁸³ V.40 widerlegt dieses Argument m.E. aber. Paulus und Silas können in aller Ruhe noch Lydia und die Gemeinde in der Stadt besuchen, bevor sie aus eigenen Stücken die Stadt verlassen.

Mit der Episode im Kerker von Philippi stellt Lukas seinen Paulus auf der ersten Station der europäischen Mission bewusst in eine Parallele zu Petrus (12,1-17) – hinsichtlich Gefangenschaft und Befreiung und hinsichtlich seiner Missionspredigt.³⁸⁴ Außerdem verwendet er typische Züge seiner Martyriumstheologie, die schon in der Passion Jesu zum Vorschein kommen: die unschuldige Verhaftung (Lk 22,53f), widerstandsloses Abführen (Lk 22,54), Zeugnis in Gefangenschaft (Lk 22,67ff), die Bekehrung des Henkers (Lk 23,47) und der Verzicht, sich selbst zu befreien (Lk 23,37.39).³⁸⁵

Wichtig erscheint mir bei Lukas vor allem Paulus' mutiges und schon fast überhebliches Auftreten den Männern gegenüber, die ihn bedroht, verhaftet und geschlagen haben. Er bestellt wie selbstverständlich die Männer der römischen Behörde zu sich, spricht dabei beinahe im Befehlstone und lässt die Hauptleute ihm gegenüber klein erscheinen.

³⁸⁰ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 219.

³⁸¹ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S.102.

³⁸² Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 437.

³⁸³ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 427.

³⁸⁴ Vgl. *Schmithals*, 1982, S. 152.

³⁸⁵ Vgl. ebd.

In einer weiteren kurzen Szene wird Paulus in 18,12-17 von den Juden in Korinth vor den römischen Statthalter Gallio geführt und angeklagt, gegen das Gesetz zu predigen. Er muss hier aber nicht auf die Vorwürfe antworten, auch wenn er sich eigentlich verteidigen will, wie v.14a impliziert. Denn die Anklage der Juden wird von Gallio erst gar nicht angenommen.³⁸⁶

Der vom Verfasser durchaus tüchtig dargestellte römische Beamte erkennt, dass hinter dem Vorwurf der Volksverführung und Unruhestiftung eine rein jüdische Streitigkeit steht. Er fällt auf den Versuch der Juden nicht herein, ihn hinter das Licht zu führen und bricht die Verhandlung ab, bevor sie begonnen hat.³⁸⁷

An dieser Stelle macht Paulus ausnahmsweise gute Erfahrungen mit der römischen Behörde.³⁸⁸ Für die Grundfrage dieser Arbeit, wie Paulus sich Gallio gegenüber verhält, gibt es leider kaum einen Hinweis. Denn ob die beiden überhaupt ein Wort miteinander wechseln, wird nicht berichtet. Eines wird dennoch auch hier deutlich: Wenn Gallio die Verhandlung nicht sofort wieder abgebrochen hätte, hätte sich Paulus auch hier zu Wort gemeldet (v.14a).

4.2.2.2 Der Prozess gegen Paulus

Über die Juden aus der Provinz Asien (21,27) und das in Aufruhr geratene Volk in Jerusalem (21,30) gerät Paulus in 21,33 in die Gefangenschaft der römischen Behörde, der er bis zum Ende der Apostelgeschichte nicht mehr entkommen wird. Damit beginnt für ihn ein langer Prozess, der ihn vor den jüdischen Hohen Rat (22,30-23,10), zwei römische Statthalter (24,1-22 und 25,6-12) und den jüdischen König (25,13-26,32) führen wird.

4.2.2.2.1 Jerusalem

Klaudius Lysias, der Oberste³⁸⁹ der römischen Besatzung in Jerusalem, nimmt Paulus in 21,33 nicht speziell wegen der Gefährdung seiner Person fest, sondern um den öffentlichen Aufruhr halbwegs unter Kontrolle zu bekommen. Dennoch steht sein korrektes Verhalten in den folgenden Versen im Kontrast zu dem der jüdischen Bevölkerung. Er rettet Paulus mit der Verhaftung das Leben.³⁹⁰ Mit v.33 entsteht bei den Leserinnen und Lesern bis 22,30 ein Bild

³⁸⁶ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 472.

³⁸⁷ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 116.

³⁸⁸ Vgl. *Läufer*, 2000, S. 41ff.

³⁸⁹ Der Oberste (χιλιάρχος) ist ein Tribun, der Standortkommandant der in Jerusalem stationierten römischen Kohorte. Vgl. *Roloff*, 1981, S. 317; *Omerzu*, 2002, S. 361f.

³⁹⁰ Vgl. *Heusler*, 2000, S. 11; siehe auch 18,12-17.

des Paulus, der mit zwei Ketten gefesselt ist.³⁹¹ Von einer Gegenwehr des Gefangenen berichtet Lukas nichts.³⁹²

In 21,37 spricht Paulus den Obersten auffallend höflich und in elegantestem Griechisch an: „Ist es mir erlaubt, dir etwas zu sagen?“. Das überrascht den Obersten.

Da er ihn mit einem ägyptischen Aufständischen verwechselt hat, bekommt Paulus die Möglichkeit, sich in v.39 als Jude aus Tarsus vorzustellen und darum zu bitten, vor der Menschenmenge sprechen zu dürfen.³⁹³ Er erweist sich durch die Wendung „einer nicht unberühmten Stadt in Zilizien“ als gebildeter Mann.³⁹⁴ Lukas macht ihn hier zum Doppelbürger von Tarsus und Rom.³⁹⁵ Dabei lässt er einen durchaus stolzen Unterton in dem von Paulus Gesagten mitschwingen. Noch erwähnt dieser allerdings nichts davon, dass er Römer ist. So wie in Philippi (16,19-39) hält er diese für ihn doch äußerst wichtige Information vorläufig noch zurück.

Die Bitte, zu dem wütenden Mob reden zu dürfen, wird ihm vom Obersten gewährt. Das macht die Szene m.E. ein wenig unglaubwürdig: nicht nur, dass der gerade noch von der Menschenmenge verprügelte Paulus fähig zu sein scheint, eine Rede zu halten, sondern auch die Tatsache, dass es ihm von dem römischen Beamten gewährt wird.³⁹⁶ Vielleicht ist der Verfasser aber einfach der Annahme, dass der Oberste so sehr von Paulus' eleganter Sprechweise überrascht ist und ihm daher die Erlaubnis erteilt. Daraufhin nimmt Paulus in v.40 die Haltung eines Redners ein und es gelingt ihm erstaunlicherweise, sich vorübergehend Ruhe zu verschaffen.³⁹⁷

Nachdem er nach seiner Rede zum wiederholten Male kurz davor ist, von der Menschenmenge umgebracht zu werden, lässt ihn der Oberste in die Burg Antonia bringen, um ihn dort zu verhören (22,23-29). Lukas setzt hier wahrscheinlich voraus, dass Klaudius

³⁹¹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 314.

³⁹² Vielleicht macht der Verfasser mit v.35 eine Andeutung, dass der von der Menschenmenge verprügelte Paulus nicht mehr selbst gehen kann und daher getragen werden muss. Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 133.

³⁹³ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 319.

³⁹⁴ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 550.

³⁹⁵ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 133; *Roloff*, 1981, S. 321.

³⁹⁶ Vgl. *Omerzu*, 2002, S. 370.

³⁹⁷ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 550; *Schmithals*, 1982, S. 200.

Lysias die Apologie vor dem Volk nicht verstanden hat und daher wissen will, warum die Menschenmenge so laut gegen Paulus anschreit.³⁹⁸ Die Anwendung von Folter war bei den Römern alltägliche Praxis und Vorschrift bei der Befragung von Sklavinnen und Sklaven bzw. Nichtbürgerinnen und Nichtbürgern.³⁹⁹

Erst in v.25 rückt Paulus damit heraus, dass er ein römischer Bürger ist. Er fragt den ihn bewachenden Hauptmann in geschickter Weise, seit wann Römer denn unter Anwendung der Folter verhört werden dürften. Allerdings tut er das in letzter Sekunde bevor er geißelt werden soll. Dass Paulus erst kurz vor Beginn der Auspeitschung realisiert, was geschehen soll⁴⁰⁰, ist wohl kaum der Grund dafür. Vielmehr dürfte der Verfasser damit darauf hinweisen, dass seine Hauptfigur sehr gut über seine Rechte als römischer Bürger informiert ist. Er klagt nicht seine Verhaftung und Fesselung an, da dies selbst im Falle römischer Bürger erlaubt war, wenn sie wie Paulus bei einer Ruhestörung auf frischer Tat ertappt wurden. Sondern es geht ihm darum, dass er ἀκατάκριτος, „unverurteilt, ohne geordnetes Prozessverfahren“ unter Folter verhört werden soll – was ein klarer Verstoß gegen seine Bürgerrechte ist.⁴⁰¹

An dieser Stelle wird ein weiteres Mal die privilegierte soziale Stellung des Apostels deutlich: „Paulus ist so bedeutend, daß der Tribun abermals das persönliche Gespräch mit ihm sucht“⁴⁰². Dessen Frage, ob er wirklich Römer sei, beantwortet er nur sehr knapp mit „Ja“. In v.28 soll in den Worten des römischen Beamten die Wertschätzung bzw. Achtung gegenüber Paulus zum Ausdruck kommen.⁴⁰³ Dessen Bürgerrecht, das er seit seiner Geburt besitzt, ist dem des Obersten überlegen, der es erst nachträglich erworben hat. Und Paulus betont das auch noch: „Ich aber bin sogar darin geboren“. Sein damit betont hoher Status ist es, der ihn in den folgenden Kapiteln während seines gesamten Prozesses unter den Schutz des römischen Rechts stellt und verhindert, dass er den Juden ausgeliefert wird.⁴⁰⁴

³⁹⁸ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 326.

³⁹⁹ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 137; *Weiser*, 1985, S. 612.

