

an die Philipper und an Philemon, sondern auch den größten Teil der Korrespondenz mit den Korinthern.

(Neufassung im Winter 2018/2019, 28. X. 2018 um 19.16 Uhr)

Nach den einführenden Bemerkungen zu unserm Abschnitt (1) und dem Exkurs zu Ephesos wenden wir uns nun dem Text bzw. der Übersetzung des Abschnitts zu. Sie lautet folgendermaßen:¹⁶

24 Ein Jude aber mit dem Namen Apollos¹⁷, aus Alexandrien stammend, ein beredter Mann, der bewandert war im Umgang mit den Schriften, der kam nach Ephesos. 25 Dieser war belehrt über den Weg des Herrn¹⁸ und glühend vom Geist lehrte er die Dinge über Jesus genau, wobei er nur die Taufe des Johannes kannte; 26a dieser begann in der Synagoge frei heraus zu sprechen.

26b Und als sie ihn hörten, nahmen Priscilla und Aquila ihn beiseite [oder: sich seiner an] und legten ihm genauer den Weg [Gottes] dar. 27 Als er aber nach Achaia hinüberfahren wollte,¹⁹ redeten ihm die Brüder zu und schrieben den Jüngern [in Achaia]²⁰, ihn auf-

¹⁶ Wieder habe ich die Übersetzung und einen Teil der Diskussion aus den oben auf S. 540 in Anm. 3 genannten Protokollen der Lektüre aus dem Sommer 2008 übernommen, ohne das im folgenden im einzelnen zu kennzeichnen. Einschlägig für unsern Abschnitt (1) ist das Ende des ersten Protokolls sowie das zweite Protokoll aus dieser Lehrveranstaltung.

¹⁷ In der westlichen Überlieferung lautet der Name Ἀπολλώνιος, nicht Ἀπολλῶς, vgl. dazu *Albert C. Clark*, S. 119.

¹⁸ Deutlich weicht hier die westliche Überlieferung ab, die
ὄς ἦν κατηχημένος ἐν τῇ πατρίδι τὸν λόγον τοῦ κυρίου
bietet (*Albert C. Clark*, ebd.). Demnach hätte Apollonios/Apollos die neue Lehre in seiner Heimatstadt Alexandria kennengelernt; es hätte also in dieser Zeit in Alexandrien schon Christen, vielleicht sogar eine christliche Gemeinde gegeben.

¹⁹ Diese ganz unmotivierte Absicht wird in der westlichen Überlieferung plausibel gemacht, wo es heißt:

ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ ἐπιδημοῦντές
τινες Κορίνθιοι, καὶ ἀκούσαντες αὐτοῦ
παρεκάλουν διελθεῖν σὺν αὐτοῖς
εἰς τὴν πατρίδα αὐτῶν.
συγκατανεύσαντες δὲ αὐτοῦ

(*Albert C. Clark*, S. 120).

²⁰ Auch der Rest des v. 27 wird in der westlichen Überlieferung anders dargeboten, die u.a. meine Ergänzung »in Achaia« überflüssig macht:

οἱ Ἐφέσιοι ἔγραψαν τοῖς ἐν Κορίνθῳ μαθηταῖς
ὅπως ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα·
ὄς ἐπιδημήσας εἰς τὴν Ἀχαΐαν

zunehmen; als er angekommen war, half er den Glaubenden sehr durch die Gnade. 28 In polemischer Auseinandersetzung widerlegte er nämlich energisch die Juden, indem er öffentlich durch die Schriften bewies, daß Jesus der Christus sei.

v. 24 In bezug auf den v. 24 wurde die Übersetzung des ἀνὴρ λόγιος (*anēr logios*) und des δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς (*dynatos ōn en tais graphais*) diskutierte. Für letzteres kommt „fähig im Umgang mit den Schriften“ oder auch „gelehrt in den Schriften“ in Frage; auch „dessen Stärke in den Schriften lag“ wurde vorgeschlagen. Entsprechend könnte man λόγιος (*logios*) entweder mit „beredt“ oder mit „gelehrt“ wiedergeben.

Ein Wort noch zu dem Namen dieses Mannes: Ἀπολλῶς (*Apollōs*). Dabei handelt es sich um eine verkürzte Form von Ἀπολλώνιος (*Apollōnios*), wie auch die Version von D in v. 24 zeigt. Leider kann man nicht wissen, ob D den Namen des Ἀπολλῶς (*Apollōs*) auch im 1. Korintherbrief in der »korrekten« Form bietet, da dieser Codex nur die Evangelien und die Apostelgeschichte, nicht aber die Briefe des Paulus enthält. Eine Analogie in unserer Sprache wäre Willi und Wilhelm.

v. 25 Bei v. 25 wurde nach dem Sinn des κατηχημένος (*katēchēmenos*) gefragt: Ist an christliche Belehrung zu denken? Wie steht es dann aber mit des Apollos defizitärem Taufverständnis?

Interessant ist hier die westliche Überlieferung (vgl. oben Anm. 18), wonach diese Belehrung in der Heimat des Apollonios/Apollos stattgefunden habe, also in Alexandrien.²¹ Damit hätten wir den einzigen Beleg

πολὸν συνεβάλλετο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις
τοῖς πεπιστευκόσιν διὰ τῆς χάριτος

(*Albert C. Clark*, ebd.).

²¹ Diese Information kann auf Sachkenntnis beruhen. Vgl. die Bemerkungen Metzgers zur Stelle (*Bruce M. Metzger: A Textual Commentary on the Greek New Testament, A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart 1994, S. 413).

