

Das Lebensbild des Paulus – ein Meisterwerk des Lukas

Eine narratologische Studie des Damaskuserlebnisses (Act 9,1—31)
und der paulinischen Reden der Apostelgeschichte

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Theologischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von
Swantje Rinker
Kiel 2019

Erstgutachten:

Prof. Dr. Enno Edzard Popkes
(Christian-Albrechts-Universität Kiel)

Zweitgutachten:

Prof. Dr. Christiane Zimmermann
(Christian-Albrechts-Universität zu Kiel)

Tag der mündlichen Prüfung:

15. Juli 2020

Danksagung

Zunächst gilt mein Dank meinem Betreuer, Prof. Dr. Enno Edzard Popkes, für seine Unterstützung, Geduld und Ermutigung auf dem Weg.

Sodann geht ein herzliches Dankeschön an meine Zweitgutachterin Prof. Dr. Christiane Zimmermann, die sich sofort bereit erklärte, diese mehrere hundert Seiten umfassende Dissertation zu begutachten.

An meine ehemaligen Kolleginnen und Kollegen der Theologischen Fakultät in Kiel: Vielen Dank für die zahlreichen inspirativen Kaffeepausen und das teilweise gemeinsame Prokrastinieren.

Ein besonderer Dank geht ebenso an Frau Lutz, die mir bei Fragen zu Prüfungsordnungen hilfreich zur Seite stand, an Deadlines erinnerte und Mut zusprach, sowie an Frau Mende, die stets ein offenes Ohr hatte und den Überblick über zu erledigende Aufgaben behielt.

Vielen Dank an meine Familie und Freunde, die während der Zeit viel Geduld mit mir hatten, auf vielerlei Arten Unterstützung boten und mich immer wieder erdeten.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	1
1. Einleitende Vorbemerkungen	1
Exkurs 1: Zur Sprache der vorliegenden Arbeit	3
2. Paulusbilder	5
3. Narrative Konzepte und forschungsgeschichtliche Bezugsgrößen	7
1. Der Plot	8
2. Der Plot und der Masterplot	9
3. Die Charaktere	12
4. Der Erzähler	16
5. Der implizite Autor	19
6. Die Adressatinnen und Adressaten	23
7. <i>Narrative criticism</i> und <i>rhetorical criticism</i>	30
4. Lukas, der Schriftsteller und Paulus, der Held. Zum Ansatz der Arbeit	34
II. Die lukanische Darstellung des Paulus	38
1. Das Damaskuserlebnis des Paulus (Act 9,1–31)	38
1. Der Plot	39
2. Die Charakterisierung	46
3. Das Setting	54
4. Die Erzählinstanz	57
5. Die <i>authorial audience</i> des Verfassers	61
6. Zusammenfassung	68
2. Öffentliche Reden in Antiochia (Act 13,13–52)	71
1. Der Plot	73
2. Die Charakterisierung	79
3. Das Setting	87
4. Die Erzählinstanzen	91
5. <i>Authorial</i> und <i>narrative audience</i>	99
6. Zusammenfassung	107
3. Taten und Worte auf fremden Gebiet (Act 14,8–18)	110
1. Der Plot	111
2. Die Charakterisierung	116
3. Das Setting	123
4. Die Erzählinstanzen	125
5. <i>Authorial</i> und <i>narrative audience</i>	130
6. Zusammenfassung	139

4. Verkündigung in Athen (Act 17,16–34)	141
1. Der Plot	143
2. Die Charakterisierung	151
3. Das Setting	156
4. Die Erzählinstanzen	162
5. <i>Authorial und narrative audience</i>	176
6. Zusammenfassung	188
5. Aufbauende Rede in der Gemeinde (Act 20,17–38)	191
1. Der Plot	192
2. Die Charakterisierung	199
3. Das Setting	209
4. Die Erzählinstanzen	214
5. <i>Authorial und narrative audience</i>	225
6. Zusammenfassung	240
6. Verteidigung vor dem Volk (Act 21,40–22,22)	244
1. Der Plot	245
2. Die Charakterisierung	251
3. Das Setting	258
4. Die Erzählinstanzen	261
5. <i>Authorial und narrative audience</i>	271
6. Zusammenfassung	278
7. Verteidigung vor dem Statthalter (Act 24,1–23)	283
1. Der Plot	284
2. Die Charakterisierung	292
3. Das Setting	303
4. Die Erzählinstanzen	308
5. <i>Authorial und narrative audience</i>	322
6. Zusammenfassung	336
8. Verteidigung vor dem König (Act 25,13–26,32)	338
1. Der Plot	339
2. Die Charakterisierung	344
3. Das Setting	351
4. Die Erzählinstanzen	355
5. <i>Authorial und narrative audience</i>	364
6. Zusammenfassung	377

III. Paulus, der Held	380
1. Die Bedeutung des Anfangs (Act 9,1–31)	380
2. Der Weg der Prüfungen beginnt (Act 13,13–52)	383
3. Paulus als grenzüberschreitender Initiator (Act 14,8–18)	384
4. Aufruf zur kollektiven Einswerdung (Act 17,16–34)	386
5. Die Leben verwandelnde Trophäe (Act 20,17–38)	388
6. Die Welt nimmt sich ihren Helden zurück (Act 21,40–22,22)	391
7. Zusammenstoß der beiden Welten (Act 24,1–23)	392
8. Von Finsternis und Licht (Act 25,13–26,32)	395
9. Die eigene Initiation vollziehen	396
IV. Fazit: Narrative Paulusbilder – das Werk der Apostelgeschichte	398
1. Lukas als Schriftsteller	398
1. Die literarische Gestaltung der Perikopen	399
2. Der Wahrheitsanspruch der Erzählinstanzen	402
3. Die Intention des Lukas	403
2. Das Paulusbild des Lukas	406
1. Paulus, der Jude	406
2. Paulus als Nachfolger Jesu und der Propheten – Zeuge und Verkündiger	408
3. Die Leserlenkung innerhalb der paulinischen Reden	413
V. Literaturverzeichnis	421
1. Hilfsmittel	421
2. Quellen	421
1. Bibelausgaben	421
2. Ausgaben antiker Texte und Autoren	422
3. Weitere Quellen	424
3. Kommentare	425
4. Sekundärliteratur	426

I. Einleitung

1. Einleitende Vorbemerkungen

Act 17,27 ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὖροιεν, καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. 28 ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν [...]

Es sind eindringliche Worte, die Paulus auf dem Areopag an seine Zuhörenden richtet; Worte, in die er sich persönlich einschließt und die schließlich jede/n Einzelne/n in ihrem und seinem Menschsein treffen. Wer sind wir als Menschheit? Wie können wir unser Leben im Sinne Gottes gestalten? Und wo ist für Gott darin überhaupt Platz? Die Athenerinnen und Athener, die der Rede zuhörten, zeigten sich größtenteils unbeeindruckt (vgl. Act 17,32); sie hatten auf etwas Neues und Spannenderes gehofft (vgl. Act 17,21). Paulus hingegen, unermüdlich in seiner Verkündigung, strebt unentwegt danach, die Menschen und Gott (wieder) zueinander zu bringen. Obwohl ein ehemaliger Pharisäer, bewegte gerade er sich in größtmöglicher Gottesferne. Die schicksalhafte Begegnung mit dem Auferstandenen, seine Erblindung und Taufe und schließlich die Bemerkung, er sei Gottes auserwähltes Werkzeug (σκεῦος ἐκλογῆς Act 9,15) – Paulus wurde zum Stein des Anstoßes für eine neue Zeit. Diese, so predigt er nichtjüdischen und jüdischen Menschen, betrifft alle unmittelbar und fordert eine Entscheidung von ihnen: für oder gegen Gott, für oder gegen Jesus Christus, für oder gegen die Schöpfung und schließlich für oder gegen ihr Menschsein. Paulus verkörpert eine neue Zeit des Aufbruchs und des Wandels, dokumentiert in seinen eigenen Briefen und meisterhaft erzählerisch präsentiert von dem Verfasser der Apostelgeschichte. Doch wie konnte gerade die Darstellung in der Apostelgeschichte und die Perikope, die von der Begegnung des Paulus mit dem Auferstandenen berichtet, eine derartige Wirkungsgeschichte entfalten?

Der Verfasser der Apostelgeschichte¹ hat in der neutestamentlichen Forschung viele Namen und Zuweisungen erhalten. So erscheint er als ‚hellenistischer Schriftsteller‘² oder als

¹ Die vorliegende Arbeit setzt voraus, dass Apostelgeschichte und Lukasevangelium beide vom gleichen Verfasser stammen. Vgl. hierfür z.B. Gasque, Ward, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles, Tübingen 1975, 309; Talbert, Charles H., Reading Acts. A literary and theological commentary on the Acts of the Apostles (Reading the New Testament series), New York 1997, 2; Witherington, Ben, The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids, MI 1998, 5 wirft die Frage auf, welche *unity* mit der Verwendung des Begriffs Luke-Acts gemeint sei, kommt aber zu dem Schluss, dass das Evangelium „was likely written with at least one eye already on the sequel.“ (A.a.O., 8). Mikeal C. Parsons und Richard I. Pervo stellen diese Zusammengehörigkeit jedoch in neuerer Zeit wieder in Frage, vgl. Parsons, Mikeal C./Pervo, Richard I., Rethinking the Unity of Luke and Acts, Minneapolis 1993, passim. Vgl. hierzu Bird, Michael F., The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion, in: JSNT 29 (2007), 425–448, der einen Überblick über nach Parsons' und Pervos Werk erschienene Artikel und Monographien gibt sowie einen Blick auf den Beitrag rezeptionsgeschichtlicher Studien wirft. Vgl. auch Rowe, C. Kavin, History, Hermene-

„priest“³; andere hingegen sehen in ihm den Bewahrer eines bestimmten Paulusbildes⁴ oder gar als „Zeuge des Zeugen“⁵. Er gilt nicht nur als Historiker⁶, sondern sogar als „The first Christian historian“⁷. Diese Liste ließe sich beliebig fortsetzen, auch wenn auffällt, dass Lukas selten als Theologe in den Titeln bezeichnet wird. Vielmehr scheint es, dass der Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte der Nachwelt ein Werk hinterlassen hat, das nicht nur zahlreiche Menschen anzusprechen vermag, wie seine weitere Rezeption und Auslegung verdeutlicht, sondern so offen gestaltet ist, dass ein Jeder und eine Jede die Aspekte darin finden kann, die der persönlichen Fragestellung Antwort leisten können. Weil „Lk ähnliche Kunstmittel der Anordnung, Verknüpfung und lebendigen Handlungsführung wie die antiken Geschichtsschreiber anwandte und die Apg mit viel Liebe, Geschick und Verstand zu einer in sich geschlossenen Monographie gestaltete“⁸, fordert sein Werk weiterhin dazu auf, untersucht zu werden und die darin enthaltenen Geheimnisse zu entschlüsseln. In der vorliegenden Arbeit soll diese Spurensuche fortgesetzt werden. Das Ziel liegt darin, anhand ausge-

neutics and the Unity of Luke-Acts, in: JSNT 28 (2005), 131–157, der eruiert, dass *literarisch* nicht bestritten werden kann, dass Lk und Act zusammengelesen werden können; das Problem besteht für ihn darin, dass dies *historisch* nie getan wurde. Gregory, Andrew, The Reception of Luke and Acts and the Unity of Luke-Acts, in: JSNT 29 (2007), 459–472: 466 arbeitet zahlreiche Verbindungen der beiden Werke heraus und proklamiert einerseits, dass Lukas wohl beide Teile zusammengelesen wissen wollte, andererseits, dass der ideale Leser/die ideale Leserin zur damaligen Zeit die Verbindungen erkannte und so Evangelium und Apostelgeschichte als zusammengehörig betrachtet hätte. Der Verfasser der Apostelgeschichte wird in Anlehnung an andere Arbeiten als „Lukas“ betitelt. Mit dieser Bezeichnung sind keinerlei Zuweisungen an eine bestimmte Person oder kirchliche Tradition verbunden.

² Vgl. Plümacher, Eckhard, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte (StUNT 9), Göttingen 1971, passim. Plümachers Fazit – nach der Darlegung der Konzeption der Missionsreden und des dramatischen Episodenstils der Apostelgeschichte – fällt folgendermaßen aus: „Lk war hellenistischer Schriftsteller, aber er war dies nicht, weil es ihm etwa modisch erschienen wäre, einer zu sein, sondern deshalb, weil er als solcher schriftstellerische Mittel zur Verfügung hatte, die ihm, wie er offenbar glaubte, als einzige erlaubten, seine Ansichten adäquat wiederzugeben.“ (A.a.O., 139).

³ So Strelan, Rick, Luke the priest. The authority of the author of the third Gospel, Aldergate/Burlington 2008, passim. Strelan untersucht hauptsächlich die Autorität, aus der Lukas sein Evangelium schrieb, und folgert: „I have shown that the responsibility and duty within Israel to be its ‘theologians and historians’ belonged almost exclusively to the priests. If that is the case, and if Luke can be classified as ‘theologian and historian’, then it follows that Luke might have belonged to the class of priest.“ (A.a.O., 165). Er widmet auch ein Kapitel der Frage nach „Luke as Interpreter of Paul“ (vgl. a.a.O., 159–164).

⁴ Vgl. z.B. Lentz, John Clayton, jr., Luke’s portrait of Paul, Cambridge 1993, passim; Long, William R., The Paulusbild in the Trial of Paul in Acts, in: SBLSP 22 (1983), 87–105. Stolle, Volker, Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas (BWANT 102), Stuttgart 1973, passim.

⁵ So Thornton, Claus-Jürgen, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (WUNT 56), Tübingen 1991, passim.

⁶ So die Monographie von Mittelstaedt, Alexander, Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes, Tübingen 2006, passim.

⁷ Vgl. Marguerat, Daniel, The first Christian historian. Writing the ‘Acts of the Apostles’, transl. by Ken McKinney/Gregory J. Laughery/Richard Bauckham (MSSNTS 121), Cambridge 2002, passim. Eine Übersicht über verschiedene Werke bezüglich der Monographien, die die Paulusrezeption in unterschiedlicher Hinsicht behandeln, gibt Schröter, Jens, Actaforschung seit 1982. IV. Israel, die Juden und das Alte Testament. Paulusrezeption, in: ThR 73 (2008), 1–59.

⁸ Steichele, Hanneliese, Vergleich der Apostelgeschichte mit der antiken Geschichtsschreibung. Eine Studie zur Erzählkunst der Apostelgeschichte, München 1971, 104.

wählter Texte der Apostelgeschichte das Profil des lukanischen Erzählstils zu eruieren. Die Ergebnisse der einzelnen Analysen liefern hierfür die Mosaiksteine, die gesammelt und in der abschließenden Zusammenfassung zu einem Bild zusammengesetzt werden sollen, um die literarische Meisterleistung des Lukas hervorzuheben. Die klassischen Pfade der historisch-kritischen Exegese geben weiterhin die Richtung vor, doch werden sie zugunsten anderer Wege von Zeit zu Zeit verlassen. Es treten narratologische Konzepte hinzu, die auf die Textstellen der Apostelgeschichte angewandt werden. Da in der Literaturwissenschaft diese Konzepte nicht immer einheitlich betitelt bzw. unter ihnen unterschiedliche Inhalte verstanden werden, werden die in dieser Arbeit verwendeten Begriffe zunächst definiert (3.) Im Anschluss an die einzelnen Ausführungen werden dann jeweils relevante Werke vorgestellt, die die jeweiligen Konzepte bereits auf das lukanische Doppelwerk bzw. einzelne Teile davon übertragen haben und es wird dargestellt, inwiefern sich der Ansatz dieser Arbeit die bereits vorliegenden Ergebnisse zunutze macht und angewandte Methoden modifiziert. Die Werke wurden hinsichtlich ihrer Bedeutung für den *narrative criticism* und den *rhetorical criticism* sowie für die Actaforschung im Allgemeinen ausgewählt. Abschließend wird das spezielle Vorgehen der vorliegenden Arbeit skizziert, das den Kompass für die einzelnen Analyse-schritte darstellt (4.).

Bereits mehrmals wurde in diesen einleitenden Bemerkungen die Frage aufgeworfen, wie das durch die Apostelgeschichte vermittelte Paulusbild eine derartige Wirkungsgeschichte entfalten konnte. Auch diese Arbeit widmet sich dieser Fragestellung, versucht jedoch durch narrative Methodenschritte das Paulusbild, das der lukanische Erzählstil zeichnet, zu erheben. Zu Beginn soll nun kurz ein Überblick über verschiedene Paulusbilder der Apostelgeschichte gegeben werden.

Exkurs 1: Zur Sprache der vorliegenden Arbeit

Bevor überblicksartig verschiedene Werke zu literarischen Auslegungen der Apostelgeschichte in den Blick kommen, soll kurz die Sprache der vorliegenden Arbeit in Bezug auf insbesondere drei Formulierungen erläutert werden.

Innerhalb der Einzelanalysen wird ein Aspekt in der lukanischen Gestaltung hervortreten, der in der Parallelzeichnung des Paulus zu Bezugsgrößen des Alten Testaments besteht. Dabei ist der genannte Begriff anachronistisch und innerhalb der theologischen Wissenschaft umstritten, insofern weder Paulus noch Lukas derart von den Schriften gesprochen hätten. Hinzu tritt eine vermeintliche negative Konnotation, die von dem Adjektiv ‚alt‘ ausgehe und den ersten Teil der christlichen Bibel als archaisch konnotiere.⁹ Die Bezeichnungen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten im Diskurs herauskristallisiert haben, sind einerseits die Sprechart vom Ersten Testa-

⁹ Vgl. Zenger, Erich, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Ders. u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), herausgegeben von Christian Frevel, Stuttgart ⁸2012, 11–36: 15.

ment, vom Tanach, von der hebräischen oder auch jüdischen Bibel.¹⁰ Die vorliegende Arbeit wird diesen Textkomplex einerseits in formal-deskriptiver Sprache als hebräische Bibel „als einem literarischen Momentum des 1.Jt.s v.Chr.“¹¹ bezeichnen, andererseits auch den Terminus Altes Testament beibehalten, insofern ‚alt‘ mit einem positiven Verständnis begriffen wird.¹² Ebenso wird anachronistisch von neutestamentlichen Texten bzw. dem Neuen Testament gesprochen, ohne damit eine Höherstellung o.ä. ausdrücken zu wollen.

Ebenfalls anachronistisch ist die Rede von Christen bzw. Christinnen.¹³ Die Jerusalemer Urgemeinde und alle früheren Zusammenkünfte der Jüngerinnen und Jünger Jesu befanden sich noch im Verbund des Judentums, stellten sich jedoch mit ihrer Botschaft traditionellen Ansichten etwa der Pharisäer entgegen.¹⁴ Lukas berichtet in der Apostelgeschichte, dass in Antiochia die Anhängerinnen und Anhänger der neuen Bewegung das erste Mal Christinnen Christen genannt werden (Act 11,26: τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς); er deutet damit eine neue Art der Identität an, auch wenn diese Gruppe noch nicht dezidiert als dritte Einheit im Unterschied zu jüdischen und nichtjüdischen Menschen in den Blick kommt.¹⁵ Erst etwa im 4. Jahrhundert n.Chr. lässt sich von einer eigenständigen Religionsgemeinschaft sprechen. Auch betrachtet sich Lukas weiterhin im Kontext des Judentums, das die Wurzel für seine theologische Arbeit bildet.¹⁶

Eine andere Frage stellt sich durch den Begriff ἔθνος bzw. ἔθνη, der grundsätzlich ein Volk, also eine Gruppe von Menschen, die eine gemeinsame Kultur, Sprache und Identität teilen, bezeichnet (vgl. z.B. die Rede vor Felix Act 24,2.10). Lukas sieht alle Völker von Gott geschaffen an, wie die Rede auf dem Areopag verdeutlicht, verwendet dann jedoch wiederum dieses Lexem, um auf die Unterscheidung zu den Jüdinnen und Juden zu verweisen. Damit verbunden ist oft eine negative Konnotation, die die nichtjüdischen Völker als gottesfremd und nicht erwählt darstellt.¹⁷ In dieser Arbeit wird quellen sprachlich die Übersetzung Völker oder nichtjüdische Menschen gewählt, daneben jedoch auch wertungsfrei etwa christusgläubige Heiden bzw. Heidinnen als Termini appliziert. Zudem wird, auch, um im Diskurs sprachfähig zu bleiben, von juden- bzw. heidenchristlichen Menschen in dieser Arbeit gesprochen, ohne dass damit eine scharfe Abgrenzung einhergeht oder angedeutet wird.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 15f. Insbesondere Erich Zenger plädiert für den Begriff des Ersten Testaments. Probleme dieser Terminologie zeigt wiederum Saur, Markus, Alttestamentliche Wissenschaft, in: Becker, Eve-Marie/Hiller, Doris (Hg.), Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang (UTB 8326), Tübingen/Basel 2006, 27–86: 37 auf.

¹¹ Saur, Alttestamentliche Wissenschaft, 38.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. z.B. hierzu Wolter, Michael, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 18, der sich dezidiert gegen die Bezeichnung des Paulus als Christenverfolger ausspricht, da Paulus die von ihm Verfolgten nicht als solche wahrgenommen hätte.

¹⁴ Vgl. Gnllka, Joachim, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (HThKNT.S 7), Freiburg/Basel/Wien 1999, 250.

¹⁵ Vgl. Maddox, Robert, The Purpose of Luke-Acts (FRLANT 126), Göttingen 1982, 31.

¹⁶ Vgl. Böttrich, Christfried, Das lukanische Doppelwerk im Kontext frühjüdischer Literatur, in: ZNW 106 (2015), 151–183: 163; 168f.

¹⁷ Vgl. Walter, Nikolaus, Art. ἔθνος, in: EWNT² 1 (1992), 924–929: 925.

2. Paulusbilder

Sobald die erzählerische Gestaltung der paulinischen Perikopen in der Apostelgeschichte thematisiert wird, die Formung des Materials durch Lukas, die Worte, die er dem Apostel in den Mund legt, kommt sein spezifisches Porträt von dem ehemaligen Verfolger in den Blick. Dabei können unterschiedliche Ansätze gewählt werden.

In seiner Essaysammlung ‚The Paul of Acts‘¹⁸ unternimmt Stanley E. Porter den Versuch, die Darstellung des Paulus als literarische Figur der Apostelgeschichte in narrativen Passagen, als Redner und als jemand, der auf dem Weg ist, nachzuzeichnen (vgl. a.a.O., 4). Er hebt hervor, untersuchen zu wollen „how Paul is depicted as a literary character, that is, as a character in Acts.“ (Ebd.). Zu den Erträgen seiner Analysen der lukanischen Texte zieht er zusätzlich Vergleiche mit Aussagen der paulinischen Briefe heran, wobei er zu verschiedenen Ergebnissen kommt. Zunächst hält er fest, dass Vergleiche zwischen den Reden in der Apostelgeschichte und den Briefen sich nicht als unbedingt fruchtbar erweisen, weil die erstgenannten Texte rhetorischer Natur seien, während Paulus als Briefeschreiber gewirkt habe (vgl. a.a.O., 125).¹⁹ Die inhaltliche Beziehung von der Areopagrede Act 17,22–31 sowie der Rede in Lystra Act 14,15–17 zu Passagen im Römerbrief (v.a. Röm 1,18–32) bewertet er hingegen positiv und findet in allen drei Texten eine vergleichbare Auffassung von natürlicher Theologie (vgl. a.a.O., 145–148).

Porters Analysen betonen den Umstand, dass sich einige Berührungspunkte zwischen lukanischem Paulusbild und demjenigen ergeben, das die Briefe vermitteln. In der vorliegenden Arbeit wird dieser Aspekt nur am Rande diskutiert. Es werden jeweils zu Beginn des Abschnitts zu der Erzählstimme grundlegende Informationen zu inhaltlichen, semantischen oder syntaktischen Vergleichsgrößen in den paulinischen Briefen gegeben.

Der Sammelband ‚Das Paulusbild der Apostelgeschichte‘²⁰, herausgegeben von Rudolf Hoppe und Kristell Köhler, bietet zahlreiche Überschneidungen mit Texten, die in der vorliegenden Arbeit analysiert werden sollen. Neben den Bekehrungsüberlieferungen Act 9, Act 22 und Act 26 werden u.a. die Reden in Antiochia, Lystra und Athen für das facettenreiche Paulusbild der Apostelgeschichte herangezogen. Lukas wird dabei nicht als ein Sammler paulini-

¹⁸ Vgl. Porter, Stanley E., *The Paul of Acts. Essays in literary criticism, rhetoric, and theology* (WUNT 115), Tübingen 1999, passim. Alle folgenden Angaben innerhalb des Fließtextes dieses Unterkapitels beziehen sich auf dieses Werk.

¹⁹ Porter hält an anderer Stelle, 115, fest: „In other words, ancient rhetoric does not seem to provide a useful tool for understanding the relationship of the Paul of Acts and the Paul of the letters.“ Zu diesem Ergebnis kommt er durch einen Vergleich von echten Paulusbriefen mit der Miletrede, die er wegen der christlichen Adressatenschaft und der pastoralen Funktion für geeignet postuliert.

²⁰ Hoppe, Rudolf/Köhler, Kristell (Hg.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Stuttgart 2009.

scher Traditionen oder als Biograph mit eigenen Intentionen begriffen, sondern als ein „kunstvolle[r] Schriftsteller der frühen Kirche“²¹, der seinen Adressatinnen und Adressaten ein bestimmtes Paulusbild näherbringen möchte.

Als Fazit hält Kristell Köhler die wichtigsten Charakterzüge des Missionars fest, der zunächst ein „Multitalent“ sei, da er in unterschiedlichen Situationen, in denen er sich verschiedensten Menschen gegenübersteht, „stets das richtige Wort und den richtigen Gestus, um seiner Mission, Gottes Zeuge zu sein, gerecht zu werden“²², finde. Auch Ablehnung und Verfolgung halten ihn nicht ab und bewirkten zwar nicht immer den erhofften Missionserfolg, doch würden zumindest zu einer Auseinandersetzung mit ihm und seiner Botschaft zwingen.²³ Die drei Darstellungen des Damaskuserlebnisses zeigten der Leserschaft, dass Paulus Widerstände ertrage und überkomme, weil für ihn lediglich der Wille Gottes zähle, durch den er für diese Aufgabe erwählt wurde. Unterstützt werde diese Facette durch das unbändige Vertrauen, das in Paulus bezüglich der göttlichen Sendung sichtbar werde²⁴ (vgl. ebd.; 238f.). In den verschiedenen Reden lassen sich auch unterschiedliche Paulusbilder und damit verbunden unterschiedliche Aufgaben bestimmen.²⁵

Die skizzierten Feststellungen bieten nur wenig neue Erträge. Zwei Ergebnisse jedoch sind es wert, dass sie aufgeführt werden. Hierbei handelt es sich einerseits um Paulus als ‚Grenzüberschreiter‘ auf zwei Ebenen: Zunächst wurde ihm selbst durch sein Damaskuserlebnis die Überschreitung einer Grenze in ein neues Leben erlaubt. Sodann lässt sich das Motiv jedoch auch in den darauffolgenden Tätigkeiten finden, denn anstatt wie die Apostel in Jerusalem von Menschen aufgesucht zu werden, begibt er sich direkt zu seinen Adressatinnen und Adressaten und überschreitet dabei geographisch, aber auch sozial Grenzen und treibt die christliche Ausbreitung maßgeblich voran.²⁶ Nimmt man all die genannten Aspekte und Facetten des Paulusbild dann zusammen, schafft Lukas ein Porträt des frühchristlichen Missionars, das seinen Rezipientinnen und Rezipienten als ein Vorbild dienen soll, „wie Paulus auf Gottes

²¹ Köhler, Kristell, Fazit, in: Hoppe, Rudolf/Dies. (Hg.), Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Stuttgart 2009, 235–240: 240.

²² A.a.O., 235.

²³ Vgl. ebd. Hieran schließt sich ein zweiter Zug des Paulusbildes an, der v.a. in der Verkündigungsaktivität offenbart werde und zeige, dass die Predigt von Gott und seinem Sohn „stets mit Außenwirkung verbunden“ (ebd.) sei.

²⁴ Vgl. ebd.; 238f.

²⁵ So unterstütze die Rede in Lystra (Act 14,15–17) den zuletzt genannten Aspekt, während die Areopagrede zeige, dass Paulus sich auch mit antiken Philosophen auseinandersetzen und diese zu neuen Denkweisen animieren könne; die Miletrede hingegen betone die pastorale Funktion als Seelsorger und Berater der Gemeinde; die letzten Kapitel, in denen die Apologien des Paulus tragende Funktion haben, zeichnen ein Bild des Verkündigers, der auch in Not und Bedrängnis weiterhin Zeugnis für Gott ablegt (vgl. a.a.O., 236f.). All diese Rollen werden durch das Motiv des Zeugen und Boten für Gott verbunden (vgl. a.a.O., 239).

²⁶ Vgl. a.a.O., 238.

Führung vertrauend die eigenen Fähigkeiten einzusetzen, um den Auftrag des Auferstandenen im eigenen Leben zu aktualisieren und die Botschaft Gottes zu bezeugen.“²⁷

3. Narrative Konzepte und forschungsgeschichtliche Bezugsgrößen

Klassischerweise standen lange Zeit diachrone Fragestellungen im Fokus der Auslegungen zur Apostelgeschichte. Die literarische Leistung des Verfassers tritt jedoch erst durch synchrone Fragestellungen zutage. Lukas geht in dem zweiten Teil seines Doppelwerks frei nach literarischen Gesichtspunkten mit dem ihm vorliegenden Material um. Er gibt das historische Grundgerüst dabei nicht preis, sondern erzählt die Geschichte des Urchristentums, von seiner Verbreitung und Missionsarbeit und von den Widerständen, die die frühen Christinnen und Christen bewältigen mussten, aber auch von den Erfolgen. Innerhalb dieser Darstellung offenbart er sein schriftstellerisches Können. Dies zeigt sich allein an der Verwobenheit der einzelnen Perikopen miteinander, so etwa in der Steigerung innerhalb der Berufungsgeschichten Act 8–10 oder den Parallelisierungen einzelner Figuren wie Stephanus, Petrus und Paulus. Auch bestehen Verbindungslinien zwischen Evangelium und Apostelgeschichte, was von einer sorgfältigen Planung des Lukas zeugt. Lukas nimmt Erzählfäden auf, führt diese in andere über, um sie schlussendlich zusammenzuführen. So wird Paulus als Verfolger der christlichen Gemeinschaft der Leserschaft präsentiert (vgl. Act 7,58; 8,1.3; 9,1–31), bevor der Fokus wieder auf Petrus gelenkt wird. Nach dessen Flucht aus dem Gefängnis setzt erzählerisch die erste Missionsreise des Paulus ein (vgl. Act 12,17). Beide treffen dann wiederum auf dem Apostelkonzil aufeinander (vgl. Act 15).²⁸ Lukas spielt mit den Antizipationen der Leserinnen und Leser, kommentiert Figuren und Handlungen oder deutet Geschehnisse in ironischer Weise um. So kann mit Mark Allen Powell festgehalten werden: „Luke is a masterful storyteller and the book of Acts well displays his art.“²⁹

In den letzten Jahren und Jahrzehnten lässt sich ein Umschwung innerhalb der exegetischen Wissenschaft beobachten. Immer stärker werden die literarischen Gesichtspunkte biblischer Erzählungen hervorgehoben, die zuvor vernachlässigt wurden. Diese Arbeit schließt

²⁷ A. a. O., 240.

²⁸ Vgl. dazu die Beobachtung von Haenchen, Ernst, Die Einzelgeschichte und der Zyklus. Eine methodologische Glosse zur Acta, in: Baltensweiler, Heinrich/Reicke, Bo (Hg.), Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament: Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zürich/Tübingen 1972, 199–205, dass die Entstehung der christlichen Kirche von Lukas „in zwei großen, sich überschneidenden Zyklen“ (a. a. O., 205) dargestellt wird, in deren Mittelpunkten jeweils Petrus und Paulus stehen.

²⁹ Powell, Mark Allan, What are they saying about Acts?, New York/Mahwah, NJ 1991, 96. Er folgert jedoch auch, dass „literary appreciation is not divorced from concern for theological interpretation“ (ebd.).

sich einer solchen Betrachtungsweise an, denn um gelesen zu werden, muss ein Text über eine gewisse Anziehungskraft verfügen, und diese entsteht über Sprache. Metaphern, Stichwortverbindungen und Stilmittel machen eine Erzählung nicht nur ansprechender, sondern involvieren Leserinnen und Leser anders als es ein objektiver, nüchterner Bericht vermag. Die folgenden Vorbemerkungen konzentrieren sich auf verschiedene Aspekte, die die Einzelanalysen der Perikopen leiten werden.

3.1 Der Plot

Ein grundlegendes Konzept bei jeder Art des Erzählens stellt der Plot dar, welche Ereignisse dargeboten werden und in welcher Weise dies geschieht. So ist es möglich, chronologisch die Geschehnisse zu erzählen oder aber auch mit Rückblenden oder Vorausblicken zu arbeiten. Jede Art der Gestaltung lässt dabei auf eine bestimmte Intention des Verfassers schließen. Entsprechend bedeutsam ist es, zunächst die Grundstruktur einer Erzählung auszumachen. In der vorliegenden Arbeit hat der Plot zudem eine besondere Stellung, da bei der Zusammenführung der einzelnen Analyseergebnisse überprüft werden soll, ob sich die einzelnen Geschehnisse um Paulus in das Gerüst des sogenannten Masterplots (3.1.1.) einordnen lassen können.

Der Begriff des Plots wird im Folgenden derartig gefasst, dass es sich um eine Abfolge von Events handelt. Damit eine Story einen Plot hat, müssen diese Ereignisse allerdings durch etwas Bedeutsames miteinander verbunden sein, etwa muss ein Event ein anderes möglich oder zumindest wahrscheinlicher machen oder es sogar auslösen.³⁰ Grob gesagt kann ein Plot

³⁰ Vgl. z.B. Powell, Mark Allan, *What is narrative criticism?*, London 1993, 40. Abbott, H. Porter, *The Cambridge Introduction to Narrative* (Cambridge introductions to literature), Cambridge/New York ²2008, 240 weist in seinem Glossar darauf hin, dass der Begriff des Plots in verschiedenen Traditionen unterschiedlich beschrieben wird und plädiert dafür, die nach z.B. Powell und Forster angeführte Definition der kausalen Verbundenheit fallen zu lassen, da dann Begriffe wie ‚episodischer Plot‘ verworfen werden müssten. Doch auch in einem episodischen Plot sind die einzelnen Ereignisse in irgendeiner Form miteinander verbunden und voneinander abhängig. Gerade im Vergleich mit kleineren Einheiten wie einem ‚Ereignis‘ und der alles verbindenden Gesamthandlung kann eine Episode mit ihrer Abgeschlossenheit Teil- oder Nebenhandlungen konkretisieren und verdeutlichen. Zudem kann durch sie die finale oder kompositorische Motivierung eines Plots noch stärker heraustreten. Aus diesem Grunde wird der Begriff der Episode beibehalten, auch, weil gerade die kurzen Erzähleinheiten der Apostelgeschichte (und des Neuen Testaments im Allgemeinen) zeigen, wie diese Abschnitte zu dem Gesamten beitragen. Vgl. auch Martinez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, 110. Ein Plot kann allgemein etwa als „*arrangement of the incidents, or as the relationship both among incidents and between each incident or element and the whole*“ (Egan, Kieran, *What Is a Plot?*, in: *New Literary History* 9 [1978], 455–473: 455. Hervorhebung im Original) betrachtet werden. Darüber hinaus kann er im Sinne eines mentalen Prozesses dazu dienen, eine eindeutige, affektive Reaktion hervorzurufen (vgl. a.a.O., 470). In der vorliegenden Arbeit wird er als Teil der Gestaltung durch den Verfasser aufgefasst, durch die LeserInnen für die Erzählung gewonnen werden und durch die ihr Interesse daran gehalten wird (vgl. Kukkonen, Karin, *Plot*, in: Hühn u.a. [Hg.], *Handbook of Narratology* vol. 1, 706–719: 707; 713f.). Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte nimmt ein *emplotment* vor, da er aus dem ihm vorliegenden Material den roten Faden identifizierte und entwickelte, indem er verschiedene his-

als „die bereits logisch und motivational strukturierte Geschichte, die ihrer Medialisierung als Erzählung [...] vorausgeht“³¹, bezeichnet werden. Um den inneren Zusammenhalt des Plots deutlicher herauszuarbeiten, wird ein Modell angewandt, das von Paul Larivaille entwickelt wurde.³² Es umfasst eine Fünfteilung der Handlung und beruht auf der Erkenntnis, dass jedes erzählerische Werk durch die Anwesenheit von zwei erzählerischen Markern gekennzeichnet ist, nämlich der Anfangs- und der Endsituation. Zwischen beiden wird im Laufe der Handlung eine Beziehung etabliert, die von Transformation geprägt ist. Dabei vollzieht sich die Transformation zwischen einem initialen Status und einem finalen Status,³³ von einem abgestuften hin zu einem gesteigerten Status; es findet also eine Qualitätssteigerung statt. Die Transformation wird durch drei Etappen verdeutlicht, die einen Prozess bilden und zentrale, grundlegende Themen seit Anbeginn menschlicher Gesellschaften wachrufen. Der Ausgangszustand ist eine Situation, die die folgende Handlung erst möglich macht, sei es, dass ein Verhalten oder ein Ereignis verändert werden soll.³⁴ Der Zielpunkt ist das Resultat, der finale Zustand, der den gesamten Prozess mit einem (Miss-)Erfolg abschließt und mit dem eine neue Handlungsreihe möglich gemacht wird. Zudem wird durch diese Phase ein Gleichgewicht hin zum Ausgangspunkt hergestellt. Zwischen beiden Punkten wird ein dreiteiliger Transformationsprozess etabliert, der zunächst aus einer sogenannten Provokation besteht, der Auslöser für die eigentliche Handlung. Oft findet hier die Beauftragung des Protagonisten statt. Darauf folgen die Phasen der (Re-)Aktion, bestehend etwa aus einer Heldentat, und schließlich die unverzügliche Konsequenz dieser Handlung, z.B. Erniedrigung aber auch Ekstase.³⁵ Vereinfacht lassen sich die Phasen als ein Davor, Während und ein Danach charakterisieren.³⁶

3.2 Der Plot und der Masterplot

Als eine besondere Art der Leserlenkung soll untersucht werden, ob in der gesamten lukianischen Darstellung des Schicksals des Paulus ein untergründiger Plot beobachtet werden kann.

torische Ereignisse und Elemente auswählte und verband. Insofern kann aus den getroffenen Entscheidungen auch seine Ideologie bzw. Theologie abgeleitet werden, da es sich um einen subjektiven Vorgang handelt. Vgl. Morgan, James M., Emplotment, Plot and Exploiment. Refining Plot Analysis of Biblical Narratives from the Reader's Perspective, in: *BibInt* 21 (2013), 64–98: 70–72.

³¹ Fludernik, Monika, *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Darmstadt 2010, 40.

³² Vgl. Larivaille, Paul, *L'analyse (morpho)logique du récit*, in: *Poétique* 19 (1974), 368–388.

³³ Vgl. a.a.O., 384f.

³⁴ Vgl. a.a.O., 386.

³⁵ Vgl. a.a.O., 386f.

³⁶ Zur Kritik an Larivailles Modell vgl. Morgan, *Emplotment, Plot and Exploiment*, 78f.

Derartige Plotstrukturen werden z.B. als Masterplot bezeichnet.³⁷ In dem grundlegendsten Typus der Erzählungen bricht ein Held aus seiner alltäglichen Welt auf, muss auf der Suche nach einem bestimmten materiellen oder immateriellen Objekt verschiedene Schwierigkeiten überwinden und kehrt schlussendlich wieder in seine vertraute Welt zurück, die er mithilfe des errungenen Schatzes verändern möchte. Neben dem Begriff Masterplot findet sich auch die Bezeichnung der Heldenreise; mit dieser ist besonders der Name Joseph Campbell verbunden. 1949 veröffentlichte er sein Werk ‚The Hero with a thousand faces‘³⁸, in dem er anhand von Mythen aus verschiedenen geographischen Regionen und Kulturkreisen versucht, eine gemeinsame Grundstruktur zu extrahieren. Insgesamt macht er 17 Stationen aus, die während der Erzählungen von den Protagonisten (und auch Protagonistinnen, auch wenn die Überschrift dies anders suggeriert) durchlaufen werden können. Dabei verweist der Titel des Werks bereits auf die mannigfaltigen Darstellungsmöglichkeiten und die unterschiedlichen Realisierungen, wie Campbell selber einräumt: „Viele Sagen verbreiten sich über ein oder zwei isolierte typische Elemente des Gesamtzyklus, etwa das Prüfungsmotiv [...], andere verbinden eine Anzahl heterogener Zyklen zu einer Reihe, wie etwa die Odyssee. Verschiedene Charaktere oder Episoden können verschmolzen werden, oder ein Einzelelement kann sich verdoppeln und in zahlreichen Abwandlungen wiedererscheinen.“³⁹ Ein Grundgerüst lasse sich jedoch nach Campbell in zahlreichen Kulturen der Erde über Jahrhunderte und Jahrtau-

³⁷ Vgl. zu diesem Begriff z.B. Abbott, Cambridge Introduction to Narrative, 46–49. Der Masterplot, der in den Analysen im Vordergrund stehen wird, wird in der englischsprachigen Literaturwissenschaft auch oft als *initiation story* bezeichnet und auf modernere Erzählungen angewandt. Ein Beispiel wäre etwa die Kurzgeschichte ‚Young Goodman Brown‘ von Nathaniel Hawthorne (Hawthorne, Nathaniel, Young Goodman Brown, in: MacIntosh, James (Hg.), Nathaniel Hawthorne’s Tales. Authoritative Texts, Backgrounds, Criticism, New York/London ²2013, 84–96) oder auch Haddon, Mark, The Curious Incident of the Dog in the Night-Time, London ¹⁰2004, passim. Die einzelnen Phasen dieser *initiation stories* legt Freese, Peter, Die Initiationsreise. Studien zum jugendlichen Helden im modernen amerikanischen Roman, Tübingen 1998, passim dar. Er fasst das Modell folgendermaßen zusammen: „[...] ein zeitloses und allgemeingültiges Vorstellungsbild, Ablaufmodell und Zeichensystem des menschlichen Individuationsprozesses. Deshalb steht sie den Schriftstellern aller Zeiten als ein überpersönlicher Bezugsrahmen für das Erzählen vom individuellen Wachsen und Reifen zur Verfügung.“ Instruktiv ist auch seine Einleitung in Freese, Peter, The American Short Story I: Initiation. Interpretations and suggestions for teaching (Texts for English and American studies 16), Paderborn/München 1986, v.a. 13–35, in der er auf religiöse, anthropologische und mythische Perspektiven verweist. Vgl. auch Marcus, Mordecai, What is an Initiation Story?, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 19 (1960), 221–228. Andere mögliche Plottypen eruiert z.B. Crane, Ronald S., The Concept of Plot, in: Stevick, Philip (Hg.), The theory of the novel, New York/London 1967, 141–145 und darauf aufbauend Friedman, Norman, Forms of the Plot, in: Stevick (Hg.), The theory of the novel, 145–166.

³⁸ Campbell, Joseph, The hero with a thousand faces (Bollingen series 17), Princeton, NJ ²1968. Deutsche Übersetzung: Campbell, Joseph, Der Heros in tausend Gestalten (Insel-Taschenbuch 2556), aus dem Amerikan. von Karl Koehne, Frankfurt a.M./Leipzig 1999. Wenn nicht anders angezeigt, wird aus der deutschen Übersetzung zitiert.

³⁹ Campbell, Heros, 238.

sende hinweg finden.⁴⁰ Der Grund hierfür liege u.a. darin, dass der Mythos mit archaischen Symbolen das Innerste der Menschen berühre, das Unbewusste und die seelischen Impulse, die die „Schlüssel bringen, die den Weg öffnen zu dem ersehnten und gefürchteten Abenteuer der Selbstentdeckung.“⁴¹ Es werden durch den Mythos also die Vergangenheit verarbeitet, gleichzeitig jedoch auch Grundbedürfnisse der Menschheit für die Gegenwart und Zukunft angesprochen. Diese Grundstruktur liegt vereinfacht wie in der Abfolge einer *rite de passage* vor: Auf eine Trennung des Helden und seine Initiation folgt die Rückkehr. Campbell nennt diese Formel den „einheitliche[n] Kern des Monomythos.“⁴²

Als Beispiele der Illustration dienen Campbell verschiedene Erzählungen aus unterschiedlichen Kulturkreisen und Religionen, so etwa die Sagen von Prometheus, Jason, von Buddha bzw. dem Prinzen Gautama Shakyamuni und Moses.⁴³ Auch die Geschichte Jesu könne als Typ des Monomythos gelten. Insbesondere hebt er die Verklärung Jesu (in der Fassung Mt 17,1–9) hervor, in der „man den ganzen Mythos in einem einzigen Augenblick“⁴⁴ vor Augen habe. Da das Schicksal des Paulus oft von Lukas in Analogie zu dem Jesu gezeichnet wird, soll die These überprüft werden, ob auch Paulus als der Protagonist einer Heldenreise angesehen werden kann und ob auch die Grundstruktur des Monomythos übereinstimmen könnte. Mit diesem Grundgerüst wird versucht, die schriftstellerische Leistung des Lukas weiter zu würdigen. Aus diesem Grund wurde auch Act 9,1–31 in die Analysen mit einbezogen, weil

⁴⁰ Vgl. a.a.O., 13: „So weit [sic] die bewohnte Welt reicht, zu allen Zeiten und unter den verschiedensten Umständen haben die Mythen der Menschheit geblüht und mit ihrem Leben inspiriert, was sonst noch aus den körperlichen und seelischen Tätigkeiten des Menschen hervorgegangen ist.“ Vgl. auch a.a.O., 14: „Was ist das Geheimnis der zeitlosen Vision? Von welchen Tiefen des Geistes leitet sie sich her? Warum ist der Mythos allerorten sich gleich, mag auch sein Gewand wechseln? Und was ist seine Lehre?“

⁴¹ A.a.O., 17.

⁴² A.a.O., 36. Dort auch eine erste graphische Darstellung der Abfolge. S.237 bietet ein detailliertes graphisches Diagramm. Konversionserzählungen im Allgemeinen lassen sich in drei Phasen einteilen, von denen der Zeitpunkt der Wende in der Mitte zu verorten ist und von dem aus in ein ‚davor‘ und ein ‚danach‘ unterschieden werden kann (vgl. Ulmer, Bernd, Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: ZfS 17 (1988), 19–33: 22). Luckmann, Thomas, Kanon und Konversion, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 38–46: 43 betont weiterhin, dass der Wendepunkt in der Innenwelt des Protagonisten/der Protagonistin zu verorten ist, während die Phasen davor und danach sich im Alltäglichen abzeichneten. Dies lässt sich auch auf Paulus übertragen; sowohl Verfolgung als auch Mission spielen sich im öffentlichen Raum ab, doch seine Wende wird als nach innen gewandte Haltung, als Gebet (Act 9,11), dargestellt.

⁴³ Vgl. hierfür z.B. Campbell, Heros, 36–40. Campbell bespricht nicht durchgehend eine Erzählung, sondern zieht zu jeder Phase des Mythos entsprechende unterschiedliche Beispiele heran. Vgl. aber z.B. auch den Versuch von Charles E. Eckert, in der Erzählung von Telemachos in Homers Odyssee Motive von Initiation zu eruieren (Eckert, Charles W., Initiatory Motifs in the Story of Telemachus, in: Vickery, John B. [Hg.], Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice, Lincoln 1966, 161–169).

⁴⁴ A.a.O., 221. Weitere Bezüge auf das Schicksal Jesu finden sich z.B. 228; 250; 303f. Campbell setzt Jesus Christus von volkstümlichen Helden ab. Während es sich bei Letztgenannten oft um menschliche Helden, die sich in eine andere Sphäre begeben, handelt, kann Jesus hingegen als von Beginn an göttlich und entsprechend in dieser Sphäre verhaftet beschrieben werden. Campbell benennt Jesus Christus als einen universalen Helden, der nicht nur für sein Volk Heil bringt, sondern seine Botschaft der gesamten Welt zukommen lässt (vgl. a.a.O., 43).

diese Perikope den Auftakt der ‚Heldenreise‘ bildet und in ihr gewissermaßen die Grundlagen für die weiteren Illustrationen gelegt werden. Zudem tritt ein sogenannter Primäreffekt ein; „the primacy effect denotes the critical importance that initial information has upon the reader’s process of perception. The attitudes imbued in the early stages of the narrative encourage the reader to interpret the rest of the narrative in that light.“⁴⁵ Im Laufe der Analysen einzelner paulinischen Reden werden Hinweise für die o.g. These gesammelt, um diese im Anschluss daran zusammensetzen und auszuwerten (III.). Das Ziel des Verfassers, die Erzählung derart zu gestalten läge dann in der Aktualisierung für seine Adressatenschaft. Er gibt ihr einen Hinweis darauf, wie der Erzählkranz um Paulus gelesen werden soll und gleichzeitig, wie dieser auf ihr Leben übertragen werden kann: Indem sie nämlich ihre persönliche Heldenreise antreten und Jesus und Paulus auf deren Weg folgen.

„[...] wir brauchen das Abenteuer nicht allein zu wagen. Denn die Helden aller Zeiten sind uns vorangegangen, das Labyrinth ist durch und durch bekannt, und wir haben nur den Pfad des Helden als leitenden Faden zu nehmen. Wo wir Verabscheuungswürdiges zu finden glaubten, werden wir einen Gott finden; wo wir einen anderen zu erschlagen glaubten, werden wir uns selbst erschlagen; wo wir nach außen zu gehen glaubten, werden wir zur Mitte unseres eigenen Daseins gelangen; wo wir allein zu sein glaubten, werden wir mit der ganzen Welt sein.“⁴⁶

3.3 Die Charaktere

Ein interessant gestalteter Plot fesselt die Lesenden. Charaktere in einer Erzählung hingegen geben ihnen die Möglichkeit, sich mit einzelnen Figuren zu identifizieren und andere wiederum abzulehnen, wodurch nicht nur eine tiefere Auseinandersetzung mit der gesamten Handlung erreicht werden kann, sondern ebenso eine Identifikation, mit der eine Perspektivübernahme einhergeht. Charaktere können grundsätzlich als „text- or media-based figure[s] in a storyworld, usually human or human-like“⁴⁷ definiert werden. So, wie eine Handlung ohne inneren logischen Zusammenhang keinen Plot aufweist und für die Leserinnen und Leser wenig ansprechend ist, ist ein Plot ohne seine Charaktere leblos. Erst durch ihre Taten wird eine Geschichte dynamisch, durch Identifikation mit ihnen oder eine ausgesprochene Antipathie ihnen gegenüber wird die Leserschaft mit auf die Reise genommen und es werden Emotionen geweckt. Auf diese Weise bindet ein Autor sein Publikum an die dargestellten Ereignisse und involviert sie, so dass es nicht nur bei einer passiven Rezeption bleibt. Grundsätzlich kann mit Uta Poplutz statuiert werden, dass „Figuren [...] durch ihre Eigenschaften und ihr Handeln in einer bestimmten Konstellation ein bestimmtes Moment einer umfassen-

⁴⁵ Gowler, Characterization in Luke, 57.

⁴⁶ Campbell, Heros, 31.

⁴⁷ Jannidis, Fotis, Character, in: Hühn u.a. (Hg.), Handbook of Narratology vol. 1, 30–45: 30.

den Problemformulierung [exemplifizieren].⁴⁸ Dies wiederum bedeutet, dass die Charaktere einer Erzählung den Plot samt seiner grundlegenden Problemstruktur unterstützen und verdeutlichen können.

Am Anfang einer Charakterisierung⁴⁹ steht die Frage, inwiefern die Akteure konstruiert sind und dargestellt werden. Dabei können zwei Arten der Charakterisierung unterschieden werden, nämlich die indirekte sowie die direkte.⁵⁰ Die indirekte Charakterisierung zeichnet sich dadurch aus, dass der Erzähler seine Akteure handeln lässt und bestimmte Eigenschaften aus diesem Verhalten eruiert werden müssen. Auch Figuren können Handlungen anderer beschreiben, aus denen dann Rückschlüsse auf den Charakter gezogen werden können. So etwa erscheint Jesus in Erzählungen der Evangelien, in denen er sich mit Armen und Zöllnern umgibt (vgl. z.B. Mk 2,14–17), als gutmütig und tolerant, während seine Gegner, die sich von vermeintlich unreinen Menschen fernhalten und die diesbezüglichen Gebote halten (vgl. z.B. Mk 7,1–5), kühl, hart und unfreundlich wirken. Eine direkte Charakterisierung durch eine Figur der erzählten Welt stellt hingegen die Ansprache des Engels Gabriel in Lk 1,28 dar, der Maria als Begnadete (κεχαριτωμένη) bezeichnet. Auch die Erzählinstanz kann Figuren direkt illustrieren (vgl. Lk 1,6: ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφοτέροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ; sowie: πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι).⁵¹ Eine direkte Charakterisierung kann z.B. wichtig sein, damit die Leserschaft einen expliziten, rationalen und autoritativen Eindruck einer Figur erhält; insbesondere ist dies bei der Einführung eines Charakters bedeutsam, da die initialen Informationen einen entscheidenden Einfluss auf die Bewertung durch die Rezipierenden haben.⁵²

Es müssen jedoch jeweils weitere Punkte bedacht werden, um zu einer angemessenen Charakterisierung zu kommen. Hierzu gehört etwa die Quelle der Äußerungen. Wenn es sich um einen zuverlässigen Erzähler handelt, kann die Aussage als wahrhaftig und zutreffend betrachtet werden. Tätigt aber eine Figur eine direkte Zuschreibung, so muss hinterfragt werden, in welchem Verhältnis die involvierten Charaktere zueinander stehen, etwa ob eine Figur nei-

⁴⁸ Poplutz, Uta, *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Mattäusevangelium* (BThSt 100), Neukirchen-Vluyn 2008, 59.

⁴⁹ Vgl. insgesamt zu biblischen Charakterisierungen, speziell aber in der hebräischen Bibel, Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, new and revised edition, New York 2011, 143–162.

⁵⁰ Oftmals wird in der Literatur auch vom *showing* und *telling mode* gesprochen, so auch von Darr, Herod the Fox, 76. Vgl. hierzu Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann, *Telling vs. Showing*, in: Hühn u.a. (Hg.), *Handbook of Narratology* vol. 1, 846–853, die aufzeigen, dass die Begriffe *telling* und *showing* auf verschiedene Arten verwendet werden können. Die vorliegende Arbeit bezeichnet damit „the explicitness (telling) or implicitness (showing) of e.g. a character’s traits or dispositions“ (a.a.O., 850).

⁵¹ Vgl. auch die Übersicht bei Jannidis, *Figur und Person*, 199.

⁵² Vgl. Gowler, *Characterization in Luke*, 55.

disch auf eine andere ist und sie dementsprechend negativ und abwertend darstellt. Derartige Äußerungen müssen dann mit Vorsicht bedacht werden (vgl. a.a.O., 201).⁵³

Eine Wertung oder Hierarchie dieser Möglichkeiten der Charakterisierung lässt sich nicht festhalten. Die indirekte Darstellung von Figuren bindet die Leserschaft mehr ein und lässt ggf. mehr Platz für eigene Interpretationen, wohingegen die direkte Charakterisierung die Richtung, wie Figuren gelesen werden sollen, vorgibt.

Je nach Intensität der Charakterisierung und dem textlichen Umfang kann man Figuren in drei Kategorien einteilen: Protagonisten und Protagonistinnen, Hintergrundcharaktere sowie Figuren, die sich zwischen den beiden Polen befinden. Die Protagonisten und Protagonistinnen sind die Charaktere, deren Motivation und Geschichte am meisten ausgeprägt, die zu einer Wandlung fähig sind und die Katalysatoren der Handlung verkörpern, indem sie bestimmte Fragen im Leser und der Leserin aufwerfen, Abneigungen oder Sympathien hervorrufen oder das ‚Gewissen‘ der Handlung sind. Ihnen gegenüber stehen die Hintergrundfiguren, die als Individuum oder im Kollektiv auftreten können. Oftmals dienen sie lediglich dazu, die Umwelt des Protagonisten oder der Protagonistin abzubilden und sie dichter zu machen. Durch sie wird die dargestellte Gesellschaft greif- und vorstellbar, und so können sie auch soziale Tendenzen oder einen gewissen sozialen Druck verkörpern.⁵⁴

In seiner Monografie ‚Herod the Fox. Audience Criticism and Lukan Characterization‘⁵⁵ versucht John A. Darr, die bei anderen Exegetinnen und Exegeten eher intuitiv erfolgende Analyse der Charaktere einer biblischen Erzählung zu systematisieren und mit einem metho-

⁵³ Die genannten Punkte werden bei Darr m.E. zu wenig behandelt, da er davon ausgeht, dass die Apostelgeschichte von einem *omniscient narrator* erzählt wird, der zwar von der 3. Person Singular in die 1. Person Plural wechseln kann, davon abgesehen aber *reliable* sei (vgl. a.a.O., 80f.) und „the narrator’s point of view in Luke is god-like.“ (A.a.O., 81).

⁵⁴ Vgl. Harvey, William J., *Character and the Novel*, Ithaca, NY 1968, 56. Harvey führt zwei Typen der Zwischenfiguren, die *cards* und die *ficelles*, weiter aus. *Cards* könnten zwar einen prominenten Platz ähnlich den ProtagonistInnen in der Handlung einnehmen, doch im Gegensatz zu den Hauptfiguren sind sie nicht in der Lage, sich zu ändern, ohne dabei jedoch einfach gestrickt zu sein. Jegliches Bewusstsein über innere Konflikte bliebe aber den ProtagonistInnen überlassen (vgl. a.a.O., 61f.). Im Gegensatz dazu sind *ficelles* keine entwickelten Charaktere, sondern lediglich weiter ausgeführte bzw. skizzierte und individualisierte Hintergrundfiguren, die eine bestimmte Funktion innerhalb der Handlung haben. Sie können ein Mittler zwischen Gesellschaft und Protagonist bzw. Protagonistin, eine ‚Folie‘ für den Hauptcharakter sein, aber auch seine Schwächen und Blindheit näher illustrieren, ebenso wie sie einen Gegenentwurf zu ihm darstellen können. Oftmals vermitteln sie einen bestimmten Prototyp, um der Leserschaft eine Einordnung und Interpretation zu vereinfachen, und können dadurch auch symbolischen Wert haben (vgl. a.a.O., 58; 63; 67).

⁵⁵ Darr, John A., *Herod the Fox. Audience Criticism and Lukan Characterization* (JSNTS 163), Sheffield 1998. Darr verweist in seinem Vorwort darauf, dass die vorliegende Studie v.a. auf seiner Dissertation beruht und Berührungspunkte mit einem weiteren Werk von ihm, *On Character Building. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* (Literary currents in biblical interpretation), Louisville, KY 1992 besitzt. Die Auseinandersetzung mit Darr wird anhand des erstgenannten Werkes geschehen, da dieses über ausführliche methodische Vorbemerkungen verfügt. Alle weiteren Verweise im Fließtext dieses Unterkapitels beziehen sich auf dieses Werk.

dischen Hintergrund zu verstehen. Daneben nimmt er Bezug auf den Aspekt des Lesers bzw. der Leserin und wie dieser und diese Figuren verstehen könne.

In seinen Vorbemerkungen bezüglich der Vermittlung und der angestrebten Interdisziplinarität von säkularer Literaturwissenschaft und biblischen Studien zielt Darr entsprechend darauf ab, ein methodologisches Modell zu entwerfen, das auf dieses interpretatorische Problem zugeschnitten ist. Er möchte dieses in der modernen Literaturtheorie verankern, um darauf aufbauen und schlussendlich das zusätzliche Wissen, das den Leserinnen und Lesern das Verständnis der Darstellung und Rolle des Herodes im lukanischen Doppelwerk erleichtere, rekonstruieren zu können (vgl. a.a.O., 16). Das Publikum erschaffe eine Erzählwelt anhand der im Text genannten bzw. dargestellten Normen und Werte, wodurch es sich ein neues Bezugssystem aufbaue und dazu gebracht werde, die eigenen Normen, Werte und Ideen dagegen abzugleichen und zu hinterfragen (vgl. a.a.O., 20f.). Nach einem Forschungsüberblick⁵⁶ stellt er seinen eigenen Ansatz folgendermaßen dar: „I am concerned with the manner in which Luke-Acts utilizes the repertoire of ancient social and literary conventions to effect in its readers a new understanding of their world.“ (A.a.O., 45). Für dieses Ziel definiert er den Leser bzw. die Leserin genauer u.a. anhand des sogenannten *extratext*, unter dem er ein Repertoire an geteilten Konventionen und kanonischen Werken versteht, die in jeder literarischen Gesellschaft existierten. Vor allem geht es dem Verfasser darum, die Charakterisierung in einem Text im Zusammenspiel mit den Rezipierenden zu erhellen.

Darr nennt verschiedene Züge seines Ansatzes, den er u.a. als kontextuell, kumulativ, rhetorisch und sensibel bezüglich extratextueller Faktoren beschreibt (vgl. a.a.O., 65). Er baut dafür zwar etwa auf Beziehungen zwischen den einzelnen Figuren auf, bezieht aber ebenso ihre Relation zu geographischen Orten bzw. den damit verbundenen Konnotationen sowie dem kulturellen Setting mit ein (vgl. a.a.O., 70–72). Der zuletzt genannte Punkt wird auch in der vorliegenden Arbeit von Bedeutung sein, da Orte, ob Städte oder auch Gebäude wie der Tempel, ein unverzichtbarer Teil der Evaluation von Charakteren innerhalb der Erzählung sind.⁵⁷

Darr arbeitet in seinen Analysen heraus, inwiefern die Leserschaft durch die Charakterisierung des Lukas gelenkt wird. Er hält hierfür fest, dass die unterschiedlichen Status der Figuren dazu dienen, dass die den Rezipientinnen und Rezipienten nahegelegte Art der Reaktion

⁵⁶ Darr, Herod the Fox gibt Überblicke bezüglich verschiedener Theorien, die er unter den Überschriften ‚Text and Reader‘ (a.a.O., 24–35; hier werden u.a. Ansätze von Iser und Booth diskutiert), ‚Text and Extratext‘ (a.a.O., 36–42), ‚Connotative or Denotative? Dimensions of Literary Meaning and Response‘ (a.a.O., 42–46) darbietet, ehe er seinen eigenen Ansatz darstellt.

⁵⁷ Vgl. für diese Ansicht Skinner, Matthew L., *Locating Paul. Places of Custody as Narrative Settings in Acts 21–28* (AcBib 13), Leiden/Boston 2003, 32. Skinner folgert, dass „[...] the settings that a character inhabits form a significant part of readers’ assessment of that character.“ (A.a.O., 42).

auf eine Handlung der Erzählung oder auch eine Figur an sich durch die Hintergrund- und Zwischencharaktere angezeigt wird. Diese dienen als Vorbild für die Leserinnen und Leser, an denen sich orientiert werden soll (vgl. a.a.O., 85). Sie erfahren so gewissermaßen eine Aufwertung entgegen ihrer üblichen Funktionen in Texten. Die vorliegende Arbeit wird sich insofern an die Erkenntnisse von Darr anschließen, als dass davon ausgegangen wird, dass die Rezipienten und Rezipientinnen über ein bestimmtes kulturelles oder geschichtliches Vorwissen verfügen müssen, um die Charaktere mit all ihren Konnotationen zu erfassen und so die vom Verfasser angestrebte Reaktion auf die Geschehnisse nachzuvollziehen. John A. Darrs Verdienst liegt darin, sich von der Einordnung von Charakteren in flache oder runde Charaktere und damit auch einer gewissen Wertung abzuwenden und einen jeden Charakter als eigenständige Figur zu betrachten, die eine bestimmte Funktion erfüllt.

3.4 Der Erzähler

Eine wichtige Analysekategorie narrativer Texte stellt der sogenannte *narrator* oder Erzähler dar. Die Erzählstimme bietet ihrer Leserschaft die Ereignisse dar und interpretiert sie an bestimmten Stellen.⁵⁸ Der *narrator* dient als „the voice which guides the reader in the narrative“⁵⁹. Er kann verschiedene Rollen einnehmen und Funktionen erfüllen, er kann deutlich wahrnehmbar sein oder sich im Hintergrund halten, Geschehnisse und Charaktere kommentieren oder sogar den Leserkreis täuschen, indem er Begebenheiten schildert, die nicht der Wahrheit entsprechen. Ist Letztgenanntes der Fall, oder bietet die Erzählstimme Ansichten, die der erzählten Welt widersprechen, kann es sich um einen *unreliable narrator*⁶⁰ handeln.

In Bezug auf den *narrator* lassen sich verschiedene Klassifizierungen treffen. Zu beachten ist etwa, auf welcher diegetischen Ebene sich Erzählinstanz und das entsprechende Gegenüber

⁵⁸ Vgl. die Einschätzung von Tannehill, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume 1: The Gospel according to Luke*, Philadelphia 1986, 4: „Although we are usually unaware of it, the narrator is persuading us to view characters and events in particular ways. We see and hear only what the narrator wants us to see and hear, and in the way the narrator wants us to see and hear it. The narrator is always seeking to weave a spell over us, so the reader should beware.“

⁵⁹ Marguerat, Daniel/Bourquin, Yvan, *How to read Bible stories. An introduction to narrative criticism*, London 1999, 12; siehe auch Tolmie, D. Francois, *Narratology and biblical narratives. A practical guide*, San Francisco 1999, 13.

⁶⁰ Vgl. hierfür Booth, Wayne C., *Die Rhetorik der Erzählkunst 2* (UTB 385), übersetzt von Alexander Polzin, Heidelberg 1974, 159f. Gowler, David B., *Characterization in Luke. A Socio-Narratological Approach*, in: *BTB* 19 (1989), 54–62: 55 merkt an, dass die Erzählinstanz der Apostelgeschichte voreingenommen ist; dies zeige sich z.B. in der Zuschreibung von Hoheitstiteln an Jesus. Trotz dessen sei er ein zuverlässiger Erzähler. Auch Tannehill, *Narrative Unity* 1, 7 ist der Überzeugung, dass die Erzählinstanz des lukanischen Doppelwerks an keiner Stelle Aussagen tätige, die zu der Annahme eines *unreliable narrator* führen könnten.

im Verhältnis zu der wiedergegebenen Erzählung befinden.⁶¹ Ein extradiegetischer Erzähler schildert z.B. die Rahmenerzählung, innerhalb der sich bestimmte Ereignisse abspielen. Er selber ist jedoch nicht Teil dieser erzählten Welt. Auf dieser Ebene kann es jedoch auch zu Binnenerzählungen kommen, etwa wenn eine Figur selber eine Geschichte erzählt. Diese Figur wird dann zu einem intradiegetischen Erzähler, da sie sich auf der Ebene der Erzählung befindet.⁶² Davon unterschieden werden muss die Involviertheit in das präsentierte Geschehen. Erzählt die Instanz von Dingen, an denen sie keinen Anteil hat, ist sie also keine Figur in der Geschichte, dann liegt ein heterodiegetischer Erzähler vor. Erzählt jemand hingegen von sich selber und ist am Geschehen beteiligt, spricht man von einem homodiegetischen Erzähler. Dieser kann unterschiedlich stark involviert sein. Handelt es sich um die Hauptfigur in der erzählten Geschichte, kann man auch von einem autodiegetischen Erzähler sprechen.⁶³ Diese Unterscheidung ist für die paulinischen Reden und die sie umgebende Rahmenhandlung von Bedeutung, da die Figur des Paulus zunächst von der Erzählinstanz scheinbar objektiv eingeführt wird (vgl. z.B. Act 7,58; Act 8,1.3 und besonders Act 9,1–30). Die im weiteren Verlauf der Handlung erfolgenden Reden des ehemaligen Verfolgers heben ihn in die Rolle der Erzählinstanz, was insbesondere bei den erneuten Darstellungen des sogenannten Damaskuserlebnisses aus erzählerischer Perspektive interessant ist.

Spürbar wird die jeweilige Erzählinstanz dann, wenn die Distanz zum Leser und zur Leserin verringert wird. Dies kann z.B. durch eindringende Kommentare geschehen, zu denen teilweise auch bewertende Adjektive oder die Herstellung einer logischen Verbindung zweier Ereignisse gezählt werden, durch Metaerzählungen, in denen der Erzähler sich über seine Rolle als Sprecher bewusst wird, oder auch durch bestimmte deiktische und modale Begriffe, die sich auf die jeweilige Situation beziehen und den Erzähler in unmittelbare Beziehung dazu setzen.⁶⁴ Auch hierdurch lässt sich der Standort der einzelnen Stimmen im Text eruieren.

Dass es jemanden im Text geben muss, der die Erzählung vermittelt, wurde schon früh festgestellt, und das Konzept des Erzählers bzw. der Erzählerin und der diversen Unterarten erfreut sich großer Beliebtheit in literarischen Analysen. Der britische Literaturwissenschaftler Richard Walsh geht der Frage nach, wer oder was die Erzählinstanz in einem Text ist. Er gibt zu bedenken, dass Erzähler niemals etwas wahrnehmen oder empfinden, sondern lediglich (re-)präsentieren könnten, ähnlich der Ansicht Chatmans, der heterodiegetischen Erzäh-

⁶¹ Vgl. Pier, John, Narrative Levels, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), *Handbook of Narratology* vol. 1, Berlin 2014, 547–563: 547.

⁶² Vgl. Martinez, Matias/Scheffel, Michael, *Einführung in die Erzähltheorie*, München 2005, 75f.

⁶³ Vgl. a.a.O., 81–83.

⁶⁴ Vgl. Prince, Gerald, *Narratology. The Form and Functioning of Narrative* (Janua linguarum. Series maior 108), Berlin/New York 1982, 9–13.

lern ihre Beobachtungsgabe abspricht, da sie kein Teil der *storyworld* seien.⁶⁵ Somit beantwortet Walsh die Frage im Titel seines Artikels ‚Who is the narrator?‘ wie folgt: ‚The narrator is always either a character who narrates or the author. There is no intermediate position. The author of fiction can adopt one of two strategies: to narrate a representation or to represent a narration.‘⁶⁶ Für ihn handelt es sich danach bei einem extradiegetisch-homodiegetischen Erzähler um einen Charakter der Welt der Erzählung, doch ein extradiegetisch-heterodiegetischer Erzähler sei nicht vom Autoren des Werkes zu unterscheiden.⁶⁷

Als einer der ersten Exegeten wagte sich Robert C. Tannehill 1986 an das Unterfangen, das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte als eine narrative Einheit zu analysieren. Für ihn gilt Lukas als ein ‚author of literary skill and rich imagination who had a complex vision of the significance of Jesus Christ and of the mission in which he is the central figure.‘⁶⁸ Das Ziel seiner Arbeit besteht darin, durch ausgewählte Aspekte des *narrative criticism* neue Einsichten zur narrativen Gestaltung des Doppelwerks zu gewinnen. Hierfür analysiert er insbesondere die Charaktere in Hinsicht auf die Rollen, die sie für den Plot erfüllen, um die dahinterstehenden Absichten des Verfassers zu eruieren (a.a.O., 5). Anhand dieses Vorgehen wird deutlich, wie die bisher unter 3.1 sowie 3.2 ausgeführten literarischen Konzepte mit dem *narrator* in Verbindung stehen. Im Gegensatz zu klassischen Kommentaren durchleuchtet Tannehill die einzelnen Perikopen und Erzählstränge nicht in der Reihenfolge ihrer Darbietung, sondern zeigt Verbindungslinien zwischen verschiedenen Stücken, die sich über beide Werke erstrecken. Im Fokus stehen dabei die Verknüpfungen, die der Verfasser seinen Leserinnen und Lesern selbst suggeriert, etwa durch die Wiederholung von Schlüsselworten oder -phrasen (vgl. a.a.O., 3), aber auch durch parallele Darstellungen in von ihm als ‚type-scenes‘ (a.a.O., 4) bezeichneten Episoden. Daneben geht er auf Anspielungen ein, die vom Verfasser nicht unbedingt angestrebt oder intendiert waren, durch die geistige Mitarbeit und fantasievol-

⁶⁵ Vgl. Walsh, Richard, Who Is the Narrator?, in: *Poetics Today* 18 (1997), 495–513: 500. Walsh bezieht sich hierbei auf Chatman, Seymour Benjamin, *Coming to terms. The rhetoric of narrative in fiction and film*, Ithaca, NY/London 1990, 142: ‚The narrator, in this case omniscient and unidentified, is a reporter, not an ‘observer’ of the story world in the sense of literally witnessing it.‘

⁶⁶ Walsh, Narrator, 505. Ähnlich etwa Stecker, Robert, Apparent, Implied, and Postulated Authors, in: *Philosophy and Literature* 11 (1987), 258–271: 268: ‚[...] I question whether we need any categories other than narrator and actual writer to account for such perspectives.‘ Holladay, Carl R., Acts as Kerygma: λαλεῖν τὸν λόγον, in: *NTS* 63 (2017), 153–182 setzt voraus, dass die Stimme des Erzählers sowie die der Charaktere die des Verfassers seien (vgl. a.a.O., 157). An dieser Stelle soll festgehalten werden, dass auch die vorliegende Arbeit nicht proklamiert, Paulus selbst spreche in den Reden; es handelt sich stattdessen um die paulinische Stimme, aber in lukanischer Darstellung.

⁶⁷ Vgl. a.a.O., 510f.

⁶⁸ Tannehill, *Narrative Unity* 1, 1. Alle folgenden Angaben innerhalb des Fließtextes in diesem Abschnitt beziehen sich auf dieses Werk.

le Ergänzung der Erzählung auf Seiten des Publikums jedoch auch vorhanden sein könnten (vgl. a.a.O., 3).

Der Verdienst von Tannehill besteht darin, Lukas als einen Schriftsteller ernst zu nehmen. Er wendet sich von traditionellen redaktions- und literarkritischen Fragestellungen ab und würdigt den Text in seiner vorliegenden Form (vgl. a.a.O., 6). Die Analyse des zugrundeliegenden narrativen Konzepts und die Gestaltung der einzelnen Passagen in Hinblick auf Charaktere und die Bedeutung ihrer narrativen Rollen, die sie für die Gesamtheit des Plots spielen, konkretisiert sich in dem von Tannehill formulierten Ziel seiner Darstellung. Dieses liege darin, herauszuarbeiten, was der *narrator* durch seine literarische Gestaltung des Werkes hervorheben wollte (a.a.O., 5). Seinen Ansatz beschreibt er als „narrative rhetoric“ (a.a.O., 8), da die Erzählung aufgrund der literarischen Methoden anstrebe, die Leserinnen und Leser zu beeinflussen (vgl. ebd.). Er zeigte als einer der ersten neutestamentlichen Exegeten, dass sich Konzepte aus der Literaturwissenschaft, mit deren Hilfe normalerweise moderne Romane ausgelegt werden, auch auf biblische Erzählungen übertragen lassen. Dabei beschränkt er sich nicht nur auf das Aufspüren von Anspielungen innerhalb des Textes oder die reine Darstellung der erzählerischen Gestaltung etwa in Bezug auf die Chronologie.

Die Aussage Tannehills, Lukas wolle seinen Leserinnen und Lesern ein bestimmtes Verständnis der Erzählung nahelegen, soll in der vorliegenden Arbeit weiter ausgebaut werden. Es wird untersucht, wie genau der Verfasser der Apostelgeschichte seine Adressatenschaft persönlich anspricht und von seiner eigenen Anschauung durch narrative Gestaltung überzeugen möchte. In Bezug auf den *narrator* soll stärker als bei Tannehill im Fokus stehen, inwiefern die unterschiedlichen *narrators* zu einem Perspektivwechsel auf Seiten des Publikums beitragen und welche Schlüsse sich daraus auf den Verfasser der Apostelgeschichte ziehen lassen.

3.5 Der implizite Autor

Im vorherigen Unterkapitel wurde die Erzählinstanz definiert. Hierbei wurde auch Walsh zitiert, der als Erzähler stets einen Charakter innerhalb der Erzählung oder den Autoren selbst postuliert.⁶⁹ Innerhalb der Literaturwissenschaft wird daneben noch das Modell eines impliziten Autors vertreten. Da dieses Modell in der Literaturwissenschaft unterschiedlich definiert wird und für die vorliegende Arbeit von Bedeutung ist, soll ein kurzer Überblick gegeben werden.

⁶⁹ Vgl. Walsh, *Narrator*, 505.

In vielen grundlegenden Werken zur narrativen Auslegung des Neuen Testaments wird der *implied author* derart vermittelt, dass es sich dabei um ein Abbild des wahren Autors handele, das durch das Werk hervorgerufen wird, ein „implicit picture of an author who stands behind the scenes.“⁷⁰ In diesem Sinne wurde der Begriff erstmals von Wayne C. Booth eingeführt. Durch explizite und implizite Kommentare entstehe in den Leserinnen und Lesern eine Vorstellung des Wertesystems des Autors, das er unterbewusst in sein Werk eingetragen hat. Es umfasst dementsprechend alle Bestandteile des Textes, wie etwa den Ort oder die Zeit.⁷¹ Dabei ist dieses zweite Ich lediglich ein Konstrukt, das aus dem entsprechenden Text herausgefiltert wird und mit Indizien arbeiten muss, da der *implied author* an sich der *implied audience* nichts sagen kann.⁷² Das Konzept wurde vielfach kritisiert, etwa, weil es kein besonderes Merkmal narrativer Texte sei⁷³ oder terminologisch unscharf.⁷⁴ Aufgrund dessen wird der Begriff in der vorliegenden Arbeit als ein Satz impliziter Normen und Ideologien verstanden.⁷⁵ Hierzu dienen Sprache, Lexeme, Kontraste, semantische Strukturen etc., um in Analogie zum klassischen exegetischen Methodenschritt der Bestimmung des theologischen Standortes des Verfassers ebendiese Theologie, wie sie im Text greifbar wird, zu erfassen.⁷⁶ Die vorherigen Ausführungen lassen sich im kommunikativen Modell narrativer Texte, wie es in der vorliegenden Arbeit verstanden wird, so darstellen, dass bei einer extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählinstanz der Verfasser selbst repräsentiert. Er kommuniziert mit Adressatinnen und Adressaten außerhalb des Textes und vermittelt diesen seine impliziten Normen, die ebenfalls Rückschlüsse auf die Rezipierenden zulassen. Insofern erzeugt er eine Darstellung des *implied author*, zu der sich positioniert werden muss. Die Konzepte sind v.a. in

⁷⁰ Booth, Wayne C., Distance and Point-of-View. An Essay in Classification, in: Essays in Criticism 11 (1961), 60–79: 64. Die Werke und Artikel zum *implied author* sind zahlreich. Vgl. z.B. Iser, Wolfgang, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), München ⁴1994, passim; Nelles, William, Historical and Implied Authors and Readers, in: Comparative Literature 45 (1993), 22–46; Wilson, W. Daniel, Readers in Texts, in: PMLA 96 (1981), 848–863; Nünning, Ansgar, Renaissance eines anthropomorphisierten Passepartouts oder Nachruf auf ein literaturkritisches Phantom? Überlegungen und Alternativen zum Konzept des „*implied author*“, in: DVjs 67 (1993), 1–25.

⁷¹ Vgl. Marguerat/Bourquin, How to read Bible stories, 102.

⁷² Vgl. Nelles, Authors and Readers, 26. Daraus resultiert, dass jede/r Leser/in ein anderes Bild des *implied authors* gewinnen kann, da die Interpretation der textlichen Hinweise subjektiv geschieht. Vgl. Schmid, Wolf, Implied Author, in: Hühn u.a. (Hg.), Handbook of Narratology vol. 1, 288–300: 288.

⁷³ So Bal, Mieke, Narratology. Introduction to the theory of narrative, Toronto/Buffalo ²1997, 18.

⁷⁴ Vgl. Nünning, Renaissance, 3; 7; 9f. Kindt, Tom/Müller, Hans-Harald, Der implizite Autor. Zur Explikation und Verwendung eines umstrittenen Begriffs, in: Jannidis, Fotis u.a. (Hg.), Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 71), Tübingen 1999, 273–287: 284 führen die Probleme bei der Verwendung des Begriffs darauf zurück, dass er einerseits für die Deskription, andererseits für die Interpretation verwendet wird.

⁷⁵ So fasst auch Rimmon-Kenan, Shlomith, Narrative fiction. Contemporary poetics (New accents), London/New York ²2003, 89 das Konstrukt auf.

⁷⁶ Auch im Sinne von Talbert, Reading Acts, 2: „To say that Acts was written by an unknown author between the early sixties and the early second century using unknown sources does not advance the cause of interpretation very far.“

Texten nützlich und sinnvoll, in denen ein *unreliable narrator* die Erzählung vermittelt oder eine anderweitige Distanz zwischen *narrator* und *narratee* bzw. Verfasser und Adressatenschaft vorliegt, etwa durch den Einsatz von Ironie.⁷⁷ In der Apostelgeschichte hingegen sind der Verfasser und der Adressat offenbart (vgl. Act 1,1 und Lk 1,1–4), so dass sie „virtually identical with the implied author and implied reader“⁷⁸ sind.

Der Neutestamentler William S. Kurz legt in seiner Monografie ‚Reading Luke-Acts. Dynamics of biblical narrative‘⁷⁹ den Fokus auf eine narrative Herangehensweise. Den Vorteil dieser methodischen Schwerpunktsetzung sieht er darin, dass jeder Text unabhängig von seinem Genre⁸⁰ analysiert werden kann. Er erhofft sich eine neue Perspektive gerade auf die literarischen Fragestellungen, die bisher in der exegetischen Wissenschaft nicht zufriedenstellend beantwortet werden konnten (vgl. a.a.O., 3).⁸¹ Hierzu führt er zunächst in die Begriffe bzw. Ansätze ein, die seiner Meinung nach angemessen auf das lukanische Doppelwerk angewandt werden können, und beginnt mit dem Konzept des *implied author* und seinem Gegenstück, dem *implied reader*⁸², welche er als wichtigen Beitrag der Literaturwissenschaft für die Analyse biblischer Erzählungen betrachtet. Er begründet dies damit, dass bisher in der neutestamentlichen Wissenschaft kein Konsens über die Person des Verfassers, noch über seine vermeintlichen Adressatinnen und Adressaten getroffen werden konnte. Das Konzept eines *implied author/reader* hingegen setze auf Hinweise aus dem Text und sei darin verankert, so dass es zu zuverlässigeren und weniger kontroversen Ergebnissen kommen könne (vgl. a.a.O., 9). Seine Definition von diesem Konstrukt lautet wie folgt: „Instead of trying to determine the actual author and readers of these narratives, these concepts ask what kind of author with what point of view is implied by the intentionality of the text itself [...] and what the text’s assorted perspectives can indicate about the kinds of readers for whom the narrative was envisaged.“ (Ebd.).

Kurz eruiert verschiedene implizite Autoren, die Lukas in seinem Text erschafft. Zunächst weist der Prolog ihn als Historiker aus und als jemanden, der aufgrund der Sprache über eine

⁷⁷ Vgl. Fowler, Robert M., Who Is “the Reader” of Mark’s Gospel?, in: SBLSP 22 (1983), 31–53: 40.

⁷⁸ Ebd. Auch wenn Fowler diese Aussage auf das Markusevangelium bezieht, lässt sie sich ebenso auf das lukanische Doppelwerk übertragen.

⁷⁹ Kurz, William S., Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative, Louisville, KY 1993, passim. Alle folgenden Verweise im Fließtext dieses Unterkapitels beziehen sich auf dieses Werk.

⁸⁰ „Narrative analysis applies to narratives of all genres, whether their primary objective is historical or fictional. It can therefore be applied to Luke and Acts without first solving the dispute over what genre(s) they are.“ (A.a.O., 2).

⁸¹ Kurz nennt explizit die dreifache Darstellung des Damaskuserlebnisses: „Thus, narrative analysis can throw new light on the following issues and passages that have continued to elude consensus among Lukan interpreters: [...] the function and discrepancies of the three versions of Paul’s conversion narrative in Acts 9, 22 and 26“ (ebd.).

⁸² Zum *implied reader* s. 3.5.

gewisse Bildung verfüge und aus der Innensicht des Christentums schreibe; schließlich als ein Apologet in Bezug auf das Judentum und das römische Reich, daneben in den sogenannten Wir-Passagen als Augenzeuge der Geschehnisse und zeitweiligen Reisegefährten des Paulus (vgl. a.a.O., 10–12). Aus den Prologen des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte, der Verwendung von Judäa als generischem Plural für Palästina sowie der Akzentuierung der Ausweitung der Mission auf nichtjüdische Menschen schließt er auf implizite Leserinnen und Leser, die nicht primär aus Palästina stammten und bei denen es sich um heiden- oder juden-christliche Menschen handele, die um die Kontinuität zwischen Judentum und zeitgenössischem Heidenchristentum besorgt seien (a.a.O., 13). Das größtenteils biblische Griechisch und die zum Teil sehr subtilen Anspielungen auf die Schriften würden darüber hinaus Leserinnen und Leser voraussetzen, die eine mehr als oberflächliche Vertrautheit damit besäßen. Dadurch könnten sie auch biblische Anspielungen ohne direkte Zitate oder explizite Referenzen greifen; insbesondere der Prolog in Verbindung mit weiteren Indizien machten eine christliche Leserschaft wahrscheinlich (vgl. a.a.O., 13f.).⁸³

Kurz demonstriert in seinen Studien, dass sich literaturwissenschaftliche und historische Fragestellungen nicht ausschließen müssen, sondern auch gegenseitig befruchten können. Obwohl er zur Vorsicht mahnt, allzu unüberlegt (moderne) narrative Methoden auf biblische Texte, deren Status als heilige Schrift mitbedacht werden muss, zu übertragen und die Perikopen als isolierte Erzählungen, herausgelöst aus ihrem biblischen, kanonischen Umfeld, zu betrachten (vgl. a.a.O., 168–171), zeigt er, wie gewinnbringend eine derartige Herangehensweise sein kann. Die vorliegende Arbeit nimmt wie Kurz Lukas als Schriftsteller ernst, als jemand, der keine neuen Erzählungen schafft, sondern durch erzählerische Gestaltung von Tradition diese aktualisiert und in diesem Sinne erneuert.⁸⁴ Hierfür scheint das Konzept des impliziten Autors, verstanden als Werte und Normen, die vermittelt werden sollen, gut geeignet, um im Zusammenspiel mit den zuvor dargestellten narrativen Modellen die Frage nach der Gestaltung der einzelnen Perikopen und der Intention des Verfassers zu eruieren.

Darüber hinaus möchte diese Arbeit an die Aspekte, die Kurz darlegt, etwa die Erzählinstanzen und das *plotting*, anknüpfen, insbesondere aber einen Aspekt stark machen, den er in seinen abschließenden Überlegungen folgendermaßen darlegt: „When believers approach

⁸³ Vgl. für die Frage nach dem *implied author* und seinem Standpunkt auf verschiedenen thematischen Ebenen auch Robbins, Vernon K., The social location of the implied author of Luke-Acts, in: Neyrey, Jerome H. (Hg.), The social world of Luke-Acts. Models for interpretation, Peabody, MA 1991, 305–332. Robbins unterscheidet jedoch zwischen dem *implied author* und einem *inscribed author* (vgl. a.a.O., 311); hierauf wurde in der vorliegenden Arbeit verzichtet.

⁸⁴ Diesen Aspekt hebt insbesondere I.J. Du Plessis in seiner Besprechung von Kurz' Buch hervor (vgl. Du Plessis, I.J., Reviewed Work: Reading Luke-Acts: Dynamics of biblical narrative by W. S. Kurz, in: Neotest. 28 [1994], 249–251: 250).

scripture, they generally seek guidance or revelation. They want the scripture to speak to their present lives, not just be a document from the past“ (a.a.O., 174). Der Verfasser bezieht seine Aussage v.a. auf moderne Leserinnen und Leser, die in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht bedacht werden. Stattdessen soll durch die narrative Gestaltung der paulinischen Reden durch das *plotting*, die Charakterisierungen, die erzählerischen *gaps*, die Lukas schafft und seine Adressatenschaft involvieren, der Bezug auf das Leben der damaligen Lesenden bzw. Hörenden geschaffen werden.

3.6 Die Adressatinnen und Adressaten

Texte sind geschriebene Sprache und somit Kommunikation. Die Eigenart liegt jedoch darin, dass ein Verfasser bzw. eine Verfasserin lediglich ein Idealpublikum während des Schreibprozesses vor Augen haben kann; ob die angestrebten Intentionen schlussendlich wie vorgesehen erreicht werden, entzieht sich jedoch seinem und ihrem Einfluss nach Vollendung des Werkes. Bisher wurde in dieser Arbeit der ‚Sender‘ der Botschaft in Form des Verfassers sowie seine Repräsentation innerhalb des Textes als Erzählinstanz ausgeführt. Zu einem Kommunikationsprozess gehört jedoch auch stets ein Empfänger. Dieser wird literaturwissenschaftlich im Gegenüber zum *narrator* als *narratee* bezeichnet, wobei es sich um ein Konzept innerhalb der Narratologie handelt, das wenig ausgebildet ist und unter dem unterschiedliche Dinge verstanden werden.⁸⁵

Der *narratee*, also die Figur, die die Erzählinstanz innerhalb der Erzählung anspricht, ist in biblischen Erzählungen oftmals nicht zu greifen, doch gerade Lukas offenbart ihn in den beiden Prologen zu seinem Evangelium und der Apostelgeschichte. In Lk 1,1–4 sowie Act 1,1 spricht er einen fiktiven Leser/Hörer an (κράτιστε Θεόφιλε, Lk 1,3). An diesen sind die dann folgenden Ausführungen gerichtet. Doch auch Texte, die nicht eindeutig eine außerhalb des Textes stehende Entität adressieren, verfügen über einen *narratee*.

Eindringende Kommentare, die der Bewusstwerdung der Erzählinstanz dienen, können auf das Gegenstück des *narrator*, auf den *narratee* hinweisen. Diesem Konzept liegt die Annahme zugrunde, dass literarische Texte Kommunikationssituationen ähneln und es dementsprechend einen Sender und einen Empfänger geben muss. Das textinterne Gegenüber des Erzählers ist dabei weder mit dem tatsächlichen, noch dem virtuellen oder idealen Leser zu identifizieren, zumindest nicht in den meisten Fällen, auch wenn Ähnlichkeiten vorhanden sein kön-

⁸⁵ Vgl. William Nelles, der festhält: „... no two writers seem to mean exactly the same thing by it“ (Nelles, *Authors and Readers*, 30).

nen.⁸⁶ Dieser Empfänger wird als *narratee* bezeichnet. Die Darstellung des *narratee* kann explizit oder implizit erfolgen. Greifbar wird die Instanz, wenn der Erzähler Pronomen der zweiten Person Singular oder Plural sowie dazugehörige grammatische Formen benutzt, oder auch offensichtliche Anreden, die für den Leser/die Leserin bestimmt sind (vgl. z.B. die zahlreichen Anreden des Erzählers in Edgar Allan Poes ‚The Tell-Tale Heart‘: „[...] but why will you say that I am mad? [...] Harken! and observe how healthily–how calmly I can tell you the whole story.“⁸⁷). Ein implizites Gegenüber oder auch *zero-degree narratee*⁸⁸ des Erzählers ist weitaus schwieriger zu fassen, da bei dieser Art der Darstellung vom Erzähler selber auf den *narratee* geschlossen werden muss, denn beide benutzen durch ihre Abhängigkeit voneinander gleiche textliche Indizes und Register.⁸⁹ Hierzu gehört u.a. die Annahme, dass Erzähler und Adressat ähnliche Werte und Normen teilen, und so durch die Darstellung der Erzählinstanz der *narratee* abgeleitet werden kann. Neben dieser sogenannten Orientierung steht das Register des Reizes bzw. des Aufrufs (*appeal*). Der Erzähler appelliert an sein Gegenüber, eine bestimmte Haltung in Bezug auf ihn selbst, zur Erzählung, erzählten Welt oder zu bestimmten Charakteren einzunehmen. Aus den Inhalten dieses Appells lassen sich Informationen über Einstellungen und Meinungen, die der Erzähler im *narratee* annimmt, ableiten.⁹⁰

Andere Hinweise, die auf den *narratee* verweisen können, sind z.B. erklärungsbedürftige Wörter oder Ereignisse, die noch einmal erzählt werden müssen. Auch Indefinitpronomen und unpersönliche Ausdrücke verweisen auf dieses Konstrukt, ebenso (Pseudo-)Fragen, Negationen, die den Überzeugungen des *narratee* möglicherweise widersprechen, oder auch Vergleiche und Analogien.⁹¹

Ein *narratee* kann in einer Erzählung verschiedene Funktionen haben. Die grundlegendste ist dabei die, dass er als Staffelhölzchen zwischen Erzähler und Leser bzw. Autor und Leserin fungiert, indem durch ihn der Leserschaft etwa weitergehende Informationen zum Verständnis gegeben werden und er als Mediator dienen kann. Durch die Analyse des Verhältnisses vom Erzähler zu seinem Adressaten oder seiner Adressatin können Themen der Erzählung verdeutlicht oder die Hauptrichtung einer Erzählung überhaupt erst erkannt werden.⁹²

⁸⁶ Vgl. Prince, Gerald, Introduction to the Study of the Narratee, in: Tompkins, Jane P. (Hg.), Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism, Baltimore ²1981, 7–25: 9.

⁸⁷ Poe, Edgar Allan, The Tell-Tale Heart, in: Hutchisson, James M. (Hg.), Edgar Allan Poe. Selected Poetry and Tales, Peterborough, ON 2012, 311–316: 311f. Hervorhebung im Original.

⁸⁸ Vgl. Prince, Narratee, 10; 13.

⁸⁹ Vgl. Schmid, Wolf, Narratee, in: Hühn u.a. (Hg.), Handbook of Narratology vol. 1, 364–370: 364f.

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 366f.

⁹¹ Vgl. Prince, Narratee, 12–15. Weitere Hinweise mit Beispielen nennt Ong, Walter J., The Writer’s Audience Is Always a Fiction, in: PMLA 90 (1975), 9–21: 12–15.

⁹² Vgl. a.a.O., 21–23.

Eine spezielle Unterart des *narratees* stellen die sogenannten *narratee-characters* dar, die auf der Ebene der Geschichte dem Erzähler in Form einer Figur der erzählten Welt zuhören. Ihre Funktion besteht dann zusätzlich in der Charakterisierung von dem *narrator-character* sowie sich selbst als Zuhörenden.⁹³ Ist eine solche Adressateninstanz vorhanden, lassen sich die verschiedenen *narratees* in eine gewisse Hierarchie bringen. Derjenige, dem alle Ereignisse der Erzählung erzählt werden, lässt sich als *main narratee* bestimmen (vgl. in der Apostelgeschichte Theophilus), da er auch vorhanden ist, wenn ein *narratee-character* in die Erzählung tritt. Dieser letztgenannte Typ des Adressaten/der Adressatin ist dann ein *secondary narratee* (vgl. z.B. Agrippa Act 26,2), da er/sie nur ausschnittsweise Erlebnisse erzählt bekommt.⁹⁴

Peter J. Rabinowitz baut u.a. auf dem von Walker Gibson postulierten *mock reader* auf, dessen Rolle die Leserschaft annimmt, um die Sprache des Textes zu erleben, der allerdings künstlich, durch den Autor kontrolliert und generell abstrakt ist.⁹⁵ Rabinowitz nimmt diese Vorstellung auf, erweitert sie aber so, dass er in einem literarischen Text vier verschiedene Publika ausmacht. Zunächst gebe es die tatsächlichen Empfängerinnen und Empfänger, die den Text lesen und über die der Autor nicht verfügen kann, die sich also außerhalb des Textes befinden. Auf der textlichen Ebene benennt er zunächst das hypothetische Publikum (*authorial audience*), für das der Autor schreibe.⁹⁶ Da Rhetorik nie im luftleeren Raum stattfindet, müsse jeder Autor sich ein Bild seines Leser- oder Hörerkreises machen, um deren Überzeugungen und Wissen in sein Werk einbinden zu können. Sollte der Verfasser sich irren und etwa soziale Konventionen voraussetzen, die dem Publikum nicht geläufig sind, so verfehlt die Aussage des Textes seine Wirkung. Damit die realen Leserinnen und Leser das literarische Werk verstehen können, müssen sie dementsprechend zumindest einige Charakteristika dieses Publikums teilen.⁹⁷ Mit diesem Konstrukt wird eine Erzählung und in dieser Arbeit insbesondere die Redesituation als Kommunikation auch über den Text hinaus wahrgenommen. Insofern baut die Annahme einer proklamierten *authorial audience* auf dem Grundsatz

⁹³ Vgl. a.a.O., 18f.; 22.

⁹⁴ Vgl. Prince, *Narratology*, 24.

⁹⁵ Vgl. Gibson, Walker, *Authors, Speakers, Readers, and Mock Readers*, in: Tompkins (Hg.), *Reader-Response Criticism*, 1–6: 2. Vgl. für eine Übersicht der verschiedenen Bezeichnungen und Ansätze z.B. Prince, Gerald, *Reader*, in: Hühn u.a. (Hg.), *Handbook of Narratology* vol. 1, 743–755; Tompkins, Jane P., *An Introduction to Reader-Response Criticism*, in: Dies. (Hg.), *Reader-Response Criticism*, ix–xxvi.

⁹⁶ Vgl. hierzu auch Booth, Wayne C., *Where is the Authorial Audience in Biblical Narrative – and in other “Authoritative” Texts?*, in: *Narrative* 4 (1996), 235–253. Booth versucht sich als Literaturwissenschaftler v.a. an biblischen Texten, die keinerlei Hinweise auf ihre erzählerische Vermittlung geben.

⁹⁷ Vgl. Rabinowitz, Peter J., *Truth in Fiction. A Reexamination of Audiences*, in: *Critical Inquiry* 4 (1977), 121–141: 126. Vgl. insgesamt zu dem Verhältnis von *implied reader* und *narratee* Schmid, Wolf, *Implied Reader*, in: Hühn u.a. (Hg.), *Handbook of Narratology* vol. 1, 301–309.

auf, dass ein Publikum immer in irgendeiner Art an dem rhetorisch Dargebotenen, ob mündlich oder schriftlich, partizipiert, ob es die Aussagen nun ablehnt oder bestätigt.⁹⁸

Das dritte von Rabinowitz bezeichnete Publikum ist die *narrative audience*. Es bezeichnet die Rolle, die dem Leser bzw. der Leserin quasi aufgezwängt wird, um den vollen Effekt des Leseereignisses zu erleben. Als Leser und Leserin muss imitiert werden, Teil dieses Publikums zu sein. Damit einhergehend könne es laut Rabinowitz vorkommen, dass natürliche Annahmen kurzzeitig verworfen werden müssten. So müsse man als Teil der *narrative audience* für die Zeit der Lektüre von ‚Anna Karenina‘ davon überzeugt sein, dass diese Frau wirklich lebe. Die Fiktion, die Geschichte des Romans wird zur persönlichen Wahrheit.⁹⁹ In Bezug auf die Bibel könnte dies bedeuten, naturwissenschaftliche Theorien abzulegen und etwa an die Entstehung der Welt durch Gott in sieben Tagen oder an die Lenkung der Weltgeschichte durch den Heiligen Geist zu glauben.¹⁰⁰

Ute E. Eisen versucht in ihrer Monografie ‚Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie‘¹⁰¹, ausgewählte Perikopen der Apostelgeschichte mithilfe einer Narratologischen Analyse¹⁰² zu beschreiben. Sie vereint dabei alle bisher in dieser Arbeit beschriebenen narratologischen Modelle und Konzepte und ist insofern von großer Bedeutung für die vorliegende Arbeit. Eisens Anliegen besteht dabei aus der Erläuterung der Erzählwelt, insbesondere, „wer diese Welt bevölkert, was sich in dieser Welt ereignet (Geschichte bzw. *story*) sowie wer diese Ereignisse wem erzählt (Erzählsituation bzw. *narrator/narratee*) und wie sie erzählt werden (Erzählung bzw. *discourse*)“ (a.a.O., 13; Hervorhebung im Original). Sie verzichtet dabei auf die Fragestellung nach der Absicht des Schriftstellers (vgl. a.a.O., 14). Vor ihren eigentlichen Analysen bietet sie einen umfassenden Theorieteil, den sie als „die erste ausführliche und längst überfällige deutschsprachige Einführung in die Erzählanalyse neutestamentlicher Texte“ (a.a.O., 15) bezeichnet. Sie begreift die Apostelgeschichte somit nicht primär als ein Geschichtswerk, das auf seinen historischen Wert hin befragt werden kann; auch redaktionsgeschichtliche Fragestellungen sind nicht von Interesse. Stattdessen steht der Text im Fokus und wird als eine abgeschlossene Größe postuliert, die nicht auf dahinterliegende Traditionen untersucht wird. Sie baut auf dem Verständnis auf, dass der Verfasser des Doppelwerks

⁹⁸ Vgl. Maxwell, *Role of the Audience*, 172. Sie betont, dass insbesondere fehlende Elemente oder Leerstellen das Publikum zu einer aktiveren Rolle drängen (vgl. a.a.O., 172).

⁹⁹ Vgl. Rabinowitz, *Truth in Fiction*, 127f.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 134.

¹⁰¹ Eisen, Ute E., *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (NTOA 58), Freiburg/Göttingen 2006.

¹⁰² Der Begriff der *Narratologischen Analyse* stellt dabei eine Modifikation des Begriffs *Narrative Criticism* dar. Vgl. a.a.O., 15. Alle weiteren Verweise innerhalb des Fließtextes dieses Unterkapitels beziehen sich auf das genannte Werk von Eisen.

nicht als Sammler und Tradent oder Redaktor begriffen werden sollte, sondern vielmehr als Erzähler, der durch seine Darstellung der Ereignisse eine bestimmte Welt entwirft, die es mit den Mitteln der Erzählanalyse zu durchdringen gilt (vgl. a.a.O., 13).

Nach einer ausführlichen Einführung in die Narratologische Analyse werden die Ergebnisse auf insgesamt vier Perikopen der Apostelgeschichte übertragen: Zunächst auf den Erzähl-anfang (Act 1,1–14; vgl. a.a.O., 141–169), auf die Erzählung um Kornelius und Petrus (Act 10,1–11,18; vgl. a.a.O., 169–187), auf die Darstellung des Apostelkonzils (Act 15,1–35; vgl. a.a.O., 187–202) sowie auf das Ende in Form der Rom-Sequenz (Act 28,16–31; vgl. a.a.O., 202–218). Die Begründung für die Textauswahl liegt in der jeweiligen Stellung der Erzählung, so dass Eisen Anfang, Mitte und Ende der Apostelgeschichte skizziert. Da in der vorliegenden Arbeit insbesondere die Reden des Paulus im Vordergrund stehen sollen, erfolgt eine kurze Besprechung von Act 10,1–11,18.

Eisen analysiert die Perikope mithilfe verschiedener narrativer Methoden. So beginnt sie mit einer Charakterisierung der Figuren des Petrus und des Kornelius. Durch verschiedene auktoriale sowie figurale Kommentare eruiert sie, dass diese abwechslungsreiche Darstellung eine höhere Zuverlässigkeit der Aussagen ermöglicht (vgl. a.a.O., 172–174).

Die zweite Szene (Act 10,9–23a) wird in Hinsicht auf ihre Fokalisierung und ihre Erzählfrequenz betrachtet. Die Vision des Kornelius aus der ersten Szene wird erneut aufgenommen, indem die Gesandten des Zenturios das Geschehnis in direkter Rede wiedergeben. Diese Darstellung erreicht eine Präzisierung der ersten durch die Erzählinstanz geschilderte Vision (vgl. a.a.O., 175–177). Die insgesamt dritte Szene (Act 10,23b–48) rekurriert erneut darauf, hinzu tritt ein Verweis auf das Lukasevangelium, der in der Predigt des Petrus anklingt. Die zahlreichen Repetitionen besitzen nach Eisen die Aufgabe, „die Ereignisse in geänderter Perspektive mit neuen Akzenten zu erzählen und sie dem Erzähladressaten in einem neuen Licht darzustellen und einzuprägen.“ (A.a.O., 178). Für die vorliegende Arbeit ist entscheidend, dass die Vision des Kornelius von vier verschiedenen Erzählinstanzen geschildert wird, die jeweils unterschiedliche Adressatenschaften haben (vgl. a.a.O., 179). Ähnlich lässt sich die Darstellung des Damaskuserlebnisses kennzeichnen, die in Act 9,1–31 von einer extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählinstanz wiedergegeben wird, in Act 22,1–21 sowie Act 26,1–23 jedoch von Paulus als intradiegetisch-homodiegetischem Erzähler. Eisen erkennt als eine Funktion der Weiterentwicklung dieser Schilderungen, dass nicht nur auf intradiegetischer Ebene, sondern v.a. unter den Erzähladressatinnen und -adressaten die Richtung der Erzählung hervorgehoben und das Thema der Rettung der nichtjüdischen Menschen betont werden soll (vgl. a.a.O., 182).

Abschließend nimmt die Autorin eine Zusammenfassung vor, in der sie insbesondere die Semantisierung einzelner bedeutsamer Orte hervorhebt, die durch die Zuweisung bestimmter Figuren erreicht wird (vgl. a.a.O., 183). Die Semantisierung dient dann als Möglichkeit, die inhaltlich ausgeführte Grenzüberschreitung vom jüdischen Volk hin zu nichtjüdischen Völkern darzubieten. Damit verbunden ist eine „Ordnungstransformation der dargestellten Welt“ (a.a.O., 185), in der die Grenze zu den nichtjüdischen Völkern nun aufgehoben ist.

Ihre abschließenden Ergebnisse präsentiert Eisen unter drei Punkten. Zunächst kommt die Art des Erzählens der Apostelgeschichte in den Blick. Lukas gibt nicht nur sich als Erzähler und Theophilus als seinen Adressaten direkt zu erkennen (vgl. Lk 1,1–4; Act 1,1f.), sondern streut daneben in seine Erzählungen Erzählerkommentare ein, die seinem Publikum den Weg der Interpretation ebnen sollen. Daneben stilisiert er sich in den sogenannten Wir-Passagen als ein Paulusbegleiter und wird kurzzeitig somit zu einem intradiegetisch-homodiegetischen Erzähler (vgl. a.a.O., 220f.). Durch die vielfach dargebotene wörtliche Rede, die sich v.a. auf die beiden Protagonisten Paulus und Petrus verteilt, „werden die Inhalte mehrschichtig beglaubigt“ (a.a.O., 221) und erwecken den Eindruck der Unmittelbarkeit. Daneben dienen sie der Übernahme anderer Wahrnehmungsperspektiven (vgl. a.a.O., 223). Temporale Aspekte, insbesondere zahlreiche Pro- und Analepsen, die sich an späterer Stelle bewahrheiten, dienen der Zuverlässigkeit der Erzählung (vgl. a.a.O., 222).

Die Narratologische Analyse von Ute Eisen umfasst verschiedene Aspekte, wie eine Erzählung aufgebaut sein kann. In dem ausgeführten Beispiel zu der Vision des Kornelius betrachtet die Verfasserin etwa die Art der Charakterisierungen der Figuren, die Erzählgeschwindigkeit als auch die Häufigkeit der dargebotenen Ereignisse. Diese Ergebnisse wertet sie in Bezug auf die Erzähladressaten und -adressatinnen aus, allerdings in äußerst knappen Zügen. An dieser Stelle möchte die vorliegende Arbeit ansetzen, indem die von Eisen angewandten erzählerischen Kategorien ebenfalls auf die paulinischen Reden sowie die die Figur einführende Darstellung des Damaskuserlebnisses übertragen werden. Die im Anschluss an Eisen gewonnenen Einsichten sollen mehr als in ihren Analysen auf verschiedene Zuhörer- bzw. Leserschaften bezogen werden, um Kenntnis darüber zu gewinnen, inwiefern Lukas die Erzählungen und Reden seiner Apostelgeschichte für ein extradiegetisches Publikum entwerfen haben könnte. In der antiken Rhetorik stellte das Publikum eines der wichtigsten Elemente dar;¹⁰³ entsprechend kann davon ausgegangen werden, dass der Verfasser der Apostelgeschichte diese Kategorie ebenfalls im Blick hatte.

¹⁰³ Vgl. Maxwell, Kathy R., The Role of the Audience in Ancient Narrative. Acts as a Case Study, in: RestQ 48 (2006), 171–180: 171.

In Anlehnung an Eisen soll insbesondere die Perspektivübernahme in den Fokus rücken und die Frage gestellt werden, aus welchem Grund und mit welcher Intention Lukas seine Apostelgeschichte auf diese Art und Weise gestaltet hat. Hierzu sollen stärker als bei Eisen die verschiedenen Publika in den Vordergrund treten, womit sich jedoch die Frage stellt, ob man Ute Eisen folgen und die Konzepte des impliziten Autors und Lesers in andere Kategorien einordnen sollte, etwa in die des Erzählers und seines Gegenübers, dem *narratee*.¹⁰⁴ Auch Wilson stellt fest, dass sein *characterized reader*, also *narratee*, dem impliziten Leser entsprechen kann.¹⁰⁵ Nichtsdestotrotz proklamiert er Unterschiede, die überflüssig wären, würde sich eine Übereinstimmung der beiden Konzepte in allen Texten finden lassen. M.E. lässt sich das Konzept des impliziten Lesers im Sinne impliziter Normen und Werte auf biblische Texte aus verschiedenen Gründen übertragen. Zum einen steht zwischen den Erzählungen und heutigen LeserInnen (und auch ExegetInnen) eine fast zweitausendjährige Kluft, die das Verstehen teilweise sehr erschwert. Lukas adressierte sein Werk an Menschen, deren Alltag von anderen Dingen bestimmt war als heutzutage, die andere religiöse Überzeugungen hatten, deren Worte anders konnotiert waren. Insofern lässt sich ein idealisierter Leserkreis in den biblischen Texten ausmachen, der etwa Anspielungen auf die hebräische Bibel verstehen oder Parallelen im Schicksal von Jesus und Paulus erkennen konnte.¹⁰⁶ Gerade der Verfasser des Doppelwerks von Lukasevangelium und Apostelgeschichte stilisiert sich als Historiker durch seine Vorworte. Historische Texte sind in ihrer Leserlenkung gesondert zu betrachten, weil „nur Texte vorliegen und die Produzenten sowie auch die zeitgenössischen Rezipienten größtenteils der Neugier der Wissenschaftler entzogen sind. Da jedoch zahlreiche Momente des verstandenen Textes [...] eine Ergänzung des im materialen Text Gegebenen voraussetzen, muß der historische Textwissenschaftler mit einem Konstrukt wie dem Modell-Leser (Eco) oder dem auktorialen Publikum (Rabinowitz) operieren.“¹⁰⁷

Normalerweise wird das kommunikative Modell narrativer Texte folgendermaßen dargestellt:¹⁰⁸

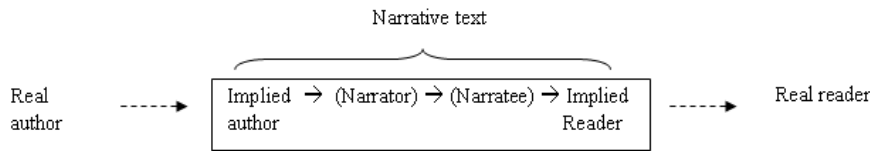
¹⁰⁴ Vgl. Eisen, Poetik, 70f.

¹⁰⁵ Vgl. Wilson, Readers, 855.

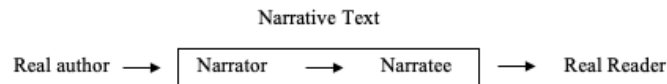
¹⁰⁶ Als ein ausführliches Beispiel, wie die Analyse von impliziten Leserinnen und Lesern in neutestamentlichen Texten erfolgen könnte, sei Nicklas, Tobias, Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jünger gestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser (RSTh 60), Frankfurt am Main/New York 2001, passim genannt.

¹⁰⁷ Jannidis, Fotis, Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3), Berlin/New York 2004, 9. Vgl. auch die Einschätzung von Maxwell, Role of the Audience, 174: „The audience was expected to draw on its experience, education, and common sense in order to become a partner with the speaker.“

¹⁰⁸ Chatman, Seymour Benjamin, Story and discourse. Narrative structure in fiction and film, Ithaca, NY 1978, 157.



Aufgrund der vorherigen Aussagen wird dieses Modell in Anlehnung an Ute Eisen modifiziert:¹⁰⁹



Zu beachten ist jedoch die Erzählsituation, bzw. die Involviertheit sowie die Ebene der Erzählinstanz und damit der Adressatenschaft. In Anschluss an Walsh wird somit davon ausgegangen, dass bei einer heterodiegetisch-extradiegetischen Erzählinstanz der Verfasser selbst zu Wort kommt, während Paulus als ein intradiegetisch-homodiegetischer Erzähler einen Charakter und entsprechend den Erzähler darstellt. Der reale Verfasser sowie die realen LeserInnen werden aus dem Text erhoben und damit Indizien, die auf implizite Normen und Werte hinweisen. Der *implied author* und seine *implied reader* spielen somit in die Kommunikationssituation hinein, ohne jedoch selbst daran beteiligte Subjekte zu sein.

3.7 *Narrative criticism* und *rhetorical criticism*

Die bisherigen Ausführungen konzentrierten sich auf eine Auslegung des biblischen Textes mithilfe von Methoden des *narrative criticism*. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass eine Interpretation durch besondere Beachtung der literarischen Gestaltungsweise der Erzählung(en) erreicht wird.¹¹⁰ Eine andere Herangehensweise bzw. Fragestellung wohnt der Perspektive des *rhetorical criticism* inne. Hierbei wird das Augenmerk vielmehr auf die Mittel und Wege gelegt, durch die ein literarisches Werk einen bestimmten Effekt auf seine intendierten Leserinnen und Leser erreicht.¹¹¹ Der Unterschied liegt also darin, dass „the concern is not to determine the intended effect of the work on its original audience. Instead, the goal is to ascertain the effect that the work assumes it will have on a reader of any time or place – on the ‘implied’ or ‘ideal’ reader presupposed by the text.“¹¹² Da die Worte des Paulus analysiert wer-

¹⁰⁹ Eisen, Poetik, 68. Vgl. insgesamt zu dem Kommunikationsdiagramm und den darin enthaltenen Konzepten Shaw, Harry E., Why Won't Our Terms Stay Put? The Narrative Communication Diagram Scrutinized and Historicized, in: Phelan, James/Rabinowitz, Peter J. (Hg.), A companion to narrative theory (Blackwell companions to literature and culture 33), Malden, MA/Oxford 2008, 299–311.

¹¹⁰ Vgl. Powell, What are they saying about Acts?, 99.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 96f.

¹¹² A.a.O., 100.

den, die sowohl auf ein bestimmtes Publikum innerhalb der erzählten Welt gerichtet sind als auch Lesende und Hörende außerhalb des Textes ansprechen sollen, bieten sich Methodenschritte des *rhetorical criticism* für die Interpretation an. Diese Reden stehen aber nicht losgelöst von ihrem narrativen Kontext, der die Auffassung und Reaktion der Rezipierenden beeinflusst. Zudem werden innerhalb der paulinischen Worte ebenso Narrative aufgebaut, und so werden Formen des *narrative criticism* gleichwertig angewandt.

Ein Werk, welches sich dem *rhetorical criticism* nähert und für die neutestamentliche Exegese fruchtbar zu machen versucht, ist George A. Kennedys Monographie ‚New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism‘¹¹³. Nicht nur gibt er einen Überblick über den Begriff, sondern wendet diesen u.a. auf die Reden der Apostelgeschichte an und ist entsprechend für die vorliegende Arbeit von Bedeutung. Rhetorik bedeutet für Kennedy zu eruieren, wie ein Sprecher/eine Sprecherin oder ein Verfasser/eine Verfasserin in einem Diskurs seine/ihre Ziele erreicht. Hierunter fallen etwa die Wahl und die Anordnung der Worte. Da die Verfasser der neutestamentlichen Schriften eine Botschaft zu vermitteln suchten und ein Publikum zum Glauben bringen bzw. diesen Glauben vertiefen wollten, seien die Schriften nach Kennedy auch rhetorisch und mithilfe der im Folgenden von ihm dargestellten Methodik zu untersuchen (vgl. a.a.O., 3). Das (als historisch bezeichnete) Ziel des *rhetorical criticism* liege darin herauszufinden, wie ein früher christlicher Mensch die Zeugnisse gelesen hätte (vgl. a.a.O., 5). Somit blickt *rhetorical criticism* auf den Text „from the point of view of the author’s or editor’s intent, the unified results, and how it would be perceived by an audience of near contemporaries.“ (A.a.O., 4).¹¹⁴

Kennedys Vorschlag für die Analyse neutestamentlicher Texte besteht aus vier Schritten: Zunächst müsse der rhetorische Abschnitt festgelegt werden, wobei betont wird, dass eine Eruierung der möglicherweise dahinterliegenden Quelle nicht von Bedeutung ist; im Anschluss müsse die rhetorische Situation, ähnlich wie in der historisch-kritischen Exegese der Sitz im Leben, bestimmt werden, worunter Kennedy z.B. die Zusammensetzung des Publikums, die Zeit und den Ort versteht; in einem dritten Schritt wird das Arrangement des Materials betrachtet, d.h. wie sich der Text unterteilen lässt, welche Aussagekraft die Einzelstücke für sich genommen haben und wie sie schließlich im Zusammenspiel auf die rhetorische Situation einwirken; abschließend folgt eine Beurteilung über den Erfolg bezüglich der rhetori-

¹¹³ Kennedy, George Alexander, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill/London 1984. Alle folgenden Verweise innerhalb des Fließtextes dieses Unterkapitels beziehen sich auf dieses Werk.

¹¹⁴ An anderer Stelle formuliert Kennedy, *New Testament Interpretation*, 12: „The ultimate goal of rhetorical analysis, briefly put, is the discourse of the author’s intent and of how that is transmitted through a text to an audience.“

schen Anforderungen und welche Implikationen sich für den Redner/die Rednerin oder das Publikum ergeben (vgl. a.a.O., 33; 34–37; 37; 38).

Im Anschluss an allgemeine Ausführungen überträgt Kennedy seine Ergebnisse und Vorschläge auf verschiedene neutestamentliche Texte, u.a. auf die Reden der Apostelgeschichte. Aus dem Prolog und der chronologischen Erzählweise, in die Reden und Briefe eingefügt werden, folgert er, dass „the book of Acts resembles a classical historical monograph. [...] he [i.e. Luke, d.Vf.] thinks of himself in the role of a Greek historian – not a scientific collector of facts, but an interpreter and dramatizer of the direction and meaning of events.“ (A.a.O., 114). Die Reden des Petrus, Paulus und anderer Figuren sieht Kennedy als freie Schöpfung des Lukas an, der ähnlich antiken Autoren frei komponierte, sich dabei jedoch auf die speziellen Anforderungen der jeweiligen erzählerischen Situationen bezog (vgl. ebd.).

Die einzelnen Ergebnisse werden in den entsprechenden Analysen der paulinischen Reden eingebracht; interessant sind an Kennedys Ansatz insbesondere zwei Aussagen, die in der vorliegenden Arbeit weitergedacht werden sollen. Die erste Feststellung Kennedys liegt darin, dass es drei universale Faktoren in einer jeden rhetorischen oder „persuasive situation“ gebe, nämlich „a speaker or writer, an audience, and a discourse.“ (A.a.O., 15). Das Publikum unterscheidet er an späterer Stelle bei der Darstellung seines Vorgehens noch weiter in ein eventuell vorhandenes unmittelbares (*immediate*) und ein universales Publikum, über deren Erwartungen und Haltungen ein Kritiker/eine Kritikerin Aussagen treffen muss, um herauszuarbeiten, wie der Sprecher/die Sprecherin oder Schreiber/Schreiberin diese durch seine rhetorische Darstellung möglicherweise manipuliert (vgl. a.a.O., 35). Diese Feststellung fügt sich gut in die bereits getroffene Unterscheidung zwischen der *narrative* und der *authorial audience* ein.

In seiner Untersuchung der Reden der Apostelgeschichte hält Kennedy dann fest, dass diese Wortmeldungen an wichtigen Punkten der Handlung oder in ungewöhnlichen bzw. interessanten Situationen stünden und dies der Arbeitsweise der griechischen Historiker ähnele. Diese nutzten Reden weiterhin als „ways of dramatically setting forth conflicting policies in debate“ oder „as ways of indicating how events may be interpreted. They bring out the issues in the narrative“ (a.a.O., 115). Wenn Lukas ähnlich den antiken Historikern arbeitete, dann lässt sich fragen, an welchen besonderen Stellen die paulinischen Reden platziert wurden und worauf sie hinweisen sollen. Dies steht möglicherweise in Verbindung zu dem bereits skizzierten Masterplot bzw. dem Erzählgerüst der Heldenreise. Zudem fügt die Aussage der Untersuchung der Reden eine weitere Facette hinzu, insofern ihr Zusammenhang mit der Rah-

menhandlung betrachtet werden und daraus die eigentliche Grundfrage der narrativen Darstellung abgeleitet werden kann.¹¹⁵

Zuletzt sollen kurz die Überlegungen von Michal Beth Dinkler dargestellt werden, die die oftmals proklamierten Differenzen zwischen Rhetorik und Narratologie zu überwinden sucht. Auch wenn innerhalb der biblischen Wissenschaft beide als sich gegenseitig ausschließende Kategorien gedacht werden, proklamiert sie, dass auch Erzähltexte überzeugen möchten und sich dafür aus dem Feld der rhetorischen Narratologie bedienen.¹¹⁶ Die generischen formalen Charakteristika von Erzählungen seien unlöslich mit ihrem rhetorischen Einfluss verbunden, da antike Schriftsteller sich sehr wohl dem Aufbau und anderen narrativen Funktionen bewusst waren, sich also mit narrativer Rhetorik beschäftigten.¹¹⁷ So bezieht sich Dinkler auch auf die Apostelgeschichte und zeigt auf, dass die Einwohnerinnen und Einwohner von Jerusalem in Act 22 durch ihren Aufruhr bzw. die Unterbrechung der Rede des Paulus und damit verbunden der Verletzung der Etikette als aufrührerisch gesehen werden, da zuvor der Leserschaft in Act 15 das Idealbild der schweigenden Ältesten vor Augen geführt wurde.¹¹⁸ Den lukanischen Stil bezeichnet sie als erzählenden Stil, der bestimmte soziokulturelle Ideologien widerspiegeln und verstärken, mit dem Ziel, „to influence implied readers and construct Christian insider-outsider boundaries.“¹¹⁹

¹¹⁵ George A. Kennedy war einer der ersten Wissenschaftler, der sich intensiv mit dem Verhältnis von *rhetorical criticism* und neutestamentlichen Schriften auseinandersetzte. Bis heute gibt es nur wenige vergleichbare Werke. Dagegen wenden zahlreiche Neutestamentler und Neutestamentlerinnen rhetorische Kategorien auf einzelne Reden der Apostelgeschichte an; vgl. z.B. Kim, Hanna, *Kerygma und Situation. Eine rhetorische Untersuchung der Reden in der Apostelgeschichte*, Wuppertal 2003, passim; Neyrey, Jerome H., *The Forensic Defense Speech and Paul's Trial Speeches in Acts 22–26: Form and Function*, in: Talbert, Charles H. (Hg.), *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, NY 1984, 210–224; Veltman, Fred, *The Defense Speeches of Paul in Acts*, in: Talbert, Charles H. (Hg.), *Perspectives on Luke-Acts (Perspectives in religious studies: Special studies series no. 5)*, Danville, VA 1978, 243–256. Vgl. auch die neuere Arbeit von Smith, Daniel Lynwood, *The Rhetoric of Interruption. Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Narrative (BZNW 193)*, Berlin/Boston 2012, passim, der sich mit dem Phänomen beschäftigt, dass zahlreiche Reden innerhalb der Apostelgeschichte unterbrochen werden. Besonderen Fokus auf die Reden der Apostelgeschichte legt auch Kucicki, Janusz, *The Function of the Speeches in the Acts of the Apostles. A Key to Interpretation of Luke's Use of Speeches in Acts (BibInS 158)*, Leiden/Boston 2018, passim. Seine Perspektive liegt hingegen auf deren unterschiedlicher Gestaltung und den damit verbundenen Funktionen innerhalb der narrativen Struktur (vgl. a.a.O., 5). Seine These lautet wie folgt: „[...] Luke used the device of the speeches, which take hermeneutical function in Acts.“ (A.a.O., 7).

¹¹⁶ Vgl. Dinkler, Michal Beth, *New Testament Rhetorical Narratology: An Invitation toward Integration*, in: *Biblical Interpretation* 24 (2016), 203–228: 206f.

¹¹⁷ Vgl. a.a.O., 210; 214.

¹¹⁸ Vgl. a.a.O., 226.

¹¹⁹ Ebd.

4. Lukas, der Schriftsteller und Paulus, der Held.

Zum Ansatz der Arbeit

Aus den zuvor getroffenen Beobachtungen sowie der Grundlegung der methodischen Vorgehensweise leiten sich die Fragestellungen, denen nachgegangen werden soll, ab. Zunächst steht, wie dargelegt, die literarische Gestaltung der einzelnen Texte durch Lukas im Vordergrund; dann jedoch, in einem zweiten Schritt, soll nach den darin enthaltenen Hinweisen auf das von ihm imaginierte Publikum eingegangen werden. Diese Hinweise sollen primär unter dem Blickwinkel der Leserlenkung betrachtet werden; teilweise mögen sie auch auf die tatsächlichen Rezipientinnen und Rezipienten hinweisen, doch dies steht nicht im Vordergrund. Viele Studien zur Apostelgeschichte und dem Verfasser beschäftigen sich mit Fragen nach zugrundeliegendem Material oder ob Lukas ein Paulusbegleiter war. In dieser Arbeit wird jedoch zunächst gefragt, wie die Erzählung gestaltet ist, wie das Interesse der Lesenden bzw. Hörenden geweckt und aufrechterhalten wird, denn ohne eine derartige Gestaltung wäre die Apostelgeschichte vielleicht nicht so rezipiert worden wie die Auslegungsgeschichte nahelegt.

Aus diesem Grund wurden die Reden der Apostelgeschichte ausgewählt, die in etwa ein Fünftel des gesamten Textes ausmachen, obwohl sie für die Grunderzählung nicht unbedingt notwendig sind, da in ihnen oftmals keine neuen Informationen geboten werden.¹²⁰ Sie bieten jedoch ein gutes Beispiel für die Frage nach der Leserlenkung, da sie verschiedene Zwecke erfüllen können. Zunächst lockern sie ganz klassisch die Erzählung aus der Perspektive einer allwissenden Erzählinstanz auf. Damit verbunden ist dann eine erhöhte Aufmerksamkeit der Leserinnen und Hörer, die durch den Wechsel der Erzählstimme aufhorchen und sich eventuell, je nach Inhalt und Formulierung, sogar direkt angesprochen fühlen. Die Involviertheit ist bei den Reden am höchsten, da von den Adressatinnen eine aktive Mitarbeit gefordert wird, insofern sie sich in die Rolle der auf der Textebene angesprochenen versetzen sollen. Der Inhalt der gesprochenen Worte bleibt besser im Gedächtnis haften und wird als wahrhaftiger betrachtet, wenn die Aussage von einer zuverlässigen Erzählinstanz getroffen wird. Schlussendlich können sie auch der Charakterisierung der redenden Figuren dienen.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit liegt darin, die lukanische Darstellung des paulinischen Schicksals in Bezug auf die literarische Gestaltung und die Leserlenkung zu untersuchen. Lukas führt den Charakter des zürnenden Verfolgers ein, indem er seine Umkehr schildert; dies ist der Aspekt, der den Leserinnen und Lesern entsprechend am meisten im Gedächtnis bleibt.

¹²⁰ Pervo, Richard I., *Direct Speech in Acts and the Question of Genre*, in: JSNT 28 (2006), 285–307 merkt an, dass es kein Kapitel in der Apostelgeschichte gebe, das nicht über direkte Rede verfüge. Seine eigene Zählung ergibt, dass ca. 51% des Textes aus direkter Rede bestehe (vgl. a.a.O., 288). Im Vergleich mit antiken, romanhaften Texten stelle dies jedoch keine Ungewöhnlichkeit dar (vgl. a.a.O., 302).

Betont wird die Bedeutung durch die Wiederaufnahme in den apologetischen Reden des Paulus in Act 22,1–21 und Act 26,1–23. Viele Bemühungen sind unternommen worden, das Verhältnis der drei Berichte zueinander zu beschreiben, sie auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, die lukanische Redaktion abzutragen, religionsgeschichtliche Vergleichsgrößen zu finden oder sie mit den paulinischen Selbstaussagen zu vergleichen.¹²¹ Doch nur selten wurde auch in den weiteren Reden, die Paulus vor Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeiten hält, nach dem sogenannten Damaskuserlebnis und den Konsequenzen, die sich für ihn daraus ergaben, gefragt. Paulus kommt in seinen Briefen selbst nur selten auf das Ereignis zu sprechen und wenn, dann insbesondere in polemischen Kontexten;¹²² vielmehr berichtet er von den Auswirkungen auf sein Leben. Was ist, wenn Lukas ein ähnliches Muster angewandt hat, den Apostel selbst nur in Verteidigungsreden auf das Erlebnis Bezug nehmen lässt und in anderen direkten Aussagen nur auf die Implikationen dessen? Ein Fokus der vorliegenden Arbeit wird es sein, diese versteckten Anspielungen und Einsichten aus der Begegnung mit dem Auferstandenen in den Worten des Paulus mithilfe rhetorischer und narrativer Analysen zu erheben. Erst durch die persönlichen Ausführungen wird der Leserschaft die Bedeutung des Ereignisses vollends vor Augen geführt.

Doch damit wäre dem Erlebnis und v.a. seiner literarischen Gestaltung durch Lukas nicht Genüge getan. Eine Analyse unter narrativen Gesichtspunkten ist nicht nur an der Umsetzung einzelner Perikopen und Erzählungen interessiert, sondern ebenso an dem großen Ganzen. Somit stellt sich die Frage nach der Verbindung der paulinischen Reden, ihrem literarischen Kontext, und damit der Gesamtdarstellung des paulinischen Schicksals innerhalb der Apostelgeschichte. Die Reden stehen an wichtigen Punkten innerhalb der Gesamterzählung;¹²³ sie signalisieren oftmals Übergänge, etwa von der Mission unter jüdischen zur Hinwendung zu nichtjüdischen Menschen (Act 13) oder vor der Gefangennahme des Paulus als Abschluss seiner eigentlichen Missionsreisen (Act 20). Das Leben des Paulus nach der Darstellung des Lukas verläuft grob geordnet in drei Phasen. In der ersten erfährt er sein einschneidendes Erlebnis und zieht sich daraufhin in seine Heimatstadt Tarsus zurück, wo er von Barnabas aufgesucht wird (Act 9,1–30; Act 11,25f.). In der zweiten Phase führt er mit verschiedenen Mitarbeitern Missionsreisen in jüdische und heidnische Gebiete durch, ehe er in Jerusalem gefan-

¹²¹ Vgl. hierfür z.B. Burchard, Christoph, *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus* (FRLANT 103), Göttingen 1970, passim; Heininger, Bernhard, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie* (HBS 9), Freiburg/New York 1996, passim; Löning, Karl, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte* (NTA 9), Münster 1973, passim.

¹²² Vgl. z.B. Dietzfelbinger, Christian, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985, 44; 51.

¹²³ Vgl. z.B. Kennedy, *New Testament Interpretation*, 115.

gen genommen wird. Es schließt sich eine dritte Phase an, in der er sich unterschiedlichen Autoritäten gegenüberstellt und schlussendlich nach Rom gebracht wird.¹²⁴ Auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass Lukas verschiedene Traditionen für seine Darstellung nutzte und an die grundlegenden Fakten gebunden war, so lag die Ausgestaltung doch in seinen Händen. Insofern werden über die Analysen hinweg Hinweise gesammelt, um diese zu einem Gesamtbild zusammenzusetzen und zu überprüfen, ob sich die These der Heldenreise auf die lukianische Darstellung des paulinischen Schicksals übertragen lässt.

Nachdem nun unterschiedliche methodische Referenzrahmen abgesteckt wurden, soll kurz zusammengefasst werden, wie die vorliegende Arbeit aufgebaut sein wird. Das Ziel ist dabei mehrteilig.

Grundsätzlich soll die literarische Meisterleistung des Lukas in der Gestaltung der Apostelgeschichte, insbesondere in Bezug auf die paulinischen Reden, herausgestellt werden. Hierfür wird jede Rede in einem Kapitel mithilfe der Methoden des *narrative* und *rhetorical criticism* ausgelegt (II.). Am Anfang steht dabei die Darstellung des Damaskuserlebnisses (Act 9,1–31), da dieses die folgenden Wahrnehmungen des Paulus maßgeblich beeinflusst. In diesen Analysen wird zunächst der eigentliche Textabschnitt definiert; hierfür werden die Teile der Rahmenhandlung, die auch für die Rede von Bedeutung sind, wie etwa Reaktionen des Publikums, mit einbezogen. Sodann werden v.a. sprachliche, semantische und syntaktische Besonderheiten und Auffälligkeiten des Textes dargelegt, um in einem weiteren Schritt den Plot zu beschreiben. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem Erzählanfang sowie dem Erzählende. Die Charakterisierung der Figuren ist für die Leserlenkung von Bedeutung und wird in einem nächsten Unterpunkt dargelegt. Dabei wird in Bezug auf die Reden unterschieden in die Figurenzeichnung, die von der Rahmenhandlung aus vorgenommen wird, und diejenige, die Paulus in seinen Worten trifft, sollten Überschneidungen im Figurenrepertoire vorhanden sein. Auch das Zusammenspiel der beiden Perspektiven soll bedacht werden. In der Erhebung des Settings werden geographische, temporale und soziale Indikationen ausgewertet, um die genaue erzählerische Situation bestimmen und gegebenenfalls Hinweise auf zugrundeliegende Gegensatzpaare oder Grenzüberschreitungen gewinnen zu können. Schlussendlich wird die *narrative voice*, also die Erzählstimme, aus den Ergebnissen erhoben. Hierbei steht zunächst der *omniscient narrator* mit seiner Theologie und seinen Überzeugungen im Vordergrund, ehe Paulus als ein intradiegetisch-homodiegetischer bzw. -autodiegetischer Erzähler bestimmt wird. Dieser Schritt entspricht, zusammengenommen mit der Frage nach der Charakterisierung, am ehesten der Eruierung des Paulusbildes. Da dieses jedoch auch re-

¹²⁴ Vgl. Maddox, Purpose, 76.

zipiert wird, stehen am Schluss die verschiedenen *audiences* innerhalb der Erzählung. Ausgehend von der Charakterisierung werden wichtige Charaktereigenschaften der *narratees* erneut erhoben, um dann zu zeigen, wie ein Leser und eine Leserin außerhalb der Erzählung in dieser Rolle die Erzählung und Rede wahrnehmen. Im Anschluss an die Einzelanalysen wird auf die Frage eingegangen, ob sich die Stationen der Heldenreise bzw. des Masterplots in den Perikopen finden lassen und ob bzw. wie der lukanische Paulus sein Damaskuserlebnis in diesem Zusammenhang in der jeweiligen Rede verarbeitet (III.). Das abschließende Fazit (IV.) bündelt die Ergebnisse unter den Gesichtspunkten der lukanischen Gestaltung (IV.1), des vermittelten Paulusbildes (IV.2) sowie der Leserlenkung (IV.3).

II. Die lukanische Darstellung des Paulus

1. Das Damaskuserlebnis des Paulus (Act 9,1–31)

Die vorliegenden Analysen werden mit der Perikope in Act 9 begonnen, auch wenn es sich um keine Rede des Apostels handelt. Dies hat verschiedene Gründe, von denen der bedeutendste ist, dass diese Erzählung chronologisch vor allen weiteren hier im Fokus stehenden Erzählungen verortet ist. So trivial dies klingen mag, ist es doch wichtig, da im Verlauf der Analyse nach der Leserlenkung gefragt wird. Es wird davon ausgegangen, dass vorherige Perikopen und Geschehnisse dem Leserkreis noch präsent sind und alle weiteren Handlungen in ihrer Interpretation prägen, so dass es von Bedeutung ist, dass dieser Bericht im Erzählstrang zuerst präsentiert wird. Dies entspricht dem literarischen, textbasierten Konstrukt eines Modell-Lesers/einer Modell-Leserin, dem bzw. der bestimmte Kompetenzen und Fähigkeiten wie etwa ein Gedächtnis zugesprochen werden, „um das textspezifische Wissen aufbauen zu können, sowie die Fähigkeit, Inferenzen zu bilden.“¹

Die Perikope unterscheidet sich zudem von den weiteren Darstellungen des Damaskuserlebnisses, da die Erzählperspektive nur in dieser Erzählung durch einen allwissenden Erzähler vermittelt wird. Dadurch verfügt diese Version über „a certain rhetorical and theological authority.“² Aus erzählerischer Perspektive ist der vorliegende Textabschnitt somit „primary within the hierarchy of narrative instances“, da v.a. die anderen beiden Darstellungen in Act 22 und Act 26 als „retrospective readings of the Damascus road event that emanate from its main character“³ gelten können. Mit dieser Aussage ist keinerlei Wertung verbunden, die die Erzählung in Act 9 als wahrer oder glaubwürdiger einordnet. Sie richtet sich lediglich nach der Vermittlung durch eine Erzählinstanz, somit letztlich auch nach stilistischen Entscheidungen des Verfassers und der Wirkung auf die Leserinnen und Leser.

¹ Jannidis, *Figur und Person*, 31.

² Parsons, Mikeal Carl, *Acts (Paideia)*, Grand Rapids, MI 2008, 126.

³ Marguerat, Daniel, *Saul's conversion (Acts 9, 22, 26) and the multiplication of narrative in Acts*, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.), *Luke's Literary Achievement. Collected Essays (JSNTS 116)*, Sheffield 1995, 127–155: 137.

Das Damaskuserlebnis wird oft als „eine der Schlüsselszenen der Apg“⁴ bezeichnet. Dies könnte in der Tatsache begründet liegen, dass an dieser Stelle „die letzte und grösste Christophanie, lange nachdem die anderen Christophanien stattfanden“⁵, berichtet wird. Mit ihr wird der Erzählkranz um den Verfolger Saulus begonnen; er war zuvor bereits bei der Steinigung des Stephanus und in deren Nachwehen erwähnt worden (vgl. Act 7,59; Act 8,1.3), erhält nun jedoch breitere Aufmerksamkeit. Dass gerade ihm als feindlich gesinntem Menschen eine derartige Christophanie zukommt, ist erstaunlich und lenkt den Fokus auf ihn als narrative Figur und als Demonstration der Macht Christi. Insbesondere im Vergleich mit der im Kontext geschilderten Taufe des Äthiopiens (Act 8,26–40), einem friedlich gestimmten und dem Juden- und Christentum gegenüber aufgeschlossenen Mann, wirkt diese Wende umso eindrucksvoller.

1.1 Der Plot

Zunächst wird die Entscheidung begründet, den Textabschnitt Act 9,1–31 zu analysieren. Hierbei ist das Kriterium des Ortswechsels aufschlussreich.⁶ Die Erzählung über Philippus und die Taufe des Mannes aus Äthiopien, die vor der zu betrachtenden Perikope steht, ist auf einer Straße von Jerusalem nach Gaza angesiedelt (Act 8,26) und schließt mit der Bemerkung, Philippus sei nach Cäsarea gezogen (Act 8,40). Act 9,1f. geht offenbar von einer Tätigkeit des Saulus in Jerusalem aus, da er die Briefe nach Damaskus vom Hohepriester erhält. Es ist also ein deutlicher Einschnitt durch die lokale Verortung der beiden Perikopen zu erkennen. Es folgt der Weg nach Damaskus, der dortige Aufenthalt (Act 9,8b–24), die Flucht nach Jerusalem (Act 9,25–29) und die Reise von Cäsarea nach Tarsus (Act 9,30). Obwohl auch innerhalb dieser zusammenhängenden Handlung Ortswechsel stattfinden, unterbrechen sie diese nicht. Durch thematische und semantische Felder sowie den Plot als grundlegendes Strukturierungsprinzip werden die Szenen zusammengehalten.

⁴ Roloff, Jürgen, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 192010, 3. Auflage dieser neuen Fassung, 144.

⁵ Jervell, Jacob, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 171998, 1. Aufl. dieser Neuauslegung, 278.

⁶ Temporale Aspekte können nicht zur Abgrenzung herangezogen werden. Weder der Beginn noch das Ende der Perikope sind zeitlich definiert. Zwar schafft das *ἔτι* in Act 9,1 einen temporalen Anschluss an die in Act 8,3 genannten Tätigkeiten des Saulus, sagt jedoch nichts über den vergangenen Zeitraum aus. Auch die Notiz in V.1f. über die ihm ausgestellten Briefe des Hohepriesters verweist zwar auf einen längeren Zeitraum, der zwischen diesem Ereignis und dem endgültigen Erreichen der Stadt Damaskus liegen muss, lässt aber keine Rückschlüsse auf konkrete Zeitabschnitte zu.

Erst in Act 9,32 ist durch Petrus und sein Handeln in Lydda ein lokaler Einschnitt auszumachen.