⁴⁰⁰ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 237. Eine weitere mögliche Interpretation dieser Tatsache wäre nach *Schmidhals*, 1982, S. 205, dass Paulus aus der Erfahrung in Philippi klüger geworden ist und mit der Bekanntgabe seiner römischen Bürgerschaft nicht so lange wartet, bis er schon gefoltert wird, sondern das im letzten Moment noch verhindert.

⁴⁰¹ Vgl. *Omerzu*, 2002, S. 379.

⁴⁰² Vgl. a.a.O., S. 380.

⁴⁰³ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 562.

⁴⁰⁴ Vgl. *Lentz*, 1993, S. 138. Lentz geht davon aus, dass das römische Bürgerrecht alleine noch nicht Garantie genug war, um in der Provinz ein faires Gerichtsverfahren zu bekommen. Zusätzlich sei

Mit v.29 wird deutlich, dass der Oberste den Status des Missionars respektiert.⁴⁰⁵ Paulus scheint ihm so überlegen zu sein, dass dieser erschrickt und auf ein Verhör verzichtet. Damit zeichnet Lukas seinen Paulus „nicht nur als den überzeugenderen Israeliten, sondern auch als den besseren Römer“⁴⁰⁶. Unklar bleibt allerdings, warum Klaudius Lysias ihm an dieser Stelle noch nicht die Fesseln abnimmt, sondern erst am folgenden Tag (v.30).⁴⁰⁷ Vielleicht ist das ein Hinweis des Verfassers auf die trotz alledem korrupte römische Behörde.

Der anschließende Vorgang in 22,30 ist geschichtlich eigentlich nicht möglich. Der Oberste hat als römischer Beamter keine Befugnis, Paulus der jüdischen Behörde vorführen zu lassen.⁴⁰⁸ Lukas zeigt damit aber weiter auf, dass Klaudius Lysias genauer wissen will, was es mit der Anklage der Juden gegen Paulus auf sich hat. Erst in seinem Brief an Felix (23,23-30) hat er sich eine Meinung gebildet und sieht einen innerjüdischen Konflikt hinter der Sache.

Vor dem Hohen Rat, dem Synedrium (23,1-10), ergreift Paulus als erster das Wort. Das ἀνένιας in v.1 macht deutlich, dass er vor den Richtern keine Angst hat: Er sieht ihnen standhaft in die Augen.⁴⁰⁹ Dann beginnt er ohne Aufforderung zu reden! Damit sprengt er gleich zu Beginn die Regeln der Verfahrensordnung.⁴¹⁰ Er spricht die Männer des Hohen Rates als „Brüder“ an, wie es von Judenchristen zu Juden auch an anderen Stellen berichtet wird (2,29; 13,26.38; 23,6; 28,17) und betont sein reines Gewissen vor Gott. Dabei wirkt er gelassen und souverän. Durch das Ergreifen der Initiative in 23,1 verhindert Paulus, dass vor dem Synedrium irgendeine Anklage gegen ihn wirklich zur Sprache kommt, obwohl genau das die Aufgabe der Versammlung ist (vgl. 22,30). Paulus' Verhalten macht jeden Anschein einer richterlichen Zusammenkunft mit regelkonformen Prozesselementen unmöglich.⁴¹¹

Wahrscheinlich liegt der Grund, dass der Hohepriester Paulus in v.2 auf den Mund schlagen lässt, eher im Inhalt von dessen Gesagtem als im selbständigen Ergreifen des Wortes.

meistens ein hoher sozialer Status notwendig gewesen um wirklich unter dem vollen Schutz des Rechts stehen zu können.

⁴⁰⁵ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 562.

⁴⁰⁶ *Weiser*, 1985, S. 612.

⁴⁰⁷ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 325.

⁴⁰⁸ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S.137.

⁴⁰⁹ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 565.

⁴¹⁰ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 327.

⁴¹¹ Vgl. *Heusler*, 2000, S. 23ff.

Hananiah fühlt sich durch die Unschuldserklärung von Paulus provoziert und will dessen Worte „als lügnerisch markieren“⁴¹². Auch dieser Akt kann als protokollwidriges Verhalten angesehen werden. Lukas diskreditiert damit frühzeitig das jüdische Organ bei seinen Leserinnen und Lesern. Der Hohepriester handelt dem jüdischen Grundsatz eines gerechten Verfahrens zuwider, da Paulus' Schuld noch lange nicht bewiesen ist.⁴¹³

Auch wenn die ganze Szene in vv.3ff historisch schwer vorstellbar sein mag, macht der Verfasser dadurch deutlich: Paulus lässt sich eine solche Behandlung nicht bieten. Er gibt ihm damit die Möglichkeit, gegen das heuchlerische und gar nicht so gesetzestreue Judentum zu schimpfen.⁴¹⁴ Paulus „spricht“ (εἶπεν) in v.3 zwar nur, aber durch das Gesagte wird klar, dass Lukas ihn hier nicht einfach ruhig seinen Satz vortragen, sondern richtiggehend aufbrausen lässt. Der Hohepriester schafft es m.E., dass Paulus seine Souveränität für einen Augenblick verliert und seiner Wut Ausdruck verleiht. „Gott wird dich schlagen“ ist eine jüdische Verwünschungsformel, „Du getünchte Wand“ ein gängiges Schimpfwort, das Lukas eventuell als biblischen Ausdruck empfindet.⁴¹⁵ Es enthält eine Anspielung auf Ez 13,10. Paulus deutet damit „die innere Brüchigkeit und Unwahrhaftigkeit des durch den Hohenpriester repräsentierten Judentums an“⁴¹⁶, wie eine brüchige Lehmwand, die durch Übertünchung mit Farbe nur nach außen hin solide erscheint.

Die Reaktion der Versammlung auf Paulus' Beschimpfung gegen den Hohepriester ist eigenartig schwach. Und trotzdem scheint sich Paulus nach seinem Zornausbruch dazu genötigt zu fühlen, eine Entschuldigung auszusprechen, die auf den ersten Blick gar nicht zu seinem souveränen Auftreten passt. V.5 ist allerdings mit Sicherheit nicht als Ironie aus dem Mund des Apostels zu verstehen. Es ist auch keine Notlüge, wie heutige Leserinnen und Leser vermuten könnten. Paulus erreicht mit der Beleidigung und der nachfolgenden Entschuldigung zwei äußerst wichtige Ziele. Erstens gibt er zu verstehen, dass er von dem Vorsitzenden des Hohen Rates gesetzeswidrig behandelt wird. Dieses Vergehen rechtfertigt seinen scharfen Protest. Zweitens gibt er sich trotz allem mit v.5 als mustergültig dem Gesetz gegenüber gehorsamer Schriftgelehrter zu erkennen, der das Amt des Hohenpriesters respektiert. Diesen zu verfluchen stellt eine schlimme Schmähung dar. Ganz im Gegensatz zu

⁴¹² Vgl. *Schneider*, 1982, S. 331; *Jervell*, 1998, S. 554.

⁴¹³ Vgl. *Omerzu*, 2002, S. 394ff.

⁴¹⁴ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 137.

⁴¹⁵ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 331; *Jervell*, 1998, S. 554.

⁴¹⁶ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 328.

den Anschuldigungen gegen ihn in 21,28 respektiert er den Tempel und das jüdische Gesetz. Paulus macht für alle sichtbar, dass er nicht anti-jüdisch ist.⁴¹⁷ Außerdem schafft es der Verfasser, dass seine Hauptperson nach dem Zornesausbruch von selbst wieder zu seiner inneren Ruhe und Überlegenheit findet.

In vv.6-10 zeigt Paulus überaus manipulatives Geschick, indem er die beiden Parteien des Synedriums – Sadduzäer und Pharisäer – gegeneinander ausspielt. Er reißt wieder die Initiative an sich und entzieht sich für einen weiteren Moment der Anklage.⁴¹⁸ Er stellt sich bewusst auf die Seite der Pharisäer, bezeichnet sich selbst als einen solchen (vgl. 22,3) und behauptet, dass er vor Gericht stehe, weil er sich „zur Erwartung der Auferstehung der Toten“ bekenne. Er weiß, dass die Auferstehung (ἀνάστασις) von den Sadduzäern abgelehnt wird und formuliert es absichtlich so, dass zugleich die pharisäische Enderwartung und der christliche Osterglaube gemeint sein können.⁴¹⁹ Der daraufhin ausbrechende Streit zwischen Sadduzäern und Pharisäern, die sich teilweise mit Paulus solidarisieren, wird so heftig, dass der römische Oberste den Apostel der wütenden Menge entreißen und in Sicherheit bringen muss. Als Leser fällt es mir an dieser Stelle schwer, ein von Lukas nicht angesprochenes zynisches Grinsen im Gesicht des Paulus zu übersehen.

Abgesehen von einem taktischen Zug, um sich kurzzeitig Vorteil zu verschaffen, steht hinter Paulus' Worten in v.6 aber noch mehr. Er versucht die gesamte Kernfrage seines Prozesses zu ändern und verfolgt dieses Ziel auch in den weiteren Szenen. Er behauptet, „wegen der Hoffnung und Auferstehung der Toten“ vor Gericht zu stehen; eine Anklage, die nie gegen ihn vorgebracht worden ist. Aus den Vorwürfen in 21,28 macht er eine theologische Frage (vgl. auch 24,15.21; 28,20) und besteht wiederholt darauf, dass die Hauptfrage der Verhandlung die Auferstehung ist. Dadurch kann er die römische Verwaltung erfolgreich davon überzeugen, das wahre Thema hinter den Anschuldigungen sei ein innerjüdischer religiöser Streit.

⁴¹⁷ Vgl. *Haenchen*, 1961, S. 566; *Schneider*, 1982, S. 332; *Tannehill*, 1990, S. 286. Dass Paulus aufgrund des kollegialen Charakters des Synedriums den Vorsitzenden nicht als solchen erkennt und ihn daher unabsichtlich beschimpft, wie *Schneider*, 1982, S. 331 annimmt, ist m.E. eine viel zu oberflächliche Erklärungsmöglichkeit.