Ob hingegen eine „Western addition“ vorliegt, ist die Frage (für *Metzger*, ebd., ist die Sache hingegen klar): Wer einen Text straffen will, kann dergleichen weglassen. Es ist daher nicht als selbstverständlich anzunehmen, daß hier ein Zusatz vorliegt.

Anders steht es hingegen mit dem τὸν λόγον τοῦ κυρίου; hier haben wir eindeutig den Ersatz eines ungewöhnlichen Ausdrucks durch einen gewöhnlichen. Dieses Urteil ist jedoch unabhängig von der Variante ἐν τῇ πατρίδι möglich: Es ist durchaus vorstellbar, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ursprünglich geschrieben hat:

τῆν κατηχημένον ἐν τῇ πατρίδι τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου.

Daraus hat sich in der westlichen Textüberlieferung die Erleichterung des τὴν ὁδὸν in τὸν λόγον entwickelt, wohingegen das ἐν τῇ πατρίδι hier erhalten blieb. Umgekehrt

in der Apostelgeschichte, daß es zu dieser Zeit – wir befinden uns am Anfang der 50er Jahre – schon Christen in Alexandrien gegeben hat, vielleicht sogar eine christliche Gemeinde.²²

Ähnlich liegen die Dinge in v. 26, wo das τὴν ὁδὸν (*tēn hodon*) am Ende ebenfalls uneinheitlich überliefert ist. Man hat die Wahl zwischen insgesamt fünf Lesarten:

v. 26

1. τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ lesen Ψ⁷⁴; Ν; Α; Β; 33; 614; 1175 und andere sowie die Vulgata
2. τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου lesen E; 36; 1505 und andere sowie ein Teil der syrischen Überlieferung und die *Editio Clementina* der Vulgata
3. τὴν ὁδὸν ohne einen Genitiv lesen D und g1g
4. τὴν τοῦ θεοῦ ὁδὸν die Masse der byzantinischen Handschriften
5. τὸν λόγον τοῦ κυρίου 323; 945; 1739; 1891 und wenige weitere griechische Handschriften

Bei der Diskussion dieser Stelle ist ein Exkurs zum Namen Χριστιανοί (*Christianoj*) erforderlich, den der Verfasser der Apostelgeschichte in Apg 11,26 selbst einführt, dann aber nur noch an einer einzigen Stelle im Munde des Agrippa II. in Apg 26,28 verwendet.²³ Statt dieses sehr viel leichter verständlichen Begriffs benutzt er an etlichen Stellen ἡ ὁδός (*hē hodos*), um die christliche »Bewegung« zu bezeichnen. Von gräzistischer Seite wird der Wert des Pilhoferschen »Bewegung« bezweifelt: Im Griechischen existiere kein solcher Zusammenhang zwischen »Weg« und »Bewegung«. Im übrigen sei es anachronistisch, für ein Phänomen des ersten Jahrhunderts den modernen Begriff »Bewegung« zu verwenden, der noch dazu falsche Assoziationen hervorrufe.

verlief die Entwicklung im Standardtext: Hier fiel das ἐν τῇ πατρίδι weg, das schwierige τὴν ὁδὸν jedoch blieb erhalten.

²² Es ist bezeichnend, daß der Name der Stadt Alexandrien weder in der Apostelgeschichte noch sonst im Neuen Testament genannt wird (der Bürger der Stadt kommt Apg 6,9 und an unserer Stelle 18,24 vor: Ἀλεξανδρεῖς; ein alexandrinisches Schiff in Apg 27,6 und 28,11: πλοῖον Ἀλεξανδρινόν).

Auch im westlichen Text begegnet der Name der Stadt nicht, vgl. dazu *James D. Yoder: Concordance to the distinctive Greek Text of Codex Bezae*, NTTTS II, Leiden 1961, S. 2.

²³ Auch in den späteren Schriften des Neuen Testaments ist der Begriff sehr selten, begegnet er doch außerhalb der Apostelgeschichte nur noch in 1Petr 4,16.

**Der Name
Alexandrien
begegnet im NT
nicht**

Was 11,26 selbst angeht, so bedeutet das Verbum *χρηματίζω* (*chrēmatisō*) zunächst „seinen Geschäften nachgehen“; in unserm Zusammenhang dann „firmieren als“, nicht aber „genannt werden“. Demnach handelt es sich bei dem Begriff *Χριστιανοί* (*Christianoi*) offenbar um eine Selbstbezeichnung.

Diese Feststellung ist jedoch zu präzisieren: Es ist nämlich fraglich, ob es sich bei dem *Χριστιανοί* (*Christianoi*) in der Tat um eine »Selbstbezeichnung« in dem Sinne handelt, daß die Christen in Antiochien diesen Begriff selbst erfunden haben. Das Verbum *χρηματίζω* (*chrēmatisō*) in Apg 11,26 signalisiert lediglich, daß die Gemeinde in Antiochien den Begriff *Χριστιανοί* (*Christianoi*) als »Selbstbezeichnung« verwendet hat; das heißt jedoch nicht notwendigerweise, daß sie diesen Begriff selbst erfunden hat. Es kann durchaus sein, daß er von außen stammt und dann als »Selbstbezeichnung« übernommen worden ist.