Zusätzlich zu Orts- und auch Figurenwechseln (vgl. Act 8,40 Philippus als Protagonist) lassen sich thematische rote Fäden ausmachen, die ab Act 9,1 beginnen und bis V.30 den inneren Zusammenhalt der Perikope garantieren. Hierzu zählt z.B. das Thema der Verfolgung, das innerhalb der Erzählung zunächst von Saulus als Ausführendem realisiert wird, ehe er ab Act 9,23 zum Objekt der Verfolgung wird.⁷ Die Beziehungsebene Judentum–christliche Gemeinschaft findet sich mehrmals und in verschiedenen Konstellationen. Während die jüdischen Menschen mithilfe einfacher Lexeme (z.B. οἱ Ἰουδαῖοι V.24, τοὺς Ἑλληνιστάς V.29) bezeichnet werden, lassen sich für die der christlichen Gemeinde zugewandten Menschen verschiedene komplexere Begriffe ausmachen (οἱ μαθηταί [τοῦ κυρίου] V.1.10.19.26, τῆς ὁδοῦ ὄντας V.2, τοῖς ἀγίοις σου V.13, τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου V.14.21). Durch die gleichmäßige Verteilung und Wiederkehr der christlich konnotierten Begriffe wird eine Kohärenz von Anfang bis Ende erreicht, die sich auch im Erzählerkommentar in V.31 zeigt. Weitere Gliederungs- und Strukturierungsmerkmale werden durch Ausdrücke der Bewegung, insbesondere durch die Verben ἄγω⁸ oder ἔρχομαι und dazugehörige Komposita (z.B. V.2.8.27.30; V.1.6.12.17) sowie das Wortfeld, das Wörter mit Bezug auf Licht, Sehen oder Sinneseindrücke (z.B. V.3 φῶς, V.4: ἤκουσεν φωνήν,⁹ V.7 θεωρέω, V.8 u.a. βλέπω) umfasst, formuliert. Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Perikope bestimmte Ausdrücke gehäuft benutzt, andere wiederum gezielt einsetzt, um eine gewisse Variabilität und Bewegung zu erzeugen. Im Kontext mit den anderen ‚Umkehrerzählungen‘ werden zwar einige wenige Wörter wieder aufgenommen, um die Logik zu gewähren, doch auch zahlreiche neue Begriffe verwendet, um sich von den thematisch ähnlichen Geschichten abzugrenzen.

Mit Ausnahme des Kriteriums der temporalen Abgrenzung lassen sich alle o.g. Merkmale zur Scheidung der Perikope vom Kontext anwenden. Aufgrund der dargestellten Be-

⁷ Vgl. Spencer, F. Scott, *Acts (Readings. A New Biblical Commentary)*, Sheffield 1997, 100, der den Abschnitt von V.23–31 mit ‚The Persecutor Becomes the Persecuted‘ überschreibt.

⁸ Vgl. hierzu Kern, Philip H., *Paul’s Conversion and Luke’s Portrayal of Character in Acts 8–10*, in: *TynB* 54 (2003), 63–80: 71. Kern notiert, dass bis zu diesem Kapitel der Apostelgeschichte das Verb für Gefangene benutzt wurde. Diese Verwendung setzt sich zwar fort, doch wird Saulus so selbst als ein Gefangener skizziert, dessen Status erst durch ein Treffen mit denjenigen, die er selbst gefangen setzen wollte, aufgehoben wird.

⁹ Spencer, *Acts*, 96 hebt hervor, dass Saulus und die anwesenden jüdischen Menschen sich die Ohren zuhielten, als Stephanus seine eigene Vision erzählte. Sie wollten nicht hören (Act 7,57). Dies könnte für eine Weiterentwicklung des paulinischen Charakters in der vorliegenden Perikope sprechen, vielmehr jedoch wohl für die Macht des Auferstandenen.

obachtungen wird im Folgenden der Abschnitt Act 9,1–31 analysiert.¹⁰ Viele Kommentare betrachten lediglich die Verse 1–19a, subsumiert unter der Überschrift ‚Die Bekehrung des Saulus‘.¹¹ Dass für eine solche Einteilung keinerlei handfeste Begründungen vorliegen, ist deutlich: Die folgenden Verse sind nicht nur von der vorangegangenen Erzählung abhängig,¹² sie spiegeln sie sogar in Bezug auf Form und Inhalt, wie Charles Talbert darstellt und dabei betont, dass dieses chiasmische Muster die zentralen Verse der Perikope (V.15–16) hervorhebe.¹³ Der Effekt dieser Umkehr oder Spiegelung, auf die in den Untersuchungen zum Plot noch einmal näher eingegangen wird, würde dementsprechend durch eine vorherige Unterbrechung aufgehoben. Es werden in den Versen nach 19a sowohl der Orts- wie auch der Protagonistenbezug gewahrt, und das Motiv der Auseinandersetzung zwischen jüdischen Menschen/Hohepriestern und christlich geprägten Menschen lässt sich weiterhin beobachten. Auch Daniel Marguerat und Yvan Bourquin sprechen sich für eine derartige Einteilung aus, ziehen aber Vers 31 nicht mehr hinzu, da „the indications converge in favour of a closure in 9.30.“¹⁴ Dass V.31 dabei nicht mehr zur eigentlichen Erzählung gehört, ist zwar eindeutig, v.a., da nur eine deskriptive Zusammenfassung und Bewertung der vorangegangenen Ereignisse geboten wird. Nichtsdestotrotz wird der Vers in dieser Analyse bedacht, da er eine thematische Abrundung der Perikope darstellt und der Erzähler sich in ihm eindeutig in das Bewusstsein der Leserschaft drängt. Dies steht im Kontrast zu der sonstigen Darstellung. Zudem drückt sich in dem Summar indirekt die theologische Relevanz und Intention der Perikope aus.¹⁵

¹⁰ Diese Einteilung nehmen auch etwa Spencer, Acts, 94; Parsons, Acts, 125; Fitzmyer, Joseph A., The Acts of the Apostles. A new translation with introduction and commentary (AncB 31a), New York 1998, 418 vor.

¹¹ So etwa Weiser, Alfons, Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12 (ÖTBK 5/1), Gütersloh 1981, 216.

¹² Spencer, Acts, 96 arbeitet verschiedene Parallelisierungen innerhalb des Abschnitts Act 9,1–31 heraus. So steht der Terror, den Saulus durch seine Verfolgung V.1f. auslöst dem Frieden und Komfort, der nach seiner Läuterung innerhalb der Kirche eintritt (V.31) entgegen; die Angst, die sowohl Hananias (V.13f.) als auch die Menschen in Jerusalem (V.26) vor Saulus haben, lässt sich in Analogie zu der Gottesfurcht (V.31) sehen; und während durch die paulinische Verfolgung die Gemeinde keine Ruhe hat und Mitglieder verliert, berichtet Lukas, wie nach der Begegnung des Saulus mit Jesus die Kirche wieder aufgebaut wird (V.31).

¹³ Vgl. Talbert, Reading Acts, 102. Talberts Chiasmus bezieht die Verse 26–31 nicht ein, die er jedoch dezidiert zu der Perikope rechnet. Parsons, Acts, 125 arbeitet einen Chiasmus innerhalb der Verse 3–19a heraus, der ebenfalls das durch Christus verkündigte Schicksal des Saulus als Zentrum hat. Vgl. z.B. auch Pesch, Rudolf, Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apg 1–12 (EKK 5/1), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1986, 298, der in Act 9,23a allerdings eine Zäsur durch die Zeitangabe sieht und dadurch die Erzählung nach V.22 beschließt.

¹⁴ Marguerat/Bourquin, How to read Bible stories, 156.

¹⁵ A.a.O., 123. Vgl. auch Avemarie, Friedrich, Die Taferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2001, 320, der zwischen Summar und Act 8,1 eine Verbindung sieht,

Die Damaskuserikope knüpft an zahlreiche Motive und auch semantische Felder, die in den vorherigen Episoden bereits eingeführt wurden (vgl. z.B. die Vision des Stephanus Act 7,56), an. Insbesondere in Bezug auf den Mikrokontext, auf die Kapitel, die unmittelbar vorausgehen bzw. folgen, ist dies deutlich zu greifen. Die sowohl in Kapitel 8, 9 als auch 10 dargebotenen Erzählungen, die oftmals als Bekehrungsgeschichten bezeichnet werden, zeichnen sich v.a. dadurch aus, dass es sich bei den ‚Bekehrten‘ um Nichtjuden oder einen feindlichen Juden handelt und die Initiative stets von Gott ausgeht. Steht das sogenannte Damaskusergebnis also thematisch und semantisch gut verknüpft in seinem Kontext, lässt sich dennoch die Frage stellen, warum Lukas die Perikope in die Mitte der Erzählungen gestellt hat, wenn er Saulus erst in Act 11,25 wieder erwähnt und Saulus ab Act 12,25 die Protagonistenrolle einnimmt. Charles Talbert bezeichnet diese Kompositionstechnik als „chainlink principle“¹⁶, da Kapitel 9 ein Scharnier zwischen den Kapiteln 13–28 sowie 1–12 bilde. Tatsächlich schafft der Verfasser der Apostelgeschichte durch die Einführung des Saulus mithilfe seines ‚Bekehrungserlebnisses‘ einen Anschluss an weitere richtungsweisende Umkehrgeschichten. Die Leserschaft ist mit der Figur bereits in Kapitel 9 vertraut und wird mit Spannung erwarten, welche Aufgaben ihr weiterhin zukommen werden. Gleichzeitig werden die folgenden Ereignisse des Petrus, insbesondere die Begegnung mit Kornelius, im Lichte von Damaskus gelesen und so damit verknüpft. Lukas „unterstreicht einerseits die Eigenständigkeit der [...] Paulusmission (Act 9,15f) wie andererseits deren Einbettung in die apostolische Lehre: Paulus wandelt in den Spuren des Petrus (Act 10f).“¹⁷ Insbesondere in Bezug auf den Abschluss der Perikope in V.31 wird sodann durch die Stellung das Thema der Lehre, der wachsenden Kirche und ihrer Zusammensetzung weiter zugespitzt. Wurde zunächst der äthiopische Kämmerer als Christ gewonnen, steht dem nun ein Jude gegenüber. Es geht also um „die Frage nach dem Wie eines Miteinanders von Juden und Nichtjuden in der christlichen ἐκκλησία. Sie wird durch Petrus in der Corneliusperikope geklärt.“¹⁸

Abschließend soll noch kurz die Art der Gestaltung von Anfangs- und Endsequenz und ihr Verhältnis zum Residualtext betrachtet werden. In Act 9,1f. liegt ein statischer Erzähl-

so dass eine Klammer um die darin enthaltenen Erzählungen entsteht. Er konstatiert, dass V.31 zwar nicht mehr zur Damaskuserzählung, aber auch nicht zum Nachfolgenden gehört.

¹⁶ Talbert, *Reading Acts*, 95.

¹⁷ Wasserberg, Günter, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas* (BZNW 92), Berlin/New York 1998, 272.

¹⁸ A.a.O., 262.

anfang vor, der sich durch eine Beschreibung auszeichnet.¹⁹ Der Erzähler knüpft an die vorherige Erwähnung des Saulus bei der Steinigung des Stephanus und seine darauffolgende Verfolgung der christlichen Gemeinde an. Der Perikopenanfang verfügt über eine hohe Expositonalität, da in diesem ersten Satz die Voraussetzungen für die folgenden Ereignisse geschaffen werden, vor denen die Wandlung des Saulus erst verständlich und sinnvoll wird. Zum folgenden Rest des Textes ist die Einleitung abgesetzt, da ab Act 9,3 ein szenischer Bericht mit beschreibenden Elementen beginnt, der von einer Rede abgelöst wird. Der Erzählbeginn ist also traditionell gestaltet.

Die Schlusssequenz beschreibt die Ablehnung des Saulus in Jerusalem sowie seine Ausreise über Cäsarea nach Tarsus, ehe in V.31 eine Zusammenfassung und Übertragung der berichteten Ereignisse und ihre Konsequenzen geschildert werden. Wiederum dominiert der statische Modus, da es sich um einen Kommentar handelt, der die Szene abschließt. Die Schlussgebung erfolgt vor allem durch die Lösung des Grundkonflikts auf der Ebene der *story*.²⁰ Zudem lässt sich ein Erkenntnisgewinn²¹ bei der Hauptfigur Saulus erkennen. Durch die Perikope und die in ihr enthaltenen Bewegungen und Reisenotizen wird jedoch nahegelegt, dass auch Tarsus nur eine Zwischenstation ist. Saulus muss an den Anfang zurückkehren, um von dort neu beginnen zu können. Es zeigen sich zwar keine Parallelen von Anfang und Ende auf der Handlungsebene, jedoch eine Kontrastierung vom Verfolger zum Verfolgten, da Saulus seiner anfänglichen Rolle gegenübersteht. Auf einer abstrakteren Ebene werden die Ereignisse zusammengefasst. Auf der Diskurs-Ebene wird der Schlusssatz durch einen Wechsel des Erzählmodus geprägt.²² Der Erzählerkommentar ist nicht mehr nur auf die konkrete, zuvor geschilderte Situation bezogen, sondern universal auf die gesamte Kirche ausgeweitet. Der Stil ahmt Septuagintastil nach und unterscheidet sich so von den vorherigen Sätzen.²³ Insgesamt wirkt der letzte Satz wie eine Abschlussformel. Obwohl also Ansätze eines offenen Schlusses vorliegen, bleibt der letzte Satz ein traditioneller kommentierender Schlusssatz.

Die Entwicklung des Plots zielt darauf ab, zunächst die Umkehr vom Verfolger zum Verfolgten darzustellen. Am Ort der angestrebten Verfolgung, Damaskus, wird „aus dem,

¹⁹ Vgl. Bonheim, Helmut, *The narrative modes. Techniques of the short story*, Cambridge 1992, 93–99; Krings, Constanze, *Zur Analyse des Erzählanfangs und des Erzählschlusses*, in: Wenzel, Peter (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme* (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 6), Trier 2004, 163–179: 168f.

²⁰ Vgl. Bonheim, *Narrative modes*, 122–124.

²¹ Vgl. Krings, *Analyse des Erzählanfangs*, 173.

²² Vgl. a.a.O., 175.

²³ Vgl. II.1.4 bzw. 5.

der den Jüngern des Herrn Leiden zufügt (V.1), derjenige, der für den Herrn leidet und ihm so Jünger zuführt.“²⁴

Als Ganzes kann das Damaskuserlebnis als ein Erlebnis bezeichnet werden, das plötzlich und wider Erwarten geschieht und dessen Effekte nicht wieder umgekehrt werden. Außerdem wird das Ereignis vom Erzähler als bedeutsam und resultativ durch das Summarium in V.31 eingestuft, da es Folgen für das Denken und Handeln des Saulus, aber auch aller anderen Christinnen und Christen hat.²⁵

Zunächst werden in der *initial situation*²⁶ (V.1f.) die anfänglichen Verhältnisse vorgestellt sowie die wichtigsten Charaktere eingebracht. Es werden die Informationen gegeben, die nötig sind, um die Situation, die geändert werden soll, zu verstehen. In Bezug auf Act 9 bedeutet dies, dass Saulus, der Protagonist der folgenden Episode, eingeführt wird. Die Situation wird derart geschildert, dass er nicht nur die Gemeinde in Jerusalem verfolgt hat, sondern seine Tätigkeit nun auch auf Damaskus ausweiten möchte (Act 9,1f.). Die Leserschaft kennt Saulus als aggressiven, wütenden Juden, der als höhergestellt erscheint, da er sich die Zustimmung vom Hohepriester erbitten darf.²⁷ Zu Anfang der Perikope stellt sich die Lage für die Anhängerinnen und Anhänger Jesu in Damaskus hoffnungslos dar; so erfolgreich, wie er in Jerusalem diese Männer und Frauen verfolgt hat, scheint Saulus seine Tätigkeit fortsetzen zu wollen.

Die folgende Komplikation (V.3–9) zeigt auf, dass der bisherige Status quo nicht beibehalten werden kann. Dazu werden Spannungen eingeführt, die die eigentliche Erzählung einleiten und die Handlung auslösen. Act 9,3 und 4 schildern, wie sich Jesus durch Licht und Stimme zeigt. Dadurch wird der erste Konflikt eröffnet. Dieser geht so weit, dass Saulus geblendet wird, er also wehrlos und auf die Hilfe seiner Mitreisenden angewiesen ist. Jesus demonstriert dadurch ein erstes Mal seine Macht und erteilt dem zuvor scheinbar Mächtigeren Befehle. Die Spannung dieser ersten Episode über Saulus wird dadurch aufrechterhalten, dass der Jude nun nach Damaskus kommt, sein weiteres Schicksal aber of-

²⁴ Gebauer, Roland, Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apg 1–12 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2014, 177.

²⁵ Vgl. Schmid, Wolf, Elemente der Narratologie, Berlin/New York 2008, 12; 14–18.

²⁶ Vgl. zu den englischen Begriffen Marguerat/Bourquin, How to read Bible stories, 43.

²⁷ Ob der Hohepriester tatsächlich die Autorität besaß, über jüdische Gemeinden derart zu verfügen, ist historisch fragwürdig (vgl. etwa Marshall, Ian Howard, The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary [The Tyndale New Testament commentaries], Leicester 1980, 168). Vgl. das Urteil von Schille, Gottfried, Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK 5), Berlin 1. Aufl. der Neubearbeitung 1983, 219: „Daß der jüdische Hohe Rat über Damaskus Jurisdiktionsgewalt besessen habe, ist unwahrscheinlich; die Stadt gehörte zum Einflußbereich der Nabatäer: 2. Kor. 11,32 denkt an die Gerichtsbarkeit der Araber (genannt ist ein Ethnarch des nabatäischen Königs Aretas IV.).“

fenbleibt. Es wird von einer zweiten Erscheinung Christi berichtet, dieses Mal gegenüber einem gläubigen Mann aus Damaskus mit Namen Hananias. Auch hier erteilt der Herr wiederum Aufträge und indem Hananias zunächst zweifelt, entspinnt sich ein weiterer Konflikt. Es wird deutlich, dass „Saul’s conversion in Acts 9 is interpreted as the mighty work of Christ who turns his own enemy about, but who must also convert his own Church to Saul’s new identity.“²⁸ Am Ende von Vers 14 ist die Spannung an ihrem Höhepunkt: Das Schicksal des Saulus sowie die Reaktion des Hananias sind unsicher. Die Situation ist bereitet, um die sogenannte *transforming action* zu vollziehen.

Unter der *transforming action*²⁹ (V.10–16) versteht man den Wendepunkt der Erzählung. Es werden die Mittel und Wege aufgezeigt, um mit der Komplikation umzugehen und die Anfangssituation umzukehren. Sie arbeitet auf dem Level der Schlüsselfrage der Erzählung, kommuniziert also entweder ein Objekt oder einen Objektwert. Die Verse 15 und 16 vermitteln die wahrscheinlich wichtigste Einsicht der Perikope: Saulus sei das erwählte Werkzeug (σκεῦος ἐκλογῆς) und solle den Namen Jesu zu Völkern, Königen und den Israeliten tragen (ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἰῶν τε Ἰσραήλ). Zusätzlich müsse er sich darauf einstellen, für diese Aufgabe Leid zu ertragen. Nach der erneuten Anführung der bösen Taten des Saulus durch Hananias kommt dieses Urteil überraschend. Mit zwei Sätzen wird die Anfangssituation umgekehrt. Statt des Verfolgers erwartet die Leserschaft nun das Gegenteil, einen Mann, der sich Christus zuwendet und ebensolche Qualen erleiden wird, die er ehemals selber zugefügt hat. An dieser Stelle wird auf der kognitiven Ebene gearbeitet und ein Werturteil gesprochen, das die Wege für die weitere Geschichte aufzeigt. Die Bedeutung dieser Verse wird durch den der Perikope zugrunde liegenden chiastischen Aufbau nochmals unterstrichen.³⁰

Es folgt die *resolution* (V.17), die die Spannung weiter auflöst, indem die *transforming action* auf das Subjekt angewandt wird. Dies geschieht durch Hananias, der trotz seines anfänglichen Zweifels die Befehle des Herrn ausführt und so seinen kurzzeitig aufgeflamnten Konflikt mit diesem abschließt. Er eröffnet Saulus seinen Auftrag und hebt die Blindheit wieder auf. Blickt man auf die Kompositionstechnik, so entsprechen sich die *resolution* und die *complication*; Jesus erscheint Saulus auf dem Weg und lässt ihn erblinden, wohingegen nun Hananias seine Augen wieder öffnet.

²⁸ Marguerat, Saul’s conversion, 147.

²⁹ Vgl. hierzu I.3.1.

³⁰ Vgl. Talbert, Reading Acts, 102.

Die *final situation* (V.18f.) wird durch die Beschreibung des neuen Zustands des Saulus beschlossen. Nicht nur lässt er sich taufen und erstarkt wieder, er führt auch gleich seine Bestimmung, von der er allerdings nichts zu wissen scheint, aus. Der Anfangszustand wurde umgekehrt; der jüdische Verfolger bekennt sich nun zu den christlichen Lehren, muss allerdings auch gleich am eigenen Leib erfahren, dass dieser Wandel nicht ohne Probleme verlaufen wird. Der einstige Verfolger wird zum Verfolgten. Wollte er in die Synagogen mit der Vollmacht des Hohepriesters gehen, um die dortigen Christusgläubigen festzunehmen, hält er sich nun dort auf, um Christus zu verkündigen. Man könnte die Verse 20 bis 31 als Illustration der *transforming action* sehen, die also auch weiterhin nachwirkt. Ihre Schilderung erfolgt ausführlich und nimmt innerhalb der Perikope viel Raum ein. Lukas erzählt nicht nur von einer Ablehnung, sondern gleich von mindestens zwei (vgl. V.23; 29). Dies zeigt, wie wichtig ihm die Konsequenzen sind, die sich aus dem Ereignis ergeben. Zudem betont er die Leidensbereitschaft und Leidenschaft des Saulus, also indirekt die Erfüllung der Vorhersage Jesu.³¹

1.2 Die Charakterisierung

Im folgenden Unterpunkt sollen die in Act 9,1–31 die Handlung bestimmenden Charaktere näher beschrieben werden. Zunächst werden individuelle Figuren genannt, ehe die Funktionen der kollektiven Charaktere und Hintergrundfiguren in den Fokus treten.

In Act 9,1–31 werden vier individuell handelnde Aktanten eingeführt. Zunächst wird Saulus in V.1 erwähnt, der auch das Subjekt der ersten Verse ist. Er wird wenig direkt charakterisiert. In seiner Vision des Herrn nennt Hananias die Taten des Saulus böse (κακός V.13). Er gibt so der bereits in V.1 geschilderten Vorgehensweise des Saulus einen Begriff und disqualifiziert sie. Ähnlich werden die Taten des Saulus von den Jüdinnen und Juden in Damaskus beschrieben (V.21). Obwohl beide Figuren als nicht unbedingt zuverlässig gelten können, da sie jeweils Saulus negativ gegenüberstehen und so davon auszugehen ist, dass ihre Charakterisierungen nicht objektiv geschehen, sind die Aussagen in Übereinstimmung mit V.1. Sie legen den Fokus auf die feindliche Vergangenheit und be-

³¹ Es wurde an dieser Stelle keine explizite Gliederung vorgenommen, da diese wenig austrägt. Stattdessen wurde sich für die Einteilung entsprechend der verschiedenen Phasen eines Plots entschieden. Die Szenen entsprechen diesen zudem häufig; lediglich die Verse 17–19 würden als eigenständiger Abschnitt gelten, daneben die Verse 20–22, 23–25 sowie 26–30. Für eine ähnliche Einteilung vgl. Parsons, Acts, 125; 132.

tonen damit indirekt das Wunderhafte der Umkehr.³² Vom Herrn selber wird Saulus als erwähltes Werkzeug (σκεῦος ἐκλογῆς V.15) beschrieben, den ein Märtyrerschicksal erwartet (V.16). Er wurde also nicht ohne Grund ausgewählt, ist etwas Besonderes und hat eine konkrete Aufgabe zu verfolgen. Gott wird sowohl als Ursprung des ersten Leids des Saulus, seiner Blindheit (V.8f.), als auch weiterer Leiden beschrieben. Dies macht das Werk des Saulus authentisch, trägt jedoch auch eine gewisse Ironie und wirft entsprechendes Licht auf seine vorherigen Taten.³³ Weitere direkte Charakterisierungen fehlen.

Aus den Taten des Saulus erfahren die Leserinnen und Leser hingegen mehr. Allein die Tatsache, dass er die Christusgläubigen in Jerusalem verfolgt, verrät seine aggressive, böse Natur. Sein Gang zu den Hohepriestern (προσελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ ἠτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολάς V.1f.) zeigt, dass er eine aktive Rolle in der Verfolgung eingenommen hat. Er war nicht nur ein Jude, der die Befehle des Hohepriesters befolgte; im Gegenteil, Lukas stellt Saulus als Urheber der gesamten Verfolgung dar. Auch Jesus benutzt das Verb διώκω (V.4f.) und betont diesen Aspekt des Saulus. Weiterhin adressiert er ihn mit seinem hebräischen Namen (Σαούλ V.4),³⁴ was die jüdische Herkunft des Verfolgers ein weiteres Mal akzentuiert. Auffällig ist, dass die ersten beiden Verse Saulus als aktiven Verfolger zeigen, da er das Subjekt aller Verben ist. Im Anschluss daran jedoch wird nur noch an ihm gehandelt, er verfällt in eine Passivität, die die Macht des Auferstandenen verdeutlicht.³⁵ Nach der Begegnung Saulus–Jesus zeigt der Verfolger, dass ein Umdenken in seinem Inneren stattfindet, denn, wie der Herr Hananias gegenüber erwähnt, betet Saulus (V.11). Das Beten kann an dieser Stelle als Ausdruck für eine Öffnung seinem weiteren Schicksal gegenüber gedeutet werden. Die Begegnung mit dem Auferstandenen hat ihn in seinem Inneren getroffen, und er beginnt nun, dessen Macht anzuerkennen.³⁶ Dieser Prozess wird durch das Erfülltsein mit dem Heiligen Geist sowie die darauf vollzogene Taufe abgeschlossen (V.18f.). Auf sprachlicher Ebene wird die Statusveränderung des Saulus durch Hananias ausgedrückt, der im Zwiegespräch mit dem Herrn noch distanziert anmerkt, er habe viel über den Mann (περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου V.13) gehört. Nachdem er jedoch den Plan des Herrn erfahren hat und sich dem Verfolger nähert, spricht er ihn ver-

³² Vgl. Spencer, Acts, 95.

³³ Vgl. House, Paul R., Suffering and the Purpose of Acts, in: JETS 33 (1990), 317–330: 322.

³⁴ Vgl. Barrett, Charles K., The Acts of the Apostles. A Shorter Commentary, London/New York 2002, 134.

³⁵ Vgl. Parsons, Acts, 126.

³⁶ Vgl. Gebauer, Apg 1, 175.

trauensvoll mit Σαοὺλ ἀδελφέ (V.17) an und zeigt, dass er ihn als Teil der Gemeinde akzeptiert und entsprechend behandelt.³⁷

Die Reaktion derjenigen, die in Damaskus die Verkündigung des Paulus hören, fällt jedoch anders aus. Sie echauffieren sich über seine Person (V.21) und ihre Anschuldigungen (συνέχουνεν [τοὺς] Ἰουδαίους τοὺς κατοικοῦντας ἐν Δαμασκῶ V.22, συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληγιστάς V.29) zeigen, dass er sich in den Augen der Jerusalemer Bewohnerinnen und Bewohner vom jüdischen Glauben abgewandt hat und nun auch seine eigenen Glaubensbrüder nicht verschont. Er fürchtet diese jedoch nicht, und auch nach einem ersten versuchten Mordanschlag hält er weiter an seiner Verkündigung fest.³⁸ Die Imperfektformen, die seine Verkündigungstätigkeit beschreiben (vgl. V.20 ἐκήρυσσεν; V.29 ἐλάλει), drücken aus, dass es nicht bei einer Verkündigung in der Stadt blieb, sondern diese Handlung mehrmals durchgeführt wurde,³⁹ und zeigt die Wahrhaftigkeit seines Wandels. Eigenschaften wie Mut und Durchsetzungsvermögen wurden auch vor seiner Umkehr deutlich, doch nun richten sie sich auf andere Objekte und sind weniger physisch konnotiert. Er treibt seine Gegner zwar immer noch in die Enge (vgl. συνέχουνεν V.22), doch lässt der Kontext darauf schließen, dass dies wohl im Gegensatz zum anfänglichen gewaltsamen physischen Fesseln (V.2) verbal zu verstehen ist. Während seine frühere Entschlossenheit in Jesus ihren Meister gefunden hatte, schaffen es die Jüdinnen und Juden in Damaskus und Jerusalem nicht, ihre Pläne gegen Saulus umzusetzen.

Saulus ist somit ein Charakter, der durch seine Wandlung in Gegensatz zu den statischen Gruppenfiguren steht. Er ist in diesem Sinne kein ‚Typ‘ mit festen Eigenschaften, denn er verändert sich „aufgrund bestimmter Erfahrungen, die er durchläuft“. Dahinter „steht somit die erzählerische Intention, das Einmalige und vielleicht auch Unwiederholbare herauszustellen.“⁴⁰ Er soll durch seine Wandelbar- und damit auch Unberechenbarkeit sowie seine Singularität im Gedächtnis der Leserschaft verankert werden. War er zu Beginn ein Verfolger mit einem Brief des Hohepriesters, ist er nun ein Zeuge mit einem Auftrag von Jesus und dient als Beweis dafür, dass die himmlische Beauftragung die anfängliche irdische übertrumpft hat.⁴¹

³⁷ Vgl. Parsons, Acts, 131; Schille, Apg, 223.

³⁸ Dass diese wohl auch erfolgreich war, zeigt der Umstand, dass Saulus sogar AnhängerInnen hat, nämlich οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (V.25).

³⁹ Vgl. Haenchen, Ernst, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 16. Aufl., 7., durchgesehene und verb. Aufl. dieser Neuauslegung 1977, 319; 321.

⁴⁰ Poplutz, Erzählte Welt, 72.

⁴¹ Vgl. Bock, Acts, 358.

Als nächste Figur tritt Jesus in die Geschichte ein. Er wird ähnlich knapp wie Saulus dargestellt. Lediglich die Anreden von dem Verfolger und Hananias zeigen seine hohe Position, er ist ὁ κύριος (z.B. V.10, 17). Die Bezeichnung durch Saulus muss dabei wohl eher als Höflichkeitsfloskel klassifiziert werden, wohingegen Hananias den Begriff als christologischen Titel verwendet.⁴² Vielmehr arbeitet Lukas über eine indirekte Charakterisierung, die besonders die Allmacht und Autorität Jesu betont. Nicht nur ist es ihm möglich, den Verfolger der christlichen Gemeinschaft aufzuhalten und diesem sogar Befehle zu erteilen, die er befolgt (V.6.8); sein Gespräch mit Hananias zeigt, dass Saulus nicht zufällig das Objekt seiner Vision wurde, sondern schon vorher dazu bestimmt war, sich zu ändern und zu einem Diener Gottes zu werden. Dass er den beiden Männern eine Doppelvision zukommen lassen kann, zeigt, dass er die Kontrolle über die Handlungen und den Lauf der Dinge hat⁴³ und dass das entsprechende Ereignis, also die Erwählung des Saulus, von ihm festgesetzt ist.⁴⁴ Diese erzählerische Gestaltung dient dazu, zu zeigen, dass den zwei Personen unabhängig voneinander dieses Wissen zuteil wurde und es entsprechend göttliche Autorität besitzt.⁴⁵

Die erste direkte Charakterisierung von sich nimmt Jesus dann selber vor (ἐγὼ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις V.5). Es mutet schon fast bescheiden an, dass der Herr sich lediglich als Verfolgter, ohne weitere Titel oder Epitheta, bezeichnet. Lukas stellt Jesus als jemanden dar, der Taten statt Worte sprechen lässt. So zeichnet sich die weitere Illustration des Charakters Jesu dann auch durch seine Handlungen aus. Nach seiner Selbstvorstellung gibt er Befehle an Saulus, die dieser auch befolgt. Verbunden mit dessen vorübergehenden Blindheit zeigen beide Taten die Autorität, aber auch Macht des Herrn. Er allein vermag, was bisher keiner vermochte, nämlich den Verfolger aufzuhalten, zumindest für eine kurze Zeit. Die Bezeichnung des Saulus als erwähltes Werkzeug (V.15) dient zunächst als direkte Charakterisierung des jüdischen Gelehrten, verrät gleichzeitig auch viel über Jesus. Es zeigt, dass er den Hergang der Geschichte schon vor Saulus gelegt hat, dass er dessen Schicksal nicht erst in dem Moment der Offenbarung vor Damaskus bestimmte. Wiederum wird zudem seine Allmacht verdeutlicht, die so weit geht, auch über seine Gegner und Feinde bestimmen, sogar ihre Gesinnung ändern zu können.

⁴² Vgl. a.a.O., 317.

⁴³ Vgl. Parsons, Acts, 129.

⁴⁴ Vgl. Bock, Acts, 360, der als ein Beispiel Gen 41,32 anführt.

⁴⁵ Vgl. Lundgren, Sten, Ananias and the Calling of Paul in Acts, in: StTh 25 (1971), 117–122: 121.

Anschließend kommt Hananias aus Damaskus dank einer Vision des Auferstandenen in den Blick. Über ihn wird lediglich zur Einführung seiner Person gesagt, er sei ein Jünger aus Damakus (τις μαθητῆς ἐν Δαμασκῷ V.10), also einer derjenigen, die Saulus verfolgt. Diese direkte Charakterisierung wird durch die folgenden Handlungen bestätigt: Jesus erscheint dem Jünger in einer Vision, um ihm einen Auftrag zu erteilen (V.11). Es zeigt, dass Jesus ihm vertraut, ihn erwählt hat, um diesem besonderen Verfolger zu helfen. Hervorgehoben wird dies zusätzlich durch seinen Namen, denn es handelt sich um die „griechische Form des hebr. Namens Chananja, d.h. Jahwe ist gnädig.“⁴⁶ Dieser Name drückt nicht nur die besondere Zuneigung des Herrn ihm gegenüber aus, sondern setzt den damaszenischen Mann gleichzeitig in Opposition zu Saulus, der in der hebräischen Form seines Namens angeredet wird. Hananias, so soll deutlich werden, ist ein Judenchrist, der seine jüdische Vergangenheit nicht vollständig abgelegt hat und nun den christlichen Glauben lebt. Weiter weiß der Angesprochene um die Identität des Herrn, es mag also nicht das erste Mal sein, dass er eine solche Vision hat. Als Reaktion darauf zeigt sich Hananias hingegen zunächst um seine Gemeinde besorgt und legt Widerspruch ein. Er zählt die schrecklichen Taten des Saulus auf und verdeutlicht so, dass er um seine Mitmenschen besorgt ist und ihm ihr Wohl am Herzen liegt. Doch trotz dieser Einwände befolgt er die Befehle Christi (V.17) und erscheint als frommer Mann. Aus seinen Bedenken wird deutlich, dass er den Verfolger nur vom Hörensagen kennt, also wohl nicht unter ihm gelitten hat oder aus Jerusalem geflohen war.⁴⁷ Er ist ein in Damaskus lebender christusgläubiger Jude, der somit für die Stadt und ihre Gemeinde sprechen kann.

Barnabas erfüllt eine ähnliche Funktion wie Hananias in Damaskus, der als Repräsentant der dort ansässigen Gemeinde auftritt und sich ebenso der Person des Saulus nähert und für ihre Integration sorgt. Er ist dessen Fürsprecher bei den Aposteln in Jerusalem. Da den drei erstgenannten Figuren sehr viel mehr Handlung und erzählerischer Raum geboten wird, lassen sie sich als die Protagonisten der Perikope kennzeichnen. Barnabas hingegen, der nur eine untergeordnete Rolle einnimmt, nichtsdestotrotz aber namentlich und individuell genannt wird, erfüllt die Kennzeichen eines *ficelle*. Er ist zwar ein individualisierter Charakter, doch seine Funktion besteht darin, einen ersten Kontakt zwischen Saulus und den Aposteln herzustellen. Er fungiert gewissermaßen als Bürge für Saulus und als Mittler zwischen ihm und der (christlichen) Gesellschaft. Nachdem die Leserinnen und Leser er-

⁴⁶ Eckey, Wilfried, Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. 1: Apg 1,1–15,35, Neukirchen-Vluyn ²2011, 289.

⁴⁷ Vgl. Witherington, Acts, 318.

fahren mussten, dass der neue Judenchrist vielfach abgelehnt wurde, bestätigt Barnabas nun nicht nur seine Begegnung mit Jesus, sondern legitimiert somit auch die Verkündigung vom Gottessohn. Er war bereits in Act 4,36 als Teil der Gütergemeinschaft eingeführt worden. Sein Name wurde mit *υἱὸς παρακλήσεως* (Act 4,36) übersetzt, und in eben-diese Rolle fügt er sich nun für Saulus in Jerusalem ein.⁴⁸

Diesen vier Einzelcharakteren stehen mehrere kollektive Charaktergruppen gegenüber. Solche Anhängerschaften sind charakteristisch für biblische Erzählungen und treten oft in Konfliktsituationen auf, z.B. die Pharisäer und Schriftgelehrten in den Geschichten der Evangelien, die Jesus auflauern und ihm als Gemeinschaft vermeintlich listige Fragen stellen (vgl. z.B. Mk 12,28–34 parr.). Die Szenen sind derartig gestaltet, dass, obwohl mehrere Personen anwesend sind, diese als eine Stimme sprechen und als eine Einheit handeln. Sie sind zudem oft typisiert und bewegen sich in diesen Handlungen nur in einem bestimmten Aktionsradius und besitzen charakterliche Eigenschaften, die über die Erzählung hinweg unveränderlich sind. Sie machen somit keinerlei Entwicklung durch.⁴⁹ Ihre Eigenschaften können nicht nur Aussagen über den Kollektivcharakter ermöglichen, sondern ebenso kann durch den Kontrast auf ein Individuum geschlossen werden. Ihre Undefiniertheit hebt die Individualität der Einzelfiguren zudem hervor.

Der Hohepriester erteilt Saulus die Vollmacht, die Christusgläubigen in Damaskus festzunehmen (Act 9,1f.). Er repräsentiert die jüdische Oberschicht in Jerusalem und ist neben Saulus zu Beginn der Perikope eine der wenigen jüdischen, der neuen Bewegung gegenüber feindlich eingestellten Einzelpersonen, die genannt werden. Seine Charakterisierung erfolgt nur indirekt durch seine scheinbare Zustimmung zur Verfolgung. In Damaskus erfahren wir von Menschen, die in der Synagoge Saulus hören (V.21 *οἱ ἀκούοντες*), ihm jedoch kritisch gegenüberstehen. Die Ablehnung wird noch verstärkt, da die jüdische Bevölkerung (*οἱ Ἰουδαῖοι* V.23) sogar Mordpläne gegen Saulus schmiedet. Beide Male bleibt jedoch unklar, wer diese Gruppen konkret sind, und eine Einzelfigur sticht nicht aus der Masse hervor. Ähnlich verhält es sich schließlich in Jerusalem, wo Saulus nicht nur zu den Aposteln (*πρὸς τοὺς ἀποστόλους* V.27) gebracht wird, ohne dass einer von ihnen hervorgehoben würde, sondern auch die Hellenisten (V.29) trifft und mit ihnen diskutiert, schließlich aber vor ihnen fliehen muss.

⁴⁸ Vgl. Parsons, Acts, 134.

⁴⁹ Vgl. Poplutz, Erzählte Welt, 135.

Als ein letztes Kollektiv werden die Freunde (οἱ ἀδελφοί V.30) genannt, nur eine der zahlreichen Sammelbezeichnungen für die Christusgläubigen in dieser Perikope.⁵⁰ All die genannten Gruppen bleiben relativ kontur- und gesichtslos und bilden den Hintergrund für die eigentliche Handlung. Sie dienen dazu, den Konflikt zwischen den jüdisch geprägten und christusgläubigen Menschen sowie die Ablehnung des Saulus zu verdeutlichen und lassen sich somit als Hintergrundcharaktere klassifizieren. Es fällt jedoch auf, dass die neue Gemeinschaft mit variablen Bezeichnungen, die allesamt mit positiv besetzten und religiösen Begriffen gebildet sind, charakterisiert wird. Ihr gegenüber stehen die jüdischen Gruppen, die von jeweils einer Einzelperson repräsentiert werden und somit individualisierter erscheinen. Dies unterstreicht den Konflikt.

Zuletzt seien noch die Begleiter des Saulus (οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ V.7) genannt. Auch sie werden nicht weiter beschrieben, erfüllen jedoch eine wichtige Funktion: Nicht nur verifizieren sie die Erscheinung auf dem Weg, die Saulus allerdings allein zuteilwird, und sorgen dadurch für ein Element der Objektivität.⁵¹ Darüber hinaus wird durch sie erst der Kontakt des Saulus mit Hananias ermöglicht (V.8).

Die Hierarchie der soeben skizzierten Charaktere lässt sich derart definieren, dass es sich zunächst um den Konflikt eines Individuums, nämlich Saulus, handelt, der sich gegen die christusgläubige Gruppe wendet. Im Hintergrund jedoch steht ein größerer Konflikt, wie die späteren Szenen nach der ‚Bekehrung‘ zeigen, womit diese Spannung einen symptomatischen, beispielhaften Charakter gewinnt. Die soeben benannte Hierarchie wird jedoch im Verlauf der Erzählung umgekehrt, und die kollektiven Charaktere in Form der jüdischen Menschen aus Damaskus und Jerusalem wenden sich gegen den Einzelnen, Saulus.

Auffällig an der lukanischen Charakterisierung ist, dass der erste Teil bis etwa V.17 überwiegend durch den *showing mode*⁵² bestimmt wird. Insbesondere die Taten des Saulus zu Beginn der Perikope verraten viel über ihn, und werden später durch die Darstellung des Hananias unterstützt. Sobald Saulus jedoch wieder zu Kräften gekommen ist und seine Verkündigung in Damaskus aufnimmt, herrscht keine direkte Rede mehr vor, so dass der Ausruf der Damaszenerinnen und Damaszener die letzte wörtliche Überlieferung ist (V.21). Dies führt dazu, dass viele Details uneindeutig bleiben. Gleichzeitig steigt dadurch

⁵⁰ Vgl. z.B. τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου (V.1), τῆς ὁδοῦ ὄντας (V.2), sogar οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (V.25; das Possessivpronomen bezieht sich auf Saulus).

⁵¹ Vgl. Peterson, David G., *The Acts of the Apostles (The Pillar New Testament commentary)*, Grand Rapids, MI/Nottingham 2009, 305.

⁵² Vgl. hierzu I.3.2.

jedoch die Involviertheit der Lesenden, da sie die erzählerischen *gaps* mit ihrer eigenen Fantasie oder entsprechend ihres Vorwissens füllen müssen.

Insgesamt ist die Perikope Act 9,1–31 derart dargestellt, dass der Eindruck einer objektiven Erzählung entsteht. Die Erzählinstanz erscheint als *omniscient*, da sie von der Darstellung des Saulus zu Hananias (V.10) wechseln kann. Zudem sind Passagen vorhanden, die eine gewisse Inneneinsicht in die Charaktere nahelegen (vgl. V.1.8.26). Auch das Schlusssummarium (V.31) geht über die lokalen und temporalen Grenzen der Erzählung hinaus. Es wird einerseits in die Zukunft geblickt, andererseits werden die lokal begrenzten Ereignisse auf das gesamte Gebiet gedeutet. Diese Darstellung unterstützt die Lebendigkeit der Erzählung und schafft in einigen Situationen Spannungen für den Leser und die Leserin. Diese befinden sich überwiegend in einer wissenden, den Charakteren überlegenen Rolle. Als Hananias seinen Einwand gegenüber Jesus zur Sprache bringt und die Vergangenheit des Saulus Revue passieren lässt, überblicken die Leserinnen und Leser schon, dass von dem ehemaligen Verfolger keine Gefahr mehr ausgehen wird. Dadurch wird der Blick von der Vergangenheit auf die Zukunft des Saulus gelenkt.⁵³ Andere Gegebenheiten werden auf Augenhöhe vermittelt, so dass auch der Außenstehende die Erscheinung des Saulus nicht beschreiben kann und ebenso sprachlos wie die Mitreisenden zurückbleibt.

Besonders auffällig bleibt der Umschwung von V.9 zu V.10 und somit von Saulus zu Hananias. Es stellt sich die Frage, aus welchem Grund sich Lukas dazu entschieden hat, den Judenchristen aus Damaskus zum Subjekt der folgenden Szene zu machen, und die Handlung nicht weiter aus der Perspektive des blinden Verfolgers zu schildern. Ohne den Dialog zwischen Hananias und dem Herrn würde die Figur des Hananias sehr blass und auf die Rolle des Heilers beschränkt bleiben. Er wäre nur noch ein Mittler, ein Werkzeug Gottes, der dessen Aufträge ausführt. Weiter bliebe das Schicksal des Saulus nicht nur ihm, sondern auch dem Leserkreis verborgen. Diese Leseanweisung für die weitere Handlung der Apostelgeschichte (*foreshadowing*), die eine gewisse Grundspannung aufbaut,⁵⁴ bliebe ungenutzt. Den Leserinnen und Lesern fiel es schwerer, den folgenden Perikopen zu folgen, sie richtig einzuordnen und in Bezug zu setzen. Das Damaskuserlebnis in Act 9 wird durch den Ausspruch Jesu in den Versen 15 und 16 zu einem Deuteschlüssel für den Rest der Apostelgeschichte. Ohne diese Verkündigung wäre die Rolle Jesu marginalisiert

⁵³ Vgl. Marguerat, *Saul's conversion*, 144f.

⁵⁴ Vgl. Hedrick, Charles W., *Paul's Conversion/Call. A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts*, in: *JBL* 100 (1981), 415–432: 421.

und beschränkt auf die Bekehrung des einstigen Verfolgers. Seine Allmacht, seine Gottessohnschaft, der Einblick in den göttlichen Plan, dem die (Welt-)Geschichte von Beginn unterliegt, bliebe verborgen und eine wichtige Dimension des Erlebnisses des Saulus somit unerkant. Auch widerspräche es der lukanischen Theologie, die die Lenkung durch den Heiligen Geist stets hervorhebt. Durch diese kurze Episode gewinnen der Leser und die Leserin erst das Interesse an Saulus. Sein Individualschicksal ermöglicht eine bessere Identifikation mit seiner Figur.

1.3 Das Setting

Neben den Charakteren, ihrer Darstellung durch die Erzählinstanz und dem Plot allgemein wird eine Erzählung zugleich durch das Umfeld und die Szenerie geprägt. Dazu zählen nicht etwa nur die geographischen Orte, an denen die jeweilige Handlung spielt, sondern ebenso die temporalen sowie sozialen Indikatoren. Das Ziel dieses Teils der Analyse besteht darin, so genau wie möglich zu beschreiben, wie der Verfasser seine erzählerische Welt aufgebaut hat und dem Leser bzw. der Leserin vermittelt. Über den rein faktualen Wert eines Ortes hinaus ist es wichtig zu überprüfen, ob damit einhergehend auch symbolische Nutzen verknüpft sind und wie etwa die Figuren in Raum und Zeit agieren.⁵⁵

Act 9,1–31 verfügt über nur wenige Zeitangaben an wichtigen Stellen. Den ersten konkreten Hinweis erhält das Publikum in V.9 (ἦν ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων). Als Schlusssatz der vorangegangenen Episode rundet diese Bemerkung die Erscheinung Jesu ab. Gleichzeitig deutet sie bereits zukünftige Ereignisse an und lässt die Leserschaft erwarten, dass die Blindheit nur vorübergehend ist. Insofern dienen die drei Tage Zeitspanne als tatsächliche temporale Angabe. Hinter ihnen verbirgt sich jedoch noch eine weitere symbolische Dimension. Die Trias aus ‚nicht sehen, nicht essen, nicht trinken‘ bezeichnet die Fastenzeit des Saulus. Diese hat Parallelen sowohl im Neuen Testament als auch in der hebräischen Bibel sowie ihrer Umwelt (vgl. z.B. Ex 34,38; syrBar 20,5; 4Esr 10,4). Ähnlich interpretiert Talbert die Stelle, denn er statuiert: „Saul’s fast seems more likely to have reflected the standard Jewish practice of fasting as a sign of repentance [...]. Thereby Saul places himself in a position to be able to receive what the Lord has in store for him.“⁵⁶ Die Funktionen des Fastens werden also sowohl in der Buße als auch in der Vorbereitung für

⁵⁵ Vgl. Marguerat/Bourquin, *How to read Bible stories*, 77–84.

⁵⁶ Talbert, *Reading Acts*, 98f.

das, was noch kommt und schließlich das Leben des Saulus auf den Kopf stellen wird, gesehen.

Ob die Dreizahl eine besondere symbolische Bedeutung besitzt, ist umstritten.⁵⁷ Eine Möglichkeit besteht darin, dass Lukas ausdrücken wollte, dass das Fasten und insbesondere die Blindheit als eine lange Zeitspanne empfunden wurden.⁵⁸ Andererseits legt die Angabe Vergleiche zur Auferstehung Jesu nach drei Tagen nahe.⁵⁹

Nachdem einige der jüdischen EinwohnerInnen von Damaskus den Mordbeschluss gegen Saulus gefällt haben, wird von ihnen berichtet, sie passten rund um die Uhr auf die Stadttore auf (ἡμέρας τε καὶ νυκτός V.24). Die Angabe verdeutlicht die Bedeutung der Umsetzung für die jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner. Es soll durch die ständige Bewachung sichergestellt werden, dass der ehemalige Verfolger keine Möglichkeit hat, unentdeckt aus der Stadt zu fliehen. Und trotzdem berichtet Lukas, dass einige Jünger es schaffen, Saulus bei Nacht aus Damaskus zu bringen (V.25). Die temporale Angabe schafft eine Kohärenz innerhalb der Perikope, denn Saulus musste blind, in Dunkelheit nach Damaskus hineingehen, was nur durch die Hilfe seiner Mitreisenden möglich war, und verlässt nun in der Dunkelheit der Nacht, aber sehend, ebendiese Stadt durch die Hilfe derjenigen, die er in ihr verfolgen wollte.⁶⁰

Lukas zeichnet in dieser Perikope ein Szenario, das größtenteils chronologisch geschildert wird. Lediglich einige Verse stellen Ausnahmen dar (vgl. V.9.12). Besonders bedeutsam ist die Vorhersage Jesu über das Schicksal des Saulus in Vers 15, die sich als Prolepse definieren lässt. Sie dient dazu, den Leserinnen und Lesern zu zeigen, wie die folgenden Ereignisse einzuordnen sind, stellt sozusagen eine Leseanweisung dar. Sie zeigt ebenso, dass Gott den Vorgang der Geschichte steuert, und stellt Saulus in Kontinuität zu den anderen großen Figuren Israels und insbesondere in die Leidensnachfolge Jesu.

Die Erzählgeschwindigkeit ist durch unterschiedliche Tempora realisiert. In verschiedenen Szenen (V.3–6.10b–16.17b.21), die jedoch durch Redeeinleitungen teilweise unterbrochen werden, überlagern sich die erzählte Zeit und die Erzählzeit. Das Geschehen wird in ihnen konkretisiert und veranschaulicht. Die Leser- bzw. Hörerschaft gewinnt dadurch den Eindruck, diesem direkt beizuwohnen. Inhaltlich werden in ihnen die wichtigsten

⁵⁷ Vgl. für verschiedene Einschätzungen etwa Dellling, Art. τρεῖς, 218f.; Bauer, Johannes B., Drei Tage, in: Bib. 39 (1958), 354–358: 355.

⁵⁸ Vgl. Bauer, Drei Tage, 357.

⁵⁹ Vgl. Parsons, Acts, 129.

⁶⁰ Vgl. Eckey, Apg 1, 295.

Aussagen dargebracht, so dass sie bei den Rezipientinnen und Rezipienten besser im Gedächtnis verankert bleiben. Daneben sind Zusammenfassungen (V.1f.8f.17.18–20.22–30) auszumachen, die Details enthalten und besonders in dem Teil, der die Umkehr des Saulus thematisiert, die Szenen kontextualisieren. Die dargebotenen Informationen sind nicht unbedingt immer notwendig (vgl. etwa V.8f.), schaffen jedoch logische Übergänge und geben der Erzählung ihre Lebendigkeit. Als letztes lassen sich Pausen (V.7.10a.31) bestimmen, in denen die erzählte Zeit nahezu stillsteht und die eigentliche Handlung nicht fortgeführt wird. Sie dienen hauptsächlich dazu, Personen oder Situationen näher zu kennzeichnen. Dementsprechend haben die summarischen Darstellungen rein pragmatischen Charakter und besitzen keine symbolische Funktion. Eine Ausnahme bildet die Verbreitungsnotiz in V.31 als Interpretation des Erzählers, da die Ereignisse auf das größere Ganze übertragen werden und auf die Zukunft verweisen (s.u. II.1.4). Die Verse 19b–31 bestehen hauptsächlich aus Zusammenfassungen und dienen der Verdeutlichung und Bestätigung des vorherigen Teils. Sie zeigen in Kürze dessen exemplarische Funktion.⁶¹

Die Reiseroute des Saulus, die er in Act 9,1–31 durchläuft, bietet Aufschluss über die geographische Konzeption der Perikope durch Lukas. Von Jerusalem, dem Ausgangspunkt in den Versen 1 und 2, reist Saulus nach Damaskus, wo er zwar einige Tage verweilt, von wo er aber fliehen muss. Er kehrt zurück nach Jerusalem. Auch in dieser Stadt wird ihm bald nachgestellt, und so kommt er über einen kurzen Aufenthalt in Cäsarea nach Tarsus. Lukas möchte verdeutlichen, wie eng die Verbreitung der christlichen Botschaft schließlich mit dem ehemaligen Verfolger zusammenhängt. Dazu lässt er zunächst in Städten mit jüdischer Population nichtchristusgläubige Menschen Saulus verwerfen.⁶² So gelangt die neue Bewegung immer weiter in neue Ortschaften und es werden neue Gegenden, insbesondere nichtjüdische, erschlossen. Dies zeigt sich nicht erst im Verlauf der weiteren Geschichte, sondern deutet sich bereits im Abschluss der Perikope an. Saulus kehrt gezwungenermaßen in seine Heimatstadt Tarsus zurück, nachdem er sich vor mehreren Mordversuchen retten musste. Tarsus war ein „wichtiger Verkehrsknotenpunkt an der Straße vom syrischen Antiochia zu den griechischen Städten an der ägäischen Küste Kleinasiens“⁶³,

⁶¹ Zu der Bedeutung der dreifachen Darstellung des Damaskuserlebnisses sowie den dadurch erreichten Effekt auf den Leser bzw. die Leserin vgl. v.a. II.8.3.

⁶² Vgl. z.B. Witherington, Acts, 316. Conzelmann, Apg, 65 verweist auf Flav. Jos. Bell. 2,559–561 für die Darstellung der jüdischen Menschen in Damaskus. Die Anzahl gibt Josephus mit τὸν ἀριθμὸν ἑβραίων καὶ πεντακοσίων (Bell. 2,561) an. Auch wenn dies nicht den historischen Tatsachen entsprechen sollte, zeigt es, dass Damaskus als eine Stadt mit einer nicht unerheblichen jüdischen Einwohnerzahl angesehen wurde.

⁶³ Eckey, Apg 1, 299.

und auch wenn es eine größere jüdische Diasporagemeinde gab, ist doch zu vermuten, dass die Bevölkerung stark durchmischt war. Die Stadt repräsentiert also in ihrer symbolischen Dimension die graduelle Hinwendung zu nichtjüdischen Menschen, ohne die jüdische Bevölkerung bei dieser Bewegung zurückzuweisen.

Lukas vermittelt das Bild einer sich in der Ausbreitung befindlichen christlichen Gemeinschaft. Sowohl in Jerusalem als auch in Damaskus scheinen bereits christliche Gemeinden zu existieren, auch wenn die Erzählinstanz erst in Act 11,19 von einer Ausbreitung aufgrund der Verfolgungen, ausgelöst durch die Ereignisse um Stephanus (vgl. etwa Act 8,1), berichtet.⁶⁴ Diese Gruppierungen sind jedoch noch fest mit dem Judentum verbunden.

1.4 Die Erzählinstanz⁶⁵

In Act 9,1–31 wird die Erzählung von einer Erzählinstanz geschildert, die zunächst als allwissend gelten kann, da sie, wie bereits ausgeführt, nicht nur die Handlung beschreibt,

⁶⁴ Vgl. Bauernfeind, Otto, Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte (WUNT 22), Tübingen 1980, 133.

⁶⁵ Der Fokus der vorliegenden Arbeit liegt nicht, wie bereits mehrmals ausgeführt, auf der Historizität der einzelnen Perikopen. Auch das Verhältnis von Paulus und Lukas ist von untergeordnetem Interesse. Nichtsdestotrotz wird zu Beginn der Frage nach der Erzählstimme kurz erläutert, welche Verbindungen bzw. Unterschiede zwischen dem jeweils vorliegenden Erzählstück und Notizen in den paulinischen Briefen vorliegen.

Eine Auffälligkeit besteht darin, dass Saulus nach seinem Erlebnis vor Damaskus und seiner Taufe gleich mit seiner Verkündigung beginnt (V.20: Ἰησοῦν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Es handelt sich um die einzige Stelle der Apostelgeschichte, die Jesus mit υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet, während der Titel in den paulinischen Briefen von Bedeutung ist (vgl. Peterson, Acts, 312). Lukas betone, so Peterson, Acts, 313 „a distinctively Pauline way of preaching the gospel.“ Auch weitere paulinische Lexeme, etwa die Verben πορθέω (Act 9,21; vgl. Gal 1,13.23) und ἐνδυναμόω (Act 9,22; vgl. Phil 4,13; Röm 4,20), werden von Lukas verwendet. Inhaltliche Übereinstimmungen liegen z.B. in der Darstellung der Verfolgung in Damaskus (Act 9,24f.; 2Kor 11,32f.) vor (vgl. Johnson, Luke Timothy, The Acts of Apostles [Sacra Pagina 5], Colledgeville, MN 1992, 171f.; vgl. 173 für einen allgemeinen Überblick der Übereinstimmungen). Dagegen liegen jedoch auch zahlreiche Unterschiede zwischen den Darstellungen des Damaskuserlebnisses bei Lukas und Paulus vor. Während Lukas von einer Einführung des Saulus bei den Aposteln in Jerusalem nach der Flucht aus Damaskus berichtet (V.27f.), schildert Paulus selbst, dass er zunächst nicht nach Jerusalem ging und erst nach drei Jahren dort Petrus besuchte und daneben lediglich Jakobus traf (vgl. Gal 1,17–19); auch den Gemeinden in Judäa sei er unbekannt gewesen (Gal 1,22) (vgl. Johnson, Acts, 172; für einen Überblick der Unterschiede 173f.). Paulus rückt seine Berufung zum Apostel in den Vordergrund seiner Ausführungen (Gal 1,16), bei Lukas hingegen steht die individuelle Lebenswende im Fokus. Dies könnte mit der Tatsache zusammenhängen, dass Paulus seine Erscheinung vor Damaskus in eine Reihe mit den Ostererscheinungen stellt (1Kor 15,8), die für Lukas jedoch mit der Himmelfahrt Jesu abgeschlossen sind (Act 1,9.21f.). Paulus betont die Unmittelbarkeit seiner ihm zuteil gewordenen Offenbarung besonders (vgl. etwa Gal 1,16, wonach Gott seinen Sohn ἐν ἐμοί offenbart habe), wodurch z.B. Barnabas als Mittlerfigur bei seiner Einführung bei den Aposteln in Jerusalem keine Erwähnung findet. Insgesamt ergibt sich durch die Unterschiede auch eine andere Zeitrechnung für die Geschehnisse (vgl. Roloff, Apg, 144; 153f.). Für detailliertere Unterschiede siehe auch Schille, Apg, 230f., der ebenfalls die Pastoralbriefe einbezieht; Jervell, Apg, 291–293. Instrukтив sind auch die verschiedenen Vergleiche, die Avemarie, Taufferzählungen, 295–339 zieht.

sondern in Ansätzen auch die Gefühle der Beteiligten. Sie ist nicht an dem Geschehen beteiligt oder konzentriert sich auf einen bestimmten Protagonisten, sondern kann die Perspektive und den Fokus ändern und so etwa von dem Erzählstrang um Saulus zur Vision des Hananias schwenken. Die Erzählstimme ist dementsprechend als heterodiegetisch-extradiegetisch zu bezeichnen. Dieser Typ des Sprechers zeichnet sich durch eine scheinbar objektive Erzählweise aus, da er alle Gegebenheiten, die sich ereignen, sowie darüber hinaus Hintergrundinformationen bieten kann. Zudem beschränkt der Erzähler sich meist auf diese Funktionen, hält sich mit Erzählkommentaren oder direkten Appellen an den Leser bzw. die Leserin zurück und bleibt im Hintergrund, ohne dass er seinem Publikum betont ins Bewusstsein dringt.

Die bereits dargestellten Schilderungen der Ortschaften und temporalen Zusammenhänge lassen kaum Rückschlüsse über Ortskenntnisse o.ä. zu. Es sticht jedoch der Befehl Jesu an Hananias heraus, wohin dieser gehen soll (ἐπὶ τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην Εὐθεΐαν, genauer: ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα V.11). Dieser Vers wird unterschiedlich eingeordnet, als historisches Detail oder Teil einer alten Legende. Der Frage, ob genauere Ortskenntnisse anhand dieser Beschreibungen abgeleitet werden können, soll an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden. Saulus befindet sich in der Sicherheit des Hauses des Judas. Nachdem Hananias die Befehle des Herrn ausgeführt hat, kehrt er dort ein und tauft Saulus schließlich. Jesus stellt also den ersten Kontakt persönlich her, nutzt jedoch im Verlauf einen Jünger, um Saulus in den christlichen Glauben einzuführen. Hananias ist lediglich ein normaler Anhänger, jedoch kein Apostel; trotzdem wird er zum Mediator des Geistes (vgl. V.17). Die Erzählinstanz deutet in dieser Perikope bereits an, dass die Verkündigung sich künftig so verbreiten wird, dass auch Personen, die keine Apostel sind, bedeutsame Aufgaben bei diesem Prozess innehaben werden.⁶⁶ Die Hierarchie der Gemeinschaft wird damit aufgebrochen, in ihr sind somit alle gleichwertig und können ebenbürtig partizipieren. Hinzu tritt der Umstand, dass in dieser Perikope der Heilige Geist das erste Mal außerhalb Israels auf einen Menschen kommt. Somit verkörpert die Verbreitung des Heiligen Geistes außerhalb Israels den weltweiten Fokus der Verkündigung des Saulus.⁶⁷

Die Ankündigung Jesu über das Schicksal des Saulus verrät viel über die theologische Weltansicht der Erzählinstanz. Derjenige, der Jesus wirklich verkündigen will, muss dafür nicht nur bereit sein, dies überall und jederzeit (ἐνώπιον ἔθνων τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε

⁶⁶ Vgl. Bock, Acts, 362.

⁶⁷ Vgl. ebd.

Ἰσραήλ V.15) zu tun, sondern dafür zu leiden (παθεῖν V.16). Dabei bedeutet Christus verkündigen ihn zu erkennen, seine Gottessohnschaft zu erleben und zu erfassen.

Die kurze Episode in Jerusalem, wo Saulus ein ähnliches Schicksal erleidet wie das, das er zuvor anderen zufügte, zeigt einen anderen wichtigen Zug des Lukas, denn er betont auch in dieser Perikope die Bedeutung des Zwölferkreises. Saulus, der in Barnabas einen Fürsprecher gefunden hat, hält sich nicht nur in Jerusalem auf, sondern sucht Anschluss an die frühen Autoritäten und bleibt sogar eine Weile bei ihnen. Lukas ist es also wichtig, dass christliche Verkündigung in Verbindung mit den Aposteln steht, dass ein Anschluss an ihre Lehre und Autorität vorherrscht. Die Reise nach Jerusalem ist dementsprechend wichtig, auch wenn die Verkündigung des Saulus zuvor in Damaskus eigenständig und ohne vorherige Instruktionen geschah. Insofern vertritt Lukas ein relativ konservatives Bild und ist darauf bedacht, Saulus nicht als einen einzelnen, autarken Wanderprediger zu zeichnen, der womöglich eine eigene Theologie verkündigt. Er soll (zunächst) in der Tradition der Urgemeinde bleiben, um so indirekt die Legitimation für seine Verkündigung zu erhalten.

Die Struktur des Textes und die inhaltlichen Darstellungen vermögen also etwas Licht auf die Erzählinstanz zu werfen. Auch wenn sie in diesem Text weitestgehend im Hintergrund bleibt, sind vereinzelte explizite Kommentare vorhanden. Diese stehen im engen Zusammenhang mit der Erzählgeschwindigkeit, denn Lukas nutzt die Pausen, um bestimmte Dinge aus seiner Sicht hervorzuheben. V.7b dient dazu, die Ereignisse von einer objektiven Instanz in Form der Begleiter des Saulus verifizieren zu lassen, die den überwältigenden Charakter des Ereignisses hervorheben kann. Zugleich wird ausgedrückt, dass die eigentliche Schau Jesu aber nur Saulus vorbehalten war; Teilhabe erhält nur, wen der Herr dafür erwählt. Entsprechend wird ihre Handlung mit dem Verb θεωρέω umschrieben, das „ein Sehen im Sinne von Zuschauen beim Religiösen“⁶⁸ meint. Sie sind zwar vor Ort, aber nicht beteiligt. Die Leserschaft befindet sich auf einer Ebene mit den Mitreisenden, da Lukas die Erscheinung unbestimmt und vage lässt und so der Fantasie des Lesers bzw. der Leserin überlässt. Er zeigt, dass derartige Geschehnisse nicht in Sprache gebracht werden können. Sie entziehen sich unserem Vokabular und vielleicht sogar Vorstellungsvermögen.

⁶⁸ Diefenbach, Manfred, Das ‚Sehen des Herrn‘ vor Damaskus. Semantischer Zugang zu Apg 9, 22 und 26, in: NTS 52 (2006), 409–418: 414.

Ein Eindringen der Erzählinstanz bzw. ein Bewusstwerden dieser wird durch Kommentare oder bestimmte deiktische und modale Begriffe erreicht. Einige scheinbar interpretierende Partizipien und Konjunktionen sind vorhanden, darunter ὅπως (V.24)⁶⁹ oder ἔτι in V.1. Das letztgenannte Adverb macht deutlich, dass die folgende Perikope im Anschluss an die in Act 8,3 geschilderten Ereignisse zu lesen ist.⁷⁰ Am deutlichsten ist der *narrator* in der Verbreitungsnotiz in V.31 zu greifen. Der Vers ist ein direkter Kommentar des Erzählers, der die Ereignisse, die lokal und auf einzelne Personen beschränkt waren, auf die Gesamtheit deutet. Er nimmt wichtige semantische Felder wieder auf und kategorisiert sie. So fasst die ‚Kirche‘ (ἐκκλησία) alle in der Perikope genannten individuellen Christusgläubigen wie Hananias und Barnabas zusammen. Bereits zuvor waren zahlreiche, abwechslungsreiche Bezeichnungen für die Anhängerinnen und Anhänger Christi verwendet worden (vgl. z.B. μαθηταί [τοῦ κυρίου] V.1.10.19.25.26⁷¹, τῆς ὁδοῦ ὄντες V.2, οἱ ἅγιοι σου V.13, οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομά σου V.14.21, οἱ ἀδελφοί V.30), die eine christliche Perspektive der erzählenden Instanz nahelegt. Thematisch verknüpft sind mit diesen Erwähnungen einerseits das Handeln des Saulus gegen die Gemeinde sowie ihre Identität und ihr Wesen.⁷² Diese Beobachtung führt zu der Einsicht, dass der Fokus nicht nur auf der Darstellung der Umkehr des ehemaligen Verfolgers in der Perikope liegt; vielmehr zeigt es, dass Lukas einen ebenso großen Wert auf die Rolle der Jüngerinnen und Jünger in ihrem Verhältnis zu Saulus legen wollte.⁷³ Beide Figuren sind voneinander wechselseitig abhängig.

Lukas bedient sich verschiedener Stimmen innerhalb der Perikope (vgl. V.13), die eine besondere Betonung auf den Inhalt legen. Dieser fokussiert sich auf die wunderhafte Umkehr des ehemaligen Verfolgers hin zu einem Verkündiger. Dargestellt wird seine Vergangenheit durch insgesamt drei Instanzen: Zunächst schildert Lukas objektiv zu Beginn der Perikope, dass Saulus den Plan verfolgte, christusgläubige Männer und Frauen in Damaskus aufzusuchen und sie gefesselt nach Jerusalem zu bringen (V.2). In seinem Ein-

⁶⁹ Dass die Stadttore bewacht werden, legt eigentlich nahe, dass Saulus zunächst gefasst werden soll; Lukas hingegen geht gleich einen Schritt weiter und bezieht diese Handlung auf die Mordpläne.

⁷⁰ Vgl. Witherington, Acts, 302; Conzelmann, Apg, 64; Parsons, Acts, 126; Johnson, Acts, 162.

⁷¹ Auffällig an dieser Verwendung ist, dass das rhetorische Mittel der Flexion verwendet wird, d.h., dass der Begriff in verschiedenen Kasus sowie Numeri genannt wird. Durch eine Wiederholung des Lexems in verschiedenen flektierten Formen wird eine besondere Betonung erreicht. Vgl. Parsons, Mikeal Carl, Luke and the *Progymnasmata*. A Preliminary Investigation into the Preliminary Exercises, in: Penner, Todd C./Vander Stichele, Caroline, Contextualizing Acts. Lukan narrative and Greco-Roman discourse (SBLSymS 20), Leiden/Boston 2004, 43–63: 60.

⁷² Vgl. Gebauer, Apg 1, 178.

⁷³ Vgl. Parsons, Acts, 130.

wand gegenüber dem Herrn geht auch Hananias auf diesen aggressiven Plan ein (V.13f.), und beim ersten öffentlichen Auftritt des Saulus in Damaskus nach seiner Begegnung mit dem Auferstandenen wundern sich die zuhörenden Menschen, dass es doch der Mann sei, der ebendiesen Plan verfolgte (δεδεμένους αὐτοὺς ἀγάγη ἐπὶ τοὺς ἀρχιερεῖς V.21).⁷⁴ Durch die dreifache Betonung seiner Vergangenheit werden die Umkehr des Saulus und seine darauf folgende Verkündigung umso stärker hervorgehoben und das Außergewöhnliche daran akzentuiert; gleichzeitig verdeutlicht die Form im Plusquamperfekt (ἐληλύθει, V.21), dass die Vergangenheit und damit die Verfolgung tatsächlich abgeschlossen und nicht mehr das Ziel des Saulus sind.⁷⁵

Indirekte Beeinflussung des Leserkreises lässt sich nicht nur durch einen bestimmten Aufbau des Textes an sich erreichen, sondern ebenso durch den Mikro- und Makrokontext. Sieht man einmal von der dreifachen Wiedergabe der Erzählung ab, die ihre Bedeutung hervorhebt, so zeigen die umgebenden Geschichten, wie Lukas Act 9,1–31 verstanden haben möchte. Er hat sich dazu entschieden, den Erzählkranz um Saulus zu verteilen und keine lineare Geschichte zu erzählen (vgl. die kurzen Kommentare zu dessen Figur Act 7,58; Act 8,1.3; Act 11,25). Ein Grund für diese Teilung liegt in den Texten, in die Kapitel 9 eingebettet wurde. Durch die Einordnung seines Bekehrungserlebnisses zwischen zwei andere Umkehrerzählungen deutet Lukas es mit ähnlichen Kategorien, setzt es jedoch von ihnen ab und betont seine Singularität. Im Gegensatz zu dem äthiopischen Mann und Kornelius stand Saulus dem christlichen Glauben kritisch, sogar feindlich, gegenüber. Durch seine pharisäische Ausbildung und seine Verwurzelung im jüdischen Glauben überzeugt seine Umkehr umso mehr und zeigt die Macht Jesu auf.

1.5 Die *authorial audience* des Verfassers

Um ein kohärentes Ganzes zu schaffen, in dem die Leserschaft Zusammenhänge erkennen und Ereignisse zueinander in Beziehung setzen kann, ist es nötig, sie gewissermaßen zu programmieren und Wegweiser anzubieten. Im ersten Vers wird z.B. durch ἔτι Reminiscenzen an die Stephanus-Episode und die erste Erwähnung des Saulus geschaffen.⁷⁶ Das Bild, das die *authorial audience* vor dieser Perikope von Saulus im Gedächtnis hatte, war äußerst negativ; obwohl er nicht an der Steinigung des Stephanus aktiv beteiligt war, wird

⁷⁴ Vgl. Spencer, Acts, 95.

⁷⁵ Bock, Acts, 365.

⁷⁶ Vgl. z.B. Conzelmann, Apg, 64; Parsons, Acts, 126.

er mit den Umstehenden assoziiert (Act 7,58), insbesondere auch, da als einziger sein Name genannt wird. Dies lässt die Leser- und Hörschaft aufhorchen und verankert die entsprechende Stelle besonders gut in ihrem Gedächtnis. Obwohl nicht aktiv beteiligt, schildert die Erzählinstanz die Gefühle des Saulus ob des Todes des Stephanus (Act 8,1). Diese Inneneinsicht verstärkt das negative Bild, lässt es jedoch auch plastischer wirken. Angereichert wird es schlussendlich mit einer Bemerkung über die sich anschließenden Taten des Saulus (Act 8,3). Somit ist die Figur, auf die die folgenden Ereignisse übertragen werden, deutlich umrissen.

Weitere Erinnerungen an vorherige Perikopen werden etwa durch die Bemerkung des Hananias, Saulus sei vom Heiligen Geist erfüllt (πλησθῆς πνεύματος ἁγίου V.17), hervorgerufen. Der lukanische Leserkreis setzt den ehemaligen Verfolger in Beziehung zu den Aposteln während des Pfingstereignisses. Saulus wird durch die Prophezeiung Jesu in Bezug auf ihn (V. 15f.) und die im Lukasevangelium ausgesprochenen Worte der Verwerfung und des Leids bezüglich des Menschensohns mit Jesus parallelisiert (vgl. z.B. Lk 9,22 [...] δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν [...]; Act 9,16: [...] ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν).⁷⁷ Dass sich das Leiden des Saulus als entsprechend der an Hananias ergangenen Prophezeiung bewahrheiten wird, machen die Szenen nach dem Damaskuserlebnis deutlich. Indem die extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz den ehemaligen Verfolger in den Synagogen von Damaskus seine Verkündigertätigkeit beginnen lässt, zeichnet sie eine Parallele zu Jesus, der ebenso sein öffentliches Wirken in einer Synagoge begann und von den ihm Zuhörenden verstoßen wurde (vgl. Lk 4,16–30). Dass Saulus daraufhin nach Jerusalem reist und mit den Hellenisten (Act 9,29) spricht, im Anschluss daran jedoch um sein Leben fürchten und fliehen muss, legt eine Analogie zu der Verkündigung des Stephanus nahe (vgl. bes. Act 6,8–14; Act 7,54–59).⁷⁸ Den Leserinnen und Lesern bzw. Hörerinnen und Hörern liegt hier ein *foreshadowing* vor, das ihre Antizipationen weckt und sie mit Spannung auf die kommenden Perikopen bezüglich des ehemaligen Verfolgers entlässt.

Neben Vergleichen mit der Person Jesu legen sich Parallelen aus dem antiken (hellenistischen) Judentum nahe.⁷⁹ Für diejenigen der Leserschaft, die mit diesen Wendungen ver-

⁷⁷ Vgl. Johnsons, Acts, 165.

⁷⁸ Vgl. Pervo, Richard I., Acts. A commentary (Hermeneia), Minneapolis 2009, 246; Gebauer, Apg 1, 183.

⁷⁹ Religionsgeschichtliche Vergleichsgrößen werden an dieser Stelle bewusst ausgeklammert, da noch kein Exeget bzw. keine Exegetin m.E. befriedigende Beispiele, die über reine Motive oder eine grundlegende gemeinsame Struktur hinausgehen, beigebracht hat. Hierunter fällt etwa die Heliodor-Erzählung, die in 2Makk 3 überliefert ist und ausführlich von Hans Windisch diskutiert wurde (vgl. Windisch, Hans, Die Christusepiphanie vor

traut sind, stellt der doppelte Vokativ V.4 Σαοὺλ Σαοὺλ ein Echo dar, das Texte wie Gen 22,11; 46,2; Ex 3,4 u.a. ins Gedächtnis ruft.⁸⁰ In diesen Perikopen handelt es sich jeweils um den Herrn, der Figuren wie Abraham, Jakob oder Mose ebenfalls Visionen zukommen lässt und sie mit einer doppelten Nennung ihrer Namen anspricht, um sicherzustellen, dass ebendiese Person gemeint ist.⁸¹ Reminiszenzen liegen ebenso an Berufungserzählungen der Propheten vor. Sie haben jeweils eine Vision vom Herrn, der ihnen im Anschluss ihren Auftrag mitteilt, oftmals jedoch nicht ohne Widerworte auf Seiten des Propheten (etwa Jer 1,6). Von Ezechiel wird sogar berichtet, wie er zu Boden stürzt, ehe er die Worte hört (Ez 1,28: *πίπτω ἐπὶ πρόσωπόν μου καὶ ἤκουσα φωνὴν λαλοῦντος*). Die *authorial audience* könnte Saulus so in einer Reihe mit diesen großen Propheten stellen, auch wenn sich sein vorheriges Leben von ihnen unterscheidet. Ebenfalls liegt ein großer Unterschied darin, dass den Charakteren der hebräischen Bibel ein konkreter Auftrag zugeteilt wird, z.B. in Jer 1,10: *ἰδοὺ κατέστακά σε σήμερον ἐπὶ ἔθνη καὶ βασιλείας [...]*.⁸² In der Darstellung des Lukas hingegen bleibt unklar, ob Saulus über das Schicksal, das der Auferstandene für ihn vorgesehen hat, überhaupt von Hananias informiert wird. Hinzu kommt, dass aufgrund seines Vorlebens der Auftrag lautet, sein gesamtes Leben zu ändern.⁸³ Lukas könnte mit

Damaskus [Act 9, 22 und 26] und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, in: ZNW 31 [1932], 1–32). In ihr wird der Kanzler Heliodor nach Jerusalem geschickt, um den Tempelschatz für den König zu vereinnahmen. Trotz Widerstand des Hohepriesters und der Bevölkerung will er in den Tempel eindringen, als ein Reiter auf einem Pferd, das ihn tritt, sowie zwei himmlische Gestalten, die ihn auspeitschen, erscheinen. Heliodor fällt daraufhin um, seiner ganzen Lebensgeister beraubt. Auf Anfrage der Begleiter betet der Hohepriester für ihn, und noch während er dies tut, hat Heliodor eine Vision von den beiden Männern, die ihm eröffnen, Gott hätte sein Leben verschont und er solle Gottes Macht überall verkünden. Als er wieder aufwacht, lässt Heliodor ein Opfer darbringen und legt vor Gott diverse Gelübde ab. Grundsätzlich lassen sich einige Gemeinsamkeiten ausmachen, die insbesondere die Epiphanie betreffen. Sie erscheint plötzlich, reißt den Verfolger der Gemeinde bzw. Angreifer des Heiligtums um. Sie wirkt auch tagelang in Blindheit und Apathie nach (vgl. Windisch, Christusepiphanie, 3–5; Burchard, Zeuge, 57). Vor allem aber unterscheidet sich die Erscheinung in wichtigen Punkten, etwa der Frage nach der Bekehrung: Auch wenn beide als eine Art Werkzeug für den jeweiligen Gott dienen und die Nachricht über ihn verkünden sollen, ist das Ereignis für Saulus viel grundlegenderer Natur. Es reißt ihn völlig aus seinen bisherigen sozialen Strukturen heraus, bewirkt ein Umdenken und stürzt ihn sogar in Gefahr. Heliodor aber kann in sein altes Leben zurückkehren (vgl. dafür Windisch, Christusepiphanie, v.a. 6–9). Dass der Vergleich zwar einzelne Details in Übereinstimmung bringt, sich grundsätzlich aber in Form und Intention unterscheidet, hat Christoph Burchard ausführlich dargelegt (vgl. Burchard, Zeuge, 57–59). Er wiederum proklamiert strukturelle Übereinstimmungen zwischen dem vorliegenden Bericht über das Damaskuserlebnis und dem antiken jüdischen Roman Joseph und Aseneth, insbesondere den Kapiteln 1–21 (vgl. Burchard, Zeuge, 86f.).

Die beiden genannten Textstellen werden in die Betrachtung des Damaskuserlebnisses nicht weiter einbezogen, da sie nur teilweise Entsprechungen in Struktur oder Motivik aufweisen und m.E. der Leserschaft durch Vergleiche nicht mehr nahegelegt wird, als dass Bekehrungserzählungen wie die des Saulus in der Umwelt vorhanden waren. Lukas hat entsprechend nichts genuin Neues geschaffen, in seiner Darstellung jedoch eigene Akzente gesetzt und dadurch die Bedeutung des Erlebnisses für seine Apostelgeschichte herausgehoben.

⁸⁰ Vgl. Parsons, Acts, 126.

⁸¹ Vgl. Berger, Klaus, Kommentar zum Neuen Testament, Gütersloh 2012, 443.

⁸² Dieser Auftrag erinnert wiederum an die Worte, die Hananias zuteilwerden.

⁸³ Vgl. Fitzmyer, Acts, 421.

der strukturellen Anlehnung an die genannten Texte seine Leserschaft vorsätzlich an die Prophetenbeauftragungen erinnern, durch die Unterschiede hingegen betonen, dass Saulus nichtsdestotrotz von ihnen abgesetzt ist und individuell betrachtet werden muss. Er nimmt ihnen gegenüber eine andere Rolle ein.⁸⁴

⁸⁴ Eine Frage, die an dieser Stelle ausgeklammert werden soll, ist die nach der vorliegenden Form der Erzählung. In der Literatur wird diskutiert, ob es sich um eine Berufungs- oder eine Bekehrungserzählung handelt. Der wohl am meisten zitierte Vertreter der These, es handele sich beim Damaskuserlebnis nicht um eine Bekehrung, sondern vielmehr um eine Berufung, ist Krister Stendahl. Der Fokus der Perikopen, die dieses Ereignis schildern, läge v.a. auf dem Auftrag, Gottes Botschaft vor nichtjüdische Menschen zu bringen, wobei dieser Gott derselbe ist, dem Paulus auch vorher gedient habe (Stendahl, Krister, *Paul among Jews and Gentiles and other essays*, Philadelphia 1976, 7, vgl. auch 10f.). So folgert er dann auch: „But the event is not seen as conversion from one ‘religion’ to another, but as a call to that specific mission of which Ananias is told [...]“ (a.a.O., 9). Die vorliegende Fassung der Handlung in der Version, die am deutlichsten die Auffassung des Lukas widerspiegelt, verfügt zwar über den von Stendahl angeführten Auftrag, doch wird dieser nicht direkt an Saulus gegeben. Richard V. Peace kritisiert Stendahl in zwei Punkten: Zunächst setze Stendahl mit einer Bekehrung die Änderung der eigenen Religion gleich, wozu es jedoch z.B. in der hebräischen Bibel keine Anhaltspunkte gebe, zum anderen setze eine Bekehrung ein schlechtes Gewissen voraus, wie es etwa bei Luther der Fall gewesen sei. Beide Annahmen weist Peace zurück (Peace, Richard V., *Conversion in the New Testament. Paul and the Twelve*, Grand Rapids, MI 1999, 27–29). Einerseits folgert er aus seinen Beobachtungen bezüglich neutestamentlicher Texte, dass trotz einiger nichtjüdischer Konvertiten die Betonung nicht auf dem Wechsel einer Religion liege, sondern v.a. darin herauszufinden, wer Jesus wirklich ist (vgl. a.a.O., 28). Andererseits lautet sein Fazit: „Rather than speaking about conversion *or* call, it is more accurate to speak of conversion *and* call.“ (A.a.O., 29). Ähnlicher Auffassung ist auch Peterson, *Acts*, 303: „The call element is clear from what follows, but the conversion element cannot be ignored. Saul did not find a new God to worship, but he discovered that he had been in rebellion against the God of Abraham, Isaac, and Jacob by refusing to acknowledge Jesus as the son of God [...] and Messiah.“ Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt Larry W. Hurtado in seinem instruktiven Artikel zu Positionen der Forschung bezüglich dieses Themas (Hurtado, Larry W., *Convert, apostate or apostle to the nations: The “conversion” of Paul in recent scholarship*, in: *SR 22* (1993), 273–284: 284: „Finally, Paul’s experience was both conversion and call [...]“). Thomas Finn hält fest, dass Lukas in seiner Apostelgeschichte die Begriffe für Konvertiten, Gläubige und Jünger fast ebenso synonym verwendet wie die Verben für ‚sich bekehren‘ und ‚getauft werden‘, so dass der wahre Konvertit als jemand charakterisiert wird, der „has both accepted Jesus’ teaching and followed Jesus’ way of life and destiny in an intimate and personal way“ (Finn, Thomas M., *From death to rebirth. Ritual and conversion in antiquity*, New York/Mahwah, NJ 1997, 28). Beides trifft so auf Saulus zu; Finn führt zudem noch an, dass eine vollkommene Bekehrung mit der Gabe des Heiligen Geistes verbunden ist, wie auch Act 9,17 schildert (vgl. a.a.O., 29), sowie oftmals mit den Metaphern von Tod und Leben bzw. Dunkelheit und Licht dargestellt wird (vgl. a.a.O., 254). Auch diese beiden Elemente lassen sich, wie die Analyse zum Setting gezeigt hat, wiederfinden.

Durch Vergleiche mit frühjüdischen Texten kommt z.B. Berger zu der Einschätzung, es handele sich „der Gattung nach [um] eine ‚Bekehrungsvision‘.“ (Berger, Kommentar, 442). Hierfür sprächen auch die Motive des Lichts und der Stimme (vgl. a.a.O., 444). Witherington, *Acts*, 304 gibt zu bedenken, dass Saulus sich tatsächlich neu ausgerichtet habe bezüglich seines Glaubens und ihm dies auch deutlich bewusst gewesen sei. Auch zu beachten sei, dass, obwohl Lukas in seiner Apostelgeschichte die Christusgläubigen in Kontinuität zum Judentum darstelle, es in bestimmten Bereichen wie dem Gesetz oder Tempel zu radikaleren Abweichungen kam, und davon ausgehend von einer Bekehrung gesprochen werden kann (vgl. auch a.a.O., 305, Anm. 14). Einen m.E. wichtigen Aspekt, insbesondere für die vorliegende Arbeit, merkt Charles Talbert an. Er fragt danach, ob Zuhörende, die eher mit paganer Philosophie, kultischem Paganismus oder nichtmessianischem Judentum vertraut waren, die Erzählung um Saulus als eine Bekehrung verstanden hätten, und er folgert: „[...] insofar as the formal components of conversion are concerned, non-Christian auditors in antiquity would have sensed enough continuities with the depiction of Christian conversion in Acts to be able to understand it“ (Talbert, Charles H., *Conversion in the Acts of the Apostles. Ancient Auditors’ Perceptions*, in: Thompson, Richard P./Phillips, Thomas E. (Hg.), *Literary studies in Luke-Acts. Essays in honor of Joseph B. Tyson*, Macon, GA 1998, 141–153: 153). Vgl. hierzu auch Brenk, Frederick E., S.J., *Greek epiphanies and Paul on the road to Damaskos*, in: Bianchi, Ugo (Hg.), *The notion of “religion” in comparative research. Selected proceedings of the XVIth congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd–8th September 1990* (*Storia delle religioni* 8), Rom 1994, 415–424, der das Damaskuserlebnis mit griechischen Epiphanien vergleicht und zu dem Schluss

Einen weiteren ‚Wegweiser‘ hat Lukas in Form des Hananias in den Text eingebracht. Er dient dem imaginierten Publikum als eine Identifikationsfigur, da er der erste Charakter ist, dem unvoreingenommen begegnet wird, der gleichzeitig jedoch die Bedenken, die auch unter den Lesenden bzw. Hörenden gegenüber der Berufung eines ehemaligen Verfolgers vorhanden sein könnten, artikuliert. So findet sich in seinen Worten dem Herrn gegenüber (V.13f.) nicht nur die Stimme der Gemeinde, die er als ihr ‚Vertreter [...] und Repräsentant ihres Selbstverständnisses‘⁸⁵ äußert, sondern ebenso der *authorial audience*. Durch die Antwort Jesu jedoch wird ihnen vor Augen gestellt, dass die göttliche Stimme und Anweisung der menschlichen vorangestellt ist und ihr Vertrauen entgegengebracht werden muss.⁸⁶ Die Leserinnen und Leser partizipieren an diesem Erkenntnisprozess des jüdischen Mannes.⁸⁷ Nicht die Angst, die möglicherweise unter den Christusgläubigen vor der Person des Saulus vorherrscht, wird zum Ausdruck gebracht; durch die Wiederaufnahme der von der Erzählinstanz dargebrachten Einleitung (V.1f.) sowie der erneuten

kommt, dass für griechische Leserinnen und Leser fast alle Merkmale einer Lichtepiphanie verwirklicht sind. Zuletzt sei noch Philip H. Kern angeführt, der das Damaskuserlebnis im Kontext der Bekehrung des Äthiopiens (Act 8,26–40) und der des Kornelius (Act 10,1–48) narrativ analysiert und zunächst festhält, dass im Gegensatz zu den umgebenden Erzählungen Saulus als ein Gegner der christusgläubigen Bewegung bzw. vielmehr Gottes charakterisiert wird (Kern, *Paul’s Conversion*, 74). Insofern liege die Umkehr des Saulus nicht darin, einen neuen Gott kennenzulernen, sondern die Bewegung vom Verfolger zum Verfolgten mache seine Bekehrung und damit sein neues Gottesverhältnis deutlich (vgl. a.a.O., 78). Sein Fazit lautet entsprechend: „His faith in Jesus is neither an outgrowth nor a natural result of prior commitments: rather than natural it is born of the supernatural. He must therefore reappraise his past, reject his present, and completely re-evaluate his view of God and what he is doing in the world.“ (A.a.O., 79). Brandt, Pierre-Yves, *Die Bildung einer neuen Identität. Bekehrung und Berufung im Licht der göttlichen Inspiration*, in: Theissen, Gerd/Gemünden, Petra von (Hg.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh 2007, 57–72, setzt den Orientierungswechsel des Saulus mit einem Institutionswechsel gleich (vgl. a.a.O., 61). Er führt an, dass der ‚Bruch‘ nur schematisch sei, weil zahlreiche Überzeugungen weiterhin bestehen blieben, lediglich Christus einen zentraleren Platz in seinem Glauben einnehme. Dass es kein plötzlicher Umschwung sei, zeige sich an den Perikopen zuvor, bei denen Saulus etwa die Anhängerinnen und Anhänger der neuen Bewegung verfolge und so demonstriere, dass er seine Aufmerksamkeit bereits vor dem Damaskuserlebnis auf Jesus gerichtet habe (vgl. a.a.O., 63).

Es soll nicht abschließend geklärt werden, ob Saulus nun be-rufen oder be-kehrt wurde. Der kurze Abriss zeigt, dass weiterhin Uneinigkeit besteht. Die bisherigen narrativen Ausführungen zu Act 9,1–31 sprechen m.E. jedoch dafür, dass zumindest in dieser Version das Hauptaugenmerk nicht auf der Sendung zu den Völkern liegt (wie auch die folgende Mission im jüdischen Gebiet, unter jüdischen Menschen zeigt), sondern vielmehr in der Aufnahme in die christliche Gemeinde und somit in einem Umdenken des Saulus. Insofern ist m.E. der Begriff Bekehrung in diesem Zusammenhang nicht falsch, auch wenn der laxer Umgang mit der Vokabel *conversion* in der englischsprachigen Literatur kritisch angemerkt werden soll. Vgl. hierzu auch Burchard, *Zeuge*, 88, der die vorliegende Erzählung formgeschichtlich für eine Bekehrungserzählung hält, die jedoch auch Berufungselemente enthalten könne. Dabei räumt er ein, der Begriff Bekehrung sei „unbefriedigend“, und stellt fest: „Ich weiß aber keinen besseren.“ (A.a.O., 87 Anm. 110). Avemarie, *Tauferzählungen*, 318 versteht V.15 nicht als Auftrag zur Mission, sondern als Erwählung; „der Gedanke der Berufung in Act 9“ (a.a.O., 319) sei präsent, aber nicht im Vordergrund, und schließlich macht er ebenso „eine Rettungserzählung, [...] eine Christophanie- und eine Wunderheilungserzählung“ (a.a.O., 320) aus.

⁸⁵ Roloff, *Apg*, 150.

⁸⁶ Vgl. Johnson, *Acts*, 169.

⁸⁷ Vgl. Roloff, *Apg*, 150.

Darstellung durch das Publikum in Damaskus wird „das Unerhörte der Bekehrung des Verfolgers“⁸⁸ nachempfunden und sein Wandel erfährt besondere Betonung. Der Kontrast zwischen dem vorherigen Leben und seinem neuen nach der Begegnung mit dem Auferstandenen wird umso deutlicher.⁸⁹

Für die Leserschaft ist dies nach kurzen Darstellungen die erste Perikope, die sich rein mit Saulus beschäftigt. Lukas legt bei seiner Illustration der Ereignisse entsprechend viel Wert darauf, dass Zusammenhänge richtig erkannt werden, da er auf dieses Erlebnis in seiner weiteren Apostelgeschichte noch mehrmals eingehen wird, sowohl explizit (vgl. die beiden Apologien des Paulus Act 22,1–21; Act 26,1–23) wie auch implizit. Nicht nur schildert er deswegen ausführlicher, er stellt seiner *authorial audience* ebenso neben Harnanias weitere Figuren an die Seite, die Hintergrundinformationen über vorherige Ereignisse wie die Verfolgungstätigkeit des Saulus schildern können (vgl. z.B. die Menschen in Damaskus Act 9,21). Sie verfügen über ebenso viel Wissen wie die imaginierte Leserschaft, als hätten auch sie die Apostelgeschichte bis zu dieser Perikope gelesen, und dienen als Interpretationshilfen.⁹⁰

Auch durch den Kontext wurden die Leserinnen und Leser auf die in Act 9,1–31 geschilderten Ereignisse vorbereitet. Nach einer Bekehrungsgeschichte, die in einer Taufe gipfelt, kommt eine weitere derartige Erzählung nicht unerwartet. Anders hingegen könnte es mit der Aufnahme des bekehrten Saulus unter der damaszenischen Judenschaft aussehen. Ob ein solcher Fortgang für die meisten Leserinnen und Leser vorhersehbar war, lässt sich nicht rekonstruieren. Durch die bereits genannten Anspielungen auf das Schicksal Jesu muss jedoch davon ausgegangen werden, dass nur wenige mit einem reibungslosen Verlauf der paulinischen Verkündigungstätigkeit rechnen würden.

Der Beitrag der Leserschaft zu einer gelingenden Kommunikation liegt nicht nur darin, einen Sinn im vorliegenden Text auszumachen. Es sind noch weitere Handlungen nötig, etwa das Ausfüllen der Lücken, die der Autor lässt. Unterbewusst macht dies wohl jede/r, der/die ein Buch liest, und sei es nur die Vorstellung eines Charakters, der äußerlich gar nicht beschrieben wird. So haben wir wohl alle ein Bild von Saulus im Kopf, obwohl weder seine Kleidung noch sein Aussehen oder seine Stimme beschrieben werden.⁹¹ Die vor-

⁸⁸ Schneider, Gerhard, Die Apostelgeschichte. Teil 2: Kommentar zu Kap. 9,1–28,31 (HThKNT 5/2), Freiburg i.Br. 1982, 23; s. auch 29.

⁸⁹ Vgl. Marshall, Acts, 171.

⁹⁰ Vgl. Pervo, Acts, 233; Schille, Apg, 222.

⁹¹ Vgl. Marguerat/Bourquin, How to read Bible stories, 122f.

liegende Perikope lässt durch die zahlreichen Zusammen- und Kurzfassungen bestimmter Ereignisse einen besonders großen Spielraum für die Fantasie der Rezipientinnen und Rezipienten. Der Anfang ist stark gerafft, wodurch weder der Gang des Saulus zu dem Hohepriester und das dort stattfindende Gespräch noch die Reise nach Damaskus in irgendeiner Art geschildert werden. Während einige Details ausgeführt werden, etwa der Aufenthaltsort des Saulus in Damaskus, werden Erklärungen dafür nicht gegeben. Auch die Logik einiger Ereignisse ist schwer nachzuvollziehen. Wie etwa hat Saulus von den Mordplänen gegen ihn erfahren? Wer waren die Jünger, die ihm bei der Flucht halfen? Gerade diese Unklarheiten involvieren die Leserschaft.

Die fehlenden Erklärungen innerhalb des Textes, sei es von bestimmten Vokabeln oder Handlungen, sprechen für einen Leserkreis, der sowohl mit den geographischen, politischen, sozialen als auch religiösen Gegebenheiten vertraut war. Insofern konnte Lukas voraussetzen, dass die Bedeutung der Briefe (ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγὰς V.2) eindeutig war, dass die Hellenisten (τοὺς Ἑλληνιστάς V.29) eine bestimmte religiöse Gruppe bezeichnete, dass ein Gespräch Jesu in einer Vision (V.10) zum Weltbild gehörte und das Schlusssummarium in V.31 auf die Reisen des Saulus übertragen werden konnte. Ebendieser Erzählerkommentar verrät weitere Kompetenzen, mit denen der Modell-Leser ausgestattet sein muss, um den Vers mit all seinen Implikationen lesen und verstehen zu können. Viele der verwendeten Wörter gehen über die rein inhaltliche Bedeutung hinaus und verweisen nicht nur etwa auf die Gemeinde und ihre Ausbreitung. Die Wendung ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, die in dieser oder abgewandelter Form fünf Mal in der Perikope vorkommt (V.15.16.21.27.28), wird v.a. in der Apostelgeschichte verwendet, da der Verfasser wohl darum bemüht war, Bibelstil zu imitieren und so die „atl. Wendung ‚Gottes Namen anrufen‘ hier auf Jesus angewandt“⁹² hat, um das richtige Christusverhältnis auszudrücken. Um dies richtig einordnen zu können, müssen die Leserinnen und Leser jedoch mit der jüdischen Bibel vertraut gewesen sein.

Schlussendlich bietet auch die Einleitung der Apostelgeschichte bzw. des Lukasevangeliums einen Hinweis auf die Leserschaft. Als einziges Evangelium widmet Lukas sein Buch einem gewissen Θεόφιλε (Lk 1,3; vgl. Act 1,1). Dieser Theophilus erscheint demnach als *characterized reader*, der stellvertretend für die *authorial audience* einen Lesepakt mit der Erzählinstanz geschlossen hat. Die folgenden Ereignisse sind dann derart einzuordnen, dass sie keineswegs als Augenzeugenberichte zu lesen sind, sondern eine

⁹² Hartman, Lars, Art. ὄνομα, in: EWNT² 2 (1992), 1268–1277: 1272.

Sammlung dieser darstellen, sorgfältig vom Historiker Lukas zusammengestellt.⁹³ Allerdings, so betont der Verfasser, seien die Ereignisse wahr, und dienten dem Zwecke, die Zuverlässigkeit der Lehre zu erkennen (ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν Lk 1,4). Eine reine Wiedergabe des Geschehenen reiche also nicht, sondern die Erzählungen sind unter diesem Lehr- und Lernaspekt zu lesen.

1.6 Zusammenfassung

Zunächst lässt sich als Fazit feststellen, dass die lukanische Erzählung vom sogenannten Damaskuserlebnis des Saulus mithilfe der Methodenschritte des *narrative criticism* gewinnbringend analysiert werden konnte. Obwohl die angewandten Kategorien erst im 20. Jahrhundert und oft anhand zeitgenössischer Romane oder Literatur der vergangenen Jahrhunderte entwickelt wurden, sind sie auch auf die biblischen Schriften übertragbar. Klassische exegetische Fragen, etwa nach möglichen Quellen oder Traditionen hinter den Erzählstücken, sind dabei in den Hintergrund getreten. Stattdessen wurden der Verfasser der Apostelgeschichte, seine literarische Konstruktion des paulinischen Ereignisses und seine Intention in den Vordergrund gerückt.

Entgegen klassischer Einteilungen in gängigen Kommentarreihen zur Apostelgeschichte wurden die auf das Damaskuserlebnis folgenden Ereignisse mit in die Analyse einbezogen und der Abschnitt Act 9,1–31 definiert. Neben Zeit- und Ortswechsel ist bei der Abgrenzung des Abschnittes besonders die Figurenkonstellationen von Bedeutung. Nicht nur die semantische Analyse zeigt die Kohärenz des gesamten Teils, auch der syntaktische Aufbau des Plots und die Spiegelung bestimmter erzählerischer Elemente unterstützen diese Annahme. Trotz dieser Geschlossenheit fügt sich die Perikope gut in ihren Kontext ein, ist thematisch mit vorherigen und folgenden Erzählungen verbunden und fungiert in der gesamten Apostelgeschichte als Scharnierstück zwischen den Erzählkränzen um Petrus und Paulus. Ihre Funktion liegt darin, dass Saulus in dieser Erzählung als derjenige eingeführt wird, der die Verkündigung unter jüdischen Menschen, speziell aber unter den Völkern in Zukunft zu verantworten hat (vgl. V.15). Es liegt somit ein Verweis auf die Zukunft vor, ohne jedoch, dass Lukas bereits berichtet hätte, dass nichtjüdische Menschen bekehrt wurden. Dies hebt er sich für das folgende Kapitel 10 auf, in dem Petrus den Nichtjuden Kornelius in die christliche Gemeinschaft aufnimmt. „Vor der ersten Bekeh-

⁹³ Vgl. Marguerat/Bourquin, *How to read Bible stories*, 126.

nung eines Heiden wird das Werkzeug der großen Heidenmission bereitgestellt⁹⁴; die Weichen für die folgenden Szenen und die Verbreitung des Christentums sind so gestellt.

Die Protagonisten und Gruppenfiguren werden kaum direkt charakterisiert. Vielmehr müssen ihre Handlungen und Sprechakte durch die Leserinnen und Leser interpretiert werden, die durch einen extradiegetisch-heterodiegetischen Erzähler wiedergegeben werden. Durch diese scheinbar objektive Position gewinnt die Erzählinstanz nicht nur an Autorität, sondern kann der Leserschaft auch Ereignisse präsentieren, die sich gleichzeitig und an verschiedenen Orten zutragen. Aufgrund dieser variablen Darstellung wirkt die Erzählung lebendig, und dem Leserkreis werden Identifikationsangebote gemacht.

Da eine Erzählung aus extradiegetisch-heterodiegetischer Perspektive vorliegt, lässt sich die Erzählinstanz mit dem Verfasser der Apostelgeschichte gleichsetzen. Die Theologie des ‚Lukas‘ zeigt sich grundlegend in der Vorherbestimmung der Geschichte durch Gott, verdeutlicht in der Perikope durch den Ausspruch Jesu in V.15. Durch die Einordnung der Erzählung zwischen zwei andere Bekehrungserzählungen wird die Kategorie der Umkehr nahegelegt, durch die Gestaltung aber gezeigt, dass das Geschehen an Saulus im frühen Christentum als singulär anzusehen ist. Durch fehlende Beschreibungen der eigentlichen Begegnung zwischen ihm und Jesus wird zudem der überwältigende Charakter hervorgehoben, dem man sich nicht entziehen kann. Gleichzeitig hebt der Verfasser die Anteilhabe der christlichen Gemeinschaft am Geschehen in der Figur des Hananias hervor, sowie die Anbindung an die damaligen christlichen Autoritäten, den Zwölferkreis in Jerusalem, womit eine Anbindung an frühchristliche Traditionen angestrebt wird. Die Anteilhabe am Damaskuserlebnis wird auch durch das abschließende Summarium in V.31 herausgehoben, das die Geschehnisse auf die Geschicke und die Zukunft der Kirche deutet.

Das Gegenüber des Verfassers, der damalige Rezipient/die damalige Rezipientin, zeichnet sich im Idealfall durch eine Kenntnis der hebräischen Bibel aus, durch die er/sie Saulus in Kontinuität zu anderen großen Gestalten Israels setzen kann. Er/sie verfügt über das nötige Wissen bezüglich geographischer, politischer und sozialer Gegebenheiten, um die Perikope zu verstehen, doch lassen sich auch ohne größere Kenntnis der Geschichte folgen und die Handlung sowie ihre Bedeutung begreifen. Durch den stellvertretend mit Theophilus geschlossenen Vertrag zu Beginn des lukanischen Doppelwerks ist die Leserschaft angehalten, die gelesenen bzw. gehörten Worte als wahr einzuordnen. Bereits die

⁹⁴ Conzelmann, Apg, 64.

erste ausführlichere Perikope enthält die Themen, die den weiteren Weg des Saulus bestimmen werden und dient als Exposition für diese Darstellung.⁹⁵ Es bildet sich so ein *foreshadowing* ab, das die Leserinnen und Leser mit Spannung in die folgenden Erzählungen über den ehemaligen Verfolger entlässt.

⁹⁵ Vgl. Burchard, Christoph, Paulus in der Apostelgeschichte, in: ThLZ 100 (1975), 881–895: 886.

2. Öffentliche Reden in Antiochia (Act 13,13–52)

Nachdem der Erzähler Lukas die Figur des Paulus in Act 9,1–30 eingeführt hatte, rückte der Fokus der Darstellung zurück auf Petrus, eine der bis dahin dominierenden Hauptfiguren. Durch verschiedene kleinere Einschübe, die von den zwischenzeitlichen Aktivitäten des neuen Verkündigers berichteten (vgl. etwa Act 11,25f.), war Paulus jedoch nicht völlig in den Hintergrund geraten und den Leserinnen und Lesern weiterhin präsent. So kann Lukas, nachdem er eine Auseinandersetzung des Petrus mit Herodes geschildert hat und sein Publikum über das weitere Schicksal des Apostels in der Schwebe hält, mit der Verkündigung des einstigen Verfolgers fortfahren (vgl. ab Act 12,25). Dabei ist auffällig, dass er nach der Wiedergabe einiger Stationen der ersten Reise von Barnabas und Paulus eine ausführliche Rede des Paulus in Antiochia in Pisidien an den Beginn stellt, die aufgrund ihrer Position oft als „Paul’s inaugural address“¹ bezeichnet wird. Nicht nur bringt Lukas seiner Leserschaft mit dieser Rede die grundlegende Botschaft nahe, die Paulus in den folgenden Kapiteln und Episoden den verschiedenen Gemeinden und Menschen verkündigt wird. Der Verfasser der Apostelgeschichte bietet einen Schlüssel, um die Arbeit und Person des Paulus verstehen zu können.² Auch die Tatsache, dass an dieser Stelle, also zu Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit, „die vorerst letzte an Juden gerichtete Predigt des Apostels Paulus“³ steht, hat programmatischen Charakter und deutet an, welche Richtung die zweite Hälfte der Apostelgeschichte einschlagen wird.⁴ Die Rede bereitet den Weg für die folgenreiche Verkündigung des Paulus unter den fremden Völkern, da er „jene[n] Grund zur Sprache [bringt] [...], der die Kirche für immer von Israel trennt und sie, missionsgeschichtlich gesehen, zur Heidenkirche werden ließ.“⁵

Die Bedeutung dieser Textstelle lässt sich durch weitere Indizien herausstellen. Vor der Perikope, die nun analysiert werden soll, ist Paulus mit seinen Begleitern unterwegs und besucht die Städte Jerusalem, Antiochia und die Insel Zypern. Auffällig hierbei ist, dass der neue Christusverkündiger zunächst als ein untergeordneter Teil der Gruppe, der anscheinend Barnabas vorsteht, erscheint (vgl. Act 12,25 Βαρναβᾶς δὲ καὶ Σαῦλος; Act 13,2 Βαρναβᾶν καὶ Σαῦλον). Demgegenüber steht die Bezeichnung innerhalb der vorliegenden Perikope (vgl.

¹ Kurz, Reading Luke-Acts, 91.

² Vgl. Tannehill, Robert C. Ders., The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume 2: The Acts of the Apostles, Minneapolis 1990, 164f.

³ Berger, Kommentar, 457.

⁴ Vgl. Peterson, Acts, 383.

⁵ Mußner, Apg, 79. In diesem Zusammenhang bezeichnet Mußner die Textstelle als „die Mitte der Apg“ (ebd.).

Act 13,13 οἱ περὶ Παῦλον),⁶ und obwohl die Synagogenvorsteher in Antiochia in Pisidien sowohl Barnabas als auch Paulus auffordern etwas zu sagen, hält allein Paulus die Rede (Act 13,16). Lukas möchte durch die Bezeichnungen verdeutlichen, dass sich der Fokus nun schlussendlich auf den bekehrten Verfolger richtet, der zwar mit einer Gruppe reist, sich von dieser jedoch emanzipiert hat und aus ihr als Wortführer heraussticht. Durch die Formulierungen stellt er sicher, dass sich die Aufmerksamkeit der Rezipientinnen und Rezipienten auf Paulus, nicht auf Barnabas richtet.⁷ Die erste Rede ist eine Rede vor einem jüdischen Publikum, die erste und einzige innerhalb der Apostelgeschichte.⁸ Weitere Ansprachen werden von Paulus vor paganen (Act 14,15–17; Act 17,22–31) Zuhörerschaften gehalten und verdeutlichen nicht nur, wie Paulus inhaltlich auf unterschiedliche Aspekte seiner Verkündigung reagiert hat, unterstrichen durch die diversen Zuhörenden,⁹ sondern auch, dass er rhetorisch flexibel und gebildet war.¹⁰ Mit dem Erzählzyklus um ihn, in dem verschiedene direkte Reden mit narrativen Episoden verflochten werden, beginnt Lukas, sein Paulusbild zu zeichnen. Die Ereignisse und die Rede in Antiochia sind dabei äußerst ausführlich geschildert, so dass gefolgert werden kann, dass sie eine besondere Bedeutung haben.¹¹

Eine Eigenheit des Lukas besteht darin, trotz seiner anfänglichen Stilisierung in den Prologen seiner beiden Werke mehr Erzähler als Theologe zu sein.¹² Gottfried Schille formuliert es derart, dass „im vorliegenden Absatz [...] Lukas keinen Bericht über ein Geschehen [gibt]. Er führt vielmehr ein Bild vor, wie er sich die paulinische Verkündigung vorstellt.“¹³ Die Reden der Apostelgeschichte zeichnen sich darin aus, dass sie „differ in relation to audiences rather than speakers; those delivered by Paul in chs.17 and 20, where the audiences are different, are different from this one.“¹⁴ Das Ziel der folgenden Analysen besteht insofern nicht nur darin, das von Lukas gezeichnete Paulusbild aus einer narratologischen Perspektive zu erhellen, sondern insbesondere nachzuzeichnen, wie die Reden die divergenten *audiences* zu einer bestimmten Überzeugung bringen wollen. Aus diesem Grund wird ein Schwerpunkt auf die unterschiedlichen Erzählsituationen, Darstellungen der Zuhörenden und der Settings gelegt.

⁶ Vgl. Witherington, Act, 404.

⁷ Vgl. Johnson, Acts, 229.

⁸ Vgl. Weiser, Alfons, Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28 (ÖTBK 5/2), Gütersloh/Würzburg 1985, 323.

⁹ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 164.

¹⁰ Vgl. Witherington, Acts, 408.

¹¹ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 175.

¹² Vgl. Barrett, Acts, 208.

¹³ Schille, Apg, 290. Zmijewski, Apg, 511: „Die Bedeutung der Erzähleinheit [...] ist vor allem darin zu sehen, daß sie uns einige (nicht alle!) wichtige Aspekte des lukanisches *Paulusbilds* nahebringt.“ Hervorhebung im Original.

¹⁴ Barrett, Acts, 199.

2.1 Der Plot

Bezüglich der Abgrenzung des Textabschnittes lässt sich in den Kommentaren die fast einheitliche Meinung lesen, die Verse 13–52 als einen zusammenhängenden Block aufzufassen.¹⁵ An dieser Einteilung soll festgehalten werden. Zu Beginn lassen sich geographische Gründe anführen, die die Verse 12 und 13 trennen, sowie figurale, da Johannes Markus nicht mehr Teil der Gruppe um Paulus ist. Vers 52 hingegen kann als ein zusammenfassendes Urteil über die Episode in Antiochia gelesen werden, bevor Act 14,1 mit den Ereignissen in Ikonion einsetzt. Obwohl die eigentliche Rede die Verse 16–41 umfasst, soll die Rahmenhandlung ebenfalls analysiert werden, da es sich bei einer Rede um einen Sprechakt handelt, der eine Reaktion herausfordert. Zudem werden weitere kurze Worte hinzugefügt (V.46f.), die ebenso in die Erzählung eingebettet sind.¹⁶ Für die Leserinnen und Leser ist es notwendig, die Reaktionen zu erfahren, um sich dazu in Beziehung setzen zu können. Beide Aussagen des Paulus gehören jedoch zusammen, um die volle Wirkung der Episode entfalten zu können. Obwohl der Inhalt der ersten Rede nicht unbedingt auf die Erzählung Bezug nimmt und diese auch ohne ihre direkte Wiedergabe kohärent und logisch wäre, ist die Rahmenhandlung von Bedeutung, da ohne sie die in diesem Abschnitt wichtige Botschaft der paulinischen Hinwendung zu den nichtjüdischen Menschen und des Grundes dafür fehlen würde.¹⁷

Der Zusammenhalt der Perikope mit dem Kontext wird vor allem durch das Verb πιστεύω geschaffen, das gleichzeitig als eine Art Gliederungsprinzip wirkt. Es beschließt die vorherige Erzählung, da der Statthalter sich nun dem Glauben zugewandt hat (ἐπίστευσεν V.12). Gleiches wird über die Nichtjüdinnen und Nichtjuden in der vorliegenden Episode berichtet (V.48) und von zahlreichen jüdischen und griechischen Menschen in der Folge (Act 14,1). Das Verb kennzeichnet zusätzlich eine der zugrunde liegenden Oppositionen, über die sich die Auseinandersetzungen entfalten. Mit den umgebenden Erzählungen gemein hat Act 13,13–52 auch das Setting (Act 13,5 κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν Ἰουδαίων; Act 14,1 εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων). Dieser Aufbau ist

¹⁵ Vgl. z.B. Weiser, Apg 2, 319; Gebauer, Roland, Die Apostelgeschichte. Teilband 2: Apg 13–28 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2015, 20; Jervell, Apg, 349; daneben gibt es allerdings auch Exegeten, die die Rede von den darauffolgenden Geschehnissen trennen, wie etwa Pesch, Rudolf, Die Apostelgeschichte. Teilband 2: Apg 13–28 (EKK 5/2), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1986, 27; 44. Mit Fitzmyer, Acts, 507 lässt sich statuieren, dass die Episode eine allgemeine Erzählung bietet, in die eine paulinische Rede eingearbeitet wurde; aus diesem Grund dürfen die beiden Wortmeldungen des Paulus nicht von ihren Kontexten getrennt werden.

¹⁶ Für Soards, Marion L., The speeches in Acts. Their content, context, and concerns, Louisville, KY 1994, 80 dienen die Verse als Fazit der vorherigen Rede.

¹⁷ Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 31.

ein Hinweis an die Lesenden und Hörenden, die Episoden in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander zu erfassen.

Die Perikope verfügt über einen statischen Erzählanfang,¹⁸ der durch eine Alliteration¹⁹ aufgelockert wird und die Aufmerksamkeit der Leserschaft erregt. Im Anschluss an die vorherige Episode wird der weitere Reiseweg des Paulus summarisch zusammengefasst. Details über die jeweiligen Aufenthalte in den Städten oder gar der Grund für die Trennung von Johannes Markus werden nicht weiter ausgeführt. Das Erzähltempo ist dadurch sehr hoch und wird erst durch den Aufenthalt in der Synagoge gedrosselt. Der Erzählanfang dient der Beschreibung der konkreten Situation und Umstände, ohne diese jedoch zu kommentieren.

Der Erzählschluss hingegen kann als ein dynamischer, offener charakterisiert werden.²⁰ Der Konflikt der Handlung wird in einem gewissen Sinne dadurch gelöst, dass Paulus und Barnabas aus der Stadt vertrieben werden. Somit ähnelt er demjenigen aus der zuvor analysierten Perikope, in der Paulus der Leserschaft das erste Mal präsentiert und ebenfalls sowohl aus Damaskus als auch Jerusalem vertrieben wurde (vgl. Act 9,25.30). Nichtsdestotrotz können die Leserin und der Leser aus dieser Parallelisierung schließen, dass die Spannung keineswegs aufgehoben ist. Darauf weist auch die Rede des Paulus hin, der verkündet, es müsse zunächst den jüdischen Menschen die Botschaft übermittelt werden. Schlussendlich lässt sich mit dem Konflikt innerhalb dieser Perikope einer der großen Erzählstränge der Apostelgeschichte beschreiben, in dem es stetig um die Auseinandersetzung der Christusgläubigen mit anderen Religionen, Kulturen oder Staatsmächten geht. Auf der Diskursebene schließt das Summarium aus einer subjektiven Perspektive die Sequenz, die entgegen der teilweise aggressiven Taten auf der Ebene der Rahmenhandlung so trotzdem noch zu einem versöhnlichen Abschluss kommt.²¹

Werden die beiden Reden des Paulus als Teile der Erzählung aufgefasst, lässt sich das Modell von Paul Larivaille auf den Komplex Act 13,13–52 folgendermaßen übertragen: Die Exposition führt in die vorliegende Situation ein, indem der Weg des Paulus nach Antiochia in Pisidien, der Synagogenaufenthalt sowie die Verkündigung des Apostels geschildert werden (V.13–41). Die *initial situation* ist somit bereitet, wobei eine Handlung noch nicht stattgefunden hat. Es wird eine grundlegende Haltung des Paulus, der Inhalt seiner Verkündigung und vor allem das Verhältnis zu den jüdischen Mitmenschen beschrieben. Die *complication* be-

¹⁸ Vgl. Bonheim, Narrative Modes, 93–99.

¹⁹ Vgl. Parsons, Acts, 192.

²⁰ Vgl. Bonheim, Narrative Modes, 156–158.

²¹ Vgl. Krings, Analyse, 172; 174. Hierzu auch Kurz, Reading Luke-Acts, 92: „The narrator maintains his practice of ending most episodes with a positive summary.“ (A.a.O., 92).

steht einerseits in den Nachfragen der Zuhörenden (V.42), der positiven Reaktion einiger jüdischer Menschen (V.43) und dem erneuten Auftreten des Paulus am folgenden Sabbat (V.44). Wie bereits erwähnt wurde, lässt sich die Grundkomplikation in der Beziehung des Apostels und seiner Verkündigung, stellvertretend für die christliche Bewegung, zu der jüdischen Bevölkerung sehen. Entsprechend operiert die *transforming action* auf der Ebene dieser Schlüsselfrage und skizziert, wie die jüdischen Menschen (V.45) die Komplikation, also die Zuwendung einiger ihrer Glaubensbrüder und -schwestern zum christlichen Glauben, bewältigen (ἀντέλεγον [...] βλασφημοῦντες). Die Reaktion des Paulus auf diese Tat und dementsprechend die Auflösung der aufgebauten Spannung bestehen in der Zuwendung zu den nicht-jüdischen Menschen, die das Wort annehmen und es verbreiten (V.48f.). Die *resolution* skizziert nicht nur die Lösung des Konflikts, sondern überträgt sie auch auf das neue Subjekt. Die *final situation* ist dann die Umkehr der Exposition, da Paulus nicht mehr in der Stadt willkommen ist (im Gegensatz zu der Aufforderung im Gottesdienst V.15) und zusammen mit Barnabas aus ihr fliehen muss (V.50). Allerdings hat sich auch eine christliche Gemeinschaft etabliert (V.52).

Bezogen auf die Rede lässt sich fragen, ob eine Übertragung des Fünf-Phasen-Modells möglich ist. Lässt sich die Darstellung der Geschichte Israels noch als eine Erzählung im weiteren Sinne klassifizieren, dient dagegen insbesondere der Ausklang mit den Schriftbeweisen der zuvor aufgebauten Argumentation und lässt erzählerische Parameter vermissen. Nichtsdestotrotz soll eine Anwendung an dieser Stelle versucht werden, um die Chancen und Grenzen des Modells aufzuzeigen.

Paulus stellt die *initial situation* in den Versen 17–20 dar. Der Gott Israel hat nicht nur sein Volk erwählt, sondern kümmert sich und beschützt es. Die *complication* wird durch einen Subjektwechsel markiert. Zum ersten und einzigen Mal wird das Volk mit der Bitte nach einem König als eine aktiv handelnde Figur beschrieben (V.21). Gott kommt auch dieser Anfrage nach und setzt nicht nur Saul und David ein, sondern erfüllt dazu noch seine Verheißung, indem er Jesus schickt. Dieser wird von den Bewohnerinnen und Bewohnern von Jerusalem jedoch nicht erkannt und von ihnen trotz seiner Unschuld getötet (V.27–29). Der Wendepunkt der Erzählung, die *transforming action*, liegt in der Handlung Gottes, Jesus wieder aufzuwecken und damit vollends die Verheißungen zu erfüllen (V.30–32). Ein Teil des Volkes wendet sich also in der *complication* gegen Gott, der seinen Umgang damit deutlich aufzeigt. Die Schlüsselfrage der Rede operiert somit auf der Ebene Beziehung Gott–Volk

ebenso wie auf der Beziehungsebene der jüdischen und nichtjüdischen Menschen.²² Anschließend werden die Auswirkungen der *transforming action* geschildert, die u.a. in der Verkündigung von Gottes Machttat sichtbar werden (V.32f.). Die finale Situation, die die umgekehrte *initial situation* beschreibt, besteht in der Gegenüberstellung von demjenigen, den Gott aufgeweckt hat (V.37) und dem Gesetz des Mose (V.38). Das entscheidende Wort in diesem Zusammenhang findet sich in der Warnung des Paulus an die Zuhörenden. Zweimal betont er das Handeln Gottes, einmal sogar durch eine *figura etymologica* (ἔργον ἐργάζομαι V.41). Die Klimax der Rede liegt in der Weiterentwicklung der Ausgangssituation, die das Werk Gottes in der Verkündigung des Christusgeschehens an jüdische sowie nichtjüdische Adressatinnen und Adressaten neu definiert.²³ Somit wird abschließend eine neue Beziehung zwischen Gott und den Menschen impliziert,²⁴ insbesondere aber auch unter den Menschen selbst. Gott ist dabei in allen Phasen sichtbar, selbst am Wendepunkt steht er im Hintergrund, da die Bewohnerinnen und Bewohner Jerusalems durch ihr Tun lediglich die Schriften erfüllen. Die Öffnung hin zu den Völkern wird so als von vorneherein gottgewollt beschrieben.

Es zeigt sich, dass die Rede des Paulus mit einer Schlüsselfrage operiert. Schriftbeweise verweisen auf die argumentative Dimension dieser Grundkomplikation und passen sich nicht nur dem erzählerischen Rahmen an, sondern zeigen gleichsam die Art und Weise, das Christusereignis zu predigen. Die Perikope als Ganzes setzt sich mit dem Verhältnis zwischen Verkündiger und Adressatenschaft auseinander, insbesondere mit der Annahme der Botschaft durch jüdische Menschen. Der Grundkonflikt, den Paulus in seiner Rede verdeutlicht, liegt dagegen in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen.

Als Gliederungsmerkmale lassen sich verschiedene Indizien ausmachen. Innerhalb der Rahmenhandlung ist ein stetiger Wechsel der Akteure auszumachen, die neue Szenen einleiten. Ausschlaggebend sind dementsprechend überwiegend das jeweilige Subjekt bzw. thematische Einheiten. Grundsätzlich lässt sich ein Muster erkennen, das zwei Mal wiederholt wird: Zunächst hält Paulus eine Rede, auf die er positive Reaktionen erntet, woraufhin die negativen Reaktionen dargeboten werden. „Insgesamt schildert die Einheit also eine Kette zusammenhängender Ereignisse, von denen sich das jeweils folgende als eine (direkte oder zumindest indirekte) ‚Reaktion‘ (bzw. ‚Gegenreaktion‘) auf das vorangehende Geschehen zu erken-

²² Vgl. etwa Conzelmann, Apg, 83: „Die Rede enthält eine grundsätzliche, heilsgeschichtlich fundierte Auseinandersetzung der Kirche mit der Synagoge.“

²³ Vgl. Fitzmyer, Acts, 519.

²⁴ So auch Johnson, Acts, der insbesondere das Vokabular der letzten Verse der Rede für die Manifestation dieser Beziehung anführt: „The language of ‘justifying/declaring righteous’ [...] becomes a central concept for the relationship between God and humans.“ (236).

nen gibt.“²⁵ Durch diese analoge Darstellungsart wird der Leserschaft signalisiert, dass beide Erzähleinheiten zusammengehören und einander beigeordnet werden sollten. Vor allem die semantischen Felder der zweiten Begegnung des Paulus mit den Bewohnerinnen und Bewohnern von Antiochia forcieren den Eindruck der bereits genannten Parallelisierung.²⁶ So wird zunächst jeweils eine positive, aber allgemein formulierte Reaktion dargeboten, verbunden durch das Stichwort ὁ λόγος τοῦ κυρίου und eine Formulierung mit πᾶς/ὅλος (V.44.49). Es folgt eine negative Reaktion der jüdischen Menschen (V.45.50). Semantisch findet eine Bewegung von einer allgemeinen hin zu einer speziellen Handlung statt. Die Antwort von Barnabas und Paulus wird im Folgenden geschildert und steht im Mittelpunkt. Weiter wird durch die Reduplikation bestimmter Stichworte der Fokus auf die Verkündigung unter den Völkern sowie die dadurch erreichte Verbreitung des Wortes des Herrn gelegt.²⁷ Auch hier bilden diese Substantive ein Wortfeld, das einerseits die Szene zusammenhält, andererseits aber eben auch eine Trennung nach sich zieht.

Innerhalb der Rahmenhandlung wird der Zusammenhalt der einzelnen Szenen durch verschiedene Wortverbindungen und Wiederholungen sichergestellt. Dabei verwendet Lukas das Stilmittel der Steigerung, um das Schema dieses idealtypischen Geschehens, das fortan noch einige Male von ihm gebraucht wird, herauszuarbeiten: Während V.43 berichtet, dass alle Juden und Gottesfürchtigen die Rede des Paulus vernommen hätten, schildert V.44 einen immensen Zuwachs der Zuhörerschaft. Auch die Reaktionen sind in ihren Konsequenzen gesteigert. Waren sich die Synagogenbesucherinnen und -besucher über ihr Urteil ob des Inhalts der paulinischen Verkündigung noch unschlüssig, was die Einladung für den folgenden Sabbat auslöste, so reagieren die jüdischen Menschen mit unverhohlener Eifersucht und Aggressivität. Auch die verallgemeinernden Formulierungen (z.B. οἱ Ἰουδαῖοι V.45, τὰ ἔθνη V.48) tragen zu einer Stereotypisierung bei.²⁸

Es finden sich auffällig viele Verben, die Sprechakte bezeichnen (wie [ἀντι]λέγω V.15.16.45.46, [προσ]λαλέω V.42.43.45, aber auch παρακαλέω V.42 oder δοξάζω V.48). Von insgesamt 48 Verben lassen sich 13 dieser Klassifizierung zuordnen. Interessant ist dabei, dass besonders die Verse 45 und 46 von einem Wechselspiel der jüdischen Äußerungen sowie dann der freimütigen Proklamation der Verkündiger gekennzeichnet sind. Zunächst beschränken sich die jüdischen Gegenaktionen auf mündliche Reaktionen, bis sie in physische Hand-

²⁵ Zmijewski, Apg, 517.

²⁶ Vgl. Parsons, Acts, 196, der folgende Einteilung vermerkt: A (V.44), B (V.45), C (V.46f.), D (V.48) – A' (V.49), B' (V.50), C' (V.51), D' (V.52).

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. a.a.O., 516.

lungen übergehen. Die Szenerie zeichnet sich durch eine lebendige, diskussionsfreudige Atmosphäre aus. Andererseits sind Verben der Bewegung vorhanden, die für einen typischen Erzähltext sprechen. Dazu passen die Präpositionen, die sich meist durch Gegensätze und eine Bewegung zwischen außen und innen (ἀπό–εἰς) auszeichnen.

Die Verben der ersten Rede zeigen weitere Gliederungsmerkmale auf. Auffällig ist die Verteilung der Tempora, die überwiegend in größeren Blöcken zusammen verwendet werden. Die Heilsgeschichte Israels etwa wird ausschließlich mit Aoristformen dargestellt (V.17–24), ebenso der folgende Komplex, der die Tötung Jesu sowie seine Auferweckung thematisiert.²⁹ Sobald jedoch Paulus schildert, dass diejenigen, die Anteil an Jesu weltlichem Weg hatten, nun auch seine Zeugen seien (V.31), verwendet er in seinen folgenden Worten sowohl Perfekt- als auch Präsensformen. „The past breaks through into the present“³⁰ und verdeutlicht daneben, was es heißt, Zeuge zu sein und Jesus zu verkündigen. Die einzige angemessene Form dieser Verkündigung findet in der Gegenwart statt, während die grundlegende Heilsgeschichte, zu der auch die Schilderung von David ab V.35 gehört, der Vergangenheit zuzuordnen ist. Die Perfektform ἐκπεπλήρωκεν (V.33) drückt in diesem Zusammenhang aus, dass die Verheißung weiterhin, auch in der Gegenwart, als erfüllt anzusehen ist.³¹ Ähnliches lässt sich in der zweiten Rede des Paulus beobachten, die mit Ausnahme einer Aoristform durchgängig das Präsens und Perfekt verwendet und somit zum Ausdruck bringt, dass die Hinwendung zu den Jüdinnen und Juden ausgeführt wurde, sich aber nun daneben, in der Gegenwart, auch den nichtjüdischen Menschen zugewandt wird. Bezüglich der Modi der Verben lässt sich in der ersten Rede deutlich der letzte Abschnitt V.38–41 abtrennen, der sich v.a. durch Imperativformen auszeichnet, durch die angezeigt wird, dass die Paränese der Rede begonnen hat.³²

Auch im zweiten großen Abschnitt, der am folgenden Sabbat spielt, wird die Dichte des Textes durch eine Verknüpfung von Rahmenhandlung und Rede erreicht, etwa durch die Wiederholung des Syntagmas ὁ λόγος τοῦ κυρίου (V.44.48.49) bzw. θεοῦ (V.46); es ist auffällig, dass die Rahmenhandlung θεός in diesem Zusammenhang vermeidet und sie lediglich in den Worten der Apostel vorkommt; hingegen wird das neutralere κύριος in der scheinbar objektiveren umgebenden Erzählung gebraucht. Die Rahmenhandlung nimmt zudem die Wor-

²⁹ Einzige Ausnahme ist die Futurform von ποιέω V.22 in der wörtlichen Rede Gottes.

³⁰ Kilgallen, John J., Acts 13,38–39. Culmination of Paul's Speech in Pisidia, in: Bib. 69 (1988), 480–506: 487.

³¹ Vgl. Bock, Acts, 455. Vgl. auch Pichler, Josef, Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien (IThS 50), Innsbruck/Wien 1997, 122: „[...] durch ihre [i.e. Tempora, d.Vf.] bewußte Setzung kann der Leser erkennen, daß die Vergangenheit Bedeutung für die Gegenwart hat.“

³² Vgl. Buss, Matthäus Franz-Josef, Die Missionspredigt des Apostels Paulus im pisidischen Antiochien. Analyse von Apg 13,16–41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulusrede (FzB 38), Stuttgart 1980, 24.

te τὰ ἔθνη sowie τῆς αἰωνίου ζωῆς (V.46) aus der Rede des Paulus auf (vgl. V.48). Die Bezo- genheit und Zusammengehörigkeit der Textkomplexe sind somit gesichert.

2.2 Die Charakterisierung

Bereits in Bezug auf den Plot wurde zwischen der Rahmenhandlung und der Rede unterschieden. Auch die Charaktere sind jeweils nur auf einer dieser Ebenen angesiedelt, da kaum Überschneidungen im Ensemble der Figuren auftauchen und der erzählende Paulus von dem beschriebenen Paulus unterschieden werden muss. Aus diesem Grund werden zunächst die Charaktere innerhalb der die Rede umgebenden Handlung näher betrachtet, ehe dargelegt wird, wie Paulus in seiner Rede die Figuren skizziert.

Es fällt auf, dass in den erzählenden Passagen Paulus als einziger als individuelle Figur näher charakterisiert wird und eine Aufgabe erfüllt.³³ Ihm gegenüber stehen verschiedene Kollektive, die unterschiedliche Funktionen in sich vereinen. Zunächst finden die Synagogenvorsteher (V.15) Erwähnung, die nur an dieser Stelle genannt werden, dabei jedoch nicht direkt auftreten. Ihre Worte werden indirekt durch Boten übermittelt. Aus dieser Nachricht lässt sich schließen, dass sie Paulus neutral bis wohlwollend gegenüberstehen, da sie ihm die Erlaubnis erteilen, das Wort an die Zuhörenden zu richten. Dies bedeutet, dass die erste Rede von Paulus in einer ihm freundlich gesinnten Atmosphäre gehalten wird. Auch wenn dies die einzige indirekte Charakterisierung ist, wohnt den Synagogenvorstehern, vertreten durch die Boten, eine wichtige Funktion inne, da ihre Aufforderung als Katalysator der folgenden Ereignisse dient.

Gleich darauf erscheinen die Zuhörenden in der Synagoge indirekt als eine weitere Figur, ohne jedoch aktiv als Handelnde aufzutreten. Innerhalb der Rahmenhandlung treten sie nicht in Erscheinung, sondern müssen allein aus der Rede konstruiert werden. Insofern konzentrieren sich die folgenden Aussagen auf die Art und Weise, wie Paulus seine Zuhörenden konstruiert. Durch die Anreden, die er wählt (vgl. V.16; V.26; V.33), charakterisiert er sie direkt als jüdische Zuhörerinnen und Zuhörer bzw. als dem Judentum zugeneigte Menschen,³⁴ was bereits durch ihre Anwesenheit in der Synagoge am Sabbat deutlich wird. Auf der anderen

³³ Johannes Markus etwa, der zu Beginn erwähnt wird, im Folgenden jedoch keine Berücksichtigung mehr findet, wurde dementsprechend ausgeklammert.

³⁴ Vgl. hierzu Bauernfeind, Kommentar, 172, der in den in der Synagoge anwesenden nichtjüdischen Menschen erfolgsversprechende Missionsobjekte des Paulus sieht, da sie bereits mit der jüdischen Botschaft in Kontakt gekommen sind, jedoch noch nicht das Gefundene haben, wonach sie ursprünglich suchten. Vgl. zu einer ausführlichen Antwort, wer die Zuhörenden des Paulus sind, und ob V.16.26 und V.43 unterschiedliche Gruppen implizieren Jeska, Joachim, Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg 8,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels (FRLANT 195), Göttingen 2001, 234–237.

Seite erfüllt jede dieser Ansprachen eine unterschiedliche Funktion in Bezug auf den Inhalt der Rede. Betitelt Paulus die Zuhörenden als aus dem Geschlecht Abrahams (V.26), so bringt er die Angeredeten dazu, die gerade dargelegte Heilsgeschichte auf sich selbst zu beziehen und sich als ein Teil davon zu begreifen.³⁵ Mit der Bezeichnung als Kinder (V.33) hingegen wird ein anderer Aspekt der israelitischen Geschichte betont, nämlich dass die Adressierten die „Generation der Erfüllung“³⁶ verkörpern und sie also die Ausführung der Verheißungen miterleben. Auch die Possessivpronomen in der Rede, die die Angeredeten einbeziehen, unterstreichen dies. Sie scheinen ihrer Religion loyal gegenüber, doch die Warnungen, die Paulus gegen sie ausspricht (V.40), zeigen die Notwendigkeit von stetigen Ermahnungen, wie auch die folgenden Ereignisse und die Zuwiderhandlung gegen die Mahnungen verdeutlichen. Auch wenn sie innerhalb der Rede als das von Gott erwählte Volk gezeichnet werden, wird ihnen durch die Warnung schlussendlich vor Augen geführt, dass ihr Handeln immer nur unter dem unglaublichen Tun Gottes zu verorten ist, wodurch sie fast nur scheitern können.³⁷ Eine Trennung der Zuhörenden wurde von Paulus innerhalb der Rede nach und nach aufgegeben, bis er sie nur noch als Brüder (V.38) bezeichnet und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit erzeugt.

In den Ereignissen am darauffolgenden Sabbat wird die Zuhörerschaft weiter differenziert, es treten nun unterschiedliche und heterogene Zuhörende auf. Zunächst zeigt der Fakt, dass sich die gesamte Stadt, pagane als auch jüdische Menschen, versammelt hat, um Paulus zu hören, dessen Beliebtheit und die Neugier der Versammelten.³⁸ Gleich darauf gelangt eine Gruppe in den Blick, die lediglich als Juden (V.45) beschrieben und so sehr distanziert bezeichnet wird.³⁹ Direkt werden sie als neidisch charakterisiert, und als Illustration dieser Eigenschaft werden Lästerungen und gegen Paulus gewandte Worte genannt. Unklar bleibt dabei die Ursache für ihre Eifersucht; denkbar wäre der Zuspruch, den die fremden Apostel in Antiochia erhalten und der dazu führen könnte, dass sich Angehörige der Synagoge von dieser abwenden.⁴⁰

Zunächst bewegen sich die Handlungen der Gegner noch auf der verbalen Ebene, durch die sie versuchen, das Volk gegen den Apostel aufzubringen. Dieser beschreibt sie als Men-

³⁵ Vgl. Roloff, Apg, 205.

³⁶ Bauernfeind, Kommentar, 176.

³⁷ Vgl. Berger, Kommentar, 460.

³⁸ Vgl. Ascough, Richard S., Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton, in: CBQ 58 (1996), 69–81: 76f.

³⁹ Vgl. Pesch, Apg 2, 45. Peterson, Acts, 397: „[...] Luke appears to use the expression *the Jews* quite narrowly, referring to those who were not convinced and who were *filled with jealousy* [...].“ Hervorhebung im Original.

⁴⁰ So etwa Schmithals, Apg, 126 oder Eckey, Apg 1, 387, der zusätzlich wirtschaftliche Befürchtungen durch das Ausbleiben von Sponsoren anführt.

schen, die das Wort Gottes von sich stoßen und sich des ewigen Lebens nicht für würdig halten würden (V.46). Er setzt also die Ablehnung des göttlichen Wortes mit der Ablehnung des ewigen Lebens gleich.⁴¹ Das für diese Tat verwendete Verb wurde auch für die Handlungen der Einwohnerinnen und Einwohner Jerusalems gegenüber Jesus gebraucht (V.27). Es ist möglich, dass ein Wortspiel von Paulus intendiert ist, da er seine Zuhörerschaft zuvor gewarnt hatte, wie die Menschen in Jerusalem zu werden. Dieses Mal richtet sich ihre Fehlentscheidung jedoch gegen sie selbst.⁴² Ihre sich anschließenden Verfolgungen bewegen sich dann auf der physischen Ebene (V.50). Der Stein des Anstoßes, der sie zu den körperlichen Auseinandersetzungen treibt, ist die Erfahrung, dass auch nichtjüdische Menschen im messianischen Reich Christi akzeptiert werden.⁴³ Insofern werden sie von Lukas in Analogie zu dem früheren Verhalten und Leben des Paulus gezeichnet. In Rückschau auf die erste Rede innerhalb der Synagoge veranschaulichen sie exakt das Verhalten, vor dem Paulus gewarnt hatte.⁴⁴ Es werden so Reminiszenzen an die Einwohnerinnen und Einwohner Jerusalems und ihre Uneinsichtigkeit geweckt. Ihre Ignoranz wird von Lukas als tragischer und ironischer Umstand dargestellt, da „these Diaspora Jews are rejecting what belongs to them and means salvation for them.“⁴⁵ Nichtsdestotrotz verdeutlicht der Umstand, dass sie weitere Menschen gegen die Verkündiger mobilisieren können, einen gewissen Einfluss. Diese angetriebenen Männer und Frauen, die zu den höheren Schichten der (nichtjüdischen) Bevölkerung gehören (V.50), werden als Objekte der jüdischen Verfolgenden gezeichnet, da sie eigenen Willen und Initiative vermissen lassen und lediglich auf Anweisungen reagieren. Ihre Motive und Gründe bleiben im Hintergrund. Ihre einzige Funktion liegt darin, eine breitere und entscheidende Basis für die Ablehnung der christlichen Verkündiger zu schaffen.

Ihnen gegenüber stehen die paganen Menschen (V.48), die ebenfalls einen Teil der zuhörenden Menge ausmachen. Im Gegensatz zu den Jüdinnen und Juden reagieren sie äußerst positiv auf die Worte des Paulus und ihre Reaktion wird noch vor der der jüdischen Zuhörerinnen und Zuhörer geschildert; durch Verben im Imperfekt wird der Eindruck vermittelt, dass ihre Reaktion anhaltender Natur ist.⁴⁶ Lukas schränkt jedoch ein, dass nicht alle von ihnen für die neue Richtung gewonnen werden konnten, beschreibt jedoch diejenigen, die sich

⁴¹ Vgl. Deutschmann, Anton, Synagoge und Gemeindebildung. Christliche Gemeinde und Israel am Beispiel von Apg 13,42–52 (BU 30), Regensburg 2001, 109.

⁴² Vgl. Johnson, Acts, 241.

⁴³ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 172.

⁴⁴ Vgl. Pesch, Apg 2, 45.

⁴⁵ Tannehill, Narrative Unity 2, 168.

⁴⁶ Vgl. Bock, Acts, 464.

der Botschaft des Paulus zuwenden als die des ewigen Lebens (V.48).⁴⁷ Indirekt wird ausgedrückt, dass die neue Zugehörigkeit zur christlichen Bewegung sich durch Verkündigung auszeichnet, jede/r Christusgläubige/r somit den Verkündigungsauftrag annimmt und ausführt.⁴⁸ Zu statuieren bleibt aber, dass Lukas „weder von einer pauschalen Ablehnung der Botschaft auf jüdischer Seite berichtet noch von einer pauschalen positiven Reaktion ‚der Heiden‘“⁴⁹, da beide Gruppen sowohl Zustimmung als auch Ablehnung zeigen.

Zuletzt bleiben als Figuren der Rahmenhandlung Paulus und Barnabas. Sie werden als Kollektiv vermittelt (V.46), das mit einer Stimme redet, doch wird Paulus auch eine individuelle Funktion zugestanden. Dass sie sich am Sabbat in der Synagoge einfinden, zeigt zu Beginn ihre Verhaftung im Judentum. Sie betrachten sich selbst als jüdisch und praktizieren ihre Religion. An diesem ersten geschilderten Sabbat berichtet Lukas, dass die an beide gerichtete Anfrage ausschließlich von Paulus beantwortet wird (V.16). Interessant an der Formulierung ist, dass sie an den Namen des Barnabas in Act 4,36 erinnert. Paulus nimmt somit die Funktion des Barnabas, seines vorherigen Mentors und Bürgen, ein,⁵⁰ die in der gemeinsamen Verkündigung als Worte des Trostes an die Menschen besteht. Außerdem verdeutlicht der Umstand, dass Paulus als einziger Redner auftritt, die Bedeutung der Rede im Speziellen sowie die des früheren Verfolgers im Allgemeinen. Die Handgeste zu Beginn weist ihn als einen gebildeten Rhetor aus. Auch die Tatsache, dass er steht, unterstreicht seine Darstellung als Redner statt als Lehrer oder jüdischer Prediger, der meist sitzend skizziert wird.⁵¹ Die gegenüber seinen Adressatinnen und Adressaten erhöhte Position betont seine Autorität auch in räumlicher Hinsicht.