⁴¹⁸ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 328; *Schmithals*, 1982, S. 207.

⁴¹⁹ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 332.

4.2.2.2 Cäsarea

Nachdem Klaudius Lysias seinen Gefangenen aus Sicherheitsgründen nach Cäsarea gebracht hat, wird Paulus dort vor dem römischen Statthalter Felix verklagt (24,1-23). Die Partei des Klägers⁴²⁰ wird vertreten durch den wahrscheinlich römischen Anwalt Tertullus. Er wirft Paulus Unruhestiftung und Tempelschändung vor und wandelt dabei eine ursprünglich religiöse Anklage mithilfe zweideutiger Formulierungen in eine politische um.⁴²¹ Er will vor dem Statthalter den Verdacht des politischen Aufruhrs wecken. Für die Leserinnen und Leser „stellen sich die Vorwürfe allerdings als ungerechtfertigte Verleumdungen dar, da aus ihrer Sicht die Konflikte allein von jüdischer Seite ausgehen“⁴²².

Paulus reagiert in vv.10-21 auf die Anklage des Tertullus. Nachdem ihm der Statthalter nur zugenickt hat, appelliert Paulus an die Erfahrung des Felix und bittet um dessen Wohlwollen ungleich zurückhaltender als der Anwalt vor ihm.⁴²³ Er verweist in v.13 darauf, dass die Anschuldigungen gegen ihn bewiesen werden müssen und nicht seine Unschuld. Daraufhin bekennt er sich zu dem „Weg“ und dem Gott seiner Väter und bestreitet, den Tempel entweiht zu haben. Vielmehr habe er sich selbst weihen lassen. In den vv.19-21 entlarvt er seine Ankläger als Lügner, die nicht einmal gültige Zeugen für die Anklage haben. Damit deckt er einen weiteren Verfahrensfehler auf.

Paulus hält die Rede als sein eigener Anwalt und als hätte er sein Leben lang nichts anderes gemacht als vor Gericht Verteidigungsreden zu halten. Er ist äußerst eloquent und demonstriert seine rhetorische Überlegenheit „in beinahe stoischer Ruhe“⁴²⁴. Am Ende stellt er Felix vor ein überzeugendes Ergebnis. Keine einzige der Beschuldigungen gegen ihn hält einer ernsthaften Überprüfung stand. An seiner Unschuld kann kein Zweifel mehr bestehen.⁴²⁵ Der Statthalter Felix lässt die Verhandlung daraufhin vertagen, weil er sich mit der christlichen Botschaft genauer auskennt und daher offensichtlich von deren Ungefährlichkeit für den Staat weiß.⁴²⁶ Außerdem verschafft er dem Angeklagten Hafterleichterung. Freigelassen wird der unschuldig dargestellte Paulus dennoch nicht.

⁴²⁰ Nach wie vor der Hohepriester und das Synedrium.

⁴²¹ Vgl. *Heusler*, 2000, S. 74; *Omerzu*, 2002, S. 430ff.

⁴²² *Omerzu*, 2002, S. 431.

⁴²³ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 141; *Roloff*, 1981, S. 337.

⁴²⁴ Vgl. *Lang*, 2008, S. 361.

⁴²⁵ Vgl. *Heusler*, 2000, S. 82.

⁴²⁶ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 383.

Die Zeit der zweijährigen Verschleppung des Prozesses in 24,24-27 schildert Lukas als eine Zeit, in der Paulus mehrere offensichtlich private Gespräche mit Felix führt. Wie schon erwähnt, ist das Interesse sozial hoher Kreise am Christentum ein typisch lukanisches Motiv.⁴²⁷ Paulus predigt dem Statthalter „Gerechtigkeit und Enthaltbarkeit und das kommende Gericht“ (v.25). Felix schrickt ob der persönlichen Betroffenheit, die das Thema der paulinischen Predigt in ihm ausgelöst hat, vor dem verbindlichen Anspruch der Botschaft zurück. Er vertröstet Paulus auf später, weil ihn wichtigere Termine drängen.⁴²⁸ In dieser Szene ist Paulus einmal mehr der Mann, der sozial höher stehende Männer mit seinen Worten beeindruckt und fesselt. Es stellt sich außerdem die Frage, ob Paulus hier nicht auf Felix' eheliches Vergehen mit Drusilla anspielt. Wenn ja, dann zeigt er m.E. äußersten Mut, als Gefangener den Statthalter so offensichtlich mit dessen Sünden, mit Fragen von Moral und Sitte zu konfrontieren.⁴²⁹

V.26 verweist etwas überraschend auf die Bestechlichkeit des Felix als hoher römischer Beamter, gibt damit den Leserinnen und Lesern aber eine Begründung, warum Paulus noch immer nicht freikommt, obwohl seine Unschuld schon längst erwiesen ist.⁴³⁰ Paulus selbst ist allerdings so sehr von seiner Unschuld überzeugt, dass er sich auf Bestechung erst gar nicht einlässt. Unbeantwortet bleibt, warum der Statthalter annimmt, bei Paulus größere Geldsummen holen zu können. Entweder es findet sich hier ein weiterer Hinweis des Verfassers auf die gute finanzielle Lage und den damit zusammenhängenden hohen sozialen Status Paulus' oder er will lediglich einen weiteren negativen Gesichtspunkt im Zusammenhang mit der römischen Behörde einfügen.

Zwei Jahre nach der Verhandlung vor Felix steht Paulus in 25,6-12 vor dessen Nachfolger Festus. Der Anklage der Juden aus Jerusalem in v.7 erwidert Paulus in direkter Rede und besteht weiterhin auf seine Unschuld. Er vertrete das wahre Judentum, habe den Tempel nicht entweiht und sei auch kein Aufrührer. Warum er sich auch davon distanziert, gegen den Kaiser gesündigt zu haben, ist für die Leserinnen und Leser nur schwer zu verstehen. Paulus kann ja noch nicht wissen, was Festus ihm kurz darauf vorschlagen wird und dass er sich selbst später auf den Kaiser berufen will. Abgesehen von der Intention des Verfassers, schon

⁴²⁷ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 143.

⁴²⁸ Vgl. *Schneider*, 1982, S. 352; *Roloff*, 1981, S. 340.

⁴²⁹ Vgl. *Weiser*, 1985, S. 634; *Läufer*, 2000, S. 94. Siehe oben Kapitel 3.3.1.

⁴³⁰ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 143.

jetzt den Kaiser ins Spiel zu bringen und v.11 im Voraus anzudeuten, besteht hier m.E. die Möglichkeit, dass Paulus damit eine plakative Zuspitzung des Unruhevorwurfs macht, um sich noch klarer von der Anklage zu distanzieren.⁴³¹ Da der Vorwurf der Unruhestiftung auch den Kaiser betrifft, hat das Synedrium in dieser Sache nichts zu sagen.

In v.10 zeigt Paulus, dass er nicht mit sich spielen lässt und nicht auf die List von Festus hereinfällt. Er erkennt sofort, dass dieser nur den Juden einen Gefallen tun will und entscheidet sich daher dagegen, in Jerusalem vor Gericht zu stehen.⁴³² Für die Leserinnen und Leser ist es überraschend, dass Festus ihn nicht freispricht. Paulus allerdings hat dessen Spiel von Anfang an durchschaut. Er lässt das den Statthalter auch spüren, indem er ihm mit der gebotenen Höflichkeit sehr deutlich vermittelt, dass dieser „allein aus opportunistischer Rücksichtnahme“⁴³³ handle, wenn er ihn nicht freilässt.⁴³⁴ Offen und unverblümt sagt er ihm ins Gesicht, dass die Juden nicht für ihn zuständig sind: „wie auch du sehr wohl weißt“. Hier werden bei Lukas mit einem Mal die Fronten vertauscht. Festus versagt, die römische Rechtsstaatlichkeit zu bewahren, während Paulus klar für deren Prinzipien eintritt. Er beruft sich auf sein Recht als römischer Bürger, vor dem kaiserlichen Gericht in Rom stehen zu dürfen.⁴³⁵

Paulus als der Gefangene gibt dem römischen Richter eine reguläre Rechtsbelehrung. Dieser wisse genau, dass die Anklage sinnlos ist, handele aber nicht danach. Paulus klagt Festus hier der politischen Korruption an.⁴³⁶ Damit hält er als Angeklagter die volle Situationsmacht in der Hand. In 23,11 hat Paulus den Auftrag von Gott bekommen, auch in Rom seinen Glauben zu bezeugen. Hier sorgt der Apostel aktiv dafür, diese Voraussage möglich zu machen. Paulus weiß genau Bescheid, was Recht und Unrecht ist und schreckt auch nicht davor zurück, einen römischen Statthalter darauf hinzuweisen. Lukas macht deutlich, dass allein das Festus' menschliches Versagen schuld daran ist, dass Paulus noch immer nicht freikommt.⁴³⁷

⁴³¹ Vgl. *Omerzu*, 2002, S. 479.

⁴³² Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 144.

⁴³³ *Roloff*, 1981, S. 343.

⁴³⁴ Vgl. *Pesch*, 1986(2), S. 266; *Tannehill*, 1990, S. 307.

⁴³⁵ Vgl. *Roloff*, 1981, S. 343.

⁴³⁶ Vgl. *Jervell*, 1998, S. 580.

⁴³⁷ Vgl. *Conzelmann*, 1972, S. 144; *Schneider*, 1982, S. 359; *Tannehill*, 1990, S. 308.