Im Blick auf unser textkritisches Problem liegt die Vermutung nahe, ursprünglich sei die als dritte genannte Lesart ohne Genitiv. Von da aus ließe sich die unterschiedliche Hinzufügung eines Genitivs, wie ihn die Lesarten 1, 2 und 4 bieten, leicht erklären: Man wollte das Verständnis des sperrigen *τὴν ὁδόν* (*tēn hodon*) der Vorlage erleichtern, indem man den Genitiv hinzufügte. Nicht so einfach ist es mit der Erklärung der fünften Lesart: Hier müßte man ja nicht nur die Zufügung des Genitivs annehmen, sondern zugleich auch die Änderung von *τὴν ὁδόν* (*tēn hodon*) in *τὸν λόγον* (*ton logon*). Ob ein Blick auf v. 25 die letztere Annahme erleichtert oder nicht, blieb strittig. Denn dort hatten wir ja die Ursprünglichkeit des *τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου* (*tēn hodon tou kyriou*) postuliert, was die Argumentation im Fall des v. 27 eher erschwere.

v. 27 Von besonderem Interesse ist der westliche Text in v. 27: Die Bemerkungen im Protokoll aus der Lehrveranstaltung im Sommer 2008 scheinen mir nicht mehr einleuchtend.²⁴ Wenn ich mir den Zusammenhang vergegenwärtige, kann ich das einleitende *ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ* (*en de tē*

²⁴ Dort war zunächst der westliche Text zitiert worden: *ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ ἐπιδημοῦντές τινες Κορίνθιοι καὶ ἀκούσαντες αὐτοῦ παρεκάλουν διελθεῖν σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν πατρίδα αὐτῶν· συνκατανεύσαντος δὲ αὐτοῦ οἱ Ἐφέσιοι ἔγραψαν τοῖς ἐν Κορίνθῳ μαθηαῖς ὅπως ἀποδέξωνται τὸν ἄνδρα.*

Danach ging es folgendermaßen weiter: Hier haben wir eine romanhafte Stilisierung vor uns, die nicht zu dem Duktus der Erzählung passen will. Insbesondere das einleitende *ἐν δὲ τῇ Ἐφέσῳ* ist im Zusammenhang störend; denn in Ephesos sind wir ja nun schon eine ganze Weile. Auch hat der Empfehlungsbrief der Gemeinde von Ephesos in diesem Roman keine rechte Funktion mehr.

Ephesō) keinesfalls als »störend« empfinden, wie vor 10 Jahren formuliert. Denn es ist ja im folgenden von den korinthischen Beisassen die Rede, die zu jener Zeit in Ephesos lebten; das ist weder »störend« noch unmotiviert, sondern durch den Zusammenhang sehr wohl begründet. Mein Protokoll von damals ist in dieser Hinsicht also zu korrigieren.

Auch die weitere damalige Argumentation (vgl. dazu die Anm. 24) kann ich nicht überzeugend finden. Es mag gute Gründe geben, den westlichen Text zu verwerfen, aber diese Gründe sind in meinem Protokoll seinerzeit nicht genannt worden.

Clarke hingegen hält auch hier die westliche Variante für den ursprünglichen Text und stellt den Fall neben 16,35: Der „abbreviator was not interested in details. He attached more value to speeches. This is why excisions are less frequent in the speeches, while they are very common in the accounts of St. Paul’s journeys.“²⁵ Es handle sich hier um „picturesque details showing minute knowledge“; diese werden ersetzt durch „a vague and spiritless abridgement“; ganz allgemein gilt (bei Clarke in bezug auf 16,35 formuliert): „It would require little ability to produce this colourless abstract. On the other hand who, starting from it, could produce the longer text with its wealth of detail?“²⁶

Hiergegen wurde schon 2008 eingewandt, daß man natürlich dergleichen »picturesque details« erfinden könne, keine Frage. Aber auch abgesehen davon ist die Folgerung Clarkes, wonach diese pittoresken Details für detaillierte Kenntnisse garantierten („showing minute knowledge“, heißt es bei Clarke) eine sehr fragile. Das kann so sein – und ich nehme das in einigen Fällen auch selbst an, z. B. in Apg 12,10 – muß aber keinesfalls so sein. Insofern ist in bezug auf die Clarkesche Argumentation Vorsicht geboten.

Die Entscheidung für oder gegen die westliche Überlieferung muß hier wie auch sonst für das ganze Buch getroffen werden; ich lasse sie daher auch hier offen.

In v. 27 wurde der Bezug des διὰ τῆς χάριτος (*diā tēs charitos*) diskutiert. Nimmt man es zu τοῖς πεπιστευκόσιν (*tois pepisteukōsin*), dann hätte man übersetzen müssen: „half er denen sehr, die durch die Gnade zum Glauben gekommen waren“. Barrett verweist in diesem Zusammenhang auf die Stelle 15,11, was uns jedoch nicht überzeugt. (Er übersetzt:

²⁵ *Albert C. Clark: The Acts of the Apostles. A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages, Oxford 1933, S. xlvi.*

²⁶ *Ebd.*

„he supported those who through grace had become believers“.²⁷) Näherliegend schien uns, διὰ τῆς χάριτος (*diā tēs charitos*) auf das Prädikat συνεβάλετο (*synebaletō*) zu beziehen: Die betonte Schlußstellung verleiht der Bemerkung mehr Gewicht; die Gnade ist die, die dem Apollos gegeben ist.