Eine Besonderheit der vorliegenden Perikope besteht darin, dass es sich um den ersten öffentlichen Auftritt des Paulus handelt. Lukas legt durch die Gestaltung als Rede sowie durch die darauf folgende ablehnende Reaktion durch einige Zuhörende eine Parallelisierung von Paulus mit sowohl Petrus als auch Jesus nahe. Die Bedeutung der Erzählung und Rede wird dadurch besonders hervorgehoben, da die Darstellung mit den ersten öffentlichen Auftritten von Jesus (Lk 4,16–30) sowie Petrus (Act 2,14–36) korrespondiert; alle drei halten zunächst

⁴⁷ Vgl. Zmijewski, Apg, 519.

⁴⁸ Vgl. Marshall, Acts, 231.

⁴⁹ Deutschmann, Synagoge und Gemeindebildung, 83.

⁵⁰ Vgl. Schmidt, Karl Matthias, Der weite Weg vom Saulus zum Paulus. Anmerkungen zur narrativen Funktion der ersten Missionsreise, in: RB 119 (2012), 77–109: 102.

⁵¹ Vgl. Pesch, Apg 2, 34; Conzelmann, Apg, 83. Dagegen Marshall, Acts, 223, der das Aufstehen zum Lehren als Praxis in hellenistischen Synagogen bezeichnet.

paradigmatische Reden, womit sie jedoch auf Ablehnung stoßen. Paulus wird von Lukas derart gezeichnet, dass er in die Fußstapfen Jesu tritt und dessen Werk vorantreibt.⁵²

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass die Charakterisierungen der Rahmenhandlung überwiegend indirekt über Handlungen oder Aussagen erschlossen werden müssen, also im *showing-mode* bleiben. Mit Ausnahme der Bezeichnungen für die Zuhörenden und seine eigene Person durch Paulus wird lediglich für die Handlungen der jüdischen Menschen am zweiten geschilderten Sabbat eine Motivation von der Erzählinstanz angegeben und eine direkte Charakterisierung vorgenommen.

Im Gegensatz zu Act 9,1–31 zeigt sich, dass eine scharfe Abgrenzung zwischen Rahmenhandlung und Reden teilweise schwierig ist. Die Zuhörenden in der Synagoge werden z.B. kaum charakterisiert, stattdessen wird ihre Beschreibung nur durch Paulus vorgenommen, dessen Rede jedoch auf einer anderen Ebene verortet wurde. Da ebenso davon ausgegangen werden kann, dass weder Lukas als extradiegetisch-heterodiegetischer Erzähler noch Paulus als intradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz als unzuverlässig eingestuft werden können, lässt sich jedoch eine Gleichsetzung der beiden Berichte anstreben.

Auf der Ebene der Rede begegnen verschiedene Kollektive, die zunächst betrachtet werden. Paulus beginnt seinen geschichtlichen Überblick mit Bemerkungen über das Schicksal der Väter und des Volkes (V.17). Er schildert, dass sowohl Väter als auch Volk erwählt und groß gemacht wurden (V.17) und wie ihr weiterer Weg durch Gott bestimmt wurde. Die jüdischen Menschen bleiben in einer passiven Rolle, ehe sie eine aktive Bitte nach einem König äußern (V.21). Nicht nur zeigt dies, dass sie für ihr Schicksal kaum selbst verantwortlich sind, sondern auch, dass sie trotz all der mächtigen Handlungen Gottes den menschlichen Dingen verhaftet bleiben. Die Darstellung des erwählten Volkes unterstützt das heilswirkende göttliche Handeln, und bereits an dieser Stelle werden zukünftige Ereignisse indirekt angedeutet. Ihnen gegenüber stehen entsprechend die fremden Völker, durch deren Vernichtung erst Lebensraum gewonnen wird (V.19). Sie dienen der Illustration von Gottes Macht und der Abgrenzung des Volkes Israel.

Auf die Wiedergabe der jüdischen Geschichte folgen zunächst die Darstellungen des Auftretens Johannes des Täufers sowie schließlich der Leidensgeschichte Jesu. Im Zuge dessen wird von Paulus von den Einwohnerinnen und Einwohnern sowie den Oberen Jerusalems

⁵² Vgl. Witherington, Acts, 408. Vgl. für einen eingehenden Vergleich von Paulus und Petrus auch Bauer, Thomas Johann, Gestalten des Anfangs. Zur Konstruktion der Figuren des Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte, in: BZ 60 (2016), 52–72. Er sieht ebenso Anklänge in Act 13 an die Pfingstpredigt des Petrus, insbesondere durch den Bezug auf Ps 16. Der Unterschied läge jedoch darin, dass Petrus sich an die Oikumene wende, Paulus hingegen nur an jüdische Zuhörende. Petrus erscheine so als Vorläufer des Paulus, dessen Inhalte vorgegeben seien (vgl. a.a.O., 68).

berichtet. Ihr Handeln und ihre Ignoranz hinsichtlich Jesus werden negativ qualifiziert, weil sie in der Konsequenz einen Unschuldigen töteten (V.28). Sie stehen somit in Opposition zu Gott,⁵³ da sie durch ihr Agieren zwar die Schrift erfüllen, sein Handeln jedoch die Verheißungen, die er seinem Volk gab, in die Wirklichkeit und Gegenwart überführt: „Die Erfüllung kommt durch den Ungehorsam des Volkes, so dass das Volk zum Medium für das Handeln Gottes wird.“⁵⁴ Ebenso werden sie in Opposition zu den Zuhörenden gezeichnet, indem Paulus eine Warnung ausspricht, wie die Menschen in Jerusalem zu werden.

Ihnen stehen nicht nur die Zeugen gegenüber, die Jesus bereits auf seinem irdischen Weg begleitet haben und ihn verkündigen (V.31), sondern auch Paulus und Barnabas. Die zuerst angeführten Augenzeugen dienen dazu, die Auferstehung Jesu in Kombination mit den beigebrachten Schriftziten zu sichern, wohingegen Paulus durch seine eigene Erwähnung in dieser Reihe betont, dass er auf das Zeugnis der Gruppe angewiesen ist, da er nur den erhöhten Jesus bezeugen kann.⁵⁵ Sowohl er als auch die anderen Zeugen sind Teil des Volkes Israel (z.B. V.17), gleichzeitig jedoch aus diesem herausgehoben, da ihnen das Wort des Heils gesandt wurde, sie somit Männer Gottes sind und eine besondere Stellung innehaben. Im Gegensatz zu der Bewohnerschaft Jerusalems erkennen sie die wahre Bedeutung Christi und verkündigen ihn entsprechend ihrer Berufung. Paulus betont lediglich diese Rolle als Verkündiger (V.32), in der Beschreibung ist er jedoch sehr direkt.

Anders geht er in seiner zweiten Rede vor, in der er ein Schriftzitat auf sich und Barnabas überträgt, das beide als Licht für die Völker und Heil für die ganze Welt charakterisiert (V.47). In seinem ursprünglichen Kontext bezeichnet das Zitat aus Jes 49,6 (vgl. aber auch etwa Jes 42,6), entweder den Gottesknecht selbst, oft aber auch das Volk Israel. Durch den von Paulus hergestellten Bezug auf sich und Barnabas lässt sich sehen, dass „they are assuming the role and tasks of the Servant in the Servant Songs, which is to say the tasks of Israel.“⁵⁶ Ob nun der Gottesknecht oder Israel mit dem Bild des Lichts bezeichnet wird ist an dieser Stelle jedoch unerheblich.⁵⁷ Vielmehr geht es um die damit verbundenen Konnotationen,

⁵³ Vgl. Fitzmyer, Acts, 515; Peterson, Acts, 391.

⁵⁴ Jervell, Apg, 357. Die Menschen in Jerusalem werden von Paulus ironisch porträtiert: „Yet ironically in behaving this way and by condemning Jesus these ignorant ones were fulfilling what the prophets said about these matters“ (Witherington, Acts, 411). Es bleibt aber festzuhalten, dass eine gewisse Entlastung der Einwohnerinnen und Einwohner Jerusalems angestrebt wird, da sie lediglich als Werkzeuge Gottes porträtiert und als Illustration bzw. Erklärung des Heils angeführt werden (vgl. Mußner, Apg, 80; Peterson, Acts, 390).

⁵⁵ Vgl. Haenchen, Apg, 395; Eckey, Apg 1, 383f. Durch das emphatische ἡμεῖς V.32 wird die Abgrenzung der beiden Gruppen betont, vgl. Barrett, Acts, 204.

⁵⁶ Witherington, Acts, 416.

⁵⁷ Vgl. hierzu auch ausführlich Deutschmann, Synagoge und Gemeindebildung, 111–124. Er schlussfolgert: „Dadurch, daß dieser Auftrag nun von einem Teil der Juden mit der Ablehnung des ‚Werkes‘ nicht ausgeführt wird, fällt diese Aufgabe auf Paulus und Barnabas bzw. die ‚bekehrten‘ Juden zurück.“ (A.a.O., 118).

die v.a. in der Vermittlerrolle zu sehen sind, die Paulus an dieser Stelle auf sich bezieht. Wie die genannten geschichtlichen Größen begreift der Völkerapostel auch seine Funktion als eine, die darin besteht, zwischen dem Heil Israels und dem der Völker eine Verbindung herzustellen.⁵⁸ Da Lukas das Zitat in seinem Evangelium auch auf Jesus überträgt (vgl. Lk 2,32), sind gewisse christologische Implikationen enthalten. Die Leserschaft kann Paulus als Nachfolger Christi erkennen.⁵⁹ Die Verwendung des Zitates stellt zwar eine direkte Charakterisierung dar, gleichzeitig kann die Art der Charakterisierung aber auch als indirekt bezeichnet werden, da ein gewisses Grundwissen bezüglich der Schrift vorhanden sein muss, um die Implikationen verstehen zu können. So muss unklar bleiben, ob nichtjüdische Zuhörer tatsächlich alle damit angedeuteten Verflechtungen begreifen, oder ob das Zitat für sie (lediglich) eine Lichtmetapher bleibt. Mit der Formulierung, Paulus und Barnabas müssten zuerst den jüdischen Menschen verkündigen (V.46), verankern sie sich im Judentum, legitimieren ihre Verkündigung jedoch durch die jüdische Abwehr der Botschaft Gottes und durch das eben genannte Schriftzitat (V.47). Sie erfüllen in dieser Darstellung somit die Schrift und verhalten sich gottestreu. Ihre Botschaft ist nichts grundsätzlich Neues, sondern lediglich eine konsequente Weiterführung der Verkündigung unter den jüdischen Menschen.

Aufgrund der Gattung der Rede und ihres Inhalts bleiben die Kollektive eindimensional und paradigmatisch. Es wird wenig direkt charakterisiert, dafür umso mehr mit Abgrenzungen und Gegenüberstellungen zu anderen Charakteren gearbeitet.

Neben den Kollektiven werden auch verschiedene individuelle Charaktere gezeichnet. Am eindrucksvollsten und detailliertesten wird dabei Gott dargestellt, auf den auffallend viele aktive Verben, die überwiegend Heilsgeschehnisse ausdrücken, entfallen und von dem ausschließlich Positives berichtet wird.⁶⁰ Ausdrücklich wird er als Gott des Volkes Israel (V.17) beschrieben, womit Paulus sicherstellen möchte, dass er als der eine Gott wahrgenommen wird, dass er also keinen neuen oder davon abweichenden Gott beschreibt.⁶¹ Gott wird als treu und loyal hinsichtlich der von ihm erwählten Menschen beschrieben, was sich darin zeigt, dass er seine Verheißungen ihnen gegenüber erfüllt (V.23), auch nachdem ein Teil des Volkes verstockt und uneinsichtig war (V.33). Gerade in diesen Charaktereigenschaften zeigt sich die Göttlichkeit, die im Gegensatz zu den Beschreibungen der menschlichen Aktivitäten steht.

⁵⁸ Vgl. Stegemann, Wolfgang, „Licht der Völker“ bei Lukas, in: Bussmann, Claus/Radl, Walter (Hg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag am 15. Juni 1991*, Freiburg i.Br./Basel 1991, 81–97: 83.

⁵⁹ Vgl. auch II.2.4 bzw. II.2.5.

⁶⁰ Vgl. z.B. Parsons, Acts, 192. Weiser, Apg 2, 331 bezeichnet Gott als durchgehenden Initiator der Handlungen in V.16b–23.

⁶¹ Vgl. Barrett, Acts, 201. Vgl. in Vorausblick auch Act 17,18–20.

Samuel, Saul und David dienen jeweils als Beispiele für weltlich verortete Menschen, die Gott den Menschen gab, und werden so in Kontrast zu ihm dargestellt. Sie verdeutlichen die Abwendung von den Propheten hin zum profanen Königtum, stellen gleichzeitig aber auch alle Beispiele für gottestreue und gehorsame Menschen dar. Es findet durch ihre Aufzählung eine „zunehmende Konkretisierung der von Gott geschenkten Rettergestalten“⁶² statt.

Johannes erscheint als Vorläufer Jesu, der in Gottes Plan eingeweiht ist, demütig seinen Platz in der Geschichte akzeptiert und so eine Verbindung zwischen den zuvor genannten menschlichen Gestalten und Jesus als davon unterschiedener Figur sowie zwischen den die Rede gliedernden Konzepten der Verheißung und Erfüllung schafft.⁶³ Verdeutlicht wird dies durch die Imperfektformen der Verben, die eine Überschneidung beider Botschaften implizieren.⁶⁴

Paulus tritt als Figur in seiner bereits genannten Verkündigerrolle in Abgrenzung zu den irdischen Zeugen Christi (V.31f.) sowie durch die Applikation des Schriftzitates aus Jes 49,6 auf sich und seinen Mitapostel Barnabas in den Fokus. Jedoch kann aufgrund der Komposition seiner ersten Rede gefolgert werden, dass er ein kundiger jüdischer Schriftausleger ist, was durch die Verwendung von exegetischem Vokabular hervorgehoben wird.⁶⁵ Für seine jüdische Abstammung und Tradition spricht ebenso die Art, in der er die Geschichte Israels schildert. Die Verwendung von Personalpronomen, die ihn einschließen, unterstreicht den jüdischen Eindruck ebenso wie die Analogien, die er zwischen sich und früheren Propheten zeichnet. Er gestaltet ein Bild von sich als deren Nachfolger, als Zeuge und Verkündiger.⁶⁶

Als Fazit bezüglich der Methode der Charakterisierung lässt sich an dieser Stelle festhalten, dass sie sich aufgrund der Darstellung als schwierig erweist. Es ist nicht immer klar zu bestimmen, wo die Abgrenzung etwa bei der Charakterisierung des Paulus zu ziehen ist. Er wird zwar von Lukas vereinzelt beschrieben, vermittelt aber durch seine Rede vielmehr ein eigenes Bild von sich, sowohl direkt (vgl. V.32) als auch indirekt durch den Aufbau und die Wahl der Worte. Diese Informationen bewegen sich zwar auf der Ebene der Rede, sind aber für deren Handlung weniger wichtig als für die der Rahmenhandlung, weswegen an dieser Stelle eine Vermischung der Ebenen für sinnvoll erachtet wurde. Ebenso problematisch ist die Skizzierung der Zuhörenden, die von Lukas, der auf der extradiegetischen Ebene zu verorten ist, beschrieben werden, die aber ebenso von Paulus als Anwesende in der Synagoge wahrge-

⁶² Weiser, Apg 2, 331.

⁶³ Vgl. Roloff, Apg, 205.

⁶⁴ Vgl. Barrett, Acts, 203.

⁶⁵ Vgl. Bowker, John W., Speeches in Acts. A Study in Proem and Yelammedenu Form, in: NTS 14 (1967), 96–111: 109.

⁶⁶ S. hierzu II.2.4.

nommen und in seiner Rede angesprochen werden. An dieser Stelle zeigt sich nicht nur die Bezogenheit der verschiedenen Erzählebenen, sondern auch die Frage nach den Erzählinstanzen und ihrer Autorität bzw. Stellung. Denn es lässt sich fragen, ob die Menschen, die Paulus in seiner Rede anspricht, wirklich die gleichen wie die der Rahmenhandlung sind, die Lukas beschreibt. Oder vielmehr: Muss das Bild von dem, was Lukas zeichnet, von demjenigen, welches Paulus skizziert, unterschieden werden oder können beide ergänzend nebeneinander gestellt werden? Damit verbunden ist vor allem die Frage nach dem Verhältnis des extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählers und auch Paulus als intradiegetisch-heterodiegetischer Erzählinstanz.

2.3 Das Setting

Die Rahmenhandlung weist diverse temporale Angaben auf, von denen sich drei auf den Sabbat beziehen (V.14.42.44). Die Handlung wird an einem speziellen Tag verankert und signalisiert so die jüdische Verhaftung der Zuhörenden, aber auch der Apostel. Zudem wird Paulus aufgrund des Settings zu dieser Rede aufgefordert, wodurch ihm kein Vorwurf gemacht werden kann, dass er unerlaubt rede. Die Ausgangslage gestaltet sich ihm gegenüber positiv.⁶⁷ Neben diesen konkreten Hinweisen auf die Erzählwelt lassen sich jedoch keine weiteren Angaben finden, die von Bedeutung wären.

Innerhalb der Rede verwendet Paulus aufgrund der Darstellung der Heilsgeschichte Israels verschiedene Temporalangaben,⁶⁸ die sich zumeist auf Herrscherperioden o.ä. beziehen (V.18.21; vgl. auch V.20 τετρακοσίους καὶ πενήκοντα) und die in Übereinstimmung mit außerbiblischen Zeugnissen stehen (vgl. V.21 mit Flav. Jos. Ant. 6,378).⁶⁹ Diese Gliederung mit zeitlichen Angaben schafft einerseits einen Zusammenhang zwischen den einzelnen damit angeführten Ereignissen und bietet ein retardierendes Moment, ehe Gottes weiteres Handeln beschrieben wird. Auf der anderen Seite ist es auch möglich, dass damit betont werden soll, welch lange Zeit das Volk auf das Kommen des Messias warten musste.⁷⁰ In die Gegenwart hinein wirkt das Zitat ἐν τῷ ψαλμῷ [...] τῷ δευτέρῳ durch die zeitliche Angabe (σήμερον V.33). Dies kann von den Zuhörenden sowie Lesenden als Hinweis auf die Aktualität der paulinischen Aussagen verstanden werden, ebenso wie als Ausdruck der Heilszeit, die bereits

⁶⁷ Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 122.

⁶⁸ Dazu Parsons, Acts, 194: „Mention of specific time intervals is characteristic of Paul’s speech.“

⁶⁹ Vgl. Pichler, Paulusrezeption, 149. Vgl. in Bezug auf die 450 Jahre Conzelmann, Apg, 83.

⁷⁰ Vgl. Delling, Gerhard, Israels Geschichte und Jesusgeschehen nach Acta, in: Baltensweiler/Reicke (Hg.), Neues Testament und Geschichte, 187–197: 191f.

jetzt angebrochen ist.⁷¹ Als ein letzter temporaler Hinweis innerhalb der ersten Rede des Paulus ist eine Angabe aus dem letzten Zitat in der Kette der Schriftbeweise zu nennen, die gleichzeitig als Warnung an alle Zuhörenden fungiert. Durch das Prophetenzitat und den Verweis auf die damalige Gegenwart (V.41) wird ein Bezug zu der Synagogenversammlung hergestellt, da sie direkt angesprochen wird.⁷² Somit fordert Paulus sie zum Mitdenken auf und aktualisiert das angeführte Zitat.

In Bezug auf die temporalen Angaben soll kurz die Gestaltung der Chronologie sowie Erzählgeschwindigkeit der Perikope in den Blick genommen werden. Dabei fällt auf, dass Lukas sehr elliptisch formuliert (V.13f.49–51) und verschiedene Erzählgeschwindigkeiten vorhanden sind.⁷³ Genauere Umstände, die seinem erzählerischen Ziel nicht zuträglich sind, werden der Leserschaft nicht präsentiert, um von den wesentlichen Tatsachen nicht abzulenken. Die Zusammenfassungen (V.42f.45.48) geben oft indirekte Rede wieder, wobei der Inhalt teilweise unklar bleibt. Die Handlung kommt an einigen Stellen fast zu einem Stillstand, da erfreuliche, aufbauende Entwicklungen geschildert werden (vgl. V.48b.52) und diesen Umständen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, wohingegen den negativen Aktivitäten der jüdischen Bürgerinnen und Bürger keine derartige Bedeutung, abgesehen vom Vorantreiben des Plots, zukommt. Bei der Leserschaft entsteht der Eindruck einer lebendigen Erzählung, die mit einem hohen Tempo, veranschaulicht durch zahlreiche Ortswechsel, einsetzt, ehe durch die Rede eine Pause in der Handlung entsteht, die durch die darauffolgenden Reaktionen eine neue Richtung nimmt.

Die Erzählgeschwindigkeiten der paulinischen Rede beschränken sich entsprechend der thematischen Ausrichtung auf Zusammenfassungen und Ellipsen, die schon durch die temporalen Angaben angedeutet werden. „Paulus kommt es nur auf die Tatsache der unverkennbaren heiligen Zielstrebigkeit an, die menschlichen Eigenwillen (18: ἐτροποφόρησεν; 21 ἠτήσαντο) zwar nicht ausschließt, aber in keiner Weise durch ihn beirrt wird.“⁷⁴ Die von Paulus angebrachten Schriftzitate bringen die Handlung nicht voran, sondern sind auf die rhetorische Argumentation ausgerichtet.

Die Rede verfolgt chronologisch den Weg des Gottesvolkes bis hin zu Jesu Kreuzigung und Auferstehung. Einzige Ausnahme ist die Erwähnung Jesu als Nachfahre Davids in V.23. Dieser Anschluss wurde von Lukas wohl gewählt, um Jesus mit der Geschichte Israels in

⁷¹ Vgl. Buss, Missionspredigt, 97.

⁷² Vgl. Kilgallen, Culmination, 492.

⁷³ Witherington, Acts, 406 notiert dies für die Anfrage der Synagogenvorsteher V.14b, da vorher wohl ein Gespräch zwischen ihnen und Paulus stattgefunden haben müsste. Diese Beobachtung lässt sich jedoch auf zahlreiche weitere Beispiele ausweiten.

⁷⁴ Bauernfeind, Kommentar, 173.

Verbindung zu bringen und ihn einzureihen.⁷⁵ Chronologisch betrachtet handelt es sich um die Erfüllung einer Verheißung und kann als eine Analepse bezeichnet werden. Paulus verwebt in seinen Worten Vergangenheit und Gegenwart aufs engste miteinander.

Insgesamt ist die Erzählung von der Verfolgung bzw. Ablehnung des Paulus iterativ, da sie in ähnlicher, jedoch verkürzter Form bereits in Act 9,20–25 sowie Act 9,26–30 erzählt wurde und darüber hinaus noch mehrere Male berichtet werden wird. Vergleicht man verschiedene Erzählungen der paulinischen Reisen miteinander, dann zeigt sich, dass dies ein konstantes Muster in der Verkündigung darstellt.⁷⁶ Die Synagogenrede des Paulus hingegen ist singulär nach ihrem Inhalt und ihrer Gestaltung, auch wenn sie Anklänge an verschiedene Reden von Jesus, Petrus und auch an die Rede des Stephanus enthält.⁷⁷

Bezüglich der geographischen Angaben der Rahmenhandlung ist zu konstatieren, dass die meisten Angaben wörtlich zu verstehen sind. Paulus kommt nach Antiochia in Pisidien (V.14). Die Stadt wurde unter seleukidischer Herrschaft im 3.Jh.v.Chr. gegründet und konnte aufgrund ihrer Lage zu einigem Wohlstand gelangen.⁷⁸ Sie verfügte über eine einflussreiche jüdische Gemeinde und angesehene Bürgerinnen und Bürger, war jedoch auch anderen kulturellen Einflüssen unterworfen, insbesondere, da sie spätestens 25 v.Chr. zu einer römischen Kolonie wurde.⁷⁹ Die Erzählung ist nach lukianischer Darstellung in einen jüdischen Kontext eingefügt (vgl. εἰς τὴν συναγωγὴν V.14; τῆς συναγωγῆς V.43). In Verbindung mit der Bemerkung des Lukas, das Wort würde sich nach den Reden des Paulus in der ganzen Gegend (V.49) ausbreiten, verdeutlicht dies, dass, obwohl in einem geschlossenen Raum verkündigt wird, die Kunde in die Öffentlichkeit hinausgetragen wird.

Zuletzt bleiben die sozialen Hinweise auszuwerten, die die erzählerische Situation charakterisieren. Nimmt man die genannten temporalen und geographischen Angaben zusammen, so wird deutlich, dass das Milieu eindeutig jüdisch geprägt ist. Die Anwesenden wollen am kommenden Sabbat noch einmal von diesen Dingen, also der Rede des Paulus, hören (V.42), was verdeutlicht, dass die christliche Botschaft bisher nur wenigen Bürgerinnen und Bürgern bekannt ist. Das Demonstrativpronomen verdeutlicht eine Distanz sowie den Umstand, dass

⁷⁵ Vgl. Jervell, Apg, 356.

⁷⁶ Vgl. Wills, Lawrence M., The Depiction of the Jews in Acts, in: JBL 110 (1991), 631–654: 640–642. Er stellt in einer Tabelle neben der jeweiligen missionarischen Aktivität die Opposition sowie die darauffolgende Expansion dar und folgert, dass es zwar missionarische Erfolge unter jüdischen Menschen gebe, dass aber „the *opposition* of the Jews is what inaugurates the successes of the worldwide Gentile mission.“ (A.a.O., 643. Hervorhebung im Original.). Auch Roloff, Jürgen, Konflikte und Konfliktlösungen nach der Apostelgeschichte, in: Bussmann/Radl (Hg.), Der Treue Gottes trauen, 111–126: 112 macht einen Modellkonflikt mit jüdischen Menschen in der Perikope aus, benennt aber deren Eifersucht als Grund.

⁷⁷ S. II.2.5.

⁷⁸ Vgl. Levick, Barbara, Roman Colonies in Southern Asia Minor, Oxford 1967, 18; 99.

⁷⁹ Vgl. a.a.O., 35; 119; 124.

anscheinend noch keine passenden Titel oder andere Bezeichnungen für das Gehörte vorhanden sind. Die Nachfrage bezieht sich zurück auf die Rede und speziell auf V.40f., also die Verkündigung unter den Völkern.⁸⁰

Zu Beginn werden ausschließlich jüdische Gruppen genannt, die an den Worten des Paulus teilhaben. Erst nach seiner zweiten Ansprache, in der er die Hinwendung zu den nichtjüdischen Menschen verkündigt, kommt ebendiese Gruppe in den Blick. Nach dem vorwiegend jüdisch geprägten Setting öffnet das Wort Gottes den sozialen Horizont und bringt die nichtjüdische Mehrheit der Stadt in das Bewusstsein der Leserschaft. Daneben kommt eine weitere bisher unterrepräsentierte Gruppe in den Blick, denn Lukas schildert, dass die Juden gottesfürchtige und vornehme Frauen der Stadt sowie die Oberen (V.50) gegen Paulus und Barnabas aufhetzen. Die jüdische Gruppe ist in sich sozial durchmischt, kann allerdings auch die wohlhabenderen Menschen der Stadt an sich binden.⁸¹

Insgesamt wird der Leserschaft somit eine Stadt in Kleinasien präsentiert, in der die jüdischen Bräuche und Gepflogenheiten eine große Rolle einnehmen und verschiedene soziale Gruppen vereinen können. Die Bevölkerung erscheint gemischt mit sowohl jüdischen als auch nichtjüdischen Einwohnerinnen und Einwohnern.

Der Eindruck, den die Rahmenhandlung bezüglich des Settings vermittelt, wird in der Rede aufgenommen und weitergeführt. Da deren Funktion nicht darin liegt, neue Informationen zu vermitteln, sondern situationsgebunden ist, zielt sie vielmehr auf eine „community relationship“⁸² ab. Insbesondere die Bezeichnung Volk Israel (V.17) betont das gemeinsame jüdische Erbe. Die Familienmetaphorik, etwa die Vorfahren als (unsere) Väter (V.17) zu bezeichnen, sich selbst dagegen als Söhne des Geschlechts Abrahams (V.26) und (ihre, i.e. der Väter) Kinder (V.33), die Mitgläubenden als Brüder (V.26.38), zeichnet das Judentum als eine große Familie, die Zusammenhalt und Identität stiftet. Dazu gehört auch, von wichtigen Figuren die Herkunft zu kennen und zu betonen, etwa von Saul (υἱὸν Κίς, ἄνδρα ἐκ φυλῆς Βενιαμίν, V.21) und David (τοῦ Ἰεσσαί, V.22). Durch die Ansprachen von auch nichtjüdischen Menschen deutet sich jedoch bereits eine erste Öffnung und „Universalisierung der anfänglich partikularen Botschaft“⁸³ an.

Während die jüdische Identität in der ersten Rede stark gemacht wird, geraten in der Ansprache am folgenden Sabbat die nichtjüdischen Menschen in den Blick und werden dezidiert

⁸⁰ Vgl. Deutschmann, Synagoge und Gemeindebildung, 104f.

⁸¹ Weiser, Apg 2, 338 konstatiert hierzu, dass die Zuwendung auch von sozial höhergestellten Frauen zu den Synagogen gut belegt sei.

⁸² Tannehill, Narrative Unity 2, 166.

⁸³ Jeska, Geschichte Israels, 269.

mehrmals angesprochen werden, wobei deutlich wird, dass auch sie nun Teil des erwählten Volkes sind. Dies geschieht jedoch weiterhin durch Bezüge auf die Septuaginta; hierdurch wird eine Kontinuität vermittelt. Vorbereitet wurde dies bereits in der ersten Synagogenansprache, die Moses und die Gabe des Gesetzes nicht anführte,⁸⁴ sondern zum Ende nur das mosaische Gesetz nannte, um es gleich darauf zu verwerfen.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass die sozialen Indikatoren der Rahmenhandlung sowie der internen Reden sich gegenseitig bedingen und unterstützen. Entsprechend des äußeren Settings, das auf ein jüdisches Milieu verweist, ist auch die erste Rede gestaltet, die verschiedene jüdische Elemente der Rhetorik in sich vereinen kann. Sie entspricht nach Alfons Weiser „einem Predigtschema [...], das aus einem heilsgeschichtlichen Summarium, midraschartiger Schriftverwendung und abschließender Paränese besteht, also aus Formelemente, wie sie allgemein mehrfach im AT und frühen Judentum belegt sind.“⁸⁵ Es wird zu einem Diasporajudentum gesprochen, und die Tatsache, dass dies die einzigen direkten Worte in einem derartigen Umfeld sind, die die Apostelgeschichte von Paulus berichtet, macht sie zu einem exemplarischen Beispiel für seine Art der Verkündigung in diesem Kontext.⁸⁶

2.4 Die Erzählinstanzen⁸⁷

Als die maßgebliche Erzählstimme tritt zunächst Lukas als extradiegetisch-heterodiegetische Instanz in den Mittelpunkt. Aus seinen Augen erfährt die Leserschaft die Rahmenhandlung. Nach einem kurzen Abriss über die lokalen Stationen von Paulus und Barnabas berichtet er,

⁸⁴ Vgl. Jeska, *Geschichte Israels*, 223.

⁸⁵ Weiser, *Apg 2*, 324. Auch Pesch, *Apg 2*, 32 nennt im Anschluss an Bowker die Möglichkeit, dass Paulus auf die Anfrage in V.15 direkt antwortet, indem er die Toralesung von Dtn 4,25–46 sowie die Prophetenlesung 1Sam 13,14 voraussetzt. Bowker, *Speeches in Acts*, 99: „The meaning of scripture, therefore, was brought home to the people present in two ways, first by an accompanying targum, and second by a homily.“ Der Sermon baue dann auf der Beziehung, aber auch auf dem Gegensatz zwischen David und Jesus auf (vgl. a.a.O., 102).

⁸⁶ Vgl. Kucicki, *Function of the Speeches*, 127f.

⁸⁷ Dieser Abschnitt argumentiert, dass die heterodiegetisch-extradiegetische Erzählinstanz der Rahmenhandlung entsprechend der im Vorwort beschriebenen Theorie von Walsh mit dem Verfasser der Apostelgeschichte gleichgesetzt werden kann. Unabhängig von der Frage, ob Lukas ein Paulusbegleiter war oder nicht, soll herausgearbeitet werden, welche lukanische Weltanschauung, Theologie und eventuell auch Identität aus der Art seiner Darstellung abgeleitet werden kann. Nicht betrachtet werden dementsprechend Berührungen mit der paulinischen Theologie, wie sie sich etwa in der Rechtfertigungslehre (deren Übereinstimmungen, wie viele Ausleger notieren, in der vorliegenden Perikope besonders groß sind, vgl. etwa Mußner, *Apg*, 79: „Der christologisch-soteriologische Part der Rede verrät überdeutlich die Kenntnis der paulinischen Rechtfertigungslehre“; Schmitz, *Apg*, 129: „Lukas kennt also unzweifelhaft wichtige Wendungen der paulinischen Rechtfertigungslehre“; dagegen Barrett, *Acts*, 199, der bestätigt, dass die Rechtfertigung durch Glauben thematisch paulinisch sei, die Formulierungen jedoch nicht), oder auch in Bezug auf das christologische Kerygma (vgl. Pesch, *Apg 2*, 37; Haenchen, *Apg*, 394, der in der Verwendung von ὁφθῆ in V.31 eine Reminiszenz an 1Kor 15,5 sieht, jedoch zu bedenken gibt, dass beides aus gemeinsamer Tradition stammen könnte) ergeben. Kliesch, *Apg* argumentiert, dass Lukas paulinisches Gedankengut verarbeite, insbesondere aus Röm 1,3.4.16, und schlussfolgert: „Lukas setzt also paulinische Theologie in erzählte Verkündigung um.“ (A.a.O., 98).

wie sie sich in der Synagoge von Antiochia in Pisidien einfinden. Da er auf keine bestimmten Räume beschränkt ist, sich scheinbar frei bewegen kann, ist er ein *omniscient narrator*. Die geschilderten Handlungen könnten auch die Zuschauerin oder der Zuschauer beobachten, wie etwa die Geste des Paulus zu Beginn seiner Rede (V.16). Er lässt die Bitte der Synagogenvorsteher in direkter Rede vortragen und verringert somit die Distanz zu der Anfrage. Auch die Antwort des Paulus wird direkt wiedergegeben, an diesem Sabbat wie am darauffolgenden. Die unvermittelten Aussagen bürgen für die Authentizität seiner Worte, die direkte Anfrage für deren Legitimität. Die Worte der weiteren Erzählfiguren hingegen werden stets indirekt geschildert, wodurch sie distanziert wirken. Lukas lässt die in der Synagoge Anwesenden nach der ersten Rede nach einer weiteren Auslegung (τὰ ῥήματα ταῦτα, V.43) fragen und formuliert diese Anfrage sehr vage. Er kann so einerseits die Spannung der Leserinnen und Leser halten, die auf die kommende Rede warten. Andererseits verdeutlicht er die Unkenntnis der Synagogenbesucherinnen und -besucher. Die Botschaft des Paulus fasst er hingegen als Gnade Gottes (V.43) zusammen⁸⁸ und charakterisiert sie dementsprechend. Für die Leserschaft ist diese Beschreibung zudem ein Verstehensschlüssel der vorherigen Rede.

Nach Auffassung des Lukas ist die Verkündigung des Paulus gleichzusetzen und in Kontinuität mit der in Jesus begonnenen und der in dem wiederhergestellten Israel des Geistes weitergeführten Geschichte zu sehen.⁸⁹ Gleichzeitig wird der Fokus auf die beiden Verkündiger gelegt, deren Verfolgung als derart bedeutsam beschrieben wird, dass sich sogar reiche Frauen daran beteiligen, und entspricht „dem luk Aussageinteresse, die Verfolgten und ihre Botschaft als gewichtig erscheinen zu lassen.“⁹⁰ Vorherige Erzählungen wie in Act 5,17 zeigen aber, dass eine derartige Reaktion jüdischer Bürgerinnen und Bürger nicht die Ausnahme darstellt, wodurch Paulus in eine Reihe mit Petrus und den anderen Aposteln gestellt wird.

Die vorliegende Perikope ist nach Act 9,20 bereits das zweite Beispiel für den Verkündigungsanfang des Paulus in einer Synagoge.⁹¹ Nicht nur strukturell, auch semantisch wird durch das Partizip παρρησιασάμενοι ein Anschluss an die erste Erzählung über Paulus (Act 9,27f.) geschaffen.⁹² Ebenso lässt Lukas Jesus seine öffentliche Wirksamkeit in der Synagoge beginnen (Lk 4,16). Alfons Weiser spricht daher von einem stereotypen Darstellungsschema, und zwar als „Ausdrucksmittel für den heilgeschichtlich-theologischen Sachverhalt, daß die

⁸⁸ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 164. Die Gegenüberstellung von τὰ ῥήματα ταῦτα (V.43) und τῆ χάριτι τοῦ θεοῦ (V.43) spricht m.E. dafür, dass ein Unverständnis auf Seiten der Zuhörerschaft für den Inhalt der Botschaft vorhanden ist. Entgegen Pichler, Paulusrezeption, der damit nicht die Worte, sondern den „Übergang der Verkündigung des Christusereignisses von den Juden zu Heiden“ (192) als erklärungsbedürftig ausmacht.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 244.

⁹⁰ Weiser, Apg 2, 338.

⁹¹ Act 14,1; Act 16,13; Act 17,2.10.17; Act 18,4; Act 19,8, vgl. Bauernfeind, Kommentar, 172.

⁹² Vgl. Eckey, Apg 1, 388.

Erwählung, Heilsbotschaft und Heilszuwendung zunächst an Israel und erst dann an die Heiden erging.⁹³ Dies steht in Übereinstimmung mit der zweiten Äußerung des Paulus am folgenden Sabbat. Für Lukas ist nicht nur evident, dass Verkündigung universal zu denken ist, dabei aber eben einer bestimmten Ordnung folgen muss, sondern auch, dass Rettung und Heil der nichtjüdischen Menschen ebenfalls in den Schriften verankert sind und göttlichem Willen entsprechen. Den Leserinnen und Lesern soll diese Verknüpfung zwischen Evangelium und Ursprung in der Geschichte Israels deutlich vor Augen geführt werden, wozu das genannte stereotype Erzählmuster dient.⁹⁴ Neben dem Beginn der Wirksamkeit in der Synagoge der jeweiligen Stadt lässt sich zu diesem Darstellungsschema eine weitere Dimension hinzufügen, die sich auch bereits im Lukasevangelium in der Verkündigung von Jesus finden lässt, nämlich die Ablehnung der Botschaft und die Vertreibung (Lk 4,29). Die parallele Darstellung des jesuanischen und des paulinischen Schicksals sowie die zahlreichen Wiederholungen dieses Paradigmas zeigen nicht nur, dass Paulus als Nachfolger des jesuanischen Verkündigungswerkes verstanden wird,⁹⁵ sondern weisen auch auf das Grundproblem des Lukas hin, mit dem er sich konfrontiert sieht und um dessen Lösung er ringt. Für ihn reichen die bisherigen Erfolge unter der jüdischen Bevölkerung nicht aus, und er ist nicht bereit, diejenigen aufzugeben, die das Evangelium ablehnen: „God’s power to save and the scriptural promises to Israel are too important in the author’s theology.“⁹⁶ Durch die Reden des Paulus sucht Lukas nach einer Lösung für das Problem, „that while God had provided this salvation through Christ for his Jewish people, many had already rejected it.“⁹⁷ Sein Fokus liegt dabei aber nicht nur auf der jüdischen Adressatenschaft. Vielmehr sucht er, seine nichtjüdische Leserschaft ebenso einzubeziehen. Auf semantischer Ebene zeigt sich dies besonders in der Verwendung des Verbs ἀκούω. Während Paulus zu Beginn seiner ersten Rede das Publikum auffordert, zuzuhören, kommt am darauffolgenden Sabbat die Stadt zusammen, um noch mehr von ihm zu erfahren. Die wahre Reaktion auf seine Worte, und damit verbunden das Befolgen der paulinischen Forderung, zeigen aber die nichtjüdischen Zuhörenden (V.48).

In der lukanischen Darstellung wird Paulus zu einer intradiegetisch-heterodiegetischen Erzählstimme. Durch seine Darstellung der Ereignisse und seine direkte Rede wird also ein Bild seiner Werte und seines Weltbildes vermittelt. Seine Rolle als Erzähler betont er durch verschiedene Anreden des Publikums mehrmals und versucht dementsprechend nicht, in den

⁹³ Weiser, Apg 2, 330.

⁹⁴ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 173; Schmithals, Apg, 125f.

⁹⁵ Vgl. Bock, Acts, 448.

⁹⁶ Tannehill, Narrative Unity 2, 175.

⁹⁷ Witherington, Acts, 413 Anm. 227.

Hintergrund zu rücken. Für ihn ist es wesentlich, dass den Angeredeten verständlich wird, dass aus einer jüdischen Perspektive gesprochen wird. Er beschreibt Ereignisse, die er nicht miterlebt hat und die weit über die erzählte Zeit hinausreichen. Seine Wortwahl ist sehr interpretierend, da er von Verheißungen spricht und ihnen entsprechende Erfüllungen beordnet. Insgesamt ist seine Rede nicht als objektiv zu beschreiben, insofern sie eine bestimmte Haltung und Theologie ausdrückt. Nichtsdestotrotz erreicht Paulus etwa durch die Wiedergabe von wörtlicher Rede (V.25) eine geringere Distanz und einen Zuwachs an Autorität und Objektivität.

Es wird deutlich, dass für ihn die gesamte Geschichte von Anfang an von Gott her bestimmt ist. Dieser ist das Subjekt der meisten Verben, und in seinem Sinne werden die Geschehnisse interpretiert (vgl. V.36). Auch ist Gott neben Johannes der einzige Charakter, dem direkte Rede in Form von Schriftziten zugesprochen wird. Die Distanz ist also zu beiden Figuren geringgehalten und unterstreicht ihre Bedeutung. Die Schrift wird zum Sprachrohr des Paulus, wodurch er seine Worte den dem Synagogengottesdienst Beiwohnenden angemessen wiedergeben kann. Seine jüdische Verwurzelung ist evident, wobei er sich selbst als Teil des Volkes Israel versteht und sich durch Bezüge auf die gemeinsamen Väter (V.17) mit seiner Adressatenschaft identifiziert.⁹⁸ Er bezeichnet sich als denjenigen, dem das Wort des Heils gesandt wurde (V.26), zusammen mit Barnabas als Verkündiger der Verkündigung (V.32), als Kundgeber (V.38). Ähnlich wie Propheten der hebräischen Bibel endet auch er seine Rede mit einer Unheilswarnung aufgrund der Untreue⁹⁹ und rückt seine Rede somit in deren Nähe. Den Höhepunkt erreicht seine zweite Rede durch die Applikation des Schriftzites Jes 49,6, da er selbst zum Licht für die Völker (V.47) wird. Somit überträgt er ein Schriftzitat, das im Lukasevangelium zuvor nur für Jesus gebraucht wurde (Lk 2,32), auf sich selbst und veranschaulicht verschiedene Dinge: Zunächst wird noch einmal verdeutlicht, dass Paulus das Werk Jesu fortführt, die Rolle des Gottesknechts, die sich in Jesus erfüllte, in seiner Funktion auf seine Anhängerschaft übergeht.¹⁰⁰ Weiter drückt Paulus aus, dass seine Antwort auf die jüdische Zurückweisung nicht spontan und aus Verlegenheit geschieht, sondern Gottes Willen entspricht und seit langer Zeit vorgesehen war.¹⁰¹ Gottes Ankündigungen, insbesondere die in der Schrift festgehaltenen, dienen dem Völkerapostel dazu, die Kluft zu seinen jüdi-

⁹⁸ Vgl. Bock, Acts, 451.

⁹⁹ Vgl. Pesch, Apg 2, 40.

¹⁰⁰ Vgl. Marshall, Acts, 230.

¹⁰¹ Vgl. Eckey, Apg 1, 388. Ferner schafft die Konjunktion ἐπειδὴ (V.46) eine kausale Beziehung zwischen der Ablehnung der jüdischen und der Wendung des Paulus zu den nichtjüdischen Menschen, wie Johnson, Acts, 241 statuiert. Bock, Acts, 461 bemerkt zusätzlich, dass erst ab diesem Vers eine explizite Inklusion der Völker angezielt wird, die noch nicht in den Versen 40f. vorhanden ist.

schen Mitmenschen zu schließen. Mit Paulus, so illustriert dessen Rede, können sich die Jüdinnen und Juden identifizieren, da er durch seine Vergangenheit bewiesen hat, dass er sich zum Judentum zugehörig versteht und gleichzeitig einen Schritt Richtung der neuen Bewegung tat. Insofern wird er zum Verkündiger, der die Christusbotschaft seinen jüdischen Mitmenschen näherbringen soll. Dies tut er, indem er die Tötung Jesu als in den Schriften begründet darlegt und so „das für die Juden so große Ärgernis des Kreuzestodes“¹⁰² auszuscheiden sucht.

Die Metapher des Lichts, die bereits in jüdischer Missionsliteratur für den Akt der Bekehrung verwendet wurde,¹⁰³ dient hier als „eine generelle Hilfe zum Verstehen der Wirklichkeit“¹⁰⁴ und skizziert Paulus als denjenigen, durch dessen Botschaft eine wahre Durchdringung erst möglich wird. Er wird somit zur zentralen Figur der Gegenwart auf Erzählebene. Eine andere Perspektive auf die Metapher des Lichts für die Völker kann gewonnen werden, wenn man das Zitat in seinem ursprünglichen Kontext betrachtet. Dort gibt Jesaja es als eine direkte Ansprache Gottes an ihn wieder (vgl. Jes 49,6), so dass mit der Metapher eine Einzelperson gemeint ist, Paulus es aber auf sich und Barnabas bezieht. Paulus könnte somit eine andere Dimension des Zitates abseits seiner eigenen Verkündigungstätigkeit betonen, nämlich den Inhalt seiner Botschaft. Somit wäre mit dem Licht der Völker Christus gemeint, der aber erst durch die Verkündigung der beiden Apostel den Menschen in Antiochia zugänglich wird.¹⁰⁵ Insbesondere in Zusammenschau mit der vorherigen Verwendung im Lukasevangelium, mit der Applikation auf Jesus selbst, zeigt sich, dass Paulus nur so weit ein Licht für die Völker sein kann, wie er Christus verkündet: „Christ is a light of the Gentiles as he is preached by his servants.“¹⁰⁶ Paulus strebt so eine Doppelbestimmung des Schriftzitates an, die sich vordergründig und oberflächlich auf seine eigene Verkündigungstätigkeit bezieht, weiterhin aber vielmehr den Inhalt dieser anzeigt. Neben der bereits angedeuteten Verwendung des Partizips *παρρησιασάμενοί*, welches Reminiszenzen an Act 9,27f. weckt, erinnert auch der Ausspruch, ein Licht für die Völker bis an die Enden der Welt zu sein, an einen entscheidenden Text der Apostelgeschichte: Act 1,8.¹⁰⁷ Dort ergeht die Anweisung an die Zwölf, wird in dem vorliegenden Abschnitt jedoch auf Paulus angewandt. Somit erscheint er als legitimer Nachfolger dieser Gruppe und führt aus, was ihr aufgetragen wurde. Die Erwähnung des Zitates an dieser Stelle dient dazu, die zweite Rede an die erste im Synagogengottesdienst anzu-

¹⁰² Wikenhauser, Apg, 95.

¹⁰³ Vgl. Conzelmann, Apg, 86.

¹⁰⁴ Berger, Kommentar, 461.

¹⁰⁵ Vgl. Fitzmyer, Acts, 521.

¹⁰⁶ Barrett, Acts, 208.

¹⁰⁷ Vgl. Johnson, Acts, 244.

schließen. In der Rede wurden besonders die heilvollen Verkündigungen an Israel und deren Erfüllung ausgeführt, einen ebenso wichtigen Part nahm aber ebenfalls die Nennung der Auferstehung Jesu ein. Die Rede am folgenden Sabbat betont nicht nur den Akt der Verkündigung an sich, sondern auch deren Inhalt, transponiert letzteren aber in eine Bildsprache, die den jüdischen Zuhörenden und Lesenden mit all ihren Implikationen aus der Schrift vertraut ist. Den heidenchristlichen Hörerinnen und Hörern bzw. Leserinnen und Lesern wird die Ermöglichung des ewigen Lebens illustriert und lässt sie diesen Inhalt besser verstehen. Im Hinblick auf die Schrift lässt sich auch eine indirekte Aufforderung an die Jüdinnen und Juden, an das Volk Israel vernehmen, die darin besteht, die ihnen zugewiesene Rolle, das Licht für die Völker zu sein, wahrzunehmen und das Wort Gottes anzunehmen.¹⁰⁸

In Rückschau auf Act 9,15f. lässt sich konstatieren, dass Paulus seine Rolle als Zeuge Gottes angenommen hat und diese ausfüllt. Dabei interpretiert er seine Handlungen im Lichte dieser Vorhersage, da er nicht nur vor jüdischen und nichtjüdischen Menschen spricht, sondern auch bereit ist, Leid auf sich zu nehmen, wie das Ende der Perikope verdeutlicht. Gleichzeitig beschreibt seine Rede, wie er sein Schicksal und seine Rolle im Weltgeschehen sieht.

Der heilsgeschichtliche Überblick und die spätere Rede des Paulus verraten weitere Inhalte seiner Theologie aus lukanischer Sicht. Aus der o.g. Darstellung Gottes ergibt sich, dass für Paulus die Verheißungen, die in der Schrift festgehalten wurden und den Jüdinnen und Juden gelten, noch immer gültig sind.¹⁰⁹ Gleichzeitig zeigen seine Schriftbeweise aber, dass Gottes Intention auch aufgrund der Zurückweisung durch sein Volk auf die Völker ausgeweitet wird, d.h., dass die durch den Bund zugesagten Vorrechte Israels nun den nichtjüdischen Menschen angeboten werden.¹¹⁰ Die von Paulus angeführten Zitate, die das Verhältnis von David und Jesus behandeln und erklären, sowie die zuvor angeführte Heilsgeschichte Israels umfassen die Gesamtheit des Kanons und verdeutlichen zusammengenommen, dass Jesu Tod und Auferstehung dessen Erfüllung ist.¹¹¹ Die Art der Darstellung durch antistrophische Formulierungen in den Versen 34–36 zeichnet Paulus strukturell als gebildeten Rhetor, betont jedoch auch, dass die Psalmen nicht von David, sondern von Jesus sprechen.¹¹² Die Schrift wird von ihm also als die Norm gesehen, als die Offenbarung von Gottes Heilsvorhaben für Israel zu-

¹⁰⁸ Vgl. Stegemann, Licht, 86f.

¹⁰⁹ Dies zeigt sich in dem mehrfach ausgesprochenen Erwählungsgedanken (vgl. V.24.32.46) und schließlich auch in der Tatsache, dass Paulus deswegen auch unter der jüdischen Bevölkerung Mission betreibt. Vgl. Jervell, Apg, 354.

¹¹⁰ Vgl. Fitzmyer, Acts, 517.

¹¹¹ Vgl. Spencer, Acts, 143.

¹¹² Vgl. Parsons, Acts, 195.

erst, aber in ihrer Konsequenz auch für die ganze Welt.¹¹³ In ihr ist zwar das Handeln Gottes in vergangenen Zeiten dokumentiert, wird jedoch von Paulus auf seine Gegenwart hin aktualisiert und weitergeführt. Somit verweisen die Schriftzitate ebenso in die Zukunft.¹¹⁴

Auch wenn es auf den ersten Blick nicht so scheint, ist die Rede am zweiten Sabbat in Antiochia ebenfalls jüdisch geprägt. Die Wendung ‚zum ewigen Leben bestimmt‘ (V.48) ist nicht nur im Judentum verankert, sie vermittelt auch eine Lehre,¹¹⁵ die den Schritt von den jüdischen hin zu den nichtjüdischen Menschen wagt: „Es geht um die Berufung zum eschatologischen Volk Gottes aus Juden und Heiden als des Vor-Ortes des ewigen Lebens.“¹¹⁶ Zu beachten bleibt allerdings, dass das Heilshandeln Gottes den Gegenstand und Fokus der Ausführungen bildet, Gott also wie in der ersten Rede des Paulus das Subjekt bleibt. Nicht nur in Bezug auf die zuvor entfaltete Heilsgeschichte ist Gott der Vermittler; auch wenn es darum geht, die Völker zu ihm zu bringen, handelt er.¹¹⁷ Dabei muss, wie Paulus betont, die Reihenfolge eingehalten und den Jüdinnen und Juden entsprechend der Verheißungen zuerst verkündigt werden. Der Vorwurf an sie, sie würden sich selbst des ewigen Lebens nicht für würdig halten, entspricht dann in Zusammenschau mit der Rede am vorherigen Sabbat dem Vorwurf, den Verheißungen nicht mehr treu zu sein, Rettung und Gottes Heilsplan für sie zu verwerfen. Niemand ist zum ewigen Leben vorherbestimmt und wendet sich aus diesem Grund den Aposteln und ihrer Botschaft zu, vielmehr deutet diese Formulierung an, dass erst der Glaube das ewige Leben evoziert.¹¹⁸ Aus diesem Grund kann Paulus den jüdischen Bewohnerinnen und Bewohnern vorwerfen, sich dessen nicht für würdig zu halten. Auch ihnen steht die Möglichkeit offen. Nichtsdestotrotz bleibt Verkündigung für Paulus auch immer Verkündigung unter jüdischen Menschen, und so kann der Ausspruch in V.46 nicht nur als sein Verkündigungs-, sondern auch als sein theologisches Grundprinzip betrachtet werden.¹¹⁹

¹¹³ Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 174.

¹¹⁴ Vgl. Fenske, Wolfgang, *Aspekte Biblischer Theologie dargestellt an der Verwendung von Ps 16 in Apostelgeschichte 2 und 13*, in: *Bib.* 83 (2002), 54–70: 65f. Vgl. zum Schriftbeweis im Allgemeinen und der Umsetzung durch Paulus im Speziellen Kliesch, *Apg*, 99: „Die damals übliche Art von Schriftbeweisen zeugt von einer Hochschätzung der Bibel und von einer großen Kenntnis der alttestamentlichen Bücher. Die neue Erfahrung von Gottes Handeln im Jesusgeschehen drückt sich in biblischer Sprache aus.“ Vgl. auch Ellis, E. Earle, *Midraschartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte*, in: *ZNW* 62 (1971), 94–104, 97, der die Pescher-Technik in der vorliegenden Rede verwirklicht sieht. Diese sei „eschatologisch auf die Gegenwart angewendet“ (a.a.O., 98).

¹¹⁵ Mit Schmithals, *Apg* muss festgehalten werden, dass die „Wendung ‚zum ewigen Leben bestimmt‘ [...] schon der jüdischen Erbauungssprache an[gehört]“ und deshalb „nicht mit dem Gewicht einer Prädestinationslehre [...] belastet werden [darf].“ (A.a.O., 127). Auch etwa Wikenhauser, *Apg*, 97 spricht sich dagegen aus, dass in dieser Formulierung eine Prädestinationslehre vertreten wird.

¹¹⁶ Pesch, *Apg* 2, 48; auch 46.

¹¹⁷ Vgl. Jervell, *Apg*, 365; Bock, *Acts*, 465.

¹¹⁸ Vgl. Berger, *Kommentar*, 461.

¹¹⁹ Witherington, *Acts*, 415.

Bereits gedeutet wurde der Vergleich, den Lukas zwischen den Hauptprotagonisten seiner beiden Werke aufbaut, indem er die Schicksale von Jesus und Paulus in bestimmten Punkten parallel zeichnet. Paulus selbst stellt in seiner ersten Rede in der Synagoge eine weitere Parallelisierung her, die allerdings nicht vordergründig wie bei dem zuvor genannten Vergleich zutage tritt und der an dieser Stelle als Übergang zur Analyse des intendierten Publikums nachgegangen werden soll. In der Nachzeichnung der Heilsgeschichte Israels führt Paulus als Einzelbeispiele Saul und David an, um, wie bereits ausführlich gezeigt, das Jesusgeschehen zu verankern und als Erfüllung der göttlichen Verheißungen zu beweisen. In der Art der Darstellung der beiden Figuren fällt jedoch auf, wie Paulus sie beschreibt und welche Attribute er ihnen zugesteht. So nennt er Sauls Namen und seine irdische Abstammung, die die Leserinnen und Leser unweigerlich an den Apostel selbst denken lassen. Nicht nur trägt Paulus auch den Namen Saulus, sondern stammt ebenso wie der erste König Israels aus dem Stamm Benjamin (V.21).¹²⁰ Die schriftkundige Leserschaft erinnert sich ebenfalls an die Erzählung um Saul, der seinen eigenen, törichten Anschauungen folgte und Verfehlungen anheimfiel, die unter anderem darin bestanden, David zu verfolgen. Letzterer wird von Paulus zwar auch mit weltlicher Herkunft genannt, sogleich jedoch durch einen direkten Ausspruch Gottes als ein Mann nach dessen Willen charakterisiert (V.22). Er steht somit im Gegensatz zu Saul, wie auch die Geschichte bezeugt, da David sich großer Popularität im Volk erfreute (vgl. 1Sam 18–31). Beziehen die Adressatinnen und Adressaten des Paulus, ob nun auf intra- oder extradiegetischer Ebene, diese Hintergrundinformationen der Schrift mit in die Charakterisierung ein, erkennen sie, dass Paulus durch diese Art der Darstellung gleichzeitig ein Bild von sich selbst in Analogie sowohl zu Saul als auch zu David zeichnet. Wie der erste König Israels erlag auch er fehlgeleiteten Annahmen, wie Saul David verfolgte, so verfolgte Paulus die Anhängerschaft Jesu. Nach seinem Damaskuserlebnis jedoch kann er als ein Mann nach dem Vorbilde Davids gelten, der den Willen Gottes ebenso tun muss (ποιεῖν Act 9,6; Act 13,22).¹²¹

David wird von Paulus als ein erwählter Knecht porträtiert, der Gottes Willen erfüllt und an den eine spezielle Verheißung erging.¹²² Auch er selbst sieht sich in dieser Tradition und nimmt damit wiederum Bezug auf sein Erlebnis vor Damaskus. Seine Leser- und Hörschaft gewinnt ein schärferes Bild seines Wandels anhand zweier prominenter Beispiele, die sowohl

¹²⁰ Vgl. Zmijewski, Apg, 503.

¹²¹ Vgl. Spencer, Acts, 145. Spencer leitet jedoch keine Konsequenzen bzw. keine Wirkung für die Charakterisierung aus diesen Beobachtungen ab. Vgl. auch die Ausführungen von Haacker, Klaus, Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war, Stuttgart 2008, 96, der an die Erzählungen 1Sam 24 sowie 1Sam 26 erinnert, insbesondere 1Sam 26,18. In diesem Vers erkennt er eine Reminiszenz an das Gespräch von Paulus und dem Auferstandenen vor Damaskus und proklamiert, dass schriftkundige Lesende das Geschehen von Paulus „im Lichte von Davids Großmut gegenüber dem König Saul“ (ebd.) erkennen könnten.

¹²² Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 123.

den menschlichen Verfolger, verdeutlicht durch Saul, als auch den in den göttlichen Dienst Berufenen, hier David, der „die gehorsame Unterwerfung [...] unter den Plan und Willen Gottes“¹²³ verkörpert, illustrieren. Sein Erlebnis wird für sie glaubwürdiger und fassbarer und gewissermaßen auch in der Heilsgeschichte verankert. Er bezieht sich selbst in das Band, das zwischen David und Jesus besteht, mit ein. Schlussendlich drückt er mit dem Vergleich der beiden Herrscher, aber auch seinem eigenen Lebensweg aus, dass nicht die Abstammung von Bedeutung ist, sondern es immer um die richtige Beziehung zu Gott geht.¹²⁴ Insofern kann er den Zuhörerinnen und Zuhörern als Vorbild dienen. Auch wenn die Ähnlichkeiten der Formulierungen ein Wiedererkennen vereinfachen, muss ein Vorwissen bezüglich der israelitischen Geschichte bei der Adressatenschaft bestehen. Ob dieses noch an anderer Stelle in der vorliegenden Perikope vorausgesetzt wird und was daraus für die *authorial audience* geschlossen werden kann, soll in einem letzten Analyseschritt überprüft werden.

2.5 *Authorial* und *narrative audience*

Zunächst ist die Art der Darstellung Teil der Leserlenkung. Lukas hätte die Auseinandersetzung um die Rede des Paulus auch anders darstellen können, etwa wie in Act 9,20. Dort wird der Inhalt der Rede nicht wiedergegeben, und doch entfacht sich daraufhin ein Konflikt, dem nur durch die Flucht des neuen Verkündigers entgangen werden kann. An dieser Stelle der Apostelgeschichte, zu Beginn der ersten Reise, entschied sich Lukas jedoch dafür, die Worte des Paulus direkt wiederzugeben. Dies dient nicht nur dem bereits eruierten Paulusbild, das er durch die Ansprache vermitteln möchte. Durch die direkte Rede stellt er ebenfalls sicher, dass die Leser- und Hörschaften unmittelbar involviert werden. Sie werden narrativ dazu aufgefordert, sich in die Synagogenbesucherinnen und -besucher zu versetzen, um die Rede aus dieser Perspektive wahrzunehmen. Für die Zeit der Verkündigung übernehmen sie damit ebenfalls die Vorstellungen und Anschauungen dieser imaginierten Menschen. Im Unterschied zu der vorherigen Analyse von Act 9,1–31 muss dementsprechend zwischen den verschiedenen Hörer- und Leserschaften unterschieden werden. Neben die ‚echten‘ Leserinnen und Leser in der heutigen Welt tritt die *authorial audience*, die Leserschaft, die von Lukas antizipiert wurde, und in dieser Perikope zusätzlich noch die Zuhörenden auf der Erzählebene, das Volk in Antiochia. Sie verkörpern die *narrative audience*.¹²⁵ Aufgrund des zeitlichen Abstands bietet sich die Form der direkten Rede an, um Paulus seine Botschaft verkündigen zu

¹²³ Buss, Missionspredigt, 117.

¹²⁴ Vgl. Pichler, Paulusrezeption, 221.

¹²⁵ Zu diesen Begriffen vgl. I.2.1.3 sowie Rabinowitz, Truth in Fiction, 126f.

lassen. Die imaginierte Leserschaft des Lukas erhält dadurch die Möglichkeit, sich in die ersten Zuhörenden zu versetzen, die Situation aus deren Position nachzuvollziehen, sich in einem letzten Schritt jedoch auch selbst dazu zu positionieren und das Gehörte zu reflektieren.

Lukas charakterisiert die Zuhörenden, also die *narratees*, nicht, so dass deutlich wird, dass er eine gewisse Grundkenntnis darüber bei seinen Leserinnen und Lesern voraussetzt. Sie haben bereits die Apostelgeschichte bis zu diesem Kapitel gelesen und, so wird in dieser Arbeit vorausgesetzt, auch das Lukasevangelium. Sie sind daher vertraut mit dem Publikum, das normalerweise in einer Synagoge am Sabbat die Lesungen hört. Dieses hat sich als nicht immer positiv herausgestellt, und sie werden durch die Darstellung einer ‚Antrittsrede‘ des Paulus wahrscheinlich an den Umstand erinnert, dass auch Jesus mit einer Rede in der Synagoge von Nazareth seine öffentliche Wirksamkeit begann und nicht erfolgreich war (vgl. Lk 4,16–30). Andererseits berichtet die Apostelgeschichte auch von einigen Jüdinnen und Juden, die der Christusbewegung positiv gegenüberstehen und sich bekehrt haben. Direkt im Kontext wird nicht nur von einer erfolgreichen Bekehrung erzählt, auch wenn es sich dabei um einen römischen Statthalter handelt (Act 13,12), sondern auch davon, dass in Antiochia die Anhängerschaft das erste Mal als Christinnen und Christen (τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς, Act 11,26) bezeichnet wurde. Auch wenn nicht das gleiche Antiochia gemeint ist, wird allein der Name Assoziationen auslösen. Von daher ist nicht mit einer einheitlichen Grundeinstellung der Leserschaft gegenüber der *narrative audience*, also den Zuhörenden in der Synagoge, zu rechnen. Einigen wird die jüdische Ablehnung der Christusbotschaft präsenter sein, anderen die erfolgreiche Bekehrung des Paulus.

Allen gemeinsam ist die Erwartungshaltung aufgrund der Frage der Synagogenvorsteher, die die folgenden Worte als Worte des Trostes (V.15) charakterisieren. Sie sollen die Zuhörenden beraten und zu einem Hinterfragen des Glaubens, aber auch des Verhaltens führen.¹²⁶ Diese Erwartungen erfüllt Paulus, da er sich sowohl auf die Tora- als auch die Prophetenlesung bezieht¹²⁷ und sich neben seiner deliberativen Rhetorik¹²⁸ auch Anzeichen frühjüdischer Argumentation erkennen lassen.¹²⁹ In Rückschau auf die Perikope lässt sich darüber hinaus ein ironischer Unterton entdecken, denn obwohl Paulus zu einem Wort des Zuspruchs aufgefordert wurde, das auch Einigkeit evozieren soll, erreicht er das genaue Gegenteil, nämlich

¹²⁶ Vgl. Witherington, Acts, 407.

¹²⁷ Vgl. Pesch, Apg 2, 32.

¹²⁸ Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 121. Er statuiert, dass „the aim is the *metanoia* of the listeners.“ (Ebd. Hervorhebung im Original.).

¹²⁹ Vgl. Witherington, Acts, 408.

eine Teilung der Gemeinde.¹³⁰ Lassen sich auf struktureller Ebene die Annahmen als erfüllt ansehen, kann in Bezug auf den Inhalt statuiert werden: „Während die Erwartungen der jüdischen Zuhörerschaft sich auf einen *λόγος παρακλήσεως* richtete, bringt ihr Paulus das *εὐαγγέλιον*.“¹³¹

In der vorliegenden Perikope spricht Paulus die *narratees* direkt an (vgl. V.16: ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν) und offenbart sie somit. Er beginnt mit einem Abriss der jüdischen Heilsgeschichte. Dies ist der Umgebung und dem Anlass angemessen, und der *narrative audience* werden die genannten Ereignisse geläufig sein. Jüdische Vorstellungen und Formulierungen, die aus der Schrift vertraut sind, unterstreichen, dass sich das Publikum überwiegend aus jüdischen oder zumindest aus mit dem Judentum sympathisierenden Menschen zusammensetzt.¹³² Lukas jedoch wird sich mit seinem Werk auch an Nichtjüdinnen und -juden gewandt haben, die somit Teil der *authorial audience* wären. Es bleibt ungewiss, ob sie genügend Kenntnis über das Judentum hatten, um den Ausführungen des Paulus folgen zu können. Der Verfasser der Apostelgeschichte könnte diesen Abschnitt auch als eine Art Bildung für den nichtjüdischen Teil seiner imaginierten Leserschaft konzipiert haben oder sie klar als „outsiders“¹³³ kennzeichnen, um sie mit den Worten des Paulus am folgenden Sabbat umso mehr an sich zu binden. Dass dem Judentum fremde Zuhörerinnen und Zuhörer nicht nur aufgrund der Thematik der Rede ein Zugang zu diesem Zeitpunkt schwerfällt, wird auch durch die Schilderung der Reaktionen verdeutlicht. Lukas betont explizit, dass sich Jüdinnen und Juden sowie Proselytinnen und Proselyten Paulus und Barnabas anschlossen, was zeigt, dass nur diese Gruppen die Botschaft der Apostel voll greifen konnten.¹³⁴ Gleichzeitig wird jedoch auch den nichtjüdischen Menschen durch die Nachfrage einiger Zuhörender das Verstehen erleichtert. Ihnen dient diese Gruppe als Hilfestellung, indem die Anwesenden stellvertretend für den nichtjüdischen Teil der *authorial audience* um weitere Auskunft bitten. Diejenigen, die mit den Überlieferungen vertraut sind, werden von Paulus als jüdisch angesprochen (vgl. z.B. V.16f.26) und in dieser Rolle während der Rede bestärkt. Bereits in der Charakterisierung der Zuhörenden wurde herausgearbeitet, dass sie sich als Teil der Heilsgeschichte begreifen und somit den Bezug des Jesusereignisses auf ihr eigenes, gegenwärtiges Leben, da

¹³⁰ Vgl. Pichler, Paulusrezeption, 139.

¹³¹ Buss, Missionspredigt, 89.

¹³² Vgl. Barrett, Acts, 206, der z.B. die Wendung, dass David „zu seinen Vätern gebracht wurde“, als eine Ausdrucksweise der hebräischen Bibel für das Sterben ausmacht, wie Ri 2,10 beweise.

¹³³ So Tannehill, Narrative Unity 2, 165. Er spricht den nichtjüdischen Menschen eine derartige Kenntnis ab, folgert aber: „Nevertheless, the scene might be important for them, too, as part of an education in which Gentiles become God-fearers, honoring Scripture and appreciating the importance of God’s dialogue with Israel.“ (Ebd.).

¹³⁴ Vgl. Marshall, Acts, 229.

sich die Verheißungen Gottes erfüllen, erkennen sollen.¹³⁵ Diese Intention unterstreicht die jüdische Zuhörerschaft durch die Notwendigkeit, den Text der Schrift auf die Gegenwart zu aktualisieren. Dieser Schritt von den Verheißungen der Schriften hin zu Jesus und deren Erfüllung in ihm ist für sie schwierig, aber wichtig, im Gegensatz zu der nichtjüdischen Adressatenschaft, der aufgrund ihrer Vorkenntnisse eine solche Zuwendung zur christlichen Botschaft leichter fällt. Für beide Gruppen ist deswegen die Anwesenheit der sogenannten Gottesfürchtigen von Bedeutung. Deren grundsätzliche Funktion, die nicht nur in dieser Perikope verwirklicht wird, liegt dabei darin, „den langsamen und kontinuierlichen Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden“¹³⁶ zu gewährleisten. Während die jüdischen Menschen erkennen, dass Heideninnen und Heiden bereits jetzt Teil ihrer Gemeinschaft sein können, erkennen die nichtjüdischen Leserinnen und Leser große Identifikations- und Vorbildpotentiale in dieser Figur.

Durch den elliptischen Erzählstil wird eine gewisse ‚geistige Mitarbeit‘ von den Zuhörenden und Lesenden verlangt, da sie Auslassungen ergänzen müssen.¹³⁷ Auf diese Weise wird ihre Aufmerksamkeit sichergestellt, und es ist ebenso möglich, dass sich Teile der *authorial audience* ob ihrer Kenntnisse der bisherigen Apostelgeschichte und des Lukasevangeliums den Anwesenden in der Synagoge überlegen fühlen mögen.

Auch durch die wiederholten Ansprachen (V.16.26.38) wird die Aufmerksamkeit des Publikums verlangt und ausgedrückt, dass die Jesusbotschaft sich direkt an die Zuhörenden richtet.¹³⁸ Damit liegt ein besonderer Fokus auf den darauffolgenden Sätzen, die sich mit der Erwählung Israels, der Erfüllung der Schrift durch die Jerusalemerinnen und Jerusalemer sowie der Vergebung der Sünden und Rechtfertigung auseinandersetzen und jeweils wichtige Kerngedanken ihrer Abschnitte formulieren. Das abschließende Zitat aus Hab 1,5 mit den Verben im Imperativ sowie den Personalpronomen der 2. Person Plural schaffen eine Verbindung zur erzählerischen Gegenwart und sprechen die Zuhörenden direkt an. Die scharfe Formulierung der Warnung fordert sie indirekt auf zu wählen, ob sie sich auf die Seite der Bewohnerinnen und Bewohner Jerusalems, die den Tod Jesu forderten und durchsetzten, also auf die Seite der

¹³⁵ Vgl. Roloff, Apg, 205. Vgl. hierzu auch Bock, Acts, 458: „The history is ‘for us’, but the offer [i.e. 38f., d.Vf.] is ‘to you’ because Paul’s audience still stands outside the blessing. They need to respond so that they can receive what Paul and his group already possess.“

¹³⁶ Pichler, Paulusrezeption, 265.

¹³⁷ Maxwell, Role of the Audience, 176 führt die Möglichkeit an, dass die Rede des Paulus unvollständig sei, damit das Publikum sie selbst vervollständige und so aktiv an der Erschaffung des rhetorischen Ganzen partizipiere.

¹³⁸ Vgl. Marshall, Acts, 225.

Gegner Jesu stellen, oder wie Paulus zu Anhängerinnen und Anhängern werden.¹³⁹ In Bezug auf die *authorial audience* kann statuiert werden, dass dieser durch die Lektüre des Lukasevangeliums sowie der Apostelgeschichte bis zu diesem Punkt für beide Verhaltensweisen Beispiele vor Augen geführt wurden. Insofern ist für sie der Unterschied zwischen den beiden Polen eindrücklicher, als er für die Synagogenbesucherinnen und -besucher angenommen werden kann. Es lässt sich vermuten, dass diese Warnung vielmehr auf die Leserinnen und Leser außerhalb der Apostelgeschichte gerichtet ist als an die Adressatenschaft innerhalb der Erzählung. Für diese Annahme spricht, dass Paulus seinen Zuhörerinnen und Zuhörern in der Synagoge indirekt eine Verantwortung im Hinblick auf ihre Entscheidung einschärft und diese antizipiert. Er deutet die Konsequenzen einer Ablehnung der Botschaft nur an, doch die Leserinnen und Leser wissen um das Werk (V.41), bei dem es sich nicht nur um die Verkündigung unter den Völkern handelt, sondern um all das, was Paulus bis zu diesem Punkt ausführte.¹⁴⁰ Sie können sich der *narrative audience* durch diesen Wissensvorsprung überlegen fühlen, was ihren Bezug zu Paulus bzw. die Antipathie gegenüber denjenigen, die nicht positiv auf diese Warnung reagieren, verstärkt. Insgesamt wird durch zahlreiche rhetorische Merkmale die Aufmerksamkeit des Publikums, ob *authorial* oder *narrative*, gewahrt. Aufgrund des Inhalts und dieser abschließenden Warnung, die eventuell eine gewisse Kritik impliziert, könnte die *authorial audience* an die Rede des Stephanus¹⁴¹ erinnert werden. Dann würde der Ausgang bei Stephanus auf diese Perikope übertragen und somit ein gewaltvolles, wenn nicht tödliches Ende für Paulus antizipiert werden. Dieses Vorausgreifen wird auch durch die Ablehnung am folgenden Sabbat, die zunächst mündlich, dann physisch geschieht, verstärkt. Zusammen mit den vorherigen Darstellungen der Apostelgeschichte, in denen die Apostel stets auf Widerstand trafen, werden die Leserin und der Leser zusätzlich darauf gepolt, das Geschehen nicht nur als einen Vorfall in Antiochia zu betrachten, sondern seine übergreifende Bedeutung zu erfassen.¹⁴² Dies kann durch einen Rückgriff auf Act 9,15 geschehen, da in diesem Vers aus dem Mund des Auferstandenen deutlich wurde, dass eine Hinwendung zu den Völkern bereits in der Berufung des Paulus angelegt war.¹⁴³ Ähnlich wie in der Rede des Paulus werden die Jüdinnen und Juden bezüglich ihrer Verantwortung in gewisser Weise entlastet. Nichtsdestotrotz zeigt die Perikope, dass erst ihre Ablehnung des Kerygmas zu den Völkern führt, und deutet dementsprechend einerseits eine generelle Beur-

¹³⁹ Vgl. Spencer, Acts, 146. Dazu auch Pichler, Paulusrezeption, 233, der ebendiese Wahl betont, sie aber auf die „Sichtweise des Lebens Jesu“ (ebd.) bezieht.

¹⁴⁰ Vgl. Haenchen, Apg, 401; Buss, Missionspredigt, 132.

¹⁴¹ Vgl. für die Unterschiede und Gemeinsamkeiten Jeska, Geschichte Israels, 221–224.

¹⁴² Vgl. Haenchen, Apg, 402.

¹⁴³ Vgl. Fitzmyer, Acts, 521.

teilung der paulinischen Verkündigung unter den Jüdinnen und Juden und andererseits das allgemeine Schema seiner Aktivitäten an.¹⁴⁴

Lukas berichtet von sympathisierenden Menschen. Die Reaktion der Zuhörenden in der Synagoge bestärkt die *authorial audience* in ihrem Urteil, die paulinische Rede ebenfalls positiv zu beurteilen. Die Bemerkung des Lukas, Paulus und Barnabas ermahnten die Menschen in Antiochia, in der Gnade Gottes zu bleiben, fasst die Rede noch einmal zusammen und stellt sicher, dass wirklich alle Zuhörenden und Lesenden den Kerngedanken der Rede erfassen. So wird auch die eher abstrakte Geschichte für die nichtjüdische Adressatenschaft verständlich.

Infolge dieser wohlwollenden Reaktion der *narrative audience* wird die *authorial audience* den jüdischen Menschen, die lästern und Paulus widersprechen, ablehnend gegenüberstehen. Narrativ wird diesem Verhalten vorausgehend geschildert, dass die jüdischen Menschen die Menge sahen (V.45), und sie daraufhin den Apostel schmähen. Der Leserschaft könnte an dieser Stelle nahegelegt werden, dass die Ablehnung auf menschlichen Emotionen und Vorurteilen basiert, anstatt dass tatsächlich lehrmäßige Argumente den Grund dafür bilden.¹⁴⁵ Die Jüdinnen und Juden erscheinen dann als affektgeleitet und unverständig. Verstärkt wird diese negative Haltung auch aus der bisherigen Darstellung des Paulus durch Lukas. Im Gegensatz zu den Figuren auf der Erzählebene kennen die Leserinnen und Leser den Bericht von seinem sogenannten Damaskuserlebnis. In dieser Rede wird für sie nun das erste Mal greifbar, worin die innerliche Komponente dieses Ereignisses für Paulus bestand und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Für die *authorial audience* wird seine Position und Authentizität dadurch gesteigert, dass er seine Vergangenheit, in diesem Fall seine pharisäische Bildung, mit der Zuwendung zum christlichen Glauben vereint und seinen neuen Weg damit illustriert. Indirekt verweist er mehrmals auf seine Berufung (V.26.32.38) und die abschließende Warnung könnte auch in diesem Licht als eine Warnung an die Menschen gelesen werden, nicht den Weg einzuschlagen, für den er sich vor seiner Begegnung mit dem Auferstandenen entschieden hatte. Obwohl Paulus sich in V.31 von den galiläischen Zeugen unterscheidet, erkennen die Leserinnen und Leser, dass er deren Schicksal teilt (vgl. z.B. Act 5,17f.). Dass er sich nicht zu ihnen zählt, unterstreicht die Authentizität seiner Worte, wobei sein individueller Status als Berufener seine Autorität stärkt. Paulus verfügt über eine „maßgebliche Kompetenz als Zeuge: Er bezeugt, daß die Auferweckung Jesu die Erfüllung der Israel gegebenen Verheißung ist.“¹⁴⁶ Die folgenden Verse zeigen dann, wie er diese Rolle in der Geschichte der Verkündi-

¹⁴⁴ Vgl. Kucicki, *Function of the Speeches*, 31.

¹⁴⁵ Vgl. Kucicki, *Function of the Speeches*, 317 sowie Anm. 108 dieses Unterkapitels.

¹⁴⁶ Roloff, *Apg*, 206.

gung des Auferstandenen sieht und umsetzt.¹⁴⁷ So akzentuiert er seine Aufgabe in Abgrenzung zu den Augenzeugen. Sein eigenes Schicksal, wie es von Christus verkündigt wurde (Act 9,15f.), realisiert sich ebenfalls bereits, denn nicht nur verkündigt er und ist Zeuge, auch sein Leiden wird durch die Verfolgung durch die jüdische Bevölkerung und deren Sympathisantinnen und Sympathisanten geschildert.

Die folgenden Worte des Paulus werden aufgrund dieser ablehnenden Haltung von der *authorial audience* positiv aufgenommen. Der judenchristliche Teil erkennt, dass entsprechend der Verheißungen den jüdischen Menschen noch immer zuerst verkündigt wird, dass aber die Völker ebenso am Heil teilhaben. Durch ihre Vertrautheit mit der Schrift erfassen sie die Implikationen, die mit dem Zitat aus Jes 49,6 verbunden sind und begreifen ihre Aufgabe im Heilsplan. Für die nichtjüdische Adressatenschaft dient vor allem die bildliche Sprache dazu, die Ausführungen über die israelitische Heilsgeschichte in der ersten Rede auf sich zu beziehen und die Zusammenhänge zu erkennen. Die heidenchristlichen Leserinnen und Leser werden sich aber vor allem umso mehr in die im Anschluss geschilderte Reaktion der nichtjüdischen Zuhörenden versetzen und diese mitsprechen können. Lukas vermag es, beide Gruppen durch seine Art der Darstellung einzubeziehen und ihnen die Legitimation der Verkündigung unter den Völkern derart näherzubringen, dass sie sich je persönlich angesprochen und betroffen fühlen. Durch diese Art der Darstellung, die den *narratee* als „negative foil for expected reader responses“¹⁴⁸ nutzt, zeigt Lukas seiner imaginierten Leserschaft auf, welche Reaktion die richtige ist, und verhilft ihr zu einer Abgrenzung und dadurch zu einem Überdenken ihres eigenen Verhaltens.

Lukas beendet die Perikope jedoch nicht mit der Verfolgung, die seine Leserschaft ablehnt. Aus Antiochia in Pisidien würde dann im Gedächtnis bleiben, dass die Verkündigung nicht erfolgreich war. Stattdessen berichtet er, dass Paulus und Barnabas Staub von ihren Füßen schütteln (V.51) und somit entsprechend der Anweisungen von Jesus (Lk 9,5; Lk 10,11) handeln.¹⁴⁹ Diese symbolische Geste ist gegen eine ganze Stadt gerichtet, die die Verkündigung nicht annimmt und zeigt die Konsequenzen auf: „So the announcement of turning to the Gentiles applies first of all to the city of Antioch.“¹⁵⁰ Das Wort des Paulus wird prompt angewandt. Doch auch wenn sich der jüdische Teil dieser Stadt nicht bekehrt haben mag, wird

¹⁴⁷ Vgl. Peterson, Acts, 391. Er unterstreicht ebenfalls, dass es keinen „‘shift in strategy’“ (a.a.O., 399) gebe, sondern sich anstelle der Zwölf nun auf Paulus als dem Hauptinstrument der Verkündigung bis an die Enden der Welt (vgl. Act 1,8; evtl. auch Act 9,15) konzentriert werde (vgl. ebd.).

¹⁴⁸ Wilson, Readers, 856.

¹⁴⁹ Vgl. Weiser, Apg 2, 338. Schmidt, Weg, 96 notiert, dass die Formulierung an dieser Stelle Lk 9,5, also der Anweisung an die Apostel, näher steht als derjenigen in Lk 10,10f. Paulus wird entsprechend indirekt in den Aposteldienst gehoben.

¹⁵⁰ Tannehill, Narrative Unity 2, 175.

gleich darauf berichtet, dass es Menschen gab, die sich der christlichen Gemeinschaft angeschlossen haben (V.52). Dies wird der Leserschaft im Gedächtnis bleiben. Durch die allgemeine Bezeichnung als Jünger (V.52) können sich alle Lesenden in dieser Gruppe wiederfinden. Lukas führt die Linie, die Paulus in seiner ersten Rede verfolgte, in der er zum Ende hin nicht mehr zwischen Jüdinnen, Juden und Gottesfürchtigen unterschied, in der Rahmenhandlung weiter und kann so alle Menschen seiner *authorial audience* einschließen.

Zusammenfassend lässt sich die *authorial audience* von Lukas als ein gemischtes Publikum aus Juden- und Heidenchristinnen und -christen definieren.¹⁵¹ Das Ziel ist es, mithilfe dieser Perikope das Damaskuserlebnis, insbesondere was die Konsequenzen und theologischen Einsichten betrifft, konkreter zu fassen und der Leserschaft zu vermitteln. Gleichzeitig soll das christologische Kerygma, wie es bereits im Lukasevangelium dargestellt wurde,¹⁵² in der Adressatenschaft gefestigt und in Bezug auf die Schrift und damit auf die jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger reflektiert werden. „Der Leser soll in der Rede erfahren, auf welchen Grundlagen sein Glaube beruht und daß sein Glaube durch die Autoritäten der Ursprungsgeschichte garantiert ist.“¹⁵³ Die Art der Darstellung verdeutlicht, dass die Botschaft, die Paulus und Barnabas verkündigen, in Übereinstimmung mit derjenigen der anderen christlichen Autoritäten ist. Die Parallelzeichnung mit Petrus, aber auch die Charakterisierung von Paulus und Barnabas als Nachfolger der Apostel (V.31f.) tragen dazu bei. Somit wurde Wert darauf gelegt, den früheren Verfolger in Anschluss an die Urgemeinde und deren Botschaft zu skizzieren, wozu etwa in Act 9,27f. der Besuch bei den Zwölf und die Aufnahme des Neuberufenen dienten. Zahlreiche Bezüge auf Act 9,1–31, aber auch über diese Perikope hinaus bis hinein ins Lukasevangelium verdeutlichen der Leserschaft die Bedeutung der vorliegenden Erzählung.¹⁵⁴ Insbesondere der ‚Vertrag‘, der mit dem *main narratee* Theophilus zu Beginn des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte geschlossen wurde, scheint in dieser Perikope durch. In Act 1,1 erklärt Lukas Theophilus, er habe bereits über Jesu Taten und Lehren berichtet. Die Rede in Antiochia nimmt dies auf, geht aber einen Schritt weiter und zeigt, dass dazu eben auch die Verkündigung des Geschehens gehört: „Auch bei Lukas ist die Verkündi-

¹⁵¹ Einige Exegeten entdecken auch hellenistische Anklänge in der paulinischen Rede. So konstatiert Weiser, Apg 2, 331 dass die Darstellung des Paulus als antiker Rhetor aufgrund der Handgeste dem hellenistischen Leserkreis geschuldet sei. Zudem ist er der Meinung, Lukas verstehe „die Auferstehung Jesu unter dem Einfluß hellenistischer Anthropologie“ (a.a.O., 336). Ähnlich sieht dies Gebauer, Apg 2, der die Erwähnung der Grablegung Jesu als Indiz dafür wertet, dass an dieser Stelle die „im Bereich des Hellenismus undenkbare[...] Realität der Auferweckung als leibliches Geschehen“ (a.a.O., 27) unterstrichen werden soll. M.E. sind diese Hinweise nicht ausschlaggebend genug, um ausreichend Identifikationspotential für hellenistische Leserinnen und Leser zu bieten.

¹⁵² Vgl. Pesch, Apg 2, 37: „[...] gestorben (27–28) – begraben (29) – auferweckt (30) – erschienen (31).“

¹⁵³ Kliesch, Apg, 98.

¹⁵⁴ Vgl. Bock, Acts, 464.

gung auf das Jesusgeschehen bezogen; mehr noch: Die Verkündigung schließt die Jesusgeschichte („das über Jesus“) ein.“¹⁵⁵ So lässt sich der erste Bericht des Lukas dahingehend lesen, dass von den berichteten Taten und Worten Jesu her der „Anspruch der Gültigkeit der Botschaft begründet“¹⁵⁶ wird. Die *authorial audience* wird also zu Theophilus und kann die Verbindung der beiden Werke, aber auch der vorliegenden Rede zum bisherigen Bericht begreifen.

Durch die Darstellungsweise der Rede werden die Angesprochenen aktiv zum Mitdenken und -reflektieren herausgefordert, und die direkten Anreden sowie die Identifikationsmöglichkeiten für beide Gruppen lassen das Damaskuserlebnis des Paulus und die sich daran anschließende Verkündigung als für das eigene Leben signifikant erscheinen. Die Verwebung von narrativen Einheiten mit Reden und darin eingebauten Schriftziten vermittelt anschaulich die lukanische Theologie und fordert die Zuhörenden heraus, mit Glauben zu antworten.¹⁵⁷

2.6 Zusammenfassung

In einem abschließenden Abschnitt sollen vor allem die narrativen Methoden, die auf den teilweise erzählerischen, teilweise rhetorisch/argumentativ gestalteten Text angewandt wurden, reflektiert werden. Nur am Rande sollen inhaltliche Ergebnisse Erwähnung finden.

Entgegen der zuvor analysierten Textstelle Act 9,1–31 handelte es sich bei Act 13,13–52 um keine Erzählung im klassischen Sinne. Vielmehr wurden zwei Reden des Völkerapostels mit unterschiedlichem Umfang in einen narrativen Rahmen eingebettet, wodurch eine Wechselwirkung zwischen den Inhalten der einzelnen Teile beobachtet werden kann. Während dies auf einige Analyseschritte keine Auswirkungen hatte, etwa hinsichtlich der Frage nach der Perikopeneinteilung, der Beziehung zum Kontext oder auch den Analysen der Temporalangaben, musste in anderen zwischen den Rede- und den erzählerischen Teilen unterschieden werden, um die jeweiligen Aussageabsichten herausarbeiten und aufeinander beziehen bzw. vergleichen zu können. Insbesondere die Charakterisierung warf einige Fragestellungen auf, da die Reden auf ihren Kontext bezogen sind und so nicht immer deutlich zwischen der paulinischen und der lukanischen Figurendarstellung unterschieden werden konnte. Dies hat auch Auswirkungen auf die Frage nach der lukanischen Intention der Perikope. Entsprechend der

¹⁵⁵ Delling, Jesusgeschehen, 373.

¹⁵⁶ A.a.O., 386.

¹⁵⁷ Vgl. Peterson, Acts, 389.

Theorie von Richard Walsh¹⁵⁸ wurde davon ausgegangen, dass die durch den extradiegetisch-heterodiegetischen Erzähler vermittelten Verse direkt von dem Verfasser der Apostelgeschichte stammen, während der intradiegetisch-heterodiegetische Erzähler Paulus davon unterschieden werden muss. So ist es Lukas möglich, zwei Stimmen in seinem Text zu präsentieren, wobei beachtet werden muss, dass nicht Paulus direkt zu den Leserinnen und Lesern spricht, sondern es sich immer noch um ein durch Lukas vermitteltes Bild handelt. Durch diese Doppelung vermag es der Verfasser der Apostelgeschichte, verschiedene Lesergruppen anzusprechen. Während sich jüdische Mitmenschen eher von der Verkündigung des Paulus in der Synagoge angezogen fühlen, da er in dieser auf ihre Vorstellungen und Weltanschauungen eingeht, kann Lukas in den Zwischenversen durch die Darstellung der unterschiedlichen Reaktionen auf die Worte des Völkerapostels auch nichtjüdische Menschen in die Geschichte des Christentums einbinden. Das Mittel der direkten Rede zwingt die *authorial audience*, sich in die Rolle der Angeredeten zu versetzen, und involviert sie so stärker, als eine indirekte Beschreibung der Worte es könnte. Auf diese doppelte Art malt Lukas dann sein Paulusbild: Während die Rahmenhandlung deutlich macht, dass es sich bei ihm um einen überzeugenden Verkündiger handelt, da er sowohl einige jüdische (V.43), als auch viele nichtjüdische Menschen (V.48) für seine Botschaft begeistern kann, vermittelt Paulus selbst von sich das Bild eines versierten Schriftauslegers. Vor allem aber betont er auf inhaltlicher Ebene sein Damaskuserlebnis, das ihn für die Verkündigung qualifiziert und deren Inhalt vorgibt, indem er sich als ein Zeuge des Auferstandenen skizziert. Aus diesem Grund verkörpert er die Funktion, „in seiner Person und seiner Verkündigung das entscheidende *Bindeglied* zwischen der apostolischen Zeit und der nun heraufziehenden und durch die weltweite Heidenmission gekennzeichneten nachapostolischen Zeit zu bilden.“¹⁵⁹ Bereits in der Rede am ersten Sabbat scheint eine Öffnung der partikularen Botschaft der Schriften, die an das Volk Israel gerichtet sind, u.a. durch das gemischte Publikum durch. Die erste Rede verdeutlicht somit den Beginn der Verkündigung in der Synagoge, also unter jüdischen Menschen; die bereits angedeutete Universalisierung entfaltet sich dann vollends am zweiten Sabbat.¹⁶⁰

Auch wurden die zahlreichen Bezüge hin zur zuvor analysierten Perikope Act 9,1–31 angemerkt, aber ebenso Anspielungen auf andere Texte der Apostelgeschichte sowie des Lukas-evangeliums. Insbesondere die Parallelisierung des paulinischen und jesuanischen Schicksals diente der indirekten Charakterisierung und der Leserlenkung. Reminiszenzen sowohl an die Reden des Petrus als auch an die des Stephanus wurden geweckt. Es zeigte sich jedoch, dass

¹⁵⁸ Vgl. Walsh, Narrator, *passim*.

¹⁵⁹ Zmijewski, Apg, 512. Hervorhebung im Original.

¹⁶⁰ Vgl. Jeska, Geschichte Israels, 243; 269.

Lukas bei der Komposition nicht repetitiv vorgeht, Wiederholungen auf inhaltlicher Ebene hinsichtlich der Heilsgeschichte in der Stephanusrede vermeidet und Bezüge vielmehr auf syntaktischer und semantischer Ebene herstellt. Diese Darstellungsweise zeigt ihn als einen versierten Schriftsteller, der seine wichtigsten Protagonisten verbunden wissen will, sowohl in ihren Schicksalen als auch in ihren Botschaften und deren Verkündigung, und dies durch eine Darstellung der Reden als komplementäre Äußerungen erreicht.¹⁶¹ Die erste große Rede des Paulus soll als Blaupause für die auktoriale Leserschaft der Apostelgeschichte dienen, in die die weiteren Äußerungen des Apostels von ihr eingetragen werden.

¹⁶¹ Vgl. Berger, Kommentar, 457. Auch Marshall, Acts, 221 führt die Vermeidung von Doppelungen auf die literarischen Fertigkeiten des Lukas zurück, betont aber, dass die Reden unterschiedliche Zwecke verfolgen (ebd.). Vgl. auch Schmithals, Apg, 127, der insbesondere die Abhängigkeit des Paulus von der apostolischen Tradition als Ziel der parallelen Darstellung nennt.

3. Taten und Worte auf fremden Gebiet (Act 14,8–18)

Die vorliegende Perikope, die von dem Aufenthalt des Paulus und Barnabas in Lystra und den Geschehnissen in der Stadt berichtet, steht nicht nur im unmittelbar folgenden Kapitel der zuvor analysierten Episode, sondern setzt erzählerisch um, was in der vorherigen Rede des Paulus von diesem dargelegt wurde. Nach der Rede in Antiochia und der Ankündigung, sich fremden Völkern (Act 13,46) zuzuwenden, schildert Lukas die missionarischen Versuche zunächst in Ikonium, dann in Lystra, in Gebieten also, die neben jüdischen nicht mehr nur gottesfürchtige Menschen (vgl. etwa Act 13,16) als Adressatenschaft kennt. Paulus und Barnabas übertreten durch ihre Reise ins lykaonische Land eine kulturelle Grenze,¹ die durch die Verkündigung vor den Toren des örtlichen Zeustempels widergespiegelt wird. Diese Tore als Eingang zur Stadt dienen in der Erzählung als Ort des Zusammentreffens von polytheistischem Kult und der Botschaft von Gott, verdeutlicht durch ihre jeweiligen Repräsentanten, dem Priester und Paulus und Barnabas.² F. Scott Spencer stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, „if this is the watershed shift from Jews to Gentiles anticipated in 13.46.“³ Die Erzählung ist dementsprechend von Bedeutung, da in ihr als einer von zwei Stellen „der Wortlaut missionarischer Anreden an Menschen überliefert [ist], die nicht Gott, sondern die Götter verehren.“⁴ Paulus verkündet, wie er in Antiochia verlauten ließ, nun den nichtjüdischen Menschen und passt seine Ausdrucks- und Darstellungsweise der Verkündigung an diese an. Im Gegensatz zu den Worten in Antiochia und der Situation, in die sie gebettet waren, fehlt in Lystra jeglicher vermittelnde jüdische Einfluss.⁵ Insofern unterscheidet die Rede sich, sowohl von ihrem Inhalt als auch ihrer Ausdrucksweise, von der zuvor analysierten. In ihr wird eine Verschiebung des narrativen Fokus deutlich, der sich nun von einem strikt jüdischen Kontext hin zu einem nichtjüdischen verlagert.⁶ Act 17,16–34 bietet daneben ein ähnliches Setting. In dieser Perikope wird skizziert, wie Paulus auf dem Areopag mit Philosophen diskutiert. Wegen der Ähnlichkeit beider Szenen wird oftmals konstatiert, dass Act 14,15–17 „eine stark

¹ Vgl. Béchard, Dean P., Paul Among the Rustics. The Lystran Episode (Acts 14:8–20) and Lucan Apologetic, in: CBQ 63 (2001), 84–101: 90.

² Vgl. Fournier, Marianne, The Episode at Lystra. A Rhetorical and Semiotic Analysis of Acts 14:7–20a (AmUSStR 197), New York u.a. 1997, 97.

³ Spencer, Acts, 148.

⁴ Lerle, Ernst, Die Predigt in Lystra (Acta XIV. 15–18), in: NTS 7 (1960), 46–55: 46.

⁵ Vgl. Klauck, Hans-Josef, With Paul in Paphos And Lystra. Magic and Paganism in the Acts of the Apostles, in: Neotest. 28 (1994), 93–108: 101.

⁶ Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 276.

verknäppte Analogie zur Areopagrede Apg. 17⁷, „deren kleineres Gegenstück“⁸ sei oder „ein Vorspiel zu der großen Szene in Athen 17,16–34“⁹ biete. Die Kürze sowie das Thema sind Gründe dafür, warum vielfach diskutiert wird, ob man die Worte des Paulus überhaupt als eine Rede bezeichnen könne.¹⁰ Da sich Act 14,15–17 jedoch stilistisch sowohl von seiner Ausdrucksweise als auch von den thematischen Rückgriffen von seinem erzählerischen Kontext abhebt,¹¹ wird er in der vorliegenden Arbeit analog zu den klassischerweise als Reden bezeichneten Stücken behandelt und analysiert.

3.1 Der Plot

Die Abgrenzung der Episode ist nicht eindeutig zu entscheiden. Ihr Beginn ist klar in Vers 8 anzusetzen, da die vorherige Erzählung in Ikonium spielt. V.6 bietet eine allgemeine Notiz über die Gegend, während V.8 dann spezifiziert, wo sich das Folgende ereignet: ἐν Λύστροις. Mit dem Mann, der unfähig ist zu laufen, tritt eine neue Figur auf, und die Heilung durch Paulus markiert auch thematisch einen Neuanfang. Nach hinten ist auf temporaler Ebene in V.20b ein deutlicher Einschnitt gegeben, in V.20c geographisch. Auf narrativer Ebene wird jedoch bereits in V.19 ein gewisser Neueinsatz erreicht, da der erzählerische Faden aus Act 13,52 und Act 14,5 wieder aufgenommen wird. Es erscheinen in Lystra jüdische Menschen aus Antiochia und Ikonium und stellen somit in der vorliegenden Perikope eine neue Kollektivfigur dar. Auch ihre Handlungen, die Verfolgung des Paulus und seine Steinigung, sind vielmehr als Reaktion auf vorherige Geschehnisse zu deuten als auf die Wunderhandlung oder die Rede des Paulus in Lystra.¹² Charles K. Barrett geht sogar so weit zu statuieren, dass die gesamte

⁷ Schille, Apg, 307.

⁸ Roloff, Apg, 214. Kucicki, Function of the Speeches, 276 sieht die Funktion der Rede darin, die Leserinnen und Leser auf die Areopagrede vorzubereiten.

⁹ Schmithals, Apg, 133. Vgl. z.B. auch Lüdemann, Gerd, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 169, der den Versen 15–17 keine eigene Analyse zuspricht, sondern lediglich auf seine Ausführungen zur Areopagrede verweist.

¹⁰ So etwa Jervell, Apg, 376f. Porter, Paul of Acts, 137: „In fact, the speech may be better analyzed as not a speech at all, if it were not for several factors.“ Kucicki, Function of the Speeches, 252 spricht den Worten ihren Charakter als Rede nicht ab und kategorisiert sie als eine strukturelle Rede, die lediglich ein soziologisches Thema behandle und dazu diene, die Erzählungen zu verbinden. Entsprechend konstatiert er auch, dass die direkte Wiedergabe der Worte für die Kohärenz und Logik des Plots nicht notwendig seien (vgl. a.a.O., 32).

¹¹ Vgl. Lerle, Predigt, 46, der v.a. die Verwandtschaft mit der Septuaginta hervorhebt sowie Berger, Kommentar, 463, der die Worte als „[...] wichtiges Beispiel einer typischen jüdisch-christlichen Monotheismus-Predigt“ beschreibt.

¹² Diese Unterteilung lässt sich, wenn auch seltener, in der Literatur finden, etwa bei Schille, Apg, 304. Auch Bauernfeind, Kommentar, 180 sieht das Ende der Perikope in V.18, setzt jedoch den Beginn in V.7 an. Weitaus häufiger wird die Abgrenzung V.8–20 angeführt, so z.B. Pesch, Apg 2, 53; Spencer, Acts, 148; Gebauer, Apg 2, 39 u.ö.

Episode um die Verehrung des Paulus und Barnabas als Götter aus ihrem Kontext herausgelöst werden könnte, ohne, dass eine bemerkenswerte Lücke entstehen würde.¹³

Semantisch bestehen zwischen den Reden in Act 13,16–50 und Act 14,8–18 Beziehungen, z.B. durch die Aufnahme bestimmter Schlagworte wie des lebendigen Gottes (V.15) und der Völker (V.16), doch das Setting ist unterschiedlich. Während Paulus in Act 13,15 während eines Synagogengottesdienstes um eine Rede gebeten wird und er dieser Anfrage nachkommt, handelt er in Lystra aktiv und leitet seine Ansprache als Reaktion auf die Vorkommnisse selber ein. Die Perikope kann als Scharnier gesehen werden, das die Wundertätigkeit und Verkündigungsaktivität des Paulus betont, ehe wieder zum Handlungsfaden seiner Verfolgungen zurückgekehrt wird.

Insgesamt lassen sich zwei größere Szenen ausmachen, die eng miteinander verbunden und aufeinander bezogen sind:¹⁴ Zunächst in Act 14,8–13 die Heilung des lahmen Mannes durch Paulus sowie die Reaktion der Menge,¹⁵ und darauffolgend in den Versen 14–18 die Reaktion des Paulus und Barnabas auf die angekündigte Opferung, ihre Rede sowie die abschließende Reaktion der Menge.

Diese beiden Teile sind v.a. durch Überlegungen bezüglich der Gattung sowie durch Subjektwechsel begründet. Insgesamt lässt sich detaillierter ein Muster ausmachen, das nach der anfänglichen Demonstration der Macht des Paulus zunächst eine Reaktion der Menge und eine darauffolgende Reaktion der Apostel darbietet, um wiederum mit einer abschließenden Reaktion der Menschen in Lystra zu enden. Durch solch eine abgestufte Unterteilung tritt das Volk als Klammer um das Handeln bzw. Reden des Paulus deutlicher hervor, insbesondere in ihrer Rolle als Gegenüber zu Paulus (V.11.18), sowie die Interaktion zwischen ihnen und den Aposteln, die im Fokus der Episode steht.

Der Erzählanfang zeichnet sich durch eine hohe Exponentialität aus. Zunächst wird eine Beschreibung gegeben, die die konkreten Umstände und Figuren darstellt. Dies dient dazu, einerseits die geographische und somit soziale Umgebung zu skizzieren; darin impliziert ist

¹³ Barrett, Acts, 211. Schmithals, Apg, 131: „Nach dem Einschub der Episode V.8–18 nimmt Lukas den Reisebericht mit V.19 in Lystra wieder auf.“

¹⁴ Pesch, Apg 2, 53 unterteilt die beiden Szenen zwischen den Versen 12 und 13; da jedoch in V.14 ein Wechsel der Protagonisten stattfindet sowie ein gewisser Stimmungsumschwung auszumachen ist, wurde der Schnitt zwischen V.13 und 14 gesetzt. Weiser, Apg 2, 351, geht kleinschrittiger vor und sieht den zweiten Teil in V.15c–18. Somit folgt er dem Aufbau der Rede, wie ihn auch Witherington, Acts, 426 sieht, der in den Worten des Paulus eine deliberative Rede ausmacht, die jedoch nur aus einleitenden Bemerkungen sowie einer kurzen *narratio* bestehe.

¹⁵ Vgl. aber Breytenbach, Cilliers, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (AGJU 38), Leiden 1996, 54, der die Verse 11–13 noch einmal als ein eigenständiges Ereignis, als Reaktion der Menge auf das Wunder, abteilt. Die o.g. Einteilung ist zunächst als ein grober Vorschlag zu verstehen, der die Reaktion der Menge als eine Akklamation des Wunders mit zu der eigentlichen Wunderhandlung rechnet.

aber ebenso eine Charakterisierung des Paulus. Abgesehen von dieser Funktion dient der Beginn jedoch lediglich als Katalysator der folgenden Handlung und bietet überraschend wenig Bezugspunkte zur übrigen Erzählung. Weder die Wunderhandlung wird ein weiteres Mal explizit genannt, noch gerät der geheilte Mann abermals in den Fokus.¹⁶ Vers 18 schließt mit einer Evaluation der Reichweite der Rede bzw. konstatiert deren geringfügigen Erfolg durch einen Kommentar der Erzählinstanz (μόλις). Die Bemerkung verdeutlicht, dass die Menschen in Lystra von den Heilungskräften des Paulus weitaus mehr beeindruckt waren als von seinen Redekünsten.¹⁷ Aus christlicher Perspektive lässt sich konstatieren, dass der Grundkonflikt nicht erfolgreich gelöst wurde, und in gewisser Weise parallelisiert das Ende V.13, da die Auswirkungen der Rede des Paulus nur marginal zu sein scheinen.

Die Rahmenhandlung wirkt zunächst in sich geschlossen, da die unterschiedlichen, von Lukas präsentierten Handlungen parallelisiert werden. Dies wird auch durch das bereits ange-deutete Schema von Aktion–Reaktion deutlich. Zu Beginn etwa hört der lahme Mann (V.9) von der Rede des Paulus, woraufhin er die Gewissheit gewinnt, dass der Apostel ihn heilen kann und die Wundertat eingeleitet wird. Paulus und Barnabas wiederum hören (V.14) von dem Vorhaben der Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt, und protestieren. Während der lahme Mann nach der Heilung aufspringt und aktiv bezeugt, dass er wieder gehen kann (V.10), versuchen Paulus und Barnabas durch eine ähnliche Handlung (ἐξέπληθισαν V.14) die Apotheose zu verhindern. Eine letzte Ähnlichkeit lässt sich darin ausmachen, dass Paulus den lahmen Mann sieht (V.9) und ihn von seinem Leiden befreit, und Lukas berichtet, dass die Menge dieses Wunder sah (V.11), woraufhin unter ihnen die Annahme entsteht, die Apostel seien Götter. Diese Wiederaufnahmen schaffen einen engen Zusammenhalt. Das dreifache Aktion-Reaktion-Schema in den Versen 8–10, V.11–13 und V.14–17 dient der Kohärenz und Gliederung.

Es lässt sich weiterhin beobachten, dass einige Verben wiederholt aufgenommen werden und um bestimmte Handlungen wie eine Klammer stehen, so etwa περιπατέω in V.8 sowie V. 10 und θύω V.13 und V.18. Darin zeigen die genannten Beispiele die Dynamik der Perikope,

¹⁶ Dagegen Haacker, Klaus, Vollmacht und Ohnmacht – Charisma und Kerygma. Bibelarbeit über Apg 14,8–20, in: ThBeitr 19 (1988), 317–324: 321: „Das Besondere in Apg 14 ist, daß die kleine Rede stark auf das Wunder bezogen bleibt.“ M.E. ist der Bezug weit weniger stark, als Haacker dies darstellt. Zwar proklamiert Paulus in seiner Rede genau den Gott, dessen Macht in der Heilung des lahmen Mannes zutage tritt. Doch fehlen konkrete wörtliche oder indirekte Bezugnahmen, so dass die Rede auch, abgesehen von ihrer Ansprache, in jedem anderen Missionskontext stehen könnte. Ähnlich Mußner, Apg, 86: „Die ‚Predigt‘ des lukanischen Paulus in Apg 14^{15–17} hat mit der geschilderten Apotheose nur insofern zu tun, als die Volksmenge in Lystra die beiden Missionare zu Göttern deklariert, während sie in Wirklichkeit auch nur sterbliche Menschen sind [...]“

¹⁷ Vgl. Breytenbach, Paulus und Barnabas, 54, der konstatiert, dass durch V.18 und die Hinzufügung von μόλις nicht nur die Absicht der Rede herausgestellt, sondern darüber hinaus auch der Andrang der Menge gesteigert werden soll.

da beide Male eine Änderung des Zustands erreicht wird. Zu diesem Bild tragen auch verschiedene Gegensatzpaare bei, wie etwa sitzen – aufspringen (V.8.10) und Verben, die eine rasche oder starke Handlung vermitteln, z.B. die Stimme erheben V.11, springen und schreien V.14 im Gegensatz zu vom Opfern abbringen V.18, das das eigentliche Ziel der Rede und Aktionen der Apostel beschreibt. Insbesondere die stetige Erwähnung der Figuren, vgl. v.a. der Menge (V.11.13.14.18), verdeutlicht eine gewisse Kohärenz und Kohäsion der Episode.

Eine Fünfteilung der Handlung entsprechend der methodischen Vorbemerkungen ist grundsätzlich möglich. Als die *initial situation* ist deutlich der Zustand des Mannes zu Beginn der Erzählung auszumachen, der von Paulus geheilt wird. Aufgrund der Darstellung der Krankheit, die in sich redundant und repetitiv ist und so die Schwere der Krankheit und die Ausweglosigkeit des Mannes verdeutlicht,¹⁸ erscheint das Wunder des Paulus umso eindrucksvoller.¹⁹ Dementsprechend ist es erzählerisch kohärent, dass die umstehenden Menschen die Apostel für Götter halten. Durch ihre direkte Rede sowie den anschließenden Erzählerkommentar wird die Situation umrissen, die in der Perikope geändert werden soll. Diese besteht in der Frage nach der Natur des einen Gottes und seiner Anerkennung und bildet somit die Schlüsselfrage, auf deren Ebene das Geschehen operiert. Die *complication*, die die Handlung erst auslöst, ist nicht nur das Wort der Menge, sondern die daraus abgeleitete Handlung des Opfern. Für die *authorial audience* ist an dieser Stelle durch die Erzählinstanz bereits deutlich geworden, welche Anschauung die lykaonischen Menschen vertreten. Paulus und Barnabas hingegen, so wird durch einen Zusatz (Λυκαονιστί V.11) angedeutet, können aufgrund der Sprachbarriere zunächst nicht antizipieren, welche Handlung auf die Ausrufe folgen wird.²⁰ Im Gegensatz zu der Leserschaft haben sie keinen Dolmetscher, der ihnen das Geschehen deutet. Aus diesem Grund können sie erst reagieren, nachdem das Vorhaben, das Opfer, in die Tat umgesetzt wird. Dies ist die Spannung, an der sich die Handlung entzündet, und die die *initial situation* weiter markiert, da sie den Überzeugungen und Worten Taten folgen lässt. Der Wendepunkt der Perikope ergibt sich daraus und besteht in der empörten²¹ und erbosten Geste von Paulus und Barnabas sowie ihrer Rede. Interessanterweise steht an diesem Höhepunkt, an dem gezeigt werden soll, mit welchen Mitteln die Situation bewältigt wird, die Bezeichnung als Apostel (V.14). Dies unterstreicht nicht nur die Bedeutung der beiden Männer, sondern illustriert, in welcher Weise und aus welcher Autorität heraus die folgenden Worte verstanden werden sollen. In der Rede, die an späterer Stelle weiter dargestellt

¹⁸ Vgl. Johnson, Acts, 247.

¹⁹ Vgl. Parsons, Acts, 198.

²⁰ Vgl. z.B. Weiser, Apg 2, 350.

²¹ Vgl. a.a.O., 351.

wird, versucht Paulus, die *initial situation*, d.h. das polytheistische Weltbild der Zuhörenden, zu korrigieren und ihnen den lebendigen Gott (V.15) näherzubringen, indem er auf einfache Weise zu verdeutlichen sucht, wie dieser sich in ihrem Leben zeigt. Das Heilungswunder vom Anfang soll in diesem Licht interpretiert werden, als zuwendende Handlung des einen Gottes, der Leben spendet und erhält, und nicht als die Tat eines epiphanen Hermes. Die *resolution* ist in gewisser Weise in dieser Rede bereits enthalten, da Paulus herausstellt, welche Bedeutung der lebendige Gott für das Leben der Bewohnerinnen und Bewohner von Lystra hat (V.17). Es wird also versucht, direkten Bezug auf die Adressatenschaft zu nehmen, auf ihre Lebenswelt, und die *transforming action*, nämlich die bereits skizzierte monotheistische Grundüberzeugung, auf das Subjekt anzuwenden. Die *final situation* wird in V.18 beschrieben. Sie entspricht der Ausgangslage, da die Menschen vor Ort kaum davon abzubringen sind, Zeus zu opfern. Insofern ist diese Perikope ein Beispiel für eine misslungene *transforming action*. Die Schlüsselfrage konnte nicht erfolgreich vermittelt und übertragen werden.²²

Interessant an dieser Segmentierung ist, wie ungleich der Umfang der einzelnen Phasen gestaltet ist. Sowohl die *initial situation*, die die Wundertätigkeit des Paulus, aber eben auch die Gottesvorstellungen der Menge illustriert, als auch die *transforming action*, die Rede der Apostel, die darauf verweist, nehmen jeweils am meisten Platz ein. Hingegen umfassen die *complication* sowie die *final situation* je nur einen Vers. Daran wird deutlich, welche Schwerpunkte Lukas bei der Abfassung der Perikope gesetzt hat und dass er die unter der Oberfläche liegende Schlüsselfrage in all ihren Facetten betonen wollte. Auch ist es möglich, dass eine umfassende Einleitung aufgrund der Tatsache, dass Paulus an dieser Stelle das erste Mal zu einem reinen nichtjüdischen Publikum spricht, gewählt wurde, um der Leserschaft eindrücklich die gegebenen Umstände vor Augen zu führen.

Die Rede des Paulus umfasst lediglich drei Verse, ist also relativ knappgehalten. Ihre Kohärenz wird durch die Struktur sichergestellt. So lassen sich etwa in V.15b sowie V.16 parallele Relativsätze ausmachen. Die Unterschiede zwischen den nichtigen Göttern und dem lebendigen Gott (V.15) als auch allgemein zwischen menschlichem und göttlichem Handeln schaffen neben bedeutungsverwandten Wörtern und Wortfeldern, die z.B. die Schöpfung bzw. Natur(phänomene) betreffen, einen inneren Zusammenhalt. Der Bezug zur Rahmenhandlung wird insbesondere durch die Anrede des Paulus geschaffen, der die Anwesenden rhetorisch

²² Die spätere Aussage, dass seine Schüler (τῶν μαθητῶν V.20) Paulus nach seiner Steinigung umringen und Zeugen seiner ‚Auferstehung‘ werden, spricht zwar für einen gewissen Missionierungserfolg der Apostel in dem Gebiet. Da diese Aussage aber für die Leserschaft erst nach der vorliegenden Perikope vermittelt wird, ist an dieser Stelle von einem überwiegenden Missionsmisserfolg zu sprechen, vgl. z.B. Roloff, Apg, 218; Zmijewski, Apg, 539; Eckey, Apg 1, 402; Kliesch, Apg, 101. Auch wenn von einer Bekehrung zum lebendigen Gott nicht berichtet wird und dies als Ziel der Rede deklariert wurde, lässt sich nichtsdestotrotz konstatieren, dass zumindest das Opfer abgewendet werden konnte und die Rede so doch als wirkungsmächtig dargestellt wird.

fragt, warum sie dies (V.15) täten. Auch die Aufnahme von der Gleichgerttheit (V.15) könnte an die Aussage der Menschen erinnern, die Götter seien den Menschen gleichgeworden (V.11).

Die Rede ist in ihren erzählerischen Kontext eingebettet und mit diesem verflochten. Betrachtet man den Beginn und das Ende der Ansprache, lässt sich sehen, dass im Kleinen die Aussage der gesamten Perikope abgebildet ist. Die Frage des Paulus (V.15) bezieht sich auf das Handeln der Menge, das nach der o.g. Einteilung in die Richtung des Monotheismus gebracht werden soll. Die Fehlhaltung wird in beiden Bestandteilen der Perikope benannt, und innerhalb der Rede führt Paulus aus, was das Ziel dieser ist (V.15; V.17). Im Gegensatz zur vorherigen Rede in Antiochia benennt Paulus ganz direkt das Ziel, das er mit seinen Worten verfolgt. Ein weiterer Unterschied zu dieser besteht darin, dass allgemeinere Grundsätze formuliert werden. Das Publikum wird direkt nur zu Beginn angesprochen. Eine Solidarisierung findet nicht statt, der einzige Vergleichspunkt, den Paulus anspricht, besteht im Menschsein. Er berichtet nicht von sich, seinen Erfahrungen oder seiner Biographie, sondern bleibt bei objektiven Beobachtungen, die von allen Zuhörerinnen und Zuhörern nachvollzogen werden können. Auch hier liegt wieder das Verhältnis von Gott und den Menschen unter der Oberfläche der Ausführungen, wie auch bereits in der Rede in Antiochia. Aufgrund der unterschiedlichen Zuhörerschaften wird dieses Thema jedoch auf eine andere Art und Weise als zuvor behandelt.

3.2 Die Charakterisierung

In der Rahmenhandlung lassen sich verschiedene Figuren beobachten, die jeweils eigene Funktionen erfüllen. Es treten vermehrt individuelle Charaktere auf, denen die Menge als ein Kollektiv gegenübersteht.

Die Episode in Lystra wird durch einen Mann (V.8) eingeleitet. Die Bezeichnung verdeutlicht, dass der Mann als Figur nur exemplarisch verstanden werden soll. Seine Krankheit und der daraus resultierende Zustand werden mehrfach und in sich steigender Beschreibung illustriert, wobei im Grunde stets eine ähnliche Aussage getroffen wird.²³ Das Ziel dieser Darstellung liegt darin, „die Aussichtslosigkeit einer Heilung und andererseits die Größe des folgenden Wunders“²⁴ zu betonen. Der Mann funktioniert gleichsam lediglich als Objekt, an dem Paulus seine durch Gott gegebene Macht demonstrieren kann. Von Paulus, einer Figur, der

²³ Vgl. Johnson, Acts, 247.

²⁴ Weiser, Apg 2, 349.

die Leserschaft großes Vertrauen schenkt, wird er zusätzlich mit den Worten beschrieben, dass er Glauben hatte, gerettet zu werden (V.9). Die *authorial audience* gewinnt eine Innensicht des Mannes und nimmt ihn aufgrund dieser Eigenschaft positiv auf. Er wird durch die Verwendung von $\sigma\theta\eta\nu\alpha\iota$ ²⁵ in die Nähe von gläubigen Menschen gerückt, wohingegen der Glaube der Ortsansässigen negativ qualifiziert wird. Insgesamt dient er sowohl als Katalysator der folgenden Handlungen und Äußerungen, als auch als direkte Illustration der späteren Rede des Paulus. An ihm wird die Macht des lebendigen Gottes, der denen Heil schenkt, die glauben, verdeutlicht.²⁶ Auch drückt sich darin aus, dass die Verkündigung unter nichtjüdischen Menschen Gottes Werk ist, da er durch Paulus und Barnabas, ihre Verkündigung, Zeichen und Wunder handelt.²⁷

Als nächster individueller Charakter wird im Verlauf der Handlung Paulus genannt. Der Leserschaft wird er zunächst durch die Augen des Mannes präsentiert in seiner Eigenschaft als Redner (V.9). Obwohl anschließend die Heilung des Mannes, also eine aktive Handlung, folgt, bleibt das Reden eine der Haupteigenschaften des Paulus in dieser Perikope. Dies wird in der Bezeichnung als Hermes deutlich (V.12), sowie in der späteren Rede V.15–17. Diese kurze Ansprache illustriert die Rede des Apostels anschaulich, wohingegen die Leserinnen und Leser bis V.15 nur indirekt von der Tätigkeit der Verkündigung erfahren, ohne konkrete inhaltliche Spezifikationen. Erst zum Ende der Perikope realisiert sich für die Leserschaft die Eigenschaft des Paulus, die der *narrative audience* von Beginn an vor Augen steht.

Neben der Rolle als Redner tritt der Apostel zunächst jedoch für die lukanischen Adressatinnen und Adressaten als jemand in Erscheinung, der über die Eigenschaft verfügt, in Menschen hineinzuschauen (V.9). „Als Träger des Gottesgeistes kann er dem Menschen ins Herz sehen“²⁸, und nur durch einen Blick erkennt er den Glauben in ihm. Er erscheint so als „souveräner Gottesmann“²⁹, da er über eine Eigenschaft verfügt, die in der hebräischen Bibel Gott vorbehalten ist (vgl. etwa 1Sam 16,7; Ps 32,2) und im Lukasevangelium (Lk 5,20) auch auf Jesus übertragen wird. Paulus hatte diese Fähigkeit bereits bei Barjesus (Act 13,9f.) demonstriert³⁰ und die Wiederholung an dieser Stelle betont die Bedeutung, die sie für seine Figurenzeichnung hat. Insgesamt erinnert diese Bemerkung sowie der Heilungsvorgang an sich an Lk

²⁵ Vgl. Fournier, Episode at Lystra, 82, die auf die Passivform hinweist und dementsprechend das Handeln Gottes impliziert sieht.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Praeder, Susan Marie, Miracle Worker and Missionary. Paul in the Acts of the Apostles, in: SBLSP 22 (1983), 107–129: 122.

²⁸ Eckey, Apg 1, 398.

²⁹ Weiser, Apg 2, 349.

³⁰ Vgl. Gebauer, Apg 2, 41.

5,17 sowie an Act 3,1–10 und parallelisiert Paulus mit Jesus und auch mit Petrus.³¹ Dies ist wichtig für die Leserlenkung, die unter II.3.5 in den Blick genommen wird.

Im Verbund mit der bereits dargestellten ausführlichen Beschreibung der Krankheit des Mannes wird erzählerisch verständlich, dass dem Apostel übermenschliche, göttliche Fähigkeiten zugeschrieben werden und er auf die gleiche Art und Weise wie Zeus verehrt wird.³² Theologisch zeigt das Wunder „das Unwiderstehliche des Gotteswortes“ und zeichnet Paulus daneben „als bevollmächtigte[n] Verkündiger und Missionar.“³³

Erst in Vers 12 wird deutlich, dass auch Barnabas anwesend ist. Obwohl er das Wunder nicht gewirkt hat, wird er ebenfalls als Gott verehrt und mit Zeus identifiziert (V.12). Diese direkte Zuschreibung erklärt sich nicht aus dem Text und bleibt die einzige Charakterisierung, die Barnabas als Charakter erfährt.³⁴ Obwohl Zeus als der mächtigere Gott angesehen wird, führt diese Zuschreibung nicht dazu, dass Barnabas das folgende Geschehen in irgendeiner Art dominiert. Stattdessen wird Paulus durch die direkte Erklärung der Funktion des Hermes für ihn in den Vordergrund gerückt und durch die Konnotation des Wortführers gestaltet er scheinbar die weitere Handlung. So kann statuiert werden, dass Barnabas als Charakter nur an dieser Stelle und nur in Relation zu Paulus in das Bewusstsein der Adressatenschaft gerückt wird, und „seine Gleichsetzung mit Zeus macht ihn zum Statisten“³⁵, da diese Gottheit keine für den weiteren Verlauf der Erzählung prägnanten Eigenschaften zugewiesen bekommt.

Nimmt man Paulus und Barnabas als Kollektiv, ergeben sich weitere Charakteristika. Von der Menge als Götter (V.11) bezeichnet, setzt die Erzählinstanz die Bezeichnung Apostel (V.14) dagegen. Durch diese Art der Charakterisierung gewinnt der Titel an Autorität, und von der Leserschaft wird Paulus und Barnabas mehr Geltung und Authentizität zugeschrieben. Zunächst dient er der Abgrenzung zu Hermes und Zeus, andererseits aber auch zum Priester (V.13). Er soll die menschliche Herkunft der beiden verdeutlichen, die keinerlei Göttlichkeit für sich beanspruchen (vgl. V.15), und deren Hauptaufgabe die Verkündigung der frohen Botschaft (V.15) ist. Der Begriff kontrastiert zudem die in der Perikope vorherrschenden Vorstellungen.

³¹ Vgl. Praeder, *Miracle Worker and Missionary*, 116.

³² Vgl. Weiser, *Apg 2*, 349.

³³ Jervell, Jacob, *Die Zeichen des Apostels. Die Wunder beim lukanischen und paulinischen Paulus*, in: *SNTU.A 4* (1979), 54–75: 66.

³⁴ Vgl. Mußner, *Apg*, 85; Haenchen, *Apg*, 415. Als Grund für die Überordnung des Barnabas wird von einigen Exegeten eine vorlukanische, in Antiochien beheimatete Barnabas-Legende als Grundlage angenommen (so etwa Roloff, *Apg*, 213). Die Leerstelle des Textes hat andererseits zu spekulativen Erklärungen geführt, die die Zuschreibung des Barnabas als Zeus z.B. durch sein Alter (so Zmijewski, *Apg*, 535) oder sein machtvolles Auftreten (so Bauernfeind, *Kommentar*, 182) veranlasst sehen.

³⁵ Conzelmann, *Apg*, 87f. Dementsprechend konstatiert Conzelmann auch: „Die Überordnung des Barnabas ist nur eine scheinbare.“ (A.a.O., 87).

Ihr Verhalten unterstreicht diese Autorität und zeichnet sie als Männer des Glaubens. Dass sie sich gegen eine Verehrung als Götter überhaupt wenden, erklärt sich aus der jüdischen Ansicht, Menschen als Götter anzusehen sei Blasphemie.³⁶ Das Zerreißen der Kleidung ist bei jüdischen und griechischen Menschen als „Ausdruck leidenschaftlicher Trauer oder Empörung“³⁷ konnotiert. Sie sind nicht damit einverstanden, für etwas gelobt und angebetet zu werden, für das Gott verantwortlich ist und für das sie lediglich die Boten sind. Ihre Menschlichkeit demonstrieren sie durch den Sprung in die Menschenmenge, der nicht nur dem Göttersein aufgrund seines Charakters als einer menschlichen Geste widerspricht,³⁸ sondern den lykaonischen Menschen auch symbolisiert, dass „ihr Platz [...] mitten unter ihnen [ist].“³⁹ Ihr Menschsein betonen sie dann auch in ihrer Rede (V.15).

Als ein letzter Einzelcharakter wird der Priester (V.13) genannt. Seine einzige Aufgabe besteht darin, den Kult in Lystra zu verkörpern. Obwohl es sich also um eine Einzelfigur handelt, ist diese nicht individuell dargestellt. Dementsprechend wird auch nur geschildert, dass er seiner ihm zugeschriebenen Aufgabe nachkommt, Stiere und Kränze an die Tore bringt. Dies verrichtet er nicht nur pflichtbewusst, sondern stets im Gegenüber zu den Anwesenden, da er gemeinsam mit der Menge opfern will (V.13). Im Gegensatz zu den Menschenmengen handelt es sich um eine Hintergrundfigur, die nicht dazu dient, die Protagonisten zu unterstützen, sondern nur den Plot. Durch seine sehr stereotype bzw. zu erwartende Handlung begreifen die Apostel erst, was geschehen soll und werden zu ihrer Rede getrieben. Nach diesen Beobachtungen lässt sich konstatieren, dass „all the individuals mentioned in the Lystra episode share some connection with the rural temple shrine, which dominates the scene.“⁴⁰ Auf Figurenebene zeigt sich das Schlüsselthema der Perikope.

In der Rahmenhandlung tritt, abgesehen von Paulus und Barnabas, die ab V.14 zu einem Kollektiv verschmelzen, lediglich die Menge als eine Figurengruppe in Erscheinung. Ihre Erwähnung dient der Erzeugung von Kohärenz und verdeutlicht daneben, dass es um sie, ihren Glauben und ihre Weltanschauung im Gegenüber mit dem Christentum geht. Die erste nähere Beschreibung erfolgt durch die Erzählinstanz, die vermerkt, dass die Menge auf Lykaonisch (V.11) spricht. Dies unterstreicht einerseits ihre Herkunft; der Leserschaft wird ins Gedächtnis gerufen, dass Paulus und Barnabas es mit paganen Menschen zu tun haben, die bisher kaum mit dem christlichen Glauben in Kontakt gekommen sind. Andererseits dient

³⁶ Vgl. Talbert, *Reading Acts*, 134.

³⁷ Gärtner, Bertil, *Paulus und Barnabas in Lystra*, in: *SEÅ 27* (1962), 85–88: 85.

³⁸ Vgl. Pesch, *Apg 2*, 58.

³⁹ Roloff, *Apg*, 217.

⁴⁰ Béchard, *Paul Among the Rustics*, 93.

es der Erzeugung von Spannung auf der Erzählebene. Lukas reflektiert das anscheinend vorhandene Sprachproblem jedoch nicht weiter und scheint davon auszugehen, dass die Bürgerschaft von Lystra auch Griechisch verstand, wie der lahme Mann und die abschließende Reaktion des Volks bezeugt.⁴¹ Die Menschen sind derart von der Wunderhandlung des Paulus beeindruckt, dass sie ihn und Barnabas für Götter in Menschengestalt halten. Ihr Götterglaube lässt sich dem Text nach so beschreiben, dass ihre Götter anscheinend eine himmlische Sphäre bewohnen, ihnen allein räumlich übergeordnet sind, diese jedoch durch Annahme einer menschlichen Gestalt verlassen und unter die Menschen treten können. Grundsätzlich sind beide Sphären jedoch voneinander getrennt, und Götter sind den Menschen ungleich. Aus diesem Grund werden die Zuhörenden auch von Paulus und Barnabas an ihr Menschsein erinnert. Ihre Charakterisierung als „having precisely the conditions for genuine faith“⁴² verheißt für die Verkündigung vor Völkern nicht nur hoffnungsvolle Perspektiven, sondern stellt sie auch den jüdischen Figuren der Apostelgeschichte entgegen, die den Aposteln ebendiesen Glauben nicht entgegengebracht haben. Durch die Rede des Paulus und Barnabas und insbesondere die Ansprache als Männer (V.15) wird betont, dass das Volk nicht Israel angehört,⁴³ es sich um eine andere Adressatenschaft als bisher handelt. Insgesamt zeichnet die Rede ein recht positives Bild von ihrem Leben, doch die abschließende Haltung, sich kaum vom Opfern abbringen zu lassen, verdeutlicht ihre Denkweise und dass sie sich viel eher von einem Wunder als von Worten beeindruckt lassen.⁴⁴ Im Zusammenspiel mit dem Priester dienen sie der Illustration dessen, was von neuen Gläubigen erwartet wird: eine Abkehr von Dingen wie Opfertagen und eine Hinwendung zum lebendigen Gott.⁴⁵

Die Charakterisierung der Figuren der Rahmenhandlung erfolgt hauptsächlich indirekt. Die Menschen und ihre Eigenschaften werden selten unvermittelt beschrieben, vielmehr muss aus ihren Taten oder Worten gelesen werden wie sie einzuordnen sind. Deutlich als Anknüpfungspunkt und Bewertungspunkt sticht der Glaube in all seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Facetten heraus, der die Motivation aller Figuren verkörpert. Herausgestellt wird dies z.B. dadurch, dass allein in dieser Wundererzählung der Apostelgeschichte der Glaube als Grund

⁴¹ Vgl. Weiser, Apg 2, 349.

⁴² Johnson, Acts, 251. Die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Mission liegen also vor, wie die kurze Erwähnung der Jüngerschaft in V.20 beweist. Dass sie anscheinend nicht so durchschlagende Kraft wie an anderen Orten hatte, lässt sich vielleicht mit der starken Verhaftung im Polytheismus erklären.

⁴³ Vgl. Barrett, Acts, 215.

⁴⁴ Vgl. Haenchen, Apg, 414.

⁴⁵ Vgl. Fournier, Episode at Lystra, 102.

für die Heilung angeführt wird.⁴⁶ Ein weiterer auffälliger Punkt ist die Charakterisierung durch textuelle Bezüge.⁴⁷

In Bezug auf die Rahmenhandlung wurde festgestellt, dass lediglich die Menge als klassisches Kollektiv zu betrachten ist, dem gegenüber fast ausschließlich Einzelcharaktere stehen. Andererseits sind diese individuellen Figuren teilweise sehr stereotyp dargestellt und verkörpern lediglich eine bestimmte Funktion. In der Rede des Paulus ist dieser Sachverhalt in sein Gegenteil verkehrt; hier steht der lebendige Gott (V.15) als eine individuelle, aktiv handelnde Figur einer Reihe von Gruppencharakteren gegenüber, die zum Teil nicht weiter ausgeführt werden.

Als sozusagen *die* handelnde Figur in der Rede des Paulus wird Gott herausgestellt. Direkt beschreibt ihn das Verb ζάω in einer Partizipialform (V.15), und unterstrichen wird diese Charakterisierung durch die Taten, die er vollbracht hat, und die alle dem Bereich der Natur oder des lebenspendenden Handelns zuzuordnen sind. Dementsprechend ist auch er das Subjekt⁴⁸ der überwiegenden Zahl der Verben und erscheint als Handelnder und Agierender, der sich aktiv um die ihm anvertrauten Menschen kümmert. Insbesondere wird er aber im Gegensatz zu anderen charakterisiert. Zunächst zeigt die Betonung des Menschseins durch die Apostel (V.15), dass göttliches Handeln in Beziehung zu seiner Schöpfung geschieht, vor allem aber für diese unverfügbar ist und jede Gleichsetzung als Anmaßung erscheinen muss. Den nichtigen Göttern (V.15) kommt allein die Funktion des Gegenübers zu Gott zu. Gott muss, so der Sprecher, dezidiert von ihnen unterschieden werden. Gottes Gutmütigkeit und Langmut werden durch die von Paulus erwähnten Generationen und Völker (V.16) betont. Nicht nur gelingt durch die Aufnahme der Vokabeln ein gewisser Brückenschlag hin zu der Synagogenrede in Antiochia (Act 13,16–41), wodurch der *authorial audience* deutlich wird, dass an dieser Stelle derselbe Gott gemeint ist, obwohl ein christliches Kerygma oder die Erwähnung Jesu Christi ausbleiben.⁴⁹ Sowohl die Rede in Antiochia als auch die in Lystra verkündigen den lebendigen Gott; doch in der Synagoge tat Paulus dies in jüdischen Denkkategorien durch Verweise auf den Tod Davids und die Auferstehung Jesu, während er für die nichtjüdischen Menschen auf ihren Alltag Bezug nimmt.⁵⁰ Darüber hinaus wird die Zeitlosigkeit von Gottes Erwählung akzentuiert, die über die vergangenen Geschlechter hin in die Ge-

⁴⁶ Vgl. Praeder, *Miracle Worker and Missionary*, 111.

⁴⁷ S. II.3.4. sowie II.3.5.

⁴⁸ Vgl. Soards, *Speeches in Acts*, 89.

⁴⁹ Vgl. u.a. Roloff, *Apg*, 215; Zmijewski, *Apg*, 539; Mußner, *Apg*, 86; Bock, *Acts*, 478; Haenchen, *Apg*, 417.

⁵⁰ Vgl. Kaiser, *The Promise to David*, 227.

genwart reicht und nun den nichtjüdischen Menschen nähergebracht werden soll. Die Präsensformen der Verben in V.17 unterstützen diesen Eindruck.

Zuletzt lässt sich das Bild der Apostel, das bereits in der Rahmenhandlung gefestigt wurde, ergänzen. Die beiden stehen im Gegensatz zu allen göttlichen Wesen und betonen dies (V.15), wie sie es auch auf Ebene der Erzählung bereits durch ihre Handlungen demonstrierten (V.14). Sie beschreiben ihr Tun als Verkündigung des Evangeliums (V.15) und berichten in ihrer Rede nicht von sich selbst, sondern beschreiben das göttliche Tun.

Das Geschehen in Lystra wird überwiegend so dargestellt, dass als Leser und Leserin der Eindruck entsteht, daran zu partizipieren. Die Leserschaft verfügt dabei jedoch nicht immer über gleich viele Informationen wie die Figuren innerhalb der Rahmenhandlung. Bereits in V.8 ist die Bemerkung über den Mann und die Schwere bzw. Geschichte seiner Krankheit als eine Aussage einzustufen, die nicht von außen wahrgenommen werden kann. Die Erzählinstanz zeigt sich somit als *omniscient* und erreicht bei ihrer Leserschaft ein Überlegenheitsgefühl ob der Information, zumindest gegenüber den in der Stadt fremden Aposteln. Auch der folgende Vers 9 bestätigt diese Art der Darstellung, da zunächst aus der Sicht des lahmen Mannes ein Sinneseindruck dargeboten wird (ἤκουσεν), der sich der Beobachtung von außen entzieht. Daraufhin wechselt die Erzählinstanz hin zu Paulus, der nicht nur den Glauben des Mannes erkennen, sondern auch in Richtung der Rettung deuten und interpretieren kann. Auch dies ist keine Handlung, die extern beobachtet werden kann oder nach außen hin explizit kommuniziert wird. Die Rahmenerzählung ist somit abwechslungsreich geschildert, kann dadurch aber nicht als völlig objektive Darstellung charakterisiert werden. Der Leserschaft wird deutlich aus der Perspektive des Lukas das Geschehen nähergebracht. Durch die teilweisen Einblicke in die Charaktere sowie die Darbietung von Hintergrundinformationen wird den Adressatinnen und Adressaten geholfen, bestimmte Zusammenhänge zu erkennen und so einzuordnen, wie es der Erzähler beabsichtigte.

Die Autorität der Apostel wird durch die zahlreichen Anspielungen auf die Schrift zumindest in den Augen derjenigen, die mit den entsprechenden Texten vertraut sind, gestärkt. Durch den Bezug auf alltägliche Beobachtungen und natürliche Vorgänge wird ihre Anerkennung bei denen, die diese Texte nicht zur Kenntnis nehmen können, zumindest nicht geschmälert, da nachvollziehbar und auf persönlicher Ebene argumentiert wird.

3.3 Das Setting

Temporale Angaben, die das Setting charakterisieren und ausmachen, sind nur wenige innerhalb der Rahmenhandlung zu finden. Die einzige derartige Bemerkung wird in V.8 über den lahmen Mann, den Paulus anschließend heilt, dargeboten, da die Dauer seiner Krankheit genannt wird. Nicht nur ist er vom Mutterleib an unfähig zu gehen, sondern es wird zusätzlich betont, er sei noch nie gegangen. Hinter dieser Angabe steht, wie o.g., die Intention, die Handlung des Paulus umso größer und die Hilflosigkeit des Mannes umso stärker darzustellen. Ihre einzige Funktion besteht also in der Charakterisierung der beiden Figuren. In der Rede des Paulus schaffen V.16, die Bemerkung, Gott habe in vergangenen Geschlechtern die Völker eigene Wege gehen lassen, sowie der Ausdruck der fruchtbaren Zeiten (V.17) positive Konnotationen. Gleichzeitig wird eine Linie von vergangenen Zeiten hin zu den fruchtbaren der Gegenwart gezogen, in denen Gott auch für die Zuhörenden sorgt. Eine besondere Bezugnahme auf die Umstände der Rede findet jedoch nicht statt.

Die lokalen Indikationen sind insofern von Bedeutung, als dass „das Milieu, in das Lukas die Leser einführt [, neu ist]. [...] Der Verkündigungsort ist hier nicht die Synagoge, sondern ein wohl im Freien gedachter Platz inmitten der heidnischen Stadt.“⁵¹ Das von Alfons Weiser derartig bestimmte Setting wird direkt im ersten Vers der Perikope etabliert, da geschildert wird, die folgende Handlung spiele in Lystra (V.8). Lystra war eine Stadt, die in den Zeiten des Augustus besiedelt und zur römischen Kolonie wurde, jedoch durch ihre abgeschiedene Lage nicht sehr bedeutungsvoll war.⁵² Diese Stellung könnte einerseits zeigen, dass die Perikope als Blaupause für ähnliche, kleinere Städte gelesen und übertragen werden sollte, andererseits jedoch auch, dass die christliche Botschaft nicht nur großen Städten im Kerngebiet zugewandt war, sondern sie in jeden noch so kleinen Winkel getragen wurde. Von Bedeutung könnte eine Konnotation sein, die Mikeal Parsons in seinem Kommentar herausstellt: „Lycaonia [...] was regularly reckoned as one of those rural regions whose inhabitants typified the ‘superstitious and uncivilized’ behavior of rustic mountain-dwellers.“⁵³ Deutlich wird durch beide Aussagen, dass Paulus und Barnabas sich in einem Landesteil befinden, der bisher mit christlichen Überzeugungen wenig in Kontakt gekommen ist und den beiden Aposteln unter Umständen kritisch oder verhalten gegenübersteht, wozu auch die Beschreibung der Ausführung des ortsansässigen Kults beiträgt (V.13).

⁵¹ Weiser, Apg 2, 349.

⁵² Vgl. Levick, Roman Colonies, 196f.

⁵³ Parsons, Acts, 199.