Der Höhepunkt von Paulus' Verteidigung gegen seine Ankläger ist seine Rede vor dem jüdischen König Agrippa in 26,1-29. Agrippa als prestigeträchtige Autorität gibt ihm am Ende des langen Prozesses gegen ihn die Möglichkeit, seine Unschuld endlich für alle erkennbar zu machen. Während seiner Rede, die eine (Nach-)Erzählung und Interpretation seines Amtes als Missionar ist, ändert Paulus seine verteidigende Haltung vor Gericht (26,2.6) in die eines missionarischen Zeugen (26,22). Parallel dazu ändert sich auch Agrippas Rolle. Er wird zum Repräsentanten für alle, die die Propheten kennen und an sie glauben und noch nicht zu verhärtet sind, um die Botschaft der Christinnen und Christen anzunehmen.⁴³⁸

Agrippa selbst hat den Vorsitz während der Anhörung, die durch ἀπολογέομαι in 26,1.2 und 24 wiederum einen durchaus gerichtlichen Charakter erhält.⁴³⁹ Der König gestattet dem Gefangenen, sich zu verteidigen, worauf dieser um eine möglichst lange Redezeit bittet, die er dann auch nützt. V.2 enthält mit der „captatio benevolentiae“ von Paulus die übliche Rednergeste.⁴⁴⁰ Vor einem Experten für jüdische Sitten und Streitfragen mache ihm das Reden eine besondere Freude. Dabei hält er sich von „förmlichen Schmeicheleien“⁴⁴¹ fern und verweist nur auf Agrippas Sachverstand. Weiß er, dass sein Gegenüber sich durch Schmeicheleien genervt fühlen würde? Paulus legt Agrippa gegenüber damit die gleiche Höflichkeit an den Tag, die er zuvor auch Felix erwiesen hat. Sein rednerisches Geschick wird hier einmal mehr deutlich.

Die Apologie von vv.2-23 wird in v.24 von Festus unterbrochen. Er kann als Heide den christlichen Auferstehungsglauben nicht nachvollziehen und nur einwenden, dass Paulus wahnsinnig sei. Lukas macht hier deutlich, dass der römische Staat in diesen theologischen Fragen nicht zuständig ist.⁴⁴² Paulus erwidert dem Statthalter höflich-bestimmt und weist seine Unterstellung entschieden zurück. Dann lenkt er in vv.26f die Aufmerksamkeit des Königs auf sich, der ihn sehr wohl verstehe und dem als Jude Tod und Auferstehung Jesu nicht entgangen sein könnten. Er spricht Agrippa direkt und unverblümt (παρρησιάζομαι) auf seinen persönlichen Glauben an: „Ich weiß, dass du glaubst“.

Agrippas Antwort darauf in v.28 lässt einen gewissen ironischen Unterton erahnen. Vielleicht will Lukas dessen Entgegnung als mit Humor gesprochen verstanden wissen. In einer „elegant

⁴³⁸ Vgl. *Tannehill*, 2002, S. 316.

⁴³⁹ Vgl. *Heusler*, 2000, S. 113.

⁴⁴⁰ *Haenchen*, 1961, S. 607; *Roloff*, 1981, S. 350f.

⁴⁴¹ *Schmithals*, 1982, S. 225.

⁴⁴² Vgl. *Schneider*, 1982, S. 376; *Jervell*, 1998, S. 596.

zwischen Ernst und Ironie balancierenden Wendung erkennt er die Überzeugungskraft der paulinischen Predigt an⁴⁴³ und entzieht sich ihr gleichzeitig, indem er zu sagen scheint: „Paulus, jetzt bildest du dir wohl auch noch ein, mich zum Christen machen zu können“.⁴⁴⁴ Paulus im Gegenzug kontert in v.29 erstaunlicherweise nicht weniger ironisch und rhetorisch elegant. Er gibt an, zu Gott beten zu wollen, dass Agrippa und alle Anwesenden „solche werden, wie auch ich bin“ – natürlich abgesehen von den Fesseln.⁴⁴⁵ Damit nimmt er Agrippas Meldung zwar ernst, steht seinem Gegenüber aber rhetorisch um nichts nach. Dass Paulus es wagt, der Autorität des jüdischen Königs mit Ironie zu begegnen und sich selbst als Glaubensnorm darzustellen, zeugt m.E. von ziemlicher Verwegenheit. Zudem zeigt er mit der Erwähnung seiner Fesseln, wie lächerlich es ist, dass gerade er vor seinen Hörerinnen und Hörern in Ketten stehen muss.⁴⁴⁶ Nachträglich befinden das sogar Agrippa und Festus in v.31. Mit 26,30ff ergibt sich ein Bild, das rückblickend für den gesamten Prozess gegen den Apostel gelten kann: Paulus hat das letzte Wort.

⁴⁴³ Roloff, 1981, S. 355.

⁴⁴⁴ Vgl. Schneider, 1982, S. 378; Vgl. Pesch, 1986(2), S. 279. Jervell, 1998, S. 597 konstatiert, dass die Aussage Agrippas auf keinen Fall ironisch gemeint sei, sondern sie drücke eine gewisse Zustimmung aus – allerdings ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen.

⁴⁴⁵ Vgl. Schneider, 1982, S. 378.

⁴⁴⁶ Vgl. Haenchen, 1961, S. 615.

5 Schlussbetrachtungen

Die letzten zwei Kapitel haben einen genauen Blick darauf geworfen, wie Paulus in der Apostelgeschichte mit Frauen einerseits und mit seinen Mitarbeitern bzw. mit männlichen Autoritäten andererseits umgeht. Im Anschluss soll das Erarbeitete nun gebündelt und in einer Zusammenschau beurteilt werden. Lässt sich ein spezifisches Verhalten des Apostels gegenüber Männern erkennen, und wenn ja, wie äußert es sich?

5.1 Resümee

5.1.1 Die Frauen

Lukas vermeidet eine offensichtliche Feindseligkeit gegenüber Frauen. Er verschweigt Frauen nicht, sondern hebt „gute Frauen“ hervor. Sie können und sollen Jüngerinnen, Dienerinnen im Glauben oder Wohltäterinnen sein, im Fall von Priszilla sogar Lehrerin.⁴⁴⁷

Paulus allerdings hat diesen Frauen gegenüber fast immer eine übergeordnete Rolle. So wird die wohlhabende Purpurkrämerin Lydia durch ihre Bekehrung nicht allein zur Hausvorsteherin einer neuen Gemeinde, sondern doch deutlich unter die Aufsicht des Paulus gestellt. Er macht sie zu dem, was sie künftig darstellen wird. Sie anerkennt seine Autorität und demonstriert dabei in ihrem einzigen Dialog mit Paulus die häusliche Tugend der Gastfreundschaft.⁴⁴⁸

Eine Machtdemonstration des Paulus wird m.E. auch mit 16,16-18 für die Leserinnen und Leser deutlich. Heilung und Bekehrung spielen kaum eine bis gar keine Rolle bei der Geistaustreibung. Die Magd steht nur scheinbar im Mittelpunkt der kurzen Szene. Am Ende hat Paulus gezeigt, dass er mehr Macht besitzt als der Wahrsagegeist und verweist auch noch auf das unrechtmäßige Verhalten der Besitzer der Magd.

Allein die vornehmen Frauen von Antiochia in 13,50 scheinen deutliche Handlungsmacht gegenüber Paulus zu besitzen. Sie sind damit in der Apostelgeschichte die große Ausnahme. Denn nicht einmal die beiden Frauen aus der Oberschicht, Drusilla und Berenike üben irgendeinen Einfluss auf Paulus aus. Er spricht nicht mit ihnen, nicht einmal in der intimen Situation eines Dreiergesprächs. Sie werden von Lukas zu Statistinnen degradiert und dienen

⁴⁴⁷ Vgl. *D'Angelo*, 2003, S. 293.

⁴⁴⁸ Vgl. *Penner*, 2004, S. 205ff.

ihm offensichtlich nur dazu, als prominente Begleiterinnen dominanter Männer soziale Kontrolle und imperiale familiäre Werte aufzuzeigen.⁴⁴⁹

Paulus hält, mit einer Ausnahme, bei jeder Begegnung mit Frauen in der Apostelgeschichte die Fäden in der Hand. Er hat die lukanische Frauenwelt unter Kontrolle. Auch wenn der Verfasser durchaus bemüht ist, Frauen nicht zu verschweigen, hebt er sie dennoch immer nur in für ihn angemessener Beziehung zu Männern bzw. zu Paulus hervor.

5.1.2 Die Mitarbeiter

Von allen männlichen Paulus-Mitarbeitern wird Barnabas auch in der Apostelgeschichte die wichtigste Rolle zugesprochen. Er ist die Mittlerfigur, die den Kontakt zwischen dem Neubekehrten und der christlichen Gemeinschaft herstellt. Er ist der Mann, der Paulus auf seinem Werdegang zum Heidenmissionar begleitet und für die Zeit der ersten Missionsreise immer an seiner Seite ist. Paulus' Verhalten ihm gegenüber ist dabei einem Wandel unterworfen. Er wird vom anfangs untergeordneten „Neuling in der Szene“ zu Barnabas' Vertrautem und Freund, um schließlich die Leitung der Heidenmission zu übernehmen. Dabei kann m.E. durchaus der Eindruck entstehen, dass er Barnabas ausnutzt, um an sein Ziel zu gelangen. Denn von Dankbarkeit seitens Paulus ist bei Lukas nichts zu lesen.