Auch bei dem προτρεψάμενοι (*protrepsamēnoi*) gibt es eine Unsicherheit: Reden die Brüder dem Apollos zu, seinen Plan, nach Achaia zu reisen, umzusetzen? Oder reden die Brüder den Christen in Achaia zu, indem sie ihnen schreiben, den Apollos aufzunehmen? Die erste Möglichkeit erschien uns plausibler.²⁸

- v. 28 In Ephesos verhält es sich daher umgekehrt wie in Korinth. Denn in Korinth war Paulus als erster christlicher Missionar auf dem Plan; daß er die Gemeinde gegründet hat, leidet keinen Zweifel. In Ephesos dagegen versucht der Verfasser der Apostelgeschichte sein bestes, um den Sachverhalt zu verdunkeln, daß Apollos vor Paulus dort wirkte. Dies erreicht er dadurch, daß er vor der Erzählung vom Wirken des Apollos (18,24–28) den Paulus schon kurz nach Ephesos gelangen läßt (18,19–21), um dem Paulus die Priorität auch in Ephesos zu sichern. Auf der historischen Ebene ist dies verkehrt: Apollos wirkte vor Paulus in dieser Stadt.²⁹

(2) Die Johannesjünger in Ephesos (19,1–7)

Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, daß die Darstellung der Ereignisse in Ephesos in Abwesenheit des Paulus beginnt. Er tritt erst in 19,1 die Bühne, nachdem Apollos nach Korinth abgereist ist. Die Überschrift für diesen Abschnitt habe ich einem berühmten Aufsatz Ernst Käsemanns entlehnt.³⁰ Käsemann beginnt seinen Aufsatz mit dem Satz: „Apg. 19,1–7 können . . . den Exegeten verzweifeln lassen, weil fast jeder Satz vor Schwierigkeiten stellt und das Ganze widerspruchsvoll und unglaubwürdig wirkt.“³¹

²⁷ C. K. Barrett II 883.

²⁸ So auch C. K. Barrett II 890.

²⁹ Zu Korinth vgl. die paulinischen Passagen 1Kor 1,12; 3,4.5.6.22; 4,6; 16,12.

³⁰ Ernst Käsemann: Die Johannesjünger in Ephesos, in: *ders.*: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen 1970, S. 158–168.

³¹ Ernst Käsemann, a. a. O., S. 158.

1 Es geschah aber, daß, während Apollos in Korinth war, Paulus³² die oberen Gebiete durchzog und nach Ephesos herunterkam und einige Jünger fand 2 und zu ihnen sagte: „Habt ihr den heiligen Geist bekommen, als ihr euch für den Glauben entschieden habt?“ Die aber sagten zu ihm: „Nein, wir haben nicht einmal gehört, daß es einen solchen gibt.“ 3 Da sagte er: „Worauf seid ihr denn getauft worden?“ Sie antworteten: „Auf die Taufe des Johannes!“ 4 Da sagte Paulus: „Johannes hat die Taufe der Umkehr getauft und zu dem Volk gesagt, daß sie an den glauben sollten, der nach ihm käme, das heißt an Jesus.“ 5 Als sie das hörten, ließen sie sich auf den Namen des Herrn Jesus taufen, 6 und als Paulus ihnen die Hände auflegte, kam der heilige Geist auf sie, und sie sprachen in Zungen und prophezeiten.³³ 7 Es waren aber um die zwölf Männer.

In v. 1a haben wir ein „unstilisiertes Griechisch“ vor uns. In den griechischen Stilübungen würde man sich dafür einen Kringel einhandeln. Im Attischen wird ἐν τῷ (*en tō*) nicht in der Weise verwendet wie hier. In dem einschlägigen Paragraphen bei BDR, § 404, finden sich keine weiterführenden Belege. BDR verweisen lediglich auf die LXX, die mit dem ἐν τῷ (*en tō*) das hebräische ׀ wiedergibt. Es ist möglich, daß der Verfasser der Apostelgeschichte hier wie anderwärts den Septuaginta-Sprachgebrauch nachahmt.

v. 1

³² Die westliche Überlieferung motiviert die Reise des Paulus folgendermaßen:

θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου
κατὰ τὴν ἰδίαν βουλήν
πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα
εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα ὑποστρέφειν εἰς τὴν Ἀσίαν.
διελθὼν δὲ τὰ ἀνωτερικὰ μέρη
ἔρχεται εἰς Ἔφεσον κτλ.

In dieser Version des v. 1 ist von Apollos mit keinem Wort die Rede, sondern es geht nur um die Reisepläne des Paulus, die ihn eigentlich nach Jerusalem führen würden.

Diese motivierende Notiz in 19,1 steht in Spannung zu 18,23, wo auch nach der westlichen Überlieferung Paulus sich bereits von Antiochien aus auf den Weg gemacht und sowohl Galatien als auch Phrygien bereits durchzogen hatte. (Daß er von Phrygien aus nach Jerusalem hätte reisen wollen, ist eine absurde Annahme.)

Das scheint dem einschlägigen Bearbeiter nicht aufgefallen zu sein, denn daß er es gar nicht bemerkt hätte, wird man nicht annehmen wollen . . .

³³ Im Bauerschen Wörterbuch, Sp. 1447, s. v. προφητεύω wird für unsere Stelle die Übersetzung *die Gottesoffenbarung verkündigen* vorgeschlagen. Die andere Stelle in unserem Buch, Apg 21,9 und das Zitat aus Joel 3 in Apg 2,17.18 lassen jedoch m. E. eher an die zweite oder dritte bei Bauer rubrizierte Bedeutung denken, also entweder *Verborgenes prophetisch enthüllen* oder *Zukünftiges voraussagen, weissagen*.