Innerhalb der Rede des Paulus werden verschiedene geographische bzw. räumliche Bereiche genannt. V.15 führt aus, welche Komplexe Gott umfasst und durchwirkt. Die Aufzählung der Bereiche ist allumfassend und soll den Zuhörenden verdeutlichen, dass Gott jeden nur denkbaren lokalen Bereich umspannt und in diesem wirkt, er ihn sogar erst geschaffen hat. So ist auch οὐρανóθεν in V.17 als Rückbezug darauf zu werten. Gott hat den Himmel nicht nur geschaffen, sondern er hat ihn zu einem bestimmten Zweck geschaffen, von dem die zuhörenden Menschen profitieren. Paulus eröffnet mit dieser Bemerkung den Gegensatz eines unten und oben, wodurch die göttliche und die menschliche Welt einander gegenübergestellt werden. Die obere Sphäre ist durch den lebendigen Gott konnotiert, während die untere Ebene von eitlen Dingen wie Opfergaben dominiert wird.⁵⁴

Die bereits genannte Angabe, die Perikope spiele in Lystra (V.8), erweckt bei der Leserschaft nicht nur bestimmte geographische Konnotationen, sondern vor allem soziale. Mit dieser Bezeichnung wird deutlich, dass die folgende Erzählung nicht im Kontext christlicher Überzeugungen, sondern fremder Vorstellungen gelesen und interpretiert werden muss. Dazu tritt die Bemerkung, die Menschen sprächen auf Lykaonisch (V.11), was das Setting kohärent erscheinen lässt, gleichzeitig aber ein Lokalkolorit zu der Perikope hinzufügt: „We are not in the heart of the metropolis but in the hinterlands.“⁵⁵ Das bisherige städtische Milieu mit seiner jüdischen Bevölkerung und entsprechenden Ausstattung mit Synagogen wird verlassen. Es wird ein detailreiches und buntes Bild von der fremden Kultur gemalt, die Götter, die in einer Sphäre oberhalb der Menschen leben (V.11), verehrt⁵⁶. In Lystra ist nicht nur außerhalb der Stadt ein Platz vorhanden, an dem diesen Göttern geopfert werden kann, sondern die Aufgabe fällt einem speziell dafür verantwortlichen Priester zu (V.13). Dass Stiere innerhalb des Zeus-kultes geopfert wurden, erscheint plausibel, zeigt dabei auch, dass hochwertige Opfertiere möglich waren und die Stadt materiell ausgestattet gewesen zu sein scheint.⁵⁷ Die Verehrung von Paulus und Barnabas gewinnt vor diesem Hintergrund noch einmal an Bedeutsamkeit und erscheint umso eindrucksvoller. Dieser skizzierte soziale Bereich des städtischen Kultes ist das Hauptaugenmerk der Perikope bezüglich des Settings. Er dient als Blaupause für die Reaktion der Apostel auf die Apotheose und zeichnet den Grundkonflikt der Episode ab, der einen Zusammenprall verschiedener religiöser Anschauungen in den Mittelpunkt rückt.

⁵⁴ Vgl. a.a.O., 105; 109.

⁵⁵ Johnson, Acts, 247.

⁵⁶ Kollmann, Bernd, Paulus als Wundertäter, in: Schnelle, Udo/Labahn, Michael/Söding, Thomas (Hg.), Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag, Göttingen 2000, 76–96: 89 sieht besonders in diesem Vers Lokalkolorit durchscheinen.

⁵⁷ Vgl. Eckey, Apg 1, 400. Breytenbach, Cilliers, Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11–17, in: NTS 39 (1993), 396–413: 403 weist auch darauf hin, dass durch Steleninschriften belegt sei, dass eine Verbindung zwischen Zeus und der Opferung mit Stieren historisch existiert habe.

3.4 Die Erzählinstanzen

Die folgenden beiden Unterkapitel zeigen weiterführende Aussagen zu etwa Schriftbezügen oder Analogien innerhalb des lukanischen Werks auf. Die bisherigen Ergebnisse werden herangezogen und auf ihren Aussagewert bezüglich des intendierten Publikums sowie auf die Erzählstimmen innerhalb der Perikope ausgewertet.

Zunächst tritt Lukas als extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz auf, durch dessen Augen und Ohren die Leserschaft die Ereignisse präsentiert bekommt. Er ist als *omniscient* zu kennzeichnen, da er auch das Innere der Figuren und deren Sinneswahrnehmungen darstellen kann. In dem vorliegenden Abschnitt lassen sich mehrere interpretierende Zusätze finden, die die Szenerie anschaulich machen und der Leserschaft das Gefühl vermitteln, unmittelbar am Geschehen beteiligt zu sein und an einigen Stellen dabei sicherstellen, dass das Geschilderte im Sinne des Lukas verstanden wird. Eine erste solche Beschreibung, die zum Paulusbild der Perikope beiträgt, ist die Bemerkung, der Apostel rede mit lauter Stimme (V.10). Sie vermittelt seine Autorität, da Lukas so ausdrückt, die Heilung könne nur geschehen, weil die Rede (V.9) des Paulus zuvor die Voraussetzungen geschaffen hat.⁵⁸ „Das Wunder soll nicht dazu dienen, Paulus zu retten, sondern die Verkündigung als eine unwiderstehliche Macht zu zeigen.“⁵⁹ Interessant dabei ist, dass diese Macht von allen erkannt wird, doch nur der lahme Mann sie richtig, in Bezug auf seine Rettung, deuten kann, während die Menge sie falsch interpretiert.⁶⁰ Die Verbindung von Glauben und Rettung (V.9) verraten die Haltung und Theologie des Lukas und können aufgrund ihrer häufigen Verbindung als ein lukanisches Charakteristikum bezeichnet werden.⁶¹ Oft wird dabei der Glaube herausgestellt als eine Voraussetzung bzw. Bedingung dafür, physische und geistige Heilung erhalten zu können.⁶² Deutlich wird die Auffassung des Lukas, dass die Heilung, insgesamt aber das Anerkennen von Gottes Gnade, von innen nach außen geschieht und v.a. „den Durchbruch zur Hoffnung, zur Zuversicht“⁶³ verdeutlichen soll. Durch die Darstellung der Wunderhandlung des Paulus als eine charismatische Tat bzw. des Paulus allgemein als eines charismatischen Typus stellt Lukas ihn in eine Reihe mit Jesus und erweist den Übergang des Charismas vom Meister auf den

⁵⁸ Vgl. Haenchen, Apg, 414.

⁵⁹ Jervell, Zeichen, 64.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Vgl. Pesch, Apg 2, 56f., der u.a. folgende Stellen nennt: Lk 7,50; Lk 8,48; Lk 17,19; Lk 18,42.

⁶² Vgl. Béchard, Paul Among the Rustics, 99 Anm. 51.

⁶³ Haacker, Vollmacht und Ohnmacht, 319.

Jünger.⁶⁴ Ähnlich wie im Lukasevangelium Jesus reine Schauwunder ablehnt (Lk 11,29), so erfolgt die Heilung durch Paulus durch reines Mitgefühl und um dem Menschen in seiner Not zu helfen. Wie bei Jesus, so ist auch bei Paulus die Wirkung vom Glauben des Menschen, der die Heilung erfährt, abhängig, und auch die Verkündigung kann aus dem Wirken des Geistes erwachsen. Lukas versucht bereits an dieser Stelle den kundigen Leserinnen und Lesern zu vermitteln, dass das charismatische Wirken unbedingt von magischem Handeln zu unterscheiden ist und die folgende Reaktion der Menge nicht nachvollziehbar, sondern kategorisch abzulehnen ist.⁶⁵

Die Sprechakte sind in dieser Perikope betont. Lukas bietet sowohl die Worte des Paulus als auch der Menge in direkter Rede dar, wodurch er sie einerseits charakterisiert in dem, was und wie sie es sagen, und andererseits darstellt, dass eben das Verhältnis zwischen diesen beiden Figuren und vor allem ihr unterschiedlicher Glaube im Vordergrund stehen. So interpretiert er, dass die Menge aufgrund der Heilung Paulus (und Barnabas, der jedoch zunächst nicht in Erscheinung tritt) für einen Gott hält, obwohl bisher sein Reden betont wurde und seiner Charakterisierung diene. Auch der lahme Mann glaubt aufgrund des Wortes (λαλοῦντος V.9), wohingegen die lykaonischen Menschen glauben, was sie sehen (ιδόντες) und was Paulus tat (ἐποίησεν V.11). Lukas beanstandet an dieser Stelle das Sehen als Wahrnehmungsmodus. Diese Kritik wird in der Apostelgeschichte v.a. in Bezug auf die Idolatrie, die als hauptsächlich griechisches bzw. paganes Problem dargestellt wird, angebracht.⁶⁶ Aufgrund der weiteren Handlung der Episode lässt sich statuieren, dass Lukas das Wort höher qualifiziert als das Handeln, wobei dem Handeln *nach* dem Wort Bedeutung zukommt. Das Wunder dient zunächst nur dazu, Missverständnisse bezüglich der Personen des Paulus und Barnabas aufzuwerfen, die später durch das Wort, also die Verkündigung der beiden Apostel, beseitigt werden müssen. Somit ist „der Primat des Wortes [...] hier evident, da das Wunder zu Mißverständnissen führen kann.“⁶⁷ Dies schlägt sich nicht nur in dieser Perikope nieder, sondern im Aufbau, dem Umfang und der Häufigkeit der Reden der Apostelgeschichte allgemein.

Die Paulus umgebende Menge wird dezidiert in ihrem Sprechen qualifiziert, indem Lukas eigens für die Leserschaft erwähnt, dass sie auf Lykaonisch redet. Er markiert sie so deutlich

⁶⁴ Vgl. Otto, Rudolf, Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch, München ²1940, 268f.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 274; 276; 284.

⁶⁶ Vgl. Wilson, Brittany E., Hearing the Word and Seeing the Light. Voice and Vision in Acts, in: JSNT 38 (2016), 456–481: 471.

⁶⁷ Jervell, Zeichen, 65.

als Andere und Fremde.⁶⁸ Betont wird dies durch den auktorialen Zusatz V.12, der erzähltechnisch auch in direkter Rede hätte wiedergegeben werden können. Stattdessen kommentiert und präzisiert Lukas den Ausruf der Menschenmenge, indem er eine Begründung für die Bezeichnung des Paulus als Hermes gibt. Die Erklärung unterbricht in gewissem Sinne den erzählerischen Fluss, stärkt jedoch die Autorität der Erzählinstanz.⁶⁹ Die zweifache Darstellung aus verschiedenen Perspektiven unterstreicht die polytheistischen Göttervorstellungen in Lystra, insbesondere in Abgrenzung zu Paulus und Barnabas, die als Apostel (V.14) dem gegenübergestellt werden. Diese Bezeichnung für die beiden urchristlichen Verkündiger verwendet Lukas lediglich in Act 14,4 sowie Act 14,14.⁷⁰ Dieser Umstand mag verraten, wie Lukas den Begriff versteht und ihn in Bezug auf Paulus, der augenscheinlich die in Act 1,21f. genannten Kriterien nicht erfüllt,⁷¹ mit Inhalt auskleidet und ihn nicht nur als Titel begreift. „Lukas führt uns hier narrativ vor Augen, was es heißt, ein Apostel, ein *vollmächtiger Beauftragter Christi* zu sein“⁷², der ihn nicht nur in Wort und Tat verkündet, sondern auch bereit ist, jedes Schicksal anzunehmen und jedes Leid zu ertragen, das damit einhergeht. Dass Paulus den Zwölfen gleichrangig ist, hat er seiner *authorial audience* bereits mehrmals vermittelt, etwa durch den Gedanken der Erwählung durch den Auferstandenen (Act 9,15).⁷³

Dass Lukas nicht nur Bezüge und narrative Schemata der Schrift bzw. der jüdischen Tradition entnimmt, wird durch seine Zuschreibung der beiden Verkündiger als Zeus und Hermes deutlich. Dies präsentiert er in einer Art Kommentar, um den Sachverhalt für alle Lesenden herauszuheben und zu betonen. So bestehen an dieser Stelle Bezüge zu einer Göttersage von Ovid (Ov. met. 8,611–724),⁷⁴ die aber in Einklang mit Missionsterminologie der Griechisch

⁶⁸ Bécard, Paul Among the Rustics, beschreibt die Sprache als „an ancient language that was fully unintelligible to the wider Greek world.“ (A.a.O., 93).

⁶⁹ Vgl. Sheeley, Steven M., Narrative asides and narrative authority in Luke-Acts, in: BTB 18 (1988), 102–107: 105.

⁷⁰ Es wurde immer wieder versucht, diese Verteilung bzw. den Sachverhalt quellenkritisch zu erklären, wie z.B. Haacker, Klaus, Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk, in: NT 30 (1988), 9–38: 10 ausführt; zugleich kritisiert er aber literarkritische Scheidungs- und Erklärungsmodelle (vgl. a.a.O., 11). Auch etwa Zmijewski, Apg, 530 nennt die Apotheose-Szene, auch aufgrund der Verwendung des Apostelbegriffs, vorlukanisch. Da diese Arbeit synchron am Text arbeitet und das Profil des Lukas herauszustellen versucht, werden diese Erklärungen nicht weiter diskutiert.

⁷¹ Vgl. aber Haacker, Verwendung und Vermeidung, 28, der notiert, dass die oftmals angeführte ‚Definition‘ nicht dem Gedanken des Apostolats entspreche, wie schon die Bezeichnung des Judas als Apostel in Act 1,25 zeige. Vielmehr handele es sich um „eine vom Auferstandenen ausgegebene neue Parole [...], die ein neues Vorzeichen vor die Existenz der Apostel [...] und insbesondere der Zwölf setzt.“ (Ebd.).

⁷² Haacker, Vollmacht und Ohnmacht, 317. Hervorhebung im Original.

⁷³ Vgl. Haacker, Verwendung und Vermeidung, 35, der die Tatsache, dass Paulus nicht allein als Apostel bezeichnet wird mit dem Umstand verteidigt, dass auch Petrus nicht als Individuum Apostel genannt wird.

⁷⁴ Diese Parallele wird von vielen Exegeten angenommen, vgl. etwa Parsons, Acts, 199; Peterson, Acts, 408; Roloff, Apg, 216f.; Schmithals, Apg, 132 u.ö. Die Sage schildert, wie Jupiter und der Enkel des Atlas in Menschengestalt im phrygischen Land eine Unterkunft suchen, doch nur Baucis und ihr Mann Philemon bieten ihr Haus an. Die Götter führen das Ehepaar, nachdem sie von diesem bewirtet wurden, vor die Stadt. Diese geht

sprechenden Jüdinnen und Juden steht.⁷⁵ In Bezug auf die *authorial audience* ist die Erklärung für die Bezeichnung des Paulus als Hermes eventuell nötig, um seine Autorität zu stärken, die der des Zeus, dem ein eigener Tempel geweiht ist, scheinbar unterlegen ist.⁷⁶

Durch die Betonung der gesprochenen Sprachen wird die Deutung eröffnet, dass ein ‚Dolmetscher‘ für die Verkündigung unabdingbar ist und Paulus somit eine essentielle Funktion einnimmt. Diese Konstellation, dass jemand anderes für eine Autorität reden bzw. dessen Worte deuten soll, ist auch aus der Schrift bekannt und somit jüdischen Leserinnen und Lesern vertraut.⁷⁷ Ob Lukas darauf zusätzlich rekurriert, ist jedoch nicht gesichert. Sollte er auf die Sage von Ovid in seiner Perikope anspielen, so schafft er eine Folie, vor der die Geschehnisse in Lystra gelesen werden sollen. Durch eine Ablehnung der Apotheose, entsprechend in der Sage der Gastfreundschaft, würde ein scharfer Kontrast zwischen der griechischen Sicht der eigenen Gottheiten und dem lebendigen Gott der biblischen Tradition geschaffen.⁷⁸

Die Vehemenz der polytheistischen Verehrung wird weiter dadurch betont, dass Paulus und Barnabas extreme Mittel anwenden, um ihren Worten Nachdruck zu verleihen. Ihr Verhalten entspricht wiederum einem Topos der hebräischen Bibel,⁷⁹ und so werden die Unterschiede der jüdischen Verkündiger gegenüber den polytheistischen Menschen weiter gefestigt, wobei sich die Apostel den Lykaonierinnen und Lykaoniern in gewisser Weise anpassen und nicht nur Worte wirken lassen, sondern diese entsprechend physisch untermauern.

Die abschließende Kommentierung der Episode, dass die Menschen kaum von der Verehrung des Paulus und Barnabas ablassen (V.18), fügt sich in die allgemeine Aussageabsicht des Lukas. Die wiederholte, deutliche Zeichnung als nichtjüdische Menschen, die tief in ihren polytheistischen Anschauungen verwurzelt sind, verdeutlicht die grundsätzliche Haltung des Verfassers, der so kritisiert, dass nicht „zwischen der Gottheit und den irdischen Manifestationen ihres Wirkens“⁸⁰ unterschieden wird, und dass dies eines der Grundprobleme der christlichen Verkündigung darstellt. Lukas möchte jedoch das Missverständnis der Vergöttlichung

unter, nur das Haus von Baucis und Philemon bleibt bestehen und verwandelt sich in einen Tempel. Die Götter gewähren ihnen einen Wunsch, und bis zu ihrem Tod sind sie die Priester dieses Tempels.

⁷⁵ Vgl. Martin, Luther H., Gods or Ambassadors of God? Barnabas and Paul in Lystra, in: NTS 41 (1995), 152–156: 153.

⁷⁶ So Bauernfeind, Kommentar, 182: „Wahrscheinlich doch nur, um dem Leser über ein momentanes Stutzen wegen der bescheidenen Rolle des Paulus schnell hinwegzuhelfen.“ Die Auswirkungen, die diese Zuschreibung auf die Charakterisierungen der beiden Apostel hat, wurden bereits unter II.3.2 skizziert.

⁷⁷ Vgl. Berger, Kommentar, 462, der Ex 4,16; 7,1 anführt.

⁷⁸ Vgl. Martin, Gods or Ambassadors of God?, 156.

⁷⁹ Vgl. z.B. Kee, Nation, der in Anlehnung an Jer 36,24 sowie Joel 2,13 das Verhalten als „model of traditional Jewish piety“ (a.a.O., 173) bezeichnet.

⁸⁰ Roloff, Apg, 214. So auch Haacker, Vollmacht und Ohnmacht, 323.

der derart berufenen Menschen abwehren.⁸¹ Dies tut er, indem er im Folgenden vor allem das Wort der Apostel und ihren Verkündigungsauftrag betont, besonders durch die kurze Rede des Paulus.

Dieser tritt als intradiegetische Erzählinstanz auf, die auch bereits in V.10 mit dem Befehl an den lahmen Mann über direkte Rede verfügt, die jedoch an dieser Stelle vernachlässigt und erst im folgenden Abschnitt zur Rezeption durch die Leserschaft untersucht wird. Innerhalb seiner Ansprache ist Paulus zunächst als homodiegetisch zu kennzeichnen, da er unmittelbar Bezug auf die zuvor geschehenen Ereignisse, von denen er Teil war, nimmt, wohingegen sich ab V.15b seine Perspektive erweitert und er aus einer heterodiegetischen Haltung heraus über grundsätzlichere und weiter zurückliegende Geschehnisse berichtet.

Paulus tritt in seiner Selbstbeschreibung deutlich hinter die Vergöttlichung durch die Bewohnerinnen und Bewohner Lystras zurück und unterstreicht mit Nachdruck seine menschliche Abstammung. Dabei nimmt er keinen Bezug auf seine bisherigen Erlebnisse, etwa den Vorfall vor Damaskus, und setzt sich von göttlichen Handlungen durch die Betonung seiner Aufgabe als Verkündiger des Evangeliums (V.15) ab, die dem Ziel dient, dass die Menschen sich bekehren (V.15). Zu diesem Zweck unterscheidet er zwischen den nichtigen Göttern und dem lebendigen Gott, um deutlich zu machen, in welchem Wirkbereich sich sein Gott bewegt. In dieser Unterscheidung bleibt er der Schrift verhaftet.⁸² Durch die an die Zuhörenden gerichtete Frage des Paulus, was diese tun würden, und die Gegenüberstellung der paganen Bräuche und Vorstellungen über die Götter auf der einen Seite sowie des biblischen Gottes auf der anderen Seite, baut Paulus seinen Adressatinnen und Adressaten eine Brücke, eine Überleitung „from looking at natural phenomena as an indication of the non-existence of other divine beings to looking at the common nature of humanity, including its desire to worship as pointing to the existence of a real and living God.“⁸³

Wie in der Rede in Antiochia lässt sich auch an dieser Rede beobachten, wie Paulus sich rhetorisch seinem Zielpublikum zuwendet und Kategorien anführt, die von diesem leicht nachzuvollziehen und in seinem Alltag zu beobachten sind.⁸⁴ Er zeigt sich als geschickter Redner, von dem die Leserschaft der Apostelgeschichte an dieser Stelle eine direkte Beschreibung seines Gottesglaubens erhält, der sich zwar weiterhin in jüdischen Kategorien bewegt, viel mehr als bisher jedoch vor allem die Rolle des Schöpfers und Bewahrers betont,

⁸¹ Vgl. Roloff, Apg, 215.

⁸² Vgl. Mußner, Apg, 86.

⁸³ Porter, Paul of Acts, 139.

⁸⁴ Dazu auch Haacker, Vollmacht und Ohnmacht, 323: „An die Stelle erzählter Geschichte tritt hier der Hinweis auf positive Erfahrungen der kreatürlichen Existenz.“

der sich für ihn in allem Lebenspendenden und Guten bezeugt. Die Rede ist konsistent mit der im Kapitel zuvor, insofern wiederum der Begriff Völker (V.16) benutzt wird, dabei jedoch entsprechend der Ankündigung Act 13,46f. die Völker nun im Vordergrund stehen.

Paulus beschreibt in dieser Rede also weniger direkt sich selbst. Vielmehr wird deutlich, wie er sein Gottesbild an Menschen vermittelt, deren religiöse Kategorien er nicht teilt. Eine Solidarisierung mit diesen findet, im Gegensatz zur Rede in Antiochia vor jüdischen Zuhörern, nur auf der anthropologischen Ebene statt, da lediglich das Menschsein als gemeinsame Basis betont wird. Es steht nicht mehr im Fokus, *dass* man glaubt und als wie religiös bzw. jüdisch jemand gelten kann, oder einen Überblick über die Geschichte Israels zu geben, um daraus Konsequenzen und Kontinuitäten hin zum Christusgeschehen zu ziehen, sondern vielmehr die Art des Glaubens und dessen Inhalt.

Aufgrund dieser Beobachtungen kann mit einem Publikum gerechnet werden, das sich von dem vorherigen unterscheidet. Ob dies nur auf der intradiegetischen Ebene zutrifft, für die *narrative audience*, oder auch für die Zuhörerschaft außerhalb der Erzählung, also für die *authorial audience*, soll nun abschließend geprüft werden.

3.5 *Authorial* und *narrative audience*

Von der *authorial audience* werden verschiedene Rollen erwartet, die sie während des Rezeptionsvorganges einnehmen muss. Während der Schilderung der Handlung durch Lukas zu Beginn ist keine Figur auf Textebene als Identifikationspunkt auszumachen. Durch den Umstand, dass sowohl von dem lahmen Mann als auch Paulus Inneneinsichten dargestellt werden (V.9), wird zumindest eine ihnen zugewandte Haltung ermöglicht. Beide Figuren dienen so als Folie für die folgenden Geschehnisse, vor der die weiteren Handlungen gelesen werden sollen. Die Darstellung der Rahmenhandlung unterstützt die Rezipientinnen und Rezipienten dabei, einen Eindruck von den Lykaonierinnen und Lykaoniern zu erhalten, um im Zuge der Rede des Paulus deren Platz einnehmen zu können. Zunächst wird nun dargestellt, welche Informationen durch die Erzählinstanz des Lukas an die Leserschaft vermittelt werden, und ob sich daraus Rückschlüsse auf ihre Herkunft und Zusammensetzung ziehen lassen. Anschließend werden der Eindruck und die Wirkung der Rede untersucht.

Das Paulusbild des Anfangs der Perikope zeichnet ihn als einen Wundertäter, der einem Mann, der von Geburt an lahm war, die Fähigkeit der Bewegung gibt. Dieser Topos ist der Leserschaft des Lukas bekannt, erinnert die Szene doch sowohl an Lk 5,17 als auch an Act

3,1–10.⁸⁵ Paulus wird in Analogie zu Jesus dargestellt, um deutlich zu machen, dass er sich in dessen Erbe und Gefolgschaft wähen kann, als auch zu Petrus, um ihn als „Petrus ebenbürtigen Wundertäter“⁸⁶ zu skizzieren. Seine Stellung soll somit autorisiert und „seine Bedeutung für die (heiden)christliche Gemeinde“ gezeigt werden, die „ihn nicht von der in Israel wurzelnden Jesustradition der Zwölf Apostel [trennt], sondern [...] aus ihr [erwächst].“⁸⁷ Dabei unterscheidet sich das Setting der beiden Passagen deutlich voneinander und soll herausstellen, dass die Verkündigung, die Petrus in Jerusalem begann, ihre Kontinuität in Lystra und unter nichtjüdischen Menschen durch Paulus findet.⁸⁸ Bereits zuvor vollbringt Paulus ein Wunder (vgl. Act 13,11), doch handelt es sich bei der Tat in Lystra um eine Heilung, die dem Menschen zugutekommt und ihn nicht straft, im Gegensatz zu der Handlung an Bar Jesus. Somit besitzt die Tat in der vorliegenden Perikope die Funktion, „die christliche Verkündigung als Heilserfahrung“ zu profilieren und „ihre Boten von kultischen Orten und Instanzen der Heilsvermittlung, einschließlich des Tempels von Jerusalem, ab[zugrenzen].“⁸⁹ Betont wird die Kontinuität zwischen Jesus, seinen unmittelbaren Schülern, aber auch den weiteren Verkündigern, die nicht mehr Augenzeugen des Jesusgeschehens waren. Die Parallelen zwischen Paulus und Petrus, im Grunde aber auch zwischen Paulus und Jesus, sind erzählerisch bedeutsam, da durch die dadurch erreichte Wiederholung bestimmte Aspekte nachdrücklich betont werden und diese wiederum besonders in der Erinnerung der Leserschaft haften bleiben. Zudem werden durch diese narrativen Parallelen, die sich gut einprägen, Anknüpfungspunkte für weitere Ereignisse oder Facetten des Paulusbildes geschaffen, die dann ebenso aus dem Gedächtnis abgerufen werden können.⁹⁰

Der Ausspruch des Paulus ist dabei fast wörtlich in Anlehnung an Ez 2,1 gestaltet, wodurch der schriftkundigen Leserschaft deutlich wird, „dass Gott selbst hier durch den Mund seines Boten am Werk ist.“⁹¹ Diese Anspielung bereitet bereits den grundlegenden Konflikt vor. Trotz zahlreicher interner Verweise und Analogien ist die Reaktion auf das

⁸⁵ Vgl. Spencer, *Acts*, 149, der die ganze Episode analog zu Kapitel 3 der Apg sieht, insbesondere auch mit der anschließenden Bezeichnung als Apostel. Siehe auch Eckey, *Apg* 1, 397 für einen ausführlicheren Vergleich.

⁸⁶ Pesch, *Apg* 2, 59. Aus dieser Parallelisierung könnte sich dann auch die Applikation des Aposteltitels auf Paulus erklären, v.a. in Zusammenschau der Darstellung von Paulus und Barnabas in Act 14 sowie der Aussendung der Jünger Lk 9,1–6.; vgl. Haacker, *Verwendung und Vermeidung*, 36.

⁸⁷ Schmithals, *Apg*, 132.

⁸⁸ Vgl. Praeder, *Miracle Worker and Missionary*, 116; 129.

⁸⁹ Bauer, *Gestalten des Anfangs*, 55.

⁹⁰ Vgl. Praeder, Susan Marie, *Jesus-Paul, Peter-Paul, and Jesus-Peter Parallelisms in Luke-Acts. A History of Reader Response*, in: *SBLSP* 23 (1984), 23–39: 30.

⁹¹ Gebauer, *Apg* 2, 41. Ebenso Roloff, *Apg*, 216; Strelan, Rick, *Recognizing the Gods (Acts 14.8–10)*, in: *NTS* 46 (2000), 488–503: 502.

Wunder von den angeführten Stellen unterschieden.⁹² Die Menschen wundern sich zwar auch, begreifen Paulus und Barnabas jedoch als Götter. Lukas spielt an dieser Stelle mit den Erwartungen seiner Leserschaft, die aufgrund der Parallelität nun eine ähnliche Entwicklung zu vorherigen Erzählungen erwartet. Die bisherigen Verhaltensweisen waren überaus feindlich; sowohl auf die vorangegangene Rede des Paulus in Antiochia wurde, v.a. auf Seiten der jüdischen Mitmenschen, mit Gewalt reagiert, ebenso auf die Rede in Ikonium (Act 14,5), die direkt vor der Perikope in Lystra steht. Auch Petrus und seine Männer wurden nach der Wunderhandlung und der darauffolgenden Rede in Gewahrsam genommen (Act 4,3). Dass nun positiv, wenn auch in einem anderen religiösen System auf die Apostel reagiert wird, ist dementsprechend ein *Novum*. Es zeigt, dass eine grundsätzliche Empfängnis für die christliche Botschaft möglich wäre, so wie es auch der lahme Mann, an dem die Heilung vollzogen wird, demonstriert. Dass den Menschen auf der Erzählebene eine gewisse Sympathie entgegengebracht werden kann, zumindest aufgrund der bisherigen Darstellungen der Apostelgeschichte, liegt auch in der Charakterisierung des Priesters begründet. In ihm kann ein Kontrast zu den jüdischen Tempelführer der Kapitel 4 und 5 gesehen werden (vgl. v.a. Act 4,1f.6; Act 5,17.21.27f.), die der christlichen Verkündigung feindlich gegenüberstanden und ihre Verbreitung mit allen Mitteln zu verhindern suchten. Der Priester des Zeustempels ist als ironischer Wink in ihre Richtung gerichtet ist und zeigt, dass „even an ignorant pagan priest sees more than they do.“⁹³ Die Leserinnen und Leser werden den lykaonischen Menschen aus den genannten Gründen nicht negativ gegenüber eingestellt sein, was eine spätere Identifikation bzw. Übernahme der Perspektive erleichtert.

Jüdische Rezipientinnen und Rezipienten könnten die Formulierung des Aufspringens des lahmen Mannes (V.10) als Anspielung auf Jes 35,6 verstehen. Dort wird das Anbrechen der Heilszeit derart charakterisiert, dass Lahme wie Hirsche springen werden. Nicht nur bricht durch die lukanische Darstellung die Heilszeit bereits in die Gegenwart hinein, die Formulierung „macht darauf aufmerksam, daß die Heilszeit auch den Nichtjuden wirksam verkündet wird.“⁹⁴ Unterstützt wird dies durch die doppelte Beschreibung der Krankheit, die den Mann als in dieser Welt verhaftet markiert. Durch die Heilung wird eine Neuschöpfung bewirkt und gezeigt, dass „die Kräfte des neuen Äons [...] schon wirksam und im Stande [sind], das Gegenwärtige zu durchbrechen.“⁹⁵ Hinzu tritt, dass Lukas die Episode der Heilung in Anlehnung an weitere Vorstellungen gestaltet hat, mit denen sich v.a. seine hellenistischen Leserinnen

⁹² Vgl. Kliesch, Apg, 100.

⁹³ Spencer, Acts, 150.

⁹⁴ Eckey, Apg 1, 398.

⁹⁵ Gärtner, Paulus und Barnabas, 84.

und Leser identifizieren konnten. So sind der Blick, den Paulus auf den kranken Mann wirft und damit in sein Inneres schaut sowie die laute Stimme, mit der er ihm anschließend den Befehl erteilt, in griechisch-römischen Erzählungen oft Merkmale für das Auftreten von Göttern oder zumindest von Personen, die durch das Starren eine andere Realität betreten können, in der sie dann Menschen bis in die Seele blicken können. In diesen Überlieferungen begegnet zudem häufig die Vorstellung, dass sich die Götter in der Gestalt fremder Menschen zeigen, eine Deutung, die auch in dieser Perikope durch die Gegenüberstellung der lokalen Anwohnerinnen und Anwohner und den Aposteln und der Betonung ihrer Unterschiede nicht unwahrscheinlich ist.⁹⁶ Die Darstellung der Geschichte legt derartig sozialisierten Rezipientinnen und Rezipienten eine übernatürliche Quelle in Paulus nahe, die für die Wunderhandlung verantwortlich ist,⁹⁷ und „the Lycaonians’ identification of Paul and Barnabas as gods would have been quite understandable to the authorial audience.“⁹⁸ Eine mögliche Parallele zu der Apotheose der Apostel könnte in der Erzählung von Philemon und Baucis liegen, die den (hellenistischen) lukanischen Leserinnen und Lesern geläufig war und die durch einen Vergleich den Aposteln Autorität zuschreiben und das, was sie verkündigen, als Wahrheit betrachten.⁹⁹ Wie Paulus in seiner Rede an die lykaonischen Menschen, so schließt auch Lukas in seiner Darstellung der Geschehnisse an Erzählungen und literarische Konventionen, die seine (nicht-jüdische) Leserschaft kannte, an, um ihr nicht nur ein größeres Identifikationspotential zu bieten, sondern sie direkt in die Lage der Menschenmengen zu versetzen und sie dazu zu bringen, nach der Rede des Paulus über ihren eigenen Götterglauben zu reflektieren. Er schafft für seine Leserinnen und Leser jeweils verschiedene Anknüpfungspunkte innerhalb der Perikope, über die ein Vergleich auf unterschiedlichen Ebenen stattfinden kann. Denn der Blick, den Paulus in das Innere des Menschen zu werfen vermag, ist nicht nur aus griechisch-römischen Narrativen vertraut, sondern auch in der hebräischen Bibel oft ein Merkmal Gottes (vgl. z.B. 1Sam 16,7; 1Chr 28,9; Ps 7,10), das später im Neuen Testament auf Jesus übertragen wird (vgl. z.B. Mk 2,8). Auch jüdischen Menschen wird so ein Anhaltspunkt an ihre eigenen Traditionen gegeben.

⁹⁶ Vgl. Strelan, *Recognizing the Gods*, 490; 493.

⁹⁷ Vgl. Bock, *Acts*, 475.

⁹⁸ Parsons, *Acts*, 199.

⁹⁹ Ebd. Parsons scheint sich sehr sicher zu sein, dass die Leserinnen und Leser diese Erzählung kannten und auch die Anspielung verstanden, wie V.12 zeige. Schille, *Apg*, 305: „Lukas hat sie jedenfalls seinen hellenistischen Lesern hellenistisch vorgestellt.“ Sollte eine Bekanntheit vorherrschen, dann wird auch das Handeln der lykaonischen Menschen nachvollziehbar, die entsprechend der Überlieferung den Fehler, die Götter nicht aufzunehmen, nicht ein zweites Mal begehen wollen und sich so sagen: „We are not going to make the traditional mistake“.“ (Nock, Arthur Darby, *Essays on Religion and the Ancient World*. Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock’s writings, and Indexes by Zeph Stewart, Vol. 2, Oxford 1972, 660 Anm. 43).

Im Gegensatz zu der zuvor analysierten Rede in Antiochia hat die *authorial audience* in dieser Episode viel Zeit, um sich mit der Menge auseinanderzusetzen und sich ein Bild von ihr zu machen. Viel stärker als in Act 13 erlangen dementsprechend die Darstellungen der Menschen innerhalb der Perikope Bedeutung und weisen die Richtung der Rezeption.¹⁰⁰ Die Eigenschaften, die am präsentesten in der *authorial audience* bezüglich der Lykaonierinnen und Lykaonier sind, sind diejenigen, die mehrmals betont sowie verschieden erzählerisch dargestellt wurden. Das klare Hauptaugenmerk liegt auf dem Polytheismus, der sich in der Vergöttlichung der Apostel, den ihnen zugewiesenen Namen sowie dem abschließenden Opfer am Tempel manifestiert. Dies wird so eindrücklich von Lukas porträtiert, dass im Grunde kein Vorwissen über Lystra oder die dort ansässigen Menschen notwendig ist, um die Rede des Paulus in ihrer Position nachvollziehen zu können. Er skizziert die Menge so schematisch, dass sie als Stellvertreter für jedes andere nichtjüdische Volk dienen könnten. Ein generelles Vorwissen¹⁰¹ durch Historiker wie Strabo und Tacitus, die die Stämme in Phrygien, Pisidien und Lykaonien oft als „quintessential rustics“¹⁰² beschreiben, wäre jedoch durchaus denkbar und würde zu einer nicht sehr positiven Einschätzung auf Seiten der *authorial audience* führen. Dieser Deutung würde Lukas durch den Auftakt der Perikope und der Darstellung des Glaubens des lahmen Mannes zumindest teilweise vorbeugen, wie oben ausgeführt wurde.

Dass die Rede, die Paulus durch die Apotheose des Volkes veranlasst hält, nicht nur auf die intradiegetische Zuhörerschaft zielt, lässt sich aufgrund des plötzlichen Wechsels des Charakters der Verben vermuten. Wird zunächst geschildert, dass die Apostel schreien (V.14), so halten sie ihre Rede in einer überlegteren, rationaleren Art (V.15). Diesen Wechsel der Formulierungen erklärt Gottfried Schille dadurch, dass die paulinische Anrede „auf den Leser berechnet ist, der über die Episode nachdenkt.“¹⁰³ Auf welche Art zum Nachdenken angeregt wird, soll nun analysiert werden.

Die *authorial audience* hat bis zu der Rede des Paulus ein Bild über die Anwesenden erhalten, das vor allem durch den polytheistischen Götterglauben, aber auch durch Eifer und Ehrfurcht geprägt ist. Der Apostel redet sie mit ‚Männer‘ (V.15) an, eine Ansprache, die im

¹⁰⁰ Vgl. hierzu die Ausführungen bezüglich der Charakterisierung der Menschenmengen unter II.3.2.

¹⁰¹ In den folgenden Kapiteln wird zusätzlich zu den Informationen des Textes ebenfalls das extratextuelle Vorwissen der Rezipierenden in Bezug auf bedeutsame Personen, Orte o.ä. eruiert, da „the virgin reader is an anachronistic construct for gospel research.“ (Moore, Stephen D., *Literary criticism and the Gospels. The theoretical challenge*, New Haven 1989, 95).

¹⁰² Béchard, Paul *Among the Rustics*, 89. So benutzt Tacitus in seinen *Annalen* die Formulierung „[...] fraude in ducem cum barbarorum copias dissociasset [...]“ (Tac. ann. 12,55), und Xenophon stellt dar, warum Cyrus das Gebiet Lykaonien den Griechen überlässt: ταύτην τὴν χώραν ἐπέτρεψε διαρπάσαι τοῖς Ἕλλησιν ὡς πολεμίαν οὖσαν (Xen. an. 1,2,19). Auch Strabo berichtet von Lykaonien, dass es Dörfer gab, deren Einwohnerschaft nicht gerade positiv wahrgenommen wurde: ληστῶν δ' ἅπασαι κατοικίαι (Strab. geogr. 12,6,2). Derbe war Sitz des Tyrannen (τυραννεῖον) Antipater Derbetes (Strab. geogr. 12,6,3).

¹⁰³ Schille, Apg, 306.

Gegensatz zu den ‚Männern Israels‘ (Act 13,16) und ‚Männern‘ und ‚Brüdern‘ (Act 13,26.38) objektiver klingt. Von Beginn an wird deutlich gemacht, dass keine Solidarisierung zu erwarten ist, dass der einzige Vergleichspunkt im Menschsein besteht (V.15). Paulus baut unterschwellige Oppositionen auf (ἡμεῖς – ὑμεῖς, θεὸν ζῶντα – τῶν ματαίων), die dazu herausfordern, eine Seite zu beziehen. Nichtsdestotrotz wirken diese Anreden wie auch die Possessivpronomen im Folgenden aktivierend und zeigen der *authorial audience* an, dass sie nun direkt angesprochen und in ihrer persönlichen Auseinandersetzung mit den dargebotenen Inhalten gefordert sind. Nach der kurzen Ansprache des Paulus wird deutlich sein, dass dies nur seine Seite sein kann, da diese positiv und lebensbejahend konnotiert ist. Zunächst jedoch bezeichnen Paulus und Barnabas ihre Tätigkeit mit dem Verb εὐαγγελίζω und „lösen dadurch bei Hörern, die den Inhalt des Evangeliums nicht kennen, die Erwartung aus, eine Freudenbotschaft entgegenzunehmen.“¹⁰⁴ Das Verb funktioniert an dieser Stelle als eine Art Gattungszuschreibung, die den Inhalt und entsprechend die Rezeptionserwartungen der Leser- und Hörschaft prägt und vorwegnimmt. Diejenigen, die die Apostelgeschichte bis zu diesem Zeitpunkt wahrgenommen haben, sind mit dieser Tätigkeit und den damit verbundenen Umständen vertraut und haben gewisse Vorstellungen davon, was sie erwarten wird. Im Gegensatz zu den bisherigen in der Apostelgeschichte dargebotenen Freudenbotschaften wird diese Erwartung nicht erfüllt. Anstatt über Jesus Christus¹⁰⁵ spricht Paulus vor den nichtjüdischen Menschen vor allem von Gott und dies „in Anknüpfung an ihre heidnische Welterfahrung.“¹⁰⁶ Er bedient sich statt abstrakter Kategorien konkreterer, persönlicherer göttlicher Zeugnisse im Leben der Zuhörenden¹⁰⁷ und vermag so, jede Einzelne und jeden Einzelnen von ihnen direkt anzusprechen. Durch die Betonung der göttlichen Ordnung im Universum und in der menschlichen Existenz wird ein Identifikationspotential geschaffen, zeichnet sich doch die nichtjüdische Frömmigkeit durch eine Mischung aus natürlichem Gesetz und der Bildhaftigkeit traditioneller griechisch-römischer Religionen aus.¹⁰⁸ Die von Paulus vorgeführte Bestätigung der Natur als Zeuge der Güte Gottes „also provides a point of contact between the biblical tradition and other traditions, enabling Jesus’ witnesses to speak to Gentiles untouched by the Bible.“¹⁰⁹ Gleichzeitig bietet sich ein Anknüpfungspunkt an die Erzählung, in der die Apostel als Zeus und Hermes identifiziert wurden, da die angeführten Naturphänomene alle von Zeus

¹⁰⁴ Lerle, *Predigt*, 47.

¹⁰⁵ Dazu Klauck, *With Paul in Paphos and Lystra*, 103: „There is no room yet for Christology in this pioneering preaching.“

¹⁰⁶ Weiser, *Apg 2*, 352.

¹⁰⁷ Vgl. Spencer, *Acts*, 151.

¹⁰⁸ Vgl. Kee, *Nation*, 174.

¹⁰⁹ Tannehill, *Narrative Unity 2*, 179.

überliefert sind, der als Wettergott, aber ebenso als Schutzgott der Agrarwirtschaft verehrt wurde. Für die *narrative audience* sowie eine hellenistische *authorial audience* wird der Zusammenhang von der erzählerischen Handlung der Perikope und der Rede des Paulus deutlich, da der frühere Verfolger in ihr bekannte Aspekte der Zeusverehrung aufgreift, diese nun aber dem einen Gott zuschreibt.¹¹⁰ Der von Paulus proklamierte Gott wendet sich über die lebenspendenden Taten hinaus auch nichtjüdischen Menschen zu und schließt sie in seine Handlungen mit ein,¹¹¹ wodurch sich auch die Leserschaft einbezogen fühlt. Um die Güte Gottes nachvollziehen zu können ist kein biblisches Vorwissen nötig; diese kann direkt im eigenen Alltag erlebt werden. Gleichzeitig verdeutlicht Paulus jedoch auch, unter welchen Voraussetzungen eine Aufnahme der nichtjüdischen Menschen nur möglich ist, „and by so doing, he [i.e. Luke, d.Vf.] begins the process of redefining for the reader the character of God’s people.“¹¹² Sie werden nicht in ihrem Polytheismus alleine gelassen. Vielmehr verdeutlichen die Apostel, dass die Zeit, in denen ihr Gott sie unwissend ließ mit der Verkündigung vorüber ist, „und die Heiden nun von ihren ‚eigenen‘ Wegen auf den Weg gerufen werden, den Gott für alle Menschen durch Jesus Christus zum Heil gebahnt hat.“¹¹³ Die *ὁδός* bei Lukas ist durch seine Verwendung als Bezeichnung für die Anhängerschaft des Christentums bei seiner *authorial audience* präsent und legt eine Deutung als Aufruf zur Umkehr und somit Anschluss an die christliche Gemeinschaft nahe.¹¹⁴

Die Apostel legen ihre Rede rhetorisch derart an, dass sich sowohl nichtjüdische Zuhörer*innen als auch jüdische Zuhörer*innen darin wiederfinden können. Dies geschieht einerseits durch die gerade entworfene Linie der Rede, die den nichtjüdischen Menschen gewisse Zugeständnisse macht, von ihnen aber nun eine Zuwendung zum Gott der Apostel fordert und bei jüdischen Menschen auf Zuspruch stoßen dürfte.¹¹⁵ Insbesondere Gott als Schöpfer sowie die Schöpfung, der eine Verantwortung ihm gegenüber innewohnt, nimmt Bezug auf die Grundlage des jüdischen Glaubens über die Beziehung zwischen Gott und seinen Ge-

¹¹⁰ Vgl. Breytenbach, Paulus und Barnabas, 36 sowie 69–73 für verschiedene Belege und unterschiedliche Aspekte der Zeusverehrung in divergenten geographischen Gebieten.

¹¹¹ Vgl. ebd., 180.

¹¹² Johnson, Acts, 250.

¹¹³ Weiser, Apg 2, 352.

¹¹⁴ Bereits in der ersten Episode, in der Paulus als Protagonist in die Apostelgeschichte eingeführt wird, berichtet Lukas, er verfolge diejenigen, die dem Weg angehörten (Act 9,2). Die o.g. Formulierung vermag einen Brückenschlag darzustellen und die Leserschaft zurückzuverweisen auf die Anfänge des Paulus, der wie die lykäischen Menschen irrte und sich stattdessen dem richtigen Weg anschloss. Für die Metapher des Weges s. auch II.7.4.

¹¹⁵ Vgl. Kliesch, Apg, 101, der u.a. Jer 5,25; Ps 104,13–15; 145,6f.; 147,8 nennt. Auch Weiser, Apg 2, 352 bemerkt, dass die Beschreibung Gottes von Aussagen der hebräischen Bibel ausgeht.

schöpfen.¹¹⁶ Die getroffenen Aussagen können oberflächlich von jedem/jeder verstanden werden, untergründig und tiefergehend jedoch vor allem von denjenigen, die bereits über Vorkenntnisse der Schrift verfügen. Durch diese Gestaltung der Rede wird aber auch ihre Aufmerksamkeit gewahrt. Sie erkennen, dass Lukas an dieser Stelle das Motiv des lebendigen Gottes der hebräischen Bibel verwendet (vgl. z.B. 2Kön 19,4.16; Hos 2,1), dieses jedoch „von einer ländlichen Perspektive her näher bestimmt“¹¹⁷, um gegen den Glauben der ortsansässigen Menschen zu polemisieren. Durch diese indirekte Kritik wird ein Verbundenheitsgefühl über die gemeinsame Identität, in Abgrenzung zu anderen, erreicht.

Insgesamt benennt die Rede ausschließlich Positives, zu denen jeder und jede Zuhörende Zugang finden kann, wodurch nicht nur eine Sympathie, sondern vor allem Überzeugung aufgebaut wird. Die *authorial audience* wird, unabhängig vom Vorwissen bzw. ob es sich um nichtjüdische oder jüdische Menschen handelt, die Worte des Paulus bejahen. Dies steht dann im Gegensatz zu der Reaktion der Menschen. Diese werden zwar von ihren Opfervorhaben abgebracht, Lukas jedoch statuiert, dass dies eben so (V.18) geschieht. Der Verfasser der Apostelgeschichte schafft durch diese Formulierung eine Abgrenzung von der Menge, so dass die imaginierte Leserschaft sich von ihr distanziert und ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu den Aposteln und ihrer Botschaft evoziert wird. Gleichzeitig wird dadurch ein relativ positiver Ausgang der Perikope geschaffen, damit die Episode in Lystra nicht vollkommen negativ in Erinnerung bleibt. Trotzdem wird aufgezeigt, welchen Schwierigkeiten sich die Verkündigung unter nichtjüdischen Menschen gegenübersteht; während die vorherige Rede in Antiochia und die feindlichen Reaktionen einen Modellkonflikt mit jüdischen Menschen abbildete, verkörpern die Worte vor den Lykaonierinnen und Lykaoniern ein modellhaftes Beispiel für Konflikte mit nichtjüdischen Menschen.¹¹⁸ Lukas bereichert den bisherigen Eindruck der *authorial audience* von Paulus und Barnabas um eine Facette, indem er sie als Apostel bezeichnet und somit nicht nur die damit verbundenen Konnotationen, die er in seinen Werken vermittelt hat, auf sie überträgt, sondern ihre Worte indirekt als wahr kennzeichnet. Durch diese ungewohnte Zuschreibung merken die Rezipierenden auf und lesen die darauffolgenden Worte umso aufmerksamer.¹¹⁹

¹¹⁶ Vgl. Bock, Acts, 477.

¹¹⁷ Breytenbach, Zeus, 409.

¹¹⁸ Vgl. Roloff, Konflikte und Konfliktlösungen, 114.

¹¹⁹ Haacker, Verwendung und Vermeidung, 38 beobachtet, dass das Lexem ἀπόστολος in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte durch μάρτυς ersetzt werde und so „den Personenkreis der Apostel zum richtungsweisenden Paradigma für die Erfüllung des Programms [macht], unter dem die Missions- und Kirchengeschichte nach dem letzten Wort des Auferstandenen an die Jünger steht (Act 1:8).“

Zuletzt soll kurz ein literarischer Topos aufgezeigt werden, der die Intention der Perikope weiter vorantreibt und zuspitzt. In allen bisherigen Ausführungen wurde deutlich, dass es Gott und die unterschiedlichen Auffassungen dessen, was ihn ausmacht, sind, an dem sich der Konflikt in Lystra entzündet. In antiken Texten lässt sich ein Motiv finden, das einen „authentic sage“¹²⁰ schildert, der durch eine Selbstoffenbarung in Wort und Tat falsche Impressionen eines Publikums abwenden muss, die aufgrund seiner ungewöhnlichen Fähigkeiten in den Bereichen des Denkens und Sprechens entstanden waren. Dean Béchard verdeutlicht diesen literarischen Topos anhand einer Rede des Dion Chrysostomos, in der dieser in Phrygien jegliche übermenschlichen oder nur außergewöhnlichen Züge an seiner Person abweist. Er betont darin: καὶ φαύλως διαλέγεσθαι καὶ οὐδενὸς ἄμεινον τῶν τυχόντων (Dion Chrys. or. 35,1), erklärt also ähnlich wie Paulus seine Menschlichkeit. In einer späteren Argumentation führt er die Handlung an, die die Apostel aus jüdischer Sicht nutzen, um ihre Aufgebrachtheit über die Apotheose zum Ausdruck zu bringen, die aber v.a. verdeutlicht, dass es sich eben nur um Menschen handelt: δεῖ περιρρηξάμενον ἐκπηδᾶν γυμνὸν εἰς τὰς ὁδοὺς, ἐπιδεικνύοντα πᾶσιν ὅτι μηδενός ἐστι βελτίων (Dion Chrys. or. 35,9). Auch gewisse positive Darstellungen der Angesprochenen fehlen nicht, ebenso die Anspielungen auf landwirtschaftliche Themen (Dion Chrys. or. 35,13). Sollte dieser Topos im Hintergrund der Perikope stehen, wird er dahingehend abgewandelt, dass nicht mehr der *authentic sage* im Mittelpunkt steht und dessen Identität erklärt werden muss, sondern stattdessen „the true identity of the living God“¹²¹ der Fokus der Auseinandersetzung ist und betont wird. Der Leserschaft würde so signalisiert werden, dass es nicht vordergründig um die Identität des Paulus geht, sondern dass er vielmehr das Wesen des lebendigen Gottes zu illustrieren sucht.

Die breite Darstellung der lykaonischen Menschen dient der imaginierten Leserschaft als Hilfestellung, um sich in die *narrative audience* hineinversetzen zu können. Lukas versucht ihr so zu vermitteln, dass auch pagane Religionen der christlichen Botschaft nicht per se negativ gegenüberstehen und in einzelnen Teilen vielleicht sogar Berührungspunkte bestehen: „There are human values in it [i.e. pagan religion, d.Vf.] and ideas about the divine which might prove useful if corrected and freed from any misunderstanding.“¹²² Einer grundsätzlichen Ablehnung fremder religiöser Überzeugungen wird damit Einhalt geboten. Auch kann die Rede als eine gewisse Fortführung der vorherigen Synagogenrede in Antiochia aufgefasst werden. In dieser führte Paulus zunächst die Geschichte Israels aus, die „im Prinzip undramatisch als Reihe von Wohltaten Gottes an Israel (auch auf Kosten anderer Völker) verstan-

¹²⁰ Béchard, Paul Among the Rustics, 96.

¹²¹ Ebd.

¹²² Klauck, With Paul in Paphos and Lystra, 105.

den“¹²³ wurde. An dieses Bild knüpft der Apostel zwar nicht direkt an, fügt der Geschichte jedoch weitere Aspekte hinzu und betont vor den Menschen in Lystra, dass auch Wohltaten an anderen Völkern in einer grundsätzlicheren Art Teile des Handelns Gottes ausmachen.

3.6 Zusammenfassung

Die analysierte Perikope schildert den Aufenthalt von Paulus und Barnabas in einer Stadt, die von ihrem lokalen Zeuskult bestimmt ist, und setzt die Ankündigung aus Act 13,46f. um. Durch verschiedene semantische Bezüge stellt Lukas auch eine Beziehung zwischen den beiden Reden her, so dass die Worte in Lystra vor dem Hintergrund der vorherigen Synagogenrede gelesen werden können.

Die Episode ist durch ein Muster von Aktion–Reaktion geprägt und weist dadurch viel Handlung und ein abwechslungsreiches Erzählen auf. Bezüglich des Aufbaus des Plots lässt sich konstatieren, dass die zugrundeliegende *complication* in der polytheistischen Verortung der Menschen in Lystra liegt. Sie ordnen die Wunderhandlung des Paulus (V.10) in ihre eigene Weltanschauung ein und proklamieren die Verkündiger als fremde Götter, denen sie die Ehre erweisen und ein Opfer bringen wollen (V.11–13). Der Hauptakzent der Erzählung ist durch diesen Aufbau auf die Worte der Apostel gelegt, die den Zuhörenden den lebendigen Gott (V.15) verkündigen und damit ihre religiösen Anschauungen zu ändern suchen. Die Perikope stellt jedoch ein Beispiel für eine misslungene Verkündigung dar, da die Menschen kaum (V.18) von ihrem Vorhaben abzubringen sind. Durch den unterschiedlich großen Raum, den die einzelnen Phasen einnehmen, wird der Hauptakzent deutlich auf die Schlüsselfrage der Perikope, das richtige Gottesverständnis, gelegt.

Im Gegensatz zu der Perikope in Lystra werden jüdische Leserinnen und Leser zu einer Perspektivübernahme gebracht, insofern sie sich in die polytheistisch denkenden Bewohnerinnen und Bewohner einfühlen müssen. Die nichtjüdische Leserschaft kann die Ausführungen des Paulus nachvollziehen. Beide Gruppen werden zu einer Zustimmung durch Bezüge auf ihr Vorwissen gebracht und grenzen sich durch die unverständliche Reaktion der *narrative audience* von dieser ab. Hierdurch wird ein Zusammengehörigkeitsgefühl mit den Aposteln evoziert.

¹²³ Löning, Karl, Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigionen, in: Klauck, Hans-Josef (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum. Für Karl Kertelge zum 65. Geburtstag (QD 138), Freiburg i.Br./Basel/Wien, 88–117: 98.

Paulus wird in der lukanischen Darstellung zu einem Wundertäter, wodurch Bezüge zur Darstellung Jesu im Lukasevangelium vorliegen (vgl. z.B. Lk 11,29). Insbesondere die Applikation des Apostelbegriffs durch Lukas (Act 14,14) sticht hervor und markiert eine neue Facette in seiner Verkündigungstätigkeit. Paulus wendet sich in seiner Rede an die lykaonischen Menschen und spricht zu ihnen in ihren Denkkategorien; so nimmt er zwar Bezug auf Vorstellungen der Schrift, wandelt diese jedoch um, so dass sie sich auf den Alltag der Zuhörenden beziehen. Gott wird so für sie im alltäglichen Leben greifbar und erfüllt wichtige Funktionen.

4. Verkündigung in Athen (Act 17,16–34)

Das vorherige Kapitel setzte sich mit der ersten Rede des Paulus vor einem rein nichtjüdischen Publikum auseinander. Aufgrund der geographischen Verortung in Lystra in Lykaonien ließen sich die Zuhörenden als Menschen charakterisieren, die „the ‘superstitious and uncivilized’ behavior of rustic mountain-dwellers“¹ verkörperten und entsprechend den Lesevorgang der *authorial audience* steuerten. Die Rede, die Paulus in Athen hält, richtet sich u.a. an einige Philosophen der Epikureer und Stoiker (Act 17,18) und somit an ein gebildeteres Publikum.

Zwischen der Rede in Lystra und derjenigen in Athen lassen sich verschiedene Ereignisse verorten, die für den vorliegenden Textabschnitt bedeutsam sind. Neben der Notiz, dass bereits erste Gemeindestrukturen aufgebaut werden (Act 14,23) ist besonders das Apostelkonzil essentiell, ebnet es doch den Weg für die paulinische Verkündigung unter den Völkern. Im Anschluss an dieses Gipfeltreffen trennen sich die Wege von Barnabas und Paulus; hatten sie die zuvor analysierten Reden teilweise gemeinsam gehalten (so Act 14,15–17), liegt nun in Athen eine Rede vor, die allein von Paulus stammt. Die Episode zeigt zum ersten Mal, wie sich Paulus eigenmächtig einer fremden Stadt und einem ihm unbekanntem Publikum zuwendet.² Auf der sogenannten zweiten Missionsreise beweist Paulus, dass er zu Exorzismen fähig ist (Act 16,16–18), aber auch, dass er weiterhin Verfolgungen und Anfeindungen zu fürchten hat, denen er dank göttlicher Hilfe enttrinnen kann (vgl. z.B. Act 16,20; Act 17,5). Insofern ist die vorliegende Perikope eine Besonderheit, da weder feindlich gesinnte jüdische Menschen Paulus nach Athen folgen noch die Athenerinnen und Athener selbst ihm von vorneherein ablehnend entgegenstehen.³

Die Rede in Athen ist aus verschiedenen Gründen als besonders einzustufen.⁴ Zunächst ist festzuhalten, dass Paulus keinen längeren Aufenthalt in der Stadt plante,⁵ sondern lediglich

¹ Parsons, Acts, 199.

² Vgl. Zmijewski, Apg, 633.

³ Vgl. Fitzmyer, Acts, 601.

⁴ Ob man dabei so weit wie Jacob Jervell gehen und die Rede als einen „Fremdkörper sowohl im Neuen Testament als auch in den lukanischen Werken“ (Apg, 452), wohl in Anlehnung an Dibelius, Paulus auf dem Areopag, 65, bezeichnen sollte, ist fragwürdig. Die folgenden Ausführungen zeigen vielmehr, dass zahlreiche Anknüpfungspunkte an vorherige Reden und Situationen bestehen und sich die Worte des Paulus gut in die Gesamtkonzeption der Apostelgeschichte einpassen. Vgl. auch Külling, Heinz, Geoffenbartes Geheimnis. Eine Auslegung von Apostelgeschichte 17,16–34 (AThANT 79), Zürich 1993, 191, der sich entschieden gegen eine solche Einschätzung wendet.

⁵ Vgl. Eckey, Wilfried, Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. 2: Apg 15,36–28,31, Neukirchen-Vluyn 2000, 391. Auch wenn Paulus selbst von einem Athenaufenthalt berichtet (1Thess 3,1f.; vgl. a.a.O., 389), fehlen weitere Details zu dieser Reise. Paulus scheint der Mission in der griechi-

die Zeit bis zum Eintreffen seiner Reisebegleiter für weitere Verkündigungen nutzte (vgl. Act 17,16). Die Bedeutung der Rede wird damit jedoch keineswegs abgeschwächt.⁶ Vielmehr zeigt sich das typische Verkündigungsmuster, da der Apostel zunächst die Synagogen besucht und dort predigt, sich in dieser Perikope dann jedoch der gesamten Öffentlichkeit zuwendet und tagtäglich jedem und jeder, der/die ihm Gehör schenkt, die christliche Botschaft näherbringt (V.17): „Hier erreicht die Verkündigung den höchsten Grad der Öffentlichkeit.“⁷ Weiter wird die Signifikanz der paulinischen Rede durch die kunstvolle Gestaltung unterstrichen. So ist sie nicht nur in ihren Kontext eingebunden, verfügt über zahlreiche sprachliche Mittel, die sowohl die Redekunst des Paulus betonen als auch seine Botschaft eindrucksvoll in das Gedächtnis seines Publikums bringen, sondern vermittelt durch das durchscheinende Lokalkolorit auf inhaltlicher und struktureller Ebene ebenfalls Authentizität.⁸ In der Retrospektive, die von Hörenden und Lesenden jedoch erst nach Abschluss der Apostelgeschichte geleistet werden kann, kristallisiert sie sich als die letzte sogenannte „Missionsrede“⁹ heraus und deutet so in die Zukunft hinein. Die Worte des Paulus sollen nicht als ein einzelner Vorfall, „als Ausnahme, sondern als weithin bezeichnend für die Zukunft der Mission verstanden werden.“¹⁰ Auch wenn die Szene in Athen nicht die Klimax¹¹ der Apostelgeschichte darstellt, ist sie als ein weiteres symbolisches Zusammentreffen zwischen Evangelium und der Welt, in die es getragen werden und die es verändern soll, zu verstehen.¹²

schen Stadt nicht die Bedeutung zuzuschreiben, die ihr durch die Darstellung des Lukas in Act 17,16–34 zukommt (so etwa Dibelius, Martin, Paulus auf dem Areopag, in: Ders., Aufsätze zur Apostelgeschichte [FRLANT 60], hg. v. Heinrich Greeven, Göttingen 1961, 29–70, der proklamiert, dass die Reise des Paulus nach Griechenland „für Lukas ein weltbewegendes Ereignis“ [a.a.O., 69] darstellte. Ähnlich Weiser, Apg 2, 457f.). Auch, ob Lukas genuin paulinisches Gedankengut verarbeitet, ist in den folgenden Analysen nicht von Interesse (vgl. dazu aber schon Dibelius, Paulus auf dem Areopag, 56–58 sowie Anm. 96 dieses Unterkapitels).

⁶ Vgl. zur Bedeutung der gesamten Rede Jervell, Apg, 442: „Damit ist zu Beginn gesagt, dass Athen weder ein Zentrum noch das Ziel der paulinischen Mission bedeutet.“ Es bleibt trotzdem nach der Intention des Lukas zu fragen, die Perikope und Rede derart kunstvoll und mit viel Lokalkolorit zu zeichnen.

⁷ Kliesch, Apg, 117.

⁸ Vgl. Roloff, Apg, 254.

⁹ Roesler, Johannes, Erzählte Reden. Die literarische Funktion der Missionsreden, Bonn 1997, 198.

¹⁰ Bauernfeind, Kommentar, 214. Ähnlich Wenz, Gunter, Paulus in Athen. Jüdischer Monotheismus, griechische Philosophie und das Evangelium vom auferstandenen Gekreuzigten, in: OrthFor 22 (2008), 181–190: 182: „Paulus in Athen: die Szene, die in der Areopagrede gipfelt, steht exemplarisch für die Begegnung von christlicher Botschaft und menschlicher Weisheit.“ Gegen Jervell, Apg, der herausstellt, dass Lukas „nichts für die Kirche Typisches, sondern einen Einzelfall darstellen“ möchte. Weiter bezeichnet er diesen Einzelfall jedoch als „eine grundlegende Auseinandersetzung mit dem Heidentum“ (a.a.O., 453).

¹¹ Dagegen aber Schubert, Paul, The Place of the Areopagus Speech in the Composition of Acts, in: Rylaarsdam, John Coert (Hg.), Transitions in biblical scholarship (EsDiv 6), Chicago 1968, 235–261: 260: „Luke regarded the Areopagus speech as the final climactic part of his exposition of the whole plan of God.“

¹² Vgl. Johnson, Acts, 319.

4.1 Der Plot

Die Perikope kann im Konsens mit zahlreichen Kommentaren von V.16 bis V.34 abgegrenzt werden. Insbesondere die geographische Verortung spricht für diese Abtrennung, da Athen in Act 17,16 erreicht, in Act 18,1 wieder verlassen wird. Wiederum wird nicht nur die Rede des Paulus, sondern mit ihr die narrative Einbettung betrachtet, da diese das Verständnis der Worte erheblich beeinflusst.¹³ Nichtsdestotrotz steht die Ansprache im Mittelpunkt, wie auch der Aufbau der Textstelle und der Umfang, den sie in der Perikope einnimmt, zeigt. Nach einer Einleitung und der Beschreibung der Tätigkeiten des Paulus in Athen (V.16–21) folgt eine Ausführung dieser in direkter Rede (V.22–31), ehe von Reaktionen darauf berichtet wird (V.32–34).¹⁴

Der Erzählbeginn verfügt über eine hohe Exponentialität und setzt mit einer Beschreibung der Umstände ein, doch scheinen die Verse 16 und 17 schwerlich zueinander zu passen, da erst die direkte Rede des Apostels den Umstand der Götzenverehrung aus V.16 wieder aufnehmen wird.¹⁵ Der Leserschaft wird so jedoch bereits angekündigt, mit welchem grundlegenden Thema sich der Abschnitt beschäftigen wird und welche Ausgangssituation modifiziert werden soll. Der Ausgang der Erzählung, der zu einem gewissen Grad als abgeschlossen gelten kann, nimmt die anfänglichen Hinweise auf, etwa die Frage nach der Gottesverehrung, und parallelisiert auch durch die Reaktion auf die Rede den Beginn der Perikope,¹⁶ insofern bereits zuvor zwei verschiedene Lager innerhalb der Zuhörenden zu erkennen waren (V.18). Der Unterschied nach den Worten des Paulus liegt jedoch darin, dass zumindest ein Teil des Publikums sich von der Predigt angesprochen fühlt und ein Interesse an weiteren Ausführungen bekundet (V.32). Der Grundkonflikt hingegen kann nicht gelöst werden, durch die Nennung einiger Bekehrter wird dann zumindest ein kleiner Erfolg angeführt und der Leserschaft im Gedächtnis bleiben (V.34).

¹³ So schon Gärtner, Bertil, *The Areopagus speech and natural revelation* (ASNU 21), Uppsala 1955, der die Rede und Rahmenhandlung als „inseparable unit“ (a.a.O., 45) bezeichnet. Daran anlehnend etwa Peterson, Acts, 486.

¹⁴ Auch die meisten Ausleger folgen einer Dreiteilung, etwa Parsons, Acts, 241.

¹⁵ Vers 17 wird oft als ein Vers charakterisiert, der den narrativen Fluss stören würde. Erklärungsmuster lassen sich in einem grundlegenden Schema des Lukas finden, der Paulus in vielen Perikopen, die in fremden Städten spielen, zunächst in der dortigen Synagoge predigen lässt, vgl. Act 13,14 u.ö., so Conzelmann, Hans, *The Address of Paul on the Areopagus*, in: Keck, Leander Earl/Martyn, J. Louis (Hg.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville u.a. 1966, 217–230: 219. Der Vers dient in dieser Perikope jedoch zur Charakterzeichnung des Paulus, der sich nach dem Erblicken der Götzen in der Synagoge einfindet, zu seinen religiösen Wurzeln wendet, und gleichzeitig dazu beiträgt, die Mission unter den Völkern als Interpretationsschlüssel für die Mission unter den jüdischen Menschen zu betrachten. Vgl. Gray, Patrick, *Implied Audiences in the Areopagus Narrative*, in: TynB 55 (2004), 205–218: 209f.

¹⁶ Vgl. Krings, Analyse, 174.

Bereits in der Einleitung zu diesem Kapitel wurde angemerkt, dass es sich um die letzte Verkündigung des Paulus handelt. Der Abschnitt ist Teil der narrativen Sequenz, die in Act 13,14 mit der Rede vor einem gemischten Publikum aus jüdischen und gottesfürchtigen Menschen begann, in Act 14,15–17 durch die Predigt vor rein nichtjüdischen Zuhörenden fortgeführt wurde und nun durch ebendiese Redeform in Act 17,22–31 vor paganen Menschen zu einem Ende gebracht wird. Die eigentliche narrative Sequenz, legt man das Thema der Verkündigung unter fremden Völkern zugrunde, wird allerdings erst durch die Abschiedsrede in Milet (Act 20,18–35) beschlossen. Innerhalb dieser Perikopenabfolge steht die Episode in Athen im Zentrum, wodurch ihre Bedeutung auch strukturell weiter unterstrichen wird.¹⁷ Innerhalb dieser wird auf Act 13,16–41.46f. zurückverwiesen, insofern auch in Antiochia eine gespaltene Reaktion der Menschen auf die Rede vermerkt wurde und einige Menschen mehr von Paulus hören wollten, wohingegen andere sich von ihm abwandten und ihn verfolgten. Auch Verbindungen zu Act 14,15–17 bestehen durch thematische Weiterführungen des Grundthemas. Nach den verschiedenen Analyseschritten soll das Verhältnis der drei Reden weiter bedacht werden.

Entsprechend der bereits genannten Abgrenzung umfasst die Rahmenhandlung V.16–21 sowie V.32–34. Zunächst soll der Aufbau der narrativen Rahmung dargestellt werden, ehe die Rede in den Fokus rückt. Daran schließen sich Überlegungen bezüglich der Gattung an.

Die Verse, die die Rede des Apostels umgeben, deuten bereits durch vielfache Verben des Sprechens (V.17–19.21f.32) das grundlegende Thema der Perikope an. Sie bereiten die Leserschaft darauf vor, was kommen wird, und unterstreichen die Bedeutung der Rede. Ihr Inhalt kann somit als Illustration, aber vor allem als Höhepunkt aller bisherigen Verkündigungstätigkeiten des Paulus in Athen angesehen werden. Damit verbunden ist die Bezeichnung der Worte als Neuigkeit bzw. etwas Neues (V.19f.), wodurch eine Aufforderung an die *authorial audience* ergeht, diesen Inhalt genau zu prüfen und ihm Aufmerksamkeit zu schenken. V.19 und V.20 sind in ihrer Aussage ähnlich gestaltet und bringen dies mit z.T. denselben Verben zum Ausdruck. Die Athenerinnen und Athener werden in ihrem Gegenüber zu Paulus und seiner Botschaft gezeichnet.

Die Rahmenhandlung (v.a. V.17f.) legt die szenische Grundlage mit Angaben von Orten und Menschengruppen. Insgesamt sind nur wenige Nomen vorhanden, wovon die meisten allgemeine Dinge bezeichnen. Eine Ausnahme bildet der abschließende Vers 34, der sehr spezifisch gestaltet ist, nennt er doch zwei konkrete Namen derjenigen, die sich bekehren. Durch

¹⁷ Vgl. Miesner, Donald R., *The Missionary Journeys Narrative: Patterns and Implications*, in: Talbert (Hg.), *Perspectives on Luke-Acts*, 199–214: 204.

dieses Charakteristikum gewinnt die Erzählung an Authentizität und insbesondere der Abschluss bleibt im Gedächtnis. Als ‚christlich‘ zu klassifizierende Substantive werden lediglich durch die Erzählinstanz gegeben (V.18.32), nicht jedoch in der direkten Rede der nichtjüdischen Menschen. Dies spricht für eine Anpassung des Stils an die erzählerischen Gegebenheiten bzw. an die erzählte Welt.

Wird die Rede als eine lediglich erzählerisch ausgeführte Handlung in die Rahmenerzählung eingebettet, lässt sich eine Fünfteilung des Plots auch in dieser Perikope beobachten. Die *initial situation* wird in V.16 deutlich gemacht, denn es geht um die Götterabbilder der Athenerinnen und Athener. Einige Informationen, die zum Verständnis hilfreich sind, werden zwar in V.17 benannt, doch lässt die folgende Handlung sich auch ohne die Erwähnung der Jüdinnen und Juden und Gottesfürchtigen in Athen begreifen. Der Leserschaft wird einerseits vermittelt, dass sich Paulus weiterhin an sein Verkündigungsschema hält, andererseits aber auch, dass Menschen in der Stadt sind, die seinen Unmut über die göttlichen Abbilder teilen werden.

Die *complication* tritt zu diesem gewonnenen Eindruck in Opposition, denn die Erzählinstanz schildert, dass sich nicht nur monotheistisch denkende Menschen in Athen aufhalten, sondern vor allem pagane Bewohnerinnen und Bewohner das Gegenüber des Apostels ausmachen. Sie schenken ihm keineswegs einfach so Glauben, sondern bezeichnen ihn als Schwätzer und als jemanden, der fremde Dämonen verkündige (V.18).¹⁸ Ihre Wortwahl orientiert sich an dem, was sie vorher von Paulus erfahren konnten, insbesondere in Bezug auf die Verben. Gleichzeitig wird der Grundkonflikt verdeutlicht, der auf der Ebene der Lehre spielt. Die Aufforderung zur *transforming action* (V.19), die durch die Rede dargebracht wird, kommt interessanterweise von denjenigen, die die *complication* ausgelöst hatten. Indirekt bieten sie die Lösung des Konflikts also schon selber an. Bezogen auf die *authorial audience* ist durch verschiedene literarische Topoi, etwa die Synagogenpredigt und den Spott einiger Athenerinnen und Athener, auf das Thema der anschließenden Rede vorausgewiesen; dane-

¹⁸ Umstritten ist, ob aus dem Erzählerkommentar, dass Paulus Jesus und die Auferstehung verkündige (V.18), abgeleitet werden kann, dass die Athenerinnen und Athener meinten, Paulus wolle ein neues Götterpaar einführen (so z.B. Kee, *Nation*, 214 u.ö.). Dies könnte dann als Katalysator der Handlung bezeichnet werden. Durch diese Interpretation lägen Vergleiche mit Sokrates, dem Ähnliches vorgeworfen wurde, nahe. Mit Jervell, *ApG* ist festzuhalten, dass „die alte und tiefsinnige Erklärung [...] kaum stichhaltig“ (a.a.O., 444) ist. Auch McKay, Kenneth L., *Foreign Gods identified in Acts 17:18?*, in: *TynB* 45 (1994), 411f.: 411f. wendet sich aufgrund des Gebrauchs abstrakter Nomen gegen diese Interpretation. Durch die Zusammenfassung durch die Erzählinstanz komme es zu einer Verkürzung der Botschaft des Paulus auf wenige Stichworte; V.32 scheint dies zu unterstützen.

ben hat ebendiese Reaktion der Menschen „im Leser die nötige Spannung geweckt, nicht ohne von vornherein auf den springenden Punkt (neue Lehre, Fremdes) abzuheben.“¹⁹

Die Rede versucht durch Bezugnahme auf die *initial situation*, aber auch die *complication*, die Situation in ihr Gegenteil zu verkehren. Die Schlüsselfrage, die der Handlung zugrunde liegt, ist der vermeintlich falsche Götterglaube der athenischen Bewohnerinnen und Bewohner. Dies wendet Paulus geschickt um, indem er das von ihm ausgemachte ‚Problem‘ selbst kaum thematisiert, sondern stattdessen nur vom ‚richtigen‘ Glauben spricht; die Thematisierung des unbekanntes Gottes nimmt er zum Anlass, den jüdischen Gott zu verdeutlichen, womit beide jedoch noch nicht in eins fallen. Die Mittel der *transforming action* bestehen wie bereits bei den zuvor analysierten Perikopen in Worten und Verkündigung. Insbesondere die Proklamation, Gott habe über die Zeiten des Ungehorsams hinweggesehen und damit verbunden die Forderung nach Buße (V.30) verkettet die *transforming action* mit der *initial situation*, kann doch die Ausgangssituation mit der Schilderung, Paulus sah die Stadt voller Götterbilder (V.16), als Illustration der Völker, die eigene Wege gingen, gesehen werden.²⁰ In den Ausführungen des Paulus selbst lässt sich eine Art Klammer erkennen: So, wie die Menschheit zu Beginn aus Einem (V.26) entsprang, wird sie durch einen Mann (V.31) gerichtet werden.²¹

Die *transforming action* wirkt jedoch nicht auf alle, wie die Erzählinstanz berichtet, und so lassen sich einige gar nicht überzeugen, während andere ihre Entscheidung vertagen und Paulus noch einmal hören möchten (V.32). Die Ausgangsproblematik wird in der *final situation* nur teilweise geklärt und indirekt ausgedrückt. So berichtet der heterodiegetisch-extradiegetische Erzähler nicht, dass sich das Publikum *abwendet*, sondern einige sich dem Apostel *zuwenden* (V.34).

Innerhalb der Rede dominieren Verben in Präsensformen. Paulus erreicht so eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit seiner Worte, die einen grundsätzlichen, aber nachwirkenden Charakter vermitteln. Anhand der Verben lässt sich auch eine Gliederung der Rede zumindest teilweise begründen. V.22 und V.23 sind als Einleitung zu charakterisieren, da die Subjekte der Verben entweder in Paulus oder den Angeredeten bestehen, während ab V.24 Gott als Subjekt in den Blick gerät. Die Eingangsverse verfügen über einen exordialen Charakter, da in ihnen Paulus, die Athenerinnen und Athener sowie das grundsätzliche Thema der Rede

¹⁹ Schille, Apg, 360.

²⁰ Vgl. Stenschke, Christoph W., Luke's portrait of Gentiles prior to their coming to faith (WUNT II 108), Tübingen 1999, 204.

²¹ Vgl. Dupont, Jacques, The salvation of the gentiles. Essays on the Acts of the Apostles, New York 1979, 32.

zueinander in Relation gesetzt werden²² und deutlich wird, dass auch diese Worte durch eine konkrete Situation veranlasst sind, später jedoch in allgemeinere Ausführungen münden. Ob sich in den Zuschreibungen, die Paulus den Zuhörenden zukommen lässt, eine *captatio benevolentiae* finden lässt, ist nicht eindeutig; ein ironischer Unterton des Paulus bezüglich der Gottesfürchtigkeit der Menschen in Athen kann nicht ausgeschlossen werden. Für ein ironisches Wortspiel spricht, dass V.16 in V.22f. nochmals aufgenommen und so eine Verbindung zwischen beiden Szenen geschaffen wird, die „auf die Ambivalenz der *captatio benevolentiae* recht massiv aufmerksam“²³ macht. Da die erste Erwähnung in die narrative Situation eingebettet ist, ist davon auszugehen, dass diese Ironie auf die *authorial audience* zielt. Die *narrative audience* hätte dementsprechend wohl eine ironiefreie *captatio benevolentiae* gehört. Paulus baut eine Beziehung zu seinen Zuhörenden auf, bereitet aber viel mehr das eigentliche Thema seiner Rede vor.²⁴

Die Verse 24 und 25 beschreiben Gott als einen handelnden, den Menschen zugewandten Gott,²⁵ der in einem deutlichen hierarchischen Geflecht zu ihnen steht. Die Verben drücken ein schaffendes Handeln aus; auffällig sind aber v.a. die Verneinungen, die auch vermitteln, was Gott eben *nicht* ist bzw. tut. Dies dient als Grundlage, um in V.26 mit einer parallelistischen Konstruktion das Verhältnis von Gott und den Menschen zu beleuchten. Während die Verse 26 und 27 als eine Art Überleitung hin zur Gegenwart dienen, vom Suchen zum Finden, nimmt V.28 die Menschheit in den Blick und betont ihre Existenz in Gott, macht sie also zum Subjekt. Paulus trifft Aussagen über die Abhängigkeit der Menschheit von Gott und geht dabei von Gott aus, allgemein über die Menschen hin zu einem Wir (ἡμεῖς V.27) und daran anschließende Verben in der 1. Person Plural in V.28; Paulus bezieht sich also mit ein. Dass Paulus eine doppelte existentielle Wesensbestimmung vornimmt, wird daran deutlich, dass in diesem Abschnitt besonders häufig Verben des Seins verwendet werden (vgl. drei Formen εἰμί V.28f., zwei Formen des Verbs ὑπάρχω V.27.29).

Thematisch abgehoben von diesem skizzierten Komplex sind die abschließenden Verse der Rede, in denen wiederum Gott als Subjekt der Verben als souverän Handelnder und Lenker der Geschichte gezeichnet wird. Damit einhergehend wird die Thematik spezifischer und konzentriert sich nicht mehr nur auf das allgemein geschaffene Menschengeschlecht, sondern

²² Vgl. Roesler, *Erzählte Reden*, 188f., der anmerkt, dass das Exordium sowohl der Würde des Ortes als auch dem Bildungsstand der Zuhörenden angemessen sei.

²³ Löning, *Gottesbild*, 104. So auch Conzelmann, *Address*, 220.

²⁴ Vgl. z.B. Parsons, *Acts*, 245; Roesler, *Erzählte Reden*, 189. Für das unterschiedliche Verständnis, das die imaginierte Leserschaft sowie die Figuren auf der Erzählebene von der Rede erhalten, siehe unter II.4.5.

²⁵ Nach Külling, *Geoffenbartes Geheimnis* bezeichnet θεραπεύω „eigentlich das Dienen des Untergebenen gegenüber seinem Herrn“ (a.a.O., 78). Dies werde von Paulus abgelehnt, weil es auf eine Mangelhaftigkeit Gottes weise, dessen Vollkommenheit aber außer Frage stehe (vgl. a.a.O., 79).

nun auf den einen ausgewählten ἀνὴρ (V.31). Die Zeitformen reichen von der Vergangenheit hin zur Zukunft und verdeutlichen den Charakter Gottes und seiner Handlungen und führen dabei den Zuhörenden vor Augen, dass es sich nicht um vergangene Ereignisse ohne Bedeutung für ihr Leben handelt, sondern diese sie aktiv involvieren. Neben der Partizipation am finalen Gericht haben die Taten der Vergangenheit Auswirkungen auf die Gegenwart. Lexeme des semantischen Feldes ‚Unwissenheit‘ (vgl. V.23 [ἀ]γνώστῳ, ἀγνοέω; V.30 ἀγνοίας) bilden dabei einen Rahmen um die Rede. Die Aufforderung zur Umkehr gewinnt so an Eindringlichkeit und Präsenz und bildet den roten Faden der Handlung,²⁶ der sich auch in der Rahmenhandlung widerspiegelt (V.19f.)²⁷ und für die *authorial audience* die Botschaft weiter hervorhebt. Betrachtet man die Rede als Ganzes, ergibt sich ein chiasmischer Aufbau, der die Anfangs- und Endverse kontrastiert und die Beziehung der Menschen zu Gott in den Mittelpunkt rückt.²⁸

Neben dieser strukturell wohlüberlegten Gestaltung der einzelnen Verse lassen sich auch stilistische Mittel ausmachen, die die besondere Stellung der sogenannten Areopagrede unter den paulinischen Reden hervorheben. Neben klanglichen Ausschmückungen durch z.B. Alliterationen (V.31 πίστιν παρασχῶν πᾶσιν) oder Reime (V.25 ζῶην καὶ πνοήν), die besonders die Aufmerksamkeit der Zuhörenden sichern, lassen sich auch Wortspiele wie in V.23, [ἀ]γνώστῳ θεῷ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε oder die Gegenüberstellung von θεωρέω und ἀναθεωρέω V.22f. beobachten.²⁹ Gerade die letztgenannten *figurae ethymologicae* unterstreichen den Gegensatz zwischen Paulus und seinen Zuhörenden, zwischen dem christlichen und dem öffentlich zur Schau gestellten Glauben in Griechenland.

Paulus arbeitet in seiner Rede nicht nur mit zahlreichen rhetorischen Mitteln, sondern v.a. mit Oppositionen. Der zugrundeliegende Gegensatz liegt im Wesen von Gott und den Menschen. Hierzu gehören dann semantische Felder, die der göttlichen Schöpfung zuzuordnen sind (vgl. etwa οὐρανός, γῆ V.24, ζῶή, πνοή V.25) sowie dieser gegenübergestellt menschliche Schöpfungsakte (vgl. χρυσός, ἄργυρος, λίθος V.29). Hinzu treten temporale und geographische Substantive (ὁροθεσία, καιρός, ἡμέρα V.26.31), die allesamt von Gott als Subjekt dominiert werden und so ausdrücken, dass er der einzige Schaffende ist. Zusammen mit dem häufigen Gebrauch von πᾶς (V.22.24–26.30f.)³⁰ wird das gesamte Leben der Menschheit um-

²⁶ Vgl. Witherington, Acts, 524.

²⁷ Vgl. Pervo, Acts, 425.

²⁸ Vgl. Parsons, Acts, 245. Talbert, Reading Acts, 162 untergliedert die Rede feiner und stellt Aussagen, die sich auf das Wesen Gottes beziehen denen gegenüber, die die Konsequenzen für seine Anbetung darstellen. Dabei lässt sich jedoch kein durchgängiges Muster erkennen.

²⁹ Vgl. Pervo, Acts, 432. Er führt auch weitere rhetorische Mittel an.

³⁰ Vgl. auch ebd., der die Wiederholung als stilistisches Mittel aufführt.

spannt und von Gott durchwirkt. Ihm allein ist dies zu verdanken, was sich darin zeigt, dass das Adjektiv genau in den Versen fehlt, die die Menschen bzw. ἡμεῖς in den Blick nehmen.

Eine gewisse Grunderzählung lässt sich erkennen, die in Ansätzen in die Fünfteilung eines Plots eingeordnet werden kann. Dazu muss jedoch abstrahiert und die Geschichte der Menschheit in den Blick genommen werden. So lässt sich die *initial situation* derart charakterisieren, dass Gott die Welt und alles in ihr, inklusive der Menschheit, geschaffen hat, dass ebendiese das Geschehen und die Implikationen aber nicht deuten können. Die *complication* drückt sich darin aus, dass sie nun offen zeigen, dass sie unwissend sind, dass sie Gott in unangemessener Art und Weise verehren. Die *transforming action* soll diesen Zustand umkehren und besteht darin, dass Gott einen Mann dazu bestimmte, die Welt zu richten und er die von ihm geschaffene Menschheit dazu aufruft, Buße zu tun. Damit jedoch endet der Plot vorläufig; dies hängt nicht damit zusammen, dass Paulus unterbrochen wird,³¹ sondern dass die Handlung die Gegenwart erreicht hat und noch nicht abzusehen ist, wie sich die Endsituation gestalten wird.³² Das offene Ende involviert jedoch alle Zuhörenden und verlangt eine intensive Auseinandersetzung mit dem Inhalt.

In der Literatur wird diskutiert, welcher Gattung die Rede des Paulus zuzuordnen sei. Dieser Sachverhalt soll kurz unter dem Punkt des Plots verhandelt werden, da, anders als etwa in den Reden in Kapitel 22 und 26, für die Leserschaft keine rezeptionssteuernden Elemente vorliegen und ihre Erwartungshaltung dementsprechend nur implizit, v.a. durch den Inhalt, aufgebaut wird. Die Areopagrede wird als Predigt, als Missionsrede oder als Apologie aufgefasst.³³ Während etwa Andreas Lindemann postuliert, die Worte seien „als einzige Missionsrede des Paulus vor einem ausschließlich heidnischen Publikum überliefert“³⁴, schwächt Gerhard Schneider diese Zuordnung ab und spricht lediglich von einem Beispiel „missionarischer Verkündigung vor heidnischen Hörern.“³⁵ Aufgrund des Themas der Rede, das sich dem Wesen Gottes und seinem Handeln widme, bezeichnet er sie als Heidenpredigt.³⁶ Auch

³¹ Diese Möglichkeit wird von vielen Ausleger nicht in Betracht gezogen. Smith, *Rhetoric of Interruption*, 231 spricht sich gegen die Klassifizierung von V.32 als Unterbrechung aus, da es keinerlei Hinweise darauf geben würde, dass Paulus zu diesem Zeitpunkt noch gesprochen hätte oder hätte weiterreden wollen. Soards, *Speeches in Acts*, 100 notiert, dass das Ende abrupt sei und ein Abbruch der Rede möglich erscheint.

³² Dies wird bereits in der Rede angedeutet, da in V.27 ein indirekter Fragesatz mit Optativformen eine Annahme formuliert, deren Erfüllung nicht mit Gewissheit ausgesagt werden kann. Vgl. Külling, *Geoffenbartes Geheimnis*, 110.

³³ Vgl. für eine Zusammenstellung Witulski, Thomas, *Apologetische Erzählstrategien in der Apostelgeschichte. Ein neuer Blick auf Acts 15:36–19:40*, in: *NT 48* (2008), 329–352: 334.

³⁴ Lindemann, Andreas, *Die Christuspredigt des Paulus in Athen (Act 17,16–33)*, in: Fornberg, Tord/Hellholm, David (Hg.), *Texts and contexts. Biblical texts in their textual and situational contexts. Essays in honor of Lars Hartman*, Oslo 1995, 245–255: 245.

³⁵ Schneider, Gerhard, *Urchristliche Gottesverkündigung in hellenistischer Umwelt*, in: *BZ NF 13* (1969), 59–75: 61.

³⁶ Ebd.

Ulrich Wilckens ordnet die Areopagrede zu den heidenchristlichen Missionspredigten, v.a. aufgrund ihres Aufbaus. Durch Vergleiche mit Act 14,15–17 sowie judenchristlichen Predigten kommt er abschließend zu dem Fazit, dass der Aufbau bzw. das zugrundeliegende Schema Lukas vorgelegen und dieser sich daran orientiert habe.³⁷ Der formale Aufbau der Areopagrede stimmt durchaus mit denen anderer, deutlich als Missionsrede zu charakterisierenden Reden wie etwa den petrinischen überein.³⁸ Doch auch wenn strukturelle Übereinstimmungen auszumachen sind, so werden diese in der vorliegenden Rede inhaltlich anders gefüllt; semantisch fehlt eine missionarische Anlage und auch der am Ende dargebrachte Aufruf zur Buße (V.30) „impliziert nicht die Aufforderung zur Abkehr von heidnischen Gottheiten.“³⁹ Die Worte des Paulus laufen darauf hinaus, dass die Athenerinnen und Athener die Existenz Gottes grundsätzlich nicht verneinen,⁴⁰ ihre Auffassung jedoch einiger Korrekturen bedarf. Der narrative Rahmen legt in Zusammenschau mit diesen Beobachtungen nahe, dass Paulus auf dem Areopag vielmehr ausführt, was zuvor von den athenischen Menschen als Frage nach seiner Lehre (V.19) vorgebracht wird.⁴¹

Gegen die Zuordnung zu einer Apologie wird angeführt, dass zum einen das typische Vokabular einer Verteidigungsrede fehle, weder eine Anklage noch ein Urteil erwähnt werden und dass der Kontext zum anderen keine Gerichtsszenerie entwickle.⁴² Vielmehr antworte Paulus auf die Neugier der Athenerinnen und Athener.⁴³ Wie jedoch noch gezeigt werden wird, stilisiert Lukas den Apostel als einen Nachfolger des Sokrates, der sich in Athen mit dem Vorwurf, er führe fremde Götter ein, konfrontiert sah und sich ebenfalls verteidigen musste. Der Verfasser der Apostelgeschichte benutzt zudem Vokabular, das er in den vorherigen Perikopen verwendete, um feindliche Übergriffe auf die Verkündiger zu schildern (vgl. etwa ἐπιλαμβάνομαι Act 16,19⁴⁴). Auch wenn die athenische Bevölkerung im Gegensatz zu vorherigen Erzählungen Paulus wohlgesonnen erscheint, wird der Leserin und dem Leser u.a.

³⁷ Vgl. Wilckens, Ulrich, Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgehistorische Untersuchungen (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn 1974, 88; 100. Wilckens analysiert die Reden jedoch zu isoliert von ihren jeweiligen narrativen Kontexten.

³⁸ Vgl. ausführlich Schweizer, Eduard, Concerning the Speeches in Acts, in: Keck/Martyn (Hg.), Studies in Luke-Acts, 208–216.

³⁹ Witulski, Apologetische Erzählstrategien, 337; vgl. auch 335. Ähnlich Sandnes, Karl Olav, Paul and Socrates. The Aim of Paul's Areopagus Speech, in: JSNT 50 (1993), 13–26: 19: „Accordingly, vv.30–31 should not be viewed as a call to repentance.“ Sandnes hingegen betrachtet V.31 als „an indirect summons to conversion.“ (Ebd.).

⁴⁰ Vgl. Winter, Bruce W. Introducing the Athenians to God. Paul's failed apologetic in Acts 17?, in: Them. 31 (2005), 38–59: 45.

⁴¹ Vgl. Witulski, Apologetische Erzählstrategien, 335.

⁴² Vgl. Dibelius, Paulus auf dem Areopag, 63.

⁴³ Vgl. Witulski, Apologetische Erzählstrategien, 334.

⁴⁴ Vgl. Jipp, Joshua W., Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16–34 as *Both Critique and Propaganda*, in: JBL 131 (2012), 567–588: 573.

durch den anfänglichen Zorn des Apostels signalisiert, dass der Perikope ein Konflikt zugrunde liegt, der die Auffassung von Gott betrifft, die sich bei der christlichen Bewegung sowie den athenischen Philosophen unterscheidet.⁴⁵ Insofern ist davon auszugehen, dass die Erzählinstanz ihrer Leserschaft eine Parallelisierung nahelegt und ein *foreshadowing* anstrebt, das in der Abschiedsrede in Milet sowie den späteren Apologien kulminiert. Es ist m.E. möglich, dass sie die sprichwörtliche Neugier einfügte, um eine gewisse Abschwächung der vorherigen Ausführungen zu erreichen und um zunächst nur anzudeuten, welchen Weg die Verkündigung zukünftig gehen werden muss bzw. mit welchen Herausforderungen sie sich innerhalb der hellenistischen Welt konfrontiert sehen wird. Die Zeit des Paulus, sich offen für seine Botschaft zu verteidigen, ist in Athen noch nicht gekommen. Aufgrund des narrativen Rahmens und der semantischen Bezüge zu vorherigen Perikopen lassen sich dann zumindest gewisse apologetische Tendenzen erkennen, zumindest auf extradiegetischer Ebene für die *authorial audience*.⁴⁶

4.2 Die Charakterisierung

Die Figuren der Rahmenhandlung sowie der Rede bieten einige Überschneidungen. Paulus spricht zu Beginn über seinen Aufenthalt in Athen, ehe er die Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt direkt anredet und sich mit ihnen in einigen Versen in ihrer Eigenschaft als Menschheit identifiziert. Nichtsdestotrotz sollen zunächst die Figuren der narrativen Rahmung analysiert werden, jedoch mit Ergänzungen, die aus der Rede des Paulus gewonnen werden können, damit sich ein rundes Bild der einzelnen Charaktere ergibt, das sich ebenso in der *authorial audience* manifestiert.

Als Einzelfigur tritt zunächst Paulus in den Vordergrund. Das erste, was die Leserschaft über ihn erfährt, ist, dass er über den Anblick der Götzenbilder zornig wird. Eine derartige Gefühlsregung ist nicht singulär in der Beschreibung seiner Person, wird er doch in Act 9,1 mit ähnlich starken Emotionen porträtiert. Daneben wird ein Grundzug seiner gesamten, die Apostelgeschichte umspannenden Charakterisierung verdeutlicht, nämlich sein monotheisti-

⁴⁵ Vgl. a.a.O., 570.

⁴⁶ Vgl. Witulski, Apologetische Erzählstrategien, der die These entwickelt, die Areopagrede solle späteren Christinnen und Christen als „Musterapologie“ und somit als Argumentationshilfe“ (a.a.O., 340) dienen. Gärtner, Areopagus speech, 60 sieht ebenso einen apologetischen Zweck hinter der Rede, der darin bestehe aufzuzeigen, dass das Christentum für das römische Reich keine Bedrohung darstelle. Nur kurz erwähnt werden soll der Vorschlag von Lebram, Jürgen-Christian, Der Aufbau der Areopagrede, in: ZNW 55 (1964), 221–243, der die Areopagrede u.a. mit den Aristobulfragmenten und Ausschnitten der Weisheitsliteratur vergleicht und herausstellt, dass „diese Rede ebenfalls bewußt als Offenbarungsrede konzipiert“ (a.a.O., 240) sei, die der „hellenistisch-jüdische[n] Missionsliteratur“ (a.a.O., 242) zuzuordnen sei.

scher Gottesglaube, der sich auch darin zeigt, dass er nach der Konfrontation mit den Götzen die Synagoge aufsucht. Die Antwort auf den fremden Glauben ist also eine Rückkehr zu den eigenen religiösen Überzeugungen.⁴⁷ Gleich darauf geht er seiner typischen Tätigkeit nach und kann in der griechischen Stadt das erste Mal frei und regelmäßig mit Menschen über den christlichen Glauben ins Gespräch kommen.⁴⁸ Dies praktiziert er täglich, in der Öffentlichkeit und mit jeder und jedem, die/der ihm zuhören möchte (V.17). Neben Unterhaltungen mit dem Volk wird Paulus auch derart skizziert, dass er mit Epikureern und Stoikern auf Augenhöhe diskutieren kann (V.18).⁴⁹ Illustriert wird diese Eigenschaft durch die ausführliche Predigt, die in direkter Rede an die Menschen gerichtet wird und ihn darüber hinaus „als einen rhetorisch sehr geschickt vorgehenden Redner, der es ohne weiteres mit seinen hochkarätigen Kontrahenten aufnehmen kann“⁵⁰, zeigt. Trotzdem stößt das, was er verkündigt, nicht überall auf Zustimmung. Von einigen der Zuhörenden wird Paulus als Schwätzer (σπερμολόγος) und ein Verkündiger fremder Gottheiten (V.18) bezeichnet. Der metaphorische Gebrauch des Körnerauflesers, so die wörtliche Übersetzung⁵¹ und eigentlich ein Ausdruck des Spotts, bezeichnete zu damaliger Zeit eigentlich einen „geistlosen Schwätzer, der etwas nachredet, was er nicht versteht, den Dummkopf, der törichtes Zeug schwatzt.“⁵² Geht man von der eigentlichen Adressatenschaft des Textes, der *authorial audience* aus, so gewinnen diese Worte zunächst an Objektivität bzw. Authentizität, da sie in direkter Rede vorgebracht werden. Die Erzählinstanz paraphrasiert nicht und hat nicht in die Wortwahl eingegriffen, etwa, um sie polemischer zu gestalten. In Zusammenschau mit der weiteren Erzählung und der Rede, aber auch mit dem nötigen Vorwissen, dass sich die Gesprächspartner des Paulus meist als unwissend, teilweise sogar unbelehrbar herausstellen und mit Gewalt auf die christliche Botschaft reagieren (vgl. Act 13,50; Act 17,4f.), wird diese direkte Zuschreibung eher auf die Athenerinnen und Athener selbst bezogen werden, als dass sie das Bild des Apostels in den Köpfen der Leserschaft prägen wird. Bereits in V.21 werden sie selbst als ‚Schwätzer‘ und klatschbegierig dargestellt.⁵³

⁴⁷ Vgl. Gray, *Implied Audiences*, 209.

⁴⁸ Vgl. Spencer, *Acts*, 172.

⁴⁹ Vgl. Witherington, *Acts*, 514.

⁵⁰ Gebauer, *Apg 2*, 88.

⁵¹ Vgl. Bauer/Aland, *Wörterbuch*, Eintr. Σπερμολόγος, Sp.1522.

⁵² Eckey, *Apg 2*, 394. Vgl. auch Parsons, *Acts*, 243, der hervorhebt, dass auch der Zug, fremdes Gedankengut als eigenes auszugeben, damit bezeichnet wird.

⁵³ Vgl. Bock, *Acts*, 563. Rothschild, Clare K., *Paul in Athens. The popular religious context of Acts 17* (WUNT 341), Tübingen 2014, 84 führt eine weitere Interpretationsvariante der Zuschreibung aus. Entsprechend der wörtlichen Bedeutung des Begriffs sei damit die Saatkrähe bezeichnet worden, die mit der Stadt Athen assoziiert wurde. Die Vogelart sei bekannt dafür gewesen, den Tod vorherzusagen. Diese Eigenschaft bezieht Rothschild auf Paulus, der am Ende seiner Rede auch eine Warnung ausspricht, die im schlimmsten Falle zum Tod bzw. zur Verlorenheit führt. Die Athenerinnen und Athener spürten durch seine Verkündigung früh, dass er nur Unheil

Neben Paulus treten noch Dionysius und Damaris als individuelle Figuren auf (V.34). Dionysius wird als Mitglied des areopagitischen Rates vorgestellt, verkörpert also eine höhere Schicht innerhalb der Bevölkerung Athens, wohingegen Damaris nur als eine Frau, die zum Glauben kommt, bezeichnet wird. Sie zeigt jedoch die Offenheit des Christentums für Menschen aller Schichten und Geschlechter.⁵⁴ Die Einzelcharaktere der Perikope erhalten als Zeichen ihrer Individualität Eigennamen. Sie werden somit etwas höher qualifiziert als die namenlose Masse aus Zuhörenden und dementsprechend besser im Gedächtnis bleiben. Auch bietet sich so mehr Raum für eine Identifizierung.

Als Kollektive treten zunächst die jüdischen Menschen und Gottesfürchtigen in der Synagoge auf, zu denen Paulus spricht. Sie dienen als Empfänger der Verkündigung, ohne eine aktive Rolle einzunehmen oder weitere Bedeutung für die Perikope zu erhalten. Dem entsprechen auch die Reden mit den zufällig Anwesenden auf dem Marktplatz (V.17), die nur als Gesprächspartner des Paulus dienen, denen aber keine wörtliche Rede zugestanden wird. Sie bilden lediglich die Kulisse für die weiteren Ausführungen des Apostels und sollen anschaulich machen, an wen Paulus seine Botschaft weitergereicht hat.

Als letztes Kollektiv treten die Philosophen Paulus gegenüber. Ihre Gruppe setzt sich aus Epikureern und Stoikern zusammen. Es kann davon ausgegangen werden, dass der Leserschaft des Lukas die beiden Strömungen bekannt waren und sie in Grundzügen wusste, wofür die Schulen jeweils standen.⁵⁵ Sie werden assoziiert mit den Götzenbildern (V.16) und dementsprechend als polytheistisch im Gegenüber mit Paulus wahrgenommen. Unterstrichen wird dies durch die Unkenntnis der Botschaft von der Auferstehung und Jesus (V.18). Darauf bezogen zeigt sich die Gruppe als gespalten; sind zunächst scheinbar alle skeptisch (V.18), wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung, divergieren ihre Reaktionen auf die Rede stark

bringen könne. Andererseits besaß der Vogel auch die Konnotation, tugendhafte Seelen gen Himmel zu eskortieren; durch das Angebot der Buße werde so ein Bild von Paulus als „heavenly escort to those accepting his message“ (a.a.O., 85) gezeichnet, das für seine Anhängerinnen und Anhänger positiv besetzt ist.

⁵⁴ Ob ihr Name sich von δάμαλις ableiten lässt, ist fragwürdig und trägt für ihre Charakterisierung wenig aus. Vgl. Witherington, Acts, der sie als eine „educated woman who would serve as a companion of a citizen of Athens at public occasions“ (a.a.O., 533) beschreibt; diese Zuschreibung ist fragwürdig, geht sie doch nicht aus dem Text hervor. Siehe auch Griffiths, J. Gwyn, Was Damaris an Egyptian? (Acts 17,34), in: BZ 8 (1964), 293–295, der den Namen aus dem Ägyptischen herleitet und daraus Schlüsse für die Frage zieht, ob Paulus vor dem areopagitischen Rat oder auf dem Areopaghügel sprach. Rothschild, Paul in Athens, 94–106 untersucht verschiedene mögliche Etymologien des Namens und verbindet die Erklärungsmöglichkeiten mit den theologischen und literarischen Absichten des Lukas, so dass sie zu dem Schluss kommt, es handele sich um eine Kurtisane. Der Name des ebenfalls genannten Areopagiten ist insofern interessant, als dass sich sein Name in Verbindung mit Zeus bringen lässt und ihn so in die Nähe des Gottes stellt, der dafür bekannt war, mehrfach zu sterben und ins Leben zurückzukehren. Seine positive Reaktion auf die Botschaft der Auferstehung wird dann umso verständlicher. Vgl. Rothschild, Paul in Athens, 80.

⁵⁵ So auch etwa Neyrey, Jerome H., Acts 17, Epicureans, and Theodicy, in: Balch, David L./Ferguson, Everett/Meeks, Wayne A. (Hg.), Greeks, Romans, and Christians. Essays in honor of Abraham J. Malherbe, Minneapolis 1990, 118–134: 129. Vgl. II.4.5.

(V.32).⁵⁶ Ihre sprichwörtliche Neugier (vgl. z.B. Thuc. 3,38,4–7⁵⁷) „disponiert sie nur dafür, die Rede des Paulus anzuhören, sie reicht für eine endgültige Entscheidung für oder gegen die ‚neue Lehre‘ nicht aus.“⁵⁸ In dem Sinne schließt sich Lukas an eine ironische Verwendung dieser Charaktereigenschaft an, die den Athenerinnen und Athenern nachsagt, nur dem Aller-neuesten anzuhängen und wahllos zu folgen, wohingegen altbewährte Dinge vernachlässigt werden.⁵⁹

Paulus stellt in seiner Rede den gesamten Götterglauben der Bewohnerinnen und Bewohner von Athen in Frage, wenn er sie nicht nur zweideutig als *δεισιδαιμονέστεροι* (V.22) bezeichnet und unklar bleibt, ob er sie als fromm oder abergläubisch wahrnimmt.⁶⁰ Hinzu kommt eine neutrische Formulierung, die vermittelt, dass die Athener *etwas* verehren, nicht *jemanden* (V.23b)⁶¹ und ausdrückt, dass es nicht nur eben um den Namen oder die Person des einen Gottes geht, „sondern um eine (freilich ahnungsvolle) Unkenntnis bezüglich des ‚Göttlichen‘ [...] im allgemeinen [sic].“⁶² So werden die Altäre, an denen sich der Unmut und die Rede des Paulus entzündeten, zum Symbol des Bemühens, aber eben auch der Verirrung der Athenerinnen und Athener, und ihr Hauptmerkmal, das ihnen von Paulus in seinen Worten zugeordnet und bei der *authorial audience* hängen bleiben wird, besteht in ihrer Unwissenheit.⁶³ Dementsprechend stehen sie im Gegenüber zu den Gottesfürchtigen (V.17), denn ihnen kommt das Hapaxlegomenon *δεισιδαιμονέστεροι* (V.22), überspitzt im Komparativ verwendet, zu. Dies könnte von Paulus einerseits ironisch gemeint sein, hatten sie ihn doch im Gegenzug auch als Verkündiger von Dämonen bezeichnet (V.18), andererseits drückt es aus, dass für Paulus „gottesfürchtig“ nur für die Verehrer des einen, wahren Gottes paßt, Dämon

⁵⁶ Es ist umstritten, ob die Reaktion der Zuhörenden, nach einer weiteren Unterredung zu fragen, als höfliche Zurückhaltung oder als tatsächliches Interesse zu werten ist. Für letztere Interpretation spricht die sprachliche Konstruktion, die durch die Gegenüberstellung von *οἱ μὲν* [...] *οἱ δέ* (V.32) einen deutlichen Kontrast schafft und die zuletzt genannte indirekte Rede in Opposition zu der schroffen Ablehnung stellt. Vgl. Fitzmyer, Acts, 612.

⁵⁷ Für eine Zusammenstellung verschiedener antiker Autoren vgl. z.B. Parsons, Acts, 243.

⁵⁸ Roesler, Erzählte Reden, 189.

⁵⁹ Vgl. Eckey, Apg 2, 395.

⁶⁰ Vgl. Eckey, Apg 2, 397.

⁶¹ Vgl. Parsons, Acts, 246. Vgl. auch Külling, Geoffenbartes Geheimnis, nach dem mit diesem Ausdruck angedeutet wird, dass keine Wissenslücke geschlossen werden soll, „sondern das gesamte religiöse Handeln der Athener auf dem Spiel steht.“ (A.a.O., 34).

⁶² Schneider, Apg 2, 238. Vgl. aber auch Külling, Heinz, Zur Bedeutung des Agnostos Theos. Eine Exegese zu Apostelgeschichte 17,22.23, in: ThZ 36 (1980), 65–83, der festhält, dass die Verehrung unbekannter Götter auch für „die Tiefe und Umsicht athenischer Religiosität“ (a.a.O., 70) spricht, die davon überzeugt war, dass die Gottheiten durch Menschen nie angemessen erfasst werden könnten und dementsprechend alle, auch unbekannte Bereiche mit einbezogen werden sollten.

⁶³ Vgl. Roesler, Erzählte Reden, 189; 196. Der Grund hierfür liegt auch in der prominenten Stellung der Vokabel in der Rede des Paulus in Antiochia; somit ist sie ein Bindeglied zwischen beiden Reden. Vgl. Schubert, Place of the Areopagus Speech, 257.

aber jede übermenschliche Macht, also auch die heidnischen Götter, bezeichnet.“⁶⁴ Dies ist der Ausgangspunkt, den Paulus durch seine Rede zu modifizieren versucht. Hierzu redet er die Athenerinnen und Athener direkt an, schließt sich aber gleichzeitig mit ein und versucht so eine gewisse Identifikation zu erreichen. Sie sollen direkt betroffen sein und die Bedeutung des Gesagten für ihr eigenes Leben nachvollziehen können. Dabei stellt er sie nicht nur negativ oder als ignorant dar. Die Aufgabe, die ihnen zukommt, nämlich Gott zu suchen, umschreibt er mit dem Verb *ψηλαφάω* (V.27), dessen eigentliche Konnotation für blinde Menschen gebraucht wird (vgl. z.B. Jes 59,10; Dtn 28,29). Indem er die Zuhörenden derart charakterisiert, drückt er aus, dass sie Gott zwar suchen, aber nur in ihrer unvollkommenen Art und Weise, die aufgrund der Nähe von Gott zwar irgendwann von Erfolg gekrönt sein wird, der aber ein Verstehen dessen, was Gott der Menschheit offenbart, vorausgehen muss.⁶⁵ Inwiefern diese Charakterisierungen die *authorial audience* in ihrem Urteil lenken, wird im entsprechenden Abschnitt weiter untersucht.

Die soeben charakterisierten Zuhörenden werden von Paulus als ein Teil der Menschen bzw. des gesamten Menschengeschlechts definiert. Neben diesem allgemeinen Kollektiv nennt der Apostel auch noch einige Dichter (V.28), die ebenfalls unter dem Oberbegriff des Menschengeschlechts (V.26) subsumiert werden können. Dieses Kollektiv wird v.a. in seiner Abhängigkeit von Gott gezeichnet, da grundlegende und lebensermöglichende Dinge wie Atem (V.25), darüber hinaus aber auch die ganze Welt und Natur sowie die darin herrschenden Grenzen, Zeiten und Gebote von ihm gegeben wurden. Durch ihre Abstammung aus Einem (V.26) bestehen keine Unterschiede unter den Menschen, ob Jüdinnen oder Nichtjuden. Sie signalisieren ein Interesse an Gott, wie aus den vorherigen Ausführungen zu den Athenerinnen und Athenern deutlich wurde, weil nach Gott gesucht und gefragt wird (V.28). Ihren Höhepunkt erreicht die Charakterisierung der Menschen in V.29, da es heißt, dass sie göttlichen Ursprungs sind. Gleichzeitig haben sie eine Umkehr nötig, was durch den Aufruf des Paulus verdeutlicht wird, doch wiederum zeigt sich Gott ihnen gegenüber als gütig und bereit, über die Vergehen hinwegzusehen (V.30f.). Es herrscht eine große Dichotomie zwischen Gott und den Menschen, wie die Charakterisierung Gottes zeigen wird. Vor allem die Menschen erscheinen vor dem Hintergrund des Handelns Gottes, doch werden sie nicht positiv hervorgehoben; sie sind in dieser Beziehung von Gott abhängig.

Dieser dominiert die gesamte Rede des Paulus, da sein Handeln und Wesen zum einen in fast jedem Vers thematisiert werden, andererseits keine Figur unabhängig von ihm agiert und

⁶⁴ Wikenhauser, Apg, 200.

⁶⁵ Vgl. Bock, Acts, 567.

Gott fast ausschließlich das Subjekt der Verben ist. Die einzigen Ausnahmen sind in den von Paulus zitierten griechischen Autoren zu finden.⁶⁶ Verschiedene Handlungsverben wie ποιέω (V.24.26), ὀρίζω (V.26), προστάσσω (V.26) skizzieren ihn in seiner Eigenschaft als Schöpfergott, der für die Welt und alles darin Lebende verantwortlich ist, der als κύριος des Himmels und der Erde (V.24) den Ursprung allen Lebens darstellt. Durch die Stellung des Verbs am Anfang ist dieses Handeln betont, und durch die sprachliche Umsetzung in einem einzigen, langen Satz wird die Aufmerksamkeit auf dieses Charakteristikum gelenkt.⁶⁷ Im Gegensatz zu den Menschen lässt sich seine Wohnstätte nicht bestimmen, nicht mit menschlichem Denken erfassen, und es ist ebenso wenig möglich, ihm zu dienen (V.24). Paulus stellt ihn als gütig dar, als einen Gott, der nicht nur für seine Schöpfung sorgt, sondern von ihr auch gefunden werden möchte und ihr nicht fern ist (V.27). Mit der Schöpfung geht einher, dass er das Leben verkörpert und dieses in ihm ist (V.28). Seine Fürsorge „ist also eine Konsequenz aus seiner Verwandtschaft mit den Menschen“⁶⁸, die der Apostel betont. Gott lässt sich als langmütig, aber doch fordernd charakterisieren. In dieser Eigenschaft wendet er sich an alle Menschen seiner Schöpfung, denn das ultimative Ziel ist es, Gerechtigkeit auf Erden zu schaffen (V.30f.). Als Zeichen seiner Zuwendung hat er einen Mann bestimmt, der in dieser Rede als zweiter Einzelcharakter neben Gott erscheint, dem jedoch nur wenig Platz beigemessen wird. So fungiert er eher als auserwähltes Subjekt, dessen Funktion darin besteht, die Erde zu richten, sich aber bereits durch die Auferstehung von den Toten in seiner Macht beglaubigt hat (V.31).⁶⁹

4.3 Das Setting

An temporalen Indizien lässt sich in den Anfangsversen v.a. die Bemerkung ausmachen, Paulus gehe jeden Tag (V.17) auf den Marktplatz, um dort mit den Menschen zu reden. Es zeigt, dass er sich mehrere Tage in der Stadt aufhält, da er am Sabbat wohl in der Synagoge predigte, die anderen Tage aber auf der Agora.⁷⁰ Die Perikope wird von einer weiteren temporalen Angabe beschlossen, da der Apostel von einigen der Zuhörenden nach seiner Rede angefragt

⁶⁶ Vgl. Schubert, Place of the Areopagus Speech, 250.

⁶⁷ Vgl. Eckey, Apg 2, 400.

⁶⁸ Roesler, Erzählte Reden, 196.

⁶⁹ Erwähnt werden soll auch die Einschätzung von Külling, Geoffenbartes Geheimnis, der in der Aussage, Gott habe es geduldet, dass einige Menschen ihre eigenen Wege gingen, kein tolerantes Handeln sieht, sondern einen „Ausdruck von Mißbilligung und Abneigung“ (a.a.O., 143). Es sei eine „harte Form der Mißachtung, weil sie denjenigen, der sie erdulden muß, einer schweren Gefährdung aussetzt“ (ebd.). Auch wenn seiner Interpretation zugestimmt wird, steht dennoch das sich den Menschen zuwendende Handeln Gottes im Vordergrund.

⁷⁰ Vgl. Haenchen, Apg, 496.

wird, sie würden ihn gerne erneut hören (V.32). Dass damit wohl ein tatsächliches Interesse gemeint ist, wurde bereits dargelegt. Insgesamt wird deutlich, dass Lukas kaum temporale Anhaltspunkte in seiner Perikope anbringt und sie so theoretisch jederzeit spielen könnte.

Innerhalb der Rede spielt die Zeit dagegen eine bedeutendere Rolle, da die Unterteilung in verschiedene Zeitalter eines der Hauptgliederungsmerkmale ausmacht. Paulus stellt zu Beginn dar, dass Gott Zeiten (V.26) festlegte. Dieser Ausdruck erinnert an die Rede in Lystra, in der es heißt, Gott habe den Menschen fruchtbare Zeiten (Act 14,17) zukommen lassen. Werden beide Texte zusammengedacht, könnte davon ausgegangen werden, dass auch in der Rede in Athen mit dieser Formulierung auf Jahreszeiten angespielt wird, zumindest jedoch die *authorial audience* diese Konnotation erfasst. Da jedoch ein entsprechender erläuternder Zusatz in Form eines Adjektivs o.ä. fehlt und auch der Kontext keinen Bezug zu Regen, Sonnenschein oder damit verbundenen landwirtschaftlichen Arbeiten aufweist, können die Zeiten als Weltzeitalter bzw. geschichtliche Perioden interpretiert werden.⁷¹ Diese Deutung steht in Einklang mit dem übergreifenden Organisationsprinzip, das Lukas seiner Darstellung in der Apostelgeschichte zugrunde legt.⁷² Wird von dieser Bedeutung ausgegangen, kann ein Bezug zu den Zeiten der Unwissenheit (V.30) hergestellt werden, die die Vergangenheit als ein Zeitalter der Gottvergessenheit qualifizieren, gleichzeitig jedoch eine neue Ära einläuten, verdeutlicht durch das nachgestellte $\nu\acute{o}\nu$, das einen neuen Halbsatz einleitet. Der Verlauf der Weltgeschichte steuert auf die finale Auferstehung und das Gericht hin.⁷³ Die temporalen Angaben der Rede sind sowohl symbolisch zu verstehen als auch ganz wörtlich. Sie zielen darauf ab,

⁷¹ Die Frage, was mit $\kappa\alpha\iota\pi\acute{o}\iota$ und $\acute{o}\rho\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$ gemeint ist, ist in der exegetischen Forschung noch nicht vollends geklärt. Während etwa Dibelius eine philosophische Auslegung vertritt, in der er die $\kappa\alpha\iota\pi\acute{o}\iota$ als Jahreszeiten, die $\acute{o}\rho\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$ als Grenzen der Landschaften, die überhaupt bewohnt werden können, bezeichnet (vgl. Dibelius, Paulus auf dem Areopag, 32f.), vertreten andere Wissenschaftler eine geschichtlich ausgerichtete Interpretation. So deutet etwa Gärtner die genannten Begriffe als Zeitalter sowie nationale Grenzen (vgl. Gärtner, Areopagus speech, 147). Eltester, Walther, Gott und die Natur in der Areopagrede, in: Ders. (Hg.), Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954, Berlin 1954, 202–227: 206–218 schließt sich zunächst der Auslegung von Dibelius an und übersetzt $\kappa\alpha\iota\pi\acute{o}\iota$ als Jahreszeiten, sieht hinter $\acute{o}\rho\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$ jedoch einen Bezug zu antiken Schöpfungsmythen und legt sie entsprechend als die natürliche Grenze zwischen Land und Meer aus. Wilson, Stephen. G., The Gentiles and the Gentile mission in Luke-Acts (MSS-NTS 23), Cambridge 1973, 203f. hält zunächst fest, dass der Begriff vielschichtig sei und seine Interpretation oftmals vom Kontext abhängt. So kommt auch er, in Auseinandersetzung mit den o.g. Vorschlägen, zu einer geschichtlichen Deutung. Külling, Geoffenbartes Geheimnis, 99 stellt ebenfalls eine Verbindung zu Act 14,17 her. In dieser Textstelle beschreiben die $\kappa\alpha\iota\pi\acute{o}\iota$ Jahreszeiten, doch der Unterschied zu Act 17,26 bestehe darin, dass diese in Lystra „unter dem Gesichtspunkt ihrer Fruchtbarkeit in den Vordergrund [treten], in der Areopagrede aber hinsichtlich ihrer zeitlichen Regelung des menschlichen Lebens.“ (A.a.O., 99). M.E. sind beide Vorschläge, je nach *audience*, vertretbar. Der Kontext legt jedoch aufgrund der o.g. Gründe eine geschichtliche Deutung nahe. Diese schließt auch eine „Hervorhebung der Wohltaten Gottes“ (Eltester, Gott und die Natur, 222) nicht aus. Gray, Patrick, Athenian Curiosity (Acts 17:21), in: NT 47 (2005), 109–116: 113 führt eine weitere These an. Er untersucht das Motiv der Neugier in der antiken Literatur und kommt zu dem Schluss, dass wenn Paulus die Athener wegen ihrer Neugier kritisiert, sich die Zeiten auch auf astrologische bzw. kosmologische Spekulationen beziehen könnten.

⁷² Vgl. Witherington, Acts, 527.

⁷³ Vgl. Wilson, Gentiles, 210.

die Zuhörenden von der Vergangenheit in die Gegenwart zu leiten und sie zur Umkehr zu bewegen, indem ein Schnitt in der Gegenwart gesetzt und eine neue Zukunft, ein neues Zeitalter, in dem Gott gefolgt und er gewürdigt wird, vorbereitet wird. Das Ziel der Gegenüberstellung von einem damals und jetzt mit der Buße als Bezugspunkt ist es, der *narrative audience* vor Augen zu führen, dass eine Verkündigung des wahren Gottes zum aktuellen Zeitpunkt stattfindet und eine Ablehnung dieser in der Zukunft in das Gericht führen wird. Die Menschen, die diese Verkündigung ablehnen, machen sich dementsprechend schuldig.⁷⁴

Die Erzählung ist zunächst singular, da Paulus nach der Darstellung des Lukas zum ersten Mal in Athen auf dem Areopag vor Philosophen über den unbekannt Gott spricht. Trotzdem wirkt die Rede der Leserschaft der Apostelgeschichte vertraut, weil einige bereits bekannte Motive wieder aufgenommen werden. Der Inhalt ähnelt einerseits den knappen Worten, die Paulus in Act 14,15–17⁷⁵ an die Menschen in Lystra richtet und die gleichermaßen vom Schöpfergott handeln, andererseits jedoch auch der Synagogenpredigt, die in Act 13,16–41 an ein jüdisches und gottesfürchtiges Publikum geht und ebenfalls einen geschichtlichen Abriss, der auf die Zuhörenden bezogen ist, bietet. Die Reaktion darauf ist ähnlich wie Act 13,42, insofern es Menschen gibt, die Paulus darum bitten, noch einmal zu ihnen zu sprechen. Doch auch in Antiochia hat der Apostel mit gegnerischen Stimmen zu kämpfen, während nur ein kleiner Erfolg zu verzeichnen ist. Auch in Act 14,9 geht der eigentlichen Rede die Verkündigung voraus und ist somit vergleichbar mit dem Vorgehen in Athen.

Insgesamt wird die Perikope von der geographischen Angabe bestimmt, Paulus sei in Athen (V.16), unterstrichen durch die Näherbestimmung als Stadt (V.16), was zeigt, dass der Apostel sich nicht mehr wie in Lystra auf dem Land aufhält. Auch wenn oft angeführt wird, dass Athen zu damaliger Zeit „nicht mehr als eine Provinzstadt mit geschätzten fünftausend Einwohnern, die vom Glanz vergangener Zeiten lebte“⁷⁶, gewesen sei, ist der Ruf der Stadt nicht zu unterschätzen. Wenn die *authorial audience* des Lukas nicht gerade persönlich mit Athen vertraut war, konnte sie lediglich durch antike Autoren von der Stadt einen Eindruck gewinnen, und dieser war dann wohl positiv.⁷⁷ Da von der Verortung der Perikope der Ton

⁷⁴ Vgl. Mußner, Franz, Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (1958), in: Ders., Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, Düsseldorf 1967, 235–243: 241.

⁷⁵ Vgl. Soards, Speeches in Act, 89, der insbesondere Act 14,16 in Act 17,26.30 wiederaufgenommen sieht.

⁷⁶ Gebauer, Apg 2, 87. Dazu aber Parsons, Acts, 241: „Athens was still highly regarded as the cultural and intellectual center of the Roman Empire.“

⁷⁷ Unterschiedliche Einschätzungen sind bei Cicero zu finden, der einerseits schreibt: [...] liceat mihi potius de levitate Graecorum queri quam de crudelitate (Cic. Flacc. 25,61). In den nächsten Absätzen ist dann folgende Einschätzung zu lesen: Adsunt Athenienses, unde humanitas, doctrina, religio, fruges, iura, leges ortae atque in omnes terras distributae putantur [...] (Cic. Flacc. 26,62) sowie [...] quae fama, quae gloria, quae doctrina, quae plurimis artibus, quae etiam imperio et bellica laude floruit [...] (Cic. Flacc. 27,64).

der Rede und das Lokalkolorit abhängen, wird an dieser Stelle bereits auf die sozialen Indikatoren, die vorhanden sind und zum Setting beitragen, eingegangen.

Athen zeichnet sich von Beginn an durch seine Religiosität aus. Die Götzenbilder, die Paulus sieht und die seinen Zorn erregen, sprechen für eine polytheistische Verehrung, die so wohl tatsächlich zu beobachten war.⁷⁸ Dies wird auch in der Rede des Paulus hervorgehoben, die auf diese Situation in den Eingangsworten Bezug nimmt und ein Bild vom religiösen Milieu Athens zeichnet (V.23). Ebenfalls wird auf die Abbildkunst der Stadt vom Apostel eingegangen (V.29); er benennt dabei verschiedene Materialien, die wohl von einem gewissen Wohlstand des Ortes zeugen. Gleichzeitig verdeutlicht die Synagoge, dass neben der Volksfrömmigkeit andere Religionen in der Stadt angesiedelt waren und im friedlichen Miteinander lebten (V.17). Auch nicht in Athen ansässige Menschen wurden in den Diskurs eingebunden, wodurch sich ein für Paulus bunt durchmischtes Publikum ergibt. Dies zeigt sich zum Schluss in der Notiz, es hätten sich Dionysius und Damaris bekehrt, ein Mitglied des areopagitischen Rates, also ein sozial höhergestellter Mann, sowie eine Frau (V.34). In gewisser Weise lassen sich ebenso die philosophischen Schulen der Epikureer und Stoiker dazu zählen, die nicht nur ein hohes Ansehen genossen,⁷⁹ sondern von Lukas ebenso „as a legitimate conversation partner in the approach to God“⁸⁰ betrachtet wurden. Die direkte Rede, in der die Philosophen Paulus schmähen, zeigt sie als empfänglich für religiöse Belange. Ein letztes Charakteristikum von Athen in der lukanischen Darstellung besteht in der Vorliebe seiner Einwohner für Neuigkeiten (V.21).⁸¹ Das Flair in der Stadt lässt sich somit als offen für Diskussionen und Austausch beschreiben, so dass von einem guten Nährboden für die christliche Botschaft ausgegangen werden kann bzw. davon, dass sich die Nachricht verbreitet.

Damit ist die geographische und somit auch soziale Verortung der Perikope beschrieben. Weitere lokale Angaben finden sich in der Rahmenhandlung in der Gegenüberstellung von innen und außen; während Paulus in der Synagoge (V.17) predigt, also innerhalb eines Gebäudes, geht er danach auf die Agora (V.17) und somit hinaus in die Öffentlichkeit. Es findet eine Bewegung von innen nach außen statt, wodurch die christliche Botschaft nicht exklusiv einigen wenigen Menschen verkündigt wird, sondern jeder/jedem unabhängig von Glauben

⁷⁸ Vgl. Parsons, Acts, 242, der dafür auf Liv. 45,27,11 verweist. Dort wird ausgeführt: Athenas inde, plenas quidem et ipsas vetustae famae, multa tamen visenda habentis, [...] simulacra deorum hominumque, omni genere et materiae et artium insignia. Liv. 45,27,5f. bringt ebenfalls an: [...] quae nobilitata fama maiora auribus accpeta sunt quam oculis noscuntur, uti statuit. Dies könnte darauf hinweisen, dass Athens Ruhm sich nur aus vergangenen Zeiten speiste. Auch Peterson, Acts, 488 macht die Verehrung der Götter durch die Massen als ein Hauptcharakteristikum Athens im 1. Jahrhundert n.Chr. aus.

⁷⁹ Vgl. Peterson, Acts, 488.

⁸⁰ Johnson, Acts, 319.

⁸¹ Vgl. Peterson, Acts, 488.

oder Herkunft offensteht. In dieses Bild fügt sich die erzählerische Notiz, Paulus stelle sich für seine Rede in die Mitte des Areopags (V.22). Er befindet sich somit in der Mitte, im Zentrum der Menschen, nicht am Rand. Die Bedeutung seines Evangeliums wird unterstrichen und Lukas macht damit deutlich, dass das Christentum, obwohl eine Minorität, über das Recht auf Existenz in der Stadt bzw. Öffentlichkeit verfügt.⁸² Gleichzeitig wird die Bewegung von antiken Mysterienkulten abgesetzt, die sich durch Geheimhaltung und Verborgenheit auszeichneten.⁸³

In dem noch folgenden Abschnitt zu der *authorial audience* soll gezeigt werden, dass Lukas seine imaginierte Leserschaft dazu bringen möchte, verschiedene Reminiszenzen in dieser Szene zu erkennen. So lehnt er seine Darstellung des Paulus an Bilder des Sokrates an und parallelisiert verschiedene Handlungen der beiden Männer, wie etwa die Diskussionen auf dem Markt. Dem berühmten Philosophen wurde jedoch u.a. wegen Gotteslosigkeit der Prozess gemacht, an dessen Ende die Todesstrafe stand. Wird diese Parallele erkannt,⁸⁴ so rechnet die imaginierte Leserschaft auch mit einem ähnlichen Ausgang des Aufenthaltes von Paulus in Athen. Das Vokabular (vgl. ἐπιλαμβάνομαι, ἄγω V.19) erinnert an vorherige Perikopen wie die in Philippi (Act 16,16–22) und Thessalonich (Act 17,1–9), in denen Paulus aufgrund seiner Verkündigung verfolgt und teilweise eingesperrt wurde. Aus den genannten Gründen, die v.a. mit der Leserlenkung und der Antizipation der Handlung argumentieren, wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass unter dem Areopag die Versammlung, nicht jedoch der Platz verstanden werden kann.⁸⁵

⁸² Vgl. Moxnes, Halvor, "He Saw that the City Was Full of Idols" (Acts 17:16). Visualizing the World of the First Christians, in: Hellholm, David/Moxnes, Halvor/Seim, Turid Karlsen (Hg.), *Mighty Minorities? Minorities in Early Christianity – Positions and Strategies. Essays in honour of Jacob Jervell on his 70th birthday 21 May 1995*, Oslo 1995, 107–131: 131.

⁸³ Vgl. Edwards, James R., 'Public Theology' in Luke-Acts. The Witness of the Gospel to Powers and Authorities, in: *NTS* 62 (2016), 227–252: 245.

⁸⁴ Vgl. Conzelmann, Address, 219, der durch die Platzierung der Handlung auf der Agora und der Verwendung des Verbs διαλέγομαι eine Erinnerung an Sokrates evoziert sieht. Er führt weiter aus, dass auch das Predigen fremder Götter zu einer derartigen Reminiszenz beiträgt und verweist auf Xen. mem. 1,1,1. Ebenso Horst, Pieter Willem van der, *The Altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17:23) and the Cults of 'Unknown Gods' in the Graeco-Roman World*, in: Ders., *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction*, Leuven²1998, 187–220: 189.

⁸⁵ Vgl. Pesch, App 2, 135. So auch Parsons, Acts, 242, der jedoch davon ausgeht, dass mit der von Lukas verknappt dargestellten Predigt des Paulus und der Aussage, er verkündige Jesus und die Auferstehung (V.18), bei den Athenerinnen und Athenern die Furcht bestehe, er wolle neue Götter in das Pantheon einführen. Da, wie bereits erwähnt, es sich nicht um den tatsächlichen Inhalt der Worte des Paulus handelt, sondern lediglich um eine thematische Zusammenfassung durch die Erzählinstanz und die Reaktion auf die direkt wiedergegebene Rede des Paulus anders ausfällt (V.32), wird dieses Argument nicht weiter beachtet. Es sollte jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass Lukas eventuell mit dem Ausdruck spielt. Viel eher ist Kee, Nation zuzustimmen, der ebenfalls für einen Auftritt des Paulus vor dem Rat plädiert. Es zeige, so Kee, „Paul as confronting the cultural and intellectual overseers at the center of the intellectual world“ (a.a.O., 214). Somit gegen Roloff, App, 258: „Nichts läßt im Folgenden darauf schließen, daß Lukas eine Verhörszene hätte schildern wollen.“ Stattdessen spricht er sich für eine Deutung des Areopags als Aresfels aus, zu dem Paulus gebracht wurde, um dem lauten Marktplatz zu entgehen und in Ruhe verkündigen zu können (vgl. ebd.). Diplomatisch fällt das Fazit von He-

Zuletzt lassen sich innerhalb der Rede lokale Indizien ausmachen. Während verneint wird, dass Gott in menschengemachten Tempeln (V.24) wohnt, wird gegenübergestellt, dass die Menschen die Erde bevölkern, jedoch nur die von Gott gegebenen Grenzen (V.26). Nichtsdestotrotz betont Paulus, dass die Menschen in ihm (V.28) seien. In ihrer Erdgebundenheit ist die Menschheit universal vereint, wie sich auch aus der gemeinsamen Herkunft (V.26) zeigt. Die Menschen sind *aus* einem Mann geschaffen, doch *in* Gott. Diese Bewegung drückt die Abhängigkeit aus, gleichzeitig jedoch die bereits erwähnte universale Verbundenheit untereinander und mit Gott.

In beiden Teilen, sowohl in der Rahmenhandlung als auch in der paulinischen Rede, werden jeweils eine ähnliche soziale und religiöse Welt vermittelt, die v.a. durch die Konnotationen, die der Name Athen hervorruft, durch die philosophischen Schulen, die Dichtkunst und Heiligtümer dominiert wird. Dieser materiellen und vermeintlich intellektuellen Welt setzt Paulus die Suche nach dem unbekanntem Gott (V.23) gegenüber und äußert damit seine Kritik an den vorgefundenen Zuständen. Insgesamt handelt es sich um eine sehr ‚öffentliche‘ Perikope, in der sich die Handlungen kaum in einem geschützten Inneren abspielen. Während die horizontale Achse bzw. das Gegenüber von innen und außen bedient wird, lässt sich keine vertikale Achse beobachten, wodurch Paulus den Athenerinnen und Athenern gleichberechtigt gegenübersteht. In der Rede wird auch kein derartiger Gegensatz bemüht. Vielmehr geht es darin um eine Dichotomie, die sich in weltlichen und immanenten Kategorien abzeichnet. Mit Alfons Weiser lässt sich zusammenfassend die Intention des Lukas bezüglich der Gestaltung des Settings konstatieren: „Lukas schwebt eine ideale Szene vor: die Verkündigung der christlichen Botschaft an einem nur in Athen vorhandenen öffentlichen und berühmten Ort und vor

mer, Colin J., Paul at Athens. A topographical note, in: NTS 20 (1974), 341–350 aus, der lediglich herausstellt, dass die „defence to a court meeting in or before a colonnade of the Agora“ eine „legitimate option“ (a.a.O., 349) sei, während Balch, David L., The Areopagus Speech. An Appeal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoics and the Epicureans, in: Ders./Ferguson/Meeks (Hg.), Greeks, Romans, and Christians, 52–79: 73 durch das Verb ἐπιλαμβάνομαι eine Gerichtsszenarie deutlich vor Augen stellt. Dem schließt sich Winter, Bruce W., On Introducing Gods to Athens. An Alternative Reading of Acts 17:18–20, in: TynB 47 (1996), 71–90: 81 an, da er das Verb δυνάμεθα (V.19b) mit ‚die Macht haben‘ übersetzt und so ausgesagt werde, dass diejenigen, vor die Paulus gebracht wird, die Macht haben, ihn zu befragen. Es könne als ein Synonym für ἔξεστιν angesehen werden (vgl. a.a.O., 82). Insgesamt würde so die Darstellung erreicht, dass Paulus als ein Bote aufgefasst wurde, „whose claims were rightly to be assessed by the Areopagus“ (a.a.O., 88). Gärtner, Areopagus speech, spricht sich für „an informal inquiry“ (a.a.O., 59) aus und führt als ein Argument das der Apostelgeschichte zugrundeliegende Thema des Konflikts der christlichen Gemeinschaft mit den Autoritäten an. Morrice, W. G., Where did Paul speak in Athens – on Mars’ Hill or before the Court of the Areopagus? (Acts 17¹⁹), in: ET 83 (1971/1972), 377f.: 377f. spricht sich deutlich gegen eine Anhörung vor dem Rat aus, da das Vokabular nicht dezidiert auf ein Verhör hinweise und vielmehr auf eine öffentliche Rede vor einem gemischten, informellen Publikum deute. Barnes, Timothy D., An Apostle on Trial, in: JThS 20 (1969), 407–419 zeichnet die Aufgaben des Areopags nach, konzentriert sich dabei aber v.a. auf die Frage nach der Historizität der Szene. Einen anderen Weg geht Rothschild, Paul in Athens, 52, die die Angaben V.19 und V.22 zusammenschaut und einen beabsichtigten Anachronismus auf Seiten des Lukas postuliert. Lukas wolle ihrer Ansicht nach seiner Leserschaft vermitteln, dass Paulus das klassische Athen besuche, nicht das gegenwärtige, und sie in eine vergangene Zeit transportieren.

einem durch Religiosität und Bildung berühmten Publikum. Schon die szenische Gestaltung soll Paulus und seine Botschaft als mindestens ebenbürtig erweisen.“⁸⁶

4.4 Die Erzählinstanzen⁸⁷

Bei Lukas handelt es sich um einen *omniscient narrator*, der außerhalb der Erzählung steht, somit alle Handlungen schildern kann und Inneneinsicht in die Charaktere besitzt. Er kann zu Beginn die Wut des Paulus berichten, wobei unklar bleibt, ob diese sich auch äußerlich zeigt oder lediglich auf das Innenleben des Apostels beschränkt ist (V.16). Für seine *authorial audience* interpretiert er diese Gefühlsregung jedoch, indem er den Grund angibt, der in den Götzenbildern der Stadt liegt. Lukas zeigt somit bereits in der Einleitung seinen christlichen Standpunkt, der sich in einem monotheistischen Gottesbild ausdrückt und jegliche Abbildungen ablehnt. Er stellt Paulus in Anlehnung an die Propheten der hebräischen Bibel dar, die aufgrund der falschen Götterverehrung ihrer Mitmenschen ungehalten reagieren.⁸⁸ Lukas verdeutlicht so den religiösen Hintergrund, vor dem Paulus gesehen werden soll, und zeigt dadurch, wie ernst es dem Apostel mit seiner Kritik ist. Es geht nicht nur um ein Missfallen, sondern einen tiefergehenden Konflikt. Lukas legt eine gewisse Parallele nahe und deutet voraus, denn wie das Volk Israel sein Gottesverhältnis ‚lernen‘ musste, sind nun die nichtjüdischen Menschen dazu aufgerufen, ihre Beziehung zu Gott zu überdenken und aufzubauen. Seine Ansprache wird zu einer Parallele zu Anklagen jüdischer Propheten.⁸⁹

Die Darstellung der Stadt Athen und seiner Bewohnerinnen und Bewohner bzw. der sich dort aufhaltenden Menschen ist in eindrücklichen Beschreibungen wiedergegeben, die sich jedoch teils auf Stereotype berufen. Es ist unklar, ob Lukas persönlich mit der Stadt vertraut war, da zu seiner Zeit Athen keineswegs mehr das große intellektuelle Ansehen hatte, das in

⁸⁶ Weiser, Apg 2, 466.

⁸⁷ An dieser Stelle soll noch einmal darauf verwiesen werden, dass es nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit ist, zu eruieren, ob Lukas Paulus persönlich gekannt hat und genuin paulinische Theologie im Sinne des Apostels wiedergibt. Dieser Aufgabe haben sich andere Exegetinnen und Exegeten gewidmet, vgl. etwa den ausführlichen Vergleich bei Roloff, Apg, 267f., der zu dem Schluss kommt, dass Lukas die paulinische Theologie nicht per se verfälscht und dieser zumindest in einigen Punkten gerecht wird: „So hilft uns die Areopagrede dazu, zu erkennen, in welchem Maße Paulus in vorgegebenen hellenistisch-jüdischen Traditionen verwurzelt war“ (a.a.O., 268). Auch die Historizität der Rede soll nicht zur Debatte stehen. Paulus erwähnt zwar selbst in 1Thess 3,1 einen Aufenthalt in Athen, misst diesem aber bei weitem nicht die Bedeutung wie Lukas in seiner Apostelgeschichte bei (vgl. Weiser, Apg 2, 457f.). Für Vergleiche mit Röm 1,18–32 siehe Porter, Paul of Acts, 145–148; Bruce, Frederick F., Paul and the Athenians, in: ET 88 (1976/1977), 8–12: 11f. vergleicht weitere Stellen des Römerbriefs sowie der Korintherbriefe. Unterschiede notiert Wilson, Gentiles, 213–215.

⁸⁸ Vgl. Barrett, Charles K., Paulus als Missionar und Theologe, in: ZThK 86 (1989), 18–32: 27.

⁸⁹ Vgl. Hansen, G. Walter, The Preaching and Defense of Paul, in: Marshall, I. Howard/Peterson, David (Hg.), Witness to the Gospel. The theology of Acts, Grand Rapids, MI 1998, 295–324: 309.

der Perikope vermittelt wird.⁹⁰ Er kann jedoch die Philosophen, mit denen Paulus diskutiert, benennen und identifizieren (V.18), was für eine gewisse Bildung seinerseits spricht. Er könnte bewusst diese beiden Gruppen als Gesprächspartner gewählt haben, weil er wusste, dass „deren Vertreter ein gebrochenes Verhältnis zu den überkommenen Mythen und Kulturen haben.“⁹¹ Sie wären somit leichter empfänglich für die christliche Botschaft. Auf hellenistische Bildung könnte auch die Unterscheidung zwischen dem Markt (V.17), wo Paulus sich tagtäglich mit Passantinnen und Passanten unterhält, und dem Areopag (V.19) hinweisen.⁹² Lukas ist in der Darstellung von Paulus weiterhin wichtig, dass dieser sich vor den paganen Menschen wiederum an die jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner in der Synagoge wendet; auffällig jedoch ist, dass in dieser Perikope keine Opposition von diesen erwähnt wird.⁹³ Damit deutet der extradiegetisch-heterodiegetische Erzähler an, dass diese Gruppe nicht im Vordergrund der Erzählung stehen wird.