Paulus wartet nicht etwa so lange, bis Barnabas ihm den Weg frei macht, sondern dreht zu Beginn der ersten Missionsreise einfach den Spieß um und macht aus seinem Kollegen einen nachrangigen Mitarbeiter. Erstaunlicherweise läuft dieser Prozess bis zu ihrer Trennung aber überaus harmonisch ab. Barnabas scheint sich zu keinem Zeitpunkt gegen den Aufstieg seines Schützlings zu wehren und fügt sich ergeben in die ihm zuteil werdende Rolle. Paulus auf der anderen Seite anerkennt in Jerusalem zur Zeit des Apostelkonzils widerspruchslos die dort noch immer größere Autorität des Mannes, der ihm die Aufnahme in die dortige Gemeinde ermöglicht hat. Erst in Antiochia vor dem Aufbruch zur zweiten großen Reise kommt es zum Streit zwischen den beiden Männern. Plötzlich und eigentlich unerwartet entladen sich durch ihre Uneinigkeit Emotionen, die zuvor nie zu beobachten waren. Paulus ist nicht bereit, Barnabas gegenüber irgendwelche Zugeständnisse bezüglich Johannes Markus zu machen und bleibt bei seiner einmal gefällten Entscheidung, nur ohne den in Ungnade Gefallenen auf die Reise zu gehen. Er opfert die Zusammenarbeit mit seinem erprobten Freund und Partner für die eigene Überzeugung. Letzten Endes scheint doch eine gewisse Rivalität und vielleicht

⁴⁴⁹ Vgl. Penner, 2004, S. 205.

sogar Eifersucht zwischen den beiden Männern eine Rolle zu spielen. Denn die Uneinigkeit wegen eines Mitarbeiters ist m.E. zu banal, um als alleiniger Erklärungsgrund für ihre Trennung zu dienen.

An Barnabas' Bedeutung kommt der Jerusalemer Silas bei Lukas bei weitem nicht heran. Die Schilderung seiner Person bleibt neben Paulus ohne Farbe und Charakter. Dabei weckt seine Beschreibung zunächst durchaus Interesse. Silas genießt hohes Ansehen bei den Aposteln und ist Prophet. Der Besitz des römischen Bürgerrechts lässt ihn zusätzlich Paulus gegenüber als sozial gleichrangig erscheinen. Dennoch bleibt er gerade neben diesem ein Statist. Dass er als Ersatz für Johannes Markus gewählt wird, mag auf den ersten Blick auf eine gewisse Nähe zu Paulus hindeuten. Ein Näheverhältnis bleibt aber unerwähnt – zumal er schon kurz danach für einige Zeit gar keine Rolle in der Erzählung spielt. Einzige Höhepunkte in der Beziehung Paulus-Silas sind die Gefängnisszene in Philippi und die kurzzeitig räumliche Trennung, die in Korinth einen freundschaftlich wirkenden Abschluss findet. Paulus überlässt ihm die Verantwortung über die junge Gemeinde in Beröa und freut sich, als er ihn nach einiger Zeit wieder bei sich hat. Silas hat sich durch das Mitleiden im Gefängnis von Philippi als geeigneter Mitarbeiter erwiesen, dem auch kleine selbständige Aufgaben übertragen werden können. Vielleicht handelt Paulus aber auch nur aus Respekt vor der Jerusalemer Gemeinde, die ihm diesen Mitarbeiter nach Antiochia gesandt hat.

Ähnlich wie Silas erhält auch Timotheus nicht viel mehr als eine Statistenrolle neben Paulus. Er steht durchgehend im Schatten des Mannes, der ihn von Lystra und Ikonion weg auf die Reise mitgenommen hat. Was ihn von Silas unterscheidet ist seine niedrige soziale Herkunft und vor allem seine Unabhängigkeit von Jerusalem. Das macht ihn zum ersten ganz von Paulus rekrutierten Mann. Aus welchen Gründen Paulus ihn beschneidet, ist schon ausführlich diskutiert worden. Wichtig ist hier, dass er nicht gefragt wird. Die Beschneidung und der Beschluss, der Mission als Mitarbeiter zu dienen, sind nicht als seine eigenen Entscheidungen erkennbar. Paulus *macht* Timotheus zum Missionar – auch wenn er dabei vielleicht zu erkennen gibt, wie sehr er sich ihn als Mitarbeiter wünscht. Aufwertung erfährt Timotheus wie Silas durch den Vertrauensvorschuss in Beröa und durch die Erkenntnis, dass Paulus gerne mit ihm zusammenarbeitet. Dennoch bleibt er ein einfacher Mitarbeiter, der Paulus Aufträge ausführt, wie es sich für einen Untergeordneten des Apostels gehört.

Aquila, der Mann aus Rom, wird nur kurz in der Apostelgeschichte erwähnt. Ihn zeichnet aber die Sonderstellung aus, dass er weder aus Jerusalem kommt, noch von Paulus selbst bekehrt oder getauft wird. Er ist ganz offensichtlich schon Christ, als die beiden aufeinander treffen und hat vielleicht sogar schon in Korinth vor Paulus eine Hausgemeinde gegründet. Paulus darf nicht nur bei ihm wohnen, sondern arbeitet auch zusammen mit ihm in dessen Handwerksbetrieb. Er scheint die Eigenständigkeit dieses Mannes gegenüber seiner Heidenmission zu akzeptieren, da er ihm weder Aufträge erteilt, noch einen Versuch macht, ihn als Begleiter anzuwerben. Aquila reist aus eigenen Stücken mit Paulus nach Ephesus und gründet dort mit seiner Frau eine neue Hausgemeinde, in der die beiden auch predigen und lehren. Er ist neben Barnabas der einzige Mann im Rahmen der Missionsreisen, der von Paulus gleichberechtigt behandelt wird und seine eigenen Entscheidungen trifft.

Das genaue Gegenteil trifft allerdings auf Johannes Markus zu. Der aus Jerusalem kommende Hilfsmissionar muss Paulus gegenüber eine klar untergeordnete Position einnehmen. Er wird von Paulus für das vorzeitige Verlassen der Mission sehr streng bestraft: Paulus spricht ihm grundsätzlich die Fähigkeit als Mitarbeiter ab. Dabei sind Paulus die Gründe für Johannes' Handeln nicht wichtig – er spricht nicht einmal mit ihm. Johannes Markus bekommt keine Möglichkeit sich zu verteidigen oder zu rechtfertigen. Paulus' Erwartungen an seinen Mitarbeiter sind enttäuscht worden. Johannes ist ihm nicht bedingungslos zur Seite gestanden, so wie andere Männer es getan haben und tun werden. Er hat keine Verfolgung oder Unterdrückung auf sich genommen. Er war nicht bereit, für den „Weg“ sein Leben aufs Spiel zu setzen und hat damit Paulus' Loyalität verloren.

5.1.3 Die Autoritäten

Ganz anders als gegenüber seinen Mitarbeitern verhält sich Paulus im Umgang mit der Jerusalemer Gemeindeleitung. Er, der sich den Männern in seinem direkten Umfeld sonst so deutlich überlegen gibt, erscheint im Kontakt mit den Jerusalemern in einem völlig anderen Licht. Schon sein erster Kontakt mit ihnen macht ihn zum Bittsteller, der auf Aufnahme in die Gemeinschaft hofft. Er begibt sich demütig in ein Abhängigkeitsverhältnis, das sonst nur bei seinen Mitarbeitern in der Mission zu beobachten ist. Von den Aposteln lässt er sich nach Tarsus schicken und von einem ihrer Vertrauten nach Antiochia holen. Den Ältesten in Jerusalem überbringt er persönlich die finanzielle Hilfe aus Antiochia und weicht ihnen in solidarischer Manier während der Verfolgungszeit nicht von der Seite. Drei seiner Mitarbeiter – Barnabas, Silas und Johannes Markus – sind eng mit Jerusalem verbunden. Den Streit, der sich um die Nicht-Beschneidung der Heidenchristen dreht, also das zentrale Anliegen seiner

Mission, muss Paulus von der Jerusalemer Autorität klären lassen. Er ist dabei zu keinem Zeitpunkt wirklich aktiv eingebunden. Petrus und Jakobus autorisieren seine Heidenmission ohne Beschneidung schließlich im Alleingang und gewähren Paulus nur die Rolle des Berichterstatters vor den Gemeinden der Diaspora. M.E. stellt sich damit die Frage, ob Paulus auch einen negativen Entscheid der Apostel akzeptiert hätte. Obwohl Lukas dieser Möglichkeit gar keinen Raum lässt, ist nach dem Bild, das die Apostelgeschichte malt, hierauf mit ja zu antworten. Paulus gehorcht diesen Männern und ihren Entscheidungen anstandslos. Das zeigt er auch bei seinem letzten Aufeinandertreffen mit ihnen. Obwohl Jakobus' Vorschlag ihn in die Gefahr bringt, von den Juden aus Asien im Tempel erkannt zu werden, lässt er sich darauf ein und geht offenen Auges seiner Verhaftung entgegen.

Den jüdischen Autoritäten begegnet Paulus fast durchgehend mit wenig Respekt. Schon dem jüdischen Magier Elymas in Zypern demonstriert er seine Macht und Ablehnung, indem er ihn mit Blindheit schlägt. Aber auch vor den Männern des Synedriums lässt er sich nicht von deren Einfluss und Macht einschüchtern. Paulus beginnt die Verhandlung eigenständig und ungefragt und verhindert damit von Beginn an, dass offiziell Anklage gegen ihn erhoben werden kann. Er schafft es gleichzeitig manipulativ gegen den Hohen Rat zu reden, Fehler seiner Gegner aufzudecken und dennoch selbst niemals das Gesetz zu übertreten. Durch den gesamten Prozess entzieht er sich geschickt einer möglichen Verurteilung. Allein dem jüdischen König Agrippa gegenüber verhält sich Paulus äußerst korrekt und ehrfürchtig. Aber sogar ihm kontert er in seiner Rede und schlägt ihn mit seinen eigenen Waffen.