Bemerkenswert ist die Ausdrucksweise διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη (*dielthonta ta anōterika merē*), „er durchzog die oberen Gebiete“. Schon vor mehr als einem Jahrhundert ist diese Formulierung dem Erforscher Anatoliens, W.M. Ramsay, aufgefallen. Der Verfasser der Apostelgeschichte steht in einer erlauchten Reihe, wie Stephen Mitchell darlegt: „In Antiquity Anatolia was clearly differentiated from the Mediterranean and Aegean coasts. The Ionians of the fifth century BC looked on Anatolia as »up-country«, τὰ ἄνω τῆς Ἰονίης χωρία [*ta anō tēs Ioniēs chōria*], and the same terminology was used during the Roman empire to describe the interior parts of western Asia Minor by Luke in the Acts of the Apostles; and by a native of the region, Aelius Aristides, in his *Sacred Tales*.“³⁴

- v. 2 Die Frage des Paulus in v. 2 wirkt unmotiviert. Der Leser versteht nicht, wie Paulus auf den heiligen Geist kommt. Die in gewisser Weise parallele Stelle Apg 8,14–17 ist für die Auslegung unseres Textes nur von begrenztem Wert. Die Information aus v. 6b kann der Leser nicht ohne weiteres in v. 2 eintragen, etwa in dem Sinne, daß Paulus bei der Gemeindeversammlung das Wirken des Geistes vermißt hätte, und daher die Frage nach dem Geist stellte. Dergleichen hätte gesagt werden müssen.

* * *

Ich will Ihnen die Probleme in aller Kürze anhand des zitierten Aufsatzes von Ernst Käsemann erläutern: Paulus trifft in Ephesos auf eine Gruppe von zwölf Menschen, die als Jünger bezeichnet werden (v. 1), obgleich sie nur die Taufe des Johannes kennen (v. 3) – man spricht deshalb von Johannesjüngern. Der entscheidende Unterschied zur christlichen Taufe wird v. 2 dahingehend charakterisiert, daß diese Jünger nichts vom heiligen Geist wissen. Sie sind also zwar getauft, haben aber ähnlich wie die Menschen in Samaria nicht den Geist empfangen (vgl. 8,15f.).

Wie schon im Fall der Christinnen und Christen in Samaria bedarf ihre Taufe daher einer Nachbesserung, die Paulus v. 6 auch vornimmt, indem er ihnen die Hände auflegt. Der Erfolg stellt sich sogleich ein: „Da kam der heilige Geist auf sie und sie redeten in Zungen und prophezeiten.“

Interessant ist die historische Rekonstruktion, die Käsemann vorschlägt: „Aber welchen Grund könnte Lukas gehabt haben, den beschriebenen Sachverhalt [wonach hier wirklich Täuferjünger zum Christen-

³⁴ Stephen Mitchell: *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, Bd. I: *The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*, Oxford 1993 (Nachdr. 1995), S. 5.

tum bekehrt werden] in seiner Darstellung zu komplizieren und zu verdecken? Man kann darauf eine einfache Antwort geben: Die Existenz einer Täufergemeinde konnte nicht aufgewiesen werden, ohne die kirchliche Anschauung von der Funktion des Täufers aufs schwerste zu gefährden.“³⁵

Das bedeutet: Der Verfasser der Apostelgeschichte fand in seiner Tradition diese Geschichte von den Johannesjüngern vor; mit ihr kam er nicht ohne weiteres zurande, weil es Johannesjünger nach dem kirchlichen Bild des Täufers zu dieser Zeit längst nicht mehr geben darf: Die kirchliche Tradition sieht in Johannes den Vorläufer Jesu; damit ist seine Funktion umfassend beschrieben. Der Täufer ist der Prodomos – noch heute heißt jeder dritte Berg in Griechenland Prodomos. Nun da Jesus gekommen ist, hat Johannes seine Rolle ausgespielt. Anhänger kann er dieser Anschauung zufolge in dieser Zeit gar nicht mehr haben. Denn diese mußten „Johannes ja an die Stelle setzen, welche Jesus in der Christenheit einnahm, ihn zum Messias und Kyrios und deshalb zum Rivalen Jesu werden lassen, also faktisch und grundsätzlich die kirchliche Tradition vom Vorläufer Jesu bestreiten. Die Kritik der synoptischen Täuferberichte läßt tatsächlich erkennen, daß diese Tradition eine dogmatische Konstruktion ist, in welcher der Vorläufer des Weltenrichters zu dem Jesu gemacht wurde. Möglich war das, weil Jesus als der kommende Weltenrichter galt.“³⁶

Käsemann läßt in seinem Aufsatz dann auch die beiden verwandten Stellen in 18,25 und 8,15f. Revue passieren und kommt zu dem Ergebnis, daß auch dort nicht historische Sachverhalte berichtet werden, sondern die Konstruktion des Verfassers der Apostelgeschichte zum Tragen kommt. Er formuliert sein Ergebnis wie folgt: „Wenn im NT einzig bei Lukas Taufe und Geistverleihung gelegentlich distanziert werden, so ist daraus nichts für die urchristliche Historie oder eine älteste Gemeindeganschauung zu entnehmen. Diese Stellen beweisen im Gegenteil nur etwas für die lukanische Konzeption und ihre tragenden dogmatischen Überzeugungen und Konstruktionen. Es ist ein Unglück, daß die Exegese der Apg. fast allgemein die lukanische Darstellung mehr und eher als Quellenbericht denn als Komposition des Schriftstellers und Theologen Lukas gelesen hat. Dadurch geriet sie dahin, die seltsamsten historischen

³⁵ *Ernst Käsemann*, a. a. O., S. 163.

³⁶ *Ernst Käsemann*, a. a. O., S. 163.

Gegebenheiten zu konstatieren und die grundlegenden lukanischen Voraussetzungen zu verkennen, welche die Darstellung erst erhellen.“³⁷

(3) *Die Schule des Paulus in Ephesos (19,8–12)*

8 Er ging in die Synagoge und lehrte in rückhaltloser Offenheit drei Monate lang; und er disputierte und versuchte (sie) zu überzeugen von der Botschaft von der Gottesherrschaft. 9 Als sich aber einige verstockten und nicht glauben wollten, machten sie den »Weg« bei der Menge schlecht; da entfernte er sich von ihnen und sonderte die Jünger ab und lehrte täglich in der Schule des Tyrannos. 10 Dies geschah während zweier Jahre, so daß alle Einwohner der *Asia* das Wort des Herrn hörten, Juden wie Griechen.