Lukas schildert die Reaktion der zuhörenden Philosophen auf die alltäglichen Worte des Apostels in direkter Rede. Erzähltechnisch hätte er sich auch einer distanzierenden Zusammenfassung bedienen können, so wie er auch den Inhalt der Rede des Paulus nur kurz als Kommentar darbietet (V.18). Er verzichtet jedoch aus verschiedenen Gründen darauf. Zunächst erreicht er so eine Charakterisierung der Epikureer und Stoiker,⁹⁴ die von der Leserschaft indirekt erhoben werden muss und zu einer gewissen Mitarbeit beim Lese- bzw. Hörvorgang anregt. Durch den Ausspruch liegen noch keine interpretierenden Zusätze darin, so dass die Darstellung an Authentizität gewinnt und ohne voreingenommene Färbung seitens der Erzählinstanz erfolgt. Der Leserschaft wird die Möglichkeit gegeben, zu einer eigenen Einschätzung zu gelangen. Gleichzeitig vermittelt Lukas dadurch, dass es sich keineswegs um seinen eigenen Standpunkt handelt, der vorgebracht wird. Er distanziert sich durch die direkte Wiedergabe von den Äußerungen. Dadurch, dass er erklärt, dass die Philosophen Paulus aufgrund der scheinbaren Einführung neuer Götter skeptisch gegenüberstehen, interpretiert er einerseits und spielt durch die doppeldeutige Formulierung auf das Schicksal des Sokrates an, andererseits erreicht er sofort eine Gegenüberstellung des philosophischen Standpunktes mit

⁹⁰ Vgl. hierzu etwa Gebauer, Apg 2, 87.

⁹¹ Eckey, Apg 2, 392. So auch z.B. Wenz, Paulus in Athen, 185: „Der jüdische Monotheismus war für die intellektuell wendigen Geister der hellenistischen Zeit daher ungleich attraktiver als der überkommene Polytheismus.“

⁹² Zur Frage, was genau mit dem Areopag bezeichnet werden soll, s. Anm. 88 dieses Unterkapitels.

⁹³ Vgl. Parsons, Acts, 243.

⁹⁴ Gärtner, Areopagus speech, stellt sich die Frage, warum Lukas diese beiden Strömungen antiker Philosophie als Figurengruppen einführt und kommt zu dem Urteil, er wolle zeigen, dass „he was fully aware which schools of thought had most influence at this time“ (a.a.O., 47). M.E. greift diese Erklärung zu kurz, wenn davon ausgegangen wird, dass sowohl der Verfasser als auch seine imaginierte Leserschaft zumindest Grundkenntnisse über die philosophischen Überzeugungen der einzelnen Schulen verfügten.

dem christlichen. Insofern gibt er vor, wie die Aussage der Zuhörenden im Text gelesen und verstanden werden soll und dass sie aus christlicher Perspektive nicht haltbar ist. Der Zusatz ist ebenfalls wichtig, um zu verdeutlichen, was Paulus auf dem Marktplatz verkündigte und so dem Vorwurf vorzubeugen, er könnte tatsächlich etwas anderes verkündigt haben, das zu der Einschätzung der Epikureer und Stoiker hätte führen können. Er ist, vom Standpunkt des Lukas aus, eben kein Schwätzer (V.18).

Auch V.21 ist als Erzählerkommentar⁹⁵ zu werten, der eine Vertrautheit mit dem Hellenismus und damaligen Stereotypen zeigt und mehreren Zwecken dient. Rein objektiv illustriert er zunächst das Interesse der Zuhörenden, das positiver Natur ist. Im Gegensatz etwa zur vorherigen Rede in Lystra steht Paulus einem Publikum vor, das seine Worte zumindest hören möchte. Die Motivation und der Anlass für die Rede werden deutlich und qualifizieren die christliche Lehre als etwas Neues, das es wert ist, angehört zu werden. Indirekt wird durch die Anwesenheit von Fremden auch die Möglichkeit angedeutet, dass sich die paulinische Botschaft weiterverbreiten und alle Schichten erreichen wird. Vor allem aber dient die Bemerkung dazu, die athenischen Menschen zu charakterisieren und sie als die Folie für die *authorial audience* zu kennzeichnen, vor der die Rede gehört und verstanden werden soll. Die sprichwörtliche Neugier ist zunächst als etwas Positives zu verstehen, doch indirekt werden die Menschen damit disqualifiziert, weil nicht zu erwarten ist, dass sie mit wahren Verstehen den Worten zuhören und sie beherzigen werden. Lukas deutet seinen Leserinnen und Lesern an, dass sie sich zwar in die Rolle dieser *narrative audience* versetzen, deren Haltung jedoch kritisch hinterfragen sollen. Es kann als eine Art Entschuldigung im Vorhinein interpretiert werden, falls Paulus nicht erfolgreich in Athen sein sollte. Den Philosophen, so drückt der Kommentar aus, geht es entgegen ihres Rufes nicht um Wissen und Erkenntnis, sondern nur darum, die neuesten Dinge und Fremdartiges zu hören. Die Verkündigung kann so nicht auf fruchtbaren Boden fallen, weil ein Dialog von vorneherein ausgeschlossen ist, da das eigentliche Interesse nicht an der christlichen Botschaft besteht, sondern nur am ‚Klatsch‘.⁹⁶ Darüber hinaus trägt der Kommentar zu einer Stärkung der Autorität der Erzählinstanz bei und zeichnet diese als informiert und als vertraut mit den geschilderten Begebenheiten.⁹⁷

Nach der Rede des Paulus hebt Lukas explizit hervor, dass wiederum (vgl. V.18) die Verkündigung der Auferstehung der Toten (V.32) den Grund für die Ablehnung des Paulus dar-

⁹⁵ Vgl. Gray, *Athenian Curiosity*, 110, der den Kommentar als ungewöhnlich direkt bezeichnet.

⁹⁶ Vgl. Jervell, *Apg*, 445. Dazu auch Marshall, *Acts*, 285: „Luke implies that they [i.e. the philosophers, d.Vf.] were not greatly concerned about the truth of what they heard; his tone is distinctly sarcastic.“

⁹⁷ Vgl. Sheeley, *Narrative asides*, 105.

stellt.⁹⁸ Er verweist zurück auf den Beginn der Perikope und bezieht sich ebenfalls auf die Rede des Paulus. Er nimmt die abschließenden Worte des Apostels auf und deutet sie implizit ironisch, da ausgesagt wurde, dass die Auferstehung Jesu als Beweis für das kommende Gottesgericht gelte, doch die Athenerinnen und Athener nehmen diesen Beweis nicht an. Es zeigt ihre Ignoranz und illustriert den Erzählerkommentar V.21, die Menschen in Athen seien nur auf die neuesten Neuigkeiten aus. Denn obwohl die Athenerinnen und Athener als neugierig und auf der Suche nach Neuem beschrieben werden, endet die Rede an der Stelle, an der Paulus ihnen neue Dinge näherbringt. Sein Ruf nach Umkehr zwingt die Zuhörenden zu einer Introspektive, zu einer bewussten Abkehr von sündigen Taten, und genau dies sind die zuhörenden Menschen nicht bereit zu tun.⁹⁹ Lukas möchte so wiederum eine Distanzierung von der *narrative audience* bei seiner imaginierten Leserschaft erreichen und verdeutlicht, dass einerseits die Auferstehung, andererseits die Umkehr den Kern des christlichen Kerygmas ausmachen. Dass er dabei uneingeschränkt hinter dem Apostel steht, drückt die abschließende Formulierung aus, es wären zumindest einige zum Glauben gekommen (V.34). Er verwendet den Ausdruck synonym zum Sachverhalt, sich Paulus und der Botschaft der Auferstehung zuzuwenden. Dass er dabei hervorhebt, die Erwähnung der Auferstehung der Toten habe eine Reaktion bei der Zuhörerschaft provoziert, ist ein stilistisches Mittel. Zweimal wird berichtet, dass dieses Thema von der Hörschaft vernommen wurde, mit einem besonderen Schwerpunkt auf dem Hören.¹⁰⁰ Somit liegt der Fokus eindeutig auf dem Verständnis der Auferstehung von den Toten und es wird deutlich gemacht, dass gehört, aber vielleicht nicht unbedingt verstanden wurde.¹⁰¹ Lukas erreicht ein gewisses *foreshadowing*, das allerdings erst in der Retrospektive vollends begriffen werden kann. An dieser Stelle deutet es seiner *authorial audience* an, dass Paulus auch weiterhin mit Widerspruch konfrontiert sein wird; gleichzeitig weist es auf Act 23,6–12 voraus, indem es die Einwände der Athenerinnen und Athener bzw. einiger Mitglieder des Areopags mit denen der Mitglieder des Sanhedrins und den apologetischen Erwidern des Paulus verknüpft.¹⁰² In Verbindung mit dem vorherigen Kommentar zur Auferstehung (V.18) wird eine Betonung dieses Themas erreicht und auf zweifache Art, durch einen Erzählerkommentar sowie die direkte Rede des Paulus als theologischer Schwer-

⁹⁸ Vgl. hierfür auch Kucicki, *Function of the Speeches*, 318, der den Punkt, an dem die Rede endet als ein Zeichen dafür ansieht, dass die Reaktion der Athenerinnen und Athener eher aus philosophischen denn religiösen Gründen zu erklären ist.

⁹⁹ Vgl. Gray, *Athenian Curiosity*, 115.

¹⁰⁰ O'Toole, *Paul at Athens*, 197.

¹⁰¹ Vgl. auch Gray, *Athenian Curiosity*, 116: „The message of the resurrection is the heart of the good news according to Luke, but those beset with the vice of curiosity only have ears to hear bad news (Plutarch, *Curios.* 519A–B).“ Plutarch nennt [ο]ἱ δὲ πολυπράγμονες, die auf den Marktplätzen und Basaren stets fragen “μή τι καινόν;” (Plut. mor. 519a).

¹⁰² Vgl. Pervo, *Acts*, 441.

punkt gekennzeichnet.¹⁰³ Da die Rede aufgrund dieser Verkündigung endet und sich das Publikum aufgrund dessen spaltet, wird die Auferstehung der *authorial audience* besonders deutlich vor Augen geführt und für die restliche Lektüre der Apostelgeschichte im Gedächtnis bleiben. Schlussendlich erreicht Lukas durch den erzählerischen Bezug auf seinen Kommentar V.21, dass der vermeintlich im Hintergrund stehende Vorwurf, Paulus führe neue Götter ein, entkräftet wird. Die Athenerinnen und Athener wenden sich größtenteils enttäuscht von ihm ab, da er nichts Neues vorbringt, für das sie sich interessieren. Der Gott, den der Apostel verkündet, ist nicht neu.¹⁰⁴

Dies sind die vordergründigen, doch teils impliziten Kommentare, die die Erzählinstanz in den narrativen Rahmen streut. Gleichzeitig lassen sich aber auf der gestalterischen Ebene weitere Aussagen über die Verortung des Lukas treffen.

Bereits mehrfach wurde auf die Darstellung des Paulus in Anlehnung an Sokrates Bezug genommen. Die Übereinstimmungen werden zumeist in der Einleitung, d.h. vor der eigentlichen Rede, gesehen. Hierzu gehört zunächst die Verortung der Perikope auf dem Marktplatz, auf dem sich Paulus und Sokrates beide täglich aufhalten (vgl. V.17 ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν ἡμέραν und Xen. mem. 1,1,10: [...] ἀγορᾶς ἐκεῖ [...] τῆς ἡμέρας, auch etwa Plat. apol. 17c). Ihre Tätigkeit wird mit dem Verb διαλέγομαι bezeichnet (V.17; Xen. mem. 1,1,11: διελέγετο). Paulus verkündigt in Athen nicht seine Botschaft, sondern diskutiert in Anlehnung an Sokrates mit den sich dort aufhaltenden Menschen. Der Vorwurf an Paulus, er verkünde fremde Götter, wird nicht von Lukas als narrativer Instanz geschildert, sondern in direkter Rede von den Philosophen vorgebracht (V.18). Ebenso gibt Xenophon in seinen Memorabilia die Anklage nicht indirekt wieder. Sokrates wird laut ihm angeklagt, neue Götter einführen zu wollen, während er die Staatsgötter nicht anerkenne (Xen. mem. 1,1,1: Ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εισφέρων [...]; vgl. auch hier das Verb εισφέρω; auch Xen. apol. 10 oder Plat. Euthyphr. 3b), während Paulus als Verkündiger fremder Götter (V.18) gilt. Da diese Bezüge von einer Vielzahl antiker Autoren berichtet werden, ist davon auszugehen, dass die lukanische Leserschaft sich dieser Reminiszenz bewusst war. Darüber hinaus lässt sich festhalten, dass sie wohl erwarten würde, dass sich die Anspielungen auch auf die folgende Rede erstrecken.¹⁰⁵

Es lässt sich generell festhalten, dass das Ziel dieser Darstellung einerseits darin liegt, das Ereignis in Athen „as a kind of mock trial between early Christianity and the epicenter of pa-

¹⁰³ Vgl. Hansen, Preaching, 317.

¹⁰⁴ Vgl. Rothschild, Paul in Athens, 57.

¹⁰⁵ Vgl. zu dieser Einschätzung sowie für einen Vergleich Sandnes, Paul and Socrates, 21–23.

gan philosophy and culture“¹⁰⁶ zu skizzieren sowie generell eine Gegenüberstellung der unterschiedlichen Gotteskonzeptionen von Paulus und den Philosophen zu erreichen.¹⁰⁷

In ihrer Monographie ‚Paul in Athens‘ unternimmt Clare K. Rothschild den Versuch, die Darstellung des Paulus in der Areopagrede und den sie umgebenden Rahmenstücken mit Traditionen über Epimenides, einen antiken Poeten, Philosophen und griechischen Seher aus dem 6. Jh.v.Chr., in Verbindung zu bringen. Sie vergleicht dazu verschiedene Überlieferungen¹⁰⁸ mit der allgemeinen Beschreibung des Apostels durch Lukas, die sich in der gesamten Apostelgeschichte beobachten lässt, die insbesondere aber in Act 17,16–34 forciert wird. Dieser Vergleich werde v.a. durch das Zitat V.28 nahegelegt.¹⁰⁹ Berührungspunkte ergeben sich durch ähnliche Berufungserzählungen, wodurch beide den unbekanntem Gott, den sie verkünden, kennen. Daneben tritt der göttliche Status, der beiden Figuren zugesprochen wird, ihre Wunderhandlungen und Exorzismen und ihre Kritik an der athenischen Religiosität verbunden mit der Auferstehung als Teil der jeweiligen Lehre.¹¹⁰ Speziell am Höhepunkt der Apostelgeschichte lehne Lukas seine Darstellung des Paulus an die des griechischen Sehers an. Zu den Aspekten, die derartige Reminiszenzen wecken könnten, gehört nach Rothschild innerhalb der Rahmenerzählung die Notiz, Paulus sei alleine nach Athen gekommen, obwohl er sonst mit Begleitern reise (V.16). Auch von Epimenides wird derartiges berichtet, und ebenso wie Paulus ist er fremder Herkunft in der Stadt.¹¹¹

Ist also bereits zu Beginn der Perikope ein Vergleich angesetzt, so wird dieser durch die eigentliche Rede als lukanische Darstellung der Paulusworte¹¹² verstärkt. Die *captatio benevolentiae* nimmt Bezug auf den Altar für den unbekanntem Gott (V.23). Die Berichte über Epimenides erzählen von dem Umstand, er habe für einen unbekanntem Gott selbst Altäre in der Hoffnung errichtet, Athen von der Pest zu erlösen.¹¹³ Der Kern der These Rothschilds fokussiert sich auf den Ausspruch V.28, der, wie sie ausführt, in den Traditionen zu Epimenides ihm zugeschrieben wird und eine Parallelisierung ermöglicht.¹¹⁴ Ebenso stelle das Ende

¹⁰⁶ Jipp, Areopagus Speech, 571.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Besonders zu nennen ist dabei der Bericht von Diogenes Laertius, der ausführlich vom Leben des Epimenides berichtet, etwa von seinem 57 Jahre andauernden Schlaf und wie er durch Opfertgaben Athen von der Pest befreite. Dabei errichtete er auch βωμοὺς ἀνώνυμοις (Diog. Laert. 1,110).

¹⁰⁹ Vgl. Rothschild, Paul in Athens, 24. Sie geht sogar so weit zu sagen, dass Paulus als eine Art „Epimenides *redivivus*“ (a.a.O., 61. Hervorhebung im Original) zu sehen sei.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 58; 108f.; 112–114.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 81.

¹¹² Vgl. a.a.O., 72. Rothschild bezeichnet dies als doppelte προσωποποιία, da Lukas als Paulus spreche, und dieser wiederum als Epimenides.

¹¹³ Vgl. a.a.O., 53f.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 71. Rothschild diskutiert verschiedene Möglichkeiten, wie die Verse 28a und 28b zusammenhängen könnten bzw. aufeinander bezogen werden sollten, kommt jedoch zu dem Schluss, dass es unmöglich sei, mit Sicherheit die lukanische Sichtweise zu rekonstruieren.

der Rede, der Bezug auf die Auferstehung, nicht nur eine Kernbotschaft des Paulus, sondern auch eine kennzeichnende Eigenschaft des Epimenides dar.¹¹⁵

Wenn Lukas tatsächlich der Auffassung war, die Rolle und Figur des Paulus könne mit Epimenides parallelisiert werden und seiner Leserschaft nahelegen wollte, Paulus im Lichte des Sehers zu lesen, muss die Frage beantwortet werden, warum er auf dieses Schema zurückgreift. Paulus erscheint vor diesem Hintergrund als eine „cult transfer figure“¹¹⁶; so wie Epimenides zugeschrieben wird, den kretischen Zeuskult nach Athen gebracht zu haben, führte der Apostel das Christentum in die griechische Stadt ein. Das Ziel liegt damit nicht nur darin, das lukanische Paulusbild zu schärfen, sondern v.a. durch das literarische Schema neue ‚Kulte‘ zu validieren und zu legitimieren.¹¹⁷ Lukas sucht so neben Parallelisierungen mit der Tradition, v.a. den Schriften, aber auch seinen eigenen Darstellungen des Evangeliums und der Apostelgeschichte und damit einhergehenden Zuschreibungen von Autorität dem Apostel eine weitere Facette zu verleihen, die dazu dient, „to highlight Christianity’s safe, successful, peaceful, and legal transfer to Europe and beyond.“¹¹⁸ Paulus und das Christentum erscheinen nicht als eine aufrührerische Sekte, sondern als legitime religiöse Gemeinschaft, die Anklagen gegen sie dementsprechend als unberechtigt.

Eine weitere Parallele aus der Umwelt führt David L. Balch an. Er wägt die Möglichkeit ab, dass Lukas sich direkt auf eine Rede von Dion Chrysostomos bezieht, in der sich die Figur Pheidias für seine Gottesdarstellung in Form einer Abbildung verantworten muss.¹¹⁹ Diese Rede enthält einige Übereinstimmungen mit der Areopagrede; so beginnt der Redner seine Ausführungen mit einem Exkurs über die Gottesvorstellungen, die sich, ähnlich den Worten des Paulus, aus den Naturschauspielen und der Verwandtschaft der Menschen mit Gott speisen (vgl. Dion Chrys. or. 12,27–32). Er benennt vier Arten der menschlichen Gottesvorstellungen, darunter die dem Menschengeschlecht eingegebene und die der Bildhauerkunst (vgl. Dion Chrys. or. 12,44). Er verteidigt seine materielle Darstellung Gottes und verweist u.a. auf die Kenntnis des göttlichen Wesens, das in Statuen als Symbol abgebildet werde, da dem Menschen bessere Darstellungsmöglichkeiten nicht gegeben seien (Dion Chrys. or. 12,59). Sollte Lukas diese Rede gekannt haben, so ist die Areopagrede des Paulus als eine Art Gegenposition dazu zu begreifen. Die Worte des Apostels stellen vor diesem Hintergrund einen

¹¹⁵ Vgl. a.a.O., 76. Sie nimmt ebenso Bezug auf die eigene ‚Auferstehungserzählung‘ des Epimenides, dem attribuiert wurde, nach 57 Jahren aus einem tiefen Schlaf erwacht zu sein, und folgert: „His own reawakening was so popular by the mid-second century that his story had become a cliché“ (a.a.O., 77).

¹¹⁶ A.a.O., 24.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁸ A.a.O., 131.

¹¹⁹ Vgl. Balch, Areopagus Speech, 73f.

deutlichen Angriff auf die in Athen vorherrschende Praxis der Götterstatuen dar¹²⁰ und belegen den genuin christlichen Standpunkt des Apostels und des Verfassers der Apostelgeschichte.

Insgesamt verfolgt Lukas mit der erzählerischen Gestaltung das Ziel, das „Spannungsverhältnis der kritischen Verpflichtung der christlichen Rede von Gott auf zwei ganz verschiedene Denktraditionen“¹²¹ zu zeigen, nämlich die jüdische und die griechische. Kunstvoll schafft er dazu einen narrativen Rahmen, der bereits das Aufeinandertreffen der zwei Traditionen schildert, in dem Paulus sowohl Züge der Propheten der hebräischen Bibel trägt, als auch auf dem Hintergrund von Sokrates charakterisiert wird. Es ist jedoch auffällig, dass Lukas weder in den Versen vor noch nach der Rede direkt oder implizit Bezug auf die Schriften nimmt. Dies könnte mit der Intention zusammenhängen, das athenische Lokalkolorit zu wahren. Andererseits ergeben sich durch das Setting in der griechischen Stadt kaum Anknüpfungspunkte, um erzählerisch homogenen Schriftstellen einzustreuen. Nach der Aufforderung, etwas Neues hören zu wollen, nimmt Paulus in seiner Verkündigung Bezug auf biblische sowie auf philosophische Traditionen und verwebt diese. Dass die Begegnung in direkter Rede geschildert wird, zeigt die Bedeutung, die dem Sachverhalt durch Lukas beigemessen wird, und zeigt seinen Leserinnen und Lesern auf, wie urchristliche Verkündigung unter paganen Menschen erfolgen kann. Auch wenn keine abschließende Auflösung des spannungsvollen Verhältnisses erfolgt, zeigt die Perikope zumindest den Versuch einer Annäherung, auf der sich aufbauen lässt. Er gestaltet die Erzählung entsprechend seiner eigenen theologischen Überzeugungen. Dies zeigt sich etwa darin, dass die Nebencharaktere in der Rahmenhandlung, die Philosophen, aber auch allgemein die athenischen Bewohnerinnen und Bewohner, negativ dargestellt werden, da sie an ihrem jeweiligen (An-)Erkennen von Gottes Erlösung gemessen werden.¹²² Dies ist ein Maßstab, der ebenso in den Kommentaren der Erzählinstanz wahrnehmbar ist.

Paulus wiederum ist als intradiegetisch-heterodiegetischer Redner zu kennzeichnen, der jedoch auch homodiegetische Elemente in seine Worte einstreut. Bereits diskutiert wurde, ob V.22 als eine *captatio benevolentiae* zu charakterisieren ist. Der *narrative audience* schmeichelt er damit, für die *authorial audience* jedoch ist aufgrund der Rahmenerzählung deutlich, dass sich in diesen Worten eine Wertung des Paulus versteckt. Nach seinen Maßstäben sind Menschen, die Altäre für unbekannte Götter bauen, nicht fromm. Sein jüdischer Standpunkt ist wahrnehmbar. Auch die darauffolgende spitze Bemerkung, er werde nun verkündigen, was unbekannterweise verehrt wird, trägt zu dieser Einschätzung bei. Er stellt sich somit über sei-

¹²⁰ Vgl. a.a.O., 74.

¹²¹ Löning, Gottesbild, 103.

¹²² Vgl. Gray, Implied Audiences, 211.

ne Zuhörerschaft, ist ihnen an Wissen überlegen. Dieses Wissen speist sich aus seinem Glauben, der als Erkenntnisquelle qualifiziert wird und den Ausgangspunkt für die folgenden Ausführungen bietet. Ähnlich wie Lukas zuvor spielt auch Paulus mit den vorherrschenden Stereotypen. Seine Aussage ist in gewisser Weise ironisch zu verstehen, galt Athen doch als Wiege der Kultur und des Wissens. Die Philosophen, die sich mit ihrem überlegenen Wissen brüsten, kennen das Wesen des wahren Gottes nicht.¹²³ Wenn es sich schlussendlich nicht um eine *captatio benevolentiae* handelt, liegt die rhetorische Strategie zumindest darin, zu vermitteln, dass der Apostel den *genius loci* kennt und mit ihm vertraut ist.¹²⁴ Dadurch kann er sich der Aufmerksamkeit der Zuhörerschaft sicher sein und sie zudem intensiver involvieren und zum Mitdenken anregen. Paulus benutzt diese Vorgehensweise nicht nur zu Beginn seiner Rede, sondern ebenso im Mittelteil (vgl. V.28). Dass er die Einwände bzw. Anklagen, die ihm von den Epikureern und Stoikern entgegengebracht wurden, ernst nimmt, zeigt seine indirekte Bezugnahme auf den Vorwurf, er verkündige fremde Götter (V.18). Durch seine einführenden Worte macht er deutlich, dass seine Verkündigung weder fremd noch neu (V.21) ist.¹²⁵ Seine kunstvolle, teilweise fast lyrische Rede¹²⁶ zeigt seinen hohen Bildungsgrad und auch der Umstand, dass er mit den Philosophen auf Augenhöhe debattieren kann, trägt zu dieser Einschätzung bei.

Er tritt somit „nicht als Ankläger, sondern als Aufklärer“¹²⁷ auf und bezeichnet seine Tätigkeit als Verkündigung (V.23). Für christliche Zuhörerinnen und Zuhörer schwingt einerseits das Wort Evangelium mit und zeigt ihnen den zu erwartenden Inhalt der folgenden Worte, signalisiert ihnen aber ebenso, „daß Paulus als Verkündiger einer für Athen fremden Religion eingeordnet“¹²⁸, von außen durch die *narrative audience* also argwöhnisch betrachtet wird. Für diese Gruppe knüpft er an die antiken Gegebenheiten an und macht deutlich, dass er

¹²³ Vgl. Hemer, Colin J., The Speeches of Acts. II. The Areopagus Address, in: TynB 40 (1989), 239–259: 244.

¹²⁴ Vgl. Eckey, Apg 2, 396. Eckey bezeichnet die rhetorische Strategie (ebenso wie z.B. auch Parsons, Acts, 248) als *insinuatio*. Hiermit ist eine besondere Unterform des *exordiums*, also des Redeanfangs, bezeichnet, die unter erschwerten Bedingungen stattfindet. Darunter fallen etwa die Ermüdung des Publikums durch vorherige Redner oder eine gewisse Voreingenommenheit des Publikums. Da der Text jedoch nichts über derartige Umstände aussagt, vielmehr andeutet, die Athenerinnen und Athener seien zumindest neugierig (V.21), ist der Begriff m.E. nicht zielführend an dieser Stelle. Zudem wird bei der von Eckey angeführten Definition („[...] Versuch, die Aufmerksamkeit der Hörer auf feine und ihnen schmeichelnde Art zu gewinnen, und sie sich dadurch zu erhalten, daß der Redner nicht nur Komplimente macht, sondern auch erkennen läßt, inwiefern er mit dem *genius loci* vertraut ist“ [a.a.O., 396]) die Abgrenzung gegenüber einer *captatio benevolentiae* nicht deutlich genug. Vgl. auch Ottmers, Clemens, Rhetorik (Sammlung Metzler 283), Stuttgart/Weimar 1996, 55.

¹²⁵ Vgl. Haenchen, Apg, 499.

¹²⁶ Vgl. hierzu Parsons, Acts, 249. Als einige lautmalerische sowie rhetorische Stilmittel nennt er Assonanzen (V.25), Alliterationen (V.31), Antistropen (V.28), Litotes (V.27) und Paronomasie (V.22).

¹²⁷ Elliger, Winfried, Die Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16–34), in: AU 25 (1982), 63–79: 71. Ebenfalls Külling, Agnostos Theos, 70, der Paulus als Wissenden bezeichnet, der sich somit von den Athenerinnen und Athenern als Unwissende abhebt. Schon Dibelius, Paulus auf dem Areopag, 53 notiert diese Nuancen in der Figurendarstellung.

¹²⁸ Lindemann, Christuspredigt, 247.

eine Daseinsberechtigung in Athen hat und sich in die Gepflogenheiten und Traditionen der Stadt einfügt. Durch das vorangestellte *ἔγω* betont er seine Rolle im Verkündigungsprozess: Für die *authorial audience* des Lukas wird deutlich, dass Paulus sich an dieser Stelle auf seine Berufung bezieht und er sich als „den von Gott zu diesem Zweck [i.e. Verkündigung des Evangeliums, d.Vf.] erwählten und berufenen Zeugen“¹²⁹ versteht. Der Vorwurf, er sei ein Schwätzer ist damit entkräftet und im Gegensatz zu den Athenerinnen und Athenern kennt er den unbekanntem Gott, den sie verehren,¹³⁰ aus persönlicher Erfahrung. Seine Worte sind authentisch. Um sie ebenfalls von dem wahren, göttlichen Wesen zu überzeugen, wendet er ihre Aufmerksamkeit in den folgenden Worten auf die Phänomene, die sie ihrem unbekanntem Gott beigemessen haben.¹³¹

In den weiteren Ausführungen beschreibt Paulus eingehend sein eigenes Gottesbild, das sich aus Vorstellungen der Schrift speist und Bezug darauf nimmt. Jedoch zitiert er wohl aufgrund der narrativen Situation und des Publikums die jüdische Bibel nicht direkt.¹³² Gleichzeitig knüpft er auch an philosophische Auffassungen an und ist so bemüht, jegliche Zuhörerschaft mit einzubeziehen. Nichtsdestotrotz drückt er vorrangig seine eigene Verwurzelung im Judentum aus. Ausführlich wird Gott als derjenige der Urgeschichte charakterisiert, der Himmel und Erde sowie die Menschen geschaffen hat (vgl. etwa Gen 1,8.10.28 aber auch Jes 42,5). Dieses Handeln wird als positiv qualifiziert, wohingegen das weltliche, menschliche Tun disqualifiziert wird. Auch spricht er davon, dass Gott nicht fern (V.27) sei und „behauptet somit eine grundlegende Distanz und Unterschiedenheit von Gott und Mensch.“¹³³ Trotz aller Fürsorge Gottes muss diese Distanz gewahrt bleiben, auch wenn die Menschheit von Gott auf diesen hin geschaffen wurde und ihre Grundaufgabe in der Ergründung dieser Gott-

¹²⁹ Gebauer, Apg 2, 89.

¹³⁰ Auch wenn der Umstand für die vorliegende Arbeit nicht relevant ist, sollte trotzdem zumindest erwähnt werden, dass eine derartige Altarinschrift, die einen einzelnen, unbekanntem Gott nennt, nicht belegt ist. Bisher wurden nur Inschriften mit einer Pluralform verifiziert. Vgl. z.B. Külling, *Agnostos Theos*, 69f. Paulus nutzt den Singular, um an seinen biblischen Gott anknüpfen zu können, vgl. Kliesch, Apg, 118 und Mußner, *Anknüpfung*, 105 sowie die Ignoranz bezüglich der wahren Identität Gottes bei seinem Publikum hervorzuheben, vgl. Horst, *Altar of the 'Unknown God'*, 218. Eine ausführliche Diskussion dieses Umstandes schon bei Norden, Eduard, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913, 31–56. Zur älteren Literatur und der These Nordens, die Rede des Paulus basiere auf jüdisch-christlichen Gedanken mit stoischen Elementen vgl. z.B. Wilson, *Gentiles*, 198. Wilson diskutiert die Auffassung Nordens auch in Auseinandersetzung mit Dibelius, der die Rede als Beispiel natürlicher Theologie auslegt (vgl. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag*, z.B. 34–36), sowie mit Gärtner, der einen stoisch-philosophischen Ring um die Komposition erkennt, die Ideen dahinter aber aus der hebräischen Bibel herleitet (vgl. Gärtner, *Areopagus speech*, z.B. 146). Dagegen Barrett, *Paulus als Missionar*, der die Rede nicht als Beispiel für natürliche Theologie, „sondern Offenbarungstheologie“ (a.a.O., 28) begreift.

¹³¹ Vgl. Marshall, *Acts*, 286.

¹³² Vgl. Parsons, *Acts*, 246. Auch Anklänge an die Septuaginta sind wahrzunehmen, doch auch hier wird nicht direkt daraus zitiert, vgl. Spencer, *Acts*, 175.

¹³³ Gebauer, Apg 2, 91. Hiermit postuliert Paulus, dass der Schöpfer seinem Werk gegenübersteht und widersetzt sich damit stoischen Gedankengängen, die Gott pantheistisch denken. Vgl. Schneider, *Urchristliche Gottesverkündigung*, 73.

bezogenheit liegt.¹³⁴ Er stellt sich den Tendenzen, sich Gott verfügbar machen zu wollen, entgegen und zeigt durch seine eigene Tätigkeit, dass Verkündigung die einzige Möglichkeit darstellt, die Botschaft aufzunehmen und weiterzutragen. Sein Gott ist demnach kein Gott, der sich dienen lässt, sondern der den Menschen dient und sich um sie kümmert, dabei unter ihnen weilt (Jes 57,15f.; Ps 145,18).

Wiederum nimmt Paulus in einer seiner Reden Bezug auf geographische Komponenten, um den Lebensraum der Menschheit zu bestimmen, immer jeweils in Abhängigkeit von Gott. Es lässt sich ein bestimmtes literarisches Motiv bestimmen, das in der Verkündigung in Antiochia, aber auch in den vorherigen Reden der Apostelgeschichte, etwa in der Stephanusrede, angelegt wurde. In all diesen Worten der literarischen Figuren nimmt eine geographische Bestimmung und dadurch Historisierung der einzelnen Räume Platz ein. Auf der größeren strukturellen Ebene ist in den Köpfen der Leserschaft der Ausdruck der einzelnen Grenzen bzw. Landesgebiete zunächst mit Jerusalem verknüpft, das die geographische Mitte der Apostelgeschichte darstellt, ehe dann Samaria und Judäa erzählerisch in den Fokus geraten, und schließlich die Landschaften mit nichtjüdischer Bevölkerung. Es zeichnet sich somit eine konzentrische Struktur ab, die nicht nur auf Gott verweist, sondern auch indirekt einen Hinweis auf die Suche nach ihm gibt.¹³⁵ Dieses ‚sich auf den Weg machen‘ und die damit verbundene Gottesuche nehmen einen zentralen Punkt in der dargebotenen Rede ein. Vorausgreifend auf die Leserlenkung wird der *authorial audience* damit angedeutet, dass diese Suche ihren Mittelpunkt in Jerusalem hat, sich auf diese Tradition besonnen wird und alle Verkündigung von dort gedacht werden muss (vgl. auch Act 1,8). Es wird eine gewisse „theologische Geographie“¹³⁶ entworfen, die für diese Perikope eine besondere Rolle spielt, wird, bezogen auf die Verkündigung, doch neues Land betreten.

Nach der Entfaltung einer ersten theologischen Grundlage bezieht er sich selbst in die Argumentation mit ein und stellt sich auf eine Ebene mit dem angeredeten Publikum (V.27–29); insofern sind diese Verse als homodiegetisch zu kennzeichnen. Es ist keine Barriere mehr zwischen ihm und den Zuhörenden vorhanden, denn Gott ist den nichtjüdischen Menschen so nahe wie den jüdischen. „There is no great gulf separating Jews from other peoples, for all are ultimately children of God.“¹³⁷ Diese Gemeinschaft dient als Illustration der vorherigen Verse, da Paulus damit zeigt, wie ernst ihm die universale Schöpfung und Herkunft aller Menschen ist und wie er dieses aktiv in seinem alltäglichen Leben sowie in seiner Verkündigung

¹³⁴ Vgl. Gebauer, Apg 2, 91.

¹³⁵ Vgl. Roesler, Erzählte Reden, 193f.

¹³⁶ A.a.O., 193.

¹³⁷ Pervo, Acts, 438.

umsetzt. Das Zitat der griechischen Dichter¹³⁸ unterstreicht dies weiter, denn selbst ohne Kenntnis von Gott wird sein Wesen erfasst. Die Grundlagen sind also vorhanden, lediglich die Umsetzung bedarf einiger Korrekturen. Es zeigt zudem seine Vertrautheit mit der hellenistischen Kultur und eine gewisse Bildung. Er kann auf Augenhöhe mit den Philosophen diskutieren und ist ihnen in bestimmten Bereichen sogar überlegen, da er aus den Aussagen ihrer Dichter die seiner Meinung nach richtigen Schlüsse ziehen kann. Seine rhetorische Taktik besteht an dieser Stelle darin, sich auf die Seite der griechischen Philosophen zu stellen, um dann zu zeigen, dass diese in ihren Schlüssen nicht weit genug gingen.¹³⁹ Wegen der Unparteilichkeit, die dem Zitat anhaftet, verfügt es für die *narrative audience* über eine hohe Überzeugungskraft.¹⁴⁰ Paulus begegnet seinen Gesprächspartnern also auf vertrautem Grund und mit vertrauter Terminologie, um ihnen seine Botschaft näherzubringen; er bietet ihnen durch das Zitat eine Brücke, über die sie hinübergehen und das geforderte Neue erkennen können.¹⁴¹ Entsprechend der bereits ausgeführten Traditionen zu Epimenides könnte auch davon ausgegangen werden, dass das Publikum auf erzählerischer Ebene ihm durch eine Parallelisierung mit dem antiken Philosophen weitere Autorität zuspricht. Das Zitat erweist darüber hinaus, dass auch die Athenerinnen und Athener seit jeher in einer unmittelbaren Gottesgegenwart leben, diese jedoch eine andere Prägung als die von Jüdinnen und Juden enthält.¹⁴²

Das Göttliche wird von ihm derart beschrieben, dass es nicht vergleichbar mit menschlicher Erfindungsgabe ist (V.29). Aus diesem Umstand ergibt sich indirekt, dass das, was er verkündigt und lehrt, keine Erfindung ist und somit an Autorität und Authentizität gewinnt. Er lehnt Götzenbilder ab, betont aber die menschliche Gottesebenbildlichkeit. Dieser Standpunkt lässt sich auch in der Schrift finden, in denen Gott als Urheber aller Schöpfung erscheint, so dass die Abbilder, die Goldschmiede anfertigen, abgewertet (Jes 40,18f.), die Menschen, die diese Abbilder anfertigen als nichtig bezeichnet (Jes 44,9) und generell Götter anderer Völker als Götzen empfunden werden (Ps 96,5). Bis zu diesem Punkt seiner Rede hat Paulus nicht nur Bezug auf die Schriften, sondern ebenso auf die allgemeine mediterrane philosophische Kritik an Tempeln, Opfern und Götzen genommen, um auszudrücken, dass die Volksreligion in Athen nicht den Erkenntnissen der paganen Philosophen und Dichter gerecht wird, erst recht nicht den Ansprüchen der Schrift.¹⁴³ Die Philosophen der Stadt, die den Anstoß für die

¹³⁸ Das Zitat wird oft dem Dichter Aratos zugesprochen, der in seinem Werk *Phainomena* eine Eulogie für Zeus anführt (z.B. Arat. Phaen. 5: τοῦ γὰρ καὶ γένοϋς εἰμὲν [...]). Vgl. hierzu etwa Edwards, Mark J., Quoting Aratus. *Acts* 17,28, in: *ZNW* 83 (1992), 266–269.

¹³⁹ Vgl. Marshall, *Acts*, 282.

¹⁴⁰ Vgl. Roesler, *Erzählte Reden*, 195.

¹⁴¹ Vgl. Hemer, *Areopagus Address*, 247.

¹⁴² Vgl. Külling, *Geoffenbartes Geheimnis*, 130.

¹⁴³ Vgl. Talbert, *Reading Acts*, 164.

Rede gaben, werden in ihrem Denken als inkonsistent entlarvt: Obwohl die Denker eine transzendente Realität anstreben, sind angefertigte Gottesbilder im Alltag vorhanden.¹⁴⁴ Sodann beschreibt er das Ziel seiner Botschaft, die nicht der Zeit der Unwissenheit angehört, sondern ebendieses Zeitalter beenden möchte. Er stellt sich sozusagen als das Sprachrohr Gottes dar, der die Menschen zur Umkehr aufrufen möchte, indem er ihnen das wahre Wesen und die wahre Verehrung Gottes näherbringt. Durch die Gegenüberstellung der Zeitalter lenkt er sein Publikum dahin, seinem Gedankengang zu folgen, so dass der Endpunkt unweigerlich die Umkehr und Buße ist.

Erst zum Ende seiner Rede hin wendet sich der Apostel genuin christlichem Gedankengut zu. Die Formulierung mit $\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\upsilon$ (V.30) deutet einen Neueinsatz an.¹⁴⁵ Dass er es erst an dieser Stelle anbringt, betont die Relevanz und dass es dies ist, was den Zuhörenden im Gedächtnis bleiben soll. Es handelt sich um das kontroverseste Thema seiner Rede und um vorzeitigen Unruhen oder Unterbrechungen vorzubeugen steht es entsprechend am Ende.¹⁴⁶ Seine Formulierungen sind nicht mahnend oder durch direkte Aufforderungen gestaltet, sondern aus einer objektiven Perspektive heraus getroffen. Wiederum nimmt er Vorstellungen der Schrift auf, so etwa die Vorstellung des Richtens des gesamten Erdkreises (Ps 96,13; 98,9; 9,8). Mit diesem letzten Attribut bzw. Handeln Gottes führt Paulus den von ihm gespannten Bogen zu Ende, der seinem Gottesbild unterliegt. Er beginnt seine Rede mit der Schöpfungstätigkeit Gottes, um dann fortzufahren, dass dieser ebenso die Geschichte und den Fortgang der Menschen bestimmt, um die zukünftige Richterrolle zu betonen. Somit sagt Paulus aus: „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehören Gott, unterstehen seiner Verfügung.“¹⁴⁷ Im Grunde fügt er dem, was bisher in der Apostelgeschichte und in der apostolischen Verkündigung ausgesagt wurde, keine neuen Bestimmungen hinzu.¹⁴⁸

Paulus betont die Totalität der kosmischen Rolle Gottes, die er bereits zu Beginn vorbereitet hat und auf die er zum Abschluss seiner Rede nochmals zu sprechen kommt. Während seine Verkündigung vom unbekanntem Gott (V.23) handelt, stellt er dessen Souveränität und Herrschaft heraus, so dass in dieser Rede, wie auch sein abschließender Satz illustriert, die Christologie der Theologie untergeordnet bleibt.¹⁴⁹ Nichtsdestotrotz ist die Erwähnung Christi, auch ohne identifizierenden Namen, für Paulus persönlich wichtig. Wie bereits am Anfang

¹⁴⁴ Vgl. Hemer, *Arcopagus Address*, 244.

¹⁴⁵ Vgl. O'Toole, *Paul at Athens*, 188.

¹⁴⁶ Vgl. Parsons, *Acts*, 248.

¹⁴⁷ Zmijewski, *Apg*, 648f.

¹⁴⁸ Schmithals, *Apg*, 164. Siehe a.a.O., 165 für Konvergenzen und Wiederaufnahmen von bestimmten Schlagworten und Vorstellungen.

¹⁴⁹ Vgl. Spencer, *Acts*, 174f.

seiner Worte nimmt er wiederum Bezug auf seine Berufung, jedoch indirekt. Durch Paulus wird allen der Glaube zugänglich, und Christus ist ihm erschienen und hat ihn direkt dazu beauftragt. Es lässt sich eine weitere Überzeugung des Apostels bestimmen, die sich darin ausdrückt, „daß mit der Auferweckung Jesu jene letzte Epoche der Geschichte angebrochen ist, in der nun Gott an *allen* Menschen handelt, zu ihrem Heil oder Unheil.“¹⁵⁰ Dieser Universalismus steht aufgrund des Publikums im Gegensatz zu der Paulusrede in Act 13,16–41, insofern kein Bezug zur Heilsgeschichte Israels hergestellt wird. Paulus zeigt dadurch, dass die vorherige Geschichte der nichtjüdischen Menschen als eine Prähistorie des Christentums beurteilt wird.¹⁵¹ Durch die Anbindung an die Vermittlung des Gerichts durch Christus am gesamten Erdkreis ist die Perspektive auf die Weltgeschichte eine dezidiert christliche.¹⁵²

Mit seiner Rede versucht Paulus, das Verhalten und Denken seines Publikums zu verändern. Hierzu greift er auf verschiedene Mittel zurück, v.a. aber benutzt er eine rhetorische Strategie, die sich auf die drei Säulen des Ethos, Logos und Pathos stützt. Zunächst etabliert er seine eigene Autorität, die sich durch die Vertrautheit mit dem unbekanntem Gott erklärt, ehe er sowohl aus den Schriften, als auch mithilfe griechischer Schriftsteller universale Wahrheiten anspricht, um zum Schluss an die Emotionen seiner Zuhörenden zu appellieren, indem er einen indirekten Aufruf zur Umkehr einbindet.¹⁵³

Als Fazit lässt sich festhalten, dass Paulus auf pagane Vorstellungen eingeht und der *narrative audience* Anknüpfungspunkte bei Bekanntem bietet, sich jedoch auch jüdischen Traditionen widmet. Es ist „not an attempt to meet pagans halfway, but rather a use of points of contact, familiar ideas and terms, in order to make a proclamation of monotheism in its Christian form.“¹⁵⁴ Doch wie zuvor seine jüdischen Adressatinnen und Adressaten werden auch die Menschen in Athen nicht ohne Vorbereitung mit der neuen Botschaft konfrontiert, sondern „they are called *from where they began*.“¹⁵⁵ Es handelt sich nicht nur um eine rhetorische Strategie, sondern drückt gleichzeitig eine Haltung aus, die davon ausgeht, dass „sich die christliche Botschaft vor Heiden weder mit atl.-biblischen noch griechisch-philosophischen Argumenten überzeugend vortragen läßt.“¹⁵⁶ Vom Tonfall seiner Argumentation klingt er wie ein jüdischer Prediger, der ein paganes Publikum über das Wesen des wahren Gottes aufklärt.¹⁵⁷ Trotzdem ist auch ihm bewusst, dass allein mit Wehklagen bei diesen Zuhörenden

¹⁵⁰ Mußner, Anknüpfung, 106f. Hervorhebung im Original.

¹⁵¹ Vgl. Wilson, Gentiles, 217.

¹⁵² Vgl. Fitzmyer, Acts, 612.

¹⁵³ Vgl. Witherington, Acts, 517f.

¹⁵⁴ A.a.O., 518.

¹⁵⁵ Johnson, Acts, 319. Hervorhebung im Original.

¹⁵⁶ Weiser, Apg 2, 479.

¹⁵⁷ Vgl. Fitzmyer, Acts, 602.

nichts gewonnen wäre, „daß Gott vielmehr auch hier und gerade hier in unbegrenzter Liebe seine Söhne und Töchter zu sich ruft.“¹⁵⁸ Aus diesem Grund sind seine Ausführungen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu den Menschen derart ausführlich gestaltet. Er bezieht sich selbst in diese Darstellung ein und zeigt, dass sein Zeugnis direkt von Gott kommt, denn „Gott selbst ruft – durch ihn – die Menschen auf.“¹⁵⁹ Er gewinnt so an Autorität, vor allem bei der *authorial audience*, könnte jedoch auch auf Ablehnung bei den nichtjüdischen Zuhörenden stoßen und lockert seine Ausführungen dementsprechend mit anschlussfähigen Aussagen auf. Ihre religiösen Ansichten, die in der Rahmenhandlung verdeutlicht wurden, werden durch eine Verbindung von stoischer Theologie und biblischem Glauben widerlegt.¹⁶⁰

Insgesamt zielt Lukas mit der narrativen Darstellung, der direkten Einbettung der Rede und der gemischten Reaktion auf die Worte des Apostels auf die Einsicht, dass nicht dieser, sondern die Zuhörerschaft einen Misserfolg erlebt,¹⁶¹ denn „das atheistische Heidentum hat seine Stunde verfehlt, das einmalige Angebot ausgeschlagen. Und der Leser soll wissen, daß solche Ablehnung mit zum Weg der Verkündigung durch die Welt gehört.“¹⁶² Welche weiteren Schlüsse und Überzeugungen die Leserschaft aus der Gestaltung der Perikope in Athen ziehen soll, wird im letzten Abschnitt dieses Kapitels verhandelt.

4.5 *Authorial und narrative audience*

In diesem letzten Abschnitt sollen die vorherigen Ergebnisse gebündelt und auf ihre Auswirkungen bei der *authorial audience* bezogen werden. Bereits der erste Vers der Rahmenerzählung programmiert die Leserschaft in Hinblick auf das Thema, das die Perikope bestimmen wird und die Haltung, die sie dazu einnehmen soll. Bis zu dem 17. Kapitel der Apostelgeschichte haben sie zahlreiche Informationen über Paulus und seine Verkündigung vor jüdischen und nichtjüdischen Menschen erhalten. Es kann dementsprechend angenommen werden, wie auch die vorherigen Kapitel dieser Arbeit gezeigt haben, dass sie dem Apostel positiv gegenüberstehen, der *narrative audience* aufgrund der neutralen bis negativen Darstellung paganer Menschen in Bezug auf deren Religiosität bisher eher abwartend.

Über Athen und die dort Wohnenden berichten zahlreiche antike Geschichtsschreiber, so dass davon auszugehen ist, dass die *authorial audience* bereits über Vorkenntnisse verfügt.

¹⁵⁸ Bauernfeind, Kommentar, 215.

¹⁵⁹ A.a.O., 219.

¹⁶⁰ Vgl. Schneider, Urchristliche Gottesverkündigung, 63.

¹⁶¹ Vgl. Conzelmann, Apg, der drastisch formuliert, dass „das Versagen des Griechentums“ (a.a.O., 111) verdeutlicht werden soll.

¹⁶² Roloff, Apg, 267.

Sie werden sich die Einwohnerinnen und Einwohner als gebildete, doch skeptische Menschen vorstellen, die sich in der fortschrittlichen Kultur einer Küstenstadt bewegen.¹⁶³ Die starke Gefühlsregung des Paulus zu Beginn seines Aufenthalts in Athen nimmt sie entsprechend ein, da er nicht nur ihre Identifikationsfigur,¹⁶⁴ sondern seine Reaktion auch nachvollziehbar ist. Das literarische Motiv einer Figur, die in einer Stadt umhergeht und sich Kultstatuen ansieht, war durch antike Literatur bekannt, die Reaktion des Paulus stellt jedoch eine Besonderheit dar. Er nimmt, wie bereits erläutert, keinen Bezug auf die ästhetische Umsetzung und zeigt sich nicht beeindruckt ob der vielen Altäre oder deren kunstvoller Verzierungen. Stattdessen werden die athenischen Traditionen von ihm theologisch bewertet.¹⁶⁵ Durch diese ungewöhnliche Handlung wird die Aufmerksamkeit der Leserschaft besonders auf seine Reaktion gelenkt und ihr so signalisiert, dass sie ebendiese Haltung übernehmen soll.

Da der Fokus zunächst vor allem auf Paulus und dessen Haltung liegt, die in Übereinstimmung mit dem bisher von ihm präsentierten Bild in Einklang steht und den christlichen Überzeugungen entspricht, dient vor allem seine Einstellung als Identifikationspunkt. Die *narrative audience*, deren Haltung für die Dauer der Rede eingenommen werden soll, gerät erst später in den Blick. So ist die direkte Äußerung der Philosophen nicht als Identifikationspotential anzusehen, wie auch der darauffolgende Erzählerkommentar, der die Worte aus einer christlichen Perspektive ironisch aufgreift, zeigt. Die ablehnende Position der Epikureer und Stoiker dient als negative Folie,¹⁶⁶ vor der die vorherigen Verse gelesen und als verständliche und angemessene Reaktion von Paulus bewertet werden können. So, wie bereits Vorkenntnisse über die Athenerinnen und Athener bei der lukianischen Adressatenschaft angenommen werden können, ist auch ein gewisses Vorwissen über die beiden explizit angeführten Strömungen damaliger Philosophie vorauszusetzen. Die Epikureer waren bekannt dafür, ein spartanisches und entsagendes Leben zu führen, durch das sie sich von den städtischen Angelegenheiten absonderten. Sie wurden für diese Distanziertheit oft kritisiert; auch der Vorwurf eines gewissen Hedonismus und einer Lasterhaftigkeit stand im Raum.¹⁶⁷ Auf der anderen Seite galt von den Stoikern, dass Tugend in ihrem Verständnis auf Wissen basierte und ihr Ziel war

¹⁶³ Vgl. Parsons, Acts, 241.

¹⁶⁴ Paulus wird in Athen als eine Minorität dargestellt. Die Menschen um ihn herum verehren unbekannte Götter durch Götzenbilder, doch er ist scheinbar der einzige, der sich an diesem Sachverhalt stört. Betrachtet man die *authorial audience* und geht davon aus, dass sich die christlichen Gemeinden zur Zeit der Abfassung erst im Aufbau befanden, wird der Apostel umso deutlicher als eine Identifikationsfigur greifbar. Vgl. Moxnes, "He saw", 130.

¹⁶⁵ So Rowe, C. Kavin, The Grammar of Life. The Areopagus Speech and Pagan Tradition, in: NTS 57 (2010), 31–51: 36. Vgl. auch Parsons, Acts, 242; ebenso Eckey, Apg 2, 391, der weitere Belege für das Motiv anführt.

¹⁶⁶ Rowe, Grammar, 37 bemerkt dazu allgemein, dass den Figuren, die den Protagonisten beleidigen, von den LeserInnen misstraut wird.

¹⁶⁷ Vgl. Fitzmyer, Acts, 604.

es, in Harmonie mit der Natur zu leben. Das Leitprinzip der Natur war nach ihrer Auffassung ὁ λόγος im Sinne eines vernünftigen Grunds, der sich oft in Schicksal manifestierte. Ihre ethische Lehre betonte Selbstgenügsamkeit und Gehorsam gegenüber dem λόγος und den ihnen auferlegten Verpflichtungen.¹⁶⁸ Lukas setzt durch die explizite Anführung der beiden Gruppen, die er von seinem erzählerischen Standpunkt auch einfach als Philosophen hätte bezeichnen können voraus, „daß der Leser sich dabei allgemein der Verschiedenheit zwischen einer mehr derb-diesseitigen Lebensauffassung und einer vergeistigten Strenge bewußt ist.“¹⁶⁹ Gleichzeitig wird der Leserschaft dadurch verständlich, warum Paulus sich in seiner Rede auf stoisch-hellenistisches Gedankengut bezieht.¹⁷⁰ Gebildete Menschen der *authorial audience* bauen eine entsprechende Erwartungshaltung auf. Durch diese Ausführungen kann auch der oft erhobene Vorwurf, die Rede des Paulus sei für die Philosophen irrelevant, konzentriere sie sich doch auf volkstümliche Idolatrie, entkräftet werden. Gerade für die genannten philosophischen Strömungen halten die Worte Verstehensangebote bereit, sowohl für die Epikureer, die davon überzeugt waren, dass es unwichtig sei, nach Gott zu suchen, und sein Urteil nicht fürchteten, als auch für Stoiker, die das Gotteskonzept pantheistisch auffassten.¹⁷¹ Für die *authorial audience* ist aufgrund der bisherigen Erzählungen der Apostelgeschichte jedoch deutlich, dass das abfällige Urteil der Philosophen nicht stimmt, da die vorherigen Reden gezeigt haben, dass Paulus sich in seiner Verkündigung an rhetorische Gepflogenheiten hält.¹⁷² Andererseits könnte sich ein gewisses Überlegenheitsgefühl auf ihrer Seite einstellen, da sie, im Gegensatz zu den scheinbar gebildeten Philosophen, Jesus und die Auferstehung nicht als fremde Gottheiten missdeutet.¹⁷³

Lukas als extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz führt diese durch extratextuelles Wissen erlangte negative Bewertung jedoch offen nicht weiter aus, sondern bietet durch die folgenden zwei Verse als Hinführung auf die Rede zumindest die Möglichkeit der Identifikation in einigen Punkten. Es wird herausgestellt, dass die Athenerinnen und Athener tatsächlich unwissend sind und die christliche Botschaft für sie etwas Neues darstellt, dass sie sich auf der anderen Seite aber interessiert und aufgeschlossen zeigen. Er hebt durch die Verwendung des Verbs ἀγνοέω den Mangel der Menschen in einer Stadt hervor, die der Erkenntnis

¹⁶⁸ Vgl. a.a.O., 605.

¹⁶⁹ Bauernfeind, Kommentar, 216.

¹⁷⁰ Vgl. Zmijewski, Apg, 633. Rowe, Grammar, 37 führt ebenfalls an, dass die Verwendung der Vokabel σπερμολόγος das Publikum darauf vorbereite, auf weitere Anspielungen bezüglich paganer Werke zu achten.

¹⁷¹ Vgl. Marshall, Acts, 281. Auch Schneider, Urchristliche Gottesverkündigung, 72f. widmet sich bestimmten Aspekten der stoischen Theologie und zeigt, welche Anknüpfungspunkte zum Christentum bestehen konnten.

¹⁷² Pervo, Acts, 427.

¹⁷³ Vgl. Kurz, Reading Luke-Acts, 153.

eine große Bedeutung zuschreibt.¹⁷⁴ Diese Verse dienen als Orientierungspunkte für die *authorial audience*, der durch eine derartige Bewertung die Hinleitung auf die Rede ermöglicht wird. Gerade die kurze Zusammenfassung der alltäglichen Verkündigung des Paulus, die die Auferstehung und Christus zum Thema hat (V.18), „hebt [...] sehr betont die Christus-Bezogenheit der paulinischen Predigt in Athen hervor“¹⁷⁵ und versetzt sie in die Erwartungshaltung, auch die direkten Worte des Apostels werden sich auf dieses Thema beziehen. Um einer zu positiven Übernahme vorzubeugen, streut Lukas in V.21 den Erzählerkommentar ein, der die Neugier der in Athen lebenden Menschen hervorhebt und den positiven Eindruck verringert.¹⁷⁶ Somit ist seine Leserschaft darauf vorbereitet, dass die Botschaft des Paulus nicht die Aufmerksamkeit erhält, die sie aus christlicher Perspektive verdienen würde.¹⁷⁷

Lukas schildert nicht, dass Paulus freiwillig eine Rede hält bzw. den Ort dafür selbst wählt, sondern dass die Menschen auf dem Marktplatz ihn mitnehmen und vor den areopagischen Rat führen (V.19). Die Szene birgt Reminiszenzen an eine Erzählung aus dem Kapitel, das der Athenperikope direkt vorausgeht. Auch in Philippi (Act 16,19f.) wird der Apostel gemeinsam mit Silas mitgenommen und vor die Stadtrichter geführt, um sich für die Austreibung des Geistes der Wahrsagerin zu verantworten. Die Anhörung endet damit, dass die Apostel ins Gefängnis gebracht werden. Da sich diese Erzählung im unmittelbaren Kontext der Areopagrede befindet, ist es wahrscheinlich, dass die *authorial audience* die Bezüge erkennt und entsprechend des Schemas antizipiert, dass Paulus auch in Athen eine ähnliche Anhörung mit negativem Ende erwartet. Vergleichbares Vokabular begegnet ebenfalls in der Darstellung des ersten Jerusalemaufenthalts von Paulus, da Barnabas ihn mit sich nimmt (Act 9,27) und zu den Zwölfen führt bzw. bringt.¹⁷⁸ Hier wie dort ist es von Bedeutung, den der kulturellen und religiösen Szene vorstehenden Häuptern vorgeführt zu werden, um eine gewisse Befürwortung und damit Bevollmächtigung der eigenen Botschaft zu erlangen. Das Bild, das durch diese Wiederaufnahmen des literarischen Motivs vermittelt wird, ist das eines Verkündigers, an dem gehandelt wird, der sich für sein Reden und seine Taten verantworten muss. Da er jedoch alle bisherigen Situationen gemeistert hat, liegt die Antizipation der *authorial audience* darin, dass auch diese Szene glimpflich ausgehen mag.

¹⁷⁴ Vgl. Külling, *Agnostos Theos*, 71.

¹⁷⁵ Lindemann, *Christuspredigt*, 248. Lindemann konstatiert weiter, dass diese Predigt ebenso den Anlass für die ausführlicheren Worte des Paulus gab, und die Rede so „im Kontext ganz unter einem christologischen Vorzeichen“ (a.a.O., 249) stehe.

¹⁷⁶ Vgl. Gray, *Implied Audiences*, 210.

¹⁷⁷ Pervo, *Acts*, 425.

¹⁷⁸ Vgl. Spencer, *Acts*, 173. So auch Peterson, *Acts*, 492. Beide Ausleger verweisen auf Act 9,27 als Anhaltspunkt dafür, dass keine feindliche Anhörung im Hintergrund stehe.

Nicht nur das bisherige Schicksal des Paulus wird die Leserschaft dazu anregen, Spekulationen über den Ausgang der Perikope anzustellen. Lukas stellt Paulus in Anlehnung an Sokrates dar, etwa durch den Vorwurf, er würde fremde Götter (δαίμονια καινά) einführen (vgl. Plato apol. 24c).¹⁷⁹ Ebenso kann der Erzählerkommentar interpretiert werden, Paulus verkündige Jesus und die Auferstehung, die von den Philosophen als fremde Gottheiten (V.18) missverstanden werden.¹⁸⁰ Die imaginierten Leserinnen und Leser des Lukas werden in der Darstellung des Paulus auf den antiken Philosophen verwiesen. Die narrative Situation wird entsprechend vor den eigentlichen Worten des Paulus auf zweifache Art von der *authorial audience* aufgefasst. Einerseits steht sie auf der Seite des Apostels und würde ihn verteidigen, während auch die Angst vor einem möglichen Ende wie dem des Sokrates mitschwingt.¹⁸¹ Die Reminiszenz soll eine Antizipation bewirken und in Bezug auf die Figur des Paulus für Autorität sorgen.

Mit dem Beginn der Rede des Paulus werden die Leserinnen und Leser in die Rolle der auf der narrativen Ebene Zuhörenden versetzt. Sie übernehmen dementsprechend die zuvor gezeigten Einstellungen gegenüber Paulus; für die Dauer seiner Worte sind sie für diese offen, da ihnen diese Eigenschaft in den vorherigen Versen präsentiert wurde, stehen ihm jedoch auch abwartend und skeptisch gegenüber. Polytheismus und Götterverehrung sind ihnen höchstwahrscheinlich aus ihrer Umwelt nicht fremd und sie können sich gut in entsprechende Denkmuster versetzen.

Durch die zuvor dargestellte Unwissenheit und Neugier gewinnen die Worte des Paulus an Autorität, wozu auch seine Einleitung der Rede dient, die ihn, wie bereits dargestellt, als einen „Aufklärer“¹⁸² präsentiert. Wiederum wird durch die Anrede als Männer Athens (V.22) eine Erinnerung an die Apologie des Sokrates in der Leserschaft wachgerufen.¹⁸³ Durch den Bezug auf die Ausgangssituation, aber auch die konkrete Lebenswelt wird ihnen ein Einfühlen erleichtert. Aufgrund der Tatsache, dass die *authorial audience* die Rahmendarstellung kennt, ist sie in der Lage, die Ansprache des Paulus als ironisch einzuordnen.¹⁸⁴ Durch diese rhetorische Spitze ist sie aufgefordert, die folgenden Worte intensiv zu prüfen, sie sowohl vor dem

¹⁷⁹ Vgl. Parsons, Acts, 245.

¹⁸⁰ Zu dieser Art der Interpretation siehe bereits Dibelius, Paulus auf dem Areopag, 62 sowie Anm. 19 dieses Unterkapitels.

¹⁸¹ Vgl. Pervo, Acts, 425.

¹⁸² Elliger, Rede, 71.

¹⁸³ Vgl. Weiser, Apg 2, 466f. Weiser weist darauf hin, dass „gebildete Leser“ (ebd.) diese Anspielung verstehen konnten; dagegen wendet Schmithals, Apg, 159 ein, dass auch weniger gebildete Menschen eine Verbindung ziehen konnten.

¹⁸⁴ Vgl. Fitzmyer, Acts, 606. Lindemann, Christuspredigt hält fest, dass die *captatio benevolentiae* „vom Leser der Apostelgeschichte auf der Grundlage von V.16 freilich ganz anders wahrgenommen wird als von den Hörern des Paulus in der Erzählung“ (a.a.O., 246 Anm. 11).

polytheistischen Hintergrund, als auch ihrem eigenen zu hören bzw. zu lesen. Paulus widerlegt zudem gleich zu Beginn der Rede den implizierten Vorwurf, neue Götter in Parallele zu Sokrates einzuführen, indem er sich auf die bereits vorhandenen Begebenheiten in Athen bezieht. Die Zuhörenden erfahren in diesem Sinne nichts ‚Neues‘.¹⁸⁵ Während der Rede soll die von Paulus angedeutete Kluft „zwischen äußerem Treiben und innerer Haltung, zwischen Religion und Glaube“¹⁸⁶ mitgedacht werden. Für die Leserschaft außerhalb des Textes wird eine gemeinsame Basis aufgebaut, die sie für Paulus einnehmen und sie dazu bewegen soll, sich mit ihm zu identifizieren. Obwohl von der Verehrung eines unbekanntes Gottes gesprochen wird, ist der einende Punkt die Ablehnung, die Verneinung der Gotteslosigkeit und gleichzeitig die Aufgeschlossenheit für etwas Höheres.¹⁸⁷ Aus den Worten des Paulus geht sowohl ein Appell an die *narrative* als auch an die *authorial audience* hervor. Während die Athenerinnen und Athener von der angesprochenen Unwissenheit hin zu Erkenntnis gelangen sollen, geht es für die christliche Adressatenschaft darum, „vom ‚unbewußten‘ Christentum zu bewußtem Christentum“¹⁸⁸ zu gelangen. Dabei ist wichtig, dass beide Schritte von einer gemeinsamen Basis erfolgen.

Paulus beginnt seine Ansprache mit einem Exkurs über die Schöpfungstätigkeit und das Wesen Gottes. In diesen Versen klingt für das imaginierte Publikum eine Erinnerung an Stephanus an, der ebenso kritisierte, Gott wohne nicht in von Menschenhand geschaffenen Tempeln und Behausungen (Act 7,48f.).¹⁸⁹ Diese Kritik ist nicht nur gegen den Tempel in Jerusalem gerichtet, sondern auch für die Verkündigung unter den Völkern von Bedeutung.¹⁹⁰ Durch sie wird der Standpunkt des Apostels unterstrichen und in gewisser Weise ironisch karikiert; war er es doch, der bei der Rede des Stephanus anwesend war und die Kleider derjenigen, die den Redner steinigten, bewachte (Act 7,58), sich mit diesen Handlungen also einverstanden erklärte. Seine Situation ist zwar eine andere, seine Grundaussagen aber ähneln denjenigen, denen er feindlich gegenüberstand. Bezüglich der Leserlenkung wird bewirkt, dass sein (neuer) Standpunkt als glaubwürdig und wahrhaftig eingestuft wird, da dieser als in Übereinstimmung mit den Lehren Jerusalems und der Urgemeinde angesehen wird. Auch wenn er seine Worte dem Stil der Septuaginta anlehnt, integriert er Vokabeln des philosophischen Sprachgebrauchs, so etwa ὁ κόσμος (V.24)¹⁹¹ und fügt sein eigenes Bekenntnis in bibli-

¹⁸⁵ Vgl. Winter, *Introducing*, 46f.

¹⁸⁶ Schille, *Apg*, 356.

¹⁸⁷ Vgl. Bauernfeind, *Kommentar*, 216.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. Eckey, *Apg* 2, 399; Spencer, *Acts*, 175.

¹⁹⁰ Vgl. Berger, *Kommentar*, 474.

¹⁹¹ Zu unterschiedlichen Konnotationen des Begriffs in der griechischen Philosophie siehe Mußner, *Anknüpfung*, 236–238. Hier wird auch die Beziehung zum biblischen Weltverständnis diskutiert.

scher Tradition mit dem Verständnis der Zuhörenden, das sie vor seiner Rede hatten, zusammen, „ohne jedoch den biblisch-christlichen Gehalt des Schöpfungsverständnisses preiszugeben.“¹⁹² Für die christlichen Lesenden der *authorial audience* ist so ein Bezug zu ihren Schriften gewahrt, die im vorherigen Abschnitt zur theologischen Position des Paulus ausgeführt wurden, für pagane Zuhörende der *narrative audience* ist ein erster Anknüpfungspunkt geschaffen, eine Basis etabliert, auf der sich aufbauen lässt. Das Schöpfungshandeln Gottes wird so u.a. mit einer Anspielung auf Gen 1,27f. ausgedrückt und deutlich gemacht, dass „dem Einen [...] das Ganze gegenübergestellt“¹⁹³ ist. Die Rede des Paulus ist von verschiedenen Oppositionen durchzogen, von denen die meisten jedoch von individuellen Figuren (ob Gott, Adam oder Christus), die Kollektiven (so der Menschheit, dem Menschengeschlecht, dem Erdkreis) gegenüberstehen, geprägt ist. Die Angesprochenen werden zu einer individuellen Demut aufgefordert, die sie jedoch kollektiv vereint. Auch ihre Aufgabe ist dadurch festgelegt, nämlich zu suchen (V.27). Diese Vokabel wird bei der *narrative audience* als Griechinnen und Griechen besondere Konnotationen wecken, wird das Verb doch „zur Bezeichnung der Erforschung und Untersuchung des Wahren“¹⁹⁴ gebraucht. Ihnen wird angezeigt, dass in Gott die Wahrheit liegt und Paulus nun ebendiese verkündigt.¹⁹⁵ Die christlichen Leserinnen und Leser hingegen werden den Ausdruck im jüdischen Sinn als Vertrauen in und Gehorchen vor Gott verstehen.¹⁹⁶ Für diese Leserschaft passt sich das Verb $\psi\lambda\alpha\varphi\acute{\alpha}\omega$ in diese Auffassung ein, das in verschiedenen Texten der Septuaginta (vgl. Dtn 28,29; Hiob 5,14; 12,25) für blinde Personen oder Personen, die in der Nacht auf der Suche nach etwas herumtasten, gebraucht wird.¹⁹⁷ Durch das Verb und seine unterschiedlichen Konnotationen in der griechischen und jüdischen Tradition wird letztendlich der Unterschied beider Welten deutlich: Während es um das Erkennen der Wahrheit auf der einen Seite geht, wird von jüdischer Seite aus angedeutet, dass jeder Mensch auf der Suche nach Gott wie ein Blinder umherirrt, ihn bestenfalls spüren, jedoch nicht zur vollkommenen Erkenntnis gelangen kann. Der Modus,

¹⁹² Weiser, Apg 2, 469.

¹⁹³ Eckey, Apg 2, 400.

¹⁹⁴ A.a.O., 402.

¹⁹⁵ Der Gedanke ist ihnen durch Schriftsteller wie Seneca vertraut, der ebenfalls davon ausging, dass Gott die Sehnsucht allen Menschen eingegeben hat, nach ihm zu suchen. Vgl. Jipp, Areopagus Speech, 583. Dion Chrys. or. 12,61 führt eine Metapher an, dass wie Kinder, die von ihren Eltern getrennt werden, sich nach diesen sehnen und ihre Hände nach ihnen ausstrecken, so auch die Menschen mit einer Sehnsucht nach den Göttern erfüllt sind. Seneca führt in einem Gespräch mit Lucilius einen Satz an, der dem Ausspruch von Paulus ähnelt: [...] *prope est a te deus, tecum est, intus est* (epist. 41,1).

¹⁹⁶ Vgl. Witherington, Acts, 528. Auch Wilson, Gentiles, 206 bedenkt, dass beide Interpretationen zutreffen könnten.

¹⁹⁷ Vgl. Witherington, Acts, 528.

der nahegelegt wird, ist ein vielleicht, keinesfalls aber eine Gewissheit. Der Grund liegt u.a. in der im Folgenden dargestellten Unterschiedlichkeit von Gott und Mensch.¹⁹⁸

Nach den ersten Ausführungen, die also für die *narrative audience* im Grunde nichts Neues bergen, für die *authorial audience* aufgrund ihrer Vertrautheit mit der Septuaginta Bezüge zu dieser erkennen lassen und die Autorität des Paulus steigern, spricht der Apostel in V.27 das erste Mal direkt seine Zuhörerschaft an. Sie werden somit unmittelbar involviert, ihr Interesse wird geweckt, und durch den Einzug einer persönlichen Ebene wird die Bedeutung für das eigene Leben herausgestellt. Die vorherigen Verse dienten dazu, zu erkennen, dass aus dem schöpferischen Werk Gottes und der Welt nur der Schluss gezogen werden kann, dass es nur den einen Gott gibt.¹⁹⁹ Dies trifft für beide Adressatenschaften zu. Nun werden diese eher allgemeinen Ausführungen durch eine personale Ansprache intensiviert und weiter übertragen. Im folgenden Vers 28 nimmt Paulus Bezug auf die Ausgangssituation und die *narrative audience*, wodurch für die *authorial audience* ihr Standpunkt für die Dauer der Rede weiter ausgestaltet wird. Paulus benutzt die Anführung der lokalen Dichter als Autorität,²⁰⁰ deren Worte als Beweis für seine bisherige Argumentation gewichtet werden. Den lukanischen Adressatinnen und Adressaten wird vor Augen gestellt, dass für sie die Worte der Propheten und Schriften besondere Aussagekraft haben, während in Athen den kulturellen und sozialen Größen Bedeutung zugemessen wird. Paulus macht durch das Zitat deutlich, dass er die darin ausgedrückte Gottesvorstellung nicht übernimmt, sondern will der *narrative audience* zeigen, dass „schon ihre Weisen und Dichter eine geistige Gottesvorstellung besitzen und den Götzendienst verworfen haben.“²⁰¹ Die Leserinnen und Leser außerhalb der Apostelgeschichte wiederum erkennen durch den Gedankengang und die Wortwahl des Apostels, dass auch in der griechischen Stadt ein Erkennen, jedoch auf anderen Ebenen bzw. mit anderen Prämissen, möglich ist. Sie gewinnen so zwar weiteres Identifikationspotential, doch da diese Abwendung und dieses Erkennen bei den Angeredeten noch nicht stattgefunden hat, wird der Prozess der Distanzierung vorangetrieben. Schlussendlich zeigt Paulus, dass „nicht die philosophische Lehre, sondern das vernünftige Denken von christlichen Lesern“²⁰² bestätigt wird. Beide Gruppen werden durch die kunstvolle Gestaltung der bisherigen Rede des Paulus eingenommen, die teilweise an z.B. Plato erinnert und wohl formuliert ist. Während die *narrative audience* dies als ein Kompliment ansehen und Paulus durch die Wertschätzung, die er ihnen so

¹⁹⁸ Vgl. Gebauer, Apg 2, 91.

¹⁹⁹ Vgl. Jervell, Apg, 448.

²⁰⁰ Vgl. Parsons, Acts, 247.

²⁰¹ Wikenhauser, Apg, 209.

²⁰² Löning, Gottesbild, 109.

entgegenbringt, Glauben schenken mag, wird die *authorial audience* würdigen, wie Paulus die Religiosität, die als Ausgangspunkt der Worte diente, behandelt.²⁰³

Nach einem kurzen Exkurs in die in Athen vorherrschende kulturelle Szene findet ab V.30 ein Bruch statt.²⁰⁴ Anstatt in allgemein verständlichen Worten von der Schöpfung und Gottes Werken zu berichten, wird die Argumentation in eine andere Ebene überführt. Während zuvor die Gottesverkündigung im Mittelpunkt stand, ist es die Christusbotschaft, die den „Endpunkt der Missionspredigt vor den Heiden“²⁰⁵ bildet und besondere Betonung erhält. Ein persönliches Nachvollziehen ist nun nur noch schwer zu leisten, wenn man, wie die Athenerinnen und Athener, zuvor mit der christlichen Botschaft noch nicht in Kontakt gekommen ist. So bleibt fraglich, ob die stoischen Philosophen bereits von Jesus gehört haben oder das Gericht durch ihn für sie verständlich ist. Paulus nimmt jedoch den roten Faden, den er in seinen Eingangsworten mit dem unbekanntem Gott (V.23) gesponnen hat, wieder auf. Die Verse 30 und 31 zeigen nun nicht mehr den unbekanntem Gott, sondern den, der der Menschheit öffentlich bekannt gemacht wird und verweisen also auf den Anfang zurück. Es handelt sich um einen „kerygmatische[n] Rahmen“²⁰⁶, der dafür sorgt, dass die im Mittelteil genannten, teilweise auf hellenistische und philosophische Vorstellungen Bezug nehmenden Ausführungen richtig, d.h. im Sinne der paulinischen Theologie, verstanden werden. Die *authorial audience* wird insbesondere bei der Nennung Jesu als Mann (V.31) überrascht aufmerken.²⁰⁷ Eine konkrete Namensbezeichnung fehlt, was dafürspricht, dass extratextuelles Wissen eingebracht und ergänzt werden muss und sich insbesondere die letzten Verse auf das Publikum außerhalb der narrativen Welt beziehen. Bestätigt wird dies durch die Nachfrage der *narrative audience*, die

²⁰³ Vgl. Pervo, Acts, 425.

²⁰⁴ Der Bruch erfolgt v.a. auf semantischer Ebene; inhaltlich wird Bezug auf die vorherigen Verse genommen, insofern von Paulus gezeigt wurde, worin die Notwendigkeit der Umkehr besteht. Vgl. Zweck, Dean, The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17.22,23, in: NTS 35 (1989), 94–103: 100. Durch das unterschiedliche Vokabular erscheinen die letzten beiden Verse wie ein „eschatological shift“ (Jipp, Areopagus Speech, 586). Porter, Paul of Acts, 123f. führt aus, dass die vorherige Argumentation auf einem natürlichen Vorgang aufbaue, der jedoch in V.30 unterbrochen werde und somit auch den Gedankengang der *narrative audience* unterbreche. Hierdurch wird dann die Reaktion auf die Rede verständlich. Nichtsdestotrotz bleibt mit Legrand, Lucien, The Areopagus Speech. Its Theological Kerygma and Its Missionary Significance, in: Coppens, Joseph (Hg.), La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (BETL 41), Leuven 1976, 337–350: 344 festzuhalten: „Anyway the christological part of Acts, 17 cannot be considered as structurally marginal.“ Hervorhebung im Original.

²⁰⁵ Schneider, Urchristliche Gottesverkündigung, 64.

²⁰⁶ Mußner, Anknüpfung, 243. Für Legrand, Areopagus Speech, 345 enthalten die letzten Verse die kerygmatischen Elemente Gott, Christus und Konversion. Ähnlich Schubert, Place of the Areopagus Speech, 252, der die Verse 30–31 als Zusammenfassung der Taten Gottes durch Jesus Christus betrachtet, die jedoch in den vorherigen Aussagen der Rede bereits enthalten waren. Jipp, Areopagus Speech charakterisiert die Verse 30f. als „generic Christian appendage to the real Hellenistic philosophical sermon of 17:23–29“ (a.a.O., 587), verkennt damit jedoch m.E. die Bedeutung dieser letzten Verse und v.a. ihre Verbundenheit mit dem Rest der Rede, so dass sie eben nicht nur als ein Anhängsel erscheinen.

²⁰⁷ Vgl. Sandnes, Paul and Socrates, 19.

wohl aber auch widersprechen, da eine Vorstellung der Auferstehung nicht ihrem Weltbild entspricht.²⁰⁸

Es wurde bereits darauf Bezug genommen, dass Lukas Paulus in Anlehnung an Sokrates darstellt und die Tätigkeit des Apostels nicht mit dem Verb εὐαγγελίζω o.ä. bezeichnet, sondern mit διαλέγομαι (V.17). Auch bereits genannt wurde der Umstand, dass es sich um keine klassische Missionspredigt handelt, da der Ruf zur Umkehr und die semantische Prägung nicht deutlich genug ausgebildet sind. Betrachtet man nun die Rolle der *narrative audience* und ihre anfängliche Anfrage, mehr über die Lehre des Paulus erfahren zu wollen (V.19), muss konstatiert werden, dass seine Antwort in gewissem Maße unbefriedigend bleibt. Insbesondere die letzten Verse sind ein elementarer Teil seiner Lehre, doch diese können kaum noch nachvollzogen werden.²⁰⁹ Auch der *authorial audience*, die in diese Rolle schlüpft, wird dies auffallen. An dieser Stelle jedoch wird die lukanische Darstellung des Paulus in Anlehnung an Sokrates weitergeführt; seine imaginierte Leserschaft erkennt in dieser Argumentationsweise eine weitere Reminiszenz an die sokratische Art, nicht unbedingt aufzuklären, sondern vor allem Neugier zu wecken.²¹⁰ In Zusammenschau mit den narrativen Eingangsworten erfassen sie dies und bleiben, anders als das Publikum auf der erzählerischen Ebene, nicht unbefriedigt zurück.

Zu Beginn wurde herausgestellt, dass die grundlegende Einstellung den athenischen Zuhörenden gegenüber durch die Rahmenhandlung und die Erzählerkommentare verhalten ist. Eine ausnahmslose Identifizierung hat nicht stattgefunden, doch einer von Beginn an negativen Rezeption der *narrative audience* hat Lukas vorgebeugt. Der Prozess der Distanzierung wird ab V.30 vorangetrieben. Die imaginierte Leserschaft ist in der Lage, die Worte des Apostels nachzuvollziehen und mitzutragen, erkennt aufgrund der Figurenzeichnung der Athenerinnen und Athener aber auch, dass diese wohl Schwierigkeiten haben werden, der Argumentation zu folgen. Ein Gefühl der Überlegenheit wird vermittelt, da die extratextuelle Leserschaft über mehr Informationen aufgrund ihres eigenen Lebens und der Wahrnehmung der Apostelgeschichte bis zu diesem Kapitel verfügt. Es lässt sich dementsprechend vermuten, dass die abschließenden Verse an die *authorial audience* gerichtet sind,²¹¹ als ein Aufruf zur Umkehr bzw. zum Weitermachen und Durchhalten. Die Formulierung, dass diese Aufforderung an alle

²⁰⁸ Vgl. z.B. Porter, Paul of Acts, 124. Durch die Verwendung des Lexems ἀνὴρ für Jesus wird sein irdisches Wesen betont und deswegen als umso anstößiger von den Zuhörenden empfunden, vgl. Külling, Geoffenbartes Geheimnis, 167.

²⁰⁹ Vgl. Sandnes, Paul and Socrates, 18.

²¹⁰ Vgl. a.a.O., 24.

²¹¹ So auch Roesler, Erzählte Reden, 198: „Der Einwand, die erzählten Zuhörer können dies gar nicht nachvollziehen, hat einige Berechtigung. Aber sie sind ja auch nicht die eigentlichen Adressaten der Rede, sondern der Leser auf der Leserebene.“

Menschen (V.30) geht, vermag alle Zuhörenden auf allen Ebenen direkt und unmittelbar anzusprechen und in die Worte einzubeziehen.²¹² Die lukanische Leserschaft wird indirekt dazu angehalten, in dieser Formulierung auch die athenische Bevölkerung zu sehen und sich nicht über diese zu stellen. Auf struktureller Ebene läuft ebenfalls alles auf die letzten beiden Verse hinaus, da sie den letzten Abschnitt einer dreifachen Struktur darstellen. Während Paulus zunächst allgemein auf das Verhältnis von Gott und Welt eingeht (V.24f.), stehen dann Gott und die Nähe zum Menschen im Vordergrund, wobei die Beziehung zweifach bestimmt wird, sowohl von Gott als auch von den Menschen aus. Erst im letzten Teil kommt das Individuum in den Blick, da Paulus über die Auferstehung und das Gericht spricht. Die zuhörenden Menschen werden so immer persönlicher angesprochen und zur Umkehr geführt. Auffällig dabei ist, dass der anthropologische Teil in der Mitte platziert ist. Dieser Umstand zeigt, dass die Zuhörenden in der Schöpfung und der Fürsorge Gottes zunächst ihre Vergangenheit und Gegenwart erkennen, ehe sie dazu aufgerufen werden, die verkündete Botschaft zu erfüllen, ehe schlussendlich ihnen die Zukunft enthüllt wird und die Entscheidungen in der Gegenwart für die Umkehr betont werden.²¹³

Die abschließende Reaktion (V.32) macht deutlich, dass es nicht die eigentliche Gottesverkündigung des Paulus ist, die einigen Athenerinnen und Athenern anstößig erscheint, „sondern die am Ende der Rede eingeführte Bemerkung über den von den Toten auferweckten Christus.“²¹⁴ Dass aber gerade ein Kernstück des christlichen Glaubens nicht angenommen wird, führt zu der schlussendlichen Distanzierung und Absonderung der Leserschaft von dieser Gruppe. Während lukanische Leserinnen und Leser mit den Bildern vertraut sind, erkennen sie in der Rückschau, dass diejenigen unter den athenischen Menschen, die Widerspruch einlegen bzw. zu spotten beginnen, immer noch dem Zeitalter der Unwissenheit (V.30) angehören, während sie wie die Neubekehrten (V.34) dem neuen Zeitalter zuzurechnen sind. Aufgrund ihrer Vertrautheit mit der Septuaginta erkennen sie Parallelen zur Heilsgeschichte Israels, in der Gott auch verworfen wurde und er sich von denen, die ungläubig blieben, abwandte und Verderbnis vorhersagte (vgl. Ps 145,20; Jes 57,20f.). Indirekt deutet Paulus für christliche Lesende an, worin seine Verkündigung resultiert und dass darauf mit einem entsprechenden ‚Zum-Glauben-Kommen‘ reagiert werden sollte.²¹⁵

²¹² Vgl. Lindemann, Christuspredigt, 252.

²¹³ Vgl. Conzelmann, Address, 226; 228.

²¹⁴ Schneider, Urchristliche Gottesverkündigung, 62. Winter, On Introducing Gods, 47 führt an, dass in Athen der Glaube vorherrschte, es gäbe keine (leibliche) Auferstehung und dass das Gericht deswegen im diesseitigen Leben stattfinden müsse. Die Verkündigung des Paulus kehre dann die richterliche Rolle, die die athenische Bevölkerung bisher innehatte, um.

²¹⁵ Vgl. Roloff, Apg, 266.

Es kann also eine Abgrenzung erfolgen, die mit einem gewissen Überlegenheitsgefühl einhergehen mag und vollends in der Reaktion der Anwesenden auf die Worte des Apostels stattfindet. Diese Distanzierung von dem erzählten Publikum wurde durch die gesamte Rede hindurch forciert, indem der Leserschaft durch Paulus vorgehalten wurde, wie sie „selbst über das Verhältnis von vernünftiger Einsicht und Glaubenswissen aus Offenbarung denken kann“ und dies durch „die ironische Brechung hindurch dargestellt“²¹⁶ wurde. Im Gegensatz zu der *narrative audience* reagiert die von Lukas imaginierte Adressatenschaft mit Zuspruch.²¹⁷

Deutlicher als alle bisherigen Reden des Paulus liegen die Adressatinnen und Adressaten nicht primär auf der narrativen Ebene, sondern außerhalb dieser. Beiden Kreisen werden unterschiedliche Botschaften vermittelt; während für Athenerinnen und Athener das wahre Gottesverständnis zentrale Bedeutung erlangt, liegt der Anknüpfungspunkt für die imaginierte Leserschaft des Lukas im falsch aufgefassten Osterkerygma.²¹⁸ Durch die Anknüpfung an die paganen Vorstellungen wird ihr aufgezeigt, dass auch diese Rede in Kontinuität mit dem Judentum und der Synagoge (vgl. Act 13,16–41) steht, und dass Paulus „vor den Heiden von Gott mit den Worten des hellenistischen Judentums“²¹⁹ redet. Insgesamt schafft es die Rede durch ihre Einbettung in eine narrative Situation an die Gegebenheiten in Athen anzuknüpfen. Die christliche Botschaft wird nicht widerrufen, sondern in entsprechende Denkmuster übersetzt, um für die Zukunft anschlussfähig zu werden.²²⁰

Die Rede zielt vermehrt auf die Einheit und Universalität der christlichen Botschaft und Gemeinden ab und soll zeigen, dass sie für alle Menschen traditionelle Wurzeln besitzt und tragbar ist.²²¹ Eine Unterscheidung zwischen Israel, zwischen Jüdinnen und Nichtjuden existiert nicht mehr. Dies ist einerseits durch die Erzählsituation veranlasst, andererseits aber auch eine konsequente Fortführung der bisherigen Darstellung der Apostelgeschichte. Durch den Umstand, dass nicht explizit ausgeführt wird, dass Jüdinnen oder Juden in der griechischen Stadt sich bekehrten, wird der aufgehobene Unterschied zwischen den Menschen unterstrichen. Der Leserschaft wird somit vermittelt, dass die Worte des Paulus in Antiochia (Act

²¹⁶ Löning, Gottesbild, 107.

²¹⁷ So auch Gray, *Implied Audiences*, 215.

²¹⁸ Vgl. Löning, Gottesbild, 106. Entsprechend auch Neyrey, *Acts 17, 123*, der festhält, dass der Inhalt der Rede durch die Schriftbezüge für ein jüdisches Publikum verständlich wäre, für Griechinnen und Griechen durch Bezüge auf hellenistische Diskussionen über Gott.

²¹⁹ Schmithals, *Apg*, 164.

²²⁰ Vgl. Schneider, *Urchristliche Gottesverkündigung*, 74. Vgl. auch das Urteil von Eltester, *Gott und die Natur*, 226: „Die Areopagrede steht als erstes Zeugnis am Anfang einer solchen Verbindung biblischen Schöpfungsglaubens und griechischer Weltfrömmigkeit im Bereich des Christentums.“ Weiterhin konstatiert er, dass einige Motive innerhalb der Rede wie etwa die Erwähnung von Jahreszeiten im griechischen Diasporajudentum erhalten blieben, „weil sie seiner Ausrichtung auf einen universalen Gottesbegriff, als der Voraussetzung für die Mission unter den Heiden, entgegenkamen“ (a.a.O., 227).

²²¹ Vgl. Neyrey, *Acts 17, 124*.

13,46f.) sich durchgesetzt haben und praktiziert werden. Dementsprechend ist diese Grundaussage auch an die *authorial audience* gerichtet. Durch die sehr persönlichen Anreden und Bezüge auf das eigene Leben, in die Paulus sich einbezieht, werden alle Menschen dazu aufgefordert, ihre Haltungen und Überzeugungen zu reflektieren. Nicht mehr nur diejenigen, die die biblischen Bezüge erkennen und auf die Situation beziehen können sind involviert. Sowohl jüdisch-christliche als auch pagane Menschen fühlen sich durch Aussagen wie die, dass Gott nichts braucht und nicht in menschlichen Tempeln verehrt werden soll, dass die Menschheit aus Einem (V.26) stammt, dass Gott Zeiten und Grenzen einführte, angesprochen.²²²

Bestimmte *keywords* wie Unwissenheit und Umkehr zeigen dabei allen Zuhörenden die Richtung der Worte an, die darauf zielen, alte, überkommene Vorstellungen hinter sich zu lassen und „vollends zu einem neuen Welt- und Daseinsverständnis“²²³ zu gelangen. Der Zeitpunkt der Umkehr ist dabei von untergeordneter Wichtigkeit, vielmehr kommt es auf den Akt an sich an. Schriftkundige Adressatinnen und Adressaten können in den bereits erwähnten Schriftanspielungen Reminiszenzen an die jüdische Bibel erkennen und so das Fazit ziehen, dass die Geschichte tatsächlich lehrt, dass Gott nicht derart verehrt werden sollte wie es in Athen getan wird. Die Menschen haben nicht gut daran getan, dagegen zu rebellieren und gegen die Gebote zu verstoßen, wodurch die Zustimmung zu der Botschaft des Paulus wächst, ebenso jedoch die Distanzierung von den Menschen in Athen.

4.6 Zusammenfassung

In der Einleitung zu Kapitel 14 der Apostelgeschichte wurde herausgestellt, dass viele Ausleger die Rede in den Versen 15–17 kaum eigenständig behandeln, sondern entweder auf die Areopagrede direkt verweisen oder zumindest in Abhängigkeit von ihr die Rede in Lystra interpretieren. Nach den vorherigen Ausführungen lässt sich jedoch ebenso eine Ähnlichkeit zwischen Act 17,22–31 und Act 13,16–41 plausibilisieren: So beginnt Paulus seine Rede mit einem Abriss der Geschichte Israels, die, aufgrund seines Publikums, als Geschichte der

²²² Vgl. Parsons, Acts, 246f.; Eckey, Apg 2, 399. Parsons führt neben Stellen der hebräischen Bibel für die Schaffung der Menschheit aus Einem, wie Gen 2,7, als antike Quelle Cicero an, der die Jahreszeiten als einen unmittelbaren Beweis für die Existenz Gottes sieht (vgl. Acts, 247). Cicero schreibt in Tusc. 1,28,68 von *commutationesque temporum quadrupertitas*, die u.a. zu der Aussage führen: [...] *possumusne dubitare quin iis praesit aliquis vel effector* (Tusc. 1,28,70). Angemerkt sei auch, dass er in diesem Zusammenhang von zwei voneinander getrennten Zonen, die bewohnbar und bebaut sind, spricht (Tusc. 1,28,68), was für die o.g. Thesen zur Erläuterung der Grenzen beitragen könnte. Bruce, Paul and the Athenians, 9f. wendet wiederum ein, dass die Vorstellung, alle Menschen stammten aus Einem, nicht griechischem Denken entsprach, da sich griechische Menschen gegenüber anderen Völkern als überlegen ansahen.

²²³ Mußner, Anknüpfung, 240.

Menschheit interpretiert werden kann; angepasst an die Athenerinnen und Athener wird dieses Motiv durch die Weltschöpfung (vgl. κόσμος V.24) ersetzt. Die Rede in Act 13,16–41 endet ebenso wie die sogenannte Areopagrede mit einem Aufruf zur Umkehr und der Erwähnung von Jesus und seiner Auferstehung. Mit der Rede in Lystra hat Act 17,22–31 das nicht-jüdische Publikum, das andere Themen und Formulierungen verlangt, gemein, ebenso wie den dadurch notwendigen Abriss von Beginn der Schöpfung an: Nicht mehr Christus, sondern Gott ist thematischer Schwerpunkt, wobei die Auferstehung als stetiger Streitpunkt erscheint.²²⁴ Dass die Rede in Athen von Ausführungen darüber verklammert wird (vgl. V.18 und 31; in Lystra wird nicht darauf eingegangen), zeigt jedoch ihre grundlegende Bedeutung für die christliche Bewegung und die Herausforderung, die sie für nichtjüdische Menschen darstellt.²²⁵

Die rhetorische Strategie des Lukas in seiner Darstellung der paulinischen Worte lässt sich dahingehend bestimmen, dass er bereits in seiner Art der Figurenzeichnung in den rahmenden Versen der Rede für seine *authorial audience* eine grundsätzlich reservierte Haltung gegenüber den athenischen Bewohnerinnen und Bewohnern sowie Philosophen aufbaut. Durch die Wiedergabe der direkten Rede grenzt er sich von den Äußerungen ab, kommentiert jedoch durch ironische Bemerkungen (vgl. V.21). Der Aufbau der gesamten Erzählung mit der Einbettung der wörtlichen Rede enthält einen Spannungsbogen, der der imaginierten Leserschaft des Lukas das Schlüsselthema der Perikope verdeutlicht, das auf der Ebene des ‚richtigen‘ Gottesglaubens und seiner Umsetzung liegt und ihr zeigt, dass die Verkündigung den Weg dahin ebnet. Im Gegensatz zu der Rede in Act 13,16–41 wird von den Leserinnen und Lesern mehr geistige Mitarbeit dahingehend gefordert, ihre Kategorien des Glaubens mit philosophischem Gedankengut abzugleichen. Lukas schafft dadurch eine erhöhte Aufmerksamkeit, ein besseres Nachvollziehen der Worte des Paulus und schlussendlich vermehrt Anknüpfungspunkte für ein paganes Publikum, das bisher v.a. auf der narrativen Ebene im Blick war, nun aber auch auf Seiten der *authorial audience* in den Fokus gerät und einbezogen wird. Er nimmt die Ankündigung des Paulus aus Act 13,46f. als Ausgangspunkt und setzt sie erzähle-

²²⁴ Vgl. hierzu Schweizer, *Concerning the Speeches*, 208–216, der die missionarischen bzw. verkündenden Reden der Apostelgeschichte in Bezug auf ihre gemeinsame Struktur untersucht. Dabei wird deutlich, dass auch die Reden vor paganen Zuhörenden in Act 14 und Act 17 enge strukturelle Bezugspunkte zu den vorherigen Reden bieten. Abweichungen vom Schema ergeben sich v.a. durch unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte, etwa, wenn in Act 17,28 die vorherige Argumentation nicht durch ein biblisches, sondern philosophisches Zitat gestützt wird.

²²⁵ Vgl. Jipp, *Areopagus Speech*, 587. So auch Kucicki, *Function of the Speeches*, 141, der festhält, dass Act 13,16–41 zeige, dass für die jüdischen Menschen v.a. die Vorstellung problematisch sei, Jesus als Messias anzuerkennen. Die Areopagrede hingegen „shows that the main obstacles for the Gentiles to accept Paul’s gospel were the ideas of resurrection of the dead and the placing in an eschatological context the idea of judgment.“ (Ebd.).

risch um, weswegen es zu keiner prinzipiell negativen Figurenzeichnung der athenischen bzw. paganen Menschen kommt. Hierin liegt ein grundsätzlicher Unterschied zu der Perikope in Lystra, in der die *authorial audience* eine Abgrenzung zu den Zuhörenden auf narrativer Ebene vornahm. In dieser Erzählung hingegen wird ihnen dargestellt, wie Verkündigung unter nichtjüdischen Menschen auch zu einem gewissen Erfolg führen kann, dass sie anschlussfähig für die Zukunft ist und ihr positiv und aufgeschlossen begegnet werden sollte. Eine implizite Warnung wird jedoch auch ausgesprochen, da das Ignoranzmotiv, das Paulus in Act 13,27 auf die Jüdinnen und Juden anwandte, in dieser Perikope (V.30) auch auf die Nichtjüdinnen und -juden ausgeweitet wird.²²⁶ Die paganen Zuhörenden sind nun in einer ähnlichen Position wie die jüdischen; auch sie müssen sich für Gott entscheiden. Was geschieht, wenn sie dies nicht tun, schwingt in der unheilvollen Warnung mit, Gott werde den Erdkreis richten (V.31).

Paulus selbst erscheint ihr als ein Verkündiger, der im Wohlwollen Gottes handelt. Er betont seine Autorität mehrfach und nimmt dabei Bezug auf sein Damaskuserlebnis, durch das er seine Bevollmächtigung, den unbekanntem Gott zu verkündigen, ableitet. Das Bild, das die bisherigen Reden der Apostelgeschichte von ihm zeichneten, wird vertieft und um einige Facetten erweitert. So erscheint er nun als ein den Philosophen in Bildung und Weisheit ebenbürtiger Apostel, der ein anschlussfähiges Evangelium predigt, das die philosophischen Tugenden und Ansichten „sogar zu krönen vermag.“²²⁷ Die Ablehnung seiner Botschaft ist nicht auf inhaltlicher Ebene zu suchen, sondern in der Disposition der Zuhörenden.

²²⁶ Vgl. Kurz, Reading Luke-Acts, 149.

²²⁷ Vgl. Weiser, Alfons, Das Paulusbild der Apostelgeschichte, in: BiKi 55 (2000), 83–86.

5. Aufbauende Rede in der Gemeinde (Act 20,17–38)

Das vorliegende Kapitel widmet sich der Analyse der paulinischen Rede vor den ephesinischen Ältesten in Milet. Nach der Areopagrede in Athen (Act 17,16–34) schildert die Erzählinstanz zunächst den Aufenthalt des Apostels in Korinth, wo er auf Aquila und Priscilla trifft, nach Synagogenansprachen sich wiederum Anfeindungen der jüdischen Bevölkerung gegenüber sieht und sich schließlich vor Gallio verantworten muss, der ein religiöses Urteil jedoch ablehnt (Act 18,1–17). Nach mehreren Stationen, die etwa Cäsarea, Jerusalem und Antiochia umfassen (Act 18,22), kommt Paulus nach Ephesus. In dieser Stadt hatte er sich bereits zuvor aufgehalten, dort aber nicht verweilen wollen (Act 18,19–21). In seiner Abwesenheit hatten Aquila und Priscilla in Ephesus Apollos weiter unterrichtet, der nun in ihrem Sinne in Achaia die Verkündigung vorantreibt (Act 18,24–28); diese Erzählung fällt insofern auf, als dass sie als einzige in diesem Abschnitt nicht von Paulus handelt, sondern verdeutlicht, wie seine Botschaft bereits zu seinen Lebzeiten weitergereicht und vermehrt wird. Nach verschiedenen Stationen erreicht Paulus schließlich Troas. Dort redet er so lange, dass Eutychus vor Müdigkeit aus dem Fenster fällt, von dem Apostel aber wiederbelebt wird (Act 20,7–12). Act 20,15 schildert dann, wie Paulus in die Stadt kommt, in der er seine nächste große Rede vor einem christlichen Publikum halten wird. Dass dies Milet ist, kommt für die Leserschaft überraschend, da dieser Ort bisher keine Erwähnung in der Apostelgeschichte fand. Als Begründung für die Wahl der Ortschaft deutet die Erzählinstanz an, Paulus wolle keine Zeit verschwenden, um nach Ephesus zu fahren (Act 20,16); stattdessen lässt er die Ältesten aus der Gemeinde zu sich bringen.¹

Die Rede an die Presbyter in Milet steht an einer besonderen Stelle, denn sie markiert den Abschluss der Verkündigung des Paulus,² wie auch ihr Inhalt verdeutlicht. Dieser ist gekenn-

¹ Dass dieses Vorgehen keine besondere Zeitersparnis mit sich brachte, wird in Kommentaren oftmals angemerkt, vgl. z.B. Barrett, Charles K., Paul's Address to the Ephesian Elders, in: Jervell, Jacob/Meeks, Wayne A. (Hg.), *God's Christ and his People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo 1977, 107–121: 108; Lambrecht, Jan, Paul's Farewell-Address at Miletus (Acts 20,17–38), in: Kremer, Jacob (Hg.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BETL 48)*, Paris/Gembloux 1979, 307–337: 331.

² Vgl. Conzelmann, Apg, 126. Nach Dömer, Michael, *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes (BBB 51)*, Köln 1978, hat die Miletrede ihren „Platz unmittelbar vor dem Abschluß der freien Verkündigungstätigkeit des Heidenmissionars erhalten“ (a.a.O., 190); schon die äußere Gestaltung als Testament zeige, dass sie auf die nachpaulinische Situation ausgerichtet sei. Ebenso Prast, Franz, *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17–38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung*, Stuttgart 1979, 21, der die Rede als Scharnier zwischen der Mission und Gefangenschaft des Paulus bezeichnet. Schmithals, Walter, Apg 20,17–38 und das Problem einer 'Paulusquelle', in: Bussmann/Radl (Hg.), *Der Treue Gottes trauen*, 307–322: 309, merkt an, dass die Rede weder in ihrer Form noch ihrem Inhalt eine Parallele im ersten Teil der Apostelgeschichte habe. Gaventa, Beverly Rob-

zeichnet durch Rückblicke auf die bisherige Verkündigungstätigkeit, gleichzeitig aber auch durch eine Vorausschau auf kommende Ereignisse, die nun das Leidenszeugnis des Paulus in den Fokus nehmen.³ Es handelt sich zudem um die erste Rede, die vor einem rein christlichen Publikum gehalten wird,⁴ und die in diesem Zuge auch neue Themen aufnimmt, etwa die Gefahr durch Irrlehren in der Zukunft⁵ sowie genuin christliche Ansichten, die den vorherigen Zuhörenden unverständlich gewesen wären. Zudem ist der Apostel das erste Mal mit seinem Publikum vertraut, was durch zahlreiche Personalpronomen und eine abschließende emotionale Reaktion auf seine Rede verdeutlicht wird.

Die Rede lässt eine konkrete narrative Einbettung vermissen und beginnt *in media res*. Entgegen der Worte in Antiochia, Lystra oder Athen ergreift Paulus selbst das Wort und schickt aktiv nach den Presbytern, um eine Ansprache an sie zu richten. Er berichtet nicht nur von sich und seinem bisherigen Schicksal, sondern bindet die Angeredeten und deren Zukunft aktiv mit ein, verwebt sie mit seinen eigenen Handlungen und schafft so eine Einheit zwischen sich und dem Publikum.

5.1 Der Plot

Vor der eigentlichen Rede des Paulus steht ein Reisebericht, der nicht nur verschiedene Stationen des Apostels nennt, sondern ebenso den Grund, warum er Ephesus meidet und stattdessen nach Milet reist. Einige Ausleger rechnen diese Verse zu der Perikope,⁶ andere wiederum setzen den Schnitt in V.17 und sehen dort den eigentlichen Beginn.⁷ Die vorliegende Arbeit widmet sich dem Abschnitt von 17–38 und schließt sich letztgenannten Interpretationen an. In V.17 wird eine Stadt erreicht, in der Paulus nach erzählter Zeit länger verweilt als in den Städten zuvor; es werden zudem die ephesinischen Ältesten als neue Charaktere eingeführt. Zwischen V.16 und V.17 lässt sich ein zeitlicher Abstand ausmachen. Auch könnte δέ einen gewissen Neueinsatz als Abgrenzung zu vorherigen Versen andeuten. Das Ende der Perikope

erts, *Theology and Ecclesiology in the Miletus Speech. Reflections on Content and Context*, in: NTS 50 (2004), 36–52: 37f. weist auf den Umstand hin, dass der Kontext der Miletrede auffällig sei, insofern es zu keiner Verkündigung mit dem Ziel komme, neue Anhängerinnen und Anhänger zu gewinnen bzw. allgemein zu keinem Kontakt mit ‚Ungläubigen‘.

³ Vgl. Gebauer, *Apg 2*, 133. Unterstrichen wird dies durch die Beobachtung, dass die vorliegende Rede eine Verschiebung der inhaltlichen Ausrichtung hin zu apologetischen Elementen markiert. Alle folgenden Worte des Paulus mit Ausnahme der kurzen Ansprachen Act 27,10.21–26.31.33f. sind darum bemüht, die Ansichten und Handlungen des Paulus zu verteidigen; vgl. Pervo, *Acts*, 518.

⁴ Vgl. Berger, *Kommentar*, 482; Bock, *Acts*, 623.

⁵ Vgl. Schmithals, *Apg*, 189.

⁶ Vgl. etwa Peterson, *Acts*, 561; Weiser, *Apg 2*, 565; Schille, *Apg*, 399.

⁷ So Gebauer, *Apg 2*, 132; Barrett, *Shorter Commentary*, 311; Eckey, *Apg 2*, 467.

hingegen ist eindeutig in V.38 zu setzen, da sowohl temporale Indikationen in Form einer mehrtägigen Schiffsreise, geographische Hinweise wie das Erreichen der Insel Kos (Act 21,1), verbunden mit dem Besteigen des Schiffs als eine Grenzüberschreitung sowie eine andere Erzählperspektive, die eine Erzählinstanz der 1. Person Plural anwendet, vorhanden sind. Es kommt zu einer neuen Handlung, die wiederum einen Reisebericht schildert, und die zuvor genannte Figur der Ältesten wird nicht wieder genannt.

Der sehr knapp gehaltene Erzählbeginn, der lediglich ausführt, wie die Redesituation auf Initiative des Paulus zustande kommt, lässt sich als offen kennzeichnen und verfügt über eine geringe Expositonalität.⁸ Die Erzählinstanz führt keine besonderen Umstände aus, die zu der eigentlichen Situation führten, oder gar den Grund für den Wunsch des Apostels, die Ältesten zu sehen und zu ihnen zu sprechen. Es erfolgt keine Etablierung einer konkreten Erzählsituation, die der Leserschaft andeuten könnte, mit welchen Schlüsselfragen die Perikope bzw. die Rede sich auseinandersetzen. So liegt auch keine Anfangssituation vor, die im Laufe der Erzählung geändert werden soll. Dagegen ist das Ende in einem gewissen Maße geschlossen; die Szene ist komplett, Paulus hat in Milet getan, was er sich vorgenommen hatte. Seinen Ankündigungen gemäß verlässt er die Stadt und die ihm Zuhörenden. Die Anfangs- und Schlusssequenz der Rede entsprechen sich in der Hinsicht, dass jeweils Beteuerungen des Paulus, seine Verkündigung sei immer treu, zuverlässig und wahrheitsgemäß geschehen, stehen.⁹ Dieses Thema wird somit betont. Auf einer größeren Ebene ist die Perikope hingegen offen, da durch das Zusammenspiel der Rede und ihrer unheilvollen Ankündigungen und der Wiederaufnahme der Verheißung des Paulus (V.38) als Grund der Trauer der Ältesten die Spannung der Leserschaft hochgehalten wird.¹⁰

In der Literatur zur Miletrede wird immer wieder die Meinung vertreten, die Worte des Paulus seien repetierend und nicht wohl geordnet.¹¹ Im Zuge dieser Feststellung lassen sich verschiedene Gliederungsversuche in Szenen beobachten, die jeweils unterschiedlich kleinteilig bestimmt werden.¹² Nach der Rahmenhandlung V.17–18a beginnt in V.18b die Rede des Paulus mit einem Rückblick, der seine bisherige Verkündigertätigkeit und Beziehung zu den Angeredeten in den Blick nimmt. Vers 22 stellt einen Neuanfang dar, der durch die Formel

⁸ Vgl. Krings, *Analyse*, 168f.

⁹ Vgl. Bock, *Acts*, 626.

¹⁰ Vgl. Bonheim, *Narrative Modes*, 156.

¹¹ So z.B. Barrett, *Paul's Address*, 110 sowie Lövestam, *Evald, Paul's Address at Miletus*, in: *StTh* 41 (1987), 1–10: 1.

¹² Je nach Ausleger dominieren inhaltliche, semantische oder strukturelle Elemente, die die Einteilung bestimmen. Haenchen, *Apg*, 570 nennt etwa als Gliederungsmerkmale die Formeln ὑμεῖς ἐπίστασθε (V.18), [καὶ νῦν ἰδοῦ (V.22), ἐγὼ οἶδα ὅτι (V.25), [καὶ τὰ νῦν (V.32). Dass sich dies nicht durchgängig plausibilisieren lässt, zeigen die folgenden Ausführungen.

[κ]αὶ ὧν verdeutlicht wird. Das Partizip in einer Perfektform bedeutet die dauerhafte Unterordnung unter den Heiligen Geist, während eine Futur- und vermehrt Präsensformen die unmittelbare Zukunft des Apostels thematisieren. Parallel dazu aufgebaut ist V.25, der ebenso mit [κ]αὶ ὧν sowie einer Perfektform einsetzt. Diese Szene nimmt zwar gleichfalls Bezug auf die kommenden Ereignisse, vermittelt darüber hinaus jedoch auch die Unschuld des Paulus und der Angeredeten. Der Bezugspunkt liegt wiederum in der Vergangenheit, somit verknüpft die Passage V.25–27 Vergangenes und Kommendes und dient als Überleitung zu den in V.28 einsetzenden mahnenden Worten. Paulus schaut nicht das eigene Schicksal, sondern die Zukunft der ephesischen Gemeinde und erinnert an ihre Fundamente im Glauben, die durch feindliche Mächte nicht ins Wanken geraten sollen. Καὶ τὰ ὧν zu Beginn V.32 zeigt den Auftakt zu einem letzten Abschnitt der Rede an, der sich wiederum Paulus und seiner eigenen Vergangenheit bzw. seinem Verhalten während dieser Zeit zuwendet und ihn als ein Vorbild für die Ältesten in Ephesus skizziert. Paulus gibt sie aus seiner Obhut in die Hände Gottes und seiner Gnade. Die Verse 36–38 als rahmende Handlung zeigen die Reaktionen auf die Rede und den Abschied von Redner und Angeredeten.¹³

¹³ In Anlehnung an Eckey, Apg 2, 468f. sowie Conzelmann, Apg, 126. Letzterer weist darauf hin, dass in dieser Einteilung jeder Abschnitt bestimmte Hinweise auf Paulus liefert. Bauernfeind, Kommentar unterteilt die Sektion V.22–27 nicht weiter und beschreibt sie lediglich als „Gegenwartsaussichten“ (238), wobei der oft proklamierte Tod des Paulus in der Zukunft liege. Bock, Acts, 625 hebt wie auch Lambrecht, Paul’s Farewell-Address, 318 hervor, dass die Verse 18b–27 und 28–35 sich entsprechen, insofern Paulus zunächst seine eigene Rolle reflektiert, sich dann der Rolle der Ältesten in Ephesus als seinen ‚Nachfolgern‘ zuwendet. Talbert, Reading Acts, 186f. eruiert einen chiasmischen Aufbau der Rede. Verse 18b und 34a entsprächen sich in ihrem Bezug auf die Vergangenheit, V.22a sowie 32a wiederum nähmen Bezug auf die Gegenwart. Die Verse 26a.29.31a beschäftigten sich mit der prophetischen Zukunft. Durch diese Einteilung laufe dann alles auf V.28 als der Mitte des Aufbaus hinaus, die Verantwortung für die Gemeinde, die von Paulus nun an die Ältesten übergehe. Laut Talbert ist damit das zentrale Thema die seelsorgerliche Fürsorge. Tatsächlich lassen sich strukturelle Hinweise finden, die seine These unterstützen, wie auch Walton, Steve, Leadership and lifestyle. The portrait of Paul in the Miletus speech and 1 Thessalonians (MSSNTS 108), Cambridge 2000, 77 in Bezug auf die Aufnahme der Anfangsverse 18–21 in den Versen 31 und 34 einräumt. Hingegen muss diese These hinterfragt werden, vergleicht man den Kommentar Talberts zur Apostelgeschichte mit einem Artikel, den er zusammen mit Cheryl Exum verfasste und in dem er proklamiert, der chiasmische Aufbau weise auf V.25 als Mitte der Rede hin (vgl. Exum, Cheryl/Talbert, Charles H., The Structure of Paul’s Speech to the Ephesian Elders [Acts 20,18–35], in: CBQ 29 [1967], 233–236: 236; Prast, Presbyter und Evangelium bezeichnet diesen Gliederungsversuch als „recht willkürlich“ [a.a.O., 45]). Kritische Rückfragen können auch an die These, die Leserinnen und Leser würden durch den Chiasmus in V.21 dazu angehalten werden, die gesamte Rede als Chiasmus zu lesen (vgl. Exum/Talbert, Structure, 235), gestellt werden. Indem Kilgallen, John J., Paul’s Speech to the Ephesian Elders. Its Structure, in: ETL 70 (1994), 112–121: 112–116 nicht nur nach gliedernden Signalen auf struktureller Ebene fragt, sondern den Anlass des Treffens als Organisationsprinzip der Rede proklamiert, wird V.28 zum Kern, insofern der Umstand, dass Paulus die Ältesten nicht mehr sehen wird, zum Motiv für die Rede wird. Witherington, Acts, 613f. betrachtet die Gliederung bezüglich ihrer rhetorischen Aufgaben. So fehle aufgrund der kommunikativen Situation eine *captatio benevolentiae* und die Rede setze gleich in den Versen 18–21 mit einer *narratio* ein. V.22 identifiziert er als ein Scharnier, damit Paulus in 22b–25 die Zukunft thematisieren könne; auch V.26 ist durch den Beginn mit διότι als solch ein Scharnier zu klassifizieren, da es zeige, dass die vorherigen Aussagen als Basis für die kommenden Worte in 26–30 dienen. Die Verse 31–35 stellten dann eine *peroratio* mit einer *imitatio* dar. Anders Watson, Duane Frederick, Paul’s Speech to the Ephesian Elders (Acts 20.17–38). Epideictic Rhetoric of Farewell, in: Ders. (Hg.), Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy (JSNTS 50), Sheffield 1991, 184–208: 194–204, der in 18b–24 das *exordium* sieht, um das Ethos

Die einzelnen Szenen werden durch unterschiedliche stilistische Mittel zusammengehalten und ergeben so ein Ganzes. Es kommt zu Wiederaufnahmen bestimmter Vokabeln, etwa δάκρυα (V.19.31), οἶδα (V.25.29.34), (δια)μαρτύρομαι und ἀναγγέλλω (V.20.21.24.26.27). Paulus als Redner führt vergangene Ereignisse und Handlungen an, um sie als Argumente für zukünftige Verhaltensweisen zu benutzen. Es findet eine Verquickung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft statt, die im Gegensatz zu vorherigen Reden des Apostels weniger auf theologische Grundsätze, sondern konkrete Handlungen zielt.

Die Rahmenhandlung (V.17f.36–38) wird zunächst von Verben dominiert, die Paulus als handelndes Subjekt bzw. Initiator der Handlungen zeichnen, da auf seine Anweisungen hin gehandelt wird. Im Anschluss an die Rede werden die Aktionen mit Verben, die ein Zusammengehörigkeitsgefühl vermitteln, umschrieben und die zuvor etablierte Hierarchie wieder in einem gewissen Sinne abgebaut, da der Apostel nun auf einer Stufe mit den Zuhörenden steht. Die Handlungen werden gemeinsam ausgeführt und die Zuneigung der Ältesten drückt die Gleichheit der Akteure aus. Dies wird durch die zweifache Verwendung des Adjektivs πᾶς (V.36f.) betont. Das Adjektiv ἰκανός (V.37) dient zur Betonung des Weinens bzw. der Trauer, und auch die beiden Adverbien μάλιστα sowie οὐκέτι (V.38) werden als Ausdruck der Unumkehrbarkeit der folgenden Handlungen gebraucht. Semantisch und strukturell wird keine besondere Verknüpfung zwischen Rahmenhandlung und Rede erreicht. Lediglich V.38 nimmt Bezug auf die Worte des Paulus, da indirekt eine Aussage des Apostels als Ursache für die entstehende Trauer unter den Ältesten angegeben wird. Eine Betonung dieses Sachverhaltes wird durch die Wiedergabe mit einer Form im Plusquamperfekt (εἰρήκει V.38), der einzigen in diesem Abschnitt, erreicht.

Die Rede des Paulus nimmt zunächst seine vergangenen Tätigkeiten in den Blick. Die Verben verdeutlichen dies, da sie überwiegend den Apostel als Subjekt verzeichnen. Weitere Subjekte sind die Ältesten (V.18.28.31.34), der Heilige Geist (V.23.28), Gott bzw. das Wort seiner Gnade (V.28.32), Jesus (V.35) sowie Irrlehrer, die in die Gemeinde eindringen und die Jünger abwerben wollen (V.29f.). Die Verben, die häufig sprachliche Aktionen bezeichnen wie etwa ἀναγγέλλω und κηρύσσω (V.20.25.27), (δια)μαρτύρομαι (V.21.24.26) sowie deutlicher mit einem besonderen Auftrag νοθετέω (V.31), παρατίθημι (V.32) und ὑποδείκνυμι (V.35) zeigen an, dass Paulus sich dem Wort Gottes verschrieben hat und seine Aufgabe darin sieht, dieses voranzutreiben. Die Wortfelder, die sich auf das Predigen und Verkündigen beziehen, heben hervor, wie bedeutsam es für Paulus ist, sein unverfälschtes Wortzeugnis wei-

des Paulus zu stärken und Pathos aufzubauen; die Verse 25–31 stellten dann die *probatio* dar, während V.32–35 eine *peroratio* seien.

terzureichen.¹⁴ Verbunden werden sie mit Vokabeln, die an die Ältesten gerichtet sind und das paulinische Ziel ebenso verfolgen sollen; hierzu zählen Verben wie προσέχω (V.28), γρηγορέω (V.31) sowie μνημονεύω (V.31). Unterstrichen wird der verkündende Charakter der Worte des Paulus durch den Umstand, dass sich sehr wenige Verben der Bewegung finden lassen. Ausnahmen hiervon sind lediglich παραγίνομαι (V.18), πορεύομαι (V.22) sowie διέρχομαι (V.25), die jedoch Aktionen bezeichnen, die mit der Verkündigung verknüpft sind.

An nominativen Wortfeldern sticht zu Beginn der Rede besonders der Gegensatz zwischen der Beschreibung der Umstände der paulinischen Verkündigung (vgl. z.B. δάκρυα und ταπεινοφροσύνη V.19), und damit kontrastierten negativen Substantiven, die feindliche Übergriffe von außerhalb denotieren (vgl. ἐπιβουλή V.19; θλιψίς V.23), heraus. Paulus stellt sich dadurch als jemand dar, der treu seinen Dienst geleistet hat, darin aber immer wieder behindert wurde. Auf eine ähnliche Situation soll sich dann auch die Gemeinde einstellen; während sie positiv mit τὸ ποίμνιον (V.28f.) verglichen wird, werden die eindringenden feindlichen Mächte in negativer Weise als λύκοι (V.29) angeführt. Diese Gegenüberstellungen verdeutlichen den Grundtenor der Rede und die sich abzeichnende Gefahr, die der Gemeinde droht. Diese Position wird gestärkt, indem der Apostel Worte wie λόγος (V.24.32), ἡ διακονία (V.24), τὸ εὐαγγέλιον (V.24) und ἡ χάρις (V.24.32) bemüht, die alle auf das Erbe und die Teilhabe daran (V.32) gerichtet sind. Auch spricht er Charakteren wie dem Heiligen Geist, Jesus Christus und Gott prominente Positionen zu, während die feindlichen Mächte kaum weiter ausgeführt oder identifiziert werden und ihnen wenig Raum zugestanden wird.¹⁵ Der Leserschaft und den Zuhörenden wird somit verdeutlicht, dass es v.a. um die christliche Position, ihre Stärkung und den Zusammenhalt in der Gemeinde geht. Die feindlichen Mächte müssen zwar beachtet werden, ihnen darf aber nicht die überwiegende Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die Überzeugung, dass der Glaube innerhalb der Gemeinschaft stark ist, vereint und durch ihn den Angriffen von außen getrotzt werden kann, kommt hier zum Tragen.

In den bisherigen Reden des Apostels wurde versucht, eine Fünfteilung der Handlung entsprechend des Handlungs- und Spannungsbogens zu entwerfen. Die Miletrede verfügt in einem engeren Sinne über keinen kohärenten Plot, der von Beginn an erzählt wird. Vielmehr springt Paulus von vergangenen Ereignissen in die Gegenwart und Zukunft, zieht daraus Konsequenzen und zeigt die Verbindungslinien zwischen dem, was war und was sein wird, auf.¹⁶

¹⁴ Vgl. Prast, Presbyter und Evangelium, 71.

¹⁵ Vgl. Schürmann, Heinz, Das Testament des Paulus für die Kirche Apg 20,18–35, in: Ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge (KBANT), Düsseldorf 1968, 310–340: 317. Barrett, Paul's Address, postuliert: „Luke counters Gnosticism by silence“ (a.a.O., 120 Anm. 21).

¹⁶ Vgl. auch Barrett, Shorter Commentary, 312: „It proceeds from point to point, with many repetitions.“

Auch ein Spannungsbogen ist kaum auszumachen; obwohl oftmals eine Zweiteilung der Rede proklamiert wird, die einerseits die Verse 18–27, die das Schicksal des Paulus beschreiben, sowie V.28–35 mit der Übertragung des paulinischen Schicksals auf die Gemeinde umfasst,¹⁷ läuft der Höhepunkt nicht zwangsläufig aus der Erzähllogik heraus auf die Warnung an die Gemeinde hinaus. Vielmehr deuten die zahlreichen Anspielungen auf das Ende der Verkündigung in vertrauten Gebieten sowie das Schicksal, das Paulus ereilen wird darauf hin, dass diese Rede als ein Scharnier im größeren Erzählaufbau zu sehen ist. Dies wird durch die zahlreichen Verbindungen zu vorherigen Perikopen nahegelegt, die die Verkündigungstätigkeit des Apostels beschrieben;¹⁸ durch Rückblicke wird implizit angedeutet, dass diese Ära nun zu Ende geht und abgeschlossen wird. Eine Überleitung wird durch die Andeutung der Reise nach Jerusalem (V.22) erreicht, während die Vorausdeutungen auf weitere Bedrohungen die Antizipation der Leserschaft wecken und zu Voraussagen zum Schicksal des Apostels einladen. Die Spannung ist nach der Rede hochgehalten, da der weitere Verlauf der Reise (ohne extratextuelles Wissen) nicht vorhersehbar ist. Ist der größere Aufbau im Blick, fällt auf, dass die Verkündigungstätigkeit des Paulus mit einer Rede in Antiochia vor jüdischen Menschen beginnt, sich dann nichtjüdischen Menschen zuwendet, um sich schließlich der christusgläubigen Gemeinde zuzukehren.

Abschließend soll mithilfe der genannten Charakteristika der Rede ihre Gattung kurz bestimmt werden,¹⁹ um daraus auch Hinweise auf die Leserlenkung zu eruieren. Je nachdem, wie die Worte des Apostels strukturell gestaltet sind, können deren Inhalte unterschiedlich aufgefasst werden. Der erste Teil der Miletansprache (V.18–27), der sich v.a. mit dem zukünftigen Schicksal und der Vergangenheit des Paulus beschäftigt, lässt sich als ein Abschnitt mit gewissen apologetischen Tendenzen charakterisieren.²⁰ In diesem verteidigt er seine Verkündigung und bezeichnet sie als vollständig und öffentlich, er skizziert seine Botschaft plakativ durch verschiedene Wortpaare (V.20f.)²¹ und spricht sich von der Schuld an Verfehlungen der Gemeinde frei. Der darauffolgende Teil, der an die Ältesten aus Ephesus gerichtet ist (V.28–35), verfolgt dagegen andere Ziele. In ihm lassen sich mahnende Worte finden (vgl.

¹⁷ So etwa Bock, Acts, 625.

¹⁸ Vgl. II.5.5.

¹⁹ Vgl. hierzu aber die Einschätzung von Gaventa, *Theology and Ecclesiology*, 44, die proklamiert, dass die Gattung der Rede wenig über die konkrete Rede oder Situation aussagen würde.

²⁰ Vgl. aber etwa Haenchen, Apg, der die gesamte Rede als Apologie auffasst und so begründet, dass Paulus „keine Schuld an der Katastrophe, die sich nach seinem Tod in der Kirche der *Ἀσία* abzuzeichnen begann“ (a.a.O., 571), trägt. Durch diese Engführung auf eine bestimmte Funktion der Rede, die in vielen Aussagen nur implizit vorhanden ist, werden die Worte m.E. nicht hinreichend bestimmt. Schürmann, *Testament* äußert sich hierzu vorsichtiger; er statuiert, dass es sich um keine reine Apologie handelt, dass aber eine „gewisse Front [...] nicht zu verkennen ist“ (a.a.O., 324).

²¹ Vgl. Peterson, Acts, 564.

V.28.31), die gleichermaßen auf eine Aktivierung der Angeredeten zielen und ein bestimmtes Verhalten implementieren wollen. Als Illustration dienen Paulus Beispiele aus seiner eigenen Vergangenheit, aus denen er zukünftige Verhaltensweisen ableitet und sich als ein Vorbild für die christliche Gemeinde stilisiert. Hierin liegt die Funktion der Rede, die Zuhörenden an bestimmte moralische Werte zu erinnern.²² Die Rede ist somit als teils apologetisch, teils deliberativ zu charakterisieren.²³ Da Paulus vor einer Gemeinschaft spricht, die seine Werte teilt und bereits im Glauben an Gott und Christus lebt, fehlt das Kerygma, das bisher Teil der Reden war.²⁴

Insgesamt weist die Rede gemeinsam mit der sie umgebenden Rahmenhandlung viele Elemente einer Abschiedsrede auf.²⁵ Hierzu gehören etwa die Sammlung von vertrauten Menschen, in diesem Falle die Ältesten aus Milet (V.17f.), die Anmerkung, dass der Redner abreisen (V.29) bzw. sterben wird, sowie Mahnungen an die Zuhörenden, dem ausgeführten bzw. abgebildeten Verhalten in kommenden Situationen nach der Abreise des Sprechenden nachzueifern (V.28.31).²⁶ In ihrer Form ähnelt die Rede des Paulus der Endzeitrede Jesu in Lk 21,5–36, wobei keine eschatologischen Elemente vor die Zuhörenden in Milet gebracht werden.²⁷ Von einigen Auslegern wird die Ansprache auch als Testament des Paulus gekennzeichnet.²⁸ Die Funktionen und Ziele, die mit den Worten erreicht werden sollen, überschnei-

²² So Johnsons, Acts, 367.

²³ Vgl. Witherington, Acts, 613. Witherington führt an, dass *συμφερόντων* (V.20) die deliberative rhetorische Strategie auf struktureller Ebene anzeige (vgl. a.a.O., 614). Vgl. zu deliberativen Reden bereits Cic. de orat. 4,13: *Principia vel non longa vel saepe nulla; sunt enim ad audiendum qui deliberant sua causa parati. Nec multum sane saepe narrandum est; est enim narratio aut praeteritarum rerum aut praesentium, suasio autem futurarum. Quare ad fidem et ad motum adhibenda est omnis oratio.* Dagegen jedoch Fitzmyer, Acts, 674, der keinerlei Elemente einer Apologie ausmacht. Stattdessen sei die Rede vollständig als pastorale Konzeption zu betrachten. Vgl. auch die Einschätzung von Watson, Paul's Speech, 191, der die Worte als vordergründig epideiktisch kennzeichnet, gleichzeitig aber auch einräumt, dass es einen „hint of judicial or forensic rhetoric as well, the rhetoric of accusation and defense“ (a.a.O., 192) gebe. Er schließt seine Untersuchung der Rede mit dem Ergebnis: „An element of apologetic for charges against Paul may also be detected, although the primary purpose of the speech [...] is exemplification“ (a.a.O., 208).

²⁴ Vgl. Fitzmyer, Acts, 674.

²⁵ Vgl. Walton, Leadership and Lifestyle, 61: „The event has an unmistakable ‘farewell’ feeling about it. [...] in general it seems clear that we are viewing an *Abschiedsszene*.“ Michel, Hans-Joachim, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17–38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung (StANT 35), München 1973, 70: „Die Rede des Paulus in Milet hat ihre Verwandtschaft zum jüdischen Genus der Abschiedsrede deutlich zu erkennen geben.“

²⁶ Vgl. Parsons, Acts, 291. Dieses Nacheifern betont besonders Dömer, Heil, 192, der das Verhalten des Paulus als ein vorbildliches für die eigene Lebensführung anführt. Seines Erachtens nach dienten diese biographischen Aussagen jedoch nicht der Darstellung des Paulus, sondern vielmehr „als Ermahnung und Paränese“ (a.a.O., 192) für die Angesprochenen. Er führt auch die erneute Aufnahme der Aussage des Paulus, die Ältesten werden sein Angesicht nicht mehr sehen, in der Rahmenhandlung als Indiz für eine Abschiedsrede an (vgl. a.a.O., 202).

²⁷ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 312.

²⁸ So etwa Berger, Kommentar, 481 sowie Fitzmyer, Acts, 674, der jedoch als Gattung eine Abschiedsrede proklamiert, die als letzter Wille des Apostels diene. Nach Hoppe, Rudolf, „Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkünden...“ (Apg 20,27). Die testamentarische Rede des Paulus in Milet, in: Ders./Köhler (Hg.), Paulusbild der Apostelgeschichte, 135–157 handelt es sich weniger um eine

den sich dabei jedoch oft.²⁹ Werden die vorherigen Reden des Paulus mit in die Überlegungen einbezogen, zeigt sich als roter Faden bezüglich des Inhalts das Handeln Gottes. In der Synagogenansprache in Antiochia legte der Apostel die Heilsgeschichte Israels, gelenkt durch Gott, aus; die Worte vor nichtjüdischem Publikum betonten jeweils den unbekanntem Gott, der sich in natürlichen Vorgängen offenbart und dadurch ebenso das Weltgeschehen bestimmt. In der Rede in Milet zeigt Paulus den Ältesten auf, dass auch ihre Rolle von Gott vorgegeben ist, ebenso wie sein Auftrag göttlicher Herkunft sei (V.24.28). Hierin zeigt sich eine zentrale These der Rede, nämlich „das Wirken Gottes durch die Menschen, die er zur Leitung seiner Gemeinde berufen hat.“³⁰ Während Paulus jedoch mit der Gründung dieser betreut wurde, liegt es nun an den Ältesten, sie zu bewahren und zu erhalten.³¹ Diese thematische Verbindung aller bisherigen Reden verdeutlicht auf einer anderen Ebene die vor den Presbytern ausgeführte Verkündigung des Paulus, die umfassend, öffentlich und kohärent war.

5.2 Die Charakterisierung

Innerhalb der die Rede umgebenden narrativen Verse werden Paulus sowie die Ältesten als handelnde Figuren präsentiert. Zunächst sollen die aus den Versen 17f. sowie V.36–38 gewonnenen Informationen ausgewertet werden, um sie anschließend mit den Darstellungen aus der Rede zu ergänzen. Die beiden genannten Charaktere sind die zentralen Figuren in den Worten des Paulus, wodurch eine Trennung nicht sinnvoll ist. Die Leserschaft wird während des Rezeptionsvorganges ebenso den bisher gewonnenen Eindruck des Apostels mit den in dieser Perikope vorliegenden Aussagen abgleichen, so dass sich erst im Zusammenspiel von Rahmenhandlung und Rede ein Gesamtbild ergibt.

Die erste Handlung des Paulus in Milet liegt darin, nach Ephesus zu senden und die Ältesten zu sich zu rufen (V.17). Er verdeutlicht damit seine Autorität und ist den Presbytern hierarchisch übergeordnet. Er erscheint im Vorausgriff auf den Inhalt der Rede wie ein Hirte, der seine Schafe um sich sammelt (vgl. V.28). Die Konstellation ist als klassisch zu bezeichnen,

Abschiedsrede „als vielmehr [...] [um] eine testamentarische Rede, da das Fortwirken der Mission das Vermächtnis des Paulus ist“ (a.a.O., 155). Prast, Presbyter und Evangelium bezeichnet die Rede als „sein Testament [...], nämlich das in seinem exemplarischen Verkündigungsdienst ausgewiesene Evangelium“ (a.a.O., 347).

²⁹ Berger, Kommentar, 481 etwa postuliert ebenso zwei Mahnungen, die das Verhalten der Ältesten in Bezug auf den Umgang mit den kommenden Eindringlingen sowie Besitztümern vorbereiten sollen. Er betont jedoch als Element einen Rechenschaftsbericht, der mit den bereits genannten apologetischen Tendenzen übereinzustimmen scheint.

³⁰ Gebauer, Apg 2, 140.

³¹ Vgl. ebd.

insofern „der eine Höherrangige [...] dem Gremium vor und gegenüber[steht].“³² Auf der anderen Seite betont der Umstand, dass nach den Zuhörenden bestellt wird, den feierlichen Charakter der nun folgenden Worte.³³ Schlussendlich wird durch das Kommen der Presbyter die paulinische Botschaft in ihrer Nachhaltigkeit garantiert.³⁴

Die Rede wird durch den *omniscient narrator* abgeschlossen, der noch einmal die Figur des Paulus als Redner betont. Der Verkündigungsaspekt bleibt untrennbar mit dem Apostel verbunden. Seine anschließende Handlung, das Gebet in kniender Stellung, verdeutlicht seine Religiosität, die in Übereinstimmung mit den Ältesten aus Ephesus steht und als gemeinschaftsstiftend und verbindend gekennzeichnet wird. Das Gebet ist inklusorisch. Es bestätigt so die vorherigen Aussagen des Apostels, dass er ἕνα ἕκαστον (V.31) ermahnt habe; nun führt er dies in eine Handlung über. Im Anschluss daran wird er zum Schiff begleitet (V.38). Obwohl ihm deutlich vor Augen steht, dass die Reise nach Jerusalem mit schweren Prüfungen und Anfeindungen verbunden sein wird, macht er sich auf, seinen Auftrag zu erfüllen. Seine Überzeugung ist unumstößlich, er ist bereit, Leid dafür zu ertragen und seinen Auftrag (vgl. Act 9,15f.) bis zum Äußersten zu erfüllen.

Die Rede des Paulus ist sehr persönlich gestaltet. Er beschreibt einige Ereignisse aus der Vergangenheit, die bereits in ähnlicher Form in der Apostelgeschichte angeklungen und sowohl der *narrative* als auch der *authorial audience* in gewisser Weise bekannt sind. Da er von sich selbst berichtet, ist eine Färbung und Deutung dieser Vorkommnisse zu erwarten. Aufgrund der vorherigen Darstellungen sowie seiner Stellung auf der textinternen Ebene wird dem Apostel jedoch eine Autorität zugestanden, so dass seine Worte als wahr betrachtet werden.

Paulus beginnt seine Ausführungen, indem er auf seine Verkündigung, die ihn auch nach Ephesus führte, und die Art und Weise dieser rekurriert. Dies wird verdeutlicht durch das Adverb πῶς (V.18), das sich nicht auf die Lehre, sondern das Verhalten des Apostels bezieht.³⁵ Er kennzeichnet seinen Dienst mithilfe der Worte Demut und Tränen (V.19) und macht deutlich, dass er als Diener des Herrn Entbehrungen erlebte, diese aber loyal über sich hat ergehen lassen. Jedoch wird durch diese Bezeichnung auch eine Passivität ausgedrückt; in seiner Rolle als Knecht folgt Paulus, kann jedoch nicht vordergründig als Initiator betrachtet werden.³⁶ Besonders negativ werden die Anschläge der jüdischen Menschen hervorgehoben, die jedoch

³² Berger, Kommentar, 481.

³³ Vgl. Johnson, Acts, 360.

³⁴ Vgl. Hoppe, Pflicht, 138.

³⁵ Vgl. Johnson, Acts, 360.

³⁶ Vgl. Gaventa, Theology and Ecclesiology, 45.

seinen Auftrag aus Act 9,16 illustrieren und bestätigen. Insgesamt wird kein sehr positives Bild der Verkündigungstätigkeiten gezeichnet, stattdessen ein Leben voller Anfeindungen, Entsagungen und Aufopferung dargestellt. Obwohl Paulus von sich und seinem Leben an dieser Stelle spricht, könnten die Ausführungen ebenso abstrahiert und auf die Arbeit aller christlichen Zeugen übertragen werden. Somit würde sich der Apostel in eine größere Gruppe einschließen und sein Schicksal nur als ein Einzelschicksal unter vielen beschreiben.³⁷ So dann geht er dazu über, eine weitere Facette seiner selbst zu entwerfen und beschreibt, wie er öffentlich und privat lehrte und dabei den Menschen die gesamte christliche Botschaft nahebrachte. Die Orte sind an das Ende des Halbsatzes gestellt, um sie zu betonen und zu zeigen, dass das private Leben des Apostels nicht dem widerspricht, was er verkündigt.³⁸ Auch erinnert die Formulierung an Act 5,42 und die Beschreibung der Verkündigung der Urgemeinde in Jerusalem. Der ehemalige Verfolger steht also in der Tradition der Urapostel, sowohl bezüglich des Inhalts als auch der Art seiner Rede.³⁹ Paulus handelt nach den Maximen, die er auch anderen Menschen ans Herz legt. Seine Verkündigung nimmt dabei jeden Menschen in den Blick, ungeachtet ihrer oder seiner (religiösen) Herkunft (V.21). Ihren Inhalt kennzeichnet er als Umkehr und Glaube an den Herrn Jesus, Inhalte, die auch in vorherigen Reden zur Sprache kamen und aus den Erzählungen der Apostelgeschichte eruiert werden können. Hiermit schließt der erste thematische Bogen, den der Apostel spannt und der seine bisherigen Tätigkeiten fokussiert. Seine Verkündigung erscheint unter den Schlagworten Demut und Bescheidenheit (V.19), Offenheit bzw. Freimütigkeit (V.20) und Universalismus (V.21).⁴⁰

Es folgt ein Abschnitt, in dem Paulus sich selbst als unter den Anweisungen des Heiligen Geistes zeichnet. Er sei gebunden (V.22) und käme nur dem nach, was von ihm verlangt werde. Er gibt sich seinem Schicksal, das er nicht kennt, hin und veranschaulicht so sein blindes Vertrauen in die Intentionen Gottes, der die Lenkung seines Weges vorgibt, und hebt seine Leidensbereitschaft sowie seine Position als Untertan hervor.⁴¹ Ebenso macht er deutlich, dass er Visionen hat (V.23). Dieses Detail, das auch zuvor bereits in der Apostelgeschichte aufgegriffen und als Grund für die Reiseroute angeführt wurde (vgl. Act 16,6f.9f.), rückt ihn in die Nähe prophetischer Menschen.⁴² Der Inhalt hingegen ist nicht positiver Natur, erwarten ihn

³⁷ Vgl. ebd. Gaventa weist darauf hin, dass in den Versen 18–21 das Personalpronomen ἐγώ nicht gebraucht wird.

³⁸ Vgl. Pervo, Acts, 520.

³⁹ Vgl. Dupont, Jacques, Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg. 20,18–36) (KBANT), ins Dt. übertr. von Franz Josef Schierse, Düsseldorf 1966, 60. Dupont weist zusätzlich noch darauf hin, dass Paulus als Verfolger ebenso von Haus zu Haus gegangen ist, um die von ihm Verfolgten festzunehmen.

⁴⁰ Vgl. Fitzmyer, Acts, 676.

⁴¹ Vgl. Dömer, Heil, 194.