Paulus' Verhältnis zu den Männern aus dem römischen Verwaltungsapparat ist zwar nicht gerade freundschaftlich, aber doch ungleich besser als zur männlichen jüdischen Autorität. Durch die Berufung auf das römische Bürgerrecht und sein soziales Ansehen stellt er sich unter den Rechtsschutz des römischen Reiches. Den ersten Statthalter, auf den er trifft, beeindruckt Paulus derart, dass sich dieser zum Christentum bekehrt. In Philippi bekehrt er seinen Bewacher im Gefängnis und offenbart sich zum ersten Mal als Römer. Sein Umgang mit den dortigen Beamten zeigt zumindest in den inhaltlichen Schritten Parallelen zu der Begegnung mit dem Obersten Lysias in Jerusalem: Zuerst zeigt er Leidensbereitschaft und lässt sich widerstandslos gefangen nehmen bzw. schlagen. Hierauf folgt ein Gespräch, da mit dem Kerkermeister, der letzten Endes Christ wird, dort mit dem Obersten, der Paulus bereitwillig zu den Juden sprechen lässt. Sodann macht Paulus von seinem Bürgerrecht Gebrauch um schließlich aus der Haft entlassen zu werden bzw. Hafterleichterung zu

bekommen. Statthalter Felix gegenüber verhält er sich durchwegs korrekt und überzeugt diesen von seiner Unschuld, wodurch ihm immerhin weitere Hafterleichterung zuteil wird. Im Privatgespräch mit diesem Mann ist Paulus aber schonungslos ehrlich und beinahe provokativ und geht nicht auf dessen Bestechungsversuche ein. Felix' Nachfolger Festus dagegen wird von Paulus schnell als hinterlistig entlarvt und von dem Gefangenen über das römische Recht belehrt.

5.2 Conclusio

Die Untersuchung seiner Mitarbeiter ergibt eine ganze Bandbreite von Verhaltensweisen. Am auffälligsten ist Paulus' grundsätzliche Dominanz in seinem Auftreten. Er steht fast immer im Mittelpunkt. Abgesehen von Barnabas, der anfangs die dominantere Rolle innehat, müssen diese Männer Paulus zu jeder Zeit als ihren Vorgesetzten anerkennen. Sie dürfen ihn begleiten oder an seiner Seite mitpredigen, aber Wortführer ist fast ausschließlich der Mann aus Tarsus. Paulus lässt seine Mitarbeiter nicht selbständig Entscheidungen treffen oder missionieren, sondern erteilt ihnen Aufträge: Sie sollen an einem bestimmten Ort verweilen, sollen ihm nachreisen oder seine Vorhut bilden. Timotheus wird nicht gefragt, ob er Mitarbeiter werden will, geschweige denn, ob er mit seiner Beschneidung einverstanden ist. Und auch Silas und Johannes Markus *werden* gewählt und entscheiden sich nicht selbst dazu, mit auf die Reise zu gehen. Eigenständigkeit besitzen in einem gewissen Ausmaß nur Barnabas und Aquila. Barnabas ist für eine Zeit lang zumindest ein wirklich gleichrangiger Kollege, wenngleich Paulus ihn auch da mit seiner Redekunst in den Schatten stellt. Aquila ist von Anfang an in einer gewissen Sonderposition, da er fast ausschließlich ohne Paulus agiert. Ihre Wege kreuzen sich nur einmal und auch da scheint Paulus ihm keine Aufträge zu erteilen. Aquila ist also keiner der Männer, die mit ihm für längere Zeit auf Reisen sind. Er ist somit ein Sonderfall. Am Beispiel Johannes Markus wird teilweise deutlich, was Paulus von den Männern erwartet, die mit ihm auf Reisen gehen. Sie müssen vor allem die gleiche Bereitschaft wie er selbst mitbringen, sich während der Mission jeder Widrigkeit zu stellen. Sie dürfen nicht aufgeben, sie dürfen keine Angst zeigen. Die Männer, die mit ihm zusammen Leid ertragen, ob Gefängnis, Gewalt oder Verfolgung, werden zu seinen engen Vertrauten – wenn nicht sogar zu seinen Freunden. Mit ihnen reist und missioniert Paulus in sichtbarer Eintracht ohne erkennbare theologische oder persönliche Unstimmigkeiten. Streit gibt es nur, wenn seinen Erwartungen nicht entsprochen wird.

Der spezifische Umgang mit männlichen Mitarbeitern wird durch den Vergleich mit den Frauen Lydia und Priszilla sichtbar. Paulus trifft auf beide im häuslichen bzw. familiären Kontext. Lydia wird zusammen mit ihrem „Haus“ zur Christin und Mitarbeiterin, Priszilla erfährt Paulus' Anerkennung gemeinsam mit ihrem Mann. Die Frauen sind zwar anerkannte Mitarbeiterinnen, allerdings werden sie von Paulus nicht dazu aufgefordert, den schützenden Bereich ihres direkten sozialen Umfeldes zu verlassen um mit ihm auf Reisen zu gehen. Im direkten Zusammentreffen nimmt er vielmehr ihre Dienste als Gastgeberinnen in Anspruch.⁴⁵⁰ Die Frauen, von denen wir in der Abschiedsszene in 21,5f erfahren, passen ebenfalls in dieses Bild. Paulus verabschiedet sich von ihnen persönlich. Aber auch sie sind deutlich in den familiären Rahmen gestellt und werden von dem Apostel in diesem zurückgelassen.

Die Männer im Gefolge des Paulus sind heldenähnliche Figuren, die dazu qualifiziert sind, Sprachrohr für die göttliche Botschaft auf der Bühne der antiken Welt zu sein.⁴⁵¹ Wenn sie den Ansprüchen des Heidenapostels genügen wollen, müssen sie ähnliche Charaktereigenschaften und Fähigkeiten vorweisen, wie Paulus es ihnen anhand seiner eigenen Person demonstriert: Sie verlassen ihre Familien (vgl. dazu auch Lk 14,26; 18,29) um enthaltsam zu leben und sich damit ganz ihrer Bestimmung als Missionare hinzugeben. Sie verzichten auf einen festen Wohnsitz und bringen auf ihren Reisen weite Strecken quer durch Griechenland und Kleinasien hinter sich. Der Paulus der Apostelgeschichte macht seinen Mitarbeitern keine direkten Vorschriften für ihre Situation, kommuniziert diese aber durch sein eigenes Verhalten als Vorbild bzw. indirekt durch seine Ablehnung gegenüber Männern, die seinem Idealbild nicht entsprechen. Tugenden werden von Paulus nicht aufgezählt, sondern auf den Missionsreisen „vorgelebt“.

Freundschaftliche Gefühle und menschliche Nähe sind den männlichen Mitarbeitern aber nicht exklusiv vorbehalten. Denn auch Lydia, Priszilla und den Frauen in Tyrus gegenüber zeigt Paulus seine enge Verbundenheit. Er kehrt in ihre Häuser ein, lebt mit ihnen für eine bestimmte Zeit zusammen und drückt seine Wertschätzung durch bewusstes Verabschieden vor seiner Weiterreise aus.

Mit der Figur der Lydia lässt sich noch ein weiterer Vergleich ziehen. Sie wird in Philippi von Paulus bekehrt, lässt sich von ihm zusammen mit ihrer Familie taufen, lädt ihn in ihr Haus ein

⁴⁵⁰ Vgl. *Leutzsch*, 2004, S. 611.

⁴⁵¹ Vgl. *D'Angelo*, 2003, S. 286.

und wird so nicht nur zu *seiner* Gastgeberin, sondern auch zu einer Frau, die in der Folge eine neue christliche Gemeinde beherbergt. Sehr ähnlich läuft Paulus' Begegnung mit dem Kerkermeister in derselben Stadt ab. Auch er wird bekehrt, zusammen mit seiner Familie getauft, ist zugleich Paulus' Gastgeber und Gastgeber eines zweiten Stützpunktes der Mission in Philippi. Dennoch gibt es einen nicht unbedeutenden Unterschied zwischen den beiden Bekehrten. Paulus lässt sich von Lydia buchstäblich bitten. Auch wenn das Drängen Lydias vielmehr darauf zu beziehen ist, dass sie von ihren Mitchristen als Bekehrte anerkannt werden will und wohl nichts mit sozialen Barrieren zu tun hat, bleibt doch der Eindruck einer „schweren Geburt“ bestehen. Lydia ist gezwungen, Druck auszuüben, um ihre Gastfreundschaft erfolgreich anbieten zu können. Damit bleibt sie letzten Endes unter Paulus' Kontrolle bzw. in seiner Abhängigkeit. Penner bringt das auf den Punkt: „[...] that through their conversion even high-standing women such as Lydia enter within the sphere of authoritative male control in an emergent Christian community and that Greco-Roman social values are fully manifested in the same“⁴⁵². Der Kerkermeister ist zwar auch Gastgeber und folgt damit den üblichen Tugenden der Gastfreundschaft. Allerdings erwartet Paulus von ihm keine „Extra-Einladung“. Ein Mann kann und muss Paulus gegenüber sehr wohl Gastfreundschaft zeigen, allerdings wird er damit m.E. nicht so deutlich unter die Autorität des Paulus gestellt, wie es bei der Frau Lydia der Fall ist.

Zwischen Aquila und Priszilla macht Paulus bei Lukas keine erkennbaren Unterschiede. Die Erstreichung Priszillas gehört zu den Anliegen des Verfassers, ihre grundsätzliche Bedeutung für die christliche Gemeinschaft hervorzuheben. Dass die Person Paulus ihr näher steht als ihrem Mann, kann davon vielleicht abgeleitet werden, bietet aber leider keine Möglichkeit auf Rückschlüsse über ein spezifisches Verhalten gegenüber Aquila.

Paulus' Verhalten gegenüber männlichen Autoritäten hat deutliche Unterschiede zwischen den Führungspersonlichkeiten der Jerusalemer Gemeinde auf der einen und den jüdischen bzw. römischen Männern auf der anderen Seite gezeigt. Für seinen Umgang mit den Aposteln und Ältesten gibt es in der Apostelgeschichte aber keine weibliche Vergleichsgruppe. Frauen spielen bei Lukas keine Rolle in der Gemeindeleitung der Urgemeinde. Es muss jedoch erwähnt werden, dass Frauen wie Lydia oder Priszilla in der Diaspora sehr wohl gewisse Leitungsfunktionen innerhalb ihrer Gemeinden innehaben dürften. Gegenüber Paulus sind sie allerdings auf keinen Fall als Autoritäten zu bezeichnen, da nach dem lukanischen

⁴⁵² Penner, 2004, S. 207.