11 Und erhebliche Wunder wirkte Gott durch die Hände des Paulus, 12 so daß auch für die Kranken von seinem Leib Schweißtücher weggebracht wurden oder Handtücher/Turbantücher, und daß sie auf diese Weise die Krankheiten los wurden und daß die bösen Geister ausgetrieben wurden.

v. 8 **W**ir haben in v. 8 das uns von Philippi, Thessaloniki, Athen und Korinth her vertraute Verfahren: Paulus beginnt seine Verkündigung auch in Ephesos in der Synagoge.³⁸ Doch ist hier alles auf eine längere Dauer angelegt. Im Unterschied zu dem Abschnitt über Korinth, wo wir ungefähr in der Mitte über die Dauer des gesamten Aufenthalts unterrichtet wurden (18,11: ein Jahr und sechs Monate), haben wir hier zwei Zeitangaben, die drei Monate in der Synagoge in unserm Vers sowie die zwei Jahre in der Schule des Tyrannos in v. 10. Hinzu kommt dann noch eine unbestimmte Zeitangabe in v. 22. Zusammengenommen ergibt sich, daß Paulus ungewöhnlich lange in Ephesos tätig war, was durch die paulinischen Briefe bestätigt wird (fast alle Teile der korinthischen Korrespondenz sind in Ephesos verfaßt; hinzu kommen die sogenannten Gefangenschaftsbriefe an die Philipper und an Philemon und vielleicht auch der Galaterbrief).

³⁷ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 166f.

³⁸ Wie schon weiter oben bemerkt, gibt es trotz der sehr reichen und über mehr als ein Jahrhundert sich erstreckenden Ausgrabungen des Österreichischen Archäologischen Instituts bis heute keinen archäologischen oder epigraphischen Hinweis auf eine Synagoge in Ephesos.

Zu erörtern ist das πλῆθος (*plēthos*) in v. 9. Mit Barrett³⁹ kann man drei verschiedene Lösungen unterscheiden: a) Christen, b) Leute aus der Synagoge, c) das allgemeine Publikum in Ephesos. Barrett und der westliche Text plädieren für Lösung c). D präzisiert diese Auffassung, indem er πλῆθος τῶν ἐθνῶν (*plēthos tōn ethnōn*) liest. Das einschlägige Material in der Apostelgeschichte ist unterschiedlich: In 6,2 haben wir keine brauchbare Analogie, da hier der Genitiv τῶν μαθητῶν (*tōn mathētōn*) bei πλῆθος (*plēthos*) steht und außerdem das πλῆθος (*plēthos*) im Gegensatz zu οἱ δώδεκα (*hoi dōdeka*) steht. Auch 15,30 ist nur von begrenztem Wert.

Pilhofer plädiert für die Lösung b) als die nächstliegende: πλῆθος (*plēthos*) meint die jüdische Synagogenversammlung; auch das ἐνώπιον (*enōpion*) läßt an eine versammelte Menge denken.

Für c) könnte man mit dem Hinweis argumentieren, daß auf diese Weise der Aufstand der Silberschmiede vorbereitet würde.

Auch die Fortsetzung der Geschichte mutet uns bekannt an: In der Synagoge kommt es zu Schwierigkeiten, und Paulus wendet sich an ein neues, größeres Publikum. Doch was genau will der Verfasser in v. 9 sagen?⁴⁰ Hier finden wir Paulus ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου (*en tē s|cholē Tyrannou*) in Ephesos. Das Wort σχολή (*s|cholē*) ist im Neuen Testament ein Hapaxlegomenon. Es bedeutet zunächst »Muße« im Gegensatz zu ἀσχολία (*as|cholia*, »Beschäftigung«), dann speziell das, womit man seine Muße verbringt, die Diskussion, das gelehrte Gespräch. Schließlich kann σχολή (*s|cholē*) geradezu »Schule« bedeuten.⁴¹

Diese Lehrtätigkeit des Paulus „in der Schule des Tyrannos“ in Ephesos erstreckt sich der Apostelgeschichte zufolge über zwei Jahre, so daß alle

³⁹ C.K. Barrett II 904.

⁴⁰ Schon im Sommer 2008 findet sich die folgende Bemerkung im vierten Protokoll auf S. 2:

Am Ende des Verses würde man eigentlich ἐν τῇ σχολῇ τῇ Τυράννου erwarten; falls der Ton auf der σχολή liegt, braucht der Artikel allerdings nicht wiederholt zu werden. (Bei BDR wird dieser Aspekt unseres Verses nicht behandelt.)

Überhaupt kommt der Tyrannos wie ein Guß kalten Wassers; er wird ehrenhalber erwähnt, aber der Leser staunt. Mit einem τινος hinter dem Τυράννου hätte man dieses Staunen mildern können ...

Auch diese Beobachtung von 2008 sei hier noch verzeichnet: Interessant ist die Beobachtung, daß in diesen Versen das τὴν ὁδόν parallel zu τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ steht, was die Folgerung erlaubt, daß mit ὁδός hier nicht die Christinnen und Christen gemeint sind, sondern das von Paulus vorgetragene, d.h. die christliche Lehre.

⁴¹ Vgl. im einzelnen den Artikel σχολή bei LSJ, S. 1747.