⁴² Vgl. Berger, Kommentar, 481.

doch Fesseln und Bedrängnisse (V.23). Das Apostelamt, so drückt er aus, bedeutet Leid, und entsprechend kommt dieser indirekten Wiedergabe der Weisung des Heiligen Geistes eine Funktion nach Art einer Leidensvorhersage zu.⁴³ Paulus macht jedoch deutlich, dass er sich diesem Schicksal unterordnen wird, hält er sein Leben doch nur im Gegenüber zu Gott und der Aufgabe, das Evangelium der Gnade Gottes (V.24) zu verkündigen, für wertig.⁴⁴ Durch eine Metapher aus dem Bereich des Rennens bzw. Sports drückt er die enge Bindung und das Abhängigkeitsverhältnis Gott gegenüber aus. Dies macht er zusätzlich durch einen Rückgriff auf seine Berufung deutlich, indem er betont, dass er die Aufgabe, die schlussendlich ins Leid und ggf. in den Tod führen wird (vgl. V.25, der oftmals als eine Todesvoraussage gedeutet wird⁴⁵), von Jesus Christus persönlich erhielt (V.24). Durch diese Rückbindung an den Heiligen Geist, an Gott und schließlich seine Berufung verlieren die künftigen Drangsale „ihren dunkelsten Charakter, den der Sinnlosigkeit, und werden auch für den ‚Helden‘ der Erzählung ertragbar.“⁴⁶ Das Bild, das Paulus von sich zeichnet, schließt an den bisherigen Apostelbegriff der Apostelgeschichte an,⁴⁷ führt seinen Selbstanspruch aus und bedeutet der Leserschaft, ihn im gleichen Sinne zu betrachten wie etwa Petrus oder die Zwölf. Neben dem Attribut des Zeugen, das er in diesem Abschnitt mehrmals bemüht (vgl. V.21.23.24), erscheint seine Figur „als ein ‚vollendeter‘ (vgl. V.24b) *Diener des Herrn* (V.19) und *des Evangeliums* (V.24).“⁴⁸ Ein letztes Mal geht Paulus auf sich und seine Verkündigung ein, indem er möglichen Anschuldigungen vorbeugt und nochmals die Vollständigkeit und Verfügbarkeit seiner Botschaft hervorhebt (V.26f.). Seinetwegen ist niemand der Verdammnis angefallen, da er allzeit und überall (vgl. V.20) jedem und jeder das Angebot gemacht habe. Diese Bemerkung verdeutlicht, dass er damit rechnet, dass seine Gemeinde sich gegen derartige Anschuldigungen rechtfertigen muss. Er möchte nicht nur mögliche Zweifel ausräumen, sondern sie ebenso mit

⁴³ Vgl. Schille, Apg, 402.

⁴⁴ Vgl. Bock, Acts, 628.

⁴⁵ Vgl. z.B. Conzelmann, Apg, 127, der proklamiert, dass in V.24f. der Tod des Paulus unmissverständlich angedeutet werde. Ebenso Eckey, Apg 2, 474. Barrett, Shorter Commentary, 317 lässt offen, ob sich der Abschied des Paulus in V.29 auf seine Reisen oder seinen Tod bezieht oder als generalisierende Aussage aufgefasst werden sollte. Witherington, Acts, 619 notiert, dass es in der Rede keinen Anhaltspunkt für den tatsächlichen Tod des Paulus in Rom gebe. In Bezug auf die Leserlenkung stellt sich dann die Frage, ob Rezipientinnen und Rezipienten, die über keinerlei extratextuelles Wissen verfügten, diese Rede überhaupt als eine Art Testament aufgefasst hätten.

⁴⁶ Eckert, Jost, „Durch viele Drangsale müssen wir in das Reich Gottes hineingehen“ (Apg 14,22b). Zum Paulusbild der Apostelgeschichte, in: Müller, Christoph G. (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Studien zum lukanischen Doppelwerk. Josef Zmijewski zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 23. Dezember 2005 (BBB 151), Hamburg 2005, 259–276: 273.

⁴⁷ Vgl. Schmithals, Apg, 189: „Die ursprüngliche Rede selbst setzt den Apostolat des Paulus voraus, ohne ihn aus einer kirchlichen Tradition abzuleiten.“ Hervorhebung im Original.

⁴⁸ Zmijewski, Apg, 747f. Hervorhebung im Original.

Argumenten und Fakten ausstatten, um den Zweiflern begegnen zu können. Es zeigt seine Besorgnis und Fürsorge.

Die Tatsache, dass er die Gemeinde warnt, ermahnt und ihnen Aufträge erteilt (V.28.31) unterstreicht den zuletzt genannten Punkt, verdeutlicht darüber hinaus jedoch die Autorität, die der Apostel in der Gemeinde genießt und die bereits in der Rahmenhandlung angedeutet wurde, als seinem Senden nach den Ältesten nachgekommen wurde. Die Aufgabe, die Paulus an die Ältesten weitergibt, kommt jedoch nicht von ihm; er dient an dieser Stelle lediglich als vermittelnde Instanz zwischen dem Heiligen Geist und den Presbytern.⁴⁹ Eine andere Facette präsentiert er in den Abschlussversen, in denen er hervorhebt, dass er für sich und seine Mitreisenden während der Aufenthalte in den Gemeinden gesorgt hatte. Es zeichnet ihn als bescheiden und genügsam. Materielle Güter habe er nicht begehrt und nicht genommen, dafür der Gemeinde drei Jahre lang unentwegt geistliches Vermögen und Beistand zukommen lassen (V.33). Wiederum wird seine Hingabe bis hin zur Aufgabe und Leidenschaft betont, und die anfängliche Selbstzuschreibung als Diener Gottes (V.19) wird indirekt erweitert, insofern er ebenso ein Untergebener der Gemeinde ist.⁵⁰ Die Opposition materiell entgegen geistlich verstärkt diesen Eindruck. Er stellt einen Bezug zu den Eingangsversen her, da sich an dieser Stelle eine Illustration von Demut sowie eine Wiederaufnahme der Tränen (V.19) findet. Dies stellt ihn möglicherweise in ein Gegenüber zu den Irrlehrern, die er als Gefahr für die Gemeinde skizziert (V.29f.) und die entsprechend ein gegenteiliges und gegebenenfalls überhebliches Anspruchsdenken verkörpern.⁵¹ Vor allem aber dient die erneute emotionale Selbstdarstellung der Betonung des Umstands, „dass er in seinen Bemühungen um den Christusglauben über die Grenzen seiner Belastbarkeit hinausging.“⁵² Als Abschluss und Zusammenfassung seiner Worte zeigt er sich als Vorbild (vgl. das Verb ὑποδείκνυμι V.35⁵³), dem nachgeeifert werden soll, der Nächstenliebe proklamiert und durch ein jesuanisches Abschlusswort noch einmal die Grundlage seines Glaubens sicherstellt.

Zusammenfassend lässt sich das Bild, das Paulus von sich selbst zeichnet, als eine neue Facette innerhalb der Apostelgeschichte kennzeichnen. Daher dient auch die Rede in Milet wie bereits die Reden in Antiochia und Athen dazu, „einen charakteristischen Einzelzug sei-

⁴⁹ Vgl. Budesheim, Thomas L., Paul's Abschiedsrede in the Acts of the Apostles, in: HTR 69 (1976), 9–30: 27.

⁵⁰ Vgl. Nielsen, Anders E., Until it is fulfilled. Lukan eschatology according to Luke 22 and Acts 20 (WUNT II 126), Tübingen 2000, 189.

⁵¹ Vgl. Schmithals, Apg, 188.

⁵² Hoppe, Pflicht, 145.

⁵³ Vgl. Bock, Acts, 632. Schürmann, Testament beschreibt Paulus als einen „nachahmenswerte[n] *Typos des guten Amtsträgers*“ (a.a.O., 327; Hervorhebung im Original), so dass eine Bewegung von *μνεία* hin zu *μίμησις* erfolgen soll.

nes [i.e. des lukanischen, d.Vf.] Paulusbildes in den Vordergrund zu stellen.“⁵⁴ War zuvor seine Verkündigungstätigkeit im Fokus, die bereits von Misserfolgen und Anfeindungen begleitet war, wird nun sein Dienst als ‚Hirte‘ betont, als jemand, der sich um die Gemeinden, die er persönlich mit aufgebaut hat, kümmert und sorgt.⁵⁵ Diese Handlungen stellt Paulus in den Vordergrund, aber vielmehr, als dass sein Verhalten den Presbytern lediglich als Vorbild dienen und ihn als eine Art Held der frühen Kirche skizzieren soll, steht seine Bedeutung als Instanzierung von Gottes eigenem Willen im Vordergrund.⁵⁶ Gemeinsam mit der Rahmehandlung ergibt sich ein kohärentes Bild, das die genannten Aspekte, seine Autorität und gelebte Religiosität und Vertrauen in die Weisung Gottes illustriert.

Das Kollektiv der Presbyter wird in V.17 eingeführt, da Paulus sie ruft, und V.18 berichtet, wie sie diesem Ruf nachkommen. Es zeigt die Gruppe als treu und betont die Bedeutsamkeit, die die Worte des Apostels für sie haben. Ihre Verbundenheit mit dem Apostel drückt sich im Anschluss an die Rede in dem gemeinsamen Gebet aus (V.36) und wird durch zahlreiche emotionale und vertrauliche Gesten wie das Weinen, das Umarmen und Küssen (V.37) eindrucksvoll veranschaulicht. An dieser Stelle wird die besondere Beziehung, die er zu seinen Gemeinden aufgebaut hat, deutlich. Die Presbyter wiederum werden als mitleidend gezeigt, eventuell drückt sich auch eine gewisse Angst um das Schicksal ihres Gründers aus. Sie geleiten ihn zu seinem Schiff (V.38) und nutzen jede Minute, die ihnen noch mit ihm bleibt. Den Ältesten kommt in diesen Versen die Funktion zu, die Bedeutung des Paulus hervorzuheben. Sie verkörpern eine vorbildliche Gemeinde, die ihren Anführer nicht verlieren möchte. Gleichzeitig halten sie ihn nicht auf, weil sie um den Auftrag des Heiligen Geistes und schlussendlich die Beauftragung durch Jesus Christus wissen und sich dieser nicht in den Weg stellen möchten. Ihr Glaube legt es ihnen nahe, ihren Gründer ziehen zu lassen. Die Aufgaben und Funktionen, die ihnen nach dem Abschied auferlegt sind, werden dann in der Rede des Paulus weiter ausgeführt.

Die Ältesten werden zunächst als Zeugen für die Verkündigungstätigkeit des Paulus stilisiert. Der Apostel war seit dem ersten Tag (V.18) bei ihnen. Durch die Stellung der Präpositionalphrase an den Beginn wird der Zeitpunkt betont und die Ältesten somit „als die Erstbekehrten angesprochen, die vom ersten Tage an mit Paulus zusammen gewesen sind.“⁵⁷ Auch im späteren Verlauf der Rede wird der Umstand betont, dass sie ihn kannten und mit ihm für

⁵⁴ Hoppe, Pflicht, 135.

⁵⁵ Barrett, Paul's Address sieht in Paulus an dieser Stelle „the chief and exemplary evangelist and pastor“ (a.a.O., 108).

⁵⁶ Vgl. Gaventa, Theology and Ecclesiology, 46.

⁵⁷ Haenchen, Apg, 564.

eine gewisse Zeit zusammenlebten (vgl. V.25.34). Insbesondere die genannten drei Jahre des Aufenthalts des Apostels bei ihnen spricht für ein enges Verhältnis und macht die Rede verständlich. Die Presbyter wurden von ihm gelehrt, sowohl öffentlich als auch privat (V.20), d.h. allumfassend. Der gemeinsame Glaube wird durch Personalpronomen, in die Paulus sich inkludiert, ausgedrückt; so kann der Apostel etwa von ‚unserem Herrn Jesus‘ (V.21) sprechen.⁵⁸ Die Aufgabe der Ältesten als Aufseher (V.28) entspricht der eines Hirten, der seine Schafe beschützt. Das Verb ποιμαίνω (V.28) ist ein Infinitiv im Präsens und verdeutlicht, dass diese Tätigkeit fortwährend und unermüdlich ausgeübt werden soll.⁵⁹ Ebenso liebevoll und umsichtig sollen sie mit den ihnen anvertrauten Menschen umgehen. In dieses Amt wurden sie nicht von menschlicher Hand berufen, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes, und ihr Schicksal wird als heilige und gottgewollte Ordnung dargestellt.⁶⁰ In Entsprechung zu der Berufung des Paulus durch Jesus Christus und seiner Leitung durch den Geist können sich auch die Ältesten dieser Aufgabe nicht entziehen. Sie werden durch diese Aussonderung zwar in der Gemeinde hervorgehoben, stehen aber trotzdem nicht über dieser, sondern verpflichten sich allein dem Wort des Evangeliums.⁶¹ Die zuvor geltende Hierarchie wird nicht angetastet, stattdessen fungieren sie als eine Art Stellvertreter für Paulus in seiner Funktion als Verkünder.⁶² Nicht nur die Wahl durch den Heiligen Geist macht dieses Amt zu etwas Besonderem; die Verantwortung, die dadurch auf ihnen lastet wird durch den Zusatz, dass Gott seinen eigenen Sohn für die Gemeinde gab, gesteigert. Es handelt sich bei ihnen nicht um eine Zusammenkunft von Menschen, sondern um eine göttliche Gemeinde, die unmittelbar mit Gott in Verbindung steht und durch seine Zuwendung herausgehoben ist.

Die Vorstellung eines Aufsehers ist oft mit dem Bild eines Wächters und Beschützers verbunden.⁶³ Als ebensolche werden die Presbyter auch dargestellt, verdeutlicht durch die Metapher des Hirten und seiner Herde und den Imperativ προσέχετε (V.28). Ihr Aufgabe wird von Paulus derart skizziert, dass sie sich gegen Anfeindungen in der Zukunft rüsten und auch damit rechnen sollen, dass unter ihnen Männer sein werden, die sich den Irrlehrern anschließen werden (V.30). Es geht darum, Verfälschungen der christlichen Lehre entgegenzuwirken und zu den o.g. Grundsätzen des christlichen Glaubens zu stehen und sich darauf zu besinnen. In

⁵⁸ Schürmann, Testament, 328 erklärt diese formelhafte Kürze dadurch, dass bereits die Predigten Act 13,16–41 sowie Act 17,22–31 diesen Sachverhalt ausführen.

⁵⁹ Vgl. Bock, Acts, 630.

⁶⁰ Vgl. Schürmann, Testament, 333.

⁶¹ Vgl. Weiser, Apg 2, 579. Ebenso Eckey, Apg 2, 475.

⁶² Nach Budenheim, Paul's Abschiedsrede werden die Ältesten durch die Rede „virtual missionaries themselves“ (a.a.O., 23). Auch wenn Paulus sich selbst als ἐπίσκοπος (V.24) darstellt (vgl. a.a.O., 20), ergeht m.E. kein direkter Missionsauftrag an die Presbyter.

⁶³ Vgl. Bock, Acts, 629.

ihrer Gemeinde soll der Grundsatz der Nächstenliebe praktiziert werden, d.h. den Schwachen soll geholfen werden (V.35). Die Vorsteher sind zwar für die Gemeinde verantwortlich, sollen sich jedoch nicht an ihr bereichern oder aus dieser Bestimmung eine Sonderstellung ableiten; sie sind nur ein Teil der Gemeinde und haben in dieser auch alltäglichen Pflichten nachzukommen (V.33f.). Die in der Rede des Paulus genannten Aufgaben sind also stark an dem Vorbild des Apostels orientiert; die Kirche soll in der Zukunft weiterhin geistlich genährt werden (V.28), so wie Paulus das Wort Gottes in der Vergangenheit verkündigte (V.27.31). Obwohl die Ältesten nur *eine* Gemeinde darstellen, repräsentieren sie in ihrer Funktion als Aufseher „the church as a whole.“⁶⁴

Mit den Ältesten und Paulus sind die beiden wichtigsten Protagonisten, die sowohl in der Rahmenhandlung als auch in der Rede vorkommen, bestimmt. Hinzu treten weitere Einzelfiguren und Kollektive, die für die Argumentation des Apostels und die Leserlenkung bedeutsam sind. Abgesehen von sich selbst nennt Paulus als individuelle Figuren lediglich religiös besetzte Charaktere. Zunächst ist Gott zu nennen, dessen Gnade als ein Hauptinhalt der paulinischen Verkündigung genannt wird (V.24). Hinzu tritt der Beschluss Gottes (V.27). Gott wird als jemand skizziert, der die Menschen entsprechend seines Planes von Beginn an lenkte und für sie sorgte, was ebenso durch die Bemerkung, er habe sich die Gemeinde durch sein eigenes Blut (V.28) erworben, verdeutlicht wird. Diejenigen, die sich seiner Botschaft und Gnade zuwenden, erhalten Teil an seiner Zuneigung und Liebe in der Gemeinschaft, für die er bereit ist, notwendige Opfer zu bringen. Die Grundvoraussetzung ist jedoch der Glaube; so kann sein Wort nicht nur im metaphorischen Sinne aufbauen, sondern stellt den Weg zum Erbe aller Geheiligten (V.32) dar. Gott vermag die Menschen zu vereinen und sie zu nähren.

Mit ihm untrennbar verbunden ist ‚unser‘ Herr Jesus (V.21), wie die Formulierung mit kopalativer Konjunktion zeigt. Nicht nur das Umkehren zu Gott, sondern ebenso der Glaube an Jesus Christus erscheint als markantes Charakteristikum der paulinischen Botschaft. Ähnlich der vorherigen Reden, in denen die Auferstehung Jesu einen zentralen Teil (und oft den ‚Stein des Anstoßes‘) darstellte (vgl. z.B. Act 17,31), ist das Ereignis auch hier präsent. Sein Tod und seine Auferstehung stellen das bestimmende Ereignis dar, auch wenn Paulus vor den Ältesten besonders den Sühnetod hervorhebt (vgl. V.28).

Als letzte Einzelfigur auf der erzählerischen Ebene der Rede wird der Heilige Geist als Autoritätsinstanz hervorgehoben. Er lenkt Paulus (V.22) nach Jerusalem, auch wenn der Apostel nicht weiß, was ihn erwarten wird. Er erscheint als mächtig und setzt die βουλή Gottes um.

⁶⁴ Barrett, Shorter Commentary, 312.

Der Heilige Geist leitet Paulus fortwährend und prophezeit ihm zukünftige Bedrohungen (V.23); obwohl also das Schicksal des Apostels negativ bezeugt wird, kommt dieser den Anweisungen nach und demonstriert so, welche Autorität und Macht der Heilige Geist hat. Bereits in vorherigen Kapiteln wird die Lenkung durch ihn thematisiert (vgl. etwa Act 19,21),⁶⁵ so dass die diesbezüglichen Aussagen von Paulus verständlich und kohärent mit anderen Stellen erscheinen. Verdeutlicht wird diese Position weiter durch die Bemerkung, dass er Aufseher eingesetzt hätte (V.28). Er hat unmittelbar Anteil am Aufbau der Gemeinde und ist somit untrennbar mit Gott und Jesus Christus verbunden. Die drei Figuren erscheinen als eine Einheit,⁶⁶ in der die Hierarchie jedoch deutlich ausgeprägt ist. Durch die Tatsache, dass diese Trinität in ihren Individuen hervorgehoben wird, zeigt sich die christliche Ausrichtung der Rede und die Betonung der zentralen Figuren, von denen alle Handlung ausgeht. Sie stehen den Kollektiven, die nur kurz und schematisch skizziert werden, deutlich entgegen.

Zunächst ist die Adressatenschaft der Verkündigung des Paulus im Blick, die einerseits aus Jüdinnen und Juden besteht. Obwohl diese in der Vergangenheit mehrfach dem Apostel nach dem Leben trachteten und seine Botschaft bekämpften (V.19), wird ihnen auch künftig verkündigt (V.21). Dies zeigt, dass das gemeinsame Erbe weiterhin Bestand hat und Paulus die Hoffnung hegt, sie für den christlichen Glauben zu gewinnen. Er folgt ferner der Prämisse, zuerst unter ihnen zu verkündigen (vgl. Act 13,46). Daneben treten Griechinnen und Griechen in den Fokus, denen ebenfalls Gott bezeugt wird (V.21). Sie haben ebenso Anteil und stehen damit auf der gleichen Stufe wie die Jüdinnen und Juden. Dies kennzeichnet die christusgläubige Bewegung als offen gegenüber anderen Ethnien und Menschen mit unterschiedlichen religiösen Hintergründen. Die bisherigen Reden des Paulus verdeutlichten, dass das Kerygma durch die jeweilige Situation veranlasst ist und den beiden Gruppen nicht gleich verkündigt werden kann, dass es sich letztlich aber um eine Einheit handelt.⁶⁷

Als letztes Kollektiv werden die reißenden Wölfe (V.29) angeführt, die nach der Abreise des Paulus die Gemeinde gefährden werden. Ihr Lehre steht der christlichen Verkündigung entgegen und verfälscht diese (V.30). Ihre metaphorische Beschreibung als Wölfe vermittelt ein brutales, aggressives und gefährliches Bild und ist entsprechend umso eindringlicher. Die Bedrohung muss ernst genommen und bekämpft werden. Der Einsatz, der dafür notwendig ist, wird von Paulus skizziert, indem er die Gemeinde im Anschluss an die Schilderung der Bedrohung daran erinnert, dass er Anfeindungen und Zweifeln, sei es von innen oder außen,

⁶⁵ Vgl. Lambrecht, *Paul's Farewell-Address*, 307.

⁶⁶ So auch Gaventa, *Theology and Ecclesiology*, 49, die bemerkt, dass die Trennung der Figuren von Gott, Jesus, Heiligem Geist und den damit verbundenen Handlungen fast unmöglich sei.

⁶⁷ So etwa Zmijewski, *Apg*, 741 und Roloff, *Apg*, 303.

mit kontinuierlichem Beistand und unter Tränen entgegengetreten sei.⁶⁸ Er beschreibt sie mit dem Adjektiv βαρύς, welches durch „die Betonung der Uneigennützigkeit des Paulus“⁶⁹ eine Konnotation mit Habgier impliziert. Die Wölfe sind entsprechend nicht zu unterschätzen, stellen dabei aber das genaue Gegenteil des Apostels dar. Ihr Ziel besteht darin, die Jüngerschaft hinter sich zu bringen und von ihrer Botschaft zu überzeugen; Hilfe werden sie dabei auch von Gemeindegliedern erhalten, die sich ihnen anschließen und gegen ihre ehemaligen Mitchristinnen und -christen aufstehen werden (V.30). Die Beschreibung dieser feindlichen Gruppe ist in sich nicht konsistent. Während die Metapher der Wölfe eher für Verfolger im Allgemeinen gebraucht wird, deutet das Adverb ὀπίσω auf ein Lehrer-Schüler-Verhältnis hin und charakterisiert die Eindringlinge als eine Formation, die entsprechend eher als Irrlehrer denotiert werden könnte.⁷⁰ Aufgrund der spärlichen inhaltlichen Beschreibung kann sie nur schwerlich einer historisch greifbaren Gruppe zugeordnet werden.⁷¹

Insgesamt ist die Figurenzeichnung innerhalb der Rede, aber auch in der Rahmenhandlung, sehr direkt. Sie erfolgt durch Metaphern und malt so ein anschauliches Bild der einzelnen Protagonisten. Die eher abstrakteren Figuren Gott, Jesus Christus und der Heilige Geist zeichnen sich weniger durch konkrete Handlungen aus, sondern sind v.a. Inhalt der christlichen Verkündigung. Die individuellen Charaktere stehen in einer Hierarchie über den Kollektiven; so sind Gott, Jesus und der Heilige Geist an oberster Stelle positioniert, während Paulus als ein Beauftragter unter ihnen steht. Er gibt die Botschaft weiter an die Ältesten, die wiederum für die Gemeinden zuständig sind. Innerhalb dieser Hierarchie wird vermehrt mit Stellvertreterpositionen gearbeitet und so ein Bild entworfen, das die Rangordnung zu einem gewissen Grad wieder aufbricht. Es finden Verschränkungen statt, die die Gemeinde als ein organisches Ganzes zeigt, das im Begriff ist, sich durch Ämter zu organisieren. Mit Ausnahme von den jüdischen Menschen, denen Paulus Anschläge auf sein Leben vorwirft (V.19), bilden sich vor allem zwei Fronten: Auf der einen Seite stehen diejenigen, die sich der christ-

⁶⁸ Vgl. Dömer, Heil, 200.

⁶⁹ Aejmelaeus, Lars, Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20:18–35), Helsinki 1987, 148.

⁷⁰ Vgl. Unnik, Willem Cornelis van, Die Apostelgeschichte und die Häresien, in: ZNW 58 (1967), 240–246: 242. Van Unnik weist jedoch auch darauf hin, dass sich im Text keinerlei Anhaltspunkte für gnostische Lehren finden lassen, entsprechend nur eine allgemeine Gefahr durch Irrlehren angesprochen werden soll (vgl. a.a.O., 243).

⁷¹ Schürmann etwa liest aus den Angaben einen Hinweis auf Wanderprediger heraus, die christlichen Gemeinden entstammten, sich von ihnen jedoch getrennt hatten und infolge dessen Aufspaltungen bzw. Abspaltungen stattfanden. Die besondere Betonung der μετάνοια (V.21) durch Paulus veranlasst ihn dazu, in den λόκοι Libertinisten zu sehen, deren ausschweifendes und zügelloses Leben einen Hinweis auf die Umkehr notwendig machte. Vgl. Schürmann, Testament, 314f.; 317. Talbert, Charles H., Luke and the Gnostics. An examination of the Lucan Purpose, Nashville/New York 1966, 114 folgert aufgrund der inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen der Miletrede und den Pastoralbriefen, dass sich beide Texte auf ähnliche Situationen bezögen, und da die Pastoralbriefe eindeutig gegen gnostische Strömungen gerichtet seien, beziehe sich auch die Apostelgeschichte darauf.

lichen Botschaft verpflichtet wissen bzw. Teil dieser sind, während ihnen gegenüber die Eindringlinge, die diese Botschaft zu verfälschen suchen, stehen. Das Kriterium für die Beurteilung und Darstellung der beiden Gruppen liegt in der Nähe zur christlichen Wahrheit. Diese Zuschreibungen werden weiter unterstützt durch die Tatsache, dass die opponierenden Mächte als rein immanent bzw. historisch beschrieben werden, während Paulus, die Ältesten und die Gemeinde in einer transzendenten Beziehung zu Gott stehen.⁷² Hierdurch wird eine positive Wahrnehmung bei der (christlichen) Leserschaft erreicht.

5.3 Das Setting

Die vorherigen Reden des Paulus waren in dezidiert jüdischen (vgl. Act 13,15) bzw. paganen (vgl. Act 14,8; Act 17,16) Settings verortet. In dieser Perikope wird das erste Mal berichtet, wie der Apostel in einer christusgläubigen Gemeinde in direkter Rede spricht. Insofern ist von Interesse, ob sich die temporalen, geographischen und sozialen Indikationen unterscheiden und ein neues Bild der Verkündigung vermitteln.

Innerhalb der Rahmenhandlung ist auffällig, dass keinerlei temporale Verortung vorgenommen wird. Die Ereignisse sind an keine bestimmte Zeit gebunden und die Einleitung hebt dadurch hervor, dass dem Inhalt besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden soll. Unter Umständen kann durch diese Gestaltung gefolgert werden, dass der Verfasser die folgende Rede als ein allgemeines Beispiel für christliche Verkündigung betrachtete.

Paulus beginnt seine Worte direkt mit einer temporalen Bestimmung (*ἀπὸ πρώτης ἡμέρας* V.18), die durch ihre Stellung am Anfang einen besonderen Fokus setzt und die Ernsthaftigkeit der Verkündigung verdeutlicht. Dass Paulus seit dem ersten Tag an in der Mitte der Gemeinde war (V.18), steckt den Rahmen weiter ab und bezieht die angeredete Gemeinde unmittelbar mit ein. Durch V.26 und den Bezug auf den ‚heutigen‘ Tag wird der Bogen zum Anfang geschlagen und die Fortdauer der paulinischen Arbeit betont. Sodann wird durch den Weggang des Paulus (V.29) eine neue Zeit eingeläutet, die zwar in der Zukunft liegt, durch die Beschreibungen des Paulus aber als feststehend angenommen werden kann. Die Gegenwart erscheint als Heilszeit, in der zwar auch Bedrohungen am Horizont auftauchen (vgl. V.19), die jedoch vor allem durch die Rede und das Beisammensein in der Gemeinde gekennzeichnet ist. Die nun zukünftigen Tage, in denen Paulus der Gemeinschaft keinen physischen

⁷² Vgl. Nielsen, *Until it is fulfilled*, 170.

Beistand mehr leisten wird, bedrohen die Christinnen und Christen in ihrer Existenz⁷³ und die Menschen, die ihren Glauben verkehren wollen erscheinen als „ekklesiologische Gefahr.“⁷⁴ Die Zukunft verlangt dementsprechend von ihnen, gerüstet zu sein, vor allem jedoch noch enger zusammenzurücken und sich umeinander zu sorgen. Als Grundlage dessen dient die Botschaft des Paulus, die er drei Jahre lang Tag und Nacht (V.31) den Gemeindegliedern nahebrachte. Die lange Zeitspanne nimmt wiederum Bezug auf den Anfang und kennzeichnet den Aufenthalt des Paulus als eine Zeit der Lehre.

Im Gegensatz zu den vorherigen Reden des Paulus wird weniger über vergangene religiöse Ereignisse, etwa die Geschichte Israels oder das Schöpfungshandeln Gottes, berichtet. Der Fokus liegt vielmehr auf der persönlichen Verkündigungstätigkeit und dem allgemeinen Verhalten des Apostels. So geraten zwar die Ebenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in den Blick, jedoch nur unter dem Aspekt der paulinischen Verkündigung. Die geschilderten Handlungen und Ereignisse bleiben auf die Kirche bezogen, so dass keine darüber hinausgehenden Geschehen angesprochen werden. Hierin besteht dann ein Unterschied zu anderen Abschiedsreden wie in der hebräischen Bibel.⁷⁵ Ein weiteres Charakteristikum der Rede liegt darin, dass kaum auf die Schriften Bezug genommen wird. Die persönliche Vergangenheit, nicht mehr die kollektive, wird dazu genutzt, das paulinische Verkündigungsverhalten zu verifizieren und autorisieren, um es so fruchtbar für die Zukunft zu machen.⁷⁶

Auffällig ist ebenso, dass die Ana- und Prolepsen sich häufig abwechseln, insbesondere im Vergleich mit anderen Abschiedsreden.⁷⁷ Die Erzählung wird so lebhafter und abwechslungsreicher und fordert mehr Aufmerksamkeit von der Zuhörer- und Leserschaft, da die einzelnen Teile aufeinander bezogen und Konsequenzen für die Gegenwart daraus abgeleitet werden. Die Perspektive wird dadurch allumfassend.⁷⁸ Insofern ist die Bezeichnung der Rede als ‚Testament‘ des Paulus⁷⁹ nicht abwegig, da es sich, wie bereits ausgeführt, lediglich um eine physische Abwesenheit, jedoch keine geistige handelt. Die vergangene Arbeit des Apostels wird von diesem als eine Ressource und Inspiration für die weitere, fortdauernde Arbeit der Ältes-

⁷³ Vgl. z.B. Jervell, Apg, der proklamiert, dass Paulus eine Abschiedsrede hält, „womit die apostolische Epoche in der Kirche endet“ (a.a.O., 509). Ebenso Kliesch, Apg, 136.

⁷⁴ Schürmann, Testament, 318. Schürmann geht sogar so weit, die in der Perikope genannten Irrlehrer in Beziehung zu anderen Irrlehren innerhalb des Neuen Testaments zu setzen, so dass Lukas an dieser Stelle einen Einblick in die drohende Endzeit gebe (vgl. a.a.O., 322).

⁷⁵ Vgl. Roloff, Jürgen, Apostolat, Verkündigung, Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 227.

⁷⁶ Vgl. für allgemeine Informationen zur Verwendung von Zitaten der jüdischen Bibel in den Reden der Apostelgeschichte Soards, Marion L., The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature, in: ETL 70 (1994), 65–90, bes. 73–75.

⁷⁷ Vgl. Pesch, Apg 2, 199.

⁷⁸ Vgl. Nielsen, Until it is Fulfilled, 166.

⁷⁹ So etwa Fitzmyer, Acts, 674; Berger, Kommentar, 481.

ten skizziert.⁸⁰ Dies erklärt sich auch aus der temporalen Bezogenheit der Rede, da in dieser die Zeit der Abwesenheit des Paulus in den Blick gerät. Durch diese Trennung von ihrem Gründer droht die Gemeinde in größerem zeitlichem Abstand ihre durch Paulus vermittelte Tradition zu verlieren.⁸¹

Der geographische Rahmen wird in den Eingangsversen abgesteckt. Die folgende Rede wird von Paulus in Milet gehalten, jedoch kommen die Zuhörenden aus dem weiter entfernten Ephesus. Während die letztgenannte Stadt eine Bedeutung für Paulus persönlich hat, da er die Gemeinde mit aufgebaut und versorgt hat (vgl. Act 18,19–21; Act 19,1–22), ist Milet bisher als Schauplatz des Geschehens nicht weiter hervorgetreten. Der *omniscient narrator* begründet die Wahl des Ortes mit der Zeitersparnis, die Paulus sich von einem Auslassen von Ephesus als Halt erhofft (vgl. Act 20,16). Für seine geplanten Reisen nach Jerusalem und darüber hinaus kann die Stadt als günstiger Ausgangspunkt und als der nächste Standort zu größeren Städten betrachtet werden.⁸² Auf extratextueller Ebene lässt sich beobachten, dass es sich bei Milet um eine Weltstadt handelte, die „im Ausgang des 1. Jh.s n.Chr. auch ein herausragendes Zentrum des jungen Christentums“⁸³ darstellte. Nichtsdestotrotz fehlen weitere Informationen innerhalb des Textes. Ähnlich knapp gehalten ist der Ausgang der Perikope, der durch das Besteigen des Schiffs (V.38) eine große geographische Distanz und einen Abschied evoziert; hierzu trägt bei, dass die See eine mächtige Grenze verkörpert, womit die Gattung der Abschiedsrede weiter verdeutlicht wird.⁸⁴

Insgesamt ist wenig Bewegung in den rahmenden Versen zu beobachten. Insbesondere Paulus bleibt statisch; zwar schickt er nach den Ältesten und hält im Anschluss die Rede, doch erst beim Beten (V.36) wird eine Bewegung seinerseits geschildert. Auch der abschließende Gang hin zum Schiff wird aus der Perspektive der Presbyter skizziert. Obwohl an dieser Stelle eine der bedeutsamsten Reden der Apostelgeschichte präsentiert wird, ist das räumliche Setting „sparer in detail about the site than any other.“⁸⁵ Dieser Umstand könnte damit erklärt werden, dass Lukas eine Szene schildern wollte, die unabhängig von räumlichen Begebenheiten universal anwendbar für Gemeinden in der Zeit nach der Abreise des Paulus wä-

⁸⁰ Vgl. Peterson, Acts, 561.

⁸¹ Vgl. Schürmann, Testament, 320.

⁸² Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 312.

⁸³ Eckey, Apg 2, 468. Milet entwickelte sich aufgrund der zahlreichen Häfen zu einer bedeutenden Stadt. Sie wurde zwar im 5. Jahrhundert v.Chr. zerstört, war aber auch nach ihrem Wiederaufbau ein wichtiges Handelszentrum mit verschiedenen Marktplätzen und verfügte darüber hinaus über mehrere Tempel (vgl. McRay, John, Art. Miletus, in: ABD 4 [1992], 825f.: 825f.).

⁸⁴ Vgl. Pervo, Acts, 530. Dömer, Heil, 202 sieht besonders durch die erneute Aufnahme von V.25 als Angabe für den Grund der Trauer den Charakter als Abschiedsrede hervorgehoben.

⁸⁵ A.a.O., 515.

re. Ohne einen interpretierenden Rahmen liegt der Fokus zudem auf den Worten und ihrem Inhalt.

In diesen entwirft Paulus wiederum eine grundlegende „theologische Geographie“.⁸⁶ Er spannt den räumlichen Rahmen von der allgemein formulierten und weite Teile des Landes umfassenden Asia (V.18) hin nach Jerusalem, der bedeutsamen und mit Konnotationen versehenen Stadt (V.22). Die Konzentration hin auf die städtische Komponente der Verkündigung drückt sich auch in den Prophezeiungen des Heiligen Geistes aus, der in allen Städten Paulus den Weg weist (V.23).⁸⁷ Doch nicht alleine in Städten, sondern auch innerhalb der Häuser (V.20) wird verkündigt. Hierdurch eröffnet Paulus eine weitere räumliche Ebene, die nicht mehr zwischen Stadt und Land, sondern zwischen innen und außen, privat und öffentlich unterscheidet. Die christliche Verkündigung umfasst so neben ländlichen und städtischen auch die die einzelnen Menschen betreffenden Räume und kann zu jeder und jedem durchdringen. Somit handelt es sich um keine geheime Botschaft, die an spezielle Räumlichkeiten wie Tempel oder Synagogen gebunden ist, sondern um einen Glauben, der frei überall und ungebunden praktiziert werden kann, wie auch das gemeinsame Gebet zum Schluss verdeutlicht. Die Richtung der Verkündigung geht von der Gemeinde aus in die Öffentlichkeit. Dieser Sachverhalt wird durch die Rede an sich, die Weitergabe der Verkündigung und Aufgabe des Paulus an die Presbyter und seinen langen Aufenthalt mit ihnen (μεθ' ὑμῶν V.18) gezeigt. Nichtsdestotrotz wird die Gemeinschaft weiterhin als Kern und geschützter Anlaufpunkt betrachtet, da die Warnung an die Ältesten lautet, es würden Wölfe in die Gemeinde (εἰς ὑμᾶς V.29) eindringen, während Männer der Gemeinde (ἐξ ὑμῶν αὐτῶν V.30) aufstehen und sich gegen die Gemeinschaft wenden werden. Die doppelte Richtung der Gefahr, von außen nach innen und von innen nach außen,⁸⁸ verschärft ihr Potential und macht deutlich, dass niemand sicher und geschützt ist. Eine letzte räumliche Ebene wird durch die o.g. temporalen Angaben, die die Zeit der Anwesenheit des Paulus und die Zeit nach seinem Abschied von den Presbytern unterscheiden, aufgespannt. Zwar ist der Apostel räumlich von ihnen in den folgenden Zeiten getrennt, nicht mehr bei ihnen in der Gemeinde, doch handelt es sich dabei nur um eine physische Abwesenheit. Vielmehr geht es Paulus jedoch um seine geistige Präsenz, die durch sein ‚Testament‘ gesichert wird.⁸⁹

Die sozialen Indikationen der Rahmenhandlung zeichnen eine religiöse, christliche Gemeinde, verdeutlicht durch das gemeinsame Gebet im Anschluss an die Rede, die sich durch

⁸⁶ Vgl. Roesler, *Erzählte Reden*, 193.

⁸⁷ Vgl. Pervo, *Acts*, 521.

⁸⁸ Vgl. Haenchen, *Apg*, 568.

⁸⁹ Vgl. Pervo, *Acts*, 522.

ein liebevolles Miteinander und Gleichheit untereinander (V.37) auszeichnet. Die Worte des Paulus nehmen Bezug auf das Gegenüber in Form der jüdischen Menschen, die entgegengesetzt handeln und ihm nach dem Leben trachten (V.19). Hingegen setzt seine Verkündigung auf die o.g. Werte der Gleichheit und Geschwisterlichkeit, insofern sowohl Jüdinnen und Juden als auch Griechinnen und Griechen als Adressatenschaft im Blick sind (V.21). Es wird kein Unterschied mehr bezüglich Herkunft und vorherigem Glauben gemacht. Auch die Anrede der Gemeinde als Herde zeigt einen engen Zusammenhalt (V.28), der jedoch durch die als Aufseher eingesetzten Presbyter gesichert werden muss.

Dass das soziale Setting als christlich geprägt bezeichnet werden kann, liegt auch in den theologischen Grundannahmen. So wird die Lehre der eindringenden als verfälscht (V.30) gekennzeichnet, und die Botschaften, die dem christlichen Glauben widersprechen oder von ihr abweichen, werden negativ konnotiert. Während Paulus bereit ist, sein Leben für den Dienst zu opfern (vgl. V.24), hat Gott selbst seinen Sohn für die Gemeinde gegeben (V.28), wodurch das gemeinsame Erbe als Ziel, nach dem es zu streben gilt, proklamiert wird (V.32). Diese geistigen (Hin-)Gaben stehen den materiellen Werten und Bedürfnissen gegenüber, gegen die der Apostel angeht (V.33f.). Sein Leben als christlicher Verkündiger ist von dem Grundsatz des Spartanischen geprägt, um niemandem zur Last zu fallen. Es wird ein Bild vom rechtschaffenen christlichen Menschen gezeichnet, der sich v.a. durch die Fürsorge gegenüber den Schwächeren und der Annahme aller Menschen jenseits der Herkunft und des Glaubens, die Ablehnung materieller Bereicherung und das Leben im Geiste Gottes auszeichnet. Die Grundlagen für ein solches gemeindliches Verständnis sind bereits gelegt (vgl. οἰκοδομέω V.32). Dieses Fundament gilt es nun, in Zukunft zu bewahren und auf diesem aufzubauen.⁹⁰

Ein letzter Indikator, der auf das soziale Setting der Rede und ihrer narrativen Einbettung hinweist, ist die Bezeichnung der Gemeinde als ἐκκλησία. Während die Verfasser der Evangelien mit Ausnahme von Matthäus (vgl. Mt 16,18; Mt 18,17) die Vokabel meiden, berichtet die Apostelgeschichte häufig von Zusammenkünften christlicher Menschen, die mit ebendiesem Wort bezeichnet werden. Die Verteilung des Wortes ist insofern interessant, als dass die Belege sich mit Beginn der Reisen des Paulus häufen. Dieser Sachverhalt zeigt die enge Verbindung zwischen dem Apostel und der Kirche. Zudem wird das Wort in der Miletrede das letzte Mal innerhalb der Apostelgeschichte verwendet und verdeutlicht, dass die Missionsreisen tatsächlich abgeschlossen sind und sich der narrative Blick von der kollektiven Geschich-

⁹⁰ Vgl. Knoch, Otto, Die „Testamente“ des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit (SBS 62), Stuttgart 1973, 36f.

te der christlichen Gemeinden hin zum individuellen Schicksal des Paulus verengt. Hierzu wird nicht lediglich die ἐκκλησία, wie sie in den meisten Belegen der Apostelgeschichte unbestimmt bleibt, gebraucht, sondern der Apostel konkretisiert den Begriff weiter, indem er die Presbyter und ihre Mitchristinnen und Mitchristen als Kirche Gottes (V.28) bezeichnet. Die letzte Verwendung ist somit betont und markiert einen Höhepunkt.

5.4 Die Erzählinstanzen⁹¹

Die Erzählinstanz der Rahmenhandlung ist eine extradiegetisch-heterodiegetische Stimme. Entsprechend kommt hier Lukas, der vermeintliche Verfasser der Apostelgeschichte, in den Blick. Insbesondere drei Formulierungen der erzählerischen Rahmenverse sind dabei von Interesse und sollen in der folgenden Analyse im Vordergrund stehen.

Lukas entwirft ein Bild von Paulus, das ihn in Parallele zu Jesus setzt. Wie dieser nach dem letzten Abendmahl im Garten Gethsemane betet (Lk 22,40f.), kniet auch Paulus sich mit seinen Zuhörenden hin und betet (Act 20,36). Das Schicksal des Apostels wird entsprechend der Ankündigung Act 9,15f. Leid und eventuell sogar Tod einschließen, ebenso, wie Jesus Anfeindungen, Gefangennahme und schließlich den gewaltvollen Tod erlitt. Auch wenn Paulus in seinen Worten offenlässt, ob er sein physisches Ende antizipiert (V.25), legt Lukas an dieser Stelle nahe, dass Jerusalem für ihn nur Schrecken bereithält, wenn nicht gar sein end-

⁹¹ Die Rede in Milet wird oftmals dazu genutzt, um Bezüge zu deuteropaulinischen und echt paulinischen Briefen herzustellen. Außerdem ist sie in einem Abschnitt positioniert, der zu den sogenannten ‚Wir-Stücken‘ gehört. Dadurch schließt sich die Frage an, ob Lukas auf diesen letzten Reisen ein Begleiter des Paulus gewesen sein und entsprechend die Rede vor den Ältesten als Augenzeuge mit angehört haben könnte. Für diese Auslegung spricht sich etwa Witherington, Acts, 615 aus und führt als Argument an, dass Milet bisher in der Apostelgeschichte keinerlei Bedeutung zukam, was für die Authentizität der Rede an diesem Ort spreche. Ebenso Wikenhauser, Apg, der festhält: „Da sie [i.e. die Miletrede, d.Vf.] zwischen Wir-Stücken steht, hat Lukas sie mit angehört und aus persönlicher Erinnerung aufgezeichnet“ (233). Parallelen zwischen paulinischen Briefen und der Miletrede werden u.a. bei Barrett, Shorter Commentary, 113 sowie Witherington, Acts, 610 dargestellt. Anklänge an die Pastoralbriefe vermerken Pesch, Apg 2, 207 (a.a.O., 201 auch eine Auflistung von Paulinismen und Lukanismen) und Eckey, Apg 2, 470 für einen Vergleich mit 2Tim. Schmithals, Apg 20,17–38 versucht zunächst eine Scheidung zwischen Tradition und Redaktion, ehe er dann konstatiert: „Die ursprüngliche Miletrede paßt bruchlos in dies Bild, das die Past selbst bieten“ (a.a.O., 320). Ders., Apg, 190 sieht die Beziehung zu diesem Briefkorpus v.a. in der Thematik der Irrlehrer. Pratscher, Wilhelm, Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden. Ein Aspekt seiner Missionsweise, in: NTS 25 (1979), 284–298: 295 beleuchtet demgegenüber feindliche Agitationen, die aus den echten Paulusbriefen hervorgehen, insbesondere mit Bezug auf den proklamierten Verzicht des Paulus auf Unterstützung. Marshall, Acts, 329 hält die Grundgedanken für paulinisch, die Formulierungen jedoch für lukanisch. Dem stehe jedoch das Bild des Paulus als ein Vorbild für die Kirche entgegen. Das Ziel des Lukas sieht er darin, den Apostel gegen Anklagen in dessen eigener Zeit zu verteidigen und die Kirche insgesamt zu ermahnen, auch nach dessen Tod den paulinischen Lehren und Praktiken zu folgen. Er fasst jedoch zusammen: „[...] the denial of a Pauline basis for this address is unwarranted“ (a.a.O., 330). Insgesamt dazu Fitzmyer, Acts, 675: „[Luke] shows here at least that he was not wholly unfamiliar with Pauline phraseology.“ Weiser, Paulusbild der Apostelgeschichte bemerkt, dass das „[...] Verständnis des Sterbens Jesu als ‚Sühnopfer‘ bei Lukas zurücktritt.“ (A.a.O., 86).

gültiges, tödliches Schicksal besiegelt.⁹² Eine Parallelisierung der beiden Figuren wird gleichsam durch den größeren Aufriss der Apostelgeschichte sowie des Lukasevangeliums wahrscheinlich. Die Reise des Apostels nach Jerusalem und schließlich Rom spiegelt die jesuanische Reise nach Jerusalem sowie die Art und Weise, wie dieser seine Jünger auf seine Abwesenheit in den Kapiteln 9–19 des Lukasevangeliums vorbereitete.⁹³ Das Motiv des gemeinsamen Gebets dient zusätzlich dazu, die Religiosität und das Christliche der ephesinischen Gemeinde und des Apostels in Kontinuität zu Jesus und seinen Anhängerinnen und Anhängern hervorzuheben. Die Handlung verdeutlicht das Anvertrauen an Gottes Gnade (V.32), das Paulus zunächst den Ältesten in Worten nahelegte, und das nun „in der direkten Hinwendung zu Gott noch einmal ausdrücklich nachvollzogen“⁹⁴ wird.

Ein einziger, interpretierender Erzählerkommentar innerhalb der Rahmenhandlung lässt sich in V.38 finden, da die Erzählinstanz den Grund für die Trauer der Zuhörenden angibt und eine Bemerkung des Paulus in indirekter Rede nochmals wiedergibt. Erneut stellt er so die Bedeutung des Paulus heraus und den Zusammenhalt, der unter den Christinnen und Christen herrscht.

Bezüglich der Gattung der Abschiedsrede ist zunächst anzumerken, dass lediglich Paulus eine solche innerhalb der Apostelgeschichte hält. Dies betont seine etwas höhergestellte Position gegenüber Figuren wie Petrus, dem in der Apostelgeschichte ebenfalls wörtliche Rede zuteilwird (vgl. etwa Act 2,14–36; Act 4,8–22).⁹⁵ Dagegen unterscheidet sich der Umfang dieser Reden, da Paulus insgesamt mehr und differenziertere Reden hält. Zusammengenommen zeigt dies ein lukanisches Bild vom ehemaligen Verfolger, das die Betonung auf Paulus in seiner Funktion als „letzte[r] und maßgebliche[r] Sprecher der Gründergeneration“⁹⁶ setzt. Die Gattung legt dabei nahe, dass der Facettenreichtum, der bisher durch die Perikopen hindurch, aber v.a. auch innerhalb der Reden dargeboten wurde, die Art ist, wie Paulus nach lukanischem Verständnis erinnert werden soll.⁹⁷ Vorausgreifend auf die weiteren drei Ansprachen zeigt sich, dass diese kaum Neuerungen thematisieren, sondern sich allgemein mit der Beauftragung durch Jesus Christus und der Verteidigung der christlichen Botschaft beschäftigen. Somit setzt Lukas an dieser Stelle einen gewissen Schlusspunkt und verdeutlicht, auch in

⁹² Vgl. Haenchen, Apg, 570.

⁹³ Vgl. Bock, Acts, 623.

⁹⁴ Gebauer, Apg 2, 140.

⁹⁵ Vgl. Schubert, Place of the Areopagus Speech, 259. Noch größer wird die Bedeutung der Rede, wenn man bedenkt, dass im lukanischen Doppelwerk Jesus die einzige andere Figur ist, die ebenfalls eine Abschiedsrede hält. Vgl. Mattill, Andrew J., jr., The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts. H.H. Evans reconsidered, in: NT 17 (1975), 15–46: 31.

⁹⁶ Mußner, Apg, 122.

⁹⁷ Vgl. Fitzmyer, Acts, 675.

Zusammenschau mit den Reden v.a. von Petrus und Stephanus, dass er den gesamten Plan Gottes nach seinem Verständnis wiedergegeben hat.⁹⁸ Lukas beendet durch diese Platzierung die Missionsreisen des Paulus und beginnt danach den letzten großen Teil seines Werkes.⁹⁹ Seiner Ansicht nach ist die Zeit der Verkündigung durch den Apostel abgeschlossen, den einzelnen Gemeinden wird das Vertrauen ausgesprochen, auf sich selber acht geben zu können.¹⁰⁰

Die geringe narrative Einbettung durch Lukas könnte, lässt man historische Erklärungen und Fragen nach möglichen ihm vorliegenden Quellen außer Acht, dazu dienen, Paulus in seiner Abschlussrede gewissermaßen ungefiltert und ohne größeren Interpretationsrahmen zu Wort kommen zu lassen. Er verkörpert einen intradiegetisch-homodiegetischen Erzähler, der teilweise auch als autodiegetisch zu kennzeichnen ist, insofern in vielen Passagen direkt aus seinen vergangenen Erfahrungen berichtet wird. Aus den inhaltlichen Schwerpunkten und der sprachlichen Gestaltung lassen sich seine Überzeugungen, Wertvorstellungen und Theologie eruieren.

Ein besonderes Merkmal, das der Apostel bereits zu Beginn seiner Ansprache thematisiert, ist die Frage nach dem Dienst als Knecht. Die Formulierung, dass Paulus dem Herrn diene (V.19) wird über die Rede hinweg verschiedentlich gefüllt. Zunächst, so führt er aus, bedeutet der Knechtdienst Demut. Hiermit beschreibt er sein Verhältnis zu Gott und Jesus Christus, das davon bestimmt ist, die eigene Geringfügigkeit beiden gegenüber wahrzunehmen und entsprechend danach zu leben, sich nicht von Hochmut oder der Überhebung des eigenen Lebens leiten zu lassen. Er illustriert diese Grundhaltung durch verschiedene weitere Gedankengänge, etwa wenn er schildert, dass er den Anweisungen des Heiligen Geistes nachkommt, obwohl er einerseits nicht weiß, was ihn erwarten wird, andererseits durch vorherige Prophezeiungen die Richtung der kommenden Ereignisse als negativ zu antizipieren ist (V.23). Er ist ein Untertan und Ausführender der göttlichen Aufträge, betont dahingehend jedoch seine Vi-

⁹⁸ Vgl. Schubert, *Place of the Areopagus Speech*, 260.

⁹⁹ Vgl. Dömer, *Heil*, 189.

¹⁰⁰ Nur am Rande soll eine These von Budesheim, Paul's Abschiedsrede, ausgeführt werden. Budesheim ist der Ansicht, dass die Verteidigungsrede des Paulus in Jerusalem (Act 22,1–21) ursprünglich länger gewesen sei und Lukas sie redaktionell geteilt hätte, so dass die Miletrede den zweiten Teil der Apologie bildete. Als Argumente führt er einerseits an, dass die Miletrede den Gedankengang des sie umgebenden Abschnitts störe, v.a. durch die zuvor angeführten Wir-Passagen (vgl. a.a.O., 18); andererseits ergebe sich aus der in Act 22,17–21 dargestellten Tempelvision des Paulus die Voraussetzung für seine Mahnung an die Gemeinde, auf sich acht zu geben aufgrund ihrer herausgestellten Position (vgl. a.a.O., 27). Lukas habe die ursprünglich zusammenhängende Rede an der für sein Erzählkonzept wichtigen Stelle vom Übergang von Palästina nach Kleinasien geteilt bzw. eingefügt (vgl. a.a.O., 29). M.E. ignoriert Budesheim damit jedoch die jeweilige Einbettung in den Kontext sowie die Funktionen, die mit den beiden Reden verbunden sind. Auch der innere Zusammenhang spricht gegen eine ursprüngliche Einheit.

sionen und Verbindungen zu den göttlichen Wesen.¹⁰¹ Er macht deutlich, dass seine Handlungen nicht aus eigenem Antrieb erfolgen, worin jedoch auch in seinen Augen der Grund liegt, weshalb er sich nicht widersetzen darf. Für die Ausführungen ist er sogar bereit, sein Leben zu opfern (V.24); auch hierin wird das Abhängigkeitsverhältnis zu Gott deutlich, das ihm aufzeigt, dass sein Leben nur im Gegenüber einen Wert hat und sein Werk im Sinne des Glaubens erfolgen muss.¹⁰² Die Erwähnung seiner Berufung vor Damaskus hat die Funktion, den Ursprung seines Handelns zu legitimieren, während die Erwähnung von Tränen (V.19.31) oder Anschlägen (V.19) die totale Hingabe an Gott, die Ernsthaftigkeit und den Leidensaspekt des Apostelseins betonen. Das Damaskuserlebnis des Paulus erscheint vor dem Hintergrund der Miletrede als eine Art Prolepse, insofern die in der Erzählung prophezeite Leidensankündigung (Act 9,16) sich an dieser Stelle wiederholt, und von dem Apostel selber immer wieder als eine Art Auftrag aufgenommen wird (V.21).¹⁰³

Zu diesem Knechtsdienst gehören bestimmte Aufgaben, denen nachgekommen werden muss. Hierzu gehören sowohl das Verkündigen als auch das Lehren (V.20[25.27]) als auch der Zeugendienst (*διαμαρτυρούμενος* V.21.24.26). Es handelt sich um Tätigkeiten, die im Gegenüber mit Menschen stattfinden und dazu dienen, die empfangene Botschaft in die Öffentlichkeit zu tragen. Der Inhalt dieser Verkündigungstätigkeit entfaltet sich dabei in den bereits ausgeführten Offenbarungen Jesu (vgl. V.21, 24, 25 und 27). Insbesondere die Erwähnung des Reiches legt eine Kontinuität zwischen der Lehre Jesu und der paulinischen nahe.¹⁰⁴ Das Ziel seiner Reden liegt darin, Anteil an der Erbschaft aller Geheiligten (V.32) zu erhalten. Durch die Verbindung zu Gott und Jesus, durch den Paulus seine Beauftragung und letztendlich auch den Inhalt seiner Verkündigung erfuhr, lässt sich sein Leben als Bezeugender charakterisieren, das „von Gott bestätigt [wurde] als ein verbindlich vorbildliches Leben.“¹⁰⁵

Insgesamt stellt sich Paulus durch die Anwendung des Begriffs *δοῦλος* und der ausgeführten Füllung des Konzepts „in die Reihe der großen Gestalten des Alten Testaments“¹⁰⁶, etwa Moses (Num 12,7) und David (1Kön 3,6; auch Act 4,25).¹⁰⁷ Er beschreibt damit nicht nur

¹⁰¹ Obwohl Paulus sich an dieser Stelle also als Verbindungsglied zwischen Gott und den Menschen, denen Gottes Wille durch ihn zuteilwird, skizziert, ist er nach Barrett, *Shorter Commentary* nicht selbst als „divine man“ (a.a.O., 314) zu bezeichnen, da er sonst um den Ausgang der Taten wissen müsste.

¹⁰² Vgl. Bock, *Acts*, 628.

¹⁰³ Vgl. Kowalski, Beate, *Widerstände, Visionen und Geistführung bei Paulus*, in: *ZKTh* 125 (2003), 387–410: 389; 401.

¹⁰⁴ Vgl. Barrett, *Shorter Commentary*, 315.

¹⁰⁵ Schürmann, *Testament*, 326.

¹⁰⁶ Kliesch, *Apg*, 133.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. Auch Bondi, Richard A., *Become Such as I Am. St. Paul in The Acts of the Apostles*, in: *BTB* 27 (1997), 164–176: 170 hält fest, dass Paulus implizit mit einigen der größten Heroen der hebräischen Schriften verglichen wird, insbesondere in Bezug auf sein Leiden. Er verweist auf die Richter und Könige Israels.

eine Nachfolge Jesu, sondern ein geistiges Erbe und Selbstverständnis, das bis weit in die Anfänge der Geschichte Israels zurückreicht. Im jüdischen Sinne ist damit eine Ehrung der Person, die sich als Knecht Gottes versteht, verbunden, sowie allgemein die Anerkennung „der absoluten Souveränität Gottes.“¹⁰⁸ Im Abschlussteil der Rede deutet Paulus eine weitere Parallele an, die ihn in die Nähe Samuels rückt. Nicht nur bezeichnet sich dieser ebenso als Knecht Gottes (1Sam 3,10), sondern muss wie auch der Apostel sein Verhalten gegenüber anderen Menschen verteidigen, das keineswegs in der Ausnutzung von deren Ressourcen und Habseligkeiten bestand.¹⁰⁹ Ähnliche Anklagen gegen Paulus könnten auch im Hintergrund der apologetischen Verse 33f. gestanden haben. Die genannten Verbindungslinien demonstrieren einerseits die tiefe Verwurzelung des Paulus im Judentum, aus dessen Traditionen er weiterhin schöpft und denen er sich auch nach seiner Hinwendung zum Christentum verbunden fühlt. Auf der anderen Seite zeigt sich hier eine der verschiedenen rhetorischen Strategien, die sich in der Miletrede beobachten lassen. Der Apostel vermittelt seinen Zuhörenden, dass seine Handlungen und der Inhalt seiner Verkündigung authentisch sind und über eine Autorität verfügen, die über ihn als Person hinausgehen und entsprechend als wahrhaftig und vertrauenswürdig betrachtet werden müssen. Dies kann die Gemeinde in den bevorstehenden Prüfungen, die Paulus in Form der Irrlehrer skizziert, stärken und vereinen.

Der Apostel gibt den Ältesten noch weitere inhaltliche und rhetorische Argumente für die Authentizität seines Evangeliums, der Legitimität seiner Verkündigung und Ablehnung der kommenden Gegner an die Hand. Bereits der einleitende Satz, der seinen Aufenthalt bei den Ältesten und seinen Dienst unter ihnen und an anderen Orten reflektiert, dient der Verteidigung seiner Handlungen und Führung.¹¹⁰ Die Aussage, er habe nichts von dem, was nützlich wäre, verschwiegen (V.20), betont einerseits die Vollständigkeit seines Evangeliums und kann so als ein Vorausgriff auf die Irrlehrer, die die Fehler- und Lückenhaftigkeit der paulinischen Lehre proklamieren und vorgeben, diese selber füllen zu können, verstanden werden.¹¹¹ Dieser Aspekt wird ein weiteres Mal aufgenommen, da der Apostel nochmals die Verbform *ὑποστέλλομαι* (V.27) emphatisch vorangestellt gebraucht, und den von ihm verkündigten Willen Gottes als vollständig bezeichnet, womit er faktisch die „Vollständigkeit der kirchlichen Verkündigung“¹¹² deklariert. Auch im übrigen Duktus lässt sich dieser emphatische Sprachgebrauch beobachten, wodurch Paulus erreichen möchte, dass die Wahrheit seiner

¹⁰⁸ Weiser, Apg 2, 575.

¹⁰⁹ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 318.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 313.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 314.

¹¹² Haenchen, Apg, 567.

Aussagen betont wird.¹¹³ Dass dies öffentlich und privat (V.20) geschah, verdeutlicht in Verbindung mit der Lehre, dass es sich um keine geheimen Worte handelt, sondern allen Menschen gleich zugänglich ist. Hierbei könnte es sich um eine Spitze gegen populäre Philosophen handeln, deren Reden sich je nach Publikum und Setting, ob öffentlich oder privat, unterschieden.¹¹⁴ Paulus beschreibt sich dadurch selbst als ehrlicher, offener Mensch, der sich nicht über seine Zuhörenden stellt, sondern Teil von ihnen und in seiner Verkündigungstätigkeit ihnen sogar untergestellt ist. Auch seine Lehre ist entsprechend nichts Geheimes, was nur ihm durch Jesus verkündigt wurde und das nur einigen Trägerkreisen nahegebracht werden soll. Christsein bedeutet, in Austausch mit allen Menschen Gottes Wort zu verkündigen, unabhängig vom Publikum oder der Lokalität. Diese Botschaft ist dabei konsistent, da sie direkt von Gott kommt.

Die rhetorische Verteidigungsstrategie des Apostels besteht also v.a. darin, die Gemeinde auf die drohenden Gefahren von außen und innen, auf die Verfälschungen seiner Lehre vorzubereiten, indem er die Wahrhaftigkeit und Vollständigkeit seines Evangeliums betont und andere Botschaften indirekt abwertet. Auch seine eigene Person verteidigt er dabei; so führt er seine Beauftragung durch Jesus nochmals aus (V.24), was seinen Worten Autorität verleiht, ihn jedoch auch von davon abweichenden Meinungen distanziert. Im Raum könnten die Vorwürfe stehen, Paulus habe darin versagt, alles was der Gemeinde zugute kommen könnte, zu verkündigen, sowie an späterer Stelle, er habe sich finanziell an ihr bereichert.¹¹⁵ Dies widerlegt er durch die Ausführung seiner Verkündigung, die den Zuhörenden wohl bekannt ist, und der Aussage, er habe alle Dinge, die ihm verkündigt wurden, weitergereicht. Aus diesem Grund kann er sich als rein und frei von dem Blut aller (V.26) bezeichnen und drückt mit dieser Phrase nicht seine Unschuld am physischen Tod,¹¹⁶ sondern am ‚ewigen‘ Tod vor Gott, also der Verdammnis durch Unglauben oder falschen Glauben (vgl. auch Act 13,46), aus.¹¹⁷ Er knüpft somit an die im Setting verdeutlichte Unterscheidung zwischen physisch und geistig an. Auch seine Stilisierung als Vorbild dient der Verteidigung seiner Person. Insbesondere

¹¹³ Vgl. Peterson, Acts, 567. Ein Beispiel ist das vorangestellte μαρτύρομαι in V.26.

¹¹⁴ Vgl. Johnson, Acts, 361, der auf Lukian. Tim. 54 verweist. Darin wird von Thrasykles berichtet, einem Philosophen, der sich tagsüber tugendhaft benimmt und über Rechtschaffenheit diskutiert, abends aber im Privaten genau Gegenteil handelt.

¹¹⁵ Vgl. Watson, Paul's Speech, 193.

¹¹⁶ Diese Bemerkung ist interessant, weil Paulus in der Apostelgeschichte mit der Beschreibung eingeführt wird, wie er die Kleidung von den Männern, die Stephanus steinigen, bewacht, und seine explizite Zustimmung zu dieser Ausführung gibt (vgl. Act 7,58; Act 8,1). Auch die weiteren Taten vor seinem Damaskuserlebnis sind mit brutalen, aggressiven Handlungen verbunden, etwa der Verschleppung und Einsperrung von Männern und Frauen (Act 8,3, vgl. Auch Act 9,1). Insofern kann er sich zwar als frei in Bezug auf den ‚ewigen‘ Tod bezeichnen, doch trug er in seinem Leben vor dem Erlebnis vor Damaskus zu physischem Leid bei.

¹¹⁷ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 315.

die abschließenden Verse legen eine Orientierung an seinen Handlungen nahe. Er ruft v.a. zur Gemeinschaft und Hinwendung zu den Schwächsten der Gemeinde auf, wie auch er jeden Einzelnen (V.31) inbrünstig umsorgt. Er lebt vor, was er fordert, da nicht nur die bereits spirituell gefestigten Ältesten im Blick sind, sondern gerade die Leidenden und Kranken (V.35). Wiederum könnte auch hier eine Anspielung auf andere Gruppierungen, die sich selbst als elitär und erwählt ansahen, versteckt sein.¹¹⁸ Dass die Ältesten und ihre Gemeinde sich ebenfalls derartig verhalten sollen, wird durch das Verb $\delta\epsilon\iota$ (V.35) verdeutlicht, das eine moralische Verpflichtung ausdrückt, der sich niemand entziehen sollte.¹¹⁹ In diese schließt sich Paulus selbst mit ein und unterstellt sich so einem zentralen theologischen Konzept, das die Unterordnung des Apostels unter die Führung Gottes und zwar von Beginn seines Auftretens an weiter betont. In diesem Zusammenhang ist auch interessant, dass lediglich Paulus und Jesus in dem lukanischen Doppelwerk als Einzelfiguren (eine Ausnahme stellt Judas in Act 1,16 dar) ausgesondert werden, die dem göttlichen Befehl unterstehen.¹²⁰

Paulus bereitet die Gemeinde somit auf Angriffe von außen durch Vorwegnahmen der möglichen Anklagen vor und führt ihr das richtige Handeln untereinander anhand seines eigenen Beispiels aus. Seine Verantwortung bestand nach seiner Auffassung darin, die Presbyter positiv und negativ auf Kommendes vorzubereiten und ihnen Rüstzeug an die Hand zu geben. Auf der einen Seite sollen sie zu der theologischen Einsicht kommen, dass sie dem Ratschluss und Willen Gottes in gewissem Sinn ausgeliefert sind; hieraus jedoch können sie schöpfen, um die ihnen zustoßenden Ereignisse überhaupt zu begreifen. Erst das tiefe Verständnis dieser Zusammenhänge führt zur Einsicht. Andererseits müssen sie in einem negativen Sinne auf Täuschung und Verzerrung der christlichen Botschaft vorbereitet sein, wobei ihnen allerdings das zuvor verkündigte Wort Gottes über seinen Willen und die Einsicht dessen helfen wird.¹²¹

Bevor auf den Inhalt der paulinischen Überzeugungen näher eingegangen wird, soll kurz erläutert werden, inwiefern sich der Apostel die Gunst seiner Zuhörenden sichert. Bereits durch die Rahmenhandlung wird dabei das besondere Verhältnis, das zwischen ihm und der Gemeinde in Ephesus besteht, herausgehoben. Insofern kann er sich sicher sein, dass seine Worte auf fruchtbaren Boden fallen. Wie in den vorherigen Reden auch nutzt er den Beginn seiner Ansprache, um eine Verbindung zu den Zuhörenden aufzubauen. Es handelt sich jedoch in diesem Fall nicht um eine klassische *captatio benevolentiae*, da keine Schmeicheleien

¹¹⁸ Vgl. a.a.O., 318. Er stellt sich die Frage, ob gnostische Gruppierungen damit gemeint sein könnten; dies hat m.E. jedoch zu wenig Anhaltspunkte im Text und ist historisch nicht unbedingt plausibel. Vgl. auch Anm. 73 dieses Unterkapitels.

¹¹⁹ Vgl. Bock, Acts, 632.

¹²⁰ Vgl. Mattill, Jesus-Paul Parallels, 26f.

¹²¹ Vgl. Bock, Acts, 633.

vonnöten sind. Stattdessen setzt er auf die Wirkung des Pathos, indem er die gemeinsame Vergangenheit heraufbeschwört und seinen unermüdlichen Einsatz in den Gemeinden sowie die Informationen über seine Zukunft, die in den Händen des Heiligen Geistes liegt, hervorhebt.¹²² Sodann geht er dazu über, sein Ethos darzulegen und auszuführen, wofür er einstand und welche v.a. negativen und entbehrenden Erfahrungen er dabei machen musste.¹²³ Durch diese Erinnerungen und seine eigene Darstellung als jemand, der nur im Sinne des Evangeliums handelte, sichert er sich die Gunst seiner Zuhörenden, die ihm ja bereits zuvor gewogen waren, nun aber in ihrem christlichen Glauben weiter vereint und gegen die feindlichen Gruppierungen aufgebracht werden. Paulus arbeitet mit dem Mittel der Distanzierung, die er durch seine Wortwahl weiter ausbaut, etwa indem er von den jüdischen Menschen (V.19) generalisierend als ‚den Anderen‘ spricht, um den Rezipientinnen und Rezipienten ein Bild von sich zu vermitteln „that will obtain their sympathy and make an indelible pastoral impression.“¹²⁴

Obwohl Paulus sich von den Jüdinnen und Juden, die ihm nach dem Leben trachteten, absetzt, verkündigt er ihnen weiterhin. Er hält sich an die Reihenfolge, zuerst in Synagogen den jüdischen Menschen zu begegnen, sich dann den nichtjüdischen Menschen zuzuwenden (vgl. Act 13,46), wie auch die Voranstellung der religiösen Gruppe zeigt. Trotz allem betrachtet er sie noch als Volksgenossen, verfällt sogar teilweise wieder in jüdischen Sprachgebrauch, etwa wenn in dem Verb περιποιέω (V.28) Assoziationen an Israel als erwähltes Volk anklingen,¹²⁵ ebenso, wie der Begriff Erbschaft (V.32) mit der Anteilhabe an der Geschichte Israels konnotiert ist.¹²⁶ Obwohl auffällig ist, dass diese Rede vor christusgläubigen Mitmenschen nach der Areopagrede die wenigsten Anspielungen auf die Schrift aufweist,¹²⁷ nimmt Paulus nichtsdestotrotz in verschiedener Weise Bezug auf seine Traditionen. Bereits Erwähnung gefunden hat seine Selbstdarstellung in Anlehnung an große Figuren der israelitischen Geschichte. Hinzu tritt das Blutmotiv (V.26.28). Paulus nimmt dabei ein Bild aus der Schrift auf, das in Ez 33,1–6 ausgeführt wird. Dort bestellt Gott einen Wächter, der dafür zuständig ist, die Menschen zu informieren und zu warnen. Beachtet das Volk die Warnungen des Wächters nicht, so kann er dafür nicht verantwortlich gemacht werden und die Unhörigen müssen sterben; vernachlässigt er jedoch seinen Dienst und erfüllt seine Aufgaben nicht, so lässt Gott verlauten, dass dessen Blut von der Hand des Wächters gefordert wird (LXX Ez 33,6). Das Blut seiner Mitmenschen klebt aufgrund seiner eigenen Verfehlungen an seinen Händen. Durch einen Vergleich mit

¹²² Vgl. Watson, Paul's Speech, 196.

¹²³ Vgl. Pervo, Acts, 519.

¹²⁴ A.a.O., 520.

¹²⁵ Vgl. Johnson, Acts, 363.

¹²⁶ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 318, der z.B. auf die Stellen Dtn 33,4 und Ps 15,6 verweist.

¹²⁷ Vgl. Fitzmyer, Acts, 675. Auch Pervo, Acts, 516 weist auf den Mangel an LXX-Zitaten hin.

diesem Wächtermotiv stellt Paulus seine eigene Arbeit und das Verhältnis zu seinen Zuhörenden in einen ähnlichen Kontext, auch unabhängig von dieser Perikope. Es ist seine ihm anvertraute Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen, aber auch, wie in dieser Rede, vor möglichen Gefahren zu warnen. Da er dieser Bestimmung nachgekommen ist, kann er nicht für die Verfehlungen der Männer und Frauen, die sich nicht nach ihm richten, angeklagt werden. Nachdem sie das Evangelium gehört haben, obliegt es nicht mehr der Verantwortung des Paulus, ob sie sich tatsächlich dementsprechend verhalten.¹²⁸ Wer sich jedoch von ihm warnen lässt und seine Lehre und Botschaft verinnerlicht, der wird nach den Ansichten des Paulus Anteil am Erbe aller Geheiligten (V.32) haben. Paulus ändert die Situation der Vorlage ab, indem er als Wächter seine Mitmenschen nun dem Wort Gottes anvertraut, das somit als eine Art Stellvertreter während seiner physischen Abwesenheit fungiert.

Neben dieser Interpretation erwecken die Lexeme αἷμα und καθαρός noch andere Assoziationen, die den Bereich des Kults und Gottesdienstes betreffen. Es können damit nicht nur bloße Opfergaben bezeichnet werden, sondern ebenso der Akt der Darbietung im Kontext einer kultischen Reinheitszeremonie. Im Rahmen seiner traditionellen jüdischen Verwurzelung beschreibt er so seine Verkündigung, die nach seiner Auffassung die ordnungsgemäße Antwort auf Gott und die Treue in seiner Beziehung zu anderen darstellt: „His ministry is an act of worship, to be carried out faithfully.“¹²⁹ Die Wiederaufnahme des Bluts in V.28 stellt dann eine andere Beziehung her. In diesem Abschnitt drückt Paulus eine Kreuzestheologie aus, wenn die Phrase διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, die grammatikalisch auf Gott bezogen werden kann, in diesem Falle als ‚Blut des Eigenen‘ aufgefasst wird. Auch antike Autoren zeigen die Möglichkeit auf, Blut als ein Wort, das (nahe) Verwandtschaft ausdrücken kann, zu verwenden.¹³⁰ Erst das Blut Christi setzte Paulus und die christlichen Gemeinden in eine Position von Erlösung, Teilhabe an Gott und dem Entrinnen seiner Verdammnis.¹³¹ Gewissermaßen ist somit von einem Tauschhandel Gottes zu sprechen, der seinen eigenen Sohn hingab, damit er stattdessen diejenigen erwirbt (V.28), denen er dann ewiges Leben schenkte.¹³² Karl Gustav

¹²⁸ Vgl. Witherington, Acts, 622.

¹²⁹ Bock, Acts, 629.

¹³⁰ So etwa Marshall, Acts, 334, der zu bedenken gibt, dass Christusgläubige nie von Gottes eigenem Blut sprechen würden. Die meisten der Ausleger übersetzen entsprechend, vgl. z.B. Witherington, Acts, 623, der in den darauffolgenden Ausführungen der Annahme, Lukas vertrete sonst keine dezidierte Kreuzestheologie, mit Verweis auf die stilisierte, literarische Wiedergabe der paulinischen Worte widerspricht (vgl. a.a.O., 624). Dolfe, Karl Gustav, The Greek Word of ‘Blood’ and the Interpretation of Acts 20:28, in: SEÅ 55 (1990), 64–70: 65 führt etwa Aristot. pol. 1262a als Beispiel für einen antiken Autoren, der eine derartige Verwendung illustriert, an. Dolfe weist jedoch ebenso auf die Möglichkeit hin, Blut als eine Metapher zu sehen (vgl. ebd.) und dass das Substantiv nicht nur Assoziationen mit dem Tod, sondern auch mit Leben wecken kann (vgl. a.a.O., 67).

¹³¹ Vgl. Witherington, Acts, 622.

¹³² Vgl. Bock, Acts, 630.

Dolfe weist darauf hin, dass das Verb περιποιέω bereits früh und traditionell in Verbindung mit der Kreuzigung gebracht wurde.¹³³ Paulus vertritt also eine Kreuzestheologie, die er den Ältesten zukommen und bewahren lässt und auf der sich die christlichen Gemeinden gründen und auf die sie sich berufen können. Entsprechend wertvoll und besonders ist nach Auffassung des Apostels die Beziehung zwischen Gott und denjenigen, die er erwählte. Er stellt sich zudem indirekt in eine Linie mit dieser Handlung Gottes, da dieser zwar die Menschen erwarb, Paulus die Presbyter und ihre Mitmenschen aber erst von dieser Tat in Kenntnis setzte und als Folge die Grundlage für die Entstehung der Gemeinden legte. Für die Presbyter ergibt sich daraus eine Verantwortung, insofern sie durch das Blut Christi erkaufte wurden. Die folgenden Ausführungen und Ermahnungen durch den Apostel sollen ihnen zeigen, dass durch die Hingabe des Sohnes die Ältesten direkt in die Kreuzesnachfolge eingeschlossen werden und sich ihr Verhalten entsprechend daran orientieren sollte.¹³⁴

In diesem Zusammenhang überträgt er ein Bild, das in der Schrift oft für Gott und sein Volk gebraucht wird, auf die Gemeinde selbst. Texte wie Ps 23,1, Jes 40,11 oder Jer 31,10¹³⁵ benutzen die Metapher von Gott, der die Menschen behütet wie ein Hirte seine Herde. Im Gebrauch des Paulus hüten die Presbyter nun ihre Schafe, also ihre Gemeindeglieder. Durch den Erwerb der Gemeinde durch Gott und ihre Einsetzung als Vorsteher ist ein Teil seiner Autorität und Macht, insbesondere aber Verantwortung gegenüber den christlichen Mitmenschen auf sie übergegangen. Es wird so verständlich, warum Paulus im letzten Teil seiner Rede seine Vorbildfunktion derart hervorhebt.

Nach den bereits ausgeführten apologetischen Abschnitten, in denen Paulus seine Arbeit, sein Handeln und seine Person verteidigt und so einen Inneneinblick in seine Verkündigungstätigkeiten gewährt, die bisher nur von einem extradiegetisch-heterodiegetischen Erzähler geschildert worden waren, und die Verwendung von Metaphern und Konzepten der Schrift, die verdeutlichen, dass er weiterhin jüdischen Traditionen verhaftet bleibt, endet er mit einem Aufruf an die Presbyter, sich der Schwachen (V.35) anzunehmen. Die Begründung hierfür zieht er nicht aus autodiegetischen Ausführungen, stilisiert sich nicht zu einem Vorbild, son-

¹³³ Vgl. Dolfe, 'Blood', 69. Sein Übersetzungsvorschlag lautet entsprechend: „[...]‘the congregation of God, the existence of which he preserved by means of the one nearest to him(self).’“ (A.a.O., 70). DeVine, Charles F., The "Blood of God" in Acts 20:28, in: CBQ 9 (1947), 381–408: 403 schließt nach einem Vergleich unterschiedlicher Interpretationen der Textstelle in der Alten Kirche, dass es keine traditionelle Auslegung gab, die die Göttlichkeit Christi ablehnte. Insofern folgert er: „St. Paul is stating here very clearly that Christ is God“ (a.a.O., 404).

¹³⁴ Vgl. Barrett, Charles K., Theologia Crucis – in Acts?, in: Andresen, Carl/Klein, Günter (Hg.), Theologia crucis, signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag, Tübingen 1979, 73–84: 77. Barrett fügt ebenfalls hinzu, dass eine solche Überführung theologischer Inhalte hin zu praktischen und ethischen Handlungen charakteristisch für Lukas sei.

¹³⁵ Weitere Stellen z.B. bei Eckey, Apg 2, 474.

dern führt ein Zitat Jesu an. Die letzte Autorität hat also der Auferstandene und das genannte Wort dokumentiert seine Stellung in christusgläubigen Gemeinden. Paulus ordnet sich damit unter und verweist von der apostolischen Autorität auf diejenige, die seiner vorausging und aus der sich seine eigene erst speist.¹³⁶ Er verkündigt Jesus Christus nicht nur, sondern illustrierte in den vorherigen Ausführungen auch, dass er dessen Vorbild und Aussagen folgt. Die Lehren von Paulus und Jesus unterscheiden sich nicht; vielmehr wird die Botschaft des Apostels durch ihren Ursprung und ihre Übereinstimmung mit der Jesu legitimiert und gewinnt an Autorität.¹³⁷ Er „beweist sich als echten Christen gerade mit dem letzten Wort, das er als freier Mann zu seiner Gemeinde spricht. Dieses letzte Wort ist nicht sein eigenes, sondern ein Wort seines Herrn.“¹³⁸ Nicht nur betont es seine direkte Verbindung zu dem Auferstandenen und skizziert ihn als treuen und wahrhaftigen Anhänger; das Zitat ist ebenso interessant, weil es sich gegen bestimmte Vorstellungen in der griechisch-römischen Welt stellt. Diese war durchzogen von sozialen Netzwerken, die eine Auffassung von Wechselseitigkeit vertraten und lebten. Demnach waren Menschen, die nichts zu geben hatten, ausgeschlossen. Paulus wendet sich direkt gegen eine solche Vorstellung, denn gerade den Bedürftigen müsse uneingeschränkt geholfen werden.¹³⁹ Er proklamiert durch das jesuanische Wort eine Gleichstellung von denen, die Barmherzigkeit üben sowie denen, die diese empfangen, und dass beide ihren jeweiligen Platz in der Gesellschaft haben.¹⁴⁰

Insgesamt ist das Bild, das Paulus von sich zeichnet und seine Überzeugungen, die dabei zum Tragen kommen, kohärent zu seiner ursprünglichen Beauftragung in Act 9,15f. Er skizziert sich als der leidende Knecht, der Entbehren ertragen und um sein Leben fürchten muss, wie es ihm vorausgesagt wurde. Insofern vertritt er an dieser Stelle ein ‚Umkehrmotiv‘, da Gott die Erniedrigten erhöht.¹⁴¹ Auch die Verkündigung wird entsprechend dargestellt, da nicht nur Jüdinnen und Juden, sondern auch nichtjüdischen Menschen in der Vergangenheit die Botschaft Gottes nahegebracht wurde. Die Theologie des Apostels lässt sich derart zusammenfassen, dass er in seiner Rede völliges Gottvertrauen offenbart. Er unterstellt sich in seinem Dienst nicht nur ihm, sondern allen anderen Menschen. Der Kerninhalt besteht in dem

¹³⁶ Vgl. Pesch, Apg 2, 206.

¹³⁷ Vgl. Aejmelaeus, Rezeption, 181.

¹³⁸ Haenchen, Apg, 573.

¹³⁹ Vgl. Witherington, Acts, 626.

¹⁴⁰ Vgl. Rengstorff, Karl-Heinrich, „Geben ist seliger denn nehmen“. Bemerkungen zu einem außerevangelischen Herrenwort Apg. 20,35, in: Michel, Otto/Mann, Ulrich (Hg.), Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerliche Studien und Beiträge als Festgabe für Adolf Köberle zum sechzigsten Geburtstag, Hamburg 1958, 23–33: 29; 31. Er verweist ebenso darauf, dass derartige Gedanken auch aus dem rabbinischen Judentum bekannt sind (vgl. a.a.O., 30). Die von Paulus angesprochenen Gaben beziehen sich wohl nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch auf Gaben im Sinne von Almosen für Notleidende, etwa Bettelnde (vgl. a.a.O., 28).

¹⁴¹ Vgl. Walton, Leadership and Lifestyle, 107.

Glauben an Jesus Christus als Herrn und die Gnade Gottes, die sich in diesem Ereignis offenbart. Diese Grundüberzeugungen werden v.a. innerhalb der angedeuteten Inhalte deutlich, die sich auch auf die Umkehr zu Gott sowie sein Reich ausweiten.¹⁴² Thematisch wird damit angegeben, dass „die Identität der paulinischen und urchristlichen Predigt überhaupt mit der jesuanischen“¹⁴³ im Vordergrund steht. Sein Wort kann nicht nur die Gemeinden aufbauen, sondern ist der Schlüssel, durch den ein Anteil am Erbe möglich wird. Dieses muss gewahrt werden und ist einer der Anlässe für die Rede des Paulus vor den Ältesten. Es entspricht dem grundlegenden Plan Gottes, den der Apostel nochmals an seinem eigenen Schicksal verdeutlicht und der von vorneherein festgelegt war, die christlichen Gemeinschaften auf eine Zeit der Abwesenheit der apostolischen Autoritäten vorzubereiten. Es wird ihnen nicht nur das Evangelium nähergebracht, sondern auch lebenspraktische Dinge, wie etwa die Fürsorge für die Schwachen und die Lossagung irdischer Güter, die nur der persönlichen Bereicherung dienen. Paulus legt allerdings keine ‚Amtsübertragung‘ oder konkrete hierarchische Strukturen innerhalb der Gemeinden nahe. Dieser Sachverhalt spricht wiederum für seine Grundüberzeugung, dass jede/r für jede/n zuständig ist, sich gegenseitig geholfen werden muss, und letztendlich alle gleich vor Gott stehen.

5.5 *Authorial und narrative audience*

In dem einleitenden Kapitel wurde bereits herausgestellt, dass es sich bei der Miletrede um die einzige weiter ausgeführte Rede des Apostels handelt, die er vor einem rein christusgläubigen Publikum hält, das ihm bereits bekannt ist. Die imaginierte Leserschaft der extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählinstanz ist insofern gefordert, als dass sie sich in die Rolle der Ältesten aus Ephesus versetzen und für die Zeit der Ansprache des Paulus deren Überzeugungen und Haltungen übernehmen soll. Da davon ausgegangen wird, dass dieser sich nicht unbedingt an eine nichtjüdische Leserschaft wendet, die bisher in keinerlei Kontakt mit dem Evangelium gekommen ist, liegt die Annahme darin, dass in keiner anderen Rede der Apostelgeschichte die *narrative audience* mit der *authorial audience* derart eng in Beziehung steht, dass die beiden Gruppen fast als deckungsgleich bezeichnet werden können.

Der vorliegende Text mit der ausgeführten Abgrenzung gibt der Leserschaft nur wenige Informationen über das Setting oder gar die Ältesten (V.17). Da die *narratees* Christen sind und Paulus wohlwollend gegenüberstehen, wie u.a. der Sachverhalt verdeutlicht, dass sie sei-

¹⁴² Vgl. Barrett, Paul's Address, 118.

¹⁴³ Michel, Abschiedsrede, 87.

ner Bitte, nach Milet zu reisen, nachkommen, wird auch die *authorial audience* dieser Gruppe positiv gegenüberstehen und sie als Identifikationsfigur begreifen. Aufgrund der Tatsache, dass keine weiteren Charakteristika genannt werden, müssen sie sich dabei auf ihr intratextuelles Vorwissen verlassen, um erste Leerstellen zu füllen.¹⁴⁴ Als Älteste bezeichnet die Apostelgeschichte zunächst allgemein ältere Menschen (Act 2,17) oder auch führende Männer und Schriftgelehrte in jüdischen Kontexten (Act 4,5.8.23). Das erste Mal in einer Gemeindefunktion werden sie in Act 14,23 erwähnt; nach der Verfolgung durch jüdische Menschen und der Rückkehr nach Antiochia wird geschildert, dass Paulus und Barnabas Älteste in jeder Gemeinde einsetzen. Deren Aufgabe besteht darin, wie der Text impliziert, die Seelen der Jünger zu stärken und ihre Gemeindeglieder zu ermahnen, am Glauben festzuhalten (Act 14,22). Diese Angelegenheiten fielen ursprünglich den Aposteln zu, doch da sie nicht stetig in der Gemeinde weilen, benötigen sie Personen, die nun diese Aufgaben für sie übernehmen. Vielmehr wird durch sie die o.g. Tätigkeit illustriert.¹⁴⁵ Sie verkörpern eine angemessene Zuhörerschaft für die Rede und leisten damit gleichzeitig einen Beitrag zu der lukanischen Präsentation der Paulusfigur.¹⁴⁶ Durch sie wird ein würdiger, festlicher Rahmen geschaffen, der die Ernsthaftigkeit und Tragweite der folgenden Worte sowie allgemein der Person des Paulus impliziert.

Dies sind die einzigen Informationen, über die die *authorial audience* in Bezug auf die Figur der Ältesten im Allgemeinen verfügt. Unterstützt wird die Charakterisierung durch die Bemerkung, dass die Ältesten aus Ephesus stammen. Hierdurch ergänzt die extratextuelle Leserschaft ihr Bild mit den Eindrücken, die sie von dieser Gemeinde erhalten hat. Zunächst wird die Stadt in Act 18,19–21 genannt; zu diesem Zeitpunkt wird Paulus gebeten, dort zu bleiben, doch er wehrt die Anfrage ab. Erst in Act 19,1–20,1 findet sich dann eine Beschreibung von einem längeren Aufenthalt des Apostels. Während dieser Zeit wirkt er Wunder, er tauft und bleibt insgesamt zwei Jahre. Obwohl er auch hier nicht von gegnerischen Angriffen verschont bleibt, sind diese anders geartet als bisher. Jüdische Beschwörer werden bei dem Versuch, einen bösen Geist im Namen Jesu auszutreiben, von ebendiesem überwältigt, woraufhin Lukas schildert, dass der Name des Herrn Jesu groß wurde (Act 19,17). Für die *au-*

¹⁴⁴ Wird vorausgesetzt, dass Lukas für Leserinnen und Leser schreibt, die in seiner eigenen Zeit zu verorten sind, könnte mit Schille, Apg festgehalten werden: „Die Ältesten, von denen man bisher nichts erfahren hat, setzt Lukas so selbstverständlich wie in 14,23 voraus: Das ist die zu seiner Zeit übliche kirchliche Organisation“ (a.a.O., 401). Insofern könnte davon ausgegangen werden, dass neben dem intratextuellen auch ein gewisses extratextuelles Wissen auf Seiten der Leserschaft existiert, das mit in die Charakterisierung der Figuren einbezogen wird.

¹⁴⁵ Vgl. Schnackenburg, Rudolf, Episkopos und Hirtenamt. Zu Apg 20,28, in: Ders., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München 1971, 247–267: 248.

¹⁴⁶ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 312.

thorial audience ist Ephesus entsprechend positiv besetzt, und diese positiven Attribute werden sodann auf die Gesandten aus dieser Stadt übertragen.

Zunächst wird die *narrative audience* wie sie von Paulus innerhalb der Rede angesprochen und charakterisiert wird, weiter ausgeführt. In einem nächsten Schritt soll dann geprüft werden, inwiefern die *authorial audience* durch diese Zuschreibungen, aber auch aufgrund ihrer bisherigen Leseerfahrungen der Apostelgeschichte durch die Rede geführt wird und zu welchen Einsichten sie durch dieses Zusammenspiel gelangen soll. Abschließend wird die rhetorische Strategie, die Lukas durch die Einbettung der Rede in ihren Kontext verfolgt, zusammengefasst.

Die *narratees* werden gleich zu Beginn der Rede direkt angesprochen (V.18).¹⁴⁷ Der Apostel fordert dazu auf, die nun folgenden Worte im Licht der eigenen Erfahrungen zu sehen und zu reflektieren. Er schildert anfangs Ereignisse, die sie nachvollziehen können, wie etwa die Bedrängnisse durch die jüdischen Menschen (V.19), die sie in modifizierter Form in Ephesus persönlich miterleben konnten (Act 19,13–17).¹⁴⁸ Implizit vermittelt die Rahmenhandlung bereits den Ruf und die Anerkennung des Apostels, doch durch diesen Redebeginn soll nochmals sichergestellt werden, dass sie ihn als Autorität anerkennen, da er auf sie eingeht und die beschriebenen Sachverhalte durch sie verifiziert werden können. Paulus baut eine gemeinsame Basis auf, die ihnen deutlich vor Augen führen soll, dass die Dinge, die ihm zustoßen und mit denen er sich konfrontiert sieht, auch indirekt der Gemeinde passieren. Es ist somit ein gewisses *foreshadowing* angedeutet. Die *narratees* werden an den Apostel und sein Schicksal gebunden, indem dieser etwa von ‚unserem‘ Herrn Jesus (V.21) spricht; seine Autorität wird durch den Hinweis, er erhalte vom Heiligen Geist Führung (V.23) und müsse sich dieser beugen sowie dem Verweis auf seine Berufung durch Jesus Christus persönlich (V.24) fortgehend gestärkt. Die Erinnerungen an die Unschuld des Paulus, die dieser mehrmals hervorbringt (V.26.33f.), fordern zu einer Reflektion der eigenen Haltung heraus und forcieren das Bild, das der Apostel ihnen vermittelt. An seiner Person und seinen Handlungen kann im Sinne der *narratees* kein Zweifel bestehen. Sodann erinnert der Apostel sie daran, woher sie ihr Amt haben. Er möchte ihnen die Verantwortung, die damit einhergeht, vor Augen führen, verdeutlicht ihnen dadurch jedoch auch, dass sie ihm im gewissen Sinne in nichts nachstehen; auch sie wurden von einer göttlichen Gestalt erwählt. Auf Seiten der *narrative audience* kann

¹⁴⁷ Nielsen, *Until it is Fulfilled*, 153 bezieht diesen Auftakt auch auf die *authorial audience*, die hierdurch an ihr persönliches Bild von Paulus erinnert werden, gleichzeitig jedoch auch ihre Vergangenheit und Zukunft durch die folgenden Worte hinterfragen sollen. Prast, *Presbyter und Evangelium* folgert, dass in dieser Formulierung „neben oder in den Amtsträgern die ganze Kirche mit angesprochen“ (a.a.O., 54) wird.

¹⁴⁸ Witherington, *Acts*, 617 postuliert, dass die Ältesten von jüdischen Anschlägen in Antiochia, Ikonium und an anderen Orten wussten; woher er dieses Wissen bezieht, führt er nicht aus.

sich so ein Überlegenheitsgefühl einstellen, da sie nun Teil des göttlichen Planes sind und ihnen die göttliche Herde übertragen wurde, um für sie zu sorgen. Im Vorausgriff auf Anklänge aus dem Evangelium und der übrigen Apostelgeschichte wird durch diese Konstellation deutlich, dass im Sinne von Lk 22,27 vom Apostel gezeigt wird, dass er sich nicht als Autoritätsfigur, die sich über seine Glaubensgenossen erhebt, begreift, sondern ihnen als Dienender ebenbürtig ist.¹⁴⁹ Die Bezeichnung als Jünger (V.30) verdeutlicht, dass es sich um dezidiert christusgläubige Adressatinnen und Adressaten handelt. Im letzten Abschnitt stilisiert sich Paulus dann, wie bereits ausgeführt wurde, als ein Vorbild. Für die Ältesten besteht zu keinem Zeitpunkt ein Zweifel an der Ernsthaftigkeit und Ehrlichkeit des Apostels, so dass sie keinerlei Distanz zu ihm aufbauen, sondern seinen Worten uneingeschränkt Glauben schenken und diesen nachkommen. Das zum Schluss angebrachte Zitat von Jesus bestärkt sie in ihrem christlichen Glauben und erinnert sie zurück an die Ursprünge, an ihre Traditionen, deren Bewahrung nun in ihrer Verantwortung liegt. Paulus zeigt auf, wie sein Lebensweg von einerseits Widerständen, sowohl von jüdischer als auch nichtjüdischer Seite, von Visionen sowie der Führung durch den Geist bestimmt wurde und weiterhin wird, dass Krisen jedoch auch positiv bewältigt werden können.¹⁵⁰ Diese Aussicht gibt ihnen einerseits Hoffnung, hält sie auf der anderen Seite auch dazu an, dem Vorbild des Paulus zu folgen und sich dem Willen Gottes zu überlassen¹⁵¹ im Vertrauen darauf, dass dieser sie leiten und beschützen wird.

Dieser Eindruck von den Ältesten wird durch ihre abschließende Reaktion auf die Worte bestätigt. Das gemeinsame Gebet (V.36) zeigt ihre Verortung im christlichen Glauben, die Zuneigung, die sie dem Apostel entgegenbringen, drückt sich in körperlichen Gesten aus (V.37). Auch wenn Paulus ihre Autoritätsperson ist, sind sie in ihrem Glauben gefestigt genug, um ihn nicht von seinen Plänen, die er auf Auftrag des Heiligen Geistes ausführen muss, abzuhalten. Insgesamt wird durch die Darstellung der Perikope der Eindruck vermittelt, es handele sich bei ihnen um „die auf Paulus folgende Generation von Gemeindeleitern“¹⁵².

Die *authorial audience* kann sich in vielen Punkten in der *narrative audience* wiederfinden, vielleicht sich dieser sogar im Wissen um das Schicksal des Paulus überlegen fühlen. Zwar lebt sie mehrere Jahrzehnte nach den geschilderten Ereignissen, doch kann einerseits davon ausgegangen werden, dass bestimmte Paulustraditionen auch noch zu dieser Zeit le-

¹⁴⁹ Vgl. Barrett, *Theologia Crucis*, 80.

¹⁵⁰ Vgl. Kowalski, *Widerstände*, 390f.

¹⁵¹ Vgl. Hoppe, *Pflicht*, 147.

¹⁵² Schneider, *Apg 2*, 294.

bendig in den Gemeinden waren.¹⁵³ Andererseits verfügen sie durch die bisherige Lektüre der Apostelgeschichte über Berichte sozusagen aus erster Hand, wie Lukas durch seine beiden Lese„pakete“ Lk 1,1–4 und Act 1,1f. verdeutlichen möchte.¹⁵⁴ Insofern wissen sie um alle bisherigen Stationen seiner Reise, eventuell im Gegensatz zu den Ältesten in Ephesus, bei denen nicht deutlich wird, wie viel sie von der Verkündigung in Städten und Gebieten außerhalb der Asia wirklich wussten. Die o.g. Methoden des Paulus, Brücken zu seinen Zuhörenden zu schlagen, ihre Sympathien zu gewinnen und seine Autorität aufzubauen, gelten insofern auch für die Gruppe der imaginierten Leserschaft des Lukas. Diese können jedoch im Gegensatz intratextuelle Bezüge und Anspielungen erkennen, weshalb in der folgenden Analyse der Schwerpunkt auf diese Art der Leserlenkung gelegt werden soll.

Die Erinnerung an die Gruppe, deren Rolle für die Dauer der Rede eingenommen werden soll, wird durch die paulinische Anrede zu Beginn direkt wachgerufen. Auffällig ist, dass keine direkte Ansprache mit Nennung der Adressatenschaft erfolgt;¹⁵⁵ diese Offenheit kann als Zeichen dafür gewertet werden, dass sich sowohl *narrative* als auch *authorial audience* in den folgenden Worten wiedererkennen und durch sie angesprochen werden sollen; die Ältesten sind entsprechend nicht das einzige Publikum, das im Hintergrund steht. Anders als bisherige Ansprachen des Paulus zielen die Worte auch direkt auf die außerhalb der Erzählung stehenden Zuhörerinnen und Zuhörer, so dass sich die Rede als „grounded in and presupposing the memory of the audience“¹⁵⁶ charakterisieren lässt, womit bereits eine erste rhetorische Strategie zum Anklang kommt, die zum Schluss weiter ausgeführt werden soll.

Eine relevante Reminiszenz¹⁵⁷ lässt sich in der Beschreibung des Paulus von den Intrigen durch jüdische Menschen finden (V.19). Innerhalb der Verkündertätigkeit hat die extratextuelle Leserschaft mehrfach von Anschlägen auf das Leben des Paulus erfahren; bereits die Pe-

¹⁵³ Vgl. etwa Koch, Dietrich-Alex, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen²2014, 326, der dies für die Gemeinden in Kleinasien aufgrund des Epheser- und Kolosserbriefs sowie der späteren Pastoralbriefe annimmt.

¹⁵⁴ Vgl. Kliesch, Apg, 133, der einerseits einen Bezug zu Lk 1,4 herstellt und daraus folgert, dass die Paulusworte entsprechend wahr und zuverlässig sind. Andererseits geht er auf Act 1,8 ein. Dieser Vers verdeutliche, dass die Trennung von Jesus schmerzlich war, die Verkündigung aber ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς vorangetrieben werden müsse (vgl. a.a.O., 136).

¹⁵⁵ So Mußner, Apg, 123.

¹⁵⁶ Witherington, Acts, 616.

¹⁵⁷ Es werden folgend nur neutestamentliche Reminiszenzen angeführt. Auf den Vorschlag von MacDonald, Dennis R., Paul's Farewell to the Ephesian Elders and Hector's Farewell to Andromache. A Strategic Imitation of Homer's Iliad, in: Penner/Vander Stichele (Hg.), Contextualizing Acts, 189–203, der in der Miletrede ein „strategic rewriting of a famous episode in the Iliad“ (a.a.O., 190) sieht, wird an dieser Stelle nicht eingegangen. MacDonald kommt zu dem Fazit, dass Lukas an einigen Stellen nicht jüdische, sondern hellenistische literarische Modelle imitiert (vgl. a.a.O., 202). Ob dies für die Miletrede jedoch etwas austrägt, bleibt fragwürdig, insbesondere, wenn die Ergebnisse von Exegeten wie etwa Kurz, William S., Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, in: JBL 104 (1985), 251–268 herangezogen werden.

rikope über die ersten Schritte des Apostels (Act 9,29) schilderte ein solches Schema. Eindrucksvoll im Gedächtnis geblieben ist die Reaktion der jüdischen Bevölkerung auf die erste öffentliche Rede in Antiochia (Act 13,50). Jüdische sowie nichtjüdische Menschen jeden Geschlechts und Standes verschworen sich gegen die Apostel und vertrieben sie aus der Stadt. Die *authorial audience* kennt nicht nur diese beiden Geschichten über feindliches Verhalten¹⁵⁸ und kann so die Gefahr, der Paulus sich während seiner Reisen aussetzte, realistisch und ihn als authentisch und autoritär einschätzen. Ebenso kann dieses Publikum die Wahrfähigkeit der Art der Verkündigung, wie sie Paulus in V.21 darbietet, bestätigen. Auch durch diesen Vers wird es auf die bisherigen Erzählungen der Apostelgeschichte verwiesen und dazu angeregt zu reflektieren. Reminiszenzen an die erste öffentliche Rede des Paulus in Antiochia in einer Synagoge (Act 13,16–41), später die kurze Ansprache in dieser Stadt, in der er die Hinwendung zu den Völkern ankündigt (Act 13,46f.), die Rede in Lystra (Act 14,15–17) sowie vor den athenischen Einwohnerinnen und Einwohnern (Act 17,22–31) werden evoziert. Der Rückblick ermöglicht einen Vorausblick; obwohl die Verkündigung nicht immer erfolgreich war, weiß die Leserschaft um vereinzelte Erfolge (evtl. Act 13,49; Act 17,34) und wird durch die Erzählsituation vor den Ältesten der Gemeinde in Ephesus bestärkt. Den Inhalt der Verkündigung gibt Paulus nur kurz mit der Angabe, er habe die Umkehr zu Gott und den Glauben an unseren Herrn Jesus (V.21) bezeugt, wieder. Auch in vorherigen Reden klangen ähnliche Formulierungen bereits an (vgl. Act 13,30–37.39, Act 17,30f.)¹⁵⁹ und so wird der *authorial audience* verdeutlicht, dass es sich um die wichtigsten Inhalte der Verkündigung handelt. Sie wird implizit dazu aufgefordert, sie zu adaptieren und zu erkennen, dass „die christliche Botschaft [...] in allen Generationen dieselbe [ist]“ und dass sie „in wechselnde geschichtliche Verhältnisse hineingesagt werden“¹⁶⁰ muss. Es erfolgt also eine Übertragung auf die eigenen Lebensverhältnisse und eine Reflektion der Bedeutung für die Gegenwart, wobei die Leserschaft zu der Erkenntnis angehalten wird, dass die beiden Inhalte auf der narrativen Ebene zunächst abhängig vom Publikum verkündet wurden, in der gegenwärtigen Realität jedoch „beides zusammen für die Zukunft das ständige Ziel christlicher Unterweisung“¹⁶¹ darstellt.

Waren die bisherigen Reminiszenzen auf die vergangenen Ereignisse bezogen, ergibt sich mit der Erwähnung Jerusalems V.22 ein erstes Mal ein Zusammenspiel aus Rück- und Vor-

¹⁵⁸ So führt Parsons, *Acts*, 292 folgende weitere Stellen an, an die das Publikum durch V.19 erinnert wird: Act 9,23; Act 14,5.19; Act 17,5.13; Act 18,12; Act 20,3.

¹⁵⁹ Vgl. auch Peterson, *Acts*, 565, der Bezüge zu den vorherigen Paulusreden sieht.

¹⁶⁰ Eckey, *Apg* 2, 472.

¹⁶¹ Kliesch, *Apg*, 133.

schau. Durch die Aussage des Paulus, er kenne diejenigen Dinge, die ihm begegnen und zustoßen werden, nicht, wird die extratextuelle Leserschaft zu einem Mitdenken und Spekulationen angeregt. Der Beginn mit καὶ ἰδοὺ betont die nachfolgenden Ausführungen und schafft eine erhöhte Aufmerksamkeit darauf.¹⁶² Über die gesamte Rede hinweg leitet Paulus wichtige Sachverhalte, die auf die Zukunft verweisen, jedoch von der Vergangenheit her gelesen werden sollen, durch „attention-grabbing transitions“¹⁶³ ein und verdeutlicht den Adressatinnen und Adressaten, dass dem Folgenden besondere Beachtung geschenkt werden soll. Indem vorherige Aufenthalte in dieser Stadt in Erinnerung gerufen werden, wird gleichzeitig das Schicksal des Paulus dort antizipiert. Sein erster Besuch war nicht erfolgreich, da jüdische sowie nichtjüdische Einwohnerinnen und Einwohner nach seinem Leben trachteten (Act 9,29). Gleichzeitig zeigte das in Jerusalem abgehaltene Apostelkonzil die Anerkennung der Person des Paulus (Act 15,4–29) und die Legitimität seiner Verkündigung. Es ergibt sich ein gemischtes Bild von dieser Stadt, so dass die *authorial audience* vermuten mag, dass, solange sich Paulus unter Christusgläubigen aufhält, keine Gefahr bestehe; sollte er jedoch in die Hände von feindlich gesinnten Menschen fallen, könnten sich die in V.23 angekündigten Fesseln und Bedrängnisse bewahrheiten, wie die bisherigen Anschläge (V.19) zeigten.¹⁶⁴ Aufgrund dieser expliziten Erwähnung negativer Ereignisse, die zudem durch den Heiligen Geist bestätigt werden und umso autoritärer und feststehender erscheinen, und des Umstands, dass Paulus den Zuhörenden als Identifikationsfigur dient, wird ein tiefergehendes Mitfühlen erreicht, sowie die Person des Paulus in seiner Autorität gestärkt, für die christliche Botschaft auch im Angesicht drohender Gefahren einzustehen.

Weitere Antizipationen inklusive eines negativen Ausgangs der angedeuteten Reise ergeben sich durch die Parallelen zum Schicksal Jesu. An dieser Stelle legt sich die Möglichkeit einer Reminiszenz an die Leidensvorhersagen nahe, wie auch Jesus sie seinen Jüngern zukommen ließ und deren Ziel ebenso in Jerusalem lag.¹⁶⁵ Die Leserschaft erinnert sich daran, dass die Reise Jesu nach Jerusalem mit Leid verbunden war und wird durch die Formulierungen des Paulus zu der Erkenntnis angehalten, dass „der Zeuge des erhöhten Christus [...] mit der Passion Jesu [lebt].“¹⁶⁶ Aufgrund dieses Sachverhalts ist die *authorial audience* für den weiteren Rezeptionsvorgang sensibilisiert, auf ähnliche Verschränkungen und Anspielungen zu achten. Ein solcher Anklang findet sich im darauffolgenden Vers 24, da Paulus die Formu-

¹⁶² Vgl. Gebauer, Apg 2, 135.

¹⁶³ Spencer, Acts, 194.

¹⁶⁴ Vgl. hierzu die Einschätzung von Schille, Apg, 401: „Die Anschläge der Juden verdichten den gängigen lukianischen Topos im Vorblick auf die Gefangennahme des Paulus.“

¹⁶⁵ Vgl. Berger, Kommentar, 481f.

¹⁶⁶ Eckey, Apg 2, 473.

lierung nutzt, er wolle ‚den Lauf beenden‘. Dies verknüpft ihn mit dem Schicksal Jesu insofern, als dass er in seiner Rede vor den Synagogenbesucherinnen und -besuchern in Antiochia in ähnlichen Worten vom Dienst des Johannes als Vorläufer Jesu berichtete (Act 13,25). Er könnte somit eine Parallele andeuten, die ihn nicht wie den Täufer als Ankündiger Jesu zeichnet, als Wegbereiter, sondern als ein Verkündiger im Nachhinein. Dass er dazu autorisiert ist, zeigt der Verweis auf sein Erlebnis vor Damaskus. Die Parallelisierung v.a. mit dem Schicksal Jesu soll der Hörer- und Leserschaft „einen zentralen Aspekt vorösterlicher Jesusnachfolge, nämlich die Erfahrung von Leid und Ablehnung als Konsequenz der Sendungs- und Dienstgemeinschaft mit Jesus“ verdeutlichen und diesen „auf die Zeit der Kirche hin [...] transponieren und [...] aktualisieren.“¹⁶⁷ Die vom Apostel Angesprochenen nehmen so alle seine Rolle ein und werden durch ihn auf ihr eigenes Schicksal, das sich an dem Jesu orientiert, vorbereitet.

Über die gesamte Rede hinweg werden die *narratees* und die *authorial audience* gleichermaßen von der häufigen Verwendung von Pronomen in der 2. Person Plural angesprochen und eingebunden. Auch wenn die Ältesten einen engeren, persönlicheren Bezug zu Paulus haben und sich in der Personengruppe, denen Paulus die Botschaft vom Königreich verkündigt hat, (V.25) unmittelbar wiederfinden können, so schließt die Formulierung die Leserschaft des Lukas nicht direkt aus. Zwar haben sie den Apostel nie von Angesicht zu Angesicht gesehen oder gehört, haben durch die bisherige Lektüre der Apostelgeschichte jedoch eine Verbindung zu der Figur. Im Gegensatz zu den Ältesten haben sie die verschiedenen Reden vernommen und ihn auf all seinen bisherigen Reisen in gewissem Sinne begleitet; sie könnten sich in dieser Hinsicht den Zuhörenden auf narrativer Ebene überlegen fühlen. Beiden Gruppen gemein ist jedoch, dass sie jeweils keine direkten Zeugen mehr sein können, weswegen die Verkündigungstätigkeit in der gesamten Rede herausgestellt wird. Jedoch ergeben sich daraus keine Konsequenzen für ihre jeweilige Verkündigungsvollmacht, da „das entscheidende Gewicht [...] nicht auf dem Modus der geschichtlichen Vermittlung, sondern beim Auftrag des erhöhten Herrn durch den Geist“¹⁶⁸ liegt. Auch hierdurch wird gewissermaßen ein neues Zeitalter, in dem die Apostel ihre Bedeutung nach und nach abgeben und teilen, impliziert.

Verbunden mit der Aussage, Paulus habe den gesamten Willen Gottes (V.27) verkündigt, erkennen sie weitere Parallelen zu vorherigen Worten des Apostels. Die Grundlage hierfür hat er in der Synagoge in Antiochia gelegt, in der er die Heilsgeschichte Israels exemplarisch

¹⁶⁷ Prast, Presbyter und Evangelium, 109.

¹⁶⁸ Roloff, Apostolat, 230.

ausführte und die Geschichte Jesu darin integrierte und einbettete. Er griff dabei auf gemeinsame Traditionen und die Schrift zurück und schaffte so einen Rahmen, der ihm als Grundlage seiner Verkündigung fortan diente.¹⁶⁹ Dieser Plan Gottes wurde dann auf andere Art und Weise auch in den Reden vor den Menschen in Lystra und Athen anhand der gesamten Menschheit und Schöpfung illustriert. Aufgrund der Verortung in biblischen Traditionen und der dahinterstehenden Konzepte, die an dieser Stelle in nuce dargebracht werden und dazu auffordern, die Formulierung zu reflektieren, besteht das angesprochene Publikum auf narrativer, aber v.a. auf extratextueller Ebene aus Menschen, die über ein elementares theologisches Wissen verfügen, das sie u.a. aus den Reden des Paulus gewonnen haben könnten.¹⁷⁰

Der Imperativ *προσέχετε* (V.28) spricht die *authorial audience* dezidiert an und fordert wiederum erhöhte Aufmerksamkeit. Er lenkt den Blick darauf, dass die kommenden Worte wichtig und eingehend zu beachten sind. In ihrer Rolle als Älteste wird die *authorial audience* dazu gemahnt, auf sich selbst, aber ebenso auf die ganze Herde zu achten. Während diese Warnung auf der narrativen Ebene noch in der Zukunft liegt, werden die geschilderten Ereignisse zur Zeit des Lukas und der Leserschaft allgegenwärtig sein.¹⁷¹ Auch die Metapher der Wölfe war damals ein gängiges Bild für feindliche Menschen und ist der *authorial audience* vertraut.¹⁷²

Nicht nur die Imperative fordern die imaginierte Leserschaft des Lukas dazu auf, den darauffolgenden Ausführungen besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Hinzu tritt in den Versen, die den Abschnitt einleiten, der sich mehr auf die Aufgabe der Ältesten konzentriert, eine Häufung von neuen thematischen Schwerpunkten, die derart explizit bisher nicht in den Reden des Paulus ausgeführt wurden. Insbesondere die Erwähnung des Bluts (V.28) fordert zu einer tieferen Auseinandersetzung heraus und begründet die herausragende Stellung der ephesinischen Gemeinde, aber ebenso aller christlichen Gemeinschaften auch außerhalb der textlichen Welt. Aus diesem Grund betrifft die aus der Erwählung durch Gott und der Hingabe seines Sohnes erwachsene Verantwortung nicht nur die Presbyter, sondern ebenso alle Lesenden. Für sie bedeutet diese Aussage zudem, in ihrer gemeinsamen christlichen Identität gestärkt und vereint zu werden; denn obwohl sie ihre Wurzeln auch in der Geschichte Israels finden, wie Paulus ja etwa in seiner Synagogenansprache in Antiochia dargelegt hatte (Act 13,17–23), verkündigt ihnen der Apostel doch einen Unterschied. Während Gott Israel er-

¹⁶⁹ Vgl. Eckey, Apg 2, 474; Peterson, Acts, 567.

¹⁷⁰ Vgl. Peterson, Acts, 553.

¹⁷¹ Vgl. Parsons, Acts, 294. Er bezieht sich auf Eus. HE 3,32,7–8. Eusebius schildert darin das Aufkommen von falschen Lehrern nach der Zeit der Apostel.

¹⁷² Parsons, Acts, 293 führt etwa Hom. II. 22,263 ([...] οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν [...]) für den Gegensatz von Wölfen und Schafen bzw. Lämmern an.

wählte (Act 13,17), hat er sich die neue Gottesgemeinde durch sein eigenes Blut erworben (Act 20,28). Paulus signalisiert ihnen so einen Übergang hin zu einer neuen, messianischen Gemeinde.¹⁷³ Das dafür gebrauchte Verb drückt mehr als einen Erwählungsgedanken aus, insofern die Hingabe des eigenen Sohnes ein Opfer darstellt und die Beziehung zwischen Gott und Gemeinde vertieft. Es wird gewissermaßen ein neues Zeitalter angedeutet, dem sich sowohl die *narratees* als auch besonders die *authorial audience* zugehörig fühlen und sich als Teil von etwas Neuem betrachten können. Sie sind Eigentum Gottes,¹⁷⁴ und diese besondere Zuschreibung hebt sie nicht nur heraus und überträgt ihnen eine spezielle Verantwortung, sondern kann als tröstlicher Zuspruch betrachtet werden. Insofern werden sie dazu angehalten, sich als die Kirche Gottes (V.28) zu identifizieren, die nicht nur durch Einzelgemeinden verkörpert wird, sondern besonderen Blick auf die Gesamtheit aller Gemeinschaften Gottes „als [...] Zusammenfassung aller zum eschatologischen Gottesvolk berufenen ‚Heiligen‘“¹⁷⁵ legt. Ihre Erkenntnis soll die Einsicht umschließen, dass der Kirche ein theologischer Ursprung zugrunde liegt, durch den erst christologische und ekklesiologische Aussagen getroffen werden können.¹⁷⁶

Die imaginierte Leserschaft des Lukas wird in ihrer Rolle als Älteste durch den Imperativ *γρηγορεῖτε* (V.31) angesprochen und ihre Aufmerksamkeit erneut auf die drohenden Gefahren gelenkt. Das Partizip Präsens *μνημονεύοντες* bezieht sich an erster Stelle auf die *narratees*, denen durch die Form ein kontinuierliches Erinnern und Gedenken nahegelegt wird,¹⁷⁷ darüber hinaus aber ebenso auf die *authorial audience*, die indirekt auf ihre bisherigen Leseerfahrungen der Apostelgeschichte verwiesen und aufgefordert wird, die Details der Rede damit abzugleichen. V.32 ist als ein übergeordneter Verweis zu charakterisieren, der ohne konkrete Verankerung in narrativen Begebenheiten direkt auf das persönliche Leben bezogen werden kann. Der Vers ist sowohl an das narrative Publikum als auch vielmehr auf die extradiegetisch Lesenden gerichtet. Das Wort Gottes soll ihnen ein Leitfaden für ihr Leben sein. Die Funktion des Wortes wird mit dem Verb *οικοδομέω* (V.32) beschrieben und erinnert an den Erzählerkommentar, der die Berufungsgeschichte des Paulus abschloss (Act 9,31). Wird die Verbindung erkannt, besteht eine indirekte Aufforderung an die extradiegetische Leserschaft, sich

¹⁷³ Vgl. Schnackenburg, Episkopos, 252.

¹⁷⁴ Vgl. a.a.O., 253. Er verweist auf vergleichbare neutestamentliche Stellen, etwa Eph 1,14 und 1Petr 2,9.

¹⁷⁵ A.a.O., 265.

¹⁷⁶ Vgl. Lohfink, Sammlung, 85, der auch auf Act 5,35–39 in diesem Zusammenhang verweist. Vgl. ebenso Dömer, Heil, 198.

¹⁷⁷ Vgl. Peterson, Acts, 571.

nicht nur dem Wort Gottes anzuvertrauen, sondern in diesem zu einem geistlichen Wachstum angeregt zu werden und nach diesem zu streben.¹⁷⁸

Die Verse 33 und 34 stärken die Autorität des Paulus in Bezug auf die imaginierte Leserschaft, insofern diese die geschilderten Vorgänge verifizieren kann. Ihr Bild vom Apostel zeichnet sich dadurch aus, dass dieser sich der Wahrheit verpflichtet weiß und sich seiner ihm anvertraute Rolle als Knecht und Zeuge unterordnet (vgl. auch V.20). Sein Vorbild des Verzichts wird zu einer Aufforderung, ihm in diesem Aspekt zu folgen. Die Identifikation mit dem Apostel wird durch die vorherigen Verweise auf etwaige Irrlehrer bekräftigt, denen die *narratees*, aber ebenso die *authorial audience* kritisch gegenüberstehen, verkörpern diese doch das entgegengesetzte Verhalten. Beide Gruppen werden an den Aufstand des Demetrius in Ephesus erinnert, der im Kapitel vor der Miletrede geschildert wurde und in einem ironischen Kontrast zu den Versen 33 und 34 steht. Während Paulus weder Silber noch Gold begehrt hatte, kam es in der Stadt der Presbyter zu einem Aufstand, weil materieller Besitz genommen und wertvolle Bücher verbrannt wurden.¹⁷⁹ Die Position des Paulus wird gestärkt und die Hörenden und Lesenden an diese gebunden.

Die Rede schließt mit einem Verweis auf Jesus, der zum Schluss noch einmal aufmerksamkeitssteigernde Elemente in sich vereint, damit seine Botschaft zu jeder und jedem durchdringt und im Gedächtnis bleibt. Er leitet das abschließende Zitat mit dem Hinweis, es handle sich um Jesu Worte (V.35), ein. Auf zwei Ebenen wird die *authorial audience* angesprochen: Zum einen merkt sie auf, weil auf die Ankündigung im Plural nur ein λόγος Jesu folgt.¹⁸⁰ Andererseits ist dies das erste und einzige Mal, dass ein Jesuswort von Paulus zitiert wird. Weitere Aufmerksamkeit wird auf den Ausspruch insofern gelenkt, als dieser der imaginierten Leserschaft weder aus dem Lukas- noch einem anderen Evangelium vertraut ist. Inwiefern darauf reagiert wird, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Eine Möglichkeit besteht darin, dass nicht nur an das folgende Jesuswort gedacht werden soll, sondern implizit alle Jesusworte, die der Leserschaft durch die Evangelien und teilweise durch Paulusbriefe bekannt sein könnten, damit wachgerufen werden sollen.¹⁸¹

¹⁷⁸ Vgl. Wikenhauser, Apg, 235.

¹⁷⁹ Vgl. Walton, *Leadership and Lifestyle*, 89 mit Verweis auf Spencer, Acts, 194. Walton merkt an, dass Parallelen zu 1Sam 12,3–5 bestünden. Samuel verteidigt sich an dieser Stelle ebenso gegen Vorwürfe, er habe sich an den Gütern anderer Leute bereichert. Nach Walton wandelt Paulus diese Situation jedoch um, indem er seinen Verzicht auf Besitz, der der griechisch-römischen Welt angemessen war, betont.

¹⁸⁰ Vgl. Mußner, Apg, 126.

¹⁸¹ Vgl. O'Toole, Robert F., *What Role Does Jesus' Saying in Acts 20,35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders?*, in: Bib. 75 (1994), 329–349: 332f. Ebenso Dömer, Heil, 201.

Nächstenliebe und Hinwendung zu den Schwachen kann ebenso in die Taten Jesu eingetragen werden. Somit stellt der Spruch keine konkrete Neuerung o.ä. dar, sondern fügt sich in die Darstellungen der Evangelien vom Leben Jesu nahtlos ein. Andererseits ist es möglich, dass einigen Leserinnen und Lesern ähnliche Aussprüche aus dem Bereich der antiken Historiographie bekannt gewesen sein könnten. Oftmals wird als nächste Parallele der Peloponnesische Krieg von Thukydides angeführt; einige Exegeten nennen weitere antike Texte und zeigen so, dass ein derartiger Ausspruch damals einen gewissen allgemeinen Status hatte.¹⁸² Eckhard Plümacher spricht sich für eine Reminiszenz an den genannten antiken Autor aus, da sich die Miletrede und der entsprechende Abschnitt bei Thukydides nicht nur die Formulierung betreffend, sondern ebenso bezüglich des Inhalts entsprechen würden. Er identifiziert das vermeintliche Jesuswort als ein Zitat, das „eindeutig griechischem Milieu [entstammt]“¹⁸³ und führt als Argument für die Wahrscheinlichkeit einer Anlehnung des Lukas an, dass auch Josephus Thukydides imitiert hätte. Hinter einer Aufnahme der allgemein bekannten Sentenz könnte seines Erachtens die Intention des Verfassers der Apostelgeschichte stehen, die Miletrede „mit einem erbaulichen Schlußakzent versehen [...] literarisch ausklingen [zu] lassen.“¹⁸⁴ Demnach würde es sich lediglich um ein Stilmittel handeln, um die vorherigen Worte abzurunden und Paulus als literarisch gebildet zu porträtieren. Über die Aufnahme durch die *narrative* oder *authorial audience* ist damit jedoch noch keine Aussage getroffen. Für eine andere Interpretation spricht sich John J. Kilgallen aus und stellt die Rekonstruktion des Sprichwortes bei Thukydides durch Ernst Haenchen in Frage.¹⁸⁵ Er begründet dies damit, dass Thukydides die Praxis der Männer von Odrisia beschreibe, die durch ihren Vorzug des Nehmens gegenüber dem Geben den Sitten in Persien widersprachen (vgl. Thuk. 2,97,4), und hält es vielmehr für möglich, dass die Rezeption des Ausspruches im 1. Clemensbrief (vgl. 1 Clem 2,1 [...] ἥδιον δίδόντες ἢ λαμβάνοντες) zeigen könnte, dass es sich tatsächlich um ein echtes Zitat von Jesus gehandelt hat, das jedoch nicht schriftlich aufgenommen wurde.¹⁸⁶

Es lässt sich vermuten, dass ähnliche sprichwörtliche Sentenzen in der Umwelt des Neuen Testaments in Umlauf waren und auch schriftlich fixiert wurden; darüber hinaus lässt sich

¹⁸² Für die erste Position etwa Eckey, Apg 2, 479 (Thuk. 2,97,4). Wikenhauser, Apg, 235f. nennt daneben auch noch Plutarch und Seneca. Plutarch etwa schreibt: [...] τοῦ εὖ πάσχειν τὸ εὖ ποιεῖν οὐ μόνον κάλλιον ἀλλὰ καὶ ἥδιον εἶναί [...] (mor. 778c), und Seneca: Errat enim, si quis beneficium accipit libentius quam reddit (epist. 81,17).

¹⁸³ Plümacher, Eckhard, Eine Thukydidesreminiszenz in der Apostelgeschichte (Act 20,33–35 – Thuk. II 97,3f.), in: ZNW 8 (1992), 270–275: 272.

¹⁸⁴ A.a.O., 275.

¹⁸⁵ Vgl. Kilgallen, John J., Acts 20:35 and Thucydides 2.97.4, in: JBL 112 (1993), 312–314: 312f.

¹⁸⁶ Vgl. a.a.O., 314. Für die Bekanntheit des Ausspruches im frühen Christentum spricht sich Eckey, Apg 2, 479 aus. Auch Aejmelaeus, Rezeption, 175 bedenkt diese Parallele.

weder sicher rekonstruieren, ob Lukas Paulus das Wort in bewusster Anlehnung an antike Schriftsteller zitieren lässt, noch, ob der imaginierten Leserschaft derartige Aussprüche bekannt waren. Wird eine Reminiszenz an griechische Literatur erkannt, lässt sich festhalten, dass das Ziel des Paulus mit dem Ausspruch darin liegen würde, die Kompatibilität einiger Aspekte der Lehre Jesu und der Apostel mit Erkenntnissen der griechischen Philosophen darzulegen, wie bereits die Areopagrede zeigte.¹⁸⁷ Im Gegensatz zu der vorherigen Rede in Athen jedoch verdeutlicht gerade das letzte Zitat, dass in der christlichen Gemeinde die Autorität Jesu vertreten wird. Während Paulus vor dem Areopag griechische Poeten zitierte und damit seine Argumentation stärkte (vgl. Act 17,28), ist für die Ältesten nur ein λόγος des Auferstandenen bindend.

Paulus endet seine Ansprache mit diesem Zitat. Die *authorial audience* wird durch keinerlei Signale im Text dazu gebracht, aus der Rolle der Ältesten hervorzutreten; vielmehr können sie die im Anschluss geschilderten Ereignisse mitvollziehen. Da der Fokus der Rede durch die häufige Verwendung von Personalpronomen auf den Zuhörenden lag, ist für die imaginierten Zuhörenden die dargestellte Reaktion verständlich und zu erwarten gewesen.¹⁸⁸ Lukas will ihnen die Bedeutung des Paulus weiter nahebringen, weswegen er eine Inneneinsicht und Wiederaufnahme der Worte des Apostels präsentiert und darauf den Fokus setzt. Eine Identifizierung mit den Ältesten gelingt weiter dahingehend, dass diese bereits im Anschluss an die Worte das Verhalten zeigen, welches Paulus von ihnen in seiner Ansprache forderte.¹⁸⁹ Darüber hinaus wird der Vergleich zwischen Paulus und Jesus in der abschließenden Rahmehandlung weiter vorangetrieben; die *authorial audience* wird durch die Szene an das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern sowie das anschließende Gebet in Gethsemane erinnert (vgl. Lk 22,41¹⁹⁰). Allein die Tatsache, dass beiden Figuren eine Abschiedsrede zugesprochen wird, leitet zu einer Parallelisierung an.¹⁹¹ In Zusammenschau mit der Rede ergeben sich verschiedene Berührungspunkte zwischen der an dieser Stelle analysierten Szenerie sowie der zuvor im Lukasevangelium dargestellten Abschiedsszene. Diese werden evoziert durch die prominente Stellung des Bluts, das in beiden Texten einen speziellen Bund besiegelt (vgl. Lk 22,20). Beide Figuren geben ihrer Anhängerschaft ein bestimmtes Lebensmodell an die Hand, dem in Zeiten der Abwesenheit der eigentlichen Führungsfigur gefolgt werden soll, und beide

¹⁸⁷ Vgl. Kee, Nation, 243.

¹⁸⁸ Vgl. Parsons, Acts, 295.

¹⁸⁹ Vgl. Witherington, Acts, 627, der darauf hinweist, dass das Verb προπέμπω (V.38) auch die Ausstattung mit Proviant meinen kann.

¹⁹⁰ Vgl. Johnson, Acts, 366.

¹⁹¹ Für eine eingehende Analyse siehe Kurz, Luke 22:14–38, passim.

warnen ihre Gemeinden vor schweren Zeiten.¹⁹² Der Apostel übergibt seine Anhänger zum Abschluss seiner Worte Gott und dem Wort seiner Gnade (V.32), wohingegen Jesus seinen eigenen Geist in die Hände Gottes befiehlt (Lk 23,46).¹⁹³ Diese Parallelisierung spielt mit der Antizipation der imaginierten Leserschaft, insofern die Passion Jesu in diesem Falle zu einer Vorlage für die des Paulus wird¹⁹⁴ und so ein negatives Ende für den Apostel in Aussicht stellt. In Analogie zu Jesus wird Paulus zu einem Exempel, das verdeutlicht, was es heißt, christliche Gemeinden zu führen und dass es unabdingbar ist, eine Bereitschaft für Prüfungen und Leid aufzuweisen.¹⁹⁵

Insgesamt lässt sich für die rhetorische Strategie, die die imaginierte Leserschaft im Blick hat, statuieren, dass die Rede des Paulus viele Anklänge sowohl an vorherige Ereignisse der Apostelgeschichte als auch des Lukasevangeliums enthält. Besonders der Bezug zum ersten Werk des Verfassers ist in dieser Perikope greifbarer als in den Reden zuvor. Die Vermutung liegt nahe, dass Lukas eine Verbindung zwischen beiden Werken schaffen wollte, die an dieser Stelle einerseits zeigen, wie die Handlungen des Evangeliums in die Zeit der Apostel reichen und Einfluss haben.¹⁹⁶ Ein besonderer Fokus liegt bei der Miletrede dabei auf dem Schicksal Jesu, das sich in der Person des Paulus zu aktualisieren scheint. Weiterhin werden zahlreiche Anspielungen auf Ereignisse der Apostelzeit generiert, wodurch eine Funktion der Worte derart beschrieben werden kann, dass eine Art „summary-conclusion to Acts 13–19“¹⁹⁷ in Bezug auf die Verkündigung unter jüdischen, aber auch paganen Menschen angestrebt wird.

Die *authorial audience* wird auf eine völlig neue Art als bisher in die Ausführungen des Apostels einbezogen und indirekt zu vermehrter geistiger Mitarbeit aufgefordert. Sie kennt die Ereignisse, auf die von Paulus Bezug genommen wird, da sie sie über die Lektüre der Apostelgeschichte hinweg aus nächster Nähe präsentiert bekommen hat. So wird die Autorität des Paulus gestärkt, der nicht nur als eine wahrhaftige Erzählinstanz wahrgenommen wird, da sich die vor den Ältesten geschilderten Begebenheiten, mit denen die Lukas darstellte, überschneiden. Die zuvor geschilderten Reisen wurden hauptsächlich von der Erzählinstanz au-

¹⁹² Vgl. Walton, *Leadership and Lifestyle*, 117. Auch Kurz, Luke 22:14–38, 265.

¹⁹³ Vgl. Spencer, *Acts*, 195f.

¹⁹⁴ Vgl. Johnson, *Acts*, 366. Walton, *Leadership and Lifestyle*, 104 verweist darauf, dass Lesende mit extratextuellem Wissen über das Ende des Paulus diese Antizipation bewahrheitet sehen, ebenso wie diejenigen, die die Apostelgeschichte ein weiteres Mal lesen und um den Ausgang wissen.

¹⁹⁵ Vgl. Walton, *Leadership and Lifestyle*, 105f. Walton beschreibt Paulus dann auch als „the personification of the teaching of Jesus“ (a.a.O., 135).

¹⁹⁶ Vgl. a.a.O., 43.

¹⁹⁷ Peterson, *Acts*, 564. Walton, *Leadership and Lifestyle*, 64 äußert die Vermutung, dass die Rede in Milet dazu dienen könnte, das Bild der paulinischen Mission in Ephesus zu füllen. M.E. ist dieses Ziel zwar vorhanden, doch bleibt für die *authorial audience* die Beschreibung dann doch zu karg.

ßerhalb der Erzählung dargebracht. An dieser Stelle reflektiert die Rede die bisher erwähnten Ereignisse, und die Leserschaft erhält nun eine andere Sicht, präsentiert von dem subjektiven *point of view* des Paulus.¹⁹⁸ Beide Erzählinstanzen im Zusammenspiel bewirken eine jeweilige Stärkung der Glaubhaftigkeit sowohl der Darstellungen des Lukas, als auch des Paulus, da es zu keinen starken Abweichungen in den Schilderungen kommt. Nach der weiteren Lektüre der Apostelgeschichte führt auch die Erfüllung seiner Prophezeiung, auf ihn warteten nur Drangsale und Fesseln, und die Bestätigung durch den Propheten Agabus (Act 21,11) dazu, dass Paulus als vertrauenswürdig eingeordnet wird. Dies ist für die extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz von Bedeutung, insofern in den folgenden Kapiteln die Reise des Paulus nach Jerusalem, seine Festnahme und schließliche Ankunft in Rom dargeboten werden. Die *authorial audience* soll ein letztes Mal die Aufnahme und Wertschätzung des Apostels in seinem christlichen Umfeld gezeigt bekommen, um eine enge emotionale Verbindung zu diesem aufzubauen. Zu diesem Zweck nimmt Paulus Bezug auf Vergangenes, so dass eine Neubewertung der bisherigen Perikopen durch den Leserkreis erreicht wird. Die Betonung liegt dabei auf Tatsachen, die für die folgenden Kapitel von Bedeutung sein werden, wie etwa Anschläge durch jüdische Menschen, Entbehungen, die Paulus ertragen musste, aber ebenso die Führung durch den Heiligen Geist und der Inhalt seiner Verkündigung. Den Lesenden werden also nicht nur narrativ bestimmte Sachverhalte durch den *omniscient narrator* nahegebracht, sondern diese werden ihnen an dieser Stelle noch einmal deutlicher und aus der persönlichen Perspektive des Apostels vor Augen gestellt, wodurch sie eindringlicher und eindrücklicher erscheinen. Bevor Paulus seine Reise nach Jerusalem ins Unbekannte (V.22) beginnt, bringt ihm die Leserschaft Sympathie, Verständnis und Mitgefühl entgegen. Etwaige Zweifel bezüglich seiner Person, seiner Botschaft und Verkündigung werden dadurch ausgeräumt, so dass in den folgenden Kapiteln die ihm vorgeworfenen Anklagen und Anschuldigungen als haltlos erkannt werden können.

Die christliche Identität wird durch die erneute Zusammenfassung gestärkt, wodurch auch auf extratextueller Ebene die Gemeinschaft aus heidenchristlichen und judenchristlichen Menschen stärker zusammenwächst. Ein Ziel der Rede kann entsprechend darin gesehen werden, nichtjüdische Gläubige weiter an die judenchristliche Position zu binden und diese Strategie zu legitimieren.¹⁹⁹ Durch die bisher ausgeführte literarische Gestaltung wird dieses Ziel vorangetrieben, indem die neue Perspektive eines Umbruchs eingeführt wird, die beide Gruppen einander zuführt. Es kann außerdem beobachtet werden, dass durch die Rückblicke, die

¹⁹⁸ Vgl. Spencer, Acts, 193.

¹⁹⁹ So Budesheim, Paul's Abschiedsrede, 30.

sich besonders auf die Verkündigung des Apostels beziehen, etwaigen nichtchristlichen Lesenden gezeigt wird, „wie weit der Christusglaube sich inzwischen in der nichtjüdischen und nichtchristlichen Welt durchgesetzt hat“²⁰⁰, und ihnen so die Tragweite vor Augen führt in der Hoffnung, sich der neuen Bewegung anzuschließen. Denjenigen, die bereits Teil der christusgläubigen Gemeinschaft sind, wird das Verhältnis der Verkündigungsarbeit zu einer kontinuierlichen pastoralen Zuwendung der Ältesten verdeutlicht, in die sie sich selbst auch einordnen sollen.²⁰¹

Im Gegensatz zu den zuvor analysierten Reden findet in dieser Episode keine Distanzierung von den *narratees* statt. Die Überschneidung von *narrative* und *authorial audience* ist entsprechend so groß wie noch nie, wodurch die Worte in Milet für die imaginierte Leserschaft die gleiche Funktion besitzen wie für die Presbyter und auch für sie zu einer Art „*succession narrative*“²⁰² werden. Das im Gegensatz zu den anderen Reden sehr reduzierte Setting und die vage Verortung der Rahmenhandlung helfen den Worten „*to soar above and beyond space and time, reaching out to believers of every generation*“²⁰³, so dass statuiert werden kann, dass die wahre Adressatenschaft aus allen Erben der paulinischen Verkündigung besteht.²⁰⁴ Sowohl die *authorial audience* als auch die *narratees* verfügen über die gleichen Grundwerte und Haltungen, wodurch eine Übernahme leicht fällt und auch beim Leseprozess zu einer ähnlichen Reaktion wie auf der Ebene der Handlung herausfordert.

5.6 Zusammenfassung

Die Rede des Apostels Paulus steht innerhalb der Apostelgeschichte an einer besonderen Stelle. Sie symbolisiert einerseits den Abschluss der Verkündigung und Reisen, die in den vorherigen Kapiteln das dominierende Thema waren,²⁰⁵ andererseits handelt es sich um die letzte Rede, die Paulus als freier Mann vor ihm bekannten und wohlgesonnenen Menschen hält. Die Worte erhalten ihre Bedeutung auch dadurch, dass sie zu einem erstmals rein christlichen Publikum gesprochen werden.²⁰⁶ Eine elaborierte Erzählsituation fehlt; die Einleitung, die den

²⁰⁰ Hoppe, Pflicht, 139.

²⁰¹ Vgl. Lampe, Geoffrey W.H, ‘Grievous wolves’ (Acts 20:29), in: Lindars, Barnabas/Smalley, Stephen S. (Hg.), *Christ and Spirit in the New Testament. In honour of Charles Francis Digby Moule*, Cambridge 1973, 253–268: 253.

²⁰² Parsons, Acts, 295. Vgl. auch etwa Bock, Acts, 625.

²⁰³ Pervo, Acts, 515.

²⁰⁴ Vgl. Pervo, Acts, 522. Ähnlich das Urteil von Schubert, *Place of the Areopagus Speech*, 259: „[...] he speaks not only to the elders of Ephesus but also to every reader of Acts. This farewell speech is and was meant to be the testament of the apostolic age to Luke’s readers.“

²⁰⁵ Vgl. Prast, Presbyter und Evangelium, 21.

²⁰⁶ Vgl. Bock, Acts, 623.

Anlass für das Zusammentreffen von Redner und den Presbytern als Zuhörenden schildert, ist knapp und verzichtet auf genauere Verortungen bezüglich Zeitpunkt und Aufenthaltsort der Charaktere.

Der Aufbau der Rede wird in der Forschung oftmals als repetitiv und unzusammenhängend bezeichnet, da sich Gliederungsmerkmale entweder auf struktureller oder aber inhaltlicher Ebene finden lassen und diese eine voneinander differierende Einteilung ergeben.²⁰⁷ Auch temporale Indikationen sind wenig hilfreich, da die Worte des Apostels auf eine Verquickung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hinauslaufen; hierdurch ergibt sich kein kohärenter Plot, und auch ein Spannungsbogen fehlt. Im Gegensatz zu vorherigen Reden steht weniger die Theologie des Apostels im Vordergrund als vielmehr eine konkrete Handlungsanweisung an die Zuhörerschaft. Das zugrundeliegende Thema zeichnet sich durch die Bestimmung einer gemeinsamen christlichen Position aus, die gestärkt werden soll, um den Zusammenhalt innerhalb der Gemeinde auch in der Zukunft und damit bei Abwesenheit der Gründerfigur des Paulus zu sichern. Das Gemeinsame wird durchweg herausgestellt, wie zahlreiche Pronomen der 1. und 2. Person Plural verdeutlichen.

Im größeren Kontext stellt die Rede weiter ein Scharnier dar. Es lassen sich verschiedene Verbindungen zu vorherigen Perikopen finden, die in der *authorial audience* eine (negative) Antizipation der kommenden Ereignisse auslösen, und die durch Vorausdeutungen auf Seiten des Paulus unterstrichen wird. Nach der Miletrede, nur wenig extratextuelles Wissen vorausgesetzt, wird sich die Leserschaft die Frage stellen, ob das Schicksal des ehemaligen Verfolgers sich so bewahrheiten wird wie dieser es andeutete. Es kommt also zu einem Spannungsaufbau. Ein verbindendes Element mit den zuvor analysierten Reden liegt im Handeln Gottes, das auch vor der Zuhörerschaft in Milet thematisiert und in den Fokus gestellt wird. Paulus stellt sich dabei selbst als jemanden dar, der diesem Willen Gottes völlig untergeordnet und von diesem abhängig ist. Seine Verkündigertätigkeit wird wie bereits in vorherigen Perikopen betont, wobei zusätzliches Gewicht auf die Tatsache gelegt wird, dass er seinen Worten auch Taten folgen lässt und sich entsprechend des Verkündigten verhält. In der Rede in Milet tritt eine neue Facette des lukianischen Paulus zutage, der seine kümmernde Arbeit innerhalb der Gemeinde betont. Für die Leserlenkung, insbesondere mit Blick auf die folgenden Perikopen, ist die Miletrede von Bedeutung, da in ihr vergangene Ereignisse der Apostelgeschichte erneut dargestellt werden und von der *authorial audience* abgeglichen und überprüft werden können. Da die subjektive Wiedergabe und Repetition mit der scheinbar objektiven bisherigen

²⁰⁷ Vgl. II.5.1.

Erzählweise des *omniscient narrators* übereinstimmt, gewinnt die Figur des Paulus an Vertrauenswürdigkeit und Autorität, so dass an ihren Worten und Taten in den folgenden Kapiteln nicht gezweifelt wird. Die zuhörenden Presbyter dienen der Leserschaft dabei als eine Identifikationsfigur, die positiv dargestellt wird, um eine noch engere Bindung an den Apostel zu gewährleisten.