Geschichtsbild Paulus selbst ihre Gemeinden gegründet hat. Somit bleibt mir noch der Versuch, einen männerspezifischen Umgang mit jüdischer und römischer Behörde herauszuarbeiten.

Paulus der Gefangene ist kein passives Opfer. Er bleibt auch während des Prozesses der ideale Zeuge für den „Weg“ Jesu. Sein Einfallsreichtum und seine offensichtliche rhetorische Begabung lassen ihn Wege finden, Meinungsverschiedenheiten und Anschuldigungen in fruchtbare Debatten zu verwandeln und schließlich auch noch Zeugnis geben zu können. Er zeigt dabei die Fähigkeit, gegen mächtige Männer im Gerichtssaal zu bestehen und seine Unschuld zu bezeugen. Er durchschaut jede List gegen seine Person und deckt schonungslos alle Fehler und Vergehen auf, die gegen ihn als römischen Bürger von Seiten des römischen Verwaltungsapparats begangen werden. Ebenso entlarvt er seine jüdischen Widersacher, die selbst genau das tun, was sie ihm vorwerfen: Sie übertreten das Gesetz. Dennoch ist Paulus gegenüber allen diesen männlichen Autoritäten fast penibel darauf bedacht, nötigen Respekt, Achtung und Freundlichkeit zu zeigen – wenn sie es in seinen Augen verdient haben. Paulus erweist sich für die Leserinnen und Leser gegenüber der jüdischen und römischen Verwaltung als beinahe unantastbar und moralisch integer bzw. überlegen. Wenn es die Situation verlangt, verteidigt er vehement sein Recht, achtet dabei aber immer darauf, das römische oder jüdische Gesetz nicht zu übertreten. Und trotzdem verzichtet er nicht darauf, an mehreren Stellen seine Leidensbereitschaft zu zeigen.

Im Vergleich zu den einzigen beiden Frauen, die Paulus gegenüber als Autoritäten auftreten, wird m.E. ein Aspekt ganz deutlich: Paulus anerkennt männliche Autoritäten als Autoritäten. Frauen nimmt er als solche gar nicht wahr. Drusilla wird von ihm trotz der intimen Situation völlig übergangen. Er wendet sich nicht persönlich an sie und sie fühlt sich daher auch nicht angesprochen. In gleicher Weise verhält Paulus sich auch Berenike gegenüber. Obwohl sie bei seiner Anhörung vor Agrippa anwesend ist, wird keinerlei Interaktion zwischen Paulus und ihr erkennbar. Sie mag „nur“ die Begleiterin des jüdischen Königs sein. Als solche wäre sie Paulus aber eigentlich deutlich sozial übergeordnet und daher m.E. durchaus seiner Aufmerksamkeit würdig. Und auch den vornehmen Frauen aus Thessalonich und Beröa, die wahrscheinlich aus einer ähnlichen sozialen Schicht kommen wie der Heidenapostel und sich seiner Botschaft anschließen, schenkt er keine erwähnenswerte Beachtung. Zwar keine Frau aus der Oberschicht und damit auch keine Autorität für Paulus, aber dennoch nicht unbedeutend für dieses Thema ist auch Damaris. Sie steht allem Anschein nach in Paulus'

unmittelbarer Nähe, als er seine Rede auf dem Areopag hält. Trotzdem schließt er sie mit der Ansprache „Männer von Athen“ sprachlich aus seinem Zuhörerkreis aus.

Ein einziges Mal muss Paulus die Autorität von Frauen anerkennen – allerdings zwangsweise. Im pisidischen Antiochia wird er Opfer einer Verfolgung, die von vornehmen Frauen der Stadt ausgeht.

Paulus – als die Verkörperung des idealen Mannes in der Apostelgeschichte – zeigt noch einen weiteren Charakterzug: Er darf Gewalt anwenden, und zwar gegenüber Mann und Frau. Der Unterschied dabei ist, dass die Magd, die in Philippi Opfer seiner Machtdemonstration wird, eigentlich gar keine zentrale Rolle spielt. Sie ist nur Mittel zum Zweck, damit Paulus ihre Besitzer der Geldmacherei mit einem spirituellen Phänomen entlarven kann. Elymas auf Zypern steht dagegen als Mann im Mittelpunkt der Gewaltanwendung. Paulus bringt ihn nicht nur unter die Kontrolle seiner eigenen Autorität, sondern beraubt ihn auch seiner sozialen Stellung und seines Einflusses auf den Statthalter Sergius Paulus. Er erniedrigt ihn und entmachtet ihn, indem er ihn mit Blindheit, also körperlicher Behinderung, schlägt.⁴⁵³ Gewalt ist bei Lukas demnach vorrangig eine Interaktion zwischen Mann und Mann.

Abschließend soll festgehalten werden, was m.E. Paulus' Verhalten allen Männern gegenüber ausmacht. Er präsentiert sich als absolut gesetzestreu, pflichtbewusst und voller Hingabe für seine Berufung. Und genau das erwartet er auch von allen anderen Männern, mit denen er zu tun hat. Wenn jemand gegen diesen Kodex verstößt und die geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetze übertritt, kreidet ihm Paulus das schonungslos an – egal ob er einfacher Mitarbeiter oder politische Autorität ist. Sein Gegenüber hat die Chance, „gut“ von ihm behandelt zu werden. Den hohen Erwartungen voll zu entsprechen gelingt freilich den wenigsten. „Echte Männer“ aus der Sicht des lukanischen Paulus sind in der Apostelgeschichte Mangelware.

⁴⁵³ Vgl. Penner, 2004, S. 206ff.

5.3 Ausblick

Meine Untersuchungen haben ergeben, dass Paulus in der Apostelgeschichte Männern gegenüber spezifische Verhaltensmuster zeigt. Es würde den Rahmen einer Diplomarbeit sprengen, mit diesem Ergebnis weitere Forschungen zu betreiben. Dennoch soll hier noch darauf hingewiesen sein, zu welchen Überlegungen mich meine Schlussfolgerungen führen.

Die Schriften des Neuen Testaments, und damit auch die Apostelgeschichte, haben auf den weiteren Entstehungsprozess der christlichen Gemeinschaft großen Einfluss genommen. Ihre Wirkungsgeschichte ist von der frühen Kirche bis heute beobachtbar. Zu Fragen wäre hier, ob sich die Wahrnehmung des lukanischen Paulus und seines Verhaltens durch die Zeit verändert hat. Interessant wäre es außerdem zu untersuchen, wo und wie die Figur des Paulus bei Lukas auch im 21. Jahrhundert noch als Vorbild dient und ob dieses Vorbild prägend auf die innere und äußere Struktur der modernen Kirchen wirkt. Es ergeben sich Fragen nach der Dominanz von Männern in Leitungsfunktionen, nach den Anforderungen an Männer in Kirchenämtern bzw. nach den Erwartungen, die Männer an sich selbst und andere im Rahmen kirchlicher Mitarbeit stellen. Als Schnittstelle zur Systematischen Theologie könnte dabei die Vorgangsweise der Rezeptionsästhetik dienen.⁴⁵⁴ Eine weitere Möglichkeit wäre außerdem eine Befragung von Pfarrerinnen und Pfarrern bzw. von freiwilligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern im Rahmen der empirischen Bibelforschung, die eine Verbindung zur kirchlichen Praxis und den Anliegen der Praktischen Theologie herzustellen vermag.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Zur Einführung siehe z.B. Iser, W.: Die Appellstruktur der Texte. In: Warning, R. (Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. München: 1994⁴. S. 228-252.

⁴⁵⁵ Siehe z.B. Dieckmann, D.: Empirische Bibelforschung als Beitrag zur Wahrnehmungsästhetik. Am Beispiel von Gen 12,10-20. In: Grund, A. (Hg.): Wie schön sind deine Zelte, Jakob! Beiträge zur Ästhetik des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn: 2003. S. 13-42.

6 Literaturverzeichnis

Die Abkürzungen richten sich nach Schwertner, Siegfried: IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York: 1992².

6.1 Quellen

Johannes Chrysostomos: De sacerdotio libri I-VI. In: BKV. Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften. Band 4: Bardenweher, Otto (Hg.) u.a. Kempten-München: 1916.

Josephus: Antiquitates Iudaicae. In: Jewish Antiquities. Band 13: Feldman, Louis (Hg. u. Üs.). Harvard: 2004.

Philostratos: Über Gymnastik: Jüthner, Julius (Hg. u. Üs.). Leipzig-Berlin: 1909.

Josephus: De bello Iudaico. In: Judean War 2. Volume 1B: Mason, Steve (Hg. u. Üs.). Leiden-Boston: 2008.

Novum Testamentum Graece: Aland, Barbara (Hg.); Aland, Kurt (Hg.) u.a. Stuttgart: 1993²⁷.

6.2 Hilfsmittel

Balz, Horst (Hg.); Schneider, Gerhard (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. EWNT. 3 Bände. Stuttgart-Berlin-Köln: 1992².

Bauer, Walter u.a.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin-New York: 1988⁶.

Coenen, Lothar (Hg.); Haacker, Klaus (Hg.): Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. TBLNT. Wuppertal: 2005.

Ebner, Martin; Heininger, Bernhard: Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis. Paderborn u.a.: 2005.

Fricke, Klaus; Schwank, Benedikt: Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien (neu bearbeitet von Lange, Joachim). Stuttgart: 1981².

Gemoll, Wilhelm: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. München-Wien: 1965⁹.

Schnelle, Udo: Einführung in die neutestamentliche Exegese. Göttingen: 2000⁵.

6.3 Sekundärliteratur

Balz, Horst: Art. παρρησιάζομαι. In: EWNT. Band 3. 1992².

Barrett, Charles: The Acts of the Apostles. Volume I und II. ICC. Edinburgh: 1994 (I), 1998 (II).

Betz, Otto: Beschneidung II. Altes Testament, Frühjudentum und Neues Testament. In: TRE, Band V. Berlin-New York: 1980.

Brandes, Holger: Der männliche Habitus. Band 2: Männerforschung und Männerpolitik. Opladen: 2002.