Bewohner der Provinz Asia das Wort des Herrn vernahmen (ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, 19,10). Das ist nach meinem Urteil dann durchaus eine Schule als institutionalisierte Einrichtung, die der Verfasser der Apostelgeschichte hier schon für die erste christliche Generation postuliert.⁴²

Exkurs: Lehrer in der Apostelgeschichte und im Neuen Testament

Eine Besonderheit des christlichen Unterrichts⁴³ ist die Tatsache, daß er kostenlos erteilt wird.⁴⁴ Hier lernt man, ohne dafür zu bezahlen. Das erscheint aus heutiger Perspektive vielleicht wenig aufregend, obgleich die Debatte um die Studiengebühren gezeigt hat, daß Bildung auch etwas kosten *könnte*. Das deutsche Bildungssystem des 20. Jahrhunderts unterscheidet sich in dieser Hinsicht jedoch grundsätzlich vom antiken. Aus griechischer wie römischer Perspektive ist selbstverständlich, daß Bildung Geld kostet, d.h. der Lernende bezahlt für den Unterricht, den er erhält. Für den höheren Unterricht war dies durch die Jahrhunderte immer selbstverständlich.⁴⁵ Von den Sophisten des 5. Jahrhunderts vor Christus bis zur sogenannten „zweiten Sophistik“ war die individuelle Bezahlung grundlegende Voraussetzung eines jeden Unterrichts.

Daher fielen Lehrer, die kein Geld für den Unterricht fordern, aus dem Rahmen. Ihr sonderbares Verhalten wird in den Quellen jeweils eigens diskutiert. Ein Beispiel aus dem fünften Jahrhundert wäre Sokrates, der stolz darauf ist, seine »Lehre« kostenlos unter die Leute zu bringen und der die von ihm geleistete Bildung seiner Mitbürger ausdrücklich als Dienst an seiner Vaterstadt Athen versteht. Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert könnte man etwa Publius Aelius Aristides nennen. „Wenn er für gelegentlichen Unterricht keine Bezahlung

⁴² Zur (kontroversen) Diskussion der lukanischen Notiz vgl. *Thomas Schmeller*: Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur johanneischen Schule, *Herders biblische Studien* 30, Freiburg etc. 2001, S. 95–97. Daß die σχολὴ Τυράννου „ganz auf das Konto des L[u]k[as]“ geht – was Schmeller S. 96 offenbar für möglich hält –, halte ich allerdings für einigermaßen abwegig. Wo hätte der Verfasser der Apostelgeschichte einen solchen Namen erfunden?

⁴³ Ich übernehme hier Teile aus meinem Aufsatz: Von Jakobus zu Justin. Lernen in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den Apologeten, in: *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, hg. v. Beate Ego und Helmut Merkel, *WUNT* 180, Tübingen 2005, S. 253–269.

⁴⁴ Zur Bezahlung von Elementarlehrern in römischer Zeit vgl. *Henri Irénée Marrou*: *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, übersetzt von Charlotte Beumann, herausgegeben von Richard Harder, Freiburg/München 1957, Nachdr. München 1977, S. 495 und das dort gebotene Quellenmaterial.

⁴⁵ Der *grammaticus* verdient „einen viermal so hohen Lohn“ wie der Elementarlehrer (*Marrou*, a.a.O., S. 506); der *rhétor*, der den »Hochschulunterricht« bestreitet, kostet seinerseits viermal so viel wie der *grammaticus* (a.a.O., S. 521).

nahm, so durchbrach er damit die Gewohnheit der früheren und zeitgenössischen Sophisten.⁴⁶

Die Apostelgeschichte zeigt uns den Paulus in Kapitel 19 in Ephesos als christlichen Lehrer; nicht nur hier selbstverständlich, sondern auch anderwärts, aber hier besonders: Die Notiz über die zweijährige Lehrtätigkeit in der Schule des Tyrannos ist im Rahmen der Apostelgeschichte eine Besonderheit.

Schon der rein sprachliche Befund ist im noch immer weithin so genannten lukanischen Doppelwerk aufschlußreich: Im Lukasevangelium haben wir – wenn ich richtig zähle – 17 Belege für διδάσκαλος (*didaskalos*), in der Apostelgeschichte hingegen lediglich einen einzigen. Daß der Verfasser der Apostelgeschichte ausschließlich in 13,1 von διδάσκαλοι (*didaskaloi*) spricht, scheint mir eine bemerkenswerte Beobachtung zu sein. In Apg 13,1 heißt es: ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προοφῆται καὶ διδάσκαλοι – danach folgt in v. 1b die Liste von fünf Männern, angefangen bei Barnabas bis hin zu Paulus. „Daß Lukas auf Quellen zurückgreift – oder zumindest auf lokale Traditionen – kann nicht begründet bestritten werden. Ein Fallbeispiel ist die Liste von Mitgliedern der Gemeinde des syrischen Antiochien in 13,1. Man erfindet eine Liste wie diese nicht – normalerweise. Wenn sie Teil einer Inschrift wäre (und nicht Teil eines literarischen Werkes), würden wir sie *album* nennen und als ein urkundliches Zeugnis betrachten. Sie führt alle Very Important Persons der christlichen Gemeinde des syrischen Antiochien in den 40er Jahren des ersten Jahrhunderts auf.“⁴⁷

Als Ergebnis können wir festhalten: Der Verfasser der Apostelgeschichte kennt den Stand ortsfester christlicher Lehrer – aber offenbar nur für die Gemeinde in Antiochien in ihrer Frühzeit.⁴⁸ Dieser Befund wird durch die Stelle Apg 19,9 ergänzt, aber nicht modifiziert, wie wir oben schon gesehen haben.

Ich fasse zusammen:

1. Nicht erst am Ende des 1. Jahrhunderts⁴⁹ sieht die christliche Gemeinde die Lehre als ihre Aufgabe an.

⁴⁶ Richard Klein: Die Romrede des Aelius Aristides. Einführung, Darmstadt 1981, S. 94.