Verortet ist die Perikope in einem Setting, das sich als christlich geprägt charakterisieren lässt und v.a. durch soziale Indikatoren aufgebaut wird. Auffällig hierbei ist etwa die Bezeichnung der Gemeinde als Kirche Gottes (V.28). Es fehlen konkrete temporale und geographische Angaben, wodurch die Rede einen universalen Charakter gewinnt und die Betonung vielmehr auf dem Inhalt als auf der narrativen Einbettung liegt. Die Gegenwart wird als eine Zeit der Verkündigung und des Beisammenseins in den Gemeinden gekennzeichnet, während in den zukünftigen Tagen Bedrohungen auf die Gemeinschaft zukommen werden. Auf diese möchte Paulus die Presbyter vorbereiten, indem er selbst eine Gegenüberstellung von physischer Präsenz und Abwesenheit in Bezug auf seine Person bemüht, dagegen jedoch eine uneingeschränkte geistige Präsenz setzt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden besonders unter dem Aspekt der paulinischen Verkündigung beleuchtet. Durch deren enge Verquickung wird ein Bezug auf die Gegenwart der *authorial audience* bzw. des extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählers ermöglicht.²⁰⁸ Wie die Presbyter der damaligen Zeit sieht sich auch seine Leserschaft mit ähnlichen Problemen konfrontiert. Die Beziehung zwischen der Periode, über die Lukas schreibt, und derjenigen, in der er schreibt, werden so offenbar.²⁰⁹

Die Nähe zwischen *narratees*, in diesem Falle den Presbytern, und der imaginierten Leserschaft ist in der vorliegenden Rede derart eng, dass es fast zu einer Deckungsgleichheit zwischen beiden Gruppen kommt. Das Kollektiv der Presbyter ist positiv besetzt und durch die abschließende Handlung der Ältesten erfolgt eine Identifizierung bis zum Ende, so dass keine Distanzierung stattfindet. Die Leserlenkung in der vorliegenden Perikope unterscheidet sich von den zuvor analysierten Textstücken, insofern bereits die Ansprache des Paulus (ὁμειξ ἐπίστασθε V.18) zu einer vermehrten eigenen Mitarbeit der *authorial audience* herausfordert. Hierbei wird keine direkte Ansprache, die die Zuhörenden näher benennt, angebracht.²¹⁰ Dies spricht dafür, dass auch die imaginierte Leserschaft sich in den Worten wiederfinden soll, indem u.a. an ihr Vorwissen und den bisherigen Rezeptionsvorgang der Apostelgeschichte appelliert wird. Nicht nur kann sie bestätigen, was der Apostel vor die Ältesten von Ephesus

²⁰⁸ Vgl. Barrett, *Paul's Address*, 107.

²⁰⁹ Vgl. das Urteil von Dömer, Heil, der konstatiert, dass durch die Rede „hinsichtlich der pastoral-kirchlichen Situation die Verbindung zur Gegenwart des Lukas hergestellt wird“ (a.a.O., 189).

²¹⁰ Vgl. Mußner, *Apg*, 123.

bringt; durch die erneute Anführung der Ereignisse, aber auch der Botschaft des Apostels verankern sich narrative Darstellung sowie Inhalt der Verkündigung besonders gut im Gedächtnis. Hierzu dienen wörtliche sowie inhaltliche Rückverweise auf die Handlungen und Worte des Paulus, aber auch auf die Jesu im Lukasevangelium. Durch eine Parallelisierung beider Figuren wird eine Antizipation des Schicksals des Apostels erwirkt, die die Spannung im weiteren Leseprozess hochhalten wird. Verweise auf Schriftmotive, wie etwa das Motiv des Knechts oder Wächters, setzen eine gewisse Vertrautheit mit der Schrift voraus.

Die Identifikation mit den Presbytern dient auf einer anderen Ebene dazu, die Identität der Lesenden zu stärken, indem auch auf sie durch den Verweis auf den Erwerb der Gemeinde durch das Blut Jesu (V.28) eine gewisse Verantwortung übergeht. Da sie zu allen Geheiligten (V.32) gehören, entsteht ein Gemeinschaftsgefühl, das Raum und Zeit überschreitet. Somit liegt das Ziel der Miletrede innerhalb der Erzählung darin, die christusgläubige Gemeinde in Ephesus gegen etwaige Angriffe von Irrlehrern vorzubereiten und ihnen ein Vermächtnis zu hinterlassen, das sie unabhängig von Paulus macht, ihnen gleichzeitig jedoch ihre Abhängigkeit von Gott und dessen Gnade vor Augen führt. Auf der extratextuellen Ebene liegt die Perspektive eines Umbruchs vor, der Heiden- und Judenchristinnen und -christen einander zuführen möchte. Auch für diese Lesenden hat die vorliegende Perikope die Funktion einer „*succession narrative*“²¹¹, da von ihnen ebenso gefordert wird, das Erbe des Paulus zu hüten und im alltäglichen Gemeindealltag umzusetzen. Die Worte fordern Toleranz und Nächstenliebe und implizieren damit ein friedliches Miteinander aller Menschen, ungeachtet ethnischer und religiöser Unterschiede.

²¹¹ Parsons, Acts, 295.

6. Verteidigung vor dem Volk (Act 21,40–22,22)

Die vorliegende Rede bietet eine Besonderheit, denn in seiner Ansprache vor dem Volk in Jerusalem rekurriert der Apostel explizit auf ein persönliches Erlebnis, das der *authorial audience* des Lukas bereits vertraut ist. Er nutzt die Begebenheit vor Damaskus und seine Vision vom Auferstandenen, um sich gegen die ihm entgegengebrachten Anschuldigungen zu verteidigen. Wie die folgende Analyse zeigen wird, liegen dabei zahlreiche Übereinstimmungen zu der ersten Darstellung des sogenannten Damaskuserlebnisses vor, jedoch ebenso einige Abweichungen. Dieser Umstand lässt sich teilweise auf die unterschiedlichen Gestaltungen der beiden Perikopen zurückführen, denn war Act 9,1–31 von der scheinbaren Objektivität eines allwissenden Erzählers gekennzeichnet, liegt in Act 22 eine davon gänzlich verschiedene Erzählweise vor. An die Stelle der lukanischen Erzählinstanz tritt Paulus selbst, der aus seiner Perspektive die Umstände seiner ‚Umkehr‘ schildert. Dies geschieht als Teil einer Apologie vor dem jüdischen Volk in Jerusalem, ist also auch unter dieser Prämisse zu lesen und aufgrund der Gattung der Rede an bestimmte rhetorische Konventionen gebunden.¹

Die Apologie, in der überwiegend die Biographie des Paulus beschrieben wird, bildet den Auftakt mehrerer Reden, in denen sich Paulus gegen Vorwürfe verschiedener Art verteidigen muss. Zusammen mit der Rede in Act 26 rahmt sie diesen Prozessabschnitt. In den gegen den früheren Verfolger erhobenen Vorwürfen ist nicht nur die Person des Paulus Streitthema, sondern ebenso werden sein Evangelium und seine Verkündigung angezweifelt. Der Zusammenhang mit dem Kontext ist somit durch das Eintreffen der zahlreichen Vorhersagen durch Paulus selbst sowie den Propheten Agabus (vgl. Act 21,22), aber auch durch die bereits indirekt erhobenen Vorwürfe im Mund der Vertrauten des Paulus evident. Damit einher geht die Frage, ob das Christentum eine antijüdische Bewegung sei.²

¹ Vgl. Witherington, Acts, 666.

² Vgl. a.a.O., 660.

6.1 Der Plot

Aufgrund der besonderen Erzählsituation ist die Abgrenzung der vorliegenden Perikope schwerer zu bestimmen als bei ‚klassischen‘ narrativen Texten.³ M.E. dienen die Reaktionen der Umstehenden als Gliederungsmerkmal. Während die Menge zu Beginn der Rede still wird, um gespannt den folgenden Worten folgen zu können (Act 21,40; 22,2), erhebt sie entrüstet nach der Rede umso stärker ihre Stimme (Act 22,22), unterbricht Paulus und beendet so seine Verteidigung. Auch der inhaltliche Fokus verändert sich damit; weder die Vergangenheit des früheren Verfolgers noch seine Verkündigung unter fremden Völkern wird weiter thematisiert. Stattdessen kommt es eher zu einer Bestätigung der zuvor in der Vision erfolgten Prophezeiung: Seine Nachricht wird in Jerusalem nicht aufgenommen.

Ginge man von einer Abgrenzung aus, die sich an Gattungskriterien orientiert, so könnte Act 22,1–21 als abgeschlossene Einheit gelten. Dagegen spricht, dass der Anfang von einem Einschub, der sich auf den Kontext und die Situation bezieht, durchzogen ist. Für das volle Verständnis müsste deswegen mindestens auch die Redeeinleitung Act 21,40 hinzugezogen werden. Aus den o.g. Gründen würden dann auch die der Rede folgenden Verse, in denen die Reaktion des Volkes geschildert wird, mit in die Betrachtung einbezogen werden. Unterstützend dient die Tatsache, dass eine Rede Teil einer Kommunikation ist, die nicht isoliert von einem Publikum stattfindet, und so eine Reaktion erfordert. Für die Aussage und Interpretation der Apologie ist es bedeutsam, wie die Rede aufgenommen und sich zu ihr verhalten wird. Die Antwort des Publikums illustriert das Gesagte ähnlich wie die Notwendigkeit zur Flucht des Paulus aufgrund seiner Verkündigung in Act 9,23–25.29f. Zudem dienen die Einwände der Jerusalemerinnen und Jerusalemer als Aufhänger bzw. Motivierung für den nächsten thematischen Block, der sich mit der römischen Staatsbürgerschaft des Paulus beschäftigt und für den Fortgang der Erzählung elementar ist. Insofern werden in der folgenden Analyse Act 21,40–22,22 betrachtet.

Der Beginn der vorliegenden Erzählung ist als statisch zu beschreiben, insofern sowohl auf der extradiegetischen als auch auf der intradiegetischen Ebene zunächst der beschreibende Modus vorherrscht.⁴ Die extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz schildert die Umstände der folgenden Rede, während Paulus als intradiegetisch-homodiegetischer Erzähler ebenso zunächst mit Beschreibungen seiner Person beginnt. Hingegen ist das Ende dynamisch gestaltet und wird durch den jähren Einwurf der Zuhörenden erwirkt.

³ Vgl. dazu a.a.O., 659: „[...] the chapter division [is] very infelicitous.“

⁴ Vgl. Bonheim, *Narrative Modes*, 93–99.

Nicht nur erzeugt dies einen abrupten Abbruch der paulinischen Ausführungen und führt die Handlung in eine neue Richtung, die zunächst nicht vorhersehbar war, sondern deutet zudem bereits auf die kommenden Ereignisse und schließlich das Ende des Apostels voraus.⁵ Durch diese Art des Schlusses wird die *authorial audience* auf struktureller Ebene indirekt dazu aufgefordert, die gehörten Worte noch einmal im Lichte der zuletzt geäußerten feindlichen Ausdrücke zu lesen und neu zu bewerten.

Zusammengehalten werden die einzelnen Szenen⁶ zunächst durch die Person des Paulus, der als Subjekt oder Objekt stets relevant ist. Einen ähnlichen Part nimmt dabei Jesus ein, der zunächst als Subjekt in den Versen 7–11 auftritt, dessen Verkündigung von Hananias wiedergegeben wird und der sich ein weiteres Mal in der Vision im Jerusalemer Tempel offenbart. Semantische Kohärenz wird durch verschiedene Wortfelder gestiftet, die stark an das in Act 9,1—31 gebrauchte Vokabular erinnern, da Beschreibungen aus der ersten Darstellung nochmals wiedergegeben werden (vgl. z.B. διώκω, ὁ θάνατος, δεσμεύω V.4, τὸ αἶμα und ἀνατρέω V.20). Es wird jeweils die Vergangenheit des Paulus geschildert, zunächst als Hintergrundinformationen für die Zuhörenden, in der Wiederholung als Einwand gegenüber Jesus. Das frühere Leben wird also negativ konnotiert und den Leserinnen und Lesern zum Ende der Rede nochmals ins Gedächtnis gerufen. Diese Darstellungsweise setzt die neue Tätigkeit in Kontrast zu der alten als Verfolger, denn es fehlen Begriffe zur Beschreibung der neuen Verhaltensweisen, wodurch jene nicht in den Fokus gerückt wird und auf ihr augenscheinlich nicht die Betonung liegt. Ebenso dienen Wörter, die den Zeugendienst hervorheben, als Verbindungsglieder und sinnstiftende Elemente, jedoch jeweils in unterschiedlicher Verwendung.

Dass die Perikope Act 21,40–22,22 in sich kohärent gestaltet ist, lässt sich auch an kleineren textimmanenten Wiederholungen und Kontrasten ausmachen. Die Rede des Paulus mit Beginn in Act 22,1 wird mit dem umliegenden Kontext durch die Formulierung, Paulus spreche Hebräisch, verbunden, die zunächst in Act 21,40 erwähnt und dann in Act 22,2 noch einmal aufgenommen wird. V.3 beginnt mit den Worten ἐγώ εἰμι und schließt mit ὑμεῖς ἐστε, setzt also das Leben des Paulus und das seiner Zuhörerinnen und Zuhörer in direkten Bezug. Eine ähnliche Aufnahme liegt z.B. in V.10 vor. Kohärenz wird ebenso

⁵ Vgl. a.a.O., 156.

⁶ Folgende Szenen sind auszumachen: Act 21,40–22,2: Redeeinleitung; V.3–5: das ehemalige Leben des Paulus, seine Erziehung und die daraus resultierende Verfolgung; V.6–11: das Aufeinandertreffen mit dem Auferstandenen und die Folgen; V.12–16: die Begegnung mit Hananias; V.17–21: Eine zweite Vision im Jerusalemer Tempel legitimiert Paulus zur Völkermission; V.22: die Reaktion des Jerusalemer Volks auf die Apologie. Vgl. Peterson, Acts, 596–603. Die genannte Einteilung basiert rein auf inhaltlichen und formalen Überlegungen, die Rede als Erzählung aufzufassen. Dies berücksichtigt noch nicht rhetorische Merkmale und den möglichen Aufbau einer Apologie; hierfür s. II.6.4 Exkurs 3: Aufbau von Apologien.

durch verschiedene Wortpaare (vgl. die Gegensätze ἐκ τοῦ οὐρανοῦ V.6 und εἰς τὸ ἔδαφος V.7, ἔπεσα V.7 und ἀναστάς V.10, εἰς Ἱερουσαλήμ und ἐξ Ἱερουσαλήμ V.17f.) sowie Wiederholungen (vgl. die Wiederaufnahme des Befehls Jesu V.10 durch Hananias V.16 oder des semantischen Feldes von Sehen und Hören V.9 und V.14) erreicht.

Die vorliegende Perikope darf nicht isoliert betrachtet, sondern muss in ihrem Kontext gelesen werden, denn der Leser und die Leserin haben bereits mehr als 20 Kapitel der Apostelgeschichte aufgenommen und können auf das darin ausgebreitete Wissen zurückgreifen. Referenzen auf bisherige Stellen ergeben sich u.a. durch die Erwähnung der Verfolgungstätigkeit (Act 22,4), die sich auf Act 8,3 zurückbezieht, sowie die Steinigung des Stephanus (Act 22,20) und die Reaktion des Paulus darauf, die in Act 7,57–8,1 dargestellt wurde. Es wird auf die gleichen Textstellen wie in Act 9 referiert, was den Eindruck erweckt, die Rede hätte auch an dieser früheren Stelle in der Apostelgeschichte stehen und auf die Ablehnung jeweils in Damaskus und Jerusalem reagieren können. Daneben treten jedoch noch weitere Anspielungen hinzu, die ohne die Zwischenstücke der Kapitel 10 bis 20 der Apostelgeschichte nicht verstanden werden könnten. Dazu gehört u.a. allein die Bezeichnung der Rede als Verteidigung, auf deren Ankündigung hin die Menge still wird (Act 22,1f.). Der Bezug zum Kontext, zur Anklage der jüdischen Bevölkerung Jerusalems, die Lehre des Paulus würde gegen die jüdische verstoßen (Act 21,28), ist somit gegeben. Dieses Wort wiederum nimmt Bezug auf frühere Ereignisse, etwa auf das Aposteldekret und die damit verbundenen Konsequenzen für die paulinische Verkündigung, und enthält Verweise auf vorherige Ablehnung und Verfolgung. Narrativ fügt sich die Episode nahtlos in die seit Act 12,25 durchgehend erzählte Paulusgeschichte ein und nimmt nach Act 9,1–31 das Thema des Lebenswandels des früheren Verfolgers ein weiteres Mal auf.

Im größeren Kontext der Apostelgeschichte stellt die vorliegende Erzählung als Ganzes im Strukturmodell von Larivaille die Phase der *complication* dar. Die vorausgesetzte (Ausgangs-)Situation wird aufgenommen, die folgende Handlung jedoch (Überführung des Paulus nach Rom aufgrund seines römischen Bürgerrechts) wird durch diese Episode erst ausgelöst. Wird allein der Inhalt betrachtet und die Rede bzw. ihre Aussagen als eine eigenständige Erzählung angesehen, ergibt sich die im Folgenden dargestellte Einteilung.

Die Informationen über die Ausgangssituation, die zum Verständnis der nachstehenden Handlungen notwendig sind und eine Änderung dieser herbeiführen, werden in den ersten Versen der Textstelle geboten. Nach einer kurzen Einführung, die die Rede verortet, und einer kurzen Begrüßung des Volkes durch Paulus, die sein Verhältnis zu ihm markiert, beginnt er mit der Darstellung seines Lebens in Form einer Aufzählung, die durch eine

Aneinanderreihung von Partizipien ausgedrückt wird, wobei sein Gotteseifer an letzter Stelle steht (Act 22,3) und nicht nur betont wird, sondern als Ergebnis vorheriger Bemühungen und Ausbildungsschritte erscheint.⁷ Paulus kennt also das Gesetz und handelt danach. Daraus entspringt dann auch seine Verfolgung der christusgläubigen Gemeinden, deren neue Lehre er nicht akzeptieren kann. Jedoch befolgt er auch hier den Pfad des Gesetzes und legitimiert seine Handlungen durch die Zustimmung des Hohepriesters und Ältestenrats (Act 22,5).

Die *complication*, die die eigentliche Handlung auslöst, entspricht zu Beginn fast wörtlich derjenigen in Act 9,3–8. Der Plan, die damaszenische Gemeinde zu zerschlagen, wird zunächst durch ein strahlendes Licht, dann durch das Gespräch mit Jesus vereitelt. Auch hier erteilt Jesus die Anweisung, nach Damaskus zu gehen und auf weitere Befehle zu warten, und auch in diesem Abschnitt kann Paulus ohne Hilfe nicht in die Stadt gelangen. Diese beiden Details, die die Machtlosigkeit des Paulus gegenüber Christus zeigen, lösen die eigentliche *action*, nämlich die Transformation des Paulus, aus. In dieser Fassung des Damaskuserlebnisses umfasst die Komplikation also lediglich die Erscheinung Jesu vor Paulus.

Der *turning point* der Geschichte liegt wiederum, wie in Kapitel 9, in einem Ausspruch, der das Schicksal des Paulus enthüllt. Anders als in Act 9,15f. gewinnt Paulus zunächst sein Augenlicht durch Hananias wieder, ehe ihm das zuvor Geschehene durch den Damaskener gedeutet wird. Die differierenden Vokabeln verdeutlichen dabei die scheinbar unterschiedlichen Qualitäten des Sehens: Während die Blindheit mit den Verben ἐμ- bzw. ἀναβλέπω (Act 22,11.13) bezeichnet wird,⁸ drückt ὁράω (V.14f.18) das Sehen Jesu aus.⁹ Das Ziel der Suche ist erreicht, nämlich den Gotteswillen zu erkennen (V.14), und das Schicksal des Paulus besteht darin, den Menschen zu berichten und zu bezeugen (V.15), was er geschaut und gehört hat. Die Deutung der Vision/Audition auf dem Weg nach Da-

⁷ Vgl. Kim, Kerygma und Situation, 141.

⁸ Dennis Hamm macht darauf aufmerksam, dass das Verb ἀναβλέπω zwei Bedeutungen haben kann, und einerseits ein ‚Aufblicken‘ beschreibt, andererseits gebraucht werden kann, um ein ‚wieder Sehen‘ zu konnotieren. Durch das folgende Objekt εἰς αὐτόν (Act 22,13) sei es zumindest in diesem Vers zwingend, mit ‚aufsehen‘ zu übersetzen. Leserinnen und Leser seien aber durch die erste Darstellung des Damaskuserlebnisses auf die zweite Lesart gepolt. Er bezieht jedoch nicht die Verwendung in V.11 ein, und konstatiert so lediglich, dass das Verständnis schwierig sei und der Fokus darauf liege, dass die Heilung aus Kap. 9 zurückgedrängt sei (vgl. Hamm, Dennis, Paul’s Blindness and Its Healing: Clues to Symbolic Intent [Acts 9; 22 and 26], in: Bib. 71 [1990], 63–72: 65f.).

⁹ Davon noch einmal zu unterscheiden ist das Sehen der Mitreisenden des Paulus, für deren Sinneseindrücke ein drittes Verb gebraucht wird: θεάομαι (Act 22,9). Nach Michaelis, Wilhelm, Art. ὁράω κτλ., in: ThWNT 5 (1954), 315–381: 344 ist der Wechsel zu Act 9,7 (dort wird das Verb θεωρέω verwendet) unerheblich. Weiter folgert er: „Weder im johanneischen Schrifttum noch sonst im NT ist bei θεάομαι vom Sehen Gottes [...] die Rede.“ (A.a.O., 345).

maskus erfolgt so in einem größeren Rahmen, der nicht auf das Leben des Paulus beschränkt ist. Der Zusatz, dass es der Wille Gottes war, der zu dem Ereignis führte, macht deutlich, dass das Geschehen weder eine Halluzination noch ein Zufall war. Paulus ist auserwählt worden, um die Verkündigung Christi voranzutreiben. Die Ausgangssituation (V.3–5) wurde also umgekehrt.

Hananiah fordert im Anschluss an die Offenlegung des paulinischen Schicksals, dieser möge seinen Auftrag sofort in die Tat umsetzen und durch die Taufe und die Anrufung des Namens Christi seinen neuen Status bestätigen. Bis zu diesem Zeitpunkt bestand noch die Spannung, ob Paulus den Aufforderungen wirklich Folge leisten würde, doch deren Erfüllung sorgt für die Aufhebung der Dramatik, auch wenn die Durchführung den Leserinnen und Lesern vorenthalten bleibt. Es wird sozusagen sichergestellt, dass Paulus sich wirklich zum christlichen Glauben bekennt. In der Aufforderung des Hananiah wird das der Perikope zugrunde liegende Problem endgültig gelöst.

Die *final situation* wurde im 9. Kapitel durch den Beginn der paulinischen Verkündigung erläutert (V.18–30). Explizit wurde der neu errungene Status im Kontrast zur Anfangssituation dargestellt. In der vorliegenden Perikope fehlt eine solch dezidierte Illustration. Die abschließende Vision in den Versen 17–21 dient dazu, den Wandel des Paulus zumindest anzudeuten sowie seine Bedeutung für Gott zu illustrieren. In diesem Zusammenhang bleibt allerdings der Einwand des Paulus mit Rückbezug auf seinen früheren Lebenswandel unklar und ohne Verbindung zum zuvor Gesagten: Macht ihn seine einmalige Verfolgertätigkeit für die Menschen glaubhafter¹⁰ oder untergräbt sie seine Autorität? Ein ähnlicher Konflikt wurde bereits in Act 9,21 illustriert, als die Menschen in Damaskus sich weniger über die Rede des Paulus als viel mehr über seine Vergangenheit ereiferten. Für sie war der vollzogene Wandel nicht begreiflich und dementsprechend anstößig.

Durch den Ortswechsel in Act 22,17 wirken die folgenden Verse abgeschnitten vom Rest, insbesondere, da scheinbar ein neues Thema, nämlich die Aussendung zu fernen Völkern (V.21), im Vordergrund steht. Durch verschiedene semantische und thematische Verknüpfungen wird jedoch deutlich, dass diese Episode noch im Lichte des Damaskuserlebnisses gedeutet werden soll und dazu gehört. So wird nicht nur der Zeugenbegriff noch einmal aufgenommen, sondern auch die universale Perspektive, die das Evangelium unter allen Menschen verbreiten will. Eine weitere Vision des Paulus erscheint nach dem Ereignis auf dem Weg nach Damaskus nur natürlich und schafft durch die Verben des Sehens

¹⁰ Vgl. Berger, Kommentar, 488, der sich ebendiese Frage stellt.

einen Anknüpfungspunkt. Auch das Reisemotiv, das in V.6 eingeführt wird, wird in V.21 durch die Aussendung aufgenommen und so eine Verbindung der *final* zur *initial situation* hergestellt. V.19f. nehmen dabei V.4f. auf und beschreiben inhaltlich die Treue des Paulus zu den väterlichen Traditionen, so dass deutlich wird, dass durch die Ereignisse vor Damaskus die jüdischen Überzeugungen des Apostels grundsätzlich unangetastet blieben.¹¹ Insofern entsprechen sich in diesem Punkt die *initial* und die *final situation*. Der Imperativ, mit dem Paulus in V.10 zunächst durch Jesus aufgefordert wird, nach Damaskus zu gehen, in V.21 jedoch Jerusalem zu verlassen, drückt dagegen eine Veränderung des Status aus. Der Verfolger aus den ersten Versen muss nun in den letzten Versen fliehen, um den von ihm zuvor selbst ausgeübten Verfolgungen zu entgehen. Insofern handelt es sich um einen geschlossenen, abgerundeten Plot wie in Kapitel 9, und es lässt sich statuieren, dass Paulus sich statt als Verfolger nun als Verfolgter inszeniert.

Innerhalb ihres Kontextes hat die scheinbar logische und aufeinander aufbauende Handlung hingegen ihre Lücken. Die Apologie dient dazu, sich vor der jüdischen Bevölkerung in Jerusalem zu verteidigen, doch greift Paulus mit der Wiedergabe seines Bekehrungserlebnisses die Vorwürfe nicht explizit auf. Stattdessen strebt er an, durch Bezüge auf sein früheres untadeliges, jüdisches Leben die Sympathien der Zuhörenden zu gewinnen. Dass weder die Widerlegung der gegen ihn erhobenen Anklagen noch das Schmeicheln des Publikums gelingen, zeigt V.22. Durch das Eingreifen Gottes soll demonstriert werden, wie es zu seinem Lebenswandel kommen konnte, und zugleich stellt die Episode eine Einladung an seine Zuhörenden dar, ihr Handeln zunächst in Parallelen zu den früheren Handlungen des Paulus zu setzen, um deren Falschheit zu erkennen: „Paul’s narration of the radical change that took place in his life is an invitation to present persecutors to reevaluate Paul and Jesus and thereby be changed themselves.“¹² Paulus erscheint durch seine Rede also als Vorbild und Prototyp des einsichtigen Juden. Der Wille Gottes dient gleichzeitig der Legitimierung der Völkermission, die zumindest unterschwellig von der jüdischen Bevölkerung Jerusalems kritisiert wurde. Die Wiedergabe der Vision soll der Zuhörerschaft verdeutlichen, dass sie in ebendieser Weise, wie von Gott vorhergesehen, reagiert. Einem Teil der Darstellung der jüdischen Menschen entspricht diese Ironie, dass ihre Augen wie die des Paulus ehemals verschlossen sind, und sie ihr Verhalten nicht erkennen bzw. reflektieren können.¹³ Der Konflikt der Rahmenhandlung spiegelt sich also

¹¹ Vgl. Schmithals, Apg, 204.

¹² Tannehill, Narrative Unity 2, 279.

¹³ Vgl. ebd.

innerhalb der Rede wider. Anlass dieser war ein Vorwurf des Kollektivs an Paulus, welcher in der Vision im Jerusalemer Tempel aufgenommen wird.

Diese Verteidigungsrede und ihre Argumentationsstruktur verdeutlichen, wie sehr sich Paulus mit seinem neuen Leben identifiziert und sein Schicksal angenommen hat, gleichzeitig aber noch seine religiösen Wurzeln zu würdigen weiß. Der formale Aufbau unterstützt den inhaltlich angelegten Plot, in dem Paulus sprichwörtlich die Augen geöffnet werden.

6.2 Die Charakterisierung

Bedingt durch die geschilderten Ereignisse begegnen in der vorliegenden Perikope bis auf wenige Ausnahmen die gleichen Charaktere, die auch in Act 9,1–31 zum Figurenkollektiv gehörten. Ausschließlich Paulus, Jesus und Hananias treten als individuelle Charaktere auf, die Handlungen ausführen, während das protestierende Volk, der Hohepriester und die Ältesten sowie die Begleiter des Paulus als Kollektive lediglich Hintergrundcharaktere (*cards*) darstellen. Sie dienen einzig als Blaupausen für ein bestimmtes Verhalten oder eine bestimmte Haltung, oder, wie im Falle der Mitreisenden, um für eine gewisse Objektivität zu bürgen und die Handlung voranzubringen. Soweit lassen sich Vergleiche zu Act 9,1–31 ziehen und einige Charakteristika übernehmen. Interessant wird es hingegen, wenn die Person des Paulus in den Blick gerät. Er fungiert in der Rahmenhandlung als Protagonist, vermittelt das Damaskuserlebnis jedoch selbst im Sinne einer intradiegetisch-autodiegetischen Erzählinstanz. Der Leser und die Leserin erfahren dementsprechend aus seinem Blickwinkel von den Aktanten, erlangen dadurch jedoch auch Kenntnis über Paulus selbst, da er durch die Wiedergabe der Ereignisse viel über seine Haltung durchscheinen lässt.¹⁴ Diese Eigenschaften sind jedoch nur impliziert und müssen vom Publikum erst erschlossen werden. Ähnlich verhält es sich mit den anderen Handelnden; durch den szenenartigen Aufbau sowie die vermehrt wiedergegebene direkte Rede wird die Charakterisierung mehr und mehr zum Interpretationsspielraum der Leserschaft.

Veranschaulicht man sich die Hierarchie der abgebildeten Figuren der eingebetteten Erzählung, also der Rede des Paulus, zeigt sich auf syntaktischer Ebene ein deutliches Bild. Paulus ist, bezogen auf die Verben, eindeutig der Protagonist der Episode und dominiert sie auf struktureller Ebene. Inhaltlich hingegen ergibt sich ein anderes Bild. Es fällt auf, dass die Verben, die sich auf den ehemaligen Verfolger beziehen, oftmals Passivfor-

¹⁴ Vgl. hierzu II.6.4.

men oder Imperative sind. Dies deckt sich mit dem Eindruck, der inhaltlich vermittelt wird: Paulus ist hierarchisch vergleichsweise am unteren Ende anzusiedeln. Bis auf seinen Beschluss, nach Damaskus zu reisen und dort die Verfolgung der Gemeinden weiter voranzutreiben sowie seine Frage an Jesus (V.10) lässt sein Handeln keine Eigeninitiative vermuten. Selbst die angestrebte Reise nach Damaskus wird vom Hohepriester und den Presbytern genehmigt, Briefe werden ausgestellt (V.5). Paulus ist also auch in dieser Handlung von anderen abhängig. Struktur und Inhalt bedingen und bestärken sich gegenseitig. Hananias erscheint in ähnlicher Position. Er ist wiederum der Mittler, der Paulus dieses Mal jedoch sein Schicksal eröffnet und ihm konkrete Anweisungen zum Handeln gibt. Er steht in der Hierarchie über Paulus. Durch den Verzicht auf die Vision des Hananias, die Paulus aus logischen Gründen nicht wiedergeben kann, wirkt der damaszenische Jude eigenständiger und losgelöster von Gott.

Nachdem nun die allgemeine Struktur der Figuren bedacht wurde, bleibt zu skizzieren, auf welche Art und Weise Lukas dem Leser bzw. der Leserin die Charaktere näherbringt und beschreibt, v.a. auf inhaltlicher Ebene. Paulus dient als Instrument des Autors, seine Sicht der Dinge zu vermitteln, und stellt sich zwischen die Leserschaft und die Ereignisse. Da durch ihn die übrigen Charakterisierungen gelesen werden müssen, steht der Paulus der Rahmenhandlung, der seine Apologie präsentiert, am Anfang.

Dieser Paulus findet sich mit seinem Schicksal und den Vorwürfen, die gegen ihn gerichtet werden, nicht ab, sondern bittet darum, eine Rede vor der jüdischen Zuhörerschaft halten zu dürfen. Durch die Anfrage erkennt er somit indirekt an, „daß die Ablehnung, die er vom Judentum erfährt, nicht ohne subjektive Berechtigung ist.“¹⁵ Interessant ist jedoch, ohne bereits zu sehr auf den Inhalt vorzugreifen, dass er auf die Vorwürfe nicht eingeht, und die ihm angelastete Tempelentweihung erst in seiner Apologie vor dem Statthalter Felix zur Sprache bringt.¹⁶ Er scheint großes Vertrauen nicht nur in seine rhetorischen Fähigkeiten zu haben, sondern auch in die Überzeugungskraft seiner Geschichte an sich. Sobald er sich positioniert hat, noch bevor er zu sprechen beginnt, verstummt die Menge (Act 21,40). Dies zeigt, dass Paulus eine Autorität ausstrahlt, und die Hörerinnen und Hörer gespannt darauf warten, wie dieser Jude sich nun verteidigen wird. Paulus führt die bekannte Geste eines Rhetors, der zu reden beginnt, aus. Er wird so als kultivierter Mann dargestellt, der fließend zwei Sprachen des Reiches zu sprechen vermag.¹⁷ Dass er tatsäch-

¹⁵ Bauernfeind, Kommentar, 251.

¹⁶ Vgl. Wikenhauser, Apg, 245.

¹⁷ Vgl. Witherington, Acts, 664.

lich rhetorisch begabt ist, zeigt der Aufbau der Rede (vgl. hierzu II.6.4 Exkurs 3: Aufbau von Apologien). Die Geste erinnert an die Rede des Paulus vor der Synagogenversammlung in Antiochia, mit der er sich ebenfalls der Aufmerksamkeit des Publikums versicherte (Act 13,16), und zeigt ihn als zentralen Agens.¹⁸ Paulus versteht es, den Zuhörenden ein Gefühl der Gemeinschaft zu vermitteln, indem er sich fortwährend mit ihnen identifiziert. Er bezeichnet sie respektvoll als Brüder und Väter (Act 22,1) und appelliert dadurch an ihr gemeinsames ethnische und religiöses Erbe.¹⁹ Zudem zieht er einen Vergleich zu seinem damaligen untadeligen Leben als Eiferer für Gott (V.3), und redet auf Hebräisch (V.2), wodurch ihm noch mehr Respekt und Aufmerksamkeit zufallen. Auf struktureller Ebene fügt er sich also in sein altes Leben ein und stellt sich derart dar, dass er im Hauptteil der Rede als Mann mit jüdischen Wurzeln, der weiterhin loyal gegenüber Israel ist,²⁰ erscheint, und er ähnlich denkende und glaubende Menschen so für sich einzunehmen vermag.

Paulus präsentiert sich zunächst selbst als untadeligen Mann aus Tarsus, der jüdisch in Jerusalem (V.3) erzogen wurde. Seine Taten als Verfolger zeigen, dass er seine Religion sehr ernst nimmt und sie mit allen Mitteln zu verteidigen sucht. Er benutzt hierfür *ζηλωτής*, einen Begriff, der ursprünglich für einen Menschen gebraucht wurde, der sich leidenschaftlich für die Bewahrung des Gesetzes und der Reinhaltung der Gemeinde einsetzte. Durch die Applikation auf seine Person assoziiert sich Paulus mit einer derartigen Handlung und macht deutlich, warum die christliche Bewegung ihm als Gefahr erschien.²¹ Sein Gang zum Hohepriester, um sich die Reise nach Damaskus genehmigen zu lassen, verrät, dass er auf korrektes Handeln, auf Regeln und Gesetze bedacht ist (V.5). Er bezeichnet dabei die Mitglieder der Synagogen in Damaskus, an die die erbetenen Briefe gerichtet waren, solidarisch mit dem Begriff Brüder, während die Bewohnerinnen und Bewohner von Damaskus, die er verfolgte, distanzierender beschrieben werden (V.5).²² In seinem Sprachgebrauch passt er sich somit nicht nur seinem Publikum, sondern ebenso seinem früheren Leben an.

¹⁸ Vgl. Skinner, *Locating Paul*, 113.

¹⁹ Vgl. Witherington, *Acts*, 668. Diese Anrede findet sich sonst nur noch in Act 7,2, der Verteidigungsrede des Stephanus vor einem ähnlich aufgebrachten jüdischen Publikum (vgl. Porter, *Paul of Acts*, 152). Zur Bedeutung dieser Parallele vgl. II.6.4 sowie II.6.5.

²⁰ Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 276f.

²¹ Vgl. Fairchild, Mark R., *Paul's Pre-Christian Zealot Associations. A Re-Examination of Gal 1.14 and Acts 22.3*, in: *NTS* 45 (1999), 514–532: 532.

²² Vgl. Gebauer, *Apg* 2, 163.

Paulus selbst zeichnet sich also durch seine rhetorischen Mittel als ein Mann, der seine jüdischen Wurzeln nicht vergessen hat, der sie im Gegenteil sogar noch ehrt und zu schätzen weiß. Er behandelt seine Zuhörerschaft, durch deren Anklage er erst in die Situation gekommen war, mit Respekt und Entgegenkommen. Das Verhältnis zu seiner Vergangenheit scheint für ihn keine Schwierigkeit darzustellen: Er thematisiert sie, beschönigt auch seine Taten nicht, sondern beschreibt die Untaten detailliert. Vergangenheit und Gegenwart bewirken sich gegenseitig und beeinflussen sich. Der Wandel des ehemaligen Verfolgers wird nicht als eine Abkehr vom Judentum beschrieben, sondern als „eine Bewegung innerhalb des Judentums.“²³ Dieser Umstand wird jedoch nicht von allen erkannt, so dass die ausgeführten Taten des Paulus ihm bis zu diesem Tag Probleme bereiten, wie es nicht nur die Rahmenhandlung verdeutlicht, sondern auch von der Tempelvision in Jerusalem nahegelegt wird (z.B. V.19). Das Vorwesen des Paulus wird durch die Argumentationsstruktur als seine Stärke skizziert und dient seiner Begründung und Verteidigung. Sie ist sein Vorteil, da er sich so in die Position seiner Gegnerinnen und Gegner, der Zuhörenden, hineinversetzen kann (καθὼς πάντες ὑμεῖς, V.3) und sie zu überzeugen sucht.²⁴ Der *authorial audience* erscheint Paulus als ein glaubwürdiger, um Objektivität bemühter Erzähler aus den genannten Gründen. In Zusammenschau mit Act 9,1–31 vermittelt Paulus keine davon grundlegend abweichenden oder damit unvereinbaren Details, wodurch seine Neutralität gewahrt scheint.

Ein weiterer Aspekt der paulinischen Darstellung liegt in der bereits erwähnten Verwendung des semantischen Bereichs des ‚Zeugen‘: Die Hohepriester können die Angriffe des Paulus auf die christliche Gemeinde be,zeugen‘ (V.5), Hananias und sein untadeliges Verhalten als Jude wird be,zeugt‘ (V.12), Paulus ist Zeuge und legt in dieser Funktion Zeugnis ab (V.15.18), und schließlich wird auch Stephanus als Zeuge betitelt (V.20). Die Wiederholung dieser Wortfamilie dient nicht nur der Kohärenz der Perikope, sondern betont ebenso die Bedeutung des Paulus als Zeugen und stellt sicher, dass die Zuhörenden die Nachricht erfassen. Vielmehr drückt dieser Begriff aus, dass Paulus das Evangelium nicht nur erhalten hat, in dem Sinne, dass es ihm eröffnet wurde und er sich die Nachricht zu eigen machen konnte. Er unterscheidet sich in diesem Aspekt von Figuren wie etwa dem äthiopischen Mann, dem eine Jesajastelle von Philippus ausgelegt wird und dem so bildlich gesprochen die Augen aufgehen, der jedoch nur das weitergeben kann, was er in

²³ Schmithals, Apg, 202.

²⁴ Die narrative Figur der Zuhörenden wird unter II.6.5 charakterisiert.

diesem Augenblick gelernt hat. Paulus hingegen ist Zeuge²⁵ der Wahrheit der Nachricht, da er unmittelbar Anteil an der Vermittlung hatte und durch die Begegnung mit dem Herrn für die Autorität und Unverfälschtheit bürgen kann. Lukas zeigt durch die Anwendung des Begriffs auf Paulus, dass er tatsächlich in eine Reihe mit den Aposteln gestellt werden kann, auch wenn, wie oft angemerkt wird, die in Act 1,21f. aufgestellten Kriterien nicht auf ihn zutreffen.²⁶ Die Vision des Paulus erscheint als ein persönlicher Erlebnisbericht, der als öffentliche Rechtfertigung für die unmittelbare Legitimation der Verkündigung dient.²⁷ Das Wortfeld erfüllt im Sinne der Verteidigungsrede noch eine weitere Funktion, denn durch die Aufzählung der verschiedenen Zeugen wird der paulinische Bericht unterstützt. Wie in einem Gerichtsverfahren benennt der ehemalige Verfolger verschiedene Zeugen, die die Wahrheit des von ihm Geschilderten bestätigen können.²⁸

Die Passagen, in denen Hananias als Figur in den Vordergrund rückt, nehmen wie auch schon in Act 9,1–31 eine gewisse Scharnierfunktion ein, insofern, als dass sie das ‚alte‘ Verfolgerleben des Paulus und das ‚neue‘ Verkündigerleben verbinden und als Verbindung zwischen beiden Abschnitten fungieren. Er wird als ein von den Juden geschätzter Mann des Gesetzes eingeführt (Act 22,12). Dies steht im Unterschied zu der Beschreibung in Act 9,10, wo er als ein Jünger in Damaskus eingeführt wurde. Die Bezeichnungen lassen sich durch die unterschiedlichen Ziele der Texte erklären. In Act 9,1–31 war es dem Verfasser wichtig, Paulus als einen von einem Judenchristen in die Geheimnisse der christusgläubigen Bewegung Eingeweihten darzustellen, wohingegen die jüdische Zuhörerschaft in Act 22,1–21 die Transformation besser nachvollziehen und auf ihr eigenes Leben übertragen kann, wenn sie durch einen untadeligen Juden herbeigeführt bzw. zumindest unterstützt wird.²⁹ Hananias wird in dieser Perikope als Jude, nicht lediglich als ein jüdischer Sympathisant charakterisiert, der mit Paulus den Glauben (V.14) teilt.³⁰ Seine Handlungen, sprich das Kommen zu Paulus, dessen Heilung und die Offenbarung seines Schicksals zeigen, dass er seinem Gott gehorcht und die (ihm wahrscheinlich aufgetragenen Befehle) befolgt, auch wenn sich der Text darüber ausschweigt. Aus dem Wissen über

²⁵ Vgl. Fitzmyer, Acts, 703.

²⁶ Vgl. auch Burchardt, Zeuge, passim.

²⁷ Vgl. Benz, Ernst, Paulus als Visionär. Eine vergleichende Untersuchung der Visionsberichte des Paulus in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen, Mainz 1952, 87.

²⁸ Vgl. Neyrey, Forensic Defense Speech, 218.

²⁹ Vgl. Witherington, Acts, 671.

³⁰ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 343.

die Zukunft und den Auftrag des einstigen Verfolgers lässt sich zudem schließen, dass der damaszenische Mann auf eine Art visionär veranlagt sein muss.

Hananiah bleibt ein *flat character*³¹ in all den Versen, die von ihm handeln. Er wirkt entsprechend der Beschreibung, durch die er den Leserinnen und Lesern vorgestellt wird und illustriert diese dadurch noch einmal. Sein Charakter hingegen entwickelt sich nicht. Dies legt die Annahme nahe, dass er eine rein funktionelle Aufgabe übernimmt. Gerade die Züge, die im Rahmen seiner expliziten Charakterisierung genannt werden, sind die einzig wichtigen für diese Szene. Sie dienen dazu, dass gerade die Vergangenheit des Hananiah, sein untadeliges Leben und sein guter Ruf bei den jüdischen Gemeinschaften das Erlebnis des Paulus greifbar machen, es für die Leserschaft, aber insbesondere für das intradiegetische Publikum, objektivieren. Eine Vision, die niemand anderes belegen kann, hat als Beweis einen geringen Wert. Wenn sich aber ein angesehenener Jude dafür verbürgt, gewinnt das Geschehen an Autorität und Authentizität. Aus diesem Grund bleibt Hananiah derart blass; seine Aufgabe ist damit umrissen und abgeschlossen. Dies erklärt auch, warum er nur explizit charakterisiert wird und wenig Spielraum für implizite Charakterisierung bleibt: Es soll sichergestellt werden, dass der Leser bzw. die Leserin, inklusive des Publikums, die Bedeutung dieser Rolle wirklich erfasst. Mehr ist in diesem Kontext nicht vonnöten, und so lässt er sich als *card* klassifizieren.

Als letzte wichtige Figur bleibt noch Jesus zu betrachten. Im Gegensatz zu Hananiah fällt die Charakterisierung Jesu fast vollständig implizit aus, die Leserschaft muss aus seinen Taten und Aussagen die Beschreibungen selbst interpretieren. Die einzige Ausnahme bildet seine Selbstbeschreibung Paulus gegenüber (V.8; vgl. auch V.7). Er sieht sich selbst als Verfolgten an, identifiziert sich aber vielmehr mit dem Schicksal seiner Anhängerinnen und Anhänger, die unter dem Verfolger leiden müssen, und der Zusatz Nazoräer bzw. aus Nazareth betont die jüdische Seite Jesu.³² Seine Macht verdeutlicht er durch die Blindheit als Manifestation seines Glanzes und seiner Größe (vgl. V.6.11) sowie durch seine Befehle an Paulus (V.10.18.21), die nicht nur einen zugrundeliegenden, zuvor beschlossenen Plan erkennen lassen, sondern denen auch Folge geleistet wird. Hananiah so-

³¹ Der Begriff entspricht der Definition von E.M. Forster (Forster, Edward Morgan, *Aspects of the novel*, ed. by Oliver Stallybrass, Harmondsworth 1968). Seine einflussreiche Unterscheidung zwischen *round* und *flat characters* beherrschte lange Zeit die Analyse von Charakteren in Erzähltexten, wurde aber aufgrund ihrer Ungenauigkeit und ihrer scheinbar eingeschlossenen Wertung aufgegeben. Forster definiert *flat characters*, auch als *types* bezeichnet, als „constructed round a single idea or quality“ (a.a.O., 73), die den Vorteil besäßen, „that they are easily recognized whenever they come in [...]. A second advantage is that they are easily remembered by the reader afterwards“ (a.a.O., 74). Aus den Zitaten ergibt sich, inwiefern sich z.B. Harveys Einteilungen der Charaktere in *cards* oder *ficelles* an Forsters Überlegungen anlehnen (vgl. Harvey, *Character and the Novel*, passim).

³² Vgl. Witherington, *Acts*, 671.

wie dessen Aussagen über Paulus dienen als Beweis dafür, dass Jesus die Macht hat, Menschen für sich einzunehmen, in seinen Dienst zu nehmen und ihr Schicksal zu bestimmen (V.14f.). Er wird als fürsorglich dargestellt, als jemand, den weder das Schicksal seiner Gemeinde noch eines Einzelnen ungerührt lassen (V.7.18); dabei spielen Herkunft o.ä. anscheinend nur eine untergeordnete bis keine Rolle (V.21).

Obwohl die o.g. Aussagen auf einen anschaulichen Charakter schließen lassen, bestätigt sich dieser Eindruck auf den zweiten Blick nicht. Jesus ist ähnlich wie Hananias ein *flat character*, obwohl ihm mehr Raum innerhalb der Erzählung gewidmet wird. Zwar ist er derjenige, der als Grund und Ursache der Geschehnisse dargestellt wird. Jedoch wird ihm nicht viel mehr als diese Autorität zugebilligt, und dementsprechend dienen auch seine Handlungen und Aussagen nur zur Illustration dieser Macht und Stärke. Seine charakterlichen Züge müssen aus diesen bzw. den Aussagen anderer erhoben werden. Diese implizite Charakterisierung wurde vermutlich gewählt, da der Auferstandene schwer in Worte zu fassen ist und für jede Leserin und jeden Leser persönlich etwas anderes bedeutet. Obwohl er also im Hintergrund bleibt und nur teilweise die Position eines Protagonisten einnimmt, an einigen Stellen viel eher als *card* zu klassifizieren ist, entspricht er nicht der typischen „non-autonomy of [...] characters“³³ in biblischen Geschichten, denn die Handlungen gehen von ihm als zentralem Mittler der Erzählung aus. Nach diesen Ausführungen wird deutlich, dass Paulus zwar einen großen Raum innerhalb der Erzählung einnimmt, der eigentliche *action-leader* im Hintergrund allerdings Jesus ist. Er tritt an entscheidenden Punkten des Plots auf und ist die einzige Figur, die wirklich eigenständig handelt und dabei über andere bestimmt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Charakterisierungen sowohl auf struktureller, syntaktischer und semantischer, als auch auf inhaltlicher Ebene entsprechen und so unterstützen. Durch die situativen Umstände und die Wahl des Paulus als Erzähler ist die Charakterisierung des Paulus sowie des Hananias jüdisch gefärbt, und es wird viel Wert auf religiöse Untadeligkeit gelegt. Implizite und explizite Charakterisierungen wechseln sich ab. Es zeigt sich jedoch, dass die explizite Darstellung bestimmter Charakterzüge immer dann gewählt wird, wenn diese für den Fortgang der Erzählung oder die Argumentation der Rede von Bedeutung sind. Durch die ausdrückliche Benennung soll sichergestellt werden, dass auch alle Leserinnen und Leser sowie das Publikum, an das die Apologie gerichtet ist, die Wichtigkeit begreifen.

³³ Marguerat/Bourquin, How to read Bible stories, 64.

Die Rahmenhandlung wird von der Erzählinstanz von außen geschildert, es wird sozusagen auf die Geschehnisse vor der Burg geblickt und dargeboten, was beobachtet werden kann. Dabei sind sowohl Paulus als auch die Zuschauenden im Fokus. Die Menschen und Ereignisse werden nur äußerlich dargestellt und extern beschrieben. Dementsprechend ist die Position der Leserinnen und Leser *eigentlich* die des Publikums, sie wissen ebenso viel wie die Anwesenden. Im Gegensatz zu Act 9,1–31 haben sie keine dem Paulus oder anderen Figuren übergeordnete Stellung, die über mehr Wissen verfügt. Diese Art der Darstellung trägt dazu bei, ‚in der Rolle‘ zu bleiben.

6.3 Das Setting

Es lassen sich in der vorliegenden Perikope zwei verschiedene Settings ausmachen. Zunächst befindet sich Paulus in Jerusalem auf den Stufen der Burg (Act 21,40), von wo aus er seine Apologie hält. Mit ihm sind die Soldaten (Act 21,35), die ihn vor dem Volk gerettet hatten, sowie der Kriegstribun (Act 21,37). In diesem Moment wird die Baracke für Paulus eine Möglichkeit des Lebens, da er erhöht über dem Volk vor dessen Gewalt sicher ist.³⁴ Er befindet sich damit auf der Schwelle zwischen dem Inneren der Burg und dem öffentlichen Bereich außerhalb des Tempels: „Both places – among the Jewish crowd below and at the hands of the Roman soldiers inside – prove to threaten violence against Paul, but for a moment he is safely out of both.“³⁵ Die Bereiche der Öffentlichkeit und des Privaten werden entwertet, insofern keiner von beiden noch Schutz oder Sicherheit verspricht.

Die Szene ist atmosphärisch sehr dicht: In den Versen davor wird berichtet, wie die gesamte Stadt (Act 21,30) in Aufruhr gerät und scheinbar das ganze Volk zu Paulus drängt. Diese Menschen warten nun gespannt darauf, was der frühere Verfolger zu seiner Verteidigung vorzubringen hat. Paulus steht erhöht, wodurch eine gewisse Überlegenheit ausgedrückt wird. Abgesehen von diesem Detail, das durchaus auch aus architektonischen und praktischen Gründen erklärt werden könnte, fehlen symbolische Konnotationen der Umgebungsgestaltung in der Rahmenhandlung.

Die Verteidigungsrede ist streng chronologisch aufgebaut und beginnt daher mit der Kindheit und Erziehung des Paulus. Zunächst spielt die Erzählung in Jerusalem als zentra-

³⁴ Vgl. Skinner, *Locating Paul*, 116.

³⁵ A.a.O., 118.

lem Ort der religiösen Bildung.³⁶ Nach der Reise nach Damaskus kehrt Paulus auch dort hin wieder zurück und hat im Tempel eine erneute Begegnung mit Jesus. Der Tempel ist der einzige geschlossene Raum, der in dieser Perikope begegnet; im Gegensatz zu Act 9,1–31 ereignet sich alles im öffentlichen Bereich. Es wird weder berichtet, wie Paulus in ein Haus in Damaskus einkehrt noch, dass Hananias ihn in einem solchen heilt. Stattdessen werden die gesamte Handlung und Umkehr öffentlich gemacht. Dass Paulus seine Vision im Tempel hat, erscheint daher bemerkenswert. Zunächst bleibt also die Anweisung innerhalb der Vision, zu den Völkern zu gehen, dem geschlossenen, geschützten Raum vorbehalten; auf einer anderen Ebene wird so ein Gegensatz zu den in der Rahmehandlung erhobenen Vorwürfen erzeugt, indem nämlich nicht Paulus einen nichtjüdischen Menschen *in* den Tempel gebracht hat, sondern vielmehr der Auftrag der Vision darin lag, das Evangelium *hinaus* zu den Völkern und weg vom Tempel zu tragen.³⁷ Dass diese Episode allerdings bei den jüdischen Zuhörern auf Protest gestoßen war, ist gut vorstellbar.

Die Art der Darstellung, die vermehrte Wiedergabe von wörtlicher Rede bringt es mit sich, dass neben nur vereinzelt geographischen Angaben auch nur wenige temporale Aussagen getroffen werden. Neben der Verortung des Geschehens auf der Straße nach Damaskus um die Mittagszeit (V.6) stellt lediglich die Notiz, Paulus konnte nach der Heilung durch Hananias in derselben Stunde noch (V.13) wieder sehen, eine weitere Zeitangabe dar. Diese Unbestimmtheit der Handlung bewirkt, dass die Geschichte wie aus dem Weltgeschehen herausgelöst wirkt. Sie steht für sich, ist quasi zeitlos und soll somit zeigen, dass ein solches Geschehen jederzeit passieren könnte und immer noch aktuell ist. Als symbolisch könnte die Angabe, dass das Geschehen sich um die Mittagszeit ereignete, gelten, soll sie doch die Kraft der Erscheinung und die Macht des göttlichen Lichts verdeutlichen und insofern eine Steigerung zu Act 9,3 darstellen.³⁸

Auch wenn Act 21,40–22,22 nur vereinzelte temporale Angaben enthält, lässt sich dennoch die Erzählgeschwindigkeit des Abschnitts bestimmen. Auffällig ist, dass sich Szenen

³⁶ Das Verständnis von Act 22,3 ist dabei umstritten, insbesondere die Frage, ob Paulus in Tarsus oder Jerusalem aufgewachsen sei (ἀνατρέφω) und ob die drei aneinandergereihten Partizipien als streng aufeinanderfolgend verstanden werden müssten. Vgl. die Diskussion und Anfechtung dieses Verständnisses bei Du Toit, Andrie B., A Tale of Two Cities. ‘Tarsus or Jerusalem’ Revisited, in: NTS 46 (2000), 375–402: v.a. 378–388. Du Toit bilanziert jedoch auch, dass dies ein „historically intriguing problem“ (a.a.O., 376) bleibt. Vgl. auch Fairchild, Paul’s Pre-Christian Zealot Associations, 515–520, der die These anführt, dass die Eltern des Paulus als Sklaven nach Tarsus kamen und so auch verständlich werde, wie Paulus die römische Staatsangehörigkeit erhalten habe. Für diese Arbeit ist lediglich von Bedeutung, dass Paulus beide Städte, Jerusalem sowie Tarsus, gut kannte und in beiden einen Teil seines Lebens verbrachte. Aus diesem Grund wird davon ausgegangen, dass er sowohl unter griechisch-römischen als auch jüdischen Einflüssen stand.

³⁷ Vgl. Spencer, Acts, 210.

³⁸ Vgl. z.B. Weiser, Apg 2, 610.

(V.2.6–10.13–16.18–21) und Zusammenfassungen (V.3–5.11.17) abwechseln, das Erzähltempo also variiert, dabei aber einem Muster folgt. Die Resümees dienen dazu, Dinge zu spezifizieren, wie etwa den jüdischen Hintergrund des Paulus, oder unwichtige Dinge zu kürzen, die den Plot nicht vorantreiben. Sie halten die Szenen zusammen, indem sie den jeweiligen Kontext erklären oder die Szenen abschließen. Die Auslassungen, die durch die Zusammenfassungen angedeutet werden, betreffen etwa die Umstände des Wissens des Hananias, oder wie und weshalb Paulus nach Jerusalem zurückkehrte. Sie werden nicht erzählt, da sie den Fokus der Schilderungen verschieben würden. Wahrscheinlich sind die Ellipsen auch der Form der Rede geschuldet, die sich auf das Wichtigste konzentrieren muss, um den Zuhörerinnen und Zuhörern gerecht zu werden. Die Pausen hingegen werden einerseits genutzt, um Figuren zu charakterisieren (V.12 etwa) oder lediglich, um dem Protokoll der Apologie zu folgen und die Form zu wahren (V.1).

Die Ereignisse werden chronologisch geschildert. Vergleicht man Act 22,1–21 mit Act 9,1–31 fällt auf, dass die Aufhebung der Blindheit in der Rede in Jerusalem bereits zu Beginn der Enthüllungen geschieht (Act 22,13), in Act 9,18 jedoch als Reaktion auf die Enthüllungen und das Heilungswort des Hananias zu beurteilen ist. Möglicherweise spricht dies dafür, die Blindheit in Act 22 nicht symbolisch zu deuten, sondern als Tatsache, wie sie auch von Paulus selbst gesehen wird (Act 22,11). Eine derartige Chronologie erklärt sich auch aus der rhetorischen Situation, in der sich Paulus befindet: Bei einem mündlichen Vortrag ist Stringenz unbedingt notwendig, damit das Publikum folgen kann. Im Gegensatz zu einem Leser oder einer Leserin können die Zuhörerinnen und Zuhörer nicht noch einmal an eine frühere Stelle zurückkehren oder etwas nachlesen. Um also die Argumente stichhaltig vortragen zu können, und damit die Zuhörenden in der Lage sind, zu folgen, muss die Handlung in ihrer ursprünglichen Reihenfolge vorgetragen werden.

Trotzdem lassen sich zwei Prolepsen, also Antizipationen, auf der Ebene der Rede finden. Innerhalb der Erzählung des Damaskuserlebnisses verkörpern die Vorhersage des Hananias, Paulus werde Zeuge sein und allen Menschen von dem Ereignis berichten (V.15), sowie die Warnung Jesu, dass man in Jerusalem das Zeugnis des Paulus nicht annehmen werde (V.18), jeweils Prolepsen, da sie Aussagen über die Zukunft treffen. Bezieht man die Umstände der Rede mit ein, etwa, dass sich das Erzählte bereits vor der Apologie ereignete, dann wird deutlich, dass die Prophezeiungen eingetreten sind.³⁹ Durch seine Verteidigungsrede bezeugt Paulus vor den Zuhörenden, was er erlebt hat, und der

³⁹ Hierin ähnelt die Perikope der Rede in Antiochia (Act 13,27,40f.50). Johnson, Acts, 243 bezeichnet dies als selbsterfüllende Prophezeiung.

vorherige Aufruhr sowie die Unterbrechung bestätigen die Worte Jesu. Die Prolepsen, die sich bewahrheitet haben, dienen also dazu, das Erlebnis, das in der Vergangenheit liegt, zu beglaubigen.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Umgebung nur wenig symbolisch aufgeladen ist oder tiefergehende Konnotationen besitzt, die die Aussage des Textes unterstützen. Es lassen sich kaum Anhaltspunkte ausmachen, die die Erzählung in der Zeit oder einem bestimmten geographischen Rahmen verorten. Das Hauptaugenmerk liegt auf dem Inhalt und seiner rhetorischen Vermittlung. Lukas kreiert nichtsdestotrotz durch die erzählerischen Elemente, z.B. die Schilderung der geographischen Gegensätze (oben–unten) oder der Emotionen und Reaktionen der Beteiligten eine dichte Szene. Grundsätzlich lässt sich beobachten, dass die Rede und die sie umgebenden Verse durch die Verbindung exemplarischer geographischer, temporaler sowie sozialer Verortungen versucht, „Paul’s Greek, Jewish and Roman credentials as a model witness and citizen“⁴⁰ zu etablieren und damit über die eigentlichen Angaben eine zweite, argumentative Ebene eröffnet.

6.4 Die Erzählinstanzen⁴¹

An dieser Stelle sollen Bemerkungen, die bereits im Abschnitt über die Charaktere der Perikope getroffen wurden, spezifiziert werden. Bevor strukturelle und kompositorische Möglichkeiten der Beeinflussung der Leserschaft durch den Verfasser untersucht werden, sollen zunächst textimmanente Kommentare u.ä., aufgrund derer Aussagen v.a. über die theologische Verortung der Erzählinstanzen getroffen werden können, im Vordergrund stehen.

Leichthin wurde bisher postuliert, Paulus sei der Erzähler der vorliegenden Episode. Betrachtet man allerdings Act 21,40 so wird deutlich, dass die Handlung, die die Apologie rahmt, von einer allwissenden, nicht wahrnehmbaren Erzählinstanz geschildert wird. Die Worte sind dabei so allgemein und unbestimmt gewählt, dass sie keine Hinweise auf eine

⁴⁰ Spencer, Acts, 207.

⁴¹ Wie zu Beginn dieses Unterkapitels bisher auch, soll das Verhältnis zwischen paulinischen und lukianischen Aussagen kurz in den Blick kommen. Bauernfeind, Kommentar verweist auf 2.Kor 1,17ff. Auch dort verteidige sich Paulus erst, „nachdem der Vorwurf durch ein grundsätzliches Wort (v18ff) bereits aus den Angeln gehoben ist. Lk hat also wieder einmal die Art des Paulus im letzten klar erfaßt.“ (A.a.O., 251). Darüber hinaus wird die vorliegende Stelle in der Literatur nur wenig mit paulinischen Selbstaussagen in Beziehung gesetzt; der Grund hierfür liegt wohl in der Übereinstimmung mit der ersten Darstellung des Damaskuserlebnisses. Betz, Otto, Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem. Apg 22,17–21 als Beitrag zur Deutung des Damaskuserlebnisses, in: Böcher, Otto/Haacker, Klaus (Hg.), Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wuppertal 1970, 113–123: 113 verweist darauf, dass die Vision im Tempel nicht kongruent zu den paulinischen Selbstzeugnissen sei; für einen kurzen Vergleich zwischen dem lukianischen Damaskuserlebnis sowie den paulinischen Angaben vgl. a.a.O., 117.

etwaige Identifizierung bieten. Diese Instanz bringt in Act 21,40 einen Kommentar ein, der die Tatsache, dass Paulus Hebräisch spricht (Act 21,40), betont. Diese Beobachtung wird durch Act 22,2 noch einmal gestützt, in dem der Dialekt des Paulus nicht nur hervorgehoben, sondern als Grund für die einkehrende Ruhe unter dem Volk benannt wird. Der allwissende Erzähler drängt sich durch diesen expliziten Kommentar in das Bewusstsein der Leserinnen und Leser. Er betont die hebräische Rede des Paulus, um seine Verwurzelung im Judentum zu verdeutlichen und die Wirkung des Inhalts der Apologie zu verstärken. Der Grund für die Stille blieb in Act 21,40 unbestimmt, es war unklar, ob es die Geste des Paulus war, die die Menge zum Schweigen brachte, seine bloße Anwesenheit oder die Neugier der Menschen. Act 22,2 hingegen nennt den Grund der noch größer werdenden Stille, nämlich die Tatsache, dass Paulus seine Rede auf Hebräisch hält. Hierbei handelt es sich um eine Interpretation, die von außen nicht beobachtet werden kann, und unterstützt den Eindruck der *omniscience* des Erzählers. Ein weiteres Mal wird die allwissende Erzählinstanz in Act 22,22 deutlich, da die Rede des Paulus durch die Beobachtungen zum Verhalten der Zuhörenden, die dem früheren Verfolger das Wort abschneiden, unterbrochen und zur Rahmenhandlung zurückgekehrt wird. Es entsteht durch die Verwendung eines Imperfekts (ἤκουον), der das kontinuierliche Zuhören des Volkes betont, und der darauffolgenden Aoristform (ἐπῆραν) ein Gegensatz zwischen den beiden Handlungen, der das plötzliche Unterbrechen betont.⁴² Neben der Wiedergabe von direkter Rede verrät auch dieser einleitende Satz wieder die Haltung des Erzählenden zur Handlung. Er hebt hervor, dass Paulus nur bis zu einem bestimmten Punkt zugehört wird, dass sich die Bevölkerung also insbesondere an dem einen Aspekt, der Aussendung zu den Völkern, stößt. Lukas setzt die Aufforderung Jesu zur Völkermission in Beziehung zu dem Aufruhr, der im Volk ausbricht. Er proklamiert die Aussage als Grund für die Unterbrechung, insofern keine weiteren Aussagen getroffen werden, die die Zuhörenden reizen könnten; der Name Jesu wird in der Tempelvision nicht genannt.⁴³ Durch den Abbruch der Rede an ebendieser Stelle legt er eine Interpretation nahe, die die Aussage von Jesus innerhalb der Tempelvision (V.18) bestätigt und seiner Leserschaft so die tatsächliche Verstocktheit des Publikums anzeigt.⁴⁴ Lukas zeichnet Paulus wiederum parallel zu dem Propheten Jesaja.

⁴² Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 344f.

⁴³ Vgl. Haenchen, Apg, 602. Vgl. auch Wikenhauser, Apg, 245, der davon ausgeht, dass der Name aus Rücksicht auf das Publikum ausgelassen wurde.

⁴⁴ Vgl. Betz, Vision, 120. Garroay, Joshua D., "Apostolic Irresistibility" and the Interrupted Speeches in Acts, in: CBQ 74 (2012), 738–752: 747f. deutet die Unterbrechung als eine Erklärung des Lukas, der nahelegt, dass der Misserfolg des Paulus nicht in seiner Botschaft liegt, sondern darin, dass sie nicht komplett

Dieser wurde in seiner Berufung zwar von Gott zum Volk gesandt, doch erhielt er ebenfalls eine Warnung, dass es ihn nicht annehmen und verstehen würde (vgl. Jes 6,9f.). Der Verfasser der Apostelgeschichte legt durch diese Analogie nahe, dass das Volk in Jerusalem sich ebenso verhält und verstockt ist, obwohl doch gerade die Jüdinnen und Juden die Verbindung hätten erkennen und ihr Verhalten entsprechend hätten anpassen müssen.⁴⁵ Sie sind die Verstockten, von denen die Schriften reden; ihr Einwurf wird als ein „Bruch mit der eigenen jüdischen Identität entlarvt. Indem die Volksmenge das Judentum des Paulus verwirft, gibt sie ihr eigenes Judentum preis.“⁴⁶ Durch diese Parallelisierung wird die Verkündigung unter den Völkern in lukanischer Sicht legitimiert. Der *omniscient narrator* ist durch diese kleinen Kommentare entsprechend vorhanden und wahrnehmbar und lenkt die Leserinnen und Leser durch seine Bewertung der Geschehnisse.

Neben die allwissende Erzählinstanz tritt Paulus, der an dieser Stelle zum ersten Mal selbst von seinem Erlebnis nahe Damaskus berichtet. Dass er dies vor einem jüdischen Publikum tut, verdient besondere Beachtung.⁴⁷ Paulus übernimmt in Act 22,1 die narrative Instanz und verkörpert einen intradiegetisch-homodiegetischen bzw. teilweise auch -autodiegetischen Erzählertyp. Die Funktion dieser Art der Erzählinstanz in V.1–21 liegt darin, die geschilderten Ereignisse von demjenigen, der sie erlebt hat, verifizieren zu lassen. Dadurch gewinnen sie deutlicher an Autorität und Authentizität, als wenn Lukas sie noch einmal aus einer distanzierten Perspektive und als Außenstehender dargeboten hätte. Zudem bietet sich so die Möglichkeit, das Ereignis zu instrumentalisieren, in diesem Fall als Apologie darzubieten und andere Aspekte zu betonen. Es erfüllt in dieser Form und an dieser Stelle in der Apostelgeschichte eine neue Funktion, die die Leserinnen und Leser dazu bringt, mit einer anderen Perspektive auf die Geschehnisse zu blicken. So kann Lukas das Damaskusgeschehen in einen größeren Zusammenhang stellen und Verbindungen zwischen den einzelnen Ereignissen der Apostelgeschichte knüpfen.

Für Paulus steht außer Zweifel, dass er jüdisch aufgezogen wurde und auch jetzt noch an seinen bisherigen Werten festhält. Dies zeigt sich nicht nur durch die Anrede seiner jüdischen Zuhörer als Brüder und Väter (V.1), auch Hananias begrüßt den noch blinden Paulus als Bruder (V.13) und zeigt so, dass beide Männer durch das brüderliche Band der

gehört wurde. Einige Abbrüche, so Garroway, erklärten sich auch daraus, dass „the audience is simply too dim to discern the unassailable logic.“ (A.a.O., 749).

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Avemarie, *Tauferzählungen*, 326.

⁴⁷ Vgl. Witherup, Ronald D., *Functional Redundancy in the Acts of the Apostles: A Case Study*, in: *JSNT* 15 (1992), 67–85: 73.

jüdischen Religion verbunden sind.⁴⁸ Ebenso verdeutlichen die Handlungen, die von Paulus geschildert werden, wie etwa das Beten im Tempel, dass er sich seiner Vergangenheit bewusst ist und im Einklang mit dieser lebt. Ein ‚Vorher–Nachher‘, wie es in Act 9,1–31 etwa durch den spiegelartig aufgebauten Plot, der den Beginn mit dem Ende kontrastiert, evoziert wird, ist in Kapitel 22 rudimentär angelegt, steht jedoch nicht im Vordergrund.⁴⁹ Durch die chiasmische Struktur werden andere Dinge kontrastiert, v.a. das Thema der Völker im Verhältnis zu Jüdinnen und Juden respektive nichtjüdischer und jüdischer Gebiete ist wesentlich in diesem Abschnitt, jedoch immer wieder verbunden mit der zentralen Zusage an Paulus in V.14f. So betont Paulus durch seine Apologie nicht nur, dass jüdische und christusgläubige Gemeinden miteinander existieren können, sondern schließt darüber hinaus die fremden Völker mit ein. Er demonstriert eine offene, begrüßende Haltung gegenüber Andersgläubigen, die allerdings auch aus der Erkenntnis und Überzeugung herührt, dass Gottes Geboten gehorcht werden muss.

Durch die Schilderung der Ereignisse in direkter Rede hat der Erzähler Paulus nur geringe Möglichkeiten, explizite Kommentare einzubringen, will er als objektiv und neutral gelten. Die Bemerkung an die Zuhörenden, sie seien bis zu jenem Tag Gotteseiferer (V.3), verankert die Rede in der Gegenwart und bezieht die Hörenden direkt ein. Paulus identifiziert sich durch das in diesem Vers am Anfang stehende und parallelisierende ἐγώ εἰμι mit ihnen und zwingt sie gleichzeitig, seine Position anzunehmen bzw. ihre eigene zu überdenken. Insofern kommentiert er ihre Religiosität. Blieb in Kapitel 9,1–31 der Grund für die Blindheit offen, so bietet der Redner in diesem Abschnitt eine Ursache für sie, nämlich das klare, helle Licht (Act 22,11), also eine rein natürliche Ursache ohne symbolische Konnotation. Aufgrund der Formulierung wird nicht deutlich, dass die Blindheit andauernd war; die vorherige Heilung in Act 9,18 klingt zwar an, wird jedoch in dieser Darstellung zugunsten anderer Aspekte gedämpft.⁵⁰ Die Beschreibung von Hananias, ebenfalls ein direkter Kommentar der Erzählinstanz, tritt im Gegensatz zur vorherigen Darstellung des Damaskuserlebnisses zurück. Sie unterstreicht jedoch dessen Autorität und somit die

⁴⁸ Vgl. Marguerat, *First Christian Historian*, 197.

⁴⁹ Werden die Einleitungsverse, die an sich wenig zur Schilderung des Damaskuserlebnisses des Paulus beitragen, abgetrennt, und lediglich die Verse 3–21 betrachtet, lässt sich wie in Kapitel 9 ein chiasmatisches Muster, ein spiegelbildlicher Aufbau des Inhalts der Rede ausmachen (vgl. auch Kim, *Kerygma und Situation*, 238f., die einen Chiasmus darlegt, der sich auf wörtliche Wiederaufnahmen stützt). So korrespondieren dann etwa die Verse 3 und 21; während in V.3 der Weg von Tarsus, einer hellenistisch geprägten Stadt, hin nach Jerusalem geschildert wird, nennt V.21 genau den umgekehrten Weg. Folgt man diesem Muster, dann steht im Zentrum der Erzählung wiederum die Verkündigung, Paulus solle Zeuge sein (V.14f.) (vgl. Talbert, *Reading Acts*, 197).

⁵⁰ Vgl. Hamm, *Paul's Blindness*, 65f.

Berechtigung der paulinischen Berufung. Der Redner vermittelt insbesondere durch die Erwähnung des Lichts ein Bild von sich, das ihn gleichwertig zu den Aposteln erscheinen lässt; die Darstellung „confirms his authority as a messianic witness on a par with the apostles.“⁵¹

Weitere explizite Kommentare fehlen. Generell zeigt sich, dass die in einem früheren Schritt bestimmten Pausen und Zusammenfassungen für diese Äußerungen dienen, die direkte Rede hingegen nicht dazu genutzt wird. Doch neben den auffälligen Anmerkungen besteht für den Erzähler noch die Möglichkeit, indirekt Einfluss zu nehmen, so durch die Gattung. Der Begriff der Apologie macht deutlich, dass gewisse Anschuldigungen gegen Paulus vorgebracht wurden und er sich mit einer entsprechend dramatischen Situation konfrontiert sieht, die in einer derartigen Rede impliziert ist.⁵² Diese Vorwürfe unterscheiden sich nicht grundlegend von denjenigen, die bereits seit Act 6,11.14 gegen die neue Bewegung vorgebracht wurden, namentlich hauptsächlich der Vorwurf, die Tora infrage zu stellen sowie gegen Mose und den Gott Israels Lästerungen vorzubringen, wie auch im späteren Verlauf in Act 18,13, eine aufrührerische Bewegung zu sein.⁵³ In Act 21,28 liegt eine konkrete, dreiteilige Anklage gegen Paulus vor: Er lehre gegen das Volk, gegen das Gesetz, und gegen den Ort, also den Tempel.⁵⁴ Die Vorwürfe betreffen sowohl eine allgemein religiöse Ebene, hier das Judentum und die vermeintliche Arbeit des Paulus dagegen, als auch eine speziell zivile bzw. politische, die Entweihung und Schändung des Tempels durch den Besuch eines Nichtjuden.⁵⁵

Gerade religiöse Gemeinden waren in Abgrenzung zu anderen Gruppierungen oft dazu angehalten, ihren internen Zusammenhalt durch das Vorbringen von Argumenten, die ihre Überlegenheit darstellen sollten, zu sichern.⁵⁶ Aus diesem Grund wird davon ausgegangen, dass sowohl das narrative Publikum, die Zuhörenden in Jerusalem, als auch die *au-*

⁵¹ Spencer, Acts, 210.

⁵² Vgl. Alexander, Loveday, The Acts of the Apostles as an Apologetic Text, in: Edwards, Mark J./Goodman, Martin/Price, Simon R.F./Rowland, Christopher (Hg.), Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians, Oxford/New York 1999, 15–44: 20.

⁵³ Vgl. Wander, Bernd, „In Gefahr durch Heiden, durch das eigene Volk“. Apologien und Unschuldsbeteuerungen als besonderes Mittel des Lukas, in: Dobbeler, Axel von/Erlemann, Kurt/Heiligenthal, Roman (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag, Tübingen/Basel 2000, 465–476: 470f.

⁵⁴ Vgl. Budenheim, Paul's Abschiedsrede, 11.

⁵⁵ Vgl. Kepple, Robert J., The Hope of Israel, the Resurrection of the Dead, and Jesus. A Study of their Relationship in Acts with Particular Regard to the Understanding of Paul's Trial Defense, in: JETS 20 (1977), 231–241: 231; vgl. auch Long, Paulusbild, 98.

⁵⁶ Vgl. Chazan, Robert, Art. Apologetics. I. Introduction, II. Judaism, in: EBR 2 (2009), 414–426: 414. Vgl. auch Omerzu, Art. Apologetics, die den Sinn von Apologien auch in „propaganda [...], self-legitimation, and identity-formation“ (a.a.O., 426) sieht.

thorial audience, die Leserinnen und Leser außerhalb des Textes, mit derartigen Reden vertraut waren.

Die Semantik einer klassischen Apologie fehlt. Strukturell wird nicht auf die Vorwürfe Bezug genommen und versucht, sie zu entkräften. Stattdessen fungiert die Autobiografie des Paulus als Beweisführung und dient dazu, das Damaskuserlebnis als Erfüllung des Jüdischen in ihm zu interpretieren.⁵⁷ Nach dieser fehlt jedoch etwa eine Unschuldsbeteuerung. Paulus hält antike Redekonventionen ein, indem er zu Beginn seines *exordiums* sein Publikum anredet, versucht, Sympathien durch seine Vergangenheit aufzubauen und den Stand bzw. die Religiosität seiner Zeitgenossen hervorzuheben. Ob der Beginn seiner Rede als eine *captatio benevolentiae* einzuordnen ist, ist nicht deutlich. Ein direktes Schmeicheln des Publikums, wie es etwa später in Act 26,2f. erfolgt, ist nicht auszumachen.⁵⁸ Nichtsdestotrotz appelliert Paulus an seine Zuhörerschaft und versucht, eine gemeinsame Basis zu etablieren, indem er sie an kollektive religiöse Überzeugungen und Ähnlichkeiten im Lebenslauf erinnert, um so ihr Wohlwollen zu gewinnen.⁵⁹ Er baut eine Affektbrücke zwischen sich und den Zuhörenden und nutzt dafür zwei Voraussetzungen, nämlich die Maximierung der Verbundenheit sowie die Darstellung der eigenen Person als jemanden, mit dem man sich identifiziert.⁶⁰ Eine Identifikation mit dem Paulus vor dem Damaskuserlebnis sichert zusätzlich die Gewogenheit des Publikums. Paulus stellt sich auf eine Stufe mit seinen Zuhörenden und versucht nicht, sie zu belehren. Er verdeutlicht sein altes Leben und seine alten Anschauungen durch Parallelisierungen mit den aktuellen Lebensführungen seiner Anklägerinnen und Ankläger und unterstreicht durch den späteren Kontrast mit seiner religiösen Haltung und der geschilderten Vision im Tempel das Thema der Verfolgung und Ablehnung durch die jüdischen Menschen. Erzähltechnisch lässt es die Geschichte natürlicher erscheinen, da ein Anknüpfungspunkt in der Gegenwart der Erzählung geschaffen wird. Zudem kann diese Selbstcharakterisierung dahingehend gewertet werden, dass Paulus an dieser Stelle zu Beginn seiner Rede versucht, sein Ethos aufzubauen, das in seinen weiteren Ausführungen untergründig bei den Zuhörenden mitklingen wird. Hierzu dienen etwa der Verweis auf seine Geburtsstadt Tarsus und sein Aufwachsen in Jerusalem sowie die jüdische Erziehung, die er unter Gamaliel erhielt und aus der sein Enthusiasmus für das Gesetz erwuchs (V.3). Er assoziiert sich mit führenden religiösen Figuren von Jerusalem (V.5) und untermauert sein Ethos weiterhin mit der Beschreibung

⁵⁷ Vgl. Marguerat, *Saul's conversion*, 149.

⁵⁸ Vgl. auch Veltman, *Defense Speeches*, 253.

⁵⁹ Vgl. Berger, *Formen und Gattungen*, 133.

⁶⁰ Vgl. Du Toit, *Tale of Two Cities*, 386.

von Gefühlen, die er während des Erlebnisses vor Damaskus durchlebte (V.7f.22) und die seine Ausführungen glaubhafter machen sowie mit dem Hinweis auf den autorisierten göttlichen Plan, nach dem er nun handelt (V.15).⁶¹

Die auf das Exordium folgende Schilderung der von ihm durchlebten Ereignisse kann als *narratio* klassifiziert werden, da sie erzählerisch den Hauptpunkt der Anklage vor- und aufbereitet.⁶² Es wurde bereits angemerkt, dass die Anklage gegen Paulus eine dreiteilige ist, und ebenso versucht der Angeklagte zumindest indirekt, alle drei Punkte zu entkräften. Er identifiziert sich mit dem Volk, um zu zeigen, dass er nicht gegen das Volk Israel redet (V.3–6). Weiter nennt er in diesem Zusammenhang seinen großen Respekt für das Gesetz, der sich in der strengen Befolgung dessen zeigt (V.3.5.12), und auch seine Rückkehr zum Tempel zeigt zunächst seine Verbundenheit mit dem Judentum, aber auch, dass er diesen Ort weiterhin schätzt und nicht zu entweihen sucht (V.17—21).⁶³ Er bekennt sich nicht schuldig, sondern nutzt seine Biographie und insbesondere das Ereignis, welches ihn in die Nähe des Christentums rückte und ihn zu einem Fürsprecher der neuen Bewegung machte, um auf die drei Anklagepunkte zu reagieren. Er argumentiert mit der direkten Hinwendung Jesu, die er erfahren hat, und insbesondere mit dem direkten Auftrag, sich den fremden Völkern zuzuwenden. Die vorliegende Verteidigungsrede setzt sich entsprechend nicht dezidiert mit den vorgebrachten Anschuldigungen auseinander, sondern dient viel mehr dazu, den Glauben allgemein zu verteidigen.⁶⁴

Aus den vorangegangenen Beobachtungen lassen sich mehrere Dinge ableiten. Zunächst einmal zeigt die Gestaltung der Szene durch Lukas mit der ausführlichen Beschreibung der Umstände vor und nach der Rede, dass er den Weg für eine Apologie ebnet und

⁶¹ Vgl. Neyrey, *Forensic Defense Speech*, 211f.

⁶² Die Einteilung der Rede in die einzelnen *partes orationis* dieses Abschnittes ist in der Forschung nicht eindeutig gelöst worden. Witherington, *Acts*, 668 setzt den Schnitt zwischen *exordium* und *narratio* nach V.2. In dieser Einteilung folgt ihm etwa Long, *Paulusbild*, 98, der allerdings die *narratio* nach V.3 beendet sieht und in V.4 eine dreiteilige Reihe von Beweisen ansetzt. Talbert, *Reading Acts*, 197f. definiert das *exordium* von 3–5, während die (unvollständige) *narratio* in seinem Vorschlag in V.6 beginnt. Unbestritten ist, dass V.1 als ein *proömium* funktioniert, da Paulus hier seine Mitmenschen in respektvoller Form anredet. Es wurde ausgeführt, dass nach V.3 ein Bruch stattfindet, da nach diesem Vers keine direkten Anreden mehr verwendet werden. Auch syntaktisch wird von Partizipien im Perfekt zunächst zu einer Aoristform gewechselt (dies merkt auch Parsons, *Acts*, 310 an), ehe wieder Partizipien, dieses Mal im Präsens, zur Beschreibung der Verfolgertätigkeiten in Jerusalem gebraucht werden. Zudem beginnt in V.4 bereits die Hinführung zum Damaskuserlebnis, insofern die Voraussetzungen und vorausgehenden Handlungen des Paulus beschrieben werden. Paulus beginnt thematisch neu, baut aber auf dem vorher Gesagten auf, da er nun beschreibt, „how he had gone further than his audience in religious zeal“ (Marshall, *Acts*, 354). Da Vers 4 zudem als Relativsatz mit der Funktion eines eigenständigen Satzes angesehen werden kann (vgl. Pervo, *Acts*, 563), wird in dieser Analyse die Rede in ein *exordium* in den Versen 1.3f. und eine *narratio* in den Versen 4–21 gegliedert.

⁶³ Vgl. Budenheim, *Paul's Abschiedsrede*, 11.

⁶⁴ Kliesch, *ApG*, 143, der statuiert, dass Lukas das Berufungsgeschehen als Willen Gottes herausstellen und die Erwählung durch den Gott der Väter betonen möchte.

seinen Protagonisten in eine prominente, aber auch gefährliche Stellung bringt, um seine Botschaft vor einem größeren Publikum darbieten zu können. Er nutzt seine Erzählungen, um dramatische Situationen zu erzeugen, die eine Verteidigung notwendig machen.⁶⁵ Gleichzeitig wird aber durch den Inhalt der Rede deutlich, dass die Anklagen der jüdischen Bevölkerung keineswegs anerkannt werden, da Paulus nur am Rande auf sie eingeht.⁶⁶ Vielmehr nutzt er seine Worte, um indirekt den anwesenden und ihm zuhörenden Menschen zu verkündigen, auch wenn ein explizites Kerygma fehlt.⁶⁷ Es ist die christliche Botschaft vom Auferstandenen und der Zuwendung zu allen Völkern, die an dieser Stelle propagiert und entfaltet wird, und es zeigt, dass „Luke uses apologetic speech both to break down the generic barriers between speech and narrative and to sharpen the theological focus of the debate.“⁶⁸ Durch eine derartige Durchbrechung wird ein weiteres rhetorisches Ziel des Paulus offengelegt. Nicht seine Person und seine Handlungen stehen im Vordergrund und benötigen eine Rechtfertigung, vielmehr verteidigt er die Christusgläubigen gegen das Judentum und zeigt auf, warum es sich seiner Überzeugung nach um eine legitime Entwicklung des Judentums handelt.⁶⁹ Die direkt wiedergegebenen Worte und Anweisungen des Auferstandenen in der zweiten Vision im Tempel wandeln schließlich seine Apologie sogar in eine indirekte Anklage gegenüber den Anwesenden, die die Kontinuität der beiden Gemeinschaften und ihr organisches Erwachsen nicht anerkennen und verstehen wollen.⁷⁰

Diese Überzeugungskraft wird also einerseits durch die Form, eine Rede, die jede und jeden anspricht, die/der sie hört und liest, erreicht, andererseits durch den Inhalt, der sich nicht mit juristischem Vokabular oder Argumentationsgängen aufhält, sondern auf theologischer Ebene argumentiert. Das Ziel der Rede liegt darin, die Zuhörenden durch die biographischen Details des früheren Pharisäers Paulus von dessen religiöser Weltsicht zu überzeugen. Nicht seine Unschuld im klassischen Sinne steht im Vordergrund, denn stattdessen geht er in seiner Rede auf die Befehle von Jesus und von Hananias als Vermittler Jesu ein, die indirekt seine Unschuld beweisen, da er lediglich der Ausführende und somit

⁶⁵ Vgl. Alexander, *Apologetic Text*, 28.

⁶⁶ Parsons, *Acts*, 310 vertritt die These, dass durch Act 21,33b–34 deutlich werde, dass das Volk sich nicht auf die genauen Vorwürfe gegen Paulus einigen kann und Paulus aus diesem Grund nicht auf sie eingeht. Dies würde die erhabene Position des Paulus deutlicher unterstreichen.

⁶⁷ Vgl. Fitzmyer, *Acts*, 703.

⁶⁸ Alexander, *Apologetic Text*, 37; vgl. auch a.a.O., 39. So auch Eckey, *Apg 2*, 507: „Statt sich gegen die Beschuldigung einer Tempelentweihung zur Wehr zu setzen, verteidigt Paulus seinen vom Herrn Jesus im Heiligtum aller Juden erhaltenen Auftrag zur Völkermission [...].“

⁶⁹ Vgl. Fitzmyer, *Acts*, 703.

⁷⁰ Vgl. Pesch, *Apg 2*, 231.

Gehorchende war. Vielmehr liegt der Fokus auf den scheinbar irrenden Annahmen der jüdischen Bevölkerung Jerusalems, die sich in den Anschuldigungen manifestieren. Insbesondere die Vision des Paulus, die ihm im Tempel in Jerusalem zuteilwurde (V.17–21), und die den größten Unterschied zu der Wiedergabe des Damaskusereignisses in Act 9,1–31 darstellt, ist für die Zielsetzung der Apologie von Bedeutung. In ihr häufen sich die Provokationen gegen das jüdische Publikum, so dass dessen geschilderte Reaktion darauf als Zurückweisung der vorgebrachten Inhalte gedeutet werden kann. Die Verteidigungsstrategie des Paulus besteht darin, dem anwesenden Volk aufzuzeigen, dass er früher in einer ähnlichen Position, in der sich seine Zuhörenden aktuell befinden, war, als Verfolger und treuer Jude, und erst das Eingreifen Gottes ihn geändert hat. Wenn also Anschuldigungen darüber aufkommen sollten, dass nichtjüdische Menschen in Gottes Versprechen und Botschaft aufgenommen werden, dann sollten diese nicht gegen Paulus, sondern gegen Gott selber gehen.⁷¹ Da solche Anklagen abwegig sind, wird durch den Einwand des Paulus auf Gottes Befehl, aus Jerusalem zu gehen, den Zuhörenden eine Hilfestellung zur Interpretation des Gehörten gegeben. Die Teilhabe am oder zumindest Anwesenheit beim Tod des Stephanus zwingt das Publikum, die dramatische und radikale Transformation des Paulus in Bezug auf sein Leben zu erklären.⁷² Durch die Schilderung des früheren Lebens wird nicht nur ein Einschnitt hin zu seiner Haltung in der Gegenwart erreicht, sondern die Bewohnerinnen und Bewohner Jerusalems werden dadurch eingeladen, die Ernsthaftigkeit seiner früheren Verfolgungstätigkeiten zu bezeugen. Wenn sie dieser indirekten Aufforderung folgen, können sie eigentlich auch nicht anders, als Paulus die Aufrichtigkeit seines neuen Erlebnisses und seiner neuen Perspektive einzuräumen.⁷³ Schließlich hat Hananias, der gesetzestreue Mann (V.12), ebenfalls die Echtheit der Wandlung des Paulus akzeptiert, wie seine Frage (καὶ νῦν τί μέλλεις; V.16) verdeutlicht.⁷⁴ Auch sein Übertritt in die christliche Gemeinde wird durch die Worte des frommen Juden, die zahlreiche jüdische Aspekte aufnehmen, so dargestellt, „daß es sich um keinen Austritt aus Israel handelt.“⁷⁵ Dies ist die Apologie, die unterschwellig durch die *narratio* vermittelt werden soll, von Paulus jedoch nicht offen ausgesprochen wird. Er skizziert sich somit als „*das Paradigma*

⁷¹ Vgl. Bock, Acts, 663. Vgl. auch Kennedy, New Testament Interpretation, 134, der die *stasis*, also das Grundthema, als *metastasis* in dieser Rede sieht, da die Verantwortung für die Handlungen auf Gott verlagert wird.

⁷² Vgl. Peterson, Acts, 603.

⁷³ Vgl. Johnson, Acts, 390. Ähnlich Haenchen, Apg, 600.

⁷⁴ Vgl. Peterson, Acts, 603. Vgl. auch Schmithals, Apg, 203.

⁷⁵ Schmithals, Apg, 203. Ebenso Barrett, Shorter Commentary, 341: „His conversion was within, not from, Judaism. He was and remained a Jew [...].“

der bekehrten Verfolger; wie seine so könnte auch seiner Hörer Blindheit geheilt werden, wenn sie das Zeugnis ihres Bruders, der den Willen Gottes erfahren hat, annehmen würden.“⁷⁶

Dies lässt sich nicht nur anhand des Aufbaus der Rede und ihres Inhalts aufzeigen. Aufschlussreich ist, dass der Verfasser Lukas als extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz das feindlich gestimmte Publikum die Apologie des Paulus unterbrechen lässt, und dies in der Passage, in der der ehemalige Verfolger den Auftrag erhält, zu den Völkern zu gehen. Dass an dieser Stelle eine Unterbrechung vorhanden ist, zeigt sich daran, dass keine abschließende Formel vorliegt, kein neuer Redner explizit im Sinne eines Sprecherwechsels eingeführt wird und die klassische *argumentatio* oder auch ein Epilog fehlen.⁷⁷ Auch die Bemerkung, die Hörerinnen und Hörer würden bis zu einem bestimmten Wort zuhören (Act 22,22), zeigt, dass ein bewusster Einschnitt an dieser Stelle vorgenommen wurde. Unterstrichen wird dies zusätzlich durch die Imperfektform des Verbs, das die Unterbrechung markiert, und so zeigt, dass die Rede eigentlich noch nicht abgeschlossen war.⁷⁸ Der Abbruch einer Rede ist nicht ungewöhnlich, wie Veltman in seiner Analyse antiker Reden zeigt.⁷⁹ Jedoch werden in den von ihm untersuchten Texten vorher Argumente und Beweise gebracht, die die Unschuld des Angeklagten verdeutlichen, es wird jedoch nicht unterbrochen, bevor diese überhaupt rezitiert werden. Das Publikum wartet in Act 22,22 nicht mehr den normalerweise logisch aufgebauten, nachvollziehbar gestalteten Hauptteil ab, sondern verurteilt Paulus allein aufgrund seiner Erlebnisse und der *narratio*, die nur den Auftakt für die *argumentatio* darstellt. Dass diese Unterbrechungen ein stilistisches Mittel und typisch für den lukanischen Stil sind, wurde schon oft und früh festgestellt. Martin Dibelius etwa merkte an, dass Lukas immer an der Stelle unterbrechen würde, auf die es ihm ankäme, da so die zuletzt gesagten Worte unterstrichen würden.⁸⁰ David E. Aune hingegen sieht die Funktion dieser *intentional interruptions*, wie er sie nennt, in der Dramatisierung der gesamten Szene, da sie die Wut der Zuhörenden ausdrückten.⁸¹ Beide Neutestamentler arbeiten unter der gleichen Prämisse, nämlich dass Lukas die Reden literarisch geschaffen hat und sie weniger tatsächliche historische Begebenheiten widerspiegeln. An dieser Stelle soll zunächst nur festgehalten werden, dass der

⁷⁶ Pesch, Apg 2, 235. Hervorhebung im Original.

⁷⁷ Vgl. zu möglichen Diskursenden Smith, *Rhetoric of Interruption*, 20.

⁷⁸ Vgl. a.a.O., 21.

⁷⁹ Vgl. Veltman, *Defense Speeches*, 252; 254.

⁸⁰ Vgl. Dibelius, Martin, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung* (SHAW.PH 35), Heidelberg 1951, 28.

⁸¹ Vgl. Aune, David E., *The New Testament in its literary environment* (LEC 8), Philadelphia 1989, 127.

Verfasser bewusst an dieser Stelle die Rede des Paulus durch die aufgebrachte Menge in Jerusalem unterbrochen hat, um seine Intention und die gewünschte Wirkung auf die Leserinnen und Leser zu erreichen. Wie diese beschrieben werden kann, und was dies weiterhin für das erzählerische Profil des Verfassers Lukas bedeutet, soll nun im folgenden Abschnitt dargelegt werden.

6.5 *Authorial und narrative audience*

Nachdem in den Blick genommen wurde, welche Weltbilder die verschiedenen Erzählinstanzen in der Perikope vermitteln und wie sie das Publikum durch indirekte und auch direkte Kommentare zu beeinflussen suchen, kommen nun diejenigen in den Blick, an die diese Strategien gerichtet sind. Die Tatsache, dass Paulus nicht direkt auf die an ihn gerichteten Vorwürfe eingeht und somit ein wichtiges Element antiker Verteidigungsreden vernachlässigt, hat einige Exegeten bereits dazu veranlasst, die eigentlichen Adressatinnen und Adressaten der Rede in der Leserschaft und nicht bei den Zuhörenden zu suchen.⁸²

Zunächst werden die direkte Adressatenschaft des Paulus auf der Ebene der Erzählung behandelt. Die in Jerusalem Zuhörenden fungieren als Gegenseite zu Paulus, dem *narrator*, stellen also einen *narratee-character* dar, dessen Aufgabe es ist, zuzuhören. Der *narrator* spricht in Act 22,1.3–21 den *narratee* direkt an und offenbart ihn somit. Die Position der Zuhörenden wird in Act 22,1–21 offen betont, auch wenn direkte Hinweise auf die Angeredeten nur in V.1.3 vorhanden sind. Die wiederholte Anrede und Hinwendung zum Volk kann im Sinne einer *captatio benevolentiae* verstanden werden. Paulus nimmt eine direkte Charakterisierung seiner Zuhörerschaft vor. Er bezeichnet sie als Brüder und Väter (V.1), wodurch deutlich wird, dass es sich um jüdische Zuhörende handelt, mit denen sich Paulus solidarisiert. Unterstrichen wird dies, wenn er die Art und Weise seiner Studien als sorgfältig und entsprechend des väterlichen Gesetzes (V.3) bezeichnet. Er nimmt also den Wortstamm auf und kreiert eine indirekte Verbindung, die impliziert, dass das Publikum in ähnlicher Weise unterrichtet wurde. Auch bezeichnet er es als Eiferer (V.3), schreibt ihm also zu, sich auf biblische Vorbilder zu berufen.⁸³ Die jüdischen Attribute werden weiter ausgeführt durch die zweimalige Bemerkung des extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählers, dass die Menge still wurde, als Paulus in hebräischer Spra-

⁸² Vgl. z.B. Roloff, Apg, 320 sowie Bock, Acts, 655, der sich auf Roloff beruft. Auch Schille, Apg, 421: „Da die jüdischen Vorwürfe dem Leser als Verleumdung durchsichtig sind, geht Lukas in der Verteidigungsrede nicht auf diese ein.“

⁸³ Vgl. Kim, Kerygma und Situation, 241.

che (Act 21,40; Act 22,2) zu ihr redete. Anscheinend verstehen sie die jüdische, biblische Sprache.⁸⁴ Zusammenfassend lässt sich statuieren, dass Paulus sein Publikum ähnlich wie sich selbst sehr jüdisch zeichnet. Eine andere Facette ihres Charakters wird innerhalb der Rede zunächst nicht offen betont. Hierzu ist ein Blick in den Kontext der Apologie sowie auf ihren Aufbau notwendig.

In ihrer o.g. Aufgabe als passiv Zuhörende wird das Publikum in Jerusalem auf intradiegetischer Ebene insofern gelenkt, als dass Paulus selbst seine Rede als *ἀπολογία* (V.1) kennzeichnet. Es erwartet also eine bestimmte Art von Vortrag, der sich nach den damaligen Regeln einer Verteidigungsrede zu richten hatte und deren Erfolg von der Einhaltung dieser abhing. In der vorliegenden Rede erfolgt ein Abbruch nach der *narratio*, d.h., dass es durch die Intervention des Publikums zu keiner Beweisführung oder einem abschließenden, zusammenfassenden Appell kommt.⁸⁵ Da Paulus als Redner jedoch formal den Anforderungen entspricht, wird deutlich, dass die Zuhörenden in Jerusalem sich nicht am Aufbau der Rede, sondern an ihrem Inhalt stören. Für sie ist nicht nur die hervortretende Bedeutung des Auferstandenen sowie dessen Nähe zu Gott inakzeptabel, sondern vor allem die Aussage Jesu, dass die Völkermission aufgrund der Ablehnung in Jerusalem (V.18), also durch die Ablehnung des Publikums, zustande kam.⁸⁶ Durch ihre Ausrufe, Paulus verdiene es nicht zu leben, er solle beseitigt werden (V.22), zeigt die Zuhörerschaft ihre feindliche Gesinnung gegenüber der Person des Paulus sowie seiner Botschaft, die sie provoziert. Schon vor der Ansprache wurde dieser Charakterzug deutlich, da der extradiegetisch-heterodiegetische Erzähler schilderte, dass das Publikum vorhatte, ihn zu töten (Act 21,31).

Die Charakterzüge des *narratee* bleiben sehr eindimensional, da sie lediglich auf das Jüdischsein sowie Feindschaft konzentriert bleiben. Anders als in der Darstellung des Damaskuserlebnisses in Act 9,1–31 wird die *authorial audience* nicht direkt angesprochen, sondern Lukas benutzt den *narratee-character* als eine Mittlerfigur. In diese muss sich die Leserschaft, will sie die Erzählung in all ihrer Breite verstehen, hineinversetzen und kurzzeitig ihre Weltanschauung übernehmen. Sie werden also Teil der *narrative audience*. Um dies zu erreichen, verwendet Lukas die o.g. Techniken wie direkte Ansprache

⁸⁴ Ob mit dem genannten Ausdruck Hebräisch oder doch Aramäisch gemeint ist, soll an dieser Stelle dahingestellt bleiben. Für die Charakterisierung des Publikums (und auch des Paulus) ist es m.E. lediglich wichtig, dass mit dieser Formulierung der jüdische Aspekt beider Seiten verdeutlicht und hervorgehoben wird. Vgl. z.B. Kim, *Kerygma und Situation*, 236.

⁸⁵ Vgl. z.B. Witherington, *Acts*, 668; Talbert, *Reading Acts*, 197f.

⁸⁶ Vgl. Kim, *Kerygma und Situation*, 251f.

des Publikums (V.1: πρὸς ὑμᾶς, V.3: πάντες ὑμεῖς), um den *narratee* gewissermaßen als ‚Staffelholz‘⁸⁷ zu nutzen.

Da ein Autor sein Werk v.a. rhetorisch und strukturell auf die imaginierte Leserschaft ausrichtet, sollen auch diese Aspekte im Vordergrund bei der Charakterisierung stehen. Allgemein lassen sich verschiedene kognitive Aktivitäten beim Lesen (aber auch Zuhören) ausmachen, die z.B. dazu führen, dass zuvor dargebotenes Material neu bewertet oder in Kohärenz zu den neuen Informationen gelesen wird, dass eine Identifikation oder auch Defamilisierung stattfindet.⁸⁸ Angesichts dessen, dass Act 9,1–31 und Act 22,1–21 im Grunde auf dem gleichen Erlebnis des Paulus aufbauen und sie wohl in Zusammenschau, auch mit Act 26,1–23, gelesen werden sollen, sind die genannten kognitiven Aktivitäten von besonderem Interesse.

Für das Verständnis der Verteidigungsrede sind zunächst keine besonderen Vorkenntnisse vonnöten. Allerdings ist das Setting so gestaltet, dass zumindest gewisse Grundkenntnisse sowohl über die Architektur (z.B. was genau es bedeutet, wenn Paulus in die Burg [Act 21,34] geführt wird, oder wie es vorstellbar ist, dass Paulus während seiner Rede auf den Stufen steht [Act 21,40]), als auch von der politischen Lage zu der damaligen Zeit (vgl. z.B. ὁ χιλίαρχος [Act 21,37]) das Verständnis der Situation erleichtern. Da Lukas die Kulisse derart detailliert beschreibt, setzt er nicht unbedingt voraus, dass seine Leserschaft geographische Kenntnisse von Jerusalem besitzt.

Neben diesen eher allgemeinen Kenntnissen gibt es gewisse Hinweise innerhalb der Perikope, die auf eine bestimmte Deutung des Geschehens durch die *authorial audience* hinweisen. Die von Paulus gewählte Anrede (Act 22,1) verrät, dass er sich rhetorisch dem jeweiligen Publikum anzupassen weiß und ebendieses Publikum als jüdisch kennzeichnet, und ist sonst nur noch in Act 7,2 zu finden.⁸⁹ Sie stellt den Auftakt der Rede des Stephanus an den Hohen Rat dar, die als Konsequenz den Tod des Stephanus hat (vgl. auch Act 22,20, als Paulus selbst auf seine Gegenwart bei diesem Ereignis eingeht). Durch die wörtliche Wiederholung will Lukas seine imaginierte Leserschaft dazu bringen, die Situation des Paulus, der sich als Angeklagter gegen vermeintlich falsche Vorwürfe verteidigen muss, und die vorherige Lage des Stephanus parallel zu lesen. Es soll erkannt werden, dass bereits von Beginn der Ausbildung der christusgläubigen Gemeinden an jüdische Vorbehalte gegenüber wichtigen Vertretern dieser neuen Bewegung vorhanden waren, und

⁸⁷ Vgl. Prince, *Narratee*, 21.

⁸⁸ Vgl. Darr, *On character building*, 29–32.

⁸⁹ Vgl. Porter, *Paul of Acts*, 152.

dass diese Vorbehalte weiterhin vorhanden sind, sogar, wenn dieser Vertreter ehemals ein profiliertes Pharisäer war. Zudem wird eine gewisse Spannung aufgebaut, da zunächst von der Leserschaft antizipiert wird, dass Paulus ein ähnliches Schicksal wie Stephanus erleiden muss und ebenso sterben wird. Dass er am Ende der Rede gerettet und in die Burg gebracht wird (Act 22,24), ist somit überraschend. Mit dem geschilderten Damaskuserlebnis sind die Leserinnen und Leser bereits vertraut, und die erneute Erzählung führt dazu, dass sie bestimmte Leerstellen ausfüllen und ergänzende Informationen, wie z.B. über die Tempelvision, erhalten.

Eine weitere textuelle Referenz besteht in der Art und Weise, wie Paulus sein früheres Leben präsentiert (V.3). Nicht nur kann dieser Vers als die „theological thesis of his speech“⁹⁰ gewertet werden, da er seine ununterbrochene Treue zur jüdischen Tradition verdeutlichen soll. Es liegt zudem ein antikes Schema zur Schilderung der Herkunft und Erziehung vor,⁹¹ welches demjenigen ähnelt, das Stephanus in seiner Rede zur Wiedergabe der Abstammung des Mose gebraucht.⁹² Paulus wird so in eine Reihe mit ihm gestellt, und seine jüdische Herkunft wird nochmals, diesmal allerdings indirekt, betont.

Die bereits ausgeführten Ansprachen an die *narrative audience* unterstützen die *authorial audience* dabei, sich in die von ihr geforderte Rolle, nämlich in das in Jerusalem zuhörende jüdische Publikum, zu versetzen. Dabei hilft ebenso die vorherrschende „atmosphere of Scripture and Jewish tradition“⁹³, die nicht nur die Beschreibung des früheren Lebens des Paulus umgibt, sondern ebenso der Szene im Tempel (V.17–21) durch ihre Struktur und Ausdrucksweise „alttestamentliches‘ Flair“⁹⁴ verleiht. Um in die Rolle der jüdischen Zuhörerschaft schlüpfen zu können, ist also zumindest ein Grundwissen an jüdischen Traditionen und Ausdrucksweisen notwendig (vgl. etwa Act 22,16 und der Befehl des Hananias, seinen Namen anzurufen; eine Formulierung, die die jüdische Zuhörerschaft auch auf Gott beziehen könnte⁹⁵).

Mit W. Daniel Wilson lässt sich das Volk auch als *characterized fictive reader* bezeichnen.⁹⁶ Der biblische Autor wollte mit dieser Darstellung eine ganz bestimmte Reaktion bei seiner *authorial audience* auslösen, und eine der Aufgaben des *characterized fic-*

⁹⁰ Marguerat, Saul's conversion, 147.

⁹¹ Vgl. Du Toit, Tale of Two Cities, 378.

⁹² Vgl. Pervo, Acts, 562.

⁹³ Tannehill, Narrative Unity 2, 278.

⁹⁴ Kim, Kerygma und Situation, 248.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., 247.

⁹⁶ Vgl. für den Begriff in Abgrenzung zu anderen Konzepten Wilson, Readers, 848–863.

tive reader besteht darin, dass er als „negative foil for expected reader responses“⁹⁷ dienen kann. Diese Möglichkeit wurde in dem vorliegenden Textabschnitt realisiert und verrät sowohl einiges über die Intention des Textes als auch über die *authorial audience*. Um die Rolle des jüdischen Volkes übernehmen zu können und ein Teil der Menge zu werden, müssen zunächst die jüdischen Überzeugungen akzeptiert werden. Dies gelingt, wie vorher bereits dargestellt, durch Ansprachen und direkte Anreden, die Paulus an seine jüdischen Mitmenschen richtet. Diese sind allerdings nur am Beginn der Rede platziert, innerhalb derer die christliche Perspektive (inhaltlich) nach und nach überhandnimmt. Durch den zeitlichen Abstand, den sowohl der tatsächliche Leserkreis außerhalb des Textes als auch die ersten Leserinnen und Leser bzw. Hörerinnen und Hörer der Apostelgeschichte bestimmt, fällt es schwer, die jüdische Perspektive beizubehalten. Insofern korreliert das Erlebnis des Paulus mit dem Erlebnis beim Lesen, und insofern erhält der jähe Abbruch der Rede durch die Einwürfe der Zuhörenden eine bestimmte Konnotation. Der Einfluss auf die Charakterzeichnung der jüdischen Bevölkerung wurde bereits eingehend dargestellt. Doch nicht nur in Bezug auf die Charakterisierung ist der Abbruch wichtig, sondern ebenso kann er die Art der Leserlenkung beschreiben. Da die „responsibility for designating speaking turns and their violation generally falls to the narrator“⁹⁸, verrät der Übergang von V.21 hin zu 22 auch etwas über die Intention des Lukas. Lukas drückt eine eigene Haltung gegenüber den Menschen in Jerusalem, die Paulus zuhören, aus, indem er sie just nach der Vision im Tempel eingreifen lässt.

Die *authorial audience* hat durch das abrupte Ende nur wenig Möglichkeiten, von der ihnen zgedachten Rolle nach und nach zurückzutreten, da es keinerlei Hinweise oder Leitworte gibt, die sie dahingehend lenken würden. Stattdessen erfolgt die Distanzierung vom jüdischen Denken der Zuhörenden abrupt und es wird deutlich gemacht, dass die Unterbrechung feindlicher Art ist. Der Platz des Einwurfs ist dabei von Bedeutung, denn das Publikum äußert sich nicht zu der Vision des Auferstandenen im Tempel per se, sondern vielmehr zu den Worten, die die Verkündigung unter den Völkern betreffen. Somit wird ausgedrückt, dass „the Jews in Jerusalem were not prepared to accept the mission to Gentiles as being of divine origin“⁹⁹ und kontrastiert die jüdische Ablehnung mit der nichtjüdischen Akzeptanz der Evangeliumsverkündigung.¹⁰⁰ Die Betonung wird durch den Platz der Unterbrechung auf die Worte der Vision gelenkt, die die Ablehnung der Einwohnerin-

⁹⁷ A.a.O., 856.

⁹⁸ Smith, *Rhetoric of Interruption*, 19.

⁹⁹ Kucicki, *Function of Speeches*, 181.

¹⁰⁰ Vgl. Smith, *Rhetoric of Interruption*, 233f.

nen und Einwohner Jerusalems als Grund für die Verkündigung in der Ferne konstatiert.¹⁰¹ Somit erfüllt sich die Vorhersage direkt und erweist sich als wahr.

Auf die beschriebene Art werden die von Lukas imaginierten Leserinnen und Leser zu einer Beurteilung der Reaktion des Publikums gebracht, die zunächst durch die Rolle, in der sie zuvor steckten, zu einem gewissen Grad nachvollzogen werden kann.¹⁰² Vor allem aber soll die *authorial audience* dazu gebracht werden, durch die Form der Unterbrechung zu erkennen, dass ihre Sympathien dem entgegengesetzt sind und sich letztendlich theologisch, moralisch und emotional von der jüdischen Menge absetzen.¹⁰³ Durch die vorherige Vision im Tempel sowie das abschließende Wort des Auferstandenen an Paulus wird deutlich, dass wie Paulus sich zuvor den von ihm verfolgten Menschen gegenüber verhielt (vgl. auch V.4), die Menschen in Jerusalem sich nun ihm gegenüber verhalten.¹⁰⁴ Nicht nur wird durch den Verweis des Paulus auf seine früheren Verfolgungen der christlichen Gemeinschaft ein Vergleich mit den ihm nun zuhörenden Menschen gezogen, wodurch diese ironischerweise zu seinen Verfolgern werden, sondern darüber hinaus auch eine Reminiszenz an seine anfängliche Verkündigungstätigkeit in Jerusalem geweckt (vgl. Act 9,26–29). Die damals erfahrene Zurückweisung wiederholt und bestätigt sich erneut.¹⁰⁵

Lukas möchte die Lächerlichkeit der Vorwürfe demonstrieren und mit dem Ort der Gottesbegegnung, dem Tempel, provozieren. Zugleich wird die Unangemessenheit der Anschuldigungen ausgedrückt. Durch die abrupte Unterbrechung der Verteidigung wird deutlich, dass seine *authorial audience* die Haltung der Jüdinnen und Juden, die sie zuvor adaptierten, nun ablehnen sollen. Da von ihnen wohl auch vorausgesetzt wird, dass sie nicht nur die Apostelgeschichte bis zu dieser Stelle, sondern ebenso das Lukasevangelium gelesen haben, können sie zudem die Analogie des Schicksals des Paulus zu dem Jesu erkennen sowie die Erzählung in den Gesamtaufriß der frühen Geschichte nach Lukas einordnen. Da der Abbruch nach der geschilderten Vision erfolgt, liegt auf dieser eine besondere Betonung. Lukas möchte seinen Leserinnen und Lesern eine weitere Parallele

¹⁰¹ Vgl. Gebauer, Apg 2, 166.

¹⁰² Vgl. Schwartz, Sandra, The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts, in: Penner/Vander Stichele (Hg.), Contextualizing Acts, 105–133: 110; 115.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 118f. Schille, Apg, 421 äußert die Vermutung, dass aufgrund der Überzeugung auf Seiten der *authorial audience*, dass es sich bei den jüdischen Vorwürfen um eine Verleumdung handele, von Paulus nicht auf die eigentlichen Anklagepunkte eingegangen wird. Bei der Abgrenzung hilft auch die Beschreibung, die jedoch nicht mehr in dieser Analyse bedacht wird, dass die Zuhörenden *ῥιπτοῦντων τὰ ἱμάτια* (V.23), erinnert es doch die *authorial audience* an die Einführung des Paulus in die Apostelgeschichte, als er *τὰ ἱμάτια* bei der Steinigung des Stephanus bewachte (Act 7,58), was von Paulus in seiner Erwiderung gegenüber Jesus in der Tempelvision noch einmal erwähnt wird. Vgl. Zmijewski, Apg, 778

¹⁰⁴ Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 173.

¹⁰⁵ Vgl. Tannehill, Robert C., The Narrator's Strategy in the Scenes of Paul's Defense. Acts 21:27–26:32, in: Forum 8 (1992), 255–269: 258.

nahelegen, denn die Apostel erlebten eine Vision in Jerusalem, in denen sie einen Sendungsauftrag erhielten (vgl. Act 1,8). Auch Paulus erfährt nun in dieser Stadt eine weitere Begegnung mit dem Auferstandenen und erhält eine ähnliche Sendung, so dass er einen analogen Status zugeschrieben bekommt wie die Zeugen der ersten Stunde. Seine Figur wird dadurch aufgewertet und als ebenso autoritär gezeichnet.¹⁰⁶

Die *authorial audience* bestünde dann aus Lesenden, die der Verkündigung unter den Völkern nicht abgeneigt waren, und eventuell nicht mehr der ersten Generation angehörten, da der Erzähler viele Details schildert und Paulus ausführlich auf Jüdisches eingeht. Dies könnte jedoch ebenso einfach dem Stil des Lukas angelastet werden. Nichtsdestotrotz scheinen gewisse Grundkenntnisse der politischen, geographischen und sozialen Umstände Mitte des ersten Jahrhunderts n.Chr. bei den Leserinnen und Lesern vorhanden gewesen zu sein, die von Lukas ohne eingehende Erklärungen beschrieben werden. Ob es sich bei der imaginierten Leserschaft um Heiden- oder Judenchristinnen und -christen handelte, ist nicht unbedingt ersichtlich. Da Paulus, wie in Act 23,9 von den Pharisäern bestätigt, im Grunde nichts Unjüdisches verkündigt, könnten sich ebenso Judenchristinnen und -christen unter der Adressatenschaft des Lukas befunden haben, wie heidnische Christinnen und Christen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Leserinnen und Leser durch ihre bisherige Lektüre der Apostelgeschichte einen Wissensvorsprung und entsprechend -vorteil gegenüber der *narrative audience* hat: Durch die Darstellung des Damaskuserlebnisses in Act 9,1–31 wissen sie bereits, dass Gott selbst Paulus beauftragt hat und seine Lehre bzw. auch seine Person gewiss sind. Vor der Rede in Act 22,1–21 haben sie bereits verschiedene Reden von Paulus gehört, sie wissen vom Aposteldekret sowie von der generellen Ablehnung auch von jüdischer Seite, die nicht nur Paulus erfahren muss, sondern die bereits Petrus und den anderen Aposteln entgegengetragen wurde. Will die *authorial audience* diesen Vorsprung beibehalten, muss sie die Perspektive der Erzählinstanz übernehmen, wodurch die Abhängigkeit von dieser wächst und eine Identifikation mit den dargestellten Jüdinnen und Juden zunächst unmöglich gemacht wird. Aufgrund dieser Ausnahmestellung identifiziert sie sich zudem mit Paulus und verbündet sich mit ihm, weswegen sie die vorgebrachten Anklagen nur ablehnen kann. Dass diese in Act 21,28 geäußerten Vorwürfe nicht haltbar sind, ist ihr aus der vorangegangenen Erzählung bewusst. So ist es auch kein Versäumnis auf Seiten des Paulus, dass er nur wenig auf den Anlass seiner Rede eingeht und Argumente für seine Verteidigung vorbringt, insofern diese von der Leser- bzw. Hö-

¹⁰⁶ Vgl. Betz, Vision, 116.

erschaft des Lukas selbst aufgrund der zuvor gelesenen bzw. gehörten narrativen Passagen eingetragen werden.¹⁰⁷ Hierdurch wird zudem ihre Aufmerksamkeit erhöht und sie wird zu einer Reflexion des Geschehens gebracht. Dies bedeutet, dass auf einer extratextuellen Ebene bei der *authorial audience* das erreicht wird, was Paulus auf intradiegetischer Ebene bei der *narrative audience* bewirken wollte. Auch die vermeintliche Überlegenheit des Paulus, die u.a. durch die räumlichen Gegebenheiten (oben–unten) verdeutlicht wird, und seine positive oder zumindest neutrale Darstellung gegenüber der negativen Charakterisierung der jüdischen Zuhörenden, lässt die Leserinnen und Leser bei jeder Kritik vermuten, dass diese unberechtigt sein könnte. Durch die beiden Identifikationsfiguren Paulus und Hananias werden sie in ihrer Position bestärkt, als Mitglieder der christusgläubigen Gemeinschaft einer Gemeinde anzugehören, die nicht nur aus dem Judentum erwuchs und zu diesem in Kontinuität steht, sondern ebenso dessen Erfüllung darstellt. Somit können sie sich, wie der Apostel und der Jude aus Damaskus, als Erbinnen und Erben der hebräischen Bibel ansehen und sich ihrer Identität auch Angriffen gegenüber bestärkt fühlen.¹⁰⁸ Die Auseinandersetzungen auf der narrativen Ebene helfen sowohl jüden- als auch heidenchristlichen Lesenden dabei, eine gemeinsame Stimme zu entwickeln. Die Reden des Paulus haben ihnen verschiedene Aspekte der Verkündigung vor unterschiedlichen Menschen vor Augen geführt; die Miletrede führte dies dann zusammen, so dass eine Perspektive formuliert wurde, die von der *authorial audience* vertreten werden soll. Durch die Angriffe gegen die Botschaft, die Paulus verkündigt, sowie gegen seine Person werden sie in dieser nun gestärkt und wachsen auf der Ebene außerhalb des Textes weiter zu einer Gemeinschaft zusammen.

6.6 Zusammenfassung

In wissenschaftlichen Kommentaren und Auslegungen der zweiten Darstellung des Damaskuserlebnisses in der Apostelgeschichte ist oft leichthin zu lesen, die Differenzen zwischen beiden Berichten (und auch der dritten Darstellung in Act 26) erklärten sich aus der literarischen Gestaltung als Rede. Damit einhergehend müsste das Vokabular an das entsprechende Publikum angepasst werden, im Falle von Act 22 an ein jüdisches.¹⁰⁹ Durch

¹⁰⁷ Vgl. Maxwell, *Role of the Audience*, 178. Maxwell verweist nicht nur darauf, dass die eigentliche Verteidigung des Paulus von den Leserinnen und Lesern ergänzt wird, sondern ebenso die in der Rede fehlenden Schriftbeweise aus vorherigen Kapiteln, so etwa aus Act 13,47, eingetragen werden.

¹⁰⁸ Vgl. Barrett, *Shorter Commentary*, 343.

¹⁰⁹ Vgl. z.B. Kim, *Kerygma und Situation*, 309; 321.

die narrative Analyse der Perikope Act 21,40–22,22 wurde dieser Eindruck bestätigt. Die beiden Verse, die bei der Abgrenzung der Texteinheit aus dem Kontext hinzugezogen wurden, Act 21,40 sowie Act 22,22, handeln jeweils von den jüdischen Zuhörenden des Paulus in Jerusalem und schildern ihre Reaktionen auf den ehemaligen Verfolger. Innerhalb seiner Apologie wurde festgestellt, dass jüdisch konnotierte Worte überwiegen und einige Begriffe angepasst wurden. So wird etwa der Name Jesu in Act 22,16 vermieden, und einige Formulierungen (so wie in Act 22,14) wurden bewusst offen gewählt, um jüdische und christliche Zuhörende gleichermaßen einschließen zu können.

Die eigentliche Rede des Paulus ist stark mit ihrem Kontext verbunden und der definierte Textabschnitt in sich geschlossen und kohärent gestaltet. Vor allem die Protagonisten Paulus und Jesus verbinden die verschiedenen Szenen, die ebenso durch verschiedene Wortfelder, die sich durch den gesamten Text ziehen und so Anfang und Ende zueinander in Beziehung setzen, zusammengehalten werden. Die Semantik korrespondiert überwiegend mit derjenigen aus Act 9,1–31. In Act 21,40–22,21 tritt jedoch das Wortfeld des Zeugen stärker in den Vordergrund und markiert somit eine entscheidende Verschiebung der Akzentsetzung. Wie in Act 9,1–31 lässt sich ein chiasmischer bzw. spiegelbildlicher Aufbau erkennen, wodurch auf den Versen 14f., die das Schicksal des Paulus und seine Erwählung durch Gott zum Zeugendienst darstellen, die Hauptbetonung liegt.¹¹⁰

Das Figurenkollektiv entspricht dem aus Act 9,1–31, so dass wiederum Paulus im Fokus der Handlung steht und Hananias und Jesus die Erzählung vorantreiben. Lediglich diese drei Charaktere treten als individuelle Figuren auf. Obwohl der ehemalige Verfolger auf der syntaktischen Ebene dominiert, sind die ihm zugeschriebenen Verben oft in einer Passiv- oder Imperativform wiedergegeben. Es wird vielmehr an ihm gehandelt, als dass Paulus als eigenständige, autonome Figur erscheint. Im Unterschied zu seiner Darstellung in Act 9,1–31, die ihn durch die Blindheit und das dreitägige Fasten als hilflos und schwach zeichnete, wirkt er in dieser Perikope weniger ohnmächtig und hilfsbedürftig trotz des Umstandes, dass er nach der Begegnung mit Jesus nicht sehen kann und Hilfe benötigt, um dem Befehl, nach Damaskus zu gehen, nachkommen zu können.¹¹¹ Im Unterschied zur ersten Darstellung des Damaskuserlebnisses befindet er sich nun jedoch in der Rolle der Erzählinstanz und verkörpert so einen intradiegetisch-homodiegetischen bzw. -autodiegetischen Erzähler. Da diese Position oft mit einer gewissen Subjektivität einher-

¹¹⁰ Vgl. Talbert, *Reading Acts*, 197. Auch Kim, *Kerygma und Situation*, 238, die den Chiasmus auf Wortebene verfolgt.

¹¹¹ Vgl. Witherup, *Functional Redundancy*, 76.

geht, wurde die Frage aufgeworfen, wie zuverlässig und neutral die Handlung geschildert wird. Die *authorial audience* kann ihn als vertrauenswürdig wahrnehmen, da die Erzählung nur in wenigen Punkten von derjenigen in Act 9,1–31 abweicht. Zudem werden die Figuren meist nur indirekt charakterisiert, so dass eine Zuschreibung der Eigenschaften der Leserschaft bzw. der *narrative audience* obliegt. Paulus gibt keine persönlichen Einblicke oder schildert Gefühle geschweige denn Gedanken und gibt vermehrt direkte Rede wieder, so dass es sich vermeintlich nicht um seine Worte handelt. Auffällig ist nur, dass jüdische Attribute von etwa Hananias oder Jesus hervorgehoben werden, sowie dass Paulus sehr auf die Darstellung seiner jüdischen Vergangenheit und Tadellosigkeit bedacht ist. Vor allem die semantischen Felder und die Hierarchie der Figuren, zudem die Art der Darstellung als Apologie legen nahe, dass sich die Rollenzuweisungen im Gegensatz zur ersten Darstellung des sogenannten Damaskuserlebnisses in Act 9 leicht verschoben haben. So tritt Paulus nicht mehr als Empfänger des Evangeliums auf, sondern direkt als dessen Vermittler, und in seine ehemalige Rolle als Empfänger treten auf textlicher Ebene die fernen Völker (Act 22,21) sowie indirekt die ihm Zuhörenden.

Neben Paulus als intradiegetisch-homodiegetischen bzw. sogar -auto-diegetischen Erzähler tritt noch ein allwissender Erzähler, der in der abgesteckten Texteinheit in der Rahmenhandlung Act 21,40, Act 22,2 und Act 22,22 offen zutage tritt. Er dient den Leserinnen und Lesern als Interpretationshilfe, insofern er die Geschehnisse auf der Burg in ihrem Kontext erläutert. So tritt die Stille durch das Publikum ein, weil Paulus auf Hebräisch spricht, nicht wegen des Inhalts seiner Rede, und es bricht die Apologie ab, nachdem es bis zu einem bestimmten Wort (Act 22,22) zugehört hatte. Vor allem die erstgenannten beiden Verse dienen zusätzlich dazu, die Verwurzelung des Paulus im Judentum sowie seine Autorität zu unterstreichen.

Durch seine Rolle als Erzählinstanz vermittelt Paulus in seiner Rede ein bestimmtes Bild von sich, und es ist möglich, aus seinen Worten und dem Aufbau seiner Apologie Rückschlüsse auf das von ihm vertretene Weltbild und die von ihm vertretenen Werte zu ziehen. Deutlich wird dies vor allem durch die angestrebte Identifikation und Solidarisierung mit dem Publikum, dem er jüdische Tugenden attestiert, ebenso, wie er diese auch besitzt. Dies ist eine erste Strategie innerhalb seiner Rede, um die Zuhörenden für sich zu gewinnen. Er selber kennzeichnet die Rede als Apologie, wodurch unterschwellig bestimmte Gattungszuschreibungen mitschwingen. Seine Ausdrucksweise passt sich dem Publikum an, und er wendet sich ihm direkt zu (Act 22,1.3). Nach dieser *captatio benevolentiae* fehlen jedoch weitere Hinweise auf seine Adressatinnen und Adressaten. Zudem

verzichtet Paulus auf Vokabular, das semantisch eine Verteidigung nahelegen würde. Auch sind nicht alle klassischen Teile einer Apologie in Act 22,1–21 realisiert. Wenn also keine Apologie im klassischen Sinne vorliegt, dann liegt das Hauptaugenmerk von Paulus auch nicht darauf, sich gegen die vermeintlichen Vorwürfe zu verteidigen. Es ist nicht unbedingt eine persönliche Verteidigung, die der ehemalige Verfolger vorbringt, sondern vielmehr auch eine allgemeine Verteidigung der christlichen Botschaft. Durch die Schilderung seines jüdischen Lebens, die vom Publikum wahrscheinlich wohlwollend gehört wurde, versucht er, die Zuhörenden zu einer Solidarisierung und Identifikation zu bewegen, so dass sie nicht nur sein ehemaliges Leben als wahr betrachten, sondern ebenso die Ernsthaftigkeit seiner Erfahrung und seiner neuen Perspektive anerkennen. Sie sollen seine religiöse Weltsicht übernehmen. Zudem offeriert er sogleich durch die Schilderung seines Wandels eine Einladung „to present persecutors to reevaluate Paul and Jesus, and thereby be changed themselves.“¹¹²

Dass dies nicht gelungen ist, verdeutlicht die harsche Reaktion der Umstehenden auf die Worte des Paulus (Act 22,22). Durch diese Unterbrechung der Apologie wird jedoch die *authorial audience* direkt angesprochen. Die Darstellungsform der Rede hat zur Folge, dass sich dieses Publikum zunächst in die Rolle der *narratees*, in diesem Falle der zuhörenden Jüdinnen und Juden in Jerusalem, versetzen und gewisse Haltungen übernehmen sollte. Den *narratees* werden lediglich zwei Charakterzüge zugeschrieben: jüdische Lebensweise sowie Ablehnung. Sie dienen als „negative foil for expected reader responses“¹¹³, wodurch also die *authorial audience* zu der Einsicht, dass die Haltung der Jüdinnen und Juden falsch ist, gelangen und sich von ihnen abgrenzen soll. Sie erreicht so auch ein gewisses Gefühl der Überlegenheit. Wenn es Paulus also auf textlicher Ebene nicht schafft, seine Zuhörerinnen und Zuhörer von seinem Standpunkt zu überzeugen, so gelingt es ihm mithilfe der lukanischen Darstellung, zumindest den imaginierten Leserinnen und Lesern seine Botschaft näher zu bringen. Textuelle Verweise, semantisch als auch inhaltlich etwa auf die Rede des Stephanus, sowie der Gebrauch von Ironie unterstreichen diese Art der Leserlenkung durch Kontrastierung. Mit Act 9,1–31 und besonders der Ankündigung, Paulus müsse in Zukunft leiden, im Hinterkopf, lässt sich der Umstand, dass ebenjener frühere Verfolger, der Männer und Frauen gefesselt nach Jerusalem bringen wollte,

¹¹² Tannehill, *Narrator's Strategy*, 258.

¹¹³ Wilson, *Readers*, 856.

nun selbst gefesselt in ebendieser Stadt steht, nicht nur als ironische Wendung,¹¹⁴ sondern ebenso als Erfüllung der Prophezeiung verstehen.

Allgemein lässt sich festhalten, dass diese Rede des Paulus den Auftakt zu mehreren Apologien vor verschiedenen Instanzen darstellt. Es wird damit ein wichtiger Punkt der lukanischen Theologie verwirklicht: Paulus als Verteidiger des Glaubens. Dass dieses Bild ebenso wichtig, wenn nicht sogar wichtiger ist als das von Paulus als Verkündiger des Glaubens, wird durch den Umstand verdeutlicht, dass Lukas den Verteidigungsreden mehr Platz in seiner Darstellung einräumt als den Missionsreden.¹¹⁵ Jedoch hat diese Rede gezeigt, und im Vorausgriff auf die noch folgenden beiden Apologien in Act 24 und Act 26 ist festzustellen, dass die Gefangenschaft nicht das Ende der Verkündigung bedeutet. Paulus verkündigt auch weiterhin seine Botschaft des Auferstandenen.¹¹⁶

Besonders in Bezug auf die Leserlenkung und die Haltung, die die *authorial audience* adaptieren soll, ist ein Thema wichtig, das in dieser Perikope bereits unterschwellig zum Ausdruck kommt, in Act 24,10–21 und Act 26,1–23 jedoch noch weiter entfaltet wird. Paulus versucht durch Umschreibungen (vgl. V.14) oder die Beschreibung von Jesus als Nazoräer (V.8) seinen Zuhörerinnen und Zuhörern zu vermitteln, dass das, was er verkündigt, nicht unjüdisch ist, sondern in Kontinuität zu den Schriften und somit zu ihrem Glauben steht. Er möchte betonen, dass er sich weiterhin als Jude sieht und nicht von seinem Glauben abgefallen ist. Die Erzählung ist somit „a sign of Paul’s continuing piety as a Jew [...] and as a further confirmation of his divine call to be a witness ‘to all people’.“¹¹⁷

¹¹⁴ Vgl. Parsons, Acts, 310.

¹¹⁵ Vgl. Bock, Acts, 655.

¹¹⁶ Vgl. Skinner, Locating Paul, 109; 149.

¹¹⁷ Peterson, Acts, 603. Vgl. z.B. auch Marguerat, Saul’s conversion, 140: „The rhetorical function of Paul’s speech is to defend himself against the charge of breaking with the ‘people and the law and this place’.“ Dabei werde die Tatsache betont, dass die Wende im Leben des Paulus innerhalb einer fundamentalen Kontinuität mit seiner jüdischen Erziehung und Abstammung stehe (vgl. a.a.O., 150).

7. Verteidigung vor dem Statthalter (Act 24,1–23)

Nachdem Paulus von römischen Beamten vor den jüdischen Zuhörenden in Jerusalem gerettet worden war und so nur knapp weiteren jüdischen Übergriffen entgehen konnte, sah er sich der Gewalt der römischen Staatsgewalt ausgesetzt (Act 22,24). Durch die Berufung auf seine römische Staatsbürgerschaft konnte er diese jedoch abwenden (Act 22,29). Da der Oberst weiterhin den Grund für die jüdische Aggression und Anklage gegenüber dem ehemaligen Verfolger ergründen wollte, ließ er den Hohen Rat zusammenrufen (Act 22,30). Paulus richtet innerhalb dieser Verhandlung einige Worte sowohl an den Hohepriester Hananias als auch an die anderen Mitglieder des Synhedriums. In diesem Dialog zwischen Paulus und den ihn Anklagenden verleiht Paulus wiederum seinem Glauben an die Auferstehung Ausdruck (vgl. Act 23,6 mit z.B. Act 13,30; Act 17,31), tut dies jedoch vielmehr aus einer List heraus denn als Teil seines Kerygmas. Durch diesen inhaltlichen Schwerpunkt, den der Apostel als Anklagepunkt anführt, ohne, dass der Hohe Rat selbst eine Anklage gestellt hätte, erreicht er eine Spaltung des Rats. Während die Sadduzäer die Auferstehung bestreiten (Act 23,8), stimmen die Pharisäer Paulus in diesem Punkt zu und entlasten ihn entsprechend (Act 23,9). Aufgrund der Streitigkeiten unter diesen beiden Gruppen wird Paulus in die Kaserne gebracht und so wiederum von dem römischen Oberst vor seinen Glaubensgenossen gerettet (Act 23,10). Die Perikope um die Auseinandersetzung vor dem Hohen Rat endet mit einem Zuspruch des Herrn, Paulus solle sein Zeugnis wie in Jerusalem, so auch in Rom verbreiten (Act 23,11). Die Vision bestätigt das Vorhaben der Reise über Jerusalem nach Rom, das er in Act 19,21 äußerte.

Es schließt sich eine Erzählung an, die die Vereitelung eines Anschlags der jüdischen Bevölkerung auf das Leben des Paulus durch dessen Neffen schildert. Infolgedessen wird der Apostel vom Oberst nach Cäsarea zu Felix überführt. Beigegeben wird ein Brief des Lysias an den Statthalter (vgl. Act 23,25–30), der die Unschuld des Paulus zumindest in politischen Angelegenheiten proklamiert und die Streitigkeiten auf eine religiöse Ebene hebt.

Die in diesem Unterkapitel im Vordergrund stehende Perikope schließt an das Verhör vor dem Hohen Rat an, da der Hohepriester Hananias Paulus nach Cäsarea folgt, um seine Anklage gegen ihn vorzubringen. Begleitet wird er dabei von einer Entourage aus einigen Ältesten sowie dem Rhetor Tertullus. Durch den Umstand, dass er nicht alleine vor dem Statthalter erscheint, verdeutlicht die Erzählinstanz, dass die jüdischen Gegner des Paulus den Fall in die Hände der römischen Justiz übergeben und den scheinbar religiösen Disput, wie Lysias dem

Felix bescheinigte, in eine politische Anklage wandeln. Obwohl Paulus sich weiterhin in Haft befindet, scheint sich seine Lage gebessert zu haben, da er sich nun auf neutralerem Grund aufhält und vor weiteren Anschlägen auf sein Leben, aber auch willkürlicher Rechtsauslegung durch seine Gegner geschützt ist.¹ Durch die Anwesenheit eines Anwalts kommt es nun, im Gegensatz zum Verhör vor dem Hohen Rat, zu einer Anklage und infolgedessen zum einzigen „Redeuell im Buche, mit weitgehender Verwendung rhetorischer Stilmittel.“²

Bereits eine oberflächliche Lektüre der Perikope verdeutlicht jedoch, dass auf inhaltlicher Ebene wenig neue Informationen hervorgebracht werden. Tertullus als Ankläger des Paulus erhält im Vergleich zu anderen Figuren, die Paulus im bisherigen Verlauf der Apostelgeschichte gegenüberstanden, ungewöhnlich viel Redeanteil. Er leitet die Erzählung gewissermaßen ein, indem er die Rahmenhandlung ausführt.

Die sich anschließende Verteidigung des Paulus nimmt, im Gegensatz zu der zuvor analysierten Rede in Act 22,1–21, direkt Bezug auf die Anklage.³ Der Apostel führt dabei den Vorwurf der Tempelschändung an und entkräftet ihn durch eine Darstellung seiner Aktivitäten während der vorangegangenen Tage sowie durch Bezugnahme auf seine erste Anhörung vor dem Hohen Rat, die ohne Ergebnis abgeschlossen wurde. Wie bereits die Rede an die Ältesten in Milet, widmet sich Paulus auch in dieser Ansprache Tatsachen, die bereits narrativ in der Apostelgeschichte dargebracht wurden; seine Worte können entsprechend als „review and summary of Luke’s argument in the book“⁴ bezeichnet werden.

7.1 Der Plot

Der Erzählbeginn der Perikope ist eindeutig in Act 24,1 zu verorten. Anzeichen hierfür sind einerseits die temporale Verortung, die die nun folgenden Ereignisse in einen zeitlichen Abstand von fünf Tagen zu der Ankunft des Paulus in Cäsarea setzt, sowie die Einführung des

¹ Vgl. Gebauer, Apg 2, 183.

² Conzelmann, Apg, 141. Ebenso Fitzmyer, Acts, 731: „This is the only place in Acts where speeches take the form of a debate.“

³ Die vorliegende Perikope hat bereits viele Exegetinnen und Exegeten dazu angehalten, das Verhältnis des Disputus zu tatsächlichen römischen Rechtsverhältnissen bzw. Gerichtsverhandlungen der unmittelbaren Umwelt zu bedenken, so etwa Eger, Otto, Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament, Basel 1919, passim; Heusler, Erika, Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse (NTA 38), Münster 2000, passim; Lösch, Stephan, Die Dankesrede des Tertullus. Apg 24,1–4, in: ThQ 112 (1931), 295–319; Mommsen, Theodor, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, in: ZNW 2 (1901), 81–96; Omerzu, Heike, Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (BZNW 115), Berlin/New York 2002, passim; Springer, Ernst, Der Prozeß des Apostels Paulus, in: PrJ 218 (1929), 182–196; vgl. auch das Urteil von Barrett, Shorter Commentary, 365: „[...] this paragraph becomes an important source for the legal issues – at least, as Luke understood them.“

⁴ Bock, Acts, 687.

neuen Charakters Tertullus, der in der Anklage des Apostels eine zentrale Rolle spielen wird. Nichtsdestotrotz ist der Perikopenanfang eng an die vorherigen Erzählungen gebunden, so etwa durch die Wiederaufnahme der Figur des Hohepriesters aus Act 23,2 und Bezüge auf die Anklage durch die jüdischen Menschen in Jerusalem (Act 21,28) oder die Nachforschungen des römischen Obersts (u.a. Act 22,30). Der größere Kontext der Apostelgeschichte kommt ebenso in den Blick, da Reminiszenzen zu vorherigen Ereignissen wie den immer wieder berichteten Unruhen (etwa der Aufstand des Demetrius Act 19,23), der Reinigungszeremonie des Paulus (Act 21,26), der Auferstehung als Inhalt der paulinischen Verkündigung (Act 13,37 u.ö.) und generell dem Konflikt zwischen Paulus und seinen jüdischen Mitmenschen (bereits Act 9,23) hergestellt werden.

Der Erzählbeginn durch die heterodiegetisch-extradiegetische Erzählinstanz schildert die Umstände und Verortung der nun folgenden Reden. Die Beschreibungen sind nicht als dynamisch, sondern statisch und klassisch zu charakterisieren, da der Erzähler zunächst allgemein darstellt, dass die Delegation aus Jerusalem Anklage beim Statthalter gegen Paulus einreicht (Act 24,1), ehe diese Phrase durch die Rede des Tertullus ausgeführt wird. Während die beteiligten Personen genannt werden, bleiben Ort und Zeit des Geschehens unbestimmt.⁵

Das Erzählende ist in Act 24,23 zu setzen. Die eigentliche Anhörung ist an dieser Stelle beendet, und die Angereisten aus Jerusalem finden keine Erwähnung mehr. Der Vers schließt mit einer allgemeinen Beschreibung der Reaktion auf die Verteidigung des Paulus durch Felix und parallelisiert in gewisser Weise das Ende der vorherigen Erzählung in Act 23,35. Es handelt sich in beiden Fällen um ein beschreibendes Ende, das offenbleibt, da der Grundkonflikt nicht gelöst, sondern vertagt wird.⁶ Beide Erzählabschlüsse deuten auf zukünftige Ereignisse voraus. Eine weitere Parallele besteht zwischen V.1 und 23, da Paulus zunächst aus seiner Haft vor seine Ankläger und den Statthalter tritt, ehe er wieder in dieselbe, wenn auch mit bestimmten Erleichterungen, gebracht wird.⁷

Die Verse 1–2a skizzieren die Einleitung in das Verhör des Paulus, ehe die Verse 2b–9 die Anklage durch Tertullus und die mitgereisten Juden aus Jerusalem schildern, während Paulus

⁵ Vgl. hierzu Brown, H. Stephen, Paul's Hearing at Caesarea. A Preliminary Comparison with Legal Literature, in: SBLSP 35 (1996), 319–332, der von einem Verfahren spricht, das nur „superficially resembles a real court“ (a.a.O., 324). Tatsächlich wird etwa Felix erst durch Paulus als Richter (V.10) angesprochen und das Gerichtsverfahren weiter konkretisiert; aufgrund des extratextuellen Wissens der Leserschaft und der vorangegangenen Erzählungen sowie einiger Lexeme wie *κατηγορέω* ist jedoch davon auszugehen, dass der juristische Charakter der vorliegenden Szene erkannt wird.