Breytenbach, Cilliers: Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und Adressaten des Galaterbriefes. AGJU 38. Leiden-New York-Köln: 1996.

Bryan, Christopher: A further Look at Acts 16:1-3. JBL 107. 1988. S. 292-294.

Cohen, Shaye: Was Timothy jewish (Acts 16:1-3)? Patristic Exegesis, Rabbinic Law, and Matrilineal Descent. JBL 105. 1986. S. 251-268.

Connell, Robert: Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten (dt. Übersetzung). Opladen: 2000².

Conzelmann, Hans: Die Apostelgeschichte. HNT. Band 7. Tübingen: 1972².

- D'Angelo, Mary Rose: „Knowing How to Preside over His Household“. Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, *Hermas* and Luke-Acts. In: Moore, S. (Hg.); Anderson, J. (Hg.): New Testament Masculinities. SBL Semeia Studies 45. Atlanta: 2003. Seite 265-295.
- Delling, Gerhard: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968. Göttingen: 1970.
- Eisen, Ute: Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie. StUNT 58. Göttingen: 2006.
- Eisen, Ute: Art. Erzählende Literatur. II. Neutestamentlich. In: Wischmeyer, O. (Hg.) u.a.: Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe, Methoden, Theorien, Konzepte. Berlin: 2009.
- Elliger, Winfried: Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth. Stuttgart: 1987².
- Elliott, John: Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions. In: Neyrey, J. (Hg.): The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation. Massachusetts: 1991. S. 211-240.
- Fischer, Martin: Männermacht und Männerleid. Theologische Männerforschung als Beitrag zur Gleichstellung der Geschlechter (Diss.). Wien: 2007.
- Gleason, Maud: Elite Male Identity in the Roman Empire. In: Potter, D. (Hg.); Mattingly, D. (Hg.): Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire. Michigan: 1999.
- Haenchen, Ernst: Die Apostelgeschichte, KEK, 3. Abteilung. Göttingen: 1961³.
- Häfner, Gerd: Art. Timotheus. In: RGG. Band 8. 2005⁴. Sp. 414.
- Harnack, Adolf von: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Band 1. Die Mission in Wort und Tat. Leipzig: 1924⁴.

- Heusler, Erika: Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse. NTA 38. Münster: 2000.
- Hochschild, Ralph: Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung. Göttingen: 1999.
- Jervell, Jacob: The Unknown Paul. Essays on Luke-Acts and Early Christian History. Minneapolis: 1984.
- Jervell, Jacob: Die Apostelgeschichte, KEK, 3. Band. Göttingen: 1998.
- Keegan, Terence: Interpreting the Bible. A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics. New York: 1985.
- Kollmann, Bernd: Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte. SBS 175. Stuttgart: 1998.
- Läufer, Erich: Kleine Leute im Neuen Testament. Kevelaer: 2000.
- Lampe, Peter: Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte. WUNT 2. Reihe. Tübingen: 1989².
- Lang, Manfred: Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 29. Leipzig: 2008.
- Lentz, John: Luke's portrait of Paul. MSSNTS 77. Cambridge: 1993.
- Leutsch, Martin: Konstruktionen von Männlichkeiten im Urchristentum. In: Crüsemann, F. (Hg.) u.a.: Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. FS für Luise Schottroff. Gütersloh: 2004.
- Levine, Amy-Jill (Hg.); Blickenstaff, M. (Hg.): A Feminist Companion to the Acts of the Apostles. London-New York: 2004.

- Meeks, Wayne: Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden. Gütersloh: 1993.
- Meuser, Michael: Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster. Opladen: 1998.
- Obermeier, Klaus: Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung. Das Paulusbild der Apostelgeschichte (Diss.). Bonn: 1975.
- Öhler, Markus: Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte. WUNT 156. Tübingen: 2003.
- Ollrog, Wolf-Henning: Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission. WMANT 50. Neukirchen-Vluyn: 1979.
- Omerzu, Heike: Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte. BZNW 115. Berlin-New York: 2002.
- Penner, Todd; Vander Stichele, Caroline: Gendering Violence: Patterns of Power and Constructs of Masculinity in the Acts of the Apostles. In: Levine, A. (Hg.); Blickenstaff, M. (Hg.): A Feminist Companion to the Acts of the Apostles. London-New York: 2004. S. 193-209.
- Pesch, Rudolf: Die Apostelgeschichte. 2 Bände. EKK. Band V/1+2. Neukirchen-Vluyn: 1986.
- Pichler, Josef: Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisischen Antiochien. IThS 50. Innsbruck-Wien: 1997.
- Porter, Stanley: The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology. WUNT 115. Tübingen: 1999.
- Richter Reimer, Ivoni: Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese. Gütersloh: 1992.

- Richter Reimer, Ivoni: Die Apostelgeschichte. Aufbruch und Erinnerung. In: Schottroff, L. (Hg.); Wacker, M. (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung. Sonderausgabe. Gütersloh: 2007³.
- Roloff, Jürgen: Die Apostelgeschichte. NTD. Band 5. Göttingen: 1981.
- Schille, Gottfried: Die Apostelgeschichte des Lukas. ThHK. Band V. Berlin: 1983.
- Schmithals, Walter: Die Apostelgeschichte des Lukas. ZBK.NT. Band 3,2. Zürich: 1982.
- Schneider, Gerhard: Die Apostelgeschichte. I. und II. Teil. HThK. Band 5. Freiburg-Basel-Wien: 1980(I), 1982(II).
- Schottroff, Luise: Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. Gütersloh: 1994.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis.... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (dt. Übersetzung). München-Mainz: 1988.
- Stambaugh, John; Bach, David: Das soziale Umfeld des Neuen Testaments. NTD Ergänzungsreihe. Band 9. Göttingen: 1992.
- Stegemann, Ekkehard; Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt. Köln: 1995.
- Stegemann, Ekkehard: Art. Paulus, der Apostel. In: Cancig, H. (Hg.); Schneider, H. (Hg.): Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Band 9. Stuttgart-Weimar: 2000. Sp. 432-439.
- Steichele, Hanneliese: Priska. Ein verdrängter Fall. In: Walter, K. (Hg.): Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten. Freiburg-Basel-Wien: 1988.
- Tannehill, Robert: The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume 2: The Acts of the Apostles. Minneapolis: 1990.

Weiser, Alfons: Die Apostelgeschichte. 2 Bände. ÖTBK. Band 5,1+2. Gütersloh-Würzburg: 1981 (I), 1985 (II).

Witherington, Ben III.: The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids-Cambridge: 1998.

Wick, Peter: Art. Timotheus [11]. In: Cancig, H. (Hg.); Schneider, H. (Hg.): Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart-Weimar: 2000. Sp. 600.

Zmijewski, Josef: Die Apostelgeschichte. RNT. Regensburg: 1994.

7 Anhang

7.1 Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, ob an der Figur Paulus in der Apostelgeschichte ein spezifisches Verhalten gegenüber Männern zu beobachten ist.

In der Einleitung werden vorbereitende Fragen geklärt: das Paulusbild bei Lukas, die zugrunde bzw. im Hintergrund liegenden exegetischen Methoden wie Narrative Exegese, Sozialgeschichte und neutestamentliche Männerforschung, in deren Folge die Forschungsfrage gestellt wird.

Im ersten großen Kapitel werden die Frauen, denen Paulus bei Lukas begegnet, sichtbar gemacht. Sie sollen am Ende als Vergleichsfolie dienen und dabei helfen, männerbezogene Verhaltensweisen des Heidenapostels herauszufiltern.

Der Hauptteil der Diplomarbeit befasst sich einerseits mit Paulus' männlichen Mitarbeitern. Andererseits wird nach seinem Verhalten gegenüber männlichen Autoritäten, denen er gegenübertritt, gefragt: die Apostel und Ältesten in der Urgemeinde Jerusalem bzw. die Männer im jüdischen und römischen Verwaltungsapparat seiner Zeit. Wie kommuniziert der Mann Paulus mit anderen Männern verschiedenster sozialer Herkünfte und religiöser Hintergründe und wie verhält er sich ihnen gegenüber? Dabei werden auch die sozialen Bedingungen, in die Paulus und sein Umfeld eingebettet sind, mit bedacht.

In den abschließenden Schlussbetrachtungen werden die erarbeiteten Informationen über Paulus' Verhalten gegenüber Frauen und Männern gebündelt. Die Conclusio kommt zu dem Ergebnis, dass der lukanische Paulus deutlich erkennbare Verhaltensmuster zeigt, die sich nur gegenüber Männern zeigen. Er präsentiert sich als absolut gesetzestreu, pflichtbewusst und voller Hingabe für seine Berufung. Diesen Anspruch, den er an sich selbst stellt, hat er auch anderen Männern gegenüber. Wenn einer dagegen verstößt und die geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetze übertritt, kreidet ihm Paulus das schonungslos an. Dabei macht er keinen Unterschied zwischen einfachen Mitarbeitern und hohen Autoritäten.

7.2 Lebenslauf

Bernhard Petri-Hasenöhrl, geboren am 25.08. 1980 in Salzburg

1986-1990 Volksschule Walserfeld bei Salzburg

1990-1998 AHS, Privatgymnasium der Herz-Jesu-Missionare Salzburg-Liefering
Matura am 17.07. 1998

1998-1999 Präsenzdienst beim Korpskommando II, Salzburg

1999-2002 5 Semester Studium der Pharmazie, Wien

2004-2005 2 Semester Anstellung als Studienassistent am Institut für Kirchengeschichte,
Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst, Wien

2004-2005 Universitätslehrgang Caritas und Diakonie, Katholisch-Theologische
Privatuniversität Linz

2006-2007 Praktika im Rahmen der Evangelischen Kirche A.B. Österreich

seit 2002 Studium der Evangelischen Fachtheologie, Wien

seit 2005 Angestellter der Universität Wien

seit 2008 Lehrgang Psychotherapeutisches Propädeutikum