⁴⁷ Peter Pilhofer: Was wußte Lukas über das pisidische Antiochien? in: *ders.*: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 113–122; hier S. 117.

Vgl. im einzelnen die Auslegung von 13,1 in Teil II dieser Vorlesung z. St.

⁴⁸ Ähnlich verhält es sich mit den δίακονοι, die zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte doch wohl etabliert waren, in der Apostelgeschichte aber nirgendwo erwähnt werden (auch nicht in Apg 6 ...). Das Verbum διδάσκω begegnet in der Apostelgeschichte 16 Mal, aber kaum so, daß man es für irgendeine Art von »Schulbetrieb« in Anspruch nehmen könnte.

⁴⁹ Das zeigt das (schmale) Material zu διδάσκαλος im *corpus Paulinum*: 1Kor 12,28; 12,29; Eph 4,11.

2. Sie beauftragt damit teils eigene Funktionsträger, die διδάσκαλοι (*didaskaloi*), teils sind die Bischöfe mit der Lehre betraut.
3. Die Lehre wird kostenlos erteilt, d.h. gegebenenfalls anfallende Kosten trägt die Gemeinde als ganze.
4. Der Verfasser der Apostelgeschichte ignoriert den Stand der Lehrer ebenso wie andere Funktionsträger in den Gemeinden. Er kennt Lehrer nur in Apg 13,1 in Antiochien am Orontes.
5. Das hindert ihn freilich nicht, den Paulus als Lehrer darzustellen. Dies tut er besonders in Ephesos in 19,9.

* * *

v. 10 Der Verfasser der Apostelgeschichte denkt in gewisser Weise (**v. 10**) ganz paulinisch: Ephesos steht für die ganze Provinz Asia, so wie bei Paulus Thessaloniki für Makedonien steht und Korinth für Achaja (vgl. 1Thess 1,7–8). Wenn Paulus Ephesos gewinnt, dann hat er damit zugleich die ganze Asia gewonnen. Der Verfasser übertreibt freilich ein wenig und behauptet, alle Einwohner der Asia hätten von dem Wort des Herrn gehört ...

Im Zusammenhang mit der Übersetzung des v. 10 wurde die Frage erörtert, ob man das ὥστε (*hōste*) mit Infinitiv hier in der Übersetzung mit »können« wiedergeben soll: „so daß alle Einwohner der *Asia* das Wort des Herrn hören konnten, Juden wie Griechen.“⁵⁰ Die Konstruktion mit ὥστε (*hōste*) und Infinitiv zeigt, daß der Ton auf den zwei Jahren liegt, nicht auf dem im ὥστε (*hōste*)-Satz Gesagten.

v. 11f. Der Abschnitt wird in **v. 11f.** abgerundet durch Nachrichten über die Wundertätigkeit des Paulus in Ephesos.⁵¹

Diese sind im Stil eines Summariums gehalten (vgl. das Imperfekt ἐποίει [*epoiei*] in **v. 11**). Sie ist ebenso umfassend vorgestellt wie seine soeben beschriebene Lehrtätigkeit. Die Wunder, die Paulus tut, werden als

⁵⁰ Vgl. dazu BDR § 391. Auch hier wird diese Übersetzungsmöglichkeit besprochen, allerdings nicht im Hinblick auf unsere Stelle in der Apostelgeschichte.

⁵¹ Darüber hat *Philipp Oelschlegel* eine bemerkenswerte Examensarbeit geschrieben, die ich wegen ihrer hohen Qualität auf meiner einschlägigen Seite im Netz dokumentiere (http://neutestamentliches-repetitorium.de/startseite/apostelgeschichte19_oelschlegel.pdf). Daß die Prüfungsbehörde der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern diese Arbeit seinerzeit nicht zu würdigen wußte, spricht für deren bodenlose Ignoranz, die zu beklagen ich schon vor mehr als 35 Jahren als Kandidat mehrfach Gelegenheit hatte. Mündlich gern mehr dazu ...

nicht alltägliche gekennzeichnet. Den Kleidungsstücken und Taschentüchern des Paulus wohnt eine magische Kraft inne, die auch dann noch heilend wirkt, wenn Paulus selbst gar nicht anwesend ist.

Sie werden mittlerweile, denke ich, Zitate aus dem Kommentar meines Vorgängers Theodor Zahn schon vermißt haben – lange, allzu lange, haben wir nichts mehr von ihm gehört. Hier nun schlägt seine Stunde: „Es wird den Angehörigen der Kranken gelungen sein, von Priscilla, der Hauswirtin des P[au]l[us] sich das eine oder andere Kopftuch oder Schnupftuch für ganz vorübergehenden Gebrauch zu verschaffen. Auch ein Urteil des P[au]l[us] teilt L[u]c[as] ebensowenig mit, wie er selbst eins fällt. Nach dem sehr andersartigen Fall AG 14,14 läßt sich nicht bestimmen, wie es gelautet hat. Aber wie immer es gelautet haben mag, vor dem sofortigen und wiederholten Erfolg müßte es verstummt sein . . . “⁵²

(Neufassung im Winter 2018/2019, 28. X. 2018 um 19.16 Uhr)

⁵² *Theodor Zahn*, S. 681.

Wer Genaueres erfahren möchte, sei auf die zitierte Arbeit von Philipp Oelschlegel verwiesen, wo die Tücher im einzelnen beschrieben werden. Ich bedauere es sehr, daß ich die Oelschlegelschen Ergebnisse aus Zeitgründen (wir wollen ja am Ende des Semesters bei Kapitel 28 angelangt sein . . .) hier nicht einarbeiten kann.