⁶ Vgl. hierzu Schmithals, Apg, der das Rededuell zwischen Paulus und Tertullus als nicht notwendig erachtet, da „die Handlung selbst nicht weitergeführt [wird]; an ihrem Ende ist die Situation des Paulus so ungeklärt wie am Anfang“ (a.a.O., 212). Vgl. Bonheim, Narrative Modes, 156.

⁷ V.24 wiederum ist in Analogie zu V.1 gestaltet; hinzu tritt Drusilla als eine neue Figur, was für eine Einteilung der Perikope V.1–23 spricht. Vgl. auch Barrett, Shorter Commentary, 364.

sich in den Versen 10–21 gegen diese verteidigt und Felix schließlich in V.22–23 sein Urteil fällt bzw. seine Verfügungen bezüglich des weiteren Vorgehens verkündet.⁸

Nach den zwei Reden und damit verbunden der Darbietung unterschiedlicher Standpunkte kommt Felix zu keinem Ergebnis. Er vertagt das Urteil und verweist darauf, dass er noch einmal mit Lysias sprechen möchte (Act 24,22), der ihm den Brief hatte zukommen lassen, in dem er Paulus für juristisch unschuldig befunden hatte (Act 23,29). Die Hafterleichterung, die er Paulus zugesteht, mag jedoch indirekt ein Urteil abbilden (Act 24,23) und die Reaktion der jüdischen Männer auf die Rede des Tertullus parallelisieren. Ebenfalls impliziert ist, dass das zusammengekommene Gericht nicht über die Kompetenz verfügt, den Fall zu klären, da die von Tertullus vorgebrachte Anklage der Tempelentweihung von Paulus auf einen religiösen Disput gelenkt wurde.⁹

Die Reden sind aufeinander bezogen und verwenden beide juristisches Vokabular, welches für die Situation angemessen ist und die Umstände der Zusammenkunft der Leserschaft ins

⁸ Vgl. etwa Eckey, Apg 2, 524, der jedoch die Rahmenverse 1–2a zur Anklage des Tertullus hinzuzieht und sie als Einleitung und Thema betitelt. Die Rede des Tertullus lässt sich nach rhetorischen Gesichtspunkten so gliedern, dass V.2f. die *captatio benevolentiae* verkörpern, die Verse 4–6 die *narratio* mit Anklagepunkten, wobei V.4 umstritten ist (vgl. Parsons, Acts, 324 sowie Pervo, Acts, 594, die den Vers noch zum Exordium rechnen, während z.B. Talbert, Reading Acts, 205f. ihn zur *narratio* rechnet). V.8 stellt eine *peroratio* dar, so dass eine *probatio* fehlt.

Während die Einteilung der Rede des Tertullus nach rhetorischen Gesichtspunkten in der Literatur relativ einhellig getroffen wird, besteht bei der Gliederung der Rede des Paulus eine größere Divergenz. Die *narratio* wird von vielen Auslegerinnen und Auslegern lediglich in V.11 gesehen (so z.B. Kim, Kerygma und Situation, 260; Kennedy, New Testament Interpretation, 136; Winter, Bruce W., Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24–26, in: Ders./Clarke, Andrew D. [Hg.], The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting [Book of Acts in Its First Century Setting Series 1], Grand Rapids, MI/Carlisle 1993, 305–336: 324: „The *narratio* simply declares that the purpose for which Paul came was to worship.“). Die folgenden Verse werden dann unterschiedlich bestimmt, von Winter, Official Proceedings, 323 bzw. Winter, Bruce W., The Importance of the *captatio benevolentiae* in the Speeches of Tertullus and Paul in Acts 24:1–21, in: JThS NS 42 (1991), 505–531: 522 als *probatio* (V.12–13) und *refutatio* (V.14–18), von Kennedy, New Testament Interpretation, 136 jedoch als *proposition* (V.12) und Beweise ohne Epilog (V.14–20) oder von Kim, Kerygma und Situation, 260 als reine *refutatio* (V.12–19). Parsons, Acts, 326 hingegen sieht die *narratio* in den Versen 11–18a verwirklicht, in die in den Versen 14–15 eine *confessio* eingebunden ist (327). Ähnlich unterteilt Pervo, Acts, 594, auch wenn seine *confessio* die Verse 14–16 umfasst. Paulus verquickt in den Versen 11–13 seine *narratio* mit einer Beweisführung, da bereits die einleitenden Worte, er wäre vor zwölf Tagen nach Jerusalem gekommen (V.11), eine indirekte Beweisführung implizieren könnten. Unklar bleibt auch, warum die genannten Auslegerinnen und Ausleger in der *narratio* des Tertullus keine Beweisführung sehen, da dieser anführt, Paulus sei aufgrund des Vorgehens von ihnen festgenommen worden (V.6).

Der Abschluss der paulinischen Rede wird ebenso unterschiedlich eingeordnet. Talbert, Reading Acts, 206, der die Rede nach einem ABA'B'-Aufbau gliedert, betrachtet die Verse 20f. in Analogie zu V.14–16, da Paulus in beiden Teilen seinen Glauben an die Auferstehung verkündigt. Parsons, Acts, 326 erkennt in den Versen 18b–21 die *probatio*. Eine *peroratio* macht Kim, Kerygma und Situation, 260 in den Versen 20f. aus, da in diesen die zulässigen Anklagen auf den Ausruf des Paulus begrenzt werden. Auch Witherington, Acts, 710 sieht eine *peroratio* verwirklicht, jedoch nur in Vers 21; Winter, Official Proceedings, 323 bzw. Winter, Importance of the *captatio benevolentiae*, 522 zählt die Verse 18–21 dazu. Nicht deutlich ist, ob Paulus seine Rede zu Ende führen konnte; hierzu Parsons, Acts, 328: „Felix evidently interrupts Paul before he can finish his speech with a summary or *peroratio*.“ Für einen Abbruch der Rede liegen jedoch keine textlichen Anhaltspunkte vor. Vgl. auch Smith, Rhetoric of Interruption, 235, der nur die Unterbrechung Act 24,25 durch Felix notiert.

⁹ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 365. Sherwin-White, Adrian N., Roman society and Roman law in the New Testament. The sarum lectures 1960–1961, Oxford 1963, bemerkt: „[...] the charge was political [...] and yet the evidence was theological [...]“ (a.a.O., 51).

Gedächtnis setzt. Die Verhandlung ist Teil der narrativen Sequenz um Paulus, die bereits in Act 9,1 begann, durch die auch hier im Vordergrund stehenden Vorwürfe der Tempelschändung (Act 21,28) jedoch eine Zäsur erhielt. Der Apostel ist kein freier Verkündiger mehr, sondern ein Häftling, der sich verschiedenen Vorwürfen ausgesetzt sieht, auf die in der vorliegenden Perikope Bezug genommen wird. Insofern weisen die Reden des Tertullus und Paulus auf den Beginn dieses ‚neuen Kapitels‘ im Schicksal des Paulus zurück.

Die Verben, die sowohl in der Rahmenhandlung als auch in den Worten der jeweiligen Sprecher verwendet werden, weisen auf eine Erzählung hin, die wenig dynamisch ist. Bewegungsverben werden kaum verwendet (vgl. nur V.1.6.9.11.17.22), vielmehr dominieren sowohl statische Verben als auch vor allem Verben, die Sprechakte ausdrücken. Bei der zuletzt genannten Gruppe ist auffällig, dass obwohl oft von einer Anklage geredet wird (z.B. V.1.2), Paulus lediglich einmal das Verb ἀπολογέομαι (V.10) verwendet. Nichtsdestotrotz zeigen die Verben bereits an, dass es sich um eine Perikope handelt, die ein Gerichtsszenario beschreibt, was ebenso durch Nomen und Adjektive unterstützt wird.¹⁰

Dabei beginnt die Perikope als eine Erzählung, in die später zwei Reden eingefügt werden.¹¹ Die einleitenden Verse beschreiben die Situation und die beteiligten Personen und bereiten eine Gerichtsszene vor (vgl. ῥήτωρ, ἐμφανίζω, ἡγεμῶν V.1, κατηγορέω V.2). Dieses besondere Setting sticht hervor, da die Verteidigungsrede des Paulus in diesem Kapitel in einer Gegenüberstellung zu einer Anklagerede vor einem Richter präsentiert wird und es sich somit um die einzige in den abschließenden Kapiteln der Apostelgeschichte berichtete Verteidigungsrede im juristischen Sinne handelt.¹² Die rahmenden Verse sind nicht weiter ausgestaltet und knapp gehalten, so dass die Reden in den Fokus rücken, insbesondere die des Paulus, da sie, werden die Worte des Felix hinzugezählt (V.22), nicht nur vom Umfang dominiert, sondern auch in der Mitte verortet ist.¹³

Die Rede des Tertullus ist sehr persönlich gestaltet, verdeutlicht durch zahlreiche Personal- und Possessivpronomina (V.2, V.4, V.8). Einerseits ist dies durch die umfangreiche *captatio benevolentiae* vorgegeben, andererseits drückt er so aus, dass ihn die Anklage selbst betrifft und es sich um ein persönliches Anliegen handelt. Die Konjunktionen, mit denen er seine Ausführungen verbindet, zeigen, dass er keine stringente Argumentation vorbringt. Die Verse

¹⁰ Vgl. für eine ausführliche Darstellung Trites, Allison A., The Importance of Legal Scenes and Language in the Book of Acts, in: NT 16 (1974), 278–284: v.a. 279–282. Dagegen jedoch Brown, Paul’s Hearing, der festhält, dass „only three different legal terms at six locations“ (a.a.O., 325) vorkämen, sowie „it is a scene that mimics orations“ (a.a.O., 327).

¹¹ Vgl. Fitzmyer, Acts, 731.

¹² Vgl. Kim, Kerygma und Situation, 269. Kim führt aus, dass, auch wenn die Reden in Act 22 und Act 26 als Verteidigung charakterisiert werden, kein konkretes Gerichtssetting vorliege.

¹³ Vgl. Pesch, Apg 2, 254.

6 und 8 stechen bezüglich ihrer Gestaltung hervor, da der Anwalt in diesen mithilfe von Relativpronomina¹⁴ die Anklage aneinanderreihet und parallelisiert sowie weiterführende Kommentare an Felix richtet. Als Stilmittel verwendet er einerseits ein Anakoluth (V.5)¹⁵ als auch eine Alliteration (V.3).¹⁶

Der Vorwurf, den Tertullus gegen Paulus vorbringt, lautet auf Seditio; auch wenn ein theologischer Disput vorliegt, ist dieser mit der Frage nach Aufruhr verbunden, wofür wiederum ein römisches Gericht zuständig war.¹⁷ Die Anklage steht in direktem Zusammenhang mit der *captatio benevolentiae*, in der der Rhetor die Bemühungen des Felix um Frieden und Wohlstand in seinem Machtbereich hervorgehoben hatte. Paulus hingegen „stört die Ausübung einer staatlich anerkannten Religion, er sabotiert den Friedenswillen und Einigkeitwillen der römischen Regierung.“¹⁸ Seine Ausführungen stellen einen Fakt dar, der von vorherigen Ereignissen (vgl. Act 21,28f.) scheinbar demonstriert wurde und an die er nun seine Anklage anlehnt. So lässt sich festhalten, dass „the speech is judicial, the stasis fact.“¹⁹ Paulus erscheint als ein Unruhestifter, der gegen die Pax Romana arbeitet. Der Leserschaft soll so die Ernsthaftigkeit und Schwere der Vorwürfe vor Augen geführt werden, Felix hingegen die Bedrohung, die Paulus für die öffentliche Ordnung darstellte.²⁰

Paulus setzt nun seine Rede den Anschuldigungen entgegen. Auch er nimmt, wie Tertullus, Bezug auf Felix und bindet ihn in seine Ausführungen durch Personalpronomina ein (vgl. V.11.13f.19). Diese sind persönlicher Natur und Paulus kann als intradiegetisch-homodiegetischer bzw. teilweise auch -autodiegetischer Erzähler charakterisiert werden, wie ebenfalls die Pronomina beweisen (V.12.13.17–21). Im Gegensatz zu der zuvor gehörten Rede verbindet der Apostel seine Sätze mit verschiedenen Konjunktionen und zeigt so, dass er dem professionellen Redner in nichts nachsteht. Neben der subordinierenden Konjunktion ὅτι (V.11.14.21) fallen besonders die Konstruktionen mit οὐτε (V.12 [3x]) und οὐδέ (V.13.18) auf, mit denen er die vermeintlichen Vorwürfe abzuwehren versucht. Die Unwahrscheinlichkeit der Anklage drückt er zum Abschluss seiner Argumentation, die sich auf die Tempelentweihung bezieht, mit der Konjunktion εἰ und anschließendem Optativ (V.19) aus.

¹⁴ Vgl. Winter, Importance of the *captatio benevolentiae*, 519.

¹⁵ Vgl. Marshall, Acts, 374.

¹⁶ Vgl. Bock, Acts, 690.

¹⁷ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 365; Fitzmyer, Acts, 732. Dagegen aber Jervell, Apg, 568: „[...] Paulus wird nicht wegen politischer seditio angeklagt; in diesem Fall hätte Lukas nicht geschrieben, dass die Römer von der Anklage nichts verstehen, 25,17ff.26, vgl. 23,29. [...] Natürlich wäre eine Anklage auf seditio wirksamer, weil dann römische Rechtsverhältnisse tangiert wären. Lukas will aber allein die Auseinandersetzung zwischen Judentum und paulinischem Christentum schildern, wobei die Römer nur als Kulisse dienen, und so ist die Sache klar: Paulus spaltet und sprengt Israel.“

¹⁸ Bauernfeind, Kommentar, 262.

¹⁹ Kennedy, New Testament Interpretation, 136.

²⁰ Vgl. Winter, Importance of the *captatio benevolentiae*, 516; 520f.

Paulus nimmt direkt auf die Anklage Bezug. Während der Anwalt der jüdischen Delegation Felix aufforderte, selbst zu ermitteln (ἐπιγνῶναι V.8), bringt er direktere Anhaltspunkte für eine solche Untersuchung und führt an, der Statthalter vermöge festzustellen (ἐπιγνῶναι V.11), dass er erst vor zwölf Tagen in Jerusalem ankam.²¹ Auch der damit verbundene Relativsatz des Tertullus, wessen sie ihn beschuldigten (V.8), wird aufgenommen, und Paulus wehrt jetzt ab, es gebe keine Beweise für das, was ihm sie ihm vorwerfen (V.13). Von dort aus geht er weiter und beschreibt seinen Glauben, indem er sich wiederum auf Tertullus bezieht und dessen Bezeichnung des christlichen Glaubens, den sie eine Sekte nennen (V.14), fast zitiert. Durch eine inhaltliche Näherbestimmung wird Felix vor Augen geführt, dass gemeinsame Wurzeln vorhanden sind. Generell benutzt Paulus oft einen Relativsatz, um Näherbeschreibungen vorzunehmen, etwa um die Hoffnung auf Gott (V.15), die Juden aus der Asia, die als Zeugen gegen ihn auftreten könnten (V.19), oder um das Wort, dessen er angeklagt werden könnte, detailliert zu schildern (V.21). Als Stilmittel fällt eine besondere Häufung von o-Lauten in der Beschreibung seines Glaubens (V.14) auf, eine Assonanz, die seine Aussagen über Glauben und Gottesverehrung besonders mit Nachdruck versieht.²²

Blickt man auf den Inhalt der paulinischen Worte, fällt auf, dass Paulus nicht auf alle Anschuldigungen des Tertullus gleichwertig eingeht. Dieser nannte als ersten Vorwurf, der Apostel hätte unter allen Juden auf der ganzen Welt Unruhe gestiftet (V.5), brachte allerdings keine Beweise oder nannte konkrete Daten oder Orte, an denen diese Unruhen entstanden sein sollten. Wie die Leserschaft der Apostelgeschichte weiß, umgibt Paulus eine stete Atmosphäre der Unruhe; allein die bisherigen Analysen der paulinischen Reden waren oftmals mit anschließenden Aufständen verbunden, und auch die dazwischenstehenden Erzählungen berichten davon. Tertullus hätte explizite Vorkommnisse nennen können. Hinzu tritt der Umstand, dass der Statthalter Felix nur über Vergehen, die in den lokalen Bereich seiner juristischen Amtsbefugnis fallen, urteilen kann.²³ Auch die Bezeichnung als Anführer der Sekte der Nazoräer (V.5) übergeht Paulus fast geflissentlich. Er korrigiert Tertullus dahingehend, dass es sich um keine Sekte handle und die in seinen Augen korrekte Bezeichnung ἡ ὁδός heißen sollte (V.14). Verbunden mit den durch den Anwalt hauptsächlich politischen Anklagen gerät Paulus in eine Situation, in der seine Verteidigung zu „einer Verteidigung des Christentums überhaupt gegen die zur Zeit des Lukas erhobenen politischen Vorwürfe“²⁴ wird. Interessanterweise wird die Bezeichnung der christusgläubigen Bewegung als Weg noch einmal in der

²¹ Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 298.

²² Vgl. Pervo, *Acts*, 598 Anm. 54.

²³ Vgl. Barrett, *Shorter Commentary*, 368; ebenso Talbert, *Reading Acts*, 206.

²⁴ Schmithals, *Apg*, 213.

Rahmenhandlung aufgenommen, da die Erzählinstanz Felix als Kenner des Weges ausgezeichnet. Es findet somit eine Bedeutungsverschiebung statt, da zunächst die Bewegung als Sekte (V.5) bezeichnet wird, während Paulus daneben die Selbstbezeichnung als Weg stellt (V.14) und schlussendlich nur noch der Begriff des Wegs benutzt wird (V.22).²⁵ Die Erzählinstanz der rahmenden Verse fällt ein Urteil durch die Verwendung der Bezeichnung und bereitet auf die kommenden Erzählungen vor.

Inhaltlich fällt dabei auf, dass die Rede insgesamt viele Zusammenfassungen und Rekapitulationen dessen bietet, was bereits in der Apostelgeschichte dargestellt wurde.²⁶ Narrative Rückblicke seines jüngsten Jerusalembesuchs wechseln sich mit deklarativen Aussagen über seine Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ab²⁷ und zeichnen so ein abwechslungsreiches Bild, das die Hörschaft involviert und nicht ermüdet. Unerwartete Themen tragen hierzu bei. So ist auffällig, dass Paulus großen Wert auf Lexeme legt, die sich mit dem Thema der Gottesverehrung beschäftigen. Zunächst schildert er, nach Jerusalem gekommen zu sein, um zu beten (V.11); das Verb λατρεύω (V.14) beschreibt seine persönliche Art des Gottesdienstes; auch Nomen wie Almosen und Opfergaben (V.17) sind dazuzuzählen und bezeichnen sein frommes Verhalten Gott gegenüber.²⁸ Das Christentum soll als die Erfüllung biblischer Hoffnungen erscheinen,²⁹ so dass der Vorwurf, es handele sich um eine Sekte, nicht gehalten werden kann. Mit dieser neuen religiösen Ebene, der Zurückweisung der Anklagepunkte sowie der Erwähnung der Zeugen, die zugegen waren und gegen ihn aussagen könnten, vor Gericht jedoch nicht erschienen sind (V.19), kehrt Paulus seine Position um und bringt nun seinerseits Vorwürfe vor, handelte es sich doch beim Erscheinen der Zeugen vor Gericht um „a legal requirement and failure to fulfil it was a serious offence.“³⁰ Der Apostel hebt die politi-

²⁵ Vgl. Zmijewski, Apg, 812.

²⁶ Vgl. Schneider, Apg 2, 343.

²⁷ Vgl. Spencer, Acts, 219.

²⁸ Im Neuen Testament bezeichnet ἐλεημοσύνη die Gabe an Arme als Tugend. Das wohlthätige Tun wird in der Apostelgeschichte als Ausdruck der Frömmigkeit betrachtet, wie etwa die Beschreibungen von Tabita Act 9,36 und Kornelius Act 10,2 zeigen. In der Septuaginta wird das Geben von Almosen mit Vergebung der Sünden (z.B. Dan 4,24) verbunden und als Bedingung des Heils betrachtet (z.B. Jes 58,6–12). Paulus beschreibt mit dieser Tat also genuin jüdische Vorstellungen (vgl. Bultmann, Rudolf, Art. ἔλεος κτλ., in: ThWNT 2 [1935], 474–483; Staudinger, Ferdinand, Art. ἐλεημοσύνη, in: EWNT² 1 [1992], 1043–1045). Das Wort προσφορά beschreibt in der LXX ein Geschenk oder eine Gabe. Sir 35,1 etwa führt aus, dass derjenige, der das Gesetz achtet, reichlich opfert. In Sir 34,18f. wird zwischen den Gaben gottloser und frommer Menschen unterschieden, und obwohl ein Gottloser viel opfert, vergibt Gott ihm seine Sünden doch nicht. Auch in dieser Anführung lässt sich also jüdische Tradition finden, die jeweils eine bestimmte Lebensweise im Verhältnis zu Gott beschreibt.

²⁹ Vgl. Peterson, Acts, 628: „Putting it another way, the gospel makes it possible for Jews and Gentiles to please and honour God together in the eschatological era. Such worship is no longer focussed on Jerusalem and cultic activity, but on the exalted Christ and the benefits of his death and resurrection.“ M.E. interpretiert er damit jedoch zu viel in den vorliegenden Textabschnitt, der ja gerade die Verbundenheit des Paulus mit dem Judentum heraus- und darstellen möchte, wie dieser sich weiterhin auch Jerusalem und dem Tempel verpflichtet weiß. Auch ist weder von nichtjüdischen Menschen noch von Christus explizit die Rede.

³⁰ Barrett, Shorter Commentary, 370.

schen Anklagen und die Frage nach den Tatsachen auf eine neue Ebene, wie die Erwähnung des Verhörs vor dem Synhedrium verdeutlicht.³¹

Zusammenfassend ist seine Rede als eine Apologie zu kennzeichnen, die sich in das narrative Setting eines Gerichtsverfahrens einordnet. Zunächst werden der Prozess beschrieben (V.1–2) und die Anklagen genannt (v.a. V.5f.), woraufhin dem Verteidigenden erlaubt wird zu sprechen (V.10). Dieser identifiziert seine Worte als Verteidigungsrede, beginnt mit einer *captatio benevolentiae* und proklamiert seine Unschuld (V.10). Daraufhin nennt er noch einmal die Vorwürfe und weist sie direkt zurück (V.12f.18–20), wobei er sich auf die Anklagepunkte des Tertullus bezieht. Im Anschluss an die Apologie wird nochmals die Gerichtsszene beschrieben und das Urteil verkündet, auch wenn es sich in diesem Falle nur um einen Vertagungsbeschluss bzw. ein implizites Urteil handelt (V.22f.). Zusätzlich dominieren Pronomina der 1. Person Singular.³² Es handelt sich um ein Beispiel juristischer Rede, enthält jedoch auch Elemente epideiktischer Rhetorik mit der Intention, die Moral und den Glauben der Zuhörenden durch Erbauung zu verändern.³³

Innerhalb der einzelnen Reden oder der Rahmenhandlung lässt sich kein stringenter Plot, der möglicherweise einer Fünfteilung unterliegt, ausmachen. Vielmehr kann die Perikope im Gesamten in den Prozess des Paulus eingeordnet werden. Nachdem dieser in Jerusalem festgesetzt wurde und seine erste Rede vor den Bewohnerinnen und Bewohnern der Stadt halten durfte, muss er sich zunächst vor dem Synhedrium, dem sozusagen religiösen Gericht, verantworten. Von römischer Seite werden keine Vergehen festgestellt. Durch einen Mordkomplott kommt Paulus nun nach Cäsarea, um sich vor einem politischen Gericht zu verantworten, das ihn wiederum indirekt freispricht. Die Erzählung bildet so eine „pivotal stage in the progress of Paul the prisoner from Jerusalem to Rome“³⁴ ab, werden hier doch die Grundlagen für eine Anhörung beim Kaiser gelegt. Auch wenn inhaltlich nicht viel Neues zu der Apostelgeschichte hinzugefügt wird, ist die Perikope für den Prozess unerlässlich.

³¹ Vgl. Kim, *Kerygma und Situation*, 257.

³² Vgl. Veltman, *Defense Speeches*, 252; 254.

³³ Vgl. Kennedy, *New Testament Interpretation*, 136. Vgl. Brown, *Paul's Hearing*, 327. Brown ist generell sehr kritisch, was die Darstellung des Gerichtsverfahrens an dieser Stelle betrifft. Die Struktur sei nur oberflächlich die einer solchen Anhörung, da zwar die Namen der Ankläger, nicht jedoch etwa das Datum genannt werden und zudem kaum eine wirkliche Anklage stattfindet (325). Er nennt die Erzählung „a flat, one-dimensional enactment of what an author thought a trial would be like“ (327), „a scene that mimics a court-document“ (327), die nicht „the rhetoric of the court in more than a superficial manner“ (329) benutzt. Er folgert daraus, dass diese Szene ähnlich wie entsprechende Szenen in Romanen dazu diene „to move the action in new directions“ (329). M.E. kann es der Erzählinstanz gar nicht darum gehen, eine detaillierte und wirklichkeitsgetreue Darstellung eines solchen Verfahrens abzubilden. Insbesondere, wenn von der im Fließtext genannten Intention ausgegangen wird, ist die Darstellung nachvollziehbar. Die Leser- bzw. Hörschaft des Lukas wird ausreichend in die Atmosphäre des Gerichts versetzt, um die richtigen Schlüsse aus der Perikope zu ziehen, und wird diese wahrscheinlich nicht mit der Erwartung rezipieren, eine detailgetreue Nachbildung eines rechtlichen Dokuments vorzufinden.

³⁴ Spencer, *Acts*, 217.

7.2 Die Charakterisierung

Die vorliegende Perikope nimmt in den bisherigen Analysen bezüglich der Charakterisierung eine besondere Rolle ein. Erstmals lassen sich nicht nur die Figuren aus dem Blickwinkel der heterodiegetisch-extradiegetischen Erzählinstanz sowie des Paulus untersuchen. Hinzu tritt nun zusätzlich die Perspektive des Rhetors Tertullus, von dem erwartet werden kann, dass er einige Charaktere aufgrund seiner Voreingenommenheit für die jüdische Delegation anders zeichnen wird. Insofern müssen die unterschiedlichen Standpunkte gesondert betrachtet und können nicht mehr, wie zuvor, ergänzend gelesen werden.

Die Erzählinstanz, die die Rahmenhandlung schildert, nennt verschiedene individuelle Figuren sowie Kollektive. Zunächst wird als Einzelcharakter Hananias eingeführt (V.1). Er wird direkt als ὁ ἀρχιερεύς bezeichnet, um seinen Rang zu betonen. Die einzige Handlung, die er weiter ausführt, ist die Anklage des Paulus. Dies tut er jedoch nicht alleine, und so ist er vielmehr als Teil der Ältesten und Juden zu betrachten. Er wird zwar namentlich von diesen abgesetzt, handelt jedoch nicht individuell. Auch bei der Zustimmung der Juden (V.9) zu den Worten des Tertullus wird seine Zustimmung nicht individuell berichtet. Insgesamt erscheint er so als ein religiöser Anführer, der sich im römischen Hoheitsgebiet unterordnet.

Hierzu trägt auch bei, dass er und seine Delegierten einen Sprecher, von Lukas als ῥήτωρ bezeichneten Anwalt namens Tertullus mitbringen. Auch er klagt Paulus an (V.1) und erscheint als Teil der Gruppe, als deren Wortführer, setzt sich jedoch im Folgenden durch seine Anklagerede von dieser ab. Er entspricht völlig dem, was die Bezeichnung ῥήτωρ impliziert, da seine einzige Handlung in den vorgebrachten Worten liegt. Obwohl eine Einzelfigur, erhält er allein durch die Rahmenhandlung wenig individuelle Züge, so dass er ohne seine Rede wohl kaum im Gedächtnis der Leserschaft verankert werden würden. Das Mitbringen eines Anwalts zu einer solchen Verhandlung war nicht ungewöhnlich, wenngleich nicht allgemeingültig. Seine Anwesenheit, gepaart mit der des Hohepriesters Hananias, verdeutlicht die Bedeutung und Komplexität, die dem Fall gegen Paulus auf jüdischer Seite zugeschrieben wird und zeigt, wie ernst es dem Hohepriester und seiner Gefolgschaft mit der Festnahme und Verurteilung des Apostels ist.³⁵ Ebenfalls könnte daran anknüpfend spekuliert werden, ob die

³⁵ Vgl. Barrett, *Shorter Commentary*, 365; Gebauer, *ApG 2*, 184; Tajra, Harry W., *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles (WUNT II/35)*, Tübingen 1989, 118. Conzelmann, *ApG*, notiert, dass ein Rhetor „die klagende wie die angeklagte Partei vertreten“ (140) kann. Johnson, *Acts*, 410 nennt als weitere Belege *Flav. Jos. Ant.* 17,226 sowie *Dion Chrys. or.* 76,4. Die Episode bei Josephus schildert, wie Antipas, der Sohn des Herodes, nach Rom reist, um sich um den vakanten Thron zu bewerben. Der Redner Irenaeus spricht ihm bei diesem Vorhaben neben seiner Familie besonders zu. Dies zeigt, welche hohe Wertschätzung Anwälten beigebracht werden konnte. In *Dion Chrys. or.* 76,4 hingegen wird die Sitte verhandelt, insbesondere im Gegensatz zu den Gesetzen. *Dion Chrysostomos* beschreibt den Umgang der Anwälte mit den

Tatsache, dass die Juden einen Anwalt mitbringen, ihr Wissen um die Schwächen in ihrer Argumentation und Anklage widerspiegelt.³⁶ Auf der anderen Seite beschreibt die Zusammensetzung der Paulus Verklagenden eine Entwicklung, die nur gemeinsam mit dem vorangehenden Kapitel ersichtlich ist. War das Synhedrium vormals eine religiöse Instanz und trat als „magisterial board“ auf, so hat sich der Auftritt hin zu einem „prosecuting council“³⁷ verschoben.

Mit diesen Charakteren ist die Paulus anklagende Seite beschrieben. Als weitere Einzelfigur innerhalb der Rahmenhandlung wird im Anschluss der Statthalter (V.1) genannt. Allein aus den die Reden umgebenden Versen wird ein Bild vermittelt, das ihn als in der Hierarchie obenstehend skizziert. So wartet Paulus anscheinend auf seine Zustimmung, reden zu dürfen (V.10).³⁸ Dass er den Angeklagten jedoch anhört, zeigt ihn als neutralen Richter, der vor seinem Urteil alle Parteien anhören möchte.³⁹ Abgesehen von den direkten Worten von Tertullus und Paulus wird der Statthalter erst in V.22 mit Namen genannt. Felix, so beschreibt die Erzählinstanz direkt, verfügt einerseits über die Macht, den Beschluss zu vertagen; andererseits wird er als Kenner des Christentums charakterisiert. Diese Zuschreibung bleibt jedoch ohne weitere Ausschmückung oder Illustration, und die folgende Ankündigung, auf Lysias warten und diesen noch einmal hören zu wollen, bleibt für die Leserschaft infolgedessen auch unverständlich. Sie würde erwarten, dass, wenn Felix tatsächlich über religiöses Wissen verfügte, er erkennen würde, dass Paulus unschuldig ist und die Anklagepunkte der jüdischen Delegation unhaltbar sind. Durch diese implizite Kritik der Erzählinstanz erhält der Statthalter eine leicht negative Konnotation, denn die Erwähnung des Wissens um die Bewegung um Paulus stellt ihn in einen Gegensatz zu Hananias und den Mitgereisten.⁴⁰ Während die anwesenden jüdischen Menschen dem Christentum kritisch gegenüberstehen und darüber anscheinend kaum Informationen besitzen, sollte Felix durch sein Wissen auf der Seite des Paulus stehen. Doch, so Lukas weiter, erleichtert er die Haft des Apostels (V.23). Dass er die Befehlsgewalt über einen Zenturio und weitere Menschen hat, zeichnet ihn als mächtig aus; dass er Paulus nicht

Sitten dahingehend, dass die Redner ihre ungenauen Formulierungen dazu nutzten, ihren Sinn zu verdrehen, wohingegen die Sitte sich durch ihre Klarheit vor einem solchen Eingriff und Umgang schützte.

³⁶ Vgl. Witherington, Acts, 704.

³⁷ Omerzu, Heike, The Roman Trial Against Paul according to Acts 21–26, in: Puig i Tàrrach, Armand/Barclay, John M. G./Frey, Jörg (Hg.), The last years of Paul. Essays from the Tarragona conference, June 2013 (WUNT 352), Tübingen 2015, 187–200: 193.

³⁸ Vgl. die Worte Haenchens, Apg, 629: „Der mächtige Mann – ein solcher Statthalter war in seiner Provinz fast wie ein unabhängiger König, ein halber Gott – spricht nicht: er nickt einfach dem Angeklagten zu.“

³⁹ Vgl. Schille, Apg, 432.

⁴⁰ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 371. Barrett nennt ebenfalls die Möglichkeit, dass Felix „more accurate knowledge than they [i.e. die Juden, d.Vf.] thought he had“ (371) hatte. Er postuliert somit auch eine Interpretation, die die Sicherheit der jüdischen Gesandten bezüglich des Urteils impliziert.

direkt freigibt, jedoch in den Augen der *authorial audience* als schwach.⁴¹ Er scheint keine eigenen Entscheidungen fällen zu wollen, obwohl er durch die Hafterleichterung seinen Standpunkt bezüglich des Prozesses deutlich macht. Die Vertagung entlastet ihn von der Notwendigkeit, unpopuläre Entscheidungen zu treffen, entweder gegen die Ankläger oder den offenbar unschuldigen Paulus.⁴² Lukas schildert ihn in Analogie zu Pilatus, der ebenfalls wider besseres Wissens Jesus an die Juden übergab (Lk 23,13–25).⁴³ Anhand der Rahmenhandlung sind keine weiteren Informationen über Felix zu gewinnen, vielmehr wird er vor allem durch die an ihn gerichteten Reden (subjektiv) charakterisiert.

Zwei weitere Figuren werden in den die Reden rahmenden Versen angeführt, die jedoch beide sehr passiv bleiben. Paulus wird in Act 24,1 als Angeklagter genannt. V.10 notiert dann, dass er sich den Gepflogenheiten bei Gericht anpasst und darauf wartet, sprechen zu dürfen. Das Urteil wird über ihn gesprochen, und er bleibt in Gefangenschaft (V.22f.). Beides geschieht ohne sein Zutun, es wird jeweils über seine Behandlung bestimmt. Paulus hat keine aktive Rolle inne. Andererseits zeigt V.23, dass er in der Hierarchie nicht ganz unten steht und über die Möglichkeit verfügt, sich von den Seinen dienen zu lassen. Der Zenturio wird als letzter Charakter explizit genannt. Er erhält den Auftrag, Paulus zu bewachen (V.23) und stellt keine eigenständige Figur dar, sondern illustriert den Charakter des Felix weiter als jemand, der ihm untersteht und Befehle von ihm akzeptiert und ausführt. Anstatt einem nachrangigen Soldaten unterstellt zu werden, ordnet Felix dem Zenturio an, den Gefangenen persönlich zu bewachen, was für die Bedeutung spricht, die der Statthalter dem Apostel beimisst, sowohl in seinem Status, da ein Zenturio in der römischen Rangfolge direkt nach einem Tribun kam, als auch dass er eine schützende Obhut benötigt.⁴⁴ Er zeigt sich in einem gewissen Sinne sogar besorgt um sein Wohlergehen, auch wenn dies nur in dem vorherigen Mordanschlag begründet liegt, der sich so in Cäsarea nicht wiederholen soll.

Nicht direkt in der Rahmenhandlung, sondern in dem einzigen Wort, das Felix selbst spricht, wird am Rande Lysias genannt. Im Grunde trägt er für die vorliegende Erzählung wenig aus, da er nicht anwesend ist und nur über ihn gesprochen wird. Durch den Verweis vom Statthalter, er wolle seine Entscheidung nicht ohne das Urteil des Obersts fällen (V.22),

⁴¹ Zmijewski, Apg, 819 nennt Felix ängstlich, da er „bei aller Korrektheit des Verfahrens Paulus wider besseres Wissen mit Rücksicht auf die Juden (vgl. 24,27) in Haft läßt (V.22f.)“ (a.a.O., 819).

⁴² Vgl. Rapske, Brian, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody (Book of Acts in Its First Century Setting Series 3)*, Grand Rapids, MI/Carlisle 1994, 166.

⁴³ Vgl. Zmijewski, Apg, 819. Auf die Wirkung, die dies auf die *authorial audience* hat, vgl. II.7.5.

⁴⁴ Vgl. Rapske, *Roman Custody*, 168; Lentz, *Luke's Portrait of Paul*, 164; Barrett, *Shorter Commentary*, 371; Edwards, 'Public Theology', 239. Edwards weist auch darauf hin, dass mehrere Zenturionen z.B. bereits bei der Rettung von Paulus im Tempel dem Lysias behilflich waren (vgl. ebd.). Auch in der vorliegenden Erzählung nimmt der Soldat somit eine positiv besetzte Rolle ein.

gewinnt er jedoch an Autorität. Er erscheint als jemand, der Entscheidungsgewalt hat und dessen Meinung zählt. Er ist der Leserschaft bereits aus den vorherigen Kapiteln bekannt, und da er an Paulus nichts Gesetzeswidriges feststellen konnte (Act 23,29), wird er als positiv betrachtet, umso mehr an dieser Stelle, da Felix ihm viel Wert beimisst. Der Statthalter verkörpert die römische Perspektive auf den Fall, und nach den beiden Reden, eine von der jüdischen Seite, die andere von der christlichen Seite aus formuliert, ist Lysias der einzige unabhängige Zeuge in den Augen des Felix, der noch einmal angehört werden muss.⁴⁵

Die kollektiven Figuren der Rahmenhandlung sind unauffälliges Beiwerk. Die Ältesten, die Hananias mitbringt (V.1), dienen lediglich seiner Unterstützung und verdeutlichen die Bedeutung des Falles und die Opposition, die Paulus gegen sich hat. Explizit als Älteste tauchen sie dann auch nicht mehr in der Erzählung auf. Sie könnten jedoch in der Gruppe der Juden, die den Worten des Tertullus zustimmt (V.9), mitgedacht sein. Sie sind stereotypisch als die Gegner des Paulus dargestellt und werden nur generell und distanzierend als οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet.⁴⁶ Sie greifen Paulus mit an (V.9). Die heterodiegetisch-extradiegetische Erzählinstanz verwendet einen militärischen Begriff, um ihre Opposition auszudrücken, und unterstreicht damit die Intensität an Widerspruch, die sie dem Apostel gegenüber aufbringen.⁴⁷

Die Rede des Tertullus charakterisiert als individuelle Figuren Felix und Paulus. Der Statthalter wird über seine Taten skizziert. So hat er dem Volk Frieden und Verbesserungen gebracht und sich ihm gegenüber durch seine Fürsorge (V.2) ausgezeichnet. Er drückt damit seine Hoffnung aus, dass dies durch den Prozess fortgeführt wird. Der Rhetor spricht ihn direkt mit κράτιστε (V.3) an und verdeutlicht so das Ansehen, das er genießt. Das Volk erweist ihm Dankbarkeit (V.3). Entsprechend einer *captatio benevolentiae* wird der Prokurator nur mit den positivsten Eigenschaften ausgestattet. Tertullus schmeichelt ihm weiter, indem er die Zeit des Felix als wertvoll erachtet und ihn deswegen nicht länger als nötig aufhalten möchte (V.4). Er betont dabei jedoch die Milde (V.4), die der Statthalter ihnen entgegenbringt. Mit diesem Adjektiv könnte Tertullus indirekt einräumen, dass er sich bewusst ist, dass die Schuld des Paulus nur schwer zu beweisen sein wird und entsprechend auf den guten Willen und die Nachsicht des Felix baut, um einen Prozessausgang im Sinne des Friedens (V.2) zu erringen.⁴⁸ Nach einer kurzen Darstellung der Anklage spricht er Felix die Möglichkeit zu, selbst

⁴⁵ Vgl. Rapske, *Roman Custody*, 164.

⁴⁶ Vgl. Schille, *Apg*, 432.

⁴⁷ Vgl. Peterson, *Acts*, 633.

⁴⁸ Vgl. Witherington, *Acts*, 707. Witherington nennt in diesem Zuge (unter Bezug auf Johnson, *Acts*, 410) die Möglichkeit, dass Tertullus davon ausgehe, dass Paulus nach römischem Recht nicht verurteilt werden könne und auf „Felix’s ‘willingness’ to bend a few rules to accomplish certain desired ends“ (ebd.) vertraue. Dies

Nachforschungen anzustellen und zeichnet ihn als aktiven Richter, der darum bemüht ist, die Wahrheit ans Licht zu bringen und sich selbst dafür einsetzt.⁴⁹

Tertullus geht auch auf Paulus als Angeklagten ein, nennt ihn jedoch lediglich diesen Mann (V.5) und nicht bei seinem Namen,⁵⁰ so dass er mit einem Demonstrativpronomen eine Distanz ihm gegenüber ausdrückt und ihn gleichzeitig abwertet. Sowohl er und seine Mitge-
reisten als auch der zuvor in positivsten Eigenschaften gezeichnete Felix stehen dem Apostel gegenüber und sind ihm in ihren Eigenschaften überlegen. Als erste direkte Charakterisierung verwendet er für ihn das Adjektiv *λοιμός* (V.5). Diese ‚Eigenschaft‘ wird illustriert durch und gleichgesetzt mit seiner Aktivität als Unruhestifter, wobei die Unruhen alle Juden auf der gesamten Erde betreffen (V.5). Das Adjektiv wird für Rebellen, Tyrannen oder sündige Menschen, die sich gegen den Willen Gottes wenden (vgl. 2Chr 13,7; Ps 1,1; Jer 15,21), gebraucht.⁵¹ Vordergründig zeichnet er damit ein negatives Bild von Paulus, da die von ihm ausgehende Gefahr mit „dem pandemischen Ansteckungspotential einer Seuche“⁵² gleichgesetzt wird. Wie eine Krankheit durchzieht er damit die gesamte Gemeinschaft, infiziert das Gemeinwesen und zerstört es schlussendlich.⁵³ Tertullus stellt Paulus in einen direkten Gegensatz zu Felix, wodurch er das Wohlwollen des Statthalters erlangen möchte. Während der Apostel mit negativen Lexemen wie *στάσις* und *λοιμός* bezeichnet wird, wird Felix attestiert,

würde den Anwalt in ein sehr negatives Licht tauchen. Die Untertöne sind jedoch zu subtil, um eine solche Auslegung zu rechtfertigen. Diese Deutung des Wortes wird nicht durch die Septuaginta gestützt, in der das Nomen v.a. für das Verhalten Gottes benutzt wird (vgl. z.B. Weish 2,19; 12,18; Bar 2,27; 2Makk 2,22). Auch bei Josephus wird mit *ἐπιείκεια* die Milde eines Herrschers umschrieben (Ant. 7,391) und als Eigenschaft, die unbedingt für einen König notwendig ist, skizziert. Aus den angeführten Textstellen geht jedoch nicht hervor, dass die Milde sich auch auf einen laxen Umgang mit Gesetzen zugunsten der einen Partei erstreckte.

⁴⁹ Dass diese Darstellung des Felix nicht den historischen Tatsachen entspricht, wird in vielen Kommentaren und Auslegungen zu dieser Perikope dargelegt, vgl. etwa Barrett, *Shorter Commentary*, 366, der auf Flav. Jos. Ant. 20,182 verweist. Josephus schildert, dass nachdem Festus Nachfolger des Felix wurde, die Anführer der jüdischen Gemeinde in Cäsarea in Rom Anklage gegen Felix erhoben, und weiter: *καὶ πάντως ἂν ἔδεδώκει τιμωρίαν τῶν εἰς Ἰουδαίους ἀδικημάτων*, wäre nicht der Bruder des Felix, Pallas eingeschritten und hätte den Kaiser nicht gnädig gestimmt. Barrett statuiert daraufhin, dass zu Zeiten des Felix nur wenig Frieden in Palästina herrschte (vgl. ebd.); Johnson, *Acts*, 410 nennt zusätzlich Tac. ann. 12,54. Tacitus leitet seine Darstellung des Felix folgendermaßen ein: *At non frater eius, cognomento Felix, pari moderatione agebat, iam pridem Iudaeae impositus et cuncta malefacta sibi impune ratus tanta potentia subnixo*. Diese Übeltaten werden dann weiter beschrieben, insbesondere der sich bald in einen Krieg entwickelnde Konflikt mit Cumanus, der die Gewalt über Galiläa hielt. Beide Seiten beklagten hohe Opferzahlen, lediglich Cumanus wurde jedoch später verurteilt: [...] *et quies provinciae reddita* (Tac. ann. 12,54). Darüber hinaus führt Johnson Flav. Jos. Bell. 2,253–270 an. Diese Abschnitte beleuchten besonders das Vorgehen gegen die Sikarierbewegung, gegen Wanderprediger, die das Volk verführen, sowie gegen den falschen Propheten aus Ägypten. Zur Diskrepanz zwischen historischer Wirklichkeit und narrativer Darstellung in Bezug auf die Leserlenkung vgl. II.7.5.

⁵⁰ Vgl. Pervo, *Acts*, 596.

⁵¹ Vgl. Tajra, *Trial*, 121.

⁵² Gebauer, *Apg 2*, 185. Für Belege von *λοιμός* außerhalb des Neuen Testaments vgl. z.B. Demosth. *Aristog.* 1,80, wo ein Mann als *ὁ λοιμός* bezeichnet wird, der einen unlauterer Lebensstil verfolgt, sowie 1Makk 10,61; 15,21 (Fitzmyer, *Acts*, 733).

⁵³ Vgl. Roloff, *Apg*, 336.

überall (V.3) für Frieden und Wohlstand gesorgt zu haben.⁵⁴ Paulus zerstört dementsprechend dessen Werk und handelt wider dessen Errungenschaften. Paulus wird so dezidiert als unjüdisch und unrömisch dargestellt.⁵⁵

Andererseits beinhaltet *λοιμός* noch eine weitere Komponente, die wiederum zugunsten von Paulus ausgelegt werden kann. Denn obwohl eine Seuche negativ konnotiert ist, drückt Tertullus mit dieser Metapher und der dazugehörigen Erwähnung der jüdischen Menschen der gesamten Welt (V.5) „die weltweite Wirkung des Paulus und des von ihm bezeugten christlichen Glaubens“⁵⁶ aus.

Er führt das negative Bild des Apostels weiter aus, indem er ihn als Anführer der Sekte der Nazoräer (V.5) bezeichnet. Diese direkte Zuschreibung enthält verschiedene Elemente, die ihn in ein negatives Licht tauchen sollen. Zunächst separiert es Paulus vom Judentum, stellt ihn also wiederum in einen Gegensatz zu den ihn Anklagenden. Nicht deutlich wird, was mit Nazoräer gemeint ist; während etwa Barrett davon ausgeht, dass es sich um eine lokale Bezeichnung handelte,⁵⁷ setzt Berger dagegen, dass es nicht um die Herkunft aus Nazareth geht, sondern damit die ‚Reinen‘ im Sinne von Simson denotiert wurden.⁵⁸ In jedem Fall ist Sekte (V.5) negativ gemeint. Zwar zeigt dies an, dass die Gruppe um Paulus immer noch jüdischer Herkunft ist, da der Begriff in der Apostelgeschichte sonst für die Gruppe der Pharisäer und Sadduzäer gebraucht wird,⁵⁹ andererseits wird ausgedrückt, dass sie sich von der jüdischen Religion, wie sie vom römischen Staat anerkannt wurde, entfernt hat.⁶⁰ Dies ist in der Argumentation von Tertullus von entscheidender Bedeutung, da er Felix nicht die religiöse Gefahr, die von ihr ausgeht, vor Augen halten möchte. Das römische Recht war gegenüber derartigen Anschuldigungen indifferent, während das jüdische Gesetz schwerste Strafen auf abwendige Lehren setzte.⁶¹ Vielmehr liegt die Betonung auf der politischen Gefährdung des Volks unter Felix. Der Statthalter soll an vorherige Auseinandersetzungen mit dieser Sekte erinnert werden, um direkt gegen sie vorzugehen im Sinne des Friedens (V.2).⁶²

Der Vorwurf, der sich nun auf ein konkretes Ereignis stützt, lautet auf Tempelentweihung (V.6). Auch durch diese Handlung wird Paulus als jemand ausgewiesen, der sich vom Judentum abgewandt hat, doch viel mehr wohnte dieser Anklage eine politische Brisanz inne und

⁵⁴ Vgl. Heusler, Kapitalprozesse, 68.

⁵⁵ Vgl. Kee, Nation, 271.

⁵⁶ Gebauer, Apg 2, 185. Ebenso Roloff, Apg, 336.

⁵⁷ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 367.

⁵⁸ Vgl. Berger, Kommentar, 490.

⁵⁹ Vgl. Bock, Acts, 690. Heusler, Kapitalprozesse, 69 merkt an, dass der Begriff *ἄρεσις* bei Lk sonst keinen negativen Beiklang hat.

⁶⁰ Vgl. Kee, Nation, 271.

⁶¹ Vgl. Springer, Prozeß des Apostels Paulus, 193.

⁶² Vgl. Rapske, Roman Custody, 161

fiel unter den Vorwurf der *seditio*, also Aufruhr, wofür wiederum ein römisches Gericht zuständig war.⁶³ Zudem zeigte sich die römische Macht verantwortlich für die Erhaltung der Heiligkeit des Tempels,⁶⁴ so dass Paulus nicht nur das Heiligste des Judentums entweiht hatte, sondern ebenso gegen den römischen Staat agierte. Die rhetorische Strategie des Tertullus liegt also darin, Paulus als unjüdisch und unrömisch darzustellen sowie als einen abtrünnigen Menschen, der nun das gesamte Volk aufbringt.

In seiner Rede charakterisiert sich der Anwalt nicht direkt selbst, sondern zählt sich vor allem zu Gruppen hinzu. Er nennt als Kollektiv zunächst das Volk (V.2), setzt sich von diesem durch ein Demonstrativpronomen jedoch scheinbar ab.⁶⁵ Als Figur dient das Volk lediglich als Folie für die guten Taten des Felix, ohne eine aktive oder weiterreichende Rolle zu besitzen. In seinem folgenden Halbsatz spricht Tertullus davon, dass sie die von Felix ausgeübte Fürsorge und Verbesserungen anerkennen (V.3). An dieser Stelle schließt er sich dann in die Gruppe ein und porträtiert sich und die jüdische Delegation als Menschen, die unmittelbar von den Handlungen des Statthalters profitieren. Auch weitere Verben sowie dazu Personalpronomina sind in der 1. Person Plural formuliert. So bittet er Felix, ‚uns‘ anzuhören (V.4). Das Partizip ἐρόπόντες (V.5) bezieht sich ebenfalls auf ihn und die Gruppe um Hananias, so dass Paulus auch als sein Gegner erscheint. Er sei Teil derjenigen gewesen, die den Apostel nach seiner Tempelentweihung gefangen gesetzt hatten (ἐκρατήσαμεν V.6). Damit impliziert er, dass es ihm und den daran beteiligten Männern wie auch Felix um die Bewahrung des Friedens geht (V.2) und sie dafür bereit sind zu handeln. Es schwingt auch eine gewisse Verfügungsgewalt bzw. Macht in dieser Angabe mit. Seine Ausführungen beendet er damit, dass er zusammenfasst, ‚wir‘ (ἡμεῖς V.8) klagen Paulus an. Wiederum ist er Teil der Gruppe, die er nun als die Paulus Anklagenden direkt bezeichnet, legt jedoch Wert darauf zu betonen, dass alle Anklagepunkte objektiv nachprüfbar seien und er entsprechend die Wahrheit rede. Seine rhetorische Strategie diesbezüglich besteht also darin, sich als Teil der jüdischen Delegation zu identifizieren. Dies war wahrscheinlich notwendig, um Felix anzuzeigen, dass er die Menschen und ihre Anliegen, die er vor Gericht vertritt, versteht und nicht als Außenstehender spricht. Es ist jedoch ungeklärt, ob Tertullus tatsächlich Jude gewesen ist.⁶⁶ Für die vorlie-

⁶³ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 365.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 367; Gebauer, Apg 2, 185.

⁶⁵ Dagegen jedoch Conzelmann, Apg, 141.

⁶⁶ Während z.B. Bauernfeind, Kommentar, 262 sowie Bock, Acts, 689 die Ethnizität ungeklärt lassen und lediglich auf diesen *narrative gap* hinweisen, spricht sich Eckey, Apg 2, 525f. dafür aus, dass der Name auf einen freigelassenen Sklaven hinweise und dieser wie Paulus auch Römer und Jude gleichzeitig sei. Roloff, Apg, 336 proklamiert, Tertullus sei Diasporajude, obwohl er einen römischen Namen trage. Marshall, Acts, 374 folgert zunächst, der Anwalt sei Jude, räumt dann jedoch ein, dass er auch nur wie ein Jude sprechen könne, weil er jüdische Menschen vor Gericht vertrete. Barrett, Shorter Commentary, 367 nennt die Möglichkeit, dass der ex-

gende Erzählung ist dies m.E. nicht von Bedeutung, da allein zählt, dass er sich in seiner Rede ihnen zugehörig zeichnet und ein Identifikationspotential besteht. Seine Rolle hebt sich nicht durch die spezielle Kenntnis der jüdischen Religion hervor, sondern durch seine rhetorischen Fähigkeiten und die Vertrautheit mit dem römischen Recht,⁶⁷ wie die Bezeichnung durch die extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz von Beginn an andeutet. Während er Paulus als Feindbild zeichnet, ist ihm daran gelegen, sich selbst auf die Seite der Regierung und des römischen Reichs zu stellen,⁶⁸ um Felix anzudeuten, dass er und diejenigen, die er vertritt, im Sinne der Herrscher handeln und die gleichen Werte teilen.

Der Aufbau seiner Rede zeigt, dass er über ein gewisses Können im Formulieren verfügt. Er beginnt stilgerecht mit einer *captatio benevolentiae*, um sich der Gunst des Felix zu vergewissern.⁶⁹ Nicht nur nennt er die damaligen Standardtugenden hellenistischer Herrscher und zeigt seine Vertrautheit mit dem angemessenen Stil,⁷⁰ sondern nimmt ebenfalls noch einmal darauf implizit in seiner eigenen Darstellung Bezug, da er und die mitgereisten Juden sich den gleichen Idealen verpflichtet wissen. Die ersten drei Verse des Tertullus zeigen, dass er „sein Handwerk versteht und ein gefährlicher Gegner ist.“⁷¹ Einige Ausleger nehmen Abstand von dem Rhetor als kundigem Redner und sprechen ihm die Fähigkeit ab, sowohl gut zu formulieren als auch eine starke Anklage vorzubringen.⁷² Tatsächlich führt Tertullus keine stichhaltigen Beweise für die Verstöße des Paulus an, wie es von einem geübten Anwalt zu erwarten wäre.⁷³ Andererseits ist gerade der Beginn wohl formuliert, so dass Sandra Schwartz die Rede als eine „near parody of rhetorical correctness“ bezeichnet, die „fashionable rhetorical flourishes“⁷⁴ enthalte, am Ende jedoch mit dem Hinweis, Felix solle die Anklage selber prüfen, abfalle.⁷⁵ Insgesamt bleibt jedoch zu statuieren, dass Tertullus eine Rede darbietet, die sich an die Konventionen damaliger forensischer Handbücher hält⁷⁶ und darauf

plizite Hinweis, dass die Juden seinen Ausführungen zustimmten (V.9), als Anhaltspunkt dafür gelesen werden könne, dass Tertullus keiner von ihnen sei.

⁶⁷ Vgl. Kee, *Nation*, 271. Kee folgert jedoch auch, dass „it is not likely that he was Jewish“ (ebd.).

⁶⁸ Vgl. Sherwin-White, *Roman Society*, 52.

⁶⁹ Vgl. Eckey, *ApG* 2, 526.

⁷⁰ Vgl. Barrett, *Shorter Commentary*, 366.

⁷¹ Haenchen, *ApG*, 629. Bauernfeind, *Kommentar* bezeichnet die Verse 2f. als „eine ganz erstaunlich schulgerechte Rhetorenleistung“ (a.a.O., 262).

⁷² So etwa Marshall, *Acts*, 374. Er sieht die Funktion dieser „very weak, ill-constructed speech“ (ebd.) darin, dass Lukas die Schwachstellen der Anklage betonen wolle.

⁷³ Vgl. Springer, *Prozeß des Paulus*, 193.

⁷⁴ Schwartz, *Trial Scene*, 129.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. Rapske, *Roman Custody*, 159.

ausgelegt ist, die Interessen des Felix und auch des Kaisers gegen einen jüdischen Mann zu wecken.⁷⁷

Tertullus hat seine Sicht auf die in den Fall involvierten Personen dargeboten, nun ist es an Paulus, dieser zu begegnen. Er wendet sich wie der Anwalt zuvor stilgemäß zunächst an Felix. Seine *captatio benevolentiae* wirkt dabei im Vergleich nüchterner. Er verweist auf den Umstand, dass der Statthalter seit vielen Jahren Richter über das Volk (V.10) sei und erweist somit seine richterliche Qualität, so dass er implizit auch die „Qualität des Werturteils“⁷⁸ steigert. Daran anschließend vertraut er ihm an, dass er deswegen voll Zuversicht sei, traut dem Prokurator also zu, seine Unschuld zu erkennen und ein faires Urteil zu fällen. Generell ist er sich seiner Unschuld sehr sicher und betont diese mehrmals (vgl. V.11–13.16.18.20f.). Im Gegensatz zu Tertullus erinnert Paulus direkt an die Funktion des Felix als Richter und weckt dadurch alle damit verbundenen Konnotationen. Weitere Charakterisierungen des Richters fehlen jedoch.

Als nächstes beginnt Paulus die Darstellung seines eigenen Charakters. Er sei lediglich nach Jerusalem gekommen um zu beten (V.11). Er zeichnet sich als „fromme[n] Pilger“⁷⁹ und beginnt somit direkt damit, das Bild, das Tertullus von ihm präsentiert hatte, zu unterminieren. Hierzu dient auch die Aufzählung der jüdisch konnotierten Orte, an denen er sich wohl aufgehalten hatte, jedoch nicht die Taten beging, derer er sich jetzt vor Gericht verantworten muss (V.12f.). Stattdessen nutzt er seine Verteidigungsrede, um seinen Glauben weiter zu profilieren und für diesen einzustehen. Er lehnt die Bezeichnung als Sekte, die Tertullus für die christliche Gemeinschaft benutzte (V.5), ab und zeigt durch einen Relativsatz, der betont, die Anklagenden würden die Bezeichnung verwenden (V.14), dass es sich um einen jüdisch voreingenommenen Standpunkt handelt, von dem aus formuliert wurde. Er weist den Vorwurf, er sei der Anführer (V.5) nicht zurück, sondern schärft das Profil seines Glaubens. Es handele sich bei der Gemeinschaft nicht um eine obskure Abspaltung vom Judentum, sondern sie beziehe sich auf die gleichen Schriften und bete den gleichen Gott an (V.14). Im Detail nennt er die Auferstehung als verbindenden Punkt (V.15) und erweist, dass er seinen Traditionen treu geblieben ist, immer noch als Mann bezeichnet werden kann, der seine Wurzeln im Judentum hat und diese zu schätzen weiß. Sein Glaube zeichnet sich auch dadurch aus, dass

⁷⁷ Vgl. Winter, *Official Proceedings*, 322. Winter bezeichnet Tertullus dann auch als „able professional rhetor“ (321). Zmijewski, *Apg* nennt Tertullus einen „damals nicht selten anzutreffenden Winkeladvokaten, der geschickt alle Register rhetorischer Schmeichelei zieht, um sich dem Richter gewogen zu machen (vgl. VV. 2ff.), der aber auch vor Verleumdungen und Beleidigungen nicht zurückschreckt (vgl. VV. 5ff.), kann er nur Paulus dadurch ans Messer liefern“ (818). M.E. ist dies zu harsch formuliert und wenn vielleicht im Kern auch zutreffend, muss doch die Perspektive und subjektive Wahrheit des Anwalts mitbedacht werden.

⁷⁸ Weiser, *Apg* 2, 628f.

⁷⁹ Haenchen, *Apg*, 626.

er bei der Auferstehung der Gruppe der Gerechten angehören möchte (V.15), und aus diesem Grund nicht nur gegenüber Gott, sondern ebenso gegenüber seinen Mitmenschen ein reines Gewissen (V.16) bewahrt. Hiermit macht er deutlich, dass die Anklagepunkte nicht haltbar sind, denn weder hat er sich von seiner ursprünglichen Religion abgewandt, noch konnte er unter den genannten Prämissen das tun, was ihm nun vorgeworfen wird. Aus Respekt vor Gott ist eine Entweihung des Tempels undenkbar, und ein Aufstand in der Stadt würde den Respekt vor seinen Mitmenschen verletzen. Da er ein untadeliges Gewissen besitzt, kann seinen Worten auch Glauben geschenkt werden, da Verleumdungen oder gar Lügen diesem widersprechend würden. Sein Jüdischsein wird weiter durch die Bemerkung unterstrichen, er wäre nach Jerusalem gekommen, um Almosen zu geben (V.17). Es handelt sich dabei um „die wichtigste Form der Gesetzeserfüllung“⁸⁰ und zeigt somit, dass Paulus immer noch ein Jude ist. Er kümmert sich um sein Volk (V.17) und parallelisiert sich damit mit dem Bild des Felix, das Tertullus gezeichnet hatte. Ihm geht es darum zu belegen, dass er und auch der Statthalter aus den gleichen Motiven handeln und nicht ihr eigenes Wohlergehen, sondern das ihres Volkes im Sinn haben. Die Reinigung im Tempel (V.18) kann als weiterer Beleg für die paulinische Treue zum Judentum gedeutet werden.⁸¹ Das Bild von ihm als orthodoxen Juden⁸² wird durch den Bezug auf die Anhörung vor dem Synhedrium abgerundet, da dies ihn keines politischen Vergehens überführen konnte und auch religiöse Diskussionspunkte nicht haltbar sind (V.20f.).

Die Verteidigungsstrategie des Paulus in Bezug auf seine eigene Person besteht darin, sich selbst als jüdisch zu zeichnen und dafür auch handfeste und konkrete Beweise zu bringen, im Gegensatz zu Tertullus. Er kann im Gegenüber mit dem professionellen Redner seinen Fall souverän darbringen und zeigt sich ihm ebenbürtig, wenn nicht sogar überlegen.⁸³ Vorausgreifend auf die Wirkung auf die Leserschaft kann statuiert werden, dass er seine bisherige Rolle als Zeuge weiter ausführt, obwohl er in Gefangenschaft ist, und die Vorhersage Jesu (Lk 12,11f.; Lk 21,14f.) erfüllt, dass dessen Zeugen vor Gericht vom Heiligen Geist bzw. ihm selbst gelenkt werden würden.⁸⁴

In Analogie zu der Rede des Tertullus nennt Paulus die ihn Anklagenden nicht direkt und schafft so eine distanzierende Darstellung. Er nennt mehrmals den Sachverhalt, dass sie über keinerlei Beweise für ihre Vorwürfe verfügten (vgl. Act 24,12f.18.20) und lediglich der Reinigung im Tempel beigewohnt hätten (V.18). Da diese aber ohne die ihm zu Last gelegten

⁸⁰ Jervell, Apg, 571.

⁸¹ Vgl. Berger, Kommentar, 490.

⁸² Vgl. Kepple, Hope of Israel, 232.

⁸³ Vgl. Pervo, Acts, 595; Winter, Importance of the *captatio benevolentiae*, 526.

⁸⁴ Vgl. Zmijewski, Apg, 819.

Aufstände vonstatten ging, könne auch dies nicht als Beweis geltend gemacht werden. Paulus räumt also bestimmte Zeugengruppen ein (V.19f.), die jedoch beide durch ihr jeweiliges Schweigen aus unterschiedlichen Gründen diskreditiert werden und so die Bezeichnung Zeuge nicht verdienen.⁸⁵ Auch wird die jüdische Delegation zwar als kompetenter Zeuge in Bezug auf die Verhandlung vor dem Synhedrium genannt, jedoch nicht für andere Vorgänge.⁸⁶ Als politische Ankläger und Garanten sind sie somit nicht geeignet und der gegenwärtige Prozess ad absurdum geführt. Doch auch in religiöser Hinsicht zeigt Paulus auf, dass ihr einziger Anklagepunkt, die von Paulus ausgerufene Auferstehung der Toten, nicht haltbar ist, da er ihrer eigenen religiösen Überzeugung entspricht.

Insgesamt lässt sich die Figurendarstellung des Paulus als direkt bezeichnen, doch können daraus implizit noch weitere Charakteristika abgeleitet werden. Neben der Rede des Tertullus, die ihr Hauptaugenmerk auf die *captatio benevolentiae* legt, erscheinen die Worte des Paulus als glaubwürdiger, da sie einerseits nüchterner aufgefasst werden und andererseits mehr auf die Anklagepunkte an sich gerichtet sind.⁸⁷ So bewirkt die direkte Gegenüberstellung der beiden Reden einen Vergleich der Redner und der dahinterstehenden Parteien, der zugunsten des Apostels ausfällt, denn er widmet seine Sprechzeit nicht der Schmeichelei des Richters, sondern der Widerlegung der Anklagepunkte (V.11–18), wohingegen diese nur sehr knapp von den Anklagenden ausgeführt wurden (V.5f.); er führt konkrete Zeugen an (V.19), während Tertullus Felix auffordert, selbst nachzuforschen (V.8) und erinnert schlussendlich an den eigentlich im Mittelpunkt stehenden Streitpunkt während des Verhörs vor dem Synhedrium.⁸⁸ Die Ankläger erscheinen als moralisch minderwertig und werden dabei aber ohne direkte Verleumdungen von Paulus dargestellt.⁸⁹ Dies wird durch die umfassendere Rede erreicht sowie seine eigene Charakterisierung, die Berufung auf sein reines Gewissen (V.16) und die abschließende Rahmenhandlung. Die Strategie des Paulus besteht darin, sich in Analogie zu Felix zu zeichnen, was er u.a. durch die Umkehrung einiger Figuren und die Parallelisierung von ‚diesem‘ (V.2) und ‚meinem‘ Volk (V.17) erreicht. Im Zusammenspiel mit den die Perikope abschließenden erzählenden Versen, in denen Felix als ein zögernder und unselbstständiger Herrscher beschrieben wird, erscheint der Statthalter als Antagonist zu Paulus. Paulus präsentiert sich als Verkündiger von Gerechtigkeit und Selbstkontrolle, während dies über

⁸⁵ Vgl. Bauernfeind, Kommentar, 263.

⁸⁶ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 298.

⁸⁷ Vgl. Schwartz, Trial Scene, 129.

⁸⁸ Vgl. Pesch, Apg 2, 254.

⁸⁹ Vgl. Schwartz, Trial Scene, 113.

Felix kaum gesagt werden kann, drückt doch seine Anweisung, Paulus in leichtere Haft zu setzen, ein indirektes Urteil über dessen Unschuld aus.⁹⁰

7.3 Das Setting

Die folgenden Ausführungen betrachten das sowohl von der extradiegetisch-heterodiegetischen Erzählinstanz als auch von den intradiegetischen Erzählern Tertullus und Paulus geschaffene Setting, in dem sich die Figuren bewegen und agieren. Es ist für die Leserlenkung von Bedeutung, da das Setting neue Konnotationen bezüglich der Charakterisierung erzeugen und dem Plot eine weitere Tiefendimension geben kann.

Zunächst sollen die temporalen Indikationen ausgewertet werden. Die Erzählung beginnt mit der zeitlichen Angabe ‚nach fünf Tagen‘ (V.1), die rein wörtlich zu verstehen ist. Sie illustriert jedoch, wie bedeutsam der Prozess der jüdischen Delegation ist; „sie geben keine Ruhe.“⁹¹ Unterstrichen wird dies im Vorausgriff auf die sozialen Indikationen durch „die Zusammensetzung der Abordnung“, die zeigt, „welches Gewicht sie [i.e. die Jerusalemer] der Sache beimessen.“⁹² Bereits ab den ersten Worten soll der Leserschaft diese Bedeutung vor Augen geführt werden; Paulus ist zwar der Stadt Jerusalem entkommen, nicht jedoch deren Einwohnern. Der Prozess wird mit aller bisherigen Vehemenz weitergeführt werden. Die Rahmenhandlung bleibt auf ein Minimum beschränkt und wird gerafft dargeboten, wodurch der Fokus auf den beiden Reden liegt.

Paulus gibt an, er sei vor zwölf Tagen (V.11) nach Jerusalem gekommen. Je nachdem, wie man diese Zeitrechnung auslegt,⁹³ geht es Paulus darum, zwei Dinge mit dieser Zeitspanne auszudrücken: Werden die fünf Tage, die er bereits in Cäsarea verweilt, abgezogen, handelt es sich um einen kurzen Zeitraum, in dem es ihm fast unmöglich gewesen wäre, neben dem Nasiräatsgelübde (vgl. Act 21,23f.) mit jüdischen Menschen zu diskutieren oder gar einen

⁹⁰ Vgl. Lentz, *Luke's Portrait of Paul*, 97. Lentz erwähnt zusätzlich, dass sich im Zusammenspiel mit den vorherigen Perikopen eine weitere Dimension in den Charakteren des Paulus und Felix ergibt. Der Apostel wurde zuvor als ein Mann mit guter Herkunft und Wohlstand gezeichnet, der die römische Staatsbürgerschaft und so einen hohen sozialen Status besitzt. Felix wiederum besetzt zwar eine Position von hoher politischer Autorität, aber kann nicht die gleiche prestigeträchtige Abstammung wie Paulus vorweisen (vgl. a.a.O., 95).

⁹¹ Mußner, *Apg*, 142. Ebenso Pesch, *Apg 2*, 255.

⁹² Eckey, *Apg 2*, 525.

⁹³ In der Literatur lassen sich verschiedene Wege finden, um zu der Angabe der zwölf Tage zu gelangen. Während Barrett, *Shorter Commentary*, 368 lediglich statuiert, dass die Zeitspanne aus der Apostelgeschichte nicht rekonstruiert werden könne und vielleicht aus einer anderen Quelle stamme, versuchen Conzelmann, *Apg*, 141 sowie Fitzmyer, *Acts*, 735 die Angaben aus Act 21,27 und Act 24,1 zu addieren. Für eine detaillierte Auflistung und Beschreibung der einzelnen Tage siehe Pesch, *Apg 2*, 257 Anm. 11.

Aufstand anzufachen.⁹⁴ Andererseits sind noch nicht so viele Tage vergangen, als dass keine möglichen Zeugen für seine angeblichen Missetaten mehr gefunden werden könnten.⁹⁵ Somit unterminiert er die Argumentation des Tertullus bzw. betont die Tatsache, dass die Gegenseite *keine* Zeugen mitgebracht hat.

Die geographischen Komponenten zeichnen sich vor allem durch die Nennung von Orten der Erzählung aus. Die Rahmenhandlung ist räumlich nicht weiter lokalisiert. Lediglich durch den Anschluss an Act 23,35 ist zu vermuten, dass die Gerichtsverhandlung im Prätorium des Herodes in Cäsarea (Act 23,33) abgehalten wird und die vorliegende Anhörung somit die erste Szene darstellt, die vollständig in dieser Stadt spielt.⁹⁶ Cäsarea war damals die Hauptstadt der Provinz Judäa, und obwohl es eine große jüdische Bevölkerung gab, hatte die Stadt keinen wesentlich jüdischen Charakter.⁹⁷ In der Stadt befand sich „the administrative seat of the Roman procurators of Palestine“⁹⁸; vom Statthalter wurden an diesem Ort Recht gesprochen und weitere administrative Akte bestritten, wie etwa Steuereintreiber zu bestimmen. Das Gebäude wurde, wie die Apostelgeschichte postuliert, von Herodes errichtet, vom Statthalter jedoch weiter genutzt. In ihm befand sich ein spezieller Gerichtssaal, der wohl den Schauplatz für die erste Anhörung des Paulus darstellt.⁹⁹ Wie ein Vergleich mit der vorherigen Anhörung vor dem Synhedrium zeigt, scheint das Setting an diesem Ort den Prozess in seiner Durchführung zu beeinflussen, so dass eine friedlichere, formellere und geordnete Anhörung möglich ist.¹⁰⁰ Die Atmosphäre ist gegenüber den bisherigen Settings verändert; erstmalig treten römische Rechtsinstanzen hinzu und es findet ein Übergang von einer jüdischen hin zu einer hellenistischen Kulisse statt.¹⁰¹ Durch die Gegenüberstellung mit der unmittelbar vorausgehenden Anhörung vor dem Synhedrium wird deutlich, dass Paulus „der Unheilssphäre Jerusalems entronnen und in den unmittelbaren Machtbereich Roms überführt worden“¹⁰² ist; jedoch vermischen sich durch das Folgen des Hohepriesters und seiner Gefolgschaft die beiden Sphären.¹⁰³ Die jüdischen Menschen müssen sich nun allerdings den römischen Gepflogenheiten und rechtlichen Rahmenbedingungen fügen und können den Apostel nicht allein nach ihren eigenen Maßstäben richten. Die veränderte Atmosphäre könnte für die Leserschaft an-

⁹⁴ Vgl. Pesch, Apg 2, 257 Anm. 11, der vom dritten bis neunten Tag die Reinigungsfrist ansetzt und nach dem Paulus somit auch am neunten Tag verhaftet worden sein soll.

⁹⁵ Vgl. Peterson, Acts, 634.

⁹⁶ Vgl. Zmijewski, Apg, 811.

⁹⁷ Vgl. Tajra, Trial, 109.

⁹⁸ Rapske, Roman Custody, 155.

⁹⁹ Vgl. Haensch, Rudolf, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit* (Kölner Forschungen 7), Mainz am Rhein 1997, 227f.; 230.

¹⁰⁰ Vgl. Schwartz, Trial Scene, 129; Spencer, Acts, 218.

¹⁰¹ Vgl. Tajra, Trial, 109; Zmijewski, Apg, 811.

¹⁰² Roloff, Apg, 334.

¹⁰³ Vgl. ebd.

deuten, dass im Folgenden nach festgesetzten Ordnungen und Gesetzen ein Urteil gesprochen wird und dies für Paulus von Vorteil sein könnte, da „die Justiz des Römischen Reiches [...] eine reale Macht [ist], und wo sie ihre Träger in ihren Bann zwingt, da wird sie das Unrecht der christusfeindlichen Anklagen feststellen.“¹⁰⁴ Obwohl es sich also um eine Gefängnissituation handelt, erscheint sie für Paulus nicht völlig ausweg- und hoffnungslos. Vorausgreifend auf den kommenden Verlauf des Prozesses soll noch erwähnt werden, dass Cäsarea über einen Hafen verfügte, der strategisch wichtig war und gute Kommunikationswege mit Rom bot.¹⁰⁵ Diese Tatsache unterstreicht einerseits die Bindung der Stadt an das Römische Reich und macht verständlich, wie Paulus nach seiner Appellation an den Kaiser in die Hauptstadt des Reiches reisen konnte.

Innerhalb der Reden des Tertullus und des Paulus werden räumliche Verortungen des bisher Geschehenen vorgenommen. Als erster konkreter, physischer Raum wird von Tertullus der Tempel (V.6) genannt, der von Paulus ebenfalls später aufgegriffen wird (V.12.18). Während Tertullus den Apostel beschuldigt, ihn entweiht zu haben (V.6), führt Paulus an, er habe sich darin gereinigt (V.18). Es handelt sich um einen theologischen Disput, der jedoch auch Konsequenzen für weitere Sphären hat. Der Tempel stellte nicht nur den Heiligen Ort in Jerusalem dar, sondern war gleichzeitig bedeutsam für die soziale und ökonomische Stabilität.¹⁰⁶ Eine Schändung bzw. Entweihung war somit auch einem Angriff auf die genannten Punkte gleichzusetzen. In der Aufsicht bezüglich des Ortes vereinten sich zudem die jüdische und die römische Sphäre. Während er für die jüdische Bevölkerung einen zentralen Teil ihrer Religion darstellte, hatte die römische Macht zugesagt, Vorkehrungen für die Aufrechterhaltung der Heiligkeit des Ortes zu treffen.¹⁰⁷ Beide am Prozess des Paulus beteiligten Parteien waren also, wenn auch aus verschiedenen Gründen, an dem Vorwurf und der Durchführung des Prozesses auf dieser Grundlage interessiert.

Obwohl zwischen den Charakteren kein räumliches Verhältnis beschrieben wird, lassen sich Linien der räumlichen Bewegung ausmachen. Tertullus lobt in seiner *captatio benevolentiae* Felix dafür, ‚diesem‘ Volk (V.2) Verbesserungen und Frieden gebracht zu haben, und dies werde immer und überall (V.3) angenommen. Gleichzeitig hofft er nun darauf, dass der Statthalter auch die juristischen Dinge zu der Zufriedenheit der Menschen klären wird. Tertullus spannt eine räumliche Ebene auf, die das Äußere und Innere umfasst.¹⁰⁸ Die Errungenschaften des Prokurators wirken in alle geographischen, aber auch sozialen Kontexte hinein

¹⁰⁴ Bauernfeind, Kommentar, 263.

¹⁰⁵ Vgl. Haensch, *Capita provinciarum*, 233; auch Tajra, Trial, 109.

¹⁰⁶ Vgl. Kee, Nation, 271.

¹⁰⁷ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 367; Gebauer, Apg 2, 185.

¹⁰⁸ Vgl. Löscher, Dankesrede des Tertullus, 310f.

und beeinflussen damit das gesamte Leben aller in seinem Herrschaftsgebiet lebenden Menschen.

Da die Räume eines Settings die Figuren, die darin agieren, in ihren Handlungen einschränken können, soll noch kurz auf die allgemeine Situation des Paulus eingegangen werden. In der Perikope zuvor wurde deutlich, dass er ein Gefangener ist; auch die vorliegende Erzählung geht auf diesen Punkt ein. Felix gewährt ihm eine Hafterleichterung (V.23), die impliziert, dass die zuvor herrschenden Bedingungen nicht unbedingt leicht gewesen sein können.¹⁰⁹ Nichtsdestotrotz bleibt er ein Gefangener und operiert somit im Modus der Unfreiheit im Gegenüber zum Modus der Freiheit. Der Apostel nutzt diese Umstände jedoch zu seinem Vorteil; das Setting und sein Status als Gefangener machen es erst möglich, dass er in Kontakt mit einigen der politisch und religiös einflussreichsten Menschen der Provinz Judäa kommt. Auf seinen vorherigen Reisen blieb ihm der Zugang zu dieser Elite bisher verwehrt.¹¹⁰ Weiter kehrt er das Verhältnis der Unfreiheit in dieser Perikope um; durch seine Gefangenschaft und den Willen der jüdischen Menschen, den Prozess voranzutreiben, müssen sie ihm nun zuhören, wenn er etwas sagt; „Paul, the captive, momentarily has a captive audience.“¹¹¹ Die Tatsache, dass er sich nicht nur gegen die Anklagen des Tertullus wehrt, sondern in diesem Zusammenhang gleichzeitig noch auf seine Glaubensüberzeugungen eingeht, er also, wie die Rede vor Agrippa (vgl. Act 26,1–23) zeigt, auch unter den mächtigen Oppositionen weiter seine Verkündigung betreibt, verkehrt die Konnotation des Settings der Gefangenschaft. Während der Apostel räumlich eingeschränkt ist im Gegensatz zu seinen vorherigen freien Reisen, die ihn nach Kleinasien, Griechenland und an andere entfernte Orte führten, kann er seine Verkündigung fortführen, wenn auch auf engerem, kleinerem Raum.¹¹²

Abschließend bleibt noch das soziale Setting der Perikope zu betrachten. Dies ist durch die Rede des Tertullus zu Beginn als dezidiert jüdisch zu bezeichnen, da die Delegation, die Paulus folgt, aus dem Hohepriester und einigen Ältesten besteht, die innerhalb des Judentums somit hohe Positionen bekleideten.¹¹³ Vers 9 legt weiter nahe, dass auch andere Juden mitgereist waren. Diese agieren, so das Bild des Tertullus, in einem Land, das durch die Zuwendungen des Statthalters als blühend und vermögend charakterisiert werden kann. Die dort lebenden Menschen scheinen eine hohe Lebensqualität zu genießen, sind scheinbar gut gestellt und zufrieden. In dieses friedliche Bild zeichnet Tertullus nun die jüdische Bevölkerung Jerusalems sowie Paulus ein, der die soeben heraufbeschworene Atmosphäre zerstört. Die

¹⁰⁹ Vgl. Rapske, *Roman Custody*, 157.

¹¹⁰ Vgl. Skinner, *Locating Paul*, 137.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Zu der Frage, ob Tertullus auch jüdisch sein könnte, vgl. Anm. 66 dieses Unterkapitels.

jüdischen Menschen sind seine Opfer (V.5), deren Leben durch ihn massiv gestört werden. Er, als Anführer der Nazoräersekte (V.5), wird als Feindbild skizziert, der den durch Felix hergestellten Frieden gefährdet.

Indes erwidert Paulus, dass die christliche Bewegung lediglich von seiner jüdischen Gegenseite als Sekte bezeichnet wird (V.14). Seine übrige Darstellung der sozialen Umgebung ist ebenfalls als jüdisch wahrzunehmen; die Stadt Jerusalem erscheint als jüdisch, da als ihre Merkmale vor allem der Tempel sowie Synagogen angeführt werden (V.12.18). Das vom Apostel genannte Gesetz, die Propheten sowie der väterliche Gott (V.14) sollten in den Augen seiner Gegner Zustimmung erfahren. Als verbindendes Element nennt er dann die Auferstehung (V.15) und baut eine Brücke zwischen beiden Glaubensrichtungen, auch wenn die Leserschaft bereits weiß, dass vor allem die Pharisäer dem zustimmen können, Sadduzäer hingegen der Argumentation widersprechen würden (vgl. Act 23,7f.). Er geht dann dazu über, diese sozialen und religiösen Indikationen in ihr Gegenteil zu kehren. Aus all diesem leitet er sein ungetrübtes Gewissen ab, das ihn zu untadeligem Verhalten den Menschen und Gott gegenüber anhält, und die Leserschaft könnte hier eine erste Spitze gegen die Delegation aus Jerusalem spüren, ist doch impliziert, dass das Verhalten des Paulus dem der jüdischen Anwesenden entgegensteht, es fast karikiert, und positiver bewertet werden sollte. Den Grund für sein Kommen nach Jerusalem gibt er mit dem Überbringen von Spenden sowie Opfergaben (V.17) an. Er hat nur das Wohlergehen seines Volkes im Blick. Sozial stellt er sich damit wiederum den Juden gegenüber, indem er sich in Analogie zu dem Bild des Felix aus der Rede des Tertullus zeichnet. Wie dieser seinem Volk viele Wohltaten zukommen ließ, so wollte dies auch Paulus tun – wurde dabei jedoch von den jüdischen Menschen unterbrochen. Er impliziert eine Hierarchie, in der er und Felix an der obersten Stelle stehen, da beide für ihre Mitmenschen sorgen möchten, die jüdischen Anwesenden jedoch darunter stehen, da sie Paulus von diesem positiven Vorhaben abhielten. Die Juden dagegen werden direkt als Ankläger von ihm bezeichnet (V.19). Als Abschluss geht er noch einmal auf das vorherige Verhör vor dem Hohen Rat ein, durch das er zeigen kann, dass die soziale Ebene des römischen Rechts eigentlich unberührt bleibt, dagegen die Ebene der Religion im Mittelpunkt steht. Dort, vor einem ‚religiösen‘ Gericht, wurde ein religiöser Vorwurf vorgebracht; und doch wurde kein einhelliges Urteil gefällt, das Paulus verurteilt hätte. Die Rahmenhandlung verdeutlicht dann wieder das Setting innerhalb eines römischen Rahmens durch die Nennung von Lysias als Oberst (V.22) sowie dem Zenturio (V.23).

Die vor allem abschließende Gegenüberstellung verschiebt das Setting bzw. betont das vorherrschende politische Setting, in das die jüdischen Delegierten Paulus gebracht haben.

Wie bereits im Unterkapitel zum Plot (II.7.1) beobachtet, ist das Vokabular durchaus politisch bzw. juristisch geprägt. Das geographische und soziale Setting zeichnet sich jedoch durch religiöse Begriffe und Konnotationen aus. Beide Ebenen interpretieren sich gegenseitig und zeigen so, dass die Verhandlung eigentlich am falschen Platz geführt wird – wie auch das fehlende Urteil durch Felix bestätigt.

7.4 Die Erzählinstanzen¹¹⁴

In der Rahmenhandlung liegt eine extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz vor. Sie ist als *omniscient* zu kennzeichnen, insofern sie sich frei durch den Raum bewegen und auch die Inneneinsicht der einzelnen Figuren sowie weiterführendes Wissen über diese präsentieren kann und dabei interpretierende Kommentare in ihre Darstellung einstreut. Generell hält die Erzählinstanz die Hintergrundinformationen jedoch recht knapp und legt somit das Hauptgewicht auf die Worte der Figuren.

Die Eingangsverse sind neutral gehalten, so dass kaum Erzählerkommentare wahrnehmbar sind. Eine Ausnahme bildet der interpretierende Zusatz, der die Worte des Tertullus als Anklage (κατηγορία V.2) kennzeichnet und ein Verständnis des Inhalts bietet bzw. eine Leseanweisung, wie die folgenden Worte zu verstehen sind. Dies ist eigentlich unnötig, da Tertullus selbst noch einmal betont, dass er und die Mitgereisten Paulus anklagen (V.8) und umso auffälliger, als dass die Rede des Paulus ohne Zuschreibung eingeleitet wird. Lukas möchte von Anfang an verdeutlichen, dass es sich bei dem Anwalt nicht um einen Paulus wohlgesonnenen Gesprächspartner handelt, so dass ein Identifikations- und Sympathiepotential von Beginn an ausgeschlossen werden.

Auch Vers 9 verrät einiges über die Haltung der Erzählinstanz. Objektiv betrachtet stimmen die mitgereisten Juden den Worten des Tertullus nur zu. Lukas jedoch wertet dies als Angriff und verwendet ein Verb, das einen militärischen Ausdruck darstellt und verdeutlicht,

¹¹⁴ Im Gegensatz zu den zuvor analysierten Reden wird in der Literatur nur am Rande das Verhältnis zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen, das durch die vorliegende Perikope eruiert werden kann, diskutiert. Dies ergibt sich durch die thematische Abhandlung des (lukanischen) Paulus in seiner Apologie, die nur vereinzelt auf theologische Aspekte eingeht und so wenig Anhaltspunkte für einen Vergleich bietet. Besonders die Verse 14–16 werden dann für diesen angeführt. Berger, Kommentar, kommt etwa durch das Heranziehen von 2Kor 4f. zu dem Urteil, dass „die Parallelen [...] für die Paulustreue der Apg [sprechen]“ (490), während Marshall, Acts, 378 sowie Witherington, Acts, 711 durch einen Vergleich mit u.a. 1Kor 15,22f. oder 1Thess 4,14–16 zurückhaltender mit ihrem Urteil sind, da in den paulinischen Passagen nicht von einer Auferstehung der Gerechten und Ungerechten, sondern lediglich derer, die an Christus glauben, gesprochen wird. Allgemeiner formuliert Pesch, Apg 2, 260: „Daß der lukanische Paulus das Bekenntnis ‚zu Gott, der die Toten lebendig macht‘ (Röm 4,17) in die Mitte der Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum rückt, entspricht durchaus der paulinischen Theologie selbst.“ Für die Vorstellung, ein untadeliges Gewissen zu haben, vgl. Schneider, Apg 2, 348 Anm. 57, der auf 1Kor 10,32 sowie Phil 1,10 verweist.

dass Paulus als Staatsfeind zu betrachten ist.¹¹⁵ Die Juden werden dezidiert als Streitbar eingestuft, was sich auch am Arrangement der Perikope zeigt, in der viele gegen einen, gegen Paulus, stehen. Die generalisierende Beschreibung der Menschen als ‚die Juden‘ schafft weiter eine Distanz und fasst alle Mitgereisten zusammen, so dass es keinen Unterschied mehr zwischen Ältesten oder Hohepriestern gibt. Auch das Verb, mit dem er in indirekter Rede wiedergibt, was die Juden sagen, unterstützt den negativen Eindruck, den er zu vermitteln sucht. [Φ]άσκω (V.9) wird lediglich in Act 24,9; Act 25,19 sowie Röm 1,22 gebraucht und steht jeweils in einem Kontext, in dem die vorgebrachte Anklage in Bezug auf ihren Wahrheitsgehalt undeutlich ist.¹¹⁶ Er diskreditiert somit die Aussage und stuft sie implizit als unwahr ein. Direkte Rede, wie etwa die der jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner von Jerusalem (vgl. Act 22,22), wird ihnen nicht zugestanden. Auch dieser Umstand zeigt die ablehnende Haltung des Lukas dieser Gruppe gegenüber.

Im Gegensatz dazu stellt er Paulus dar. Dieser wartet auf eine Erlaubnis, zu reden. Dieser Vorgang war weder bei Tertullus noch bei den ihm zustimmenden Juden berichtet worden. Der Apostel hält sich an die Ordnung eines Gerichtsverfahrens und zeigt so seinen Respekt gegenüber dem Statthalter, aber auch seinen Anklägern. Es könnte auch eine gewisse Bildung des Paulus in dieser Hinsicht verdeutlichen, der sich anscheinend mit der Etikette von Gerichtsverhandlungen auskennt. Seine Worte werden von der Erzählinstanz jedoch im Gegensatz zu der Redeeinleitung des Tertullus nicht mit einer Interpretationshilfe versehen. Dass sie die Rede des Paulus objektiv mit den Verben ἀποκρίνομαι und λέγω (V.10) einleitet und nicht wie die des Tertullus charakterisiert, etwa als Verteidigung, wie Paulus es selbst macht (vgl. V.10), könnte dafürsprechen, dass Lukas implizit ausdrücken möchte, dass keine Anschuldigungen vorgetragen wurden, die eine Verteidigung erfordern. Dies würde die gemachten Beobachtungen unterstützen und ihn als den Anklägern entgegengesetzt und auf der Seite des Paulus skizzieren. Auch die Tatsache, dass die Erzählinstanz den Anwalt der Juden prominent hervorhebt und betont, dass sie dieser juristischen Vertretung bedürfen, dagegen Paulus sich alleine vor dem Gericht präsentiert „deutet an, wie Lukas die Gewichte verteilt sieht.“¹¹⁷

Nach der Rede des Paulus schildert die Erzählinstanz den Verurteilungsbeschluss des Felix. Er erwähnt die Tatsache, dass der Statthalter genauere Kenntnis über die Bewegung, den Weg, hat (V.22) und schließt diese Hintergrundinformation, die dem Leser und der Leserin allein aus der Apostelgeschichte nicht zugänglich ist so an, dass es klingt, als wenn diese

¹¹⁵ Vgl. Bock, Acts, 692. Er verweist hierfür auf Flav. Jos. Ant. 10,116. In diesem Abschnitt schildert Josephus, wie Jerusalem vom Babylonierkönig belagert wird, als die Einwohner von einer Hungersnot sowie der Pest befallen werden (συνεπέθετο). Auch Fitzmyer, Acts, 734, der die aggressive Konnotation des Verbs hervorhebt.

¹¹⁶ Vgl. Bock, Acts, 691.

¹¹⁷ Schille, Apg, 431.

Kenntnisse zu der Vertagung des Prozesses beigetragen hätten. Dass kein endgültiges Urteil gefällt wird und Paulus sogar eine Hafterleichterung erhält, impliziert jedoch eine gewisse Unschuldserklärung von Seiten des Statthalters. Dass er gut über das Christentum informiert war, zeigt, „daß das günstige Urteil der römischen Instanzen über die Christen in wirklicher Sachkenntnis begründet ist. Dadurch gewinnt es an Wert und das Christentum an Ansehen.“¹¹⁸ Die Hauptintention des Lukas an dieser Stelle liegt darin, Paulus als unschuldig zu zeigen, zu illustrieren, dass der Vorwurf der Staatsgefährdung gegen Paulus und die christliche Bewegung im Allgemeinen ohne Substanz ist, da erneut ein kompetenter und unbefangener Richter die Unschuld der christlichen Gemeinschaft bezüglich des römischen Gesetzes bestätigt hat. Insgesamt ist die Erzählinstanz also nicht als objektiv zu bewerten; sie stellt durch verschiedene Zusätze und kommentierende Worte subjektiv dar und beeinflusst die Leserschaft entsprechend ihrer Position.

Der Verweis auf die christusgläubige Gemeinschaft in ihrer Bezeichnung als Weg könnte auch aus verschiedenen anderen Gründen erwähnt worden sein. Einerseits gleicht Lukas seine Formulierung an diejenigen der Reden an; während Tertullus die Glaubensgemeinschaft als Sekte darstellte, nahm Paulus diese Zuschreibung auf und korrigierte sie in Richtung der Metapher des Weges, die wiederum die Erzählinstanz aufnimmt und damit gleichzeitig zeigt, wie ihre eigene Weltanschauung zu bestimmen ist. Sie bestätigt die Ansicht des Paulus und bringt diese eindrücklich am Ende der Perikope noch einmal in das Gedächtnis der Leserschaft. Betont wird der Umstand, dass Paulus es trotz einer Anhörung vor Gericht vermochte, seinen Glauben darzustellen und zu verteidigen.¹¹⁹ Die Tatsache, dass sich die jüdischen Menschen, die Paulus nun anklagen, dem Weg verweigern, der an jüdischen Überzeugungen festhält, weist ihnen die Schuld am vorliegenden Konflikt zu.¹²⁰ Insofern handelt es sich um einen Erweis der Unschuld des Paulus auf einer impliziteren Ebene. Grundsätzlich zeigt Lukas durch die Vertrautheit des Felix mit dem Christentum, wie weit der christliche Glaube im östlichen Teil des römischen Reiches gekommen ist.¹²¹

Die Erzählinstanz der Apostelgeschichte schafft durch die Wiederaufnahme der Metapher des Weges eine Verbindung zu anderen Perikopen ihres Doppelwerks. Bereits in seinem Evangelium zeigte Lukas die Verkündigung Jesu ‚auf dem Weg‘ in einer doppelten Bedeu-

¹¹⁸ Weiser, Apg 2, 630. Edwards, ‘Public Theology’, 242 merkt den Unterschied zwischen der Darstellung des Felix durch antike Biographen sowie der lukanischen Darstellung an, die „not uncomplimentary“ (ebd.) sei. Er bezieht allerdings auch Act 24,24–26 ein. Zu den Abweichungen zwischen Realität und insbesondere der Zuschreibungen durch Tertullus siehe II.7.5.

¹¹⁹ Für Schwartz, Trial Scene, 118 liegt in der Hervorhebung des paulinischen Glaubens die grundlegende Intention.

¹²⁰ Vgl. Mußner, Apg, 141.

¹²¹ Vgl. Peterson, Acts, 638.

tung. Metaphorisch wurde der Begriff gefüllt als Jesu Weg „that will lead to suffering and death and then to the resurrection through which he will become the source of salvation to all who believe in him.“¹²² Der Weg Jesu ans Kreuz wird in der Apostelgeschichte im Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom gespiegelt.¹²³ Reminiszenzen an diese Bedeutung liegen in der Perikope Act 24,1–23 einerseits in der Verwendung der Metapher, andererseits in dem Hinweis des Paulus auf die Auferstehung der Toten. Auch sprachlich lehnt Lukas die vorliegende Erzählung der Apostelgeschichte an die Darstellung vom Prozess Jesu an, das Vokabular ähnelt sich (vgl. etwa Lk 23,2 [ἦ]ρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ mit Act 24,2 αὐτοῦ ἦρξατο κατηγορεῖν, wobei κατηγορέω mit dem Objekt αὐτοῦ nur in diesen beiden Stellen und Lk 6,7 vorkommt; Lk 23,2 τὸ ἔθνος ἡμῶν mit Act 24,17 τὸ ἔθνος μου; Lk 23,2 κωλύοντα mit Act 24,23 κωλύειν¹²⁴). Auch inhaltlich sind die Vorwürfe, die Jesus entgegengebracht werden (vgl. Lk 23,2.5.14) denen, die in dieser Perikope Paulus treffen, sehr ähnlich und auch auf einen politischen Bereich bezogen. In beiden Erzählungen wird zum Ausdruck gebracht, dass es weder Jesus noch Paulus sind, die die Menschen in die Irre führen, sondern vielmehr die jüdischen Anführer, die die Mengen aufwiegeln.¹²⁵ Wie Paulus von Lysias ‚freigesprochen‘ wird (vgl. Act 23,28) und wie auch Felix indirekt die Unschuld des Apostels zum Ausdruck bringt (vgl. Act 24,23), so findet auch Pilatus keine Schuld an Jesus (vgl. Lk 23,14). Das Ziel dieser Parallelisierung liegt einerseits in der Leserlenkung, die im folgenden Unterkapitel weiter besprochen wird. Andererseits geht es Lukas darum, das in der Perikope vom Damaskuserlebnis ausgesprochene Schicksal des ehemaligen Verfolgers zu illustrieren. Wie Jesus seiner Passion entgegen ging, muss auch Paulus für das Evangelium leiden. Die Geschichte der Ablehnung durch jüdische Menschen begann mit Jesus und wird mit Paulus nicht abgeschlossen werden, insofern ist es auch eine Aufforderung an die Leserschaft, weiter durchzuhalten und nicht aufzugeben. Wie in seinem Evangelium, so geht es Lukas auch in den Perikopen der Apostelgeschichte darum, das Zusammentreffen von Juden- und Christentum zu thematisieren und „in ihrem sachlichen Miteinander darzustellen: Das Christentum ist religiös eine Erscheinung des Judentums, politisch ein integrierender Teil der römischen Ökume-

¹²² Pathrapankal, Joseph, Christianity as a ‘Way’ according to the Acts of the Apostles, in: Kremer (Hg.), Les Actes des Apôtres, 533–539: 538.

¹²³ Vgl. ebd.

¹²⁴ Vgl. Schneider, Gerhard, The political charge against Jesus (Luke 23:2), in: Bammel, Ernst/Moule, Charles F.D. (Hg.), Jesus and the politics of His day, Cambridge/New York 1984, 403–414: 410f. Für einen tabellari-schen Vergleich von Lk 23,1–7 und Act 24,1–22 siehe Heusler, Kapitalprozesse, 89f. Als einen Unterschied notiert Heusler, Kapitalprozesse, 83 Anm. 149: „In Lk 23,2–5 fehlt damit das Element der Verteidigungsrede, in Apg 24,2–22 das Element der ἀνάκρισις.“

¹²⁵ Vgl. Schneider, Political charge, 404; 408.

ne.“¹²⁶ Seine Figuren dienen als Negativbeispiele, wie eine solche Integration und ein derartiges Miteinander nicht funktionieren können und halten dazu an, dem Beispiel nicht zu folgen.

Der abschließende Vers über die Hafterleichterung des Paulus dient der Hintergrundinformation des Publikums und verrät nochmals, dass es sich um einen *omniscient narrator* handelt. Dieser Umstand könnte ihm auf Seiten der Leserschaft mehr Vertrauen schenken, da so eine gewisse Objektivität evoziert wird. Die Beschreibung verrät die Kenntnisse des Lukas in Bezug auf die römischen Verhältnisse. Nicht nur wird dadurch die Unschuld des Paulus hervorgehoben, sondern ebenso ein Gegensatz zwischen den jüdischen Menschen und Felix verdeutlicht. Während die erstgenannte Gruppe ihn in den vorherigen Perikopen nicht sehr gut behandelte, versucht der Statthalter zumindest, seine Gefangenschaft angenehmer zu gestalten und ihn sicher zu verwahren, auch wenn, wie die Leserschaft erst im Anschluss an diese Erzählung erfährt, dies aus nicht ganz uneigennütigen Gedanken heraus geschieht. Zugleich weist er bereits auf den kommenden Weg und v.a. die Haft in Rom hin.¹²⁷

Insgesamt ist die ganze Anlage der Perikope innerhalb der Apostelgeschichte einmalig, da zwei ausführliche Reden in einer Art Duell überliefert werden, die aufeinander Bezug nehmen und nach Art eines antiken Prozesses gestaltet sind. Lukas zeigt damit, wie variantenreich er zu erzählen vermag.¹²⁸ Er präsentiert zwei unterschiedliche Positionen und gibt beiden Parteien die Gelegenheit, diese zu formulieren. Dieser Umstand sowie die Darstellung in einem neutralen Raum erzeugen im Sinne der Leserlenkung Vertrauen in sein Erzählen, da er dadurch auf den ersten Blick nicht als voreingenommen oder parteiisch gelten kann.

Die Figur des Tertullus ist eine intradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz, auch wenn sie von der Syntax her auch als -autodiegetisch zu kennzeichnen ist. Inhaltlich ist jedoch anzuzweifeln, ob Tertullus tatsächlich den von ihm angeführten Handlungen beigewohnt hat, oder ob es lediglich zu seinem Ethos zählt, als Teil der jüdischen Delegation zu erscheinen, wie die Beobachtungen zur Charakterisierung (vgl. II.7.2) gezeigt haben. Er bleibt ein flacher Charakter, der trotz seiner vielen Worte nicht viel über sich preisgibt. Die meisten dieser Eigenschaften wurden bereits im Unterkapitel der Charakterisierung besprochen und sollen an dieser Stelle nicht noch einmal angeführt werden. Rekapitulierend kann die Strategie des Tertullus darin zusammengefasst werden, dass er sich als jüdisch und romtreu zeichnet, was sich u.a. durch die Personalpronomina der 1. Person Plural, die zahlreichen Schmeichelungen des Felix und seine Parallelisierung mit dem Statthalter ergibt. Er zeigt sich als kundig in den

¹²⁶ Schmithals, Apg, 212.

¹²⁷ Vgl. Fitzmyer, Acts, 739.

¹²⁸ Vgl. Schmithals, Apg, 212.

Vorgängen und der Sprache römischer Gerichte.¹²⁹ Seine Dankesrede an Felix verfügt über zahlreiche formelhafte Wendungen und ist dem Verwaltungsstil der damaligen Zeit angepasst.¹³⁰ Nicht nur damit versucht er den Statthalter für sich zu gewinnen; zusätzlich zeichnet er Paulus mit all seinen ehrlosen Eigenschaften und Handlungen als Gegensatz zu dem Richter, der über noble Attribute und Errungenschaften verfügt.¹³¹

Die folgenden Ausführungen sollen nun dazu dienen, Tertullus als Erzählinstanz weiter auszuführen und auch bereits auf den möglichen Eindruck, den er auf die Leserschaft macht, einzugehen. So fällt auf, dass er seine Dankesrede an Felix auf Tatsachen aufbaut, die dem Gehuldigten nicht restlos zugeschrieben werden können.¹³² Sollte die *authorial audience* über historisches Wissen verfügen und um die Beschönigung durch Tertullus wissen, ergibt sich hieraus, dass sie ihn als nicht vertrauenswürdig einstufen und nicht nur die Lobhudelei zu Beginn, sondern auch die darauffolgenden Ausführungen kritisch betrachten werden. Seine erste Anklage lautet auf Anstiftung zu Aufruhr und v.a., Paulus sei Anführer der Sekte der Nazöraer (V.5). Die Wortwahl dieses Vorwurfs verrät verschiedene Dinge über die Ansichten des Anwalts. Zunächst drückt er mit der Umschreibung der Nazöräer aus, dass die Bewegung einen geringfügigeren Charakter als das Judentum besitzt, liegt ihr Ursprung in Galiläa und nicht in Judäa. Zudem spricht er durch die Vermeidung des Namens Jesu diesem ab, als Christus der wahre Anführer der Gruppe zu sein.¹³³ Da Paulus diese Position einnehme, impliziert er, dass dieser außerhalb des etablierten Judentums stehe, von den Normen abweiche und häretische Doktrinen vertrete.¹³⁴ Die Verwendung der Bezeichnung Sekte im Munde eines Widersachers des Paulus enthält dann eine herabsetzende Konnotation.¹³⁵ Nicht nur zeigt er sich inhaltlich auf der Seite der jüdischen Delegation, sondern verdeutlicht dies auch durch seine Wortwahl. Entsprechend kann er als gebildeter Rhetor gelten, der sich seinen Klienten anpassen kann.

Einen weiteren Dämpfer erhält seine Glaubwürdigkeit in der Darstellung der konkreten Anklage der Tempelschändung. Die *authorial audience* weiß aus der bisherigen Apostelgeschichte, was Paulus vorgeworfen wurde. In Act 21,28 lautet der Vorwurf noch, der Apostel habe Griechen in den Tempel gebracht und den heiligen Ort so entweiht. Tertullus jedoch

¹²⁹ Vgl. Kennedy, *New Testament Interpretation*, 135.

¹³⁰ Vgl. Lösch, *Dankesrede des Tertullus*, 316.

¹³¹ Vgl. Spencer, *Acts*, 218.

¹³² Vgl. II.7.5.

¹³³ Vgl. Kucicki, *Function of the Speeches*, 195.

¹³⁴ Vgl. Neyrey, *Acts* 17, 126.

¹³⁵ Vgl. Fitzmyer, *Acts*, 734. Zur Entwicklung des Begriffs bzw. dessen Konnotationen siehe Simon, Marcel, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, in: Schoedel, William R./Wilken, Robert L. (Hg.), *Early Christian literature and the classical intellectual tradition*. In honorem Robert M. Grant, Paris 1979, 101–116.

räumt ein, dass Paulus lediglich versuchte (V.6), den Tempel zu entweihen, und entfernt sich damit von den bisherigen Anschuldigungen.¹³⁶ Diese Einschränkung schwächt seine Argumentation vor Felix. Auch waren die Vorwürfe der jüdischen Menschen in Jerusalem eindeutig auf einer religiösen Ebene anzusiedeln. Durch die Verknappung an dieser Stelle rückt der Anwalt die Anklage in eine politische Richtung.¹³⁷ Dies dient ihm dazu, das Erscheinen vor einem römischen Richter zu legitimieren und gleichzeitig zu zeigen, dass die jüdischen Autoritäten genauso gegen politische Agitatoren vorgehen wie die römische Regierung.¹³⁸

Wie bereits die Ausführungen zur Charakterisierung zeigten, handelt es sich bei Tertullus um einen Charakter und auch eine Erzählinstanz, die über keinerlei individuelle Züge verfügt, sondern lediglich den Standpunkt seiner Klienten vertritt. Er gibt wenig Einblick in seine eigenen Anschauungen, sondern zeigt eine jüdische Position in dem Inhalt seiner Worte ebenso wie durch seine Wortwahl. In Bezug auf die Leserlenkung lässt sich festhalten, dass durch die Darstellung, die von bisherigen Beschreibungen der Apostelgeschichte aber auch vom extratextuellen Wissen abweicht, seine Autorität und Authentizität nicht gestärkt, sondern geschwächt werden. Vom Publikum wird nur wenig Vertrauen in die Wahrheit seiner Worte beigebracht.

Als letzte klassische Erzählinstanz tritt Paulus in die Erzählung ein. Nachdem bisher nur innerhalb der Rahmenhandlung (V.1) sein Name genannt wurde, Tertullus ihn jedoch nicht direkt angesprochen hatte, erhält er nun von Felix die Gelegenheit, seine Sache zu verteidigen. Er ist als intradiegetisch-homodiegetischer Erzähler zu kennzeichnen, der zuweilen auch autodiegetische Züge zeigt, da er über persönlich Erlebtes berichtet. Wie auch der Rhetor vor ihm beginnt der Apostel mit einer *captatio benevolentiae*, um sich den Statthalter gewogen zu machen. Im Gegensatz zu der vorherigen Rede fällt diese jedoch äußerst knapp aus und nennt lediglich die Tatsache, dass Felix seit einigen Jahren Richter ist. Die Bemerkung geht über die erzählte Zeit weit hinaus und zeigt den Gefangenen als kundig über politische Dinge und Entwicklungen, zudem als jemanden, der im Gegensatz zu Tertullus die Wahrheit nicht übermäßig überspannt.¹³⁹ Die Anrede ist höflich und betont die Eigenschaft des Prokurators, auf die es in diesem Prozess ankommt; somit verkörpert sie einen „Appell an die Richterstellung und Richterpflicht des Felix. Hervorgehoben wird nicht seine Leistung, sondern seine – zwei-

¹³⁶ Vgl. Zmijewski, Apg, 815; Wikenhauser, Apg, 258; Schneider, Apg 2, 346.

¹³⁷ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 297.

¹³⁸ Vgl. Tajra, Trial, 121.

¹³⁹ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 367. Er merkt jedoch auch an, dass die vielen Jahre bezogen auf die Richtertätigkeit des Felix wohl nicht ganz der Wahrheit entsprachen, da normalerweise ein Zwei-Jahres-Turnus für dieses Amt üblich war. Es sei jedoch möglich, dass Paulus sich auf die Zeit des Statthalters in Palästina beziehe, wo er ein nachrangiger Kollege des Cumanus gewesen sei.

fellos vorhandene – Erfahrung.“¹⁴⁰ Diese bezieht sich auf das von Paulus genannte Volk (V.10), also den Umgang mit jüdischen Menschen. Somit macht der Redner bereits zu Beginn deutlich, dass er der Deutung des Tertullus widerspricht und es sich nicht um politische Angelegenheiten handelt, sondern vielmehr um spezifisch jüdische.¹⁴¹ Zudem verrät der erste Satz die Überzeugung des Paulus, dass die ihn Anklagenden im Unrecht, er dagegen im Recht und damit unschuldig ist. Er sei entsprechend voll Zuversicht (V.10) und deutet durch das Verb ἀπολογέομαι (V.10) ebenfalls an, dass er auf die Rede der jüdischen Delegation eingehen will und sich den Etiketten des Gerichts anpasst. Nichtsdestotrotz vermittelt der leichte, positive Ton der ersten Worte die Einsicht des Paulus, dass es im Grunde keine konkrete Anklage gibt, die einer Antwort bedarf.¹⁴²

Vers 11 gibt eine Einführung in die Situation, auf die sich der Anwalt der jüdischen Delegation bezog. Impliziert ist bereits ein Argument der Verteidigung, war Paulus doch erst vor zwölf Tagen (V.11) nach Jerusalem gekommen, eine Zeitspanne, die kaum ausreichte, um die genannten Schandtaten zu begehen und doch noch nicht so weit zurückliegt, als dass keine Zeugen mehr gefunden und diese bei Gericht vorstellig werden könnten.¹⁴³ Die Aufnahme von ἐπιγινώσκω (V.8.11) aus der Rede des Tertullus karikiert dessen Vorschlag, macht sich dies aber zu eigen und versucht dadurch, die Objektivität seiner Ausführungen zu betonen. Er setzt diese Bemerkung an den Anfang seiner Rede im Gegensatz zu dem Rhetor, der die Nachforschungen erst am Ende seiner Ausführungen erwähnt, um für alles Folgende diesen Maßstab zu proklamieren.

Paulus gibt als Grund seiner Reise an, in Jerusalem Gott anbeten zu wollen (V.11). Bereits dieser Ausdruck verdeutlicht, dass Paulus keineswegs mit der Intention nach Jerusalem kam, die von Tertullus genannten Aufstände anzufachen. Vielmehr zeigt er sich hier als ein treuer Jude, der seine Religion ausüben möchte. Er nennt in den folgenden Angaben sowohl den Tempel als auch die Synagogen (V.12), dezidiert jüdische Orte und verdeutlicht damit seinen Glauben. Auch er ist Teil der Gruppe, zu der sich der Anwalt in seiner Anklagerede zählte. Er kam, „um als guter Jude im Tempel anzubeten; die Kirche hat demnach den Tempel nicht verlassen. Dadurch wird auch festgestellt, dass eine Anklage auf Tempelschändung sinnlos ist.“¹⁴⁴ Abschließend nennt er ganz Jerusalem sowie die Tatsache, dass seine Gegner ihm nicht das nachweisen können, dessen sie ihn nun anklagen. Wenn sowohl die jüdischen Örtlichkeiten als auch die gesamte Stadt als Orte seiner vermeintlich aufrührerischen Aktivitäten

¹⁴⁰ Bauernfeind, Kommentar, 262.

¹⁴¹ Vgl. Kim, Kerygma und Situation, 261.

¹⁴² Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 367.

¹⁴³ Vgl. Peterson, Acts, 634.

¹⁴⁴ Jervell, Apg, 569.

nicht in Frage kommen, stellt er damit untergründig die Aufforderung an Tertullus, ihm nachzuweisen, an welchem Ort und zu welcher Zeit er agitatorisch gehandelt haben solle.¹⁴⁵

Um seine Argumente zu untermauern, füllt er seinen Glauben, der sich nicht grundlegend von dem seiner Ankläger unterscheidet, nun mit Inhalt. Für die Aufmerksamkeit der Zuhörerschaft beginnt ein neuer Abschnitt, da er den nächsten Satz mit ὁμολογῶ (V.14) einleitet, ein Verb, das in diesem Zusammenhang unerwartet kommt und als „breathtaking turn“ betrachtet werden kann: „[A]fter a series of emphatic denials, the accused is about to make a confession [...]!“¹⁴⁶ Der Ausdruck ist von dem Apostel jedoch doppeldeutig verwendet und bezieht sich einerseits auf die juristische Seite seiner Anklage, womit er ausdrückt, dass er etwas eingesteht. Andererseits deutet er damit an, dass nun eine Darlegung seiner profunden religiösen Überzeugungen erfolgt.¹⁴⁷ Dabei wahrt er stets den Bezug auf die Anklagen und geht zunächst auf den Vorwurf ein, Angehöriger einer Sekte zu sein (V.14). Er nimmt die Wortwahl des Tertullus auf, kritisiert sie jedoch durch den Relativsatz und korrigiert durch die Bezeichnung ὁδός. Die implizite Nichtanerkennung, eine Sekte zu sein, verdeutlicht die Position des Paulus, dass die christliche Gemeinschaft sich nicht als eine Gruppe innerhalb des Volks Gottes sieht, sondern dieses Volk ist, und dieser Weg ist der Weg für ganz Israel. Die Anhängerinnen und Anhänger sind dabei immer noch ein integraler Bestandteil des Judentums.¹⁴⁸ Durch diese Metapher definiert der Apostel das Wesen der christusgläubigen Gemeinde, die „die wahre Erfüllung des Judentums“ und somit keine Abkehr von der Stammreligion darstellt.¹⁴⁹ Es handelt sich nicht um ein sektiererisches, religiöses Konzept im Judentum, sondern vielmehr um eine Lebenseinstellung, deren Grundlagen im Evangelium zu finden sind. Das Bild kann, bezogen auf die vorliegende erzählerische Situation, auch noch weitergetrieben werden. Denn während Paulus ‚auf dem Weg‘ ist und dadurch die Verheißungen an Israel erfüllt, sind diejenigen, die ihn nun deswegen anklagen vielmehr auf halbem Wege stehen geblieben, so dass sie nicht als die wahren Vertreter Israels in den Augen des Apostels gelten können.¹⁵⁰ Keine Erwähnung findet die Beschreibung des Anwalts, Paulus sei der Anführer der Bewegung (V.5). Dass er sich nicht dagegen wehrt, könnte darauf hinweisen, dass er diesem Umstand vielleicht sogar zustimmt, ihn jedoch nicht der Korrektur notwendig empfindet und nichts dagegen einzuwenden hat, „daß man in ihm den Repräsentanten des Christentums

¹⁴⁵ Vgl. Gebauer, Apg 2, 186.

¹⁴⁶ Johnson, Acts, 412.

¹⁴⁷ Vgl. Tajra, Trial, 126.

¹⁴⁸ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 368; Tajra, Trial, 127.

¹⁴⁹ Conzelmann, Apg, 141; Tajra, Trial, 126.

¹⁵⁰ Vgl. Pathrapankal, Christianity as a ‘Way’, 533f.

sieht.“¹⁵¹ Durch den Umstand, dass Tertullus Paulus als Anführer bezeichnet und die gesamte Bewegung einschließt, wird der Verkündiger, vielleicht unwillentlich, „der Repräsentant der ökumenischen Kirche.“¹⁵²

Er füllt die Metapher mit Inhalt und führt seinen Glauben dadurch weiter aus, dass er darlegt, er diene dem Gott seiner Väter und glaube an alles, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht (V.14). Die zuerst genannte Formulierung findet sich etwa auch bei Josephus und zeigt, dass es sich um eine gängige jüdische Bezeichnung für Gott handelte.¹⁵³ Insofern legt Paulus dar, dass er an denselben Gott wie auch die ihn Anklagenden glaubt, er sich vom jüdischen Glauben nicht abgewandt hat. Die zweite Formulierung, die den Inhalt seines Glaubens widerspiegelt, umfasst im bisherigen Gebrauch der Apostelgeschichte (vgl. auch die Nennung in der nächsten Apologie Act 26,27) die gesamte hebräische Bibel.¹⁵⁴ Er benutzt die Schriften als Teil seiner rhetorischen Strategie, da sie seine Argumentation untermauern und einen größeren Wahrheitsgehalt, vielleicht auch mehr Aussagekraft verleihen. Jedoch nennt er keine konkreten Schriftstellen, sondern nur die Gesamtheit der Schrift. Dieser implizite Bezug auf die Vergangenheit drückt gleichzeitig eine Kontinuität aus, trägt zum Verständnis bei und bestätigt die nun kommenden Aussagen.¹⁵⁵ Paulus braucht also gar nicht direkt argumentieren, sondern lässt die Schriften für sich sprechen. Vers 15 expliziert jedoch den genaueren Inhalt, auf den er sich bezogen wissen will: die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, Gerechter sowie Ungerechter, für die Gott Bürge ist und die sogar von der jüdischen Delegation geteilt wird. Seine ausgeführte Näherbestimmung vermittelt eine Theologie, die theozentrisch ausgerichtet ist. So lässt Paulus eine charakteristische Christologie vermissen. Stattdessen definiert er den Glauben an Gott, den Dienst ihm gegenüber und die Hoffnung auf ihn als zentrale Inhalte, nimmt also Bezug auf die korrekte Art des Gottesdienstes. Die Schriften bindet er ein, um ein Vertrauen auf deren Verheißungen auszudrücken, von denen die Auferstehung als die zentralste betont wird.¹⁵⁶ Die Vorstellung, dass sowohl Gerechte als auch Ungerechte daran partizipieren, lässt sich auch in der hebräischen Bibel, etwa Dan 12,2–3 finden¹⁵⁷ und beweist nur, dass sein „Christian belief in God is also vintage

¹⁵¹ Haenchen, Apg, 631.

¹⁵² Conzelmann, Apg, 141.

¹⁵³ Vgl. Flav. Jos. Ant. 9,256, der schildert, wie der König Achaz die fremden Götter der Assyrer, die ihn im Krieg unterstützt hatten, nach einer weiteren Niederlage verehrt anstatt den wahren Gott seiner Väter. Dieser Gott hatte jedoch erst in seinem Zorn die Niederlagen herbeigeführt. Vgl. Johnson, Acts, 413.

¹⁵⁴ Vgl. O’Toole, Christological Climax, 141.

¹⁵⁵ Vgl. Soards, Speeches in Acts in Relation, 75.

¹⁵⁶ Vgl. Schneider, Apg 2, 348; O’Toole, Paul at Athens, 192. So auch Neyrey, Acts 17, 126f.; Porter, Paul of Acts, 157.

¹⁵⁷ Vgl. Fitzmyer, Acts, 736.

Jewish theology.“¹⁵⁸ Dass er nun genau diesen Punkt anführt, wird die Leserschaft nicht überraschen, war das Thema doch in fast allen bisherigen Reden eingebracht worden. Es bereitet an dieser Stelle seine folgende Argumentation vor, so dass er zum Schluss noch einmal auf das Verhör vor dem Synhedrium Bezug nehmen kann. Es war auch der Punkt gewesen, der zuvor zu einer Spaltung ebendieses Gremiums geführt hatte, so dass die Pharisäer ihn freigesprochen hatten. Indem der Apostel noch einmal den Glaubenssatz anführt, wird seine alte Verhaftung im Pharisäismus sowie die Höherstellung dieses Zweigs des Judentums gegenüber den Sadduzäern deutlich.¹⁵⁹ Er identifiziert sich mit ihnen und will zeigen, dass seine Verkündigung, selbst die Auferstehung, den alten Glauben nicht verrät, dies jedoch von den jüdischen Menschen, die sie leugnen, getan wird.¹⁶⁰

Aus diesen vorherigen Ausführungen leitet er seinen eigenen Lebensstil ab, der darin besteht, dass Paulus sich bemüht (ἀσκήσῃ, V.16), ein Gewissen frei von Anklage zu haben, sowohl in Bezug auf Gott als auch auf die Menschen. Er benutzt ein Verb, das sowohl für physisches als auch für moralisches Training steht¹⁶¹ und seine Bemühungen sowie seine Ernsthaftigkeit, mit der er dieses Unterfangen verfolgt, verdeutlicht. In den Ausführungen zum Setting wurde beobachtet, dass Paulus in seiner Rede eine Unterscheidung zwischen öffentlichen und nichtöffentlichen Räumen macht, die er jedoch durchbricht. Durch die Aufzählung (vgl. V.12) zeigt er, dass er sich in beiden Gebieten entsprechend der Etikette verhalten hat. Diesen Unterschied führt er erneut an, indem er den privaten Glauben und sein Verhalten im geschlossenen Raum, also gegenüber Gott, sowie den Glauben und sein Verhalten in der Öffentlichkeit beschreibt und beide als gleichwertig darstellt; seine Handlungen in beiden Räumen unterscheiden sich nicht, und er übt seinen Glauben immer gleich aus.¹⁶² Sein reines Gewissen macht ihn zu einem vertrauenswürdigen Erzähler. Durch die beiden Ebenen des Verhaltens vor Gott und den Menschen gegenüber möchte er zeigen, dass er in religiöser und politischer Hinsicht unschuldig ist, hat er doch weder gegen die Gesetze des Judentums verstoßen, wie sein vorheriges Bekenntnis zu den jüdischen Überlieferungen zeigt, noch gegen juristische Vorschriften des Römischen Reichs gehandelt.¹⁶³ An diesem Punkt überführt Paulus die von Tertullus in V.6 genannten politischen Anklagen in ein Bekenntnis zum Gott Israels und wechselt dadurch die Ebene.¹⁶⁴ Entgegen der ursprünglichen Vorwürfe geht es Paulus

¹⁵⁸ Neyrey, Acts 17, 133.

¹⁵⁹ Vgl. Kim, Kerygma und Situation, 263.

¹⁶⁰ Vgl. Mußner, Apg, 143.

¹⁶¹ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 369.

¹⁶² Vgl. Schille, Apg, 433.

¹⁶³ Vgl. Eckey, Apg 2, 528; Schmithals, Apg, 214.

¹⁶⁴ Vgl. Schmithals, Apg, 213.

nur darum, sich als treuen und loyalen Juden darzustellen, der niemals die in der Anklagerede vorgebrachten Taten begehen würde und dessen einziges Vergehen darin besteht, religiös treu und fromm zu sein. Stattdessen hat die neue Bewegung ihre Wurzeln in alten Verheißungen, so dass es sich nicht um eine subversive Abspaltung handelt, sondern sie nur eine angemessene Reflektion der jüdischen Hoffnung darstellt.¹⁶⁵

Paulus bringt einen weiteren Anlass für seine Reise nach Jerusalem vor. Er habe für sein Volk Almosen¹⁶⁶ geben wollen und im Tempel Opfergaben (V.17). Mit letzterem bezieht er sich wahrscheinlich auf die im Folgenden genannten Opfer im Rahmen des Reinigungsrituals im Tempel. Er verdeutlicht seine Zuneigung gegenüber ‚seinem‘ Volk und illustriert damit sein reines Gewissen vor den Menschen (V.16). Dieses Volk, so wurde aus seinen vorherigen Ausführungen deutlich, stellt Israel dar. Ein ironischer Unterton wird an dieser Stelle eingefügt, denn obwohl Paulus also das Judentum unterstützt und sich mit ihm identifiziert, steht er genau dafür vor Gericht.¹⁶⁷

Diese Reise diene dazu, die paulinische Verbundenheit mit den Jüdinnen und Juden in Jerusalem zu demonstrieren und die Verbindung zu festigen. Durch das Almosengeben verdeutlicht er, dass er und auch die in seinen Gemeinden Bekehrten, sowohl jüdische als auch nicht-jüdische Menschen, sich dem Bekenntnis des Judentums verbunden fühlen und immer noch eine Einheit mit Jerusalem bilden. Die theologische Relevanz der Glaubensgemeinschaft steht für ihn außer Frage. Die Spenden sollen also ein Zeichen setzen, das Zusammengehörigkeit auf allen Ebenen und unter allen Menschen, gleichwie jeder vorherigen Glaubenszugehörigkeit, symbolisiert.¹⁶⁸ Es wird eine Kontinuität zum Ausdruck gebracht, die die vorherige Argumentation des Apostels unterstützt.¹⁶⁹ Die Verbindung von einerseits der Beschreibung des Glaubens in V.14–16 sowie die Erwähnung des Tempels und Volks ist für die Leserlenkung insofern interessant, als dass Paulus damit eigentlich nicht nur auf die von Tertullus vorge-

¹⁶⁵ Vgl. Bock, Acts, 693; Fitzmyer, Acts, 735; Gebauer, Apg 2, 186.

¹⁶⁶ Dies ist das erste und einzige Mal, dass die Apostelgeschichte die Kollekte des Paulus erwähnt, was umso erstaunlicher ist, als dass sie in den paulinischen Briefen einen großen Stellenwert einnimmt. Nickle, Keith F., *The Collection. A Study in the Strategy of Paul*, London 1966, 70: „[...] in this one minor allusion the author of Acts either intentionally or ignorantly pictured it as a delivery by Paul of traditional Jewish contributions from the Diaspora to Jerusalem.“

¹⁶⁷ Vgl. Bock, Acts, 693.

¹⁶⁸ Vgl. Berger, Klaus, *Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*, in: NTS 23 (1977), 180–204: 199; 202; 204. Er erwähnt ebenso, dass Almosen gerade für nichtjüdische Menschen eine besondere Sühnefunktion gehabt hätten (vgl. a.a.O., 183). Da Paulus jedoch nur von seinem Volk (Act 24,17) spricht und vor der jüdischen Delegation keinen Bezug auf nichtjüdische Gläubige nimmt, ist eine solche Konnotation für die vorliegende Stelle nur marginal.

¹⁶⁹ Vgl. Roloff, Apg, 338. Er räumt jedoch auch ein, dass die Kollekte nicht für alle Jüdinnen und Juden bestimmt war, sondern nur für die Urgemeinde, diese für Lukas jedoch „das zu seiner heilsgeschichtlichen Vollen- dung gelangte Israel“ (338) sei. Andere Ausleger, etwa Peterson, Acts, 637 nehmen die Formulierung τὸ ἔθνος μου (Act 24,17) wörtlich.

brachten Anschuldigungen reagiert, sondern ebenso und vielleicht sogar in einer angemesseneren Weise auf diejenigen, die in Act 21,28 von dem Volk vorgebracht wurden.¹⁷⁰

Der Komparativ von *πολύς* in Verbindung mit *ἔτος* (V.17) könnte einen Rückbezug auf seine *captatio benevolentiae* darstellen, die er ähnlich eingeleitet und sich auf das Richteramt des Felix bezogen hatte. Er möchte Felix damit zeigen, dass er sich längere Zeit mit der Fürsorge für christliche Gemeinden beschäftigt hat, als dieser in seinem Amt ist.¹⁷¹ Vor allem mit der Erwähnung des Volkes erreicht Paulus eine Parallelisierung von sich und dem Prokurator: Beide Figuren suchen nach den vorliegenden Darstellungen nur das Beste für ihr jeweiliges Volk, so dass die Delegation aus Jerusalem durch die Analogie kaum etwas gegen die Intention des Paulus sagen kann. Andererseits stellt Paulus durch den Komparativ und die im Vergleich zu Tertullus recht knappe, nüchterne *captatio benevolentiae* den Statthalter als moralisch minderwertig dar. Insbesondere, wenn bereits die auf die Perikope folgenden Verse mit einbezogen werden, stellt sich heraus, dass während Paulus seinem Volk finanzielle Unterstützung aus reiner Nächstenliebe bietet, Felix auf eine Bestechung durch den Apostel wartet und dieses Geld für sich persönlich verwenden möchte.

Als letzten Punkt seiner Verteidigung bezieht sich der Apostel noch einmal auf das zurückliegende Verhör vor dem Synhedrium. Die Pharisäer (Act 23,9) sowie schlussendlich Lysias (Act 23,29) hatten ihn aufgrund dieses Zusammentreffens für unschuldig befunden. Dies kann Felix nicht unbedingt wissen, ist jedoch für die Leserlenkung von Bedeutung, da Paulus so sowohl von religiöser als auch politischer Seite bereits entlastet wurde. Der Statthalter kennt nur den Brief von dem römischen Oberst (Act 23,26–30), der für ihn jedoch die wichtigere Instanz darstellt. Paulus führt nun die theologische Debatte in die Apologie ein und benennt erneut die Aussage, die ihn in Cäsarea vor Gericht brachte. Seine Deutung der Ereignisse wird dabei durch die Wortwahl vermittelt. Weder die narrative Darstellung des Verhörs vor dem jüdischen Rat noch der Brief des Lysias hatten das Ereignis als eine gerichtliche Untersuchung dargestellt; dies ist jedoch die Interpretation, die Paulus wählt, da er das Verb *κρίνομαι* (Act 24,22) verwendet und damit die Einstellung des Synhedriums ihm gegenüber deutet.¹⁷² Wie seine vorherige Argumentation aber zeigte (vgl. V.14–16), sind auch diese möglicherweise daraus resultierenden Vorwürfe nicht haltbar, da die Ankläger die Auferstehung nicht ablehnen können, ohne selbst religiös unglaubwürdig zu werden und sich von den Überlieferungen ihrer Väter abzuwenden. Paulus führt aus, dass wenn sie ihn deswegen jedoch anklagen sollten, nicht die juristische, in dem Sinne römische Seite seiner angeblichen Vergehen

¹⁷⁰ Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 300.

¹⁷¹ Vgl. Barrett, *Shorter Commentary*, 369.

¹⁷² Vgl. Sherwin-White, *Roman Society*, 54.

verhandelt wird, sondern eigentlich das Schriftverständnis und damit verbunden die jüdische Religion auf dem Spiel stehen.¹⁷³ Im Grunde, so verdeutlicht der Apostel, hat er also weder vor dem Synhedrium, noch vor einem römischen Gericht etwas getan, das strafwürdig wäre. Der positive, zuversichtliche Ton, der sich in der *captatio benevolentiae* Felix gegenüber offenbart hatte, ist auch am Ende vorherrschend.¹⁷⁴ Implizit kritisiert Paulus die Religion der jüdischen Delegation aus Jerusalem, die sich an örtlich begrenzten Symbolen wie dem Tempel oder Herkunft festhalten und dadurch eine exklusive Religion praktizieren, die für Außenstehende nur schwer zugänglich ist. Der Apostel hingegen postuliert eine Theologie, die nach seiner Darstellung in der Verteidigungsrede theozentrisch¹⁷⁵ ausgerichtet ist und sich über den Glauben und die Hoffnung an den einen lebendigen Gott definiert.¹⁷⁶ Die Bedeutung, die das Thema der Auferstehung für Paulus hat, wird durch die Stellung der Abschnitte, die darauf eingehen, verdeutlicht. Zunächst verteidigt er sich gegen Vorwürfe, ehe er seinen Glauben in Bezug auf die genannte Hoffnung definiert; anschließend geht er nochmals auf die Vorwürfe ein, ehe er wiederum auf die Auferstehung zu sprechen kommt, nur um erneut zu zeigen, dass auch die Ankläger diesen Glauben teilen und die gesamte Verhandlung unnötig ist. Da er hiermit endet, setzt er einen besonderen Schwerpunkt¹⁷⁷ und möchte sicherstellen, dass dies die Grundaussage ist, die seiner Zuhörerschaft im Gedächtnis bleibt.

Indirekt zeigt Paulus nun auch, dass es sich nicht um einen Fall handelt, der vor einem römischen Gericht verhandelt werden sollte und Felix der falsche Ansprechpartner ist. Die Vertagung der Anhörung im Anschluss deutet dies ebenfalls an (V.22), da der Statthalter „no intention of being drawn into an internal Jewish dispute, or of doing injustice to a man whose only offence lay in what other Jews regarded as unorthodox theology“¹⁷⁸ hat.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Paulus zunächst ein hohes Maß an Bildung zeigt, indem er eine Apologie darbietet, die der Anklagerede eines professionellen Rhetors standhalten kann.¹⁷⁹ Inhaltlich bezieht sie sich stark auf die Umstände der Gerichtsverhandlung und die Vorwürfe und steht damit im Gegensatz zu seiner ersten Apologie, die kaum auf die vorgebrachten Anschuldigungen einging.¹⁸⁰ Somit wird die unterschiedliche Zielsetzung der beiden Reden auf extradiegetischer, aber ebenso auf intradiegetischer Ebene deutlich.

¹⁷³ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 365.

¹⁷⁴ Vgl. Gebauer, Apg 2, 187f.

¹⁷⁵ Vgl. Neyrey, Acts 17, 127.

¹⁷⁶ Vgl. Johnson, Acts, 415.

¹⁷⁷ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 300f.

¹⁷⁸ Barrett, Shorter Commentary, 370.

¹⁷⁹ Vgl. Rapske, Roman Custody, 163. Johnson, Acts, 416 sieht Paulus in dieser Perikope in Analogie zu einem hellenistischen Philosophen, etwa Sokrates, der sich selbst verteidigt.

¹⁸⁰ Vgl. Wikenhauser, Apg, 245.

Paulus reagiert darauf, indem er eine ähnliche Strategie wie Tertullus wählt, der sich selbst als Teil der jüdischen Delegation aus Jerusalem zeichnete, die laut seiner Worte nur darauf bedacht ist, ihr Volk zu schützen, um ihre Religion ungestört und friedlich ausüben zu können. Dagegen sowie gegen den römischen Rechtsstaat verstoße Paulus, der sich vom Judentum abgewandt habe und nun gegen die Gemeinschaft handele. Der Apostel hingegen stellt sich als einen den Traditionen gegenüber loyalen, orthodoxen Juden dar, was er einerseits durch Ausführungen über seine Glaubenslehren in Bezug auf Gott verdeutlicht,¹⁸¹ andererseits auch durch Handlungen wie die Anbetung (V.11), die Almosen und Reinigung im Tempel (V.17f.) illustriert. In dieses Bild fügt sich auch der Umstand ein, dass er mit keinem Wort seine römische Staatsangehörigkeit erwähnt;¹⁸² er möchte sich nicht als Römer darstellen, da er damit die politische Dimension des Falles anerkennen würde, sondern vielmehr nur als einen orthodoxen, jüdischen Mann. Seine Argumentation vermag jedoch auch keine handfesten Beweise beizubringen, da die Zeugen auch auf seiner Seite fehlen (vgl. V.19). Somit verlässt er sich einerseits auf den Grundsatz, dass nicht er Beweise für seine Unschuld beibringen muss, sondern vielmehr die Ankläger ihre Vorwürfe durch konkrete, objektiv überprüfbare Belege beweisen müssen.¹⁸³ In diesem Zusammenhang baut er stark sein Ethos auf, auf das er sich hauptsächlich verlässt und das als eine zuversichtliche Offenheit und Objektivität vermittelt wird,¹⁸⁴ so dass seine Worte authentisch und wahr wirken. Obwohl er sich jüdischen Anklägern gegenüber sieht, greift er nicht auf Schriftzitate zurück, sondern nennt die jüdische Bibel nur in ihrer Gesamtheit. Dieser Umstand sowie die Tatsache, dass er ebenso kerygmatische Ausführungen vermeidet, lassen sich wohl auf die Situation vor Gericht zurückführen, in der derartige Argumentationsstränge fehl am Platz wären. Stattdessen verlässt er sich vielmehr darauf, die bisherigen Ereignisse, die die Apostelgeschichte bereits dargelegt hatte, zu rekapitulieren.¹⁸⁵

7.5 *Authorial und narrative audience*

Bereits in den vorherigen Schritten klang an einigen Stellen an, wie die Erzählung gestaltet ist und durch welche narrativen Mittel die imaginierte Leserschaft des Lukas zu bestimmten Einsichten kommen soll. An dieser Stelle werden die bisherigen Ergebnisse gebündelt und durch weitere Beobachtungen ergänzt.

¹⁸¹ Vgl. Neyrey, Acts 17, 126.

¹⁸² Vgl. Cassidy, Richard J., Society and politics in the Acts of the Apostles, Maryknoll, NY 21988, 102f.

¹⁸³ Vgl. Conzelmann, Apg, 141.

¹⁸⁴ Vgl. Kennedy, New Testament Interpretation, 136.

¹⁸⁵ Vgl. Fitzmyer, Acts, 732.

Schon V.1 programmiert die Leserinnen und Leser dahingehend, dass sie durch das Verb ἐμφανίζω erwarten, nun eine Anklage und eine darauf reagierende Verteidigung zu hören; der Vers „kennzeichnet überschriftartig die Szene als *Erhebung der Anklage*.“¹⁸⁶ Aufgrund der vorherigen Erzählungen sowie des unmittelbar im Kontext stehenden Briefes des Lysias (Act 23,25–30), der die Unschuld des Paulus herausstellt, werden sie zuversichtlich die nun kommende Perikope lesen und eine Hoffnung auf Erlass der Haft hegen.¹⁸⁷ Der Umstand, dass die Juden einen professionellen Anwalt mitbringen müssen, um ihre Anklage vorzutragen, nimmt sie bereits gegen diese Gruppe und den Anwalt ein und verdeutlicht ihnen vor der eigentlichen Rede, dass die Beweise und die Vorwürfe nicht ausreichen dürften, um die Schuld des Apostels zu beweisen.¹⁸⁸ Auch weiß die *authorial audience*, dass der Hohepriester starke Vorurteile Paulus gegenüber hegte, und wird somit erwarten, dass die Anklage nicht in gutem Glauben vorgebracht wird.¹⁸⁹ Die beiden Parteien, der Hohepriester und die Ältesten, wurden bereits in Act 22,5, in der ersten Verteidigungsrede des Paulus, gemeinsam genannt, und auch die erste Darstellung des Damaskuserlebnisses hatte hervorgehoben, dass Paulus mit der Autorität des Hohepriesters handelte (Act 9,1f.). In dieser Erzählung nun stehen die beiden ehemals Verbündeten des Apostels ihm gegenüber und klagen ihn an; der narrativen Einleitung wohnt so eine gewisse Ironie inne.

Die Rolle, die der Leser- bzw. Hörschaft zugedacht wird, ist mit ὁ ἡγεμὼν (Act 24,1) angegeben, so dass sie sich für die Dauer der Erzählung in dessen Position versetzen soll. Unterstrichen wird die Rolle durch zahlreiche Anreden innerhalb der beiden Reden sowie durch den Umstand, dass sich die Rolle nicht ändert, beide Redner Felix anreden. Unklar bleibt, ob allen Lesenden bereits durch diese knappe Beschreibung deutlich vor Augen steht, um wen es sich dabei genau handelt. Aus den Indizien, dass die Perikope in Cäsarea verortet ist, können sie eruieren, dass es sich um einen römischen, höhergestellten Beamten handelt. Der Begriff wird auch in den Evangelien für die Position des Pilatus in der Passionsgeschichte verwendet (vgl. etwa Mt 27,2.11.14f.; Mt 28,14; Lk 20,20), und im vorherigen Kapitel der Apostelgeschichte schreibt Lysias an den hochgeehrten Statthalter Felix seinen Brief (Act 23,26). Der Leserschaft sollte so zumindest im Allgemeinen bewusst sein, dass der Titel ein Amt kenn-

¹⁸⁶ Weiser, Apg 2, 625. Hervorhebung im Original.

¹⁸⁷ Vgl. Pervo, Acts, 593.

¹⁸⁸ Vgl. Weiser, Apg 2, 627.

¹⁸⁹ Vgl. Cassidy, Society and Politics, 104. E fügt zu der Gruppe um den Hohepriester hinzu: „However, while Luke consistently provides signs of their malevolence, he never portrays the priestly group as being inept“ (104). Der Erzählinstanz kann keine tiefere Parteilichkeit vorgeworfen werden. Sie lenkt seine Leserschaft nur zu der Interpretation, die sie wünscht.

zeichnet, „dem politische Macht, richterliche Funktion und militärische Kommandogewalt eignet.“¹⁹⁰

Die Verse 2–4 der Rede der Tertullus als breit angelegte *captatio benevolentiae* versetzen die Leserschaft gut in die Atmosphäre einer Gerichtsverhandlung¹⁹¹ und vermitteln dann schließlich die Charakterzüge des *narratees*. Die wichtigsten sind die Fürsorge gegenüber dem Volk, die wohltätigen Handlungen und die hohe gesellschaftliche Position, die der Statthalter genießt, sowie sein Name: Felix. Aufgrund der bisherigen Leseerfahrung sowie ihrer angenommenen Stellung als Sympathisantinnen und Sympathisanten der christlichen Bewegung und gegenüber Paulus kann davon ausgegangen werden, dass die Leserinnen und Leser der Figur des Tertullus mit Vorsicht begegnen werden. Er steht auf der Seite der Juden, die den Apostel bisher bedrängten, verfolgten und sogar beinahe umgebracht hätten. Seine Aussagen werden entsprechend eingehender geprüft, und es ergibt sich eine schwierige Lesesituation: Auf der einen Seite, in ihrer Rolle als Felix, fühlen sie sich durch die ausschweifende *captatio benevolentiae* geschmeichelt. Auf der anderen Seite, als Leserinnen und Leser, die über extratextuelles Wissen verfügen, setzen sie die gehörten Lobeshymnen in Bezug dazu und stellen fest, dass die genannten Tatsachen nicht unbedingt der Wahrheit entsprechen.¹⁹² Sie werden

¹⁹⁰ Weiser, Alfons, Art. ἡγεμόν κτλ., in: EWNT² 2 (1992), 277–279: 279. Weiser, a.a.O., 278 weist darauf hin, dass auch Josephus von Pilatus als Statthalter (ἡγεμόν) Judäas berichtet (Ant. 18,55).

¹⁹¹ Vgl. Haenchen, Apg, 629.

¹⁹² Über Felix wird von mehreren antiken Schriftstellern berichtet, so etwa bei Tac. hist. 5,9. In diesem Abschnitt beschreibt Tacitus die jüdische Geschichte bis hin zu Vespasian. Claudius habe Felix als Befreiten über Judäa gesetzt. Dann geht Tacitus näher auf das Betragen und den Charakter des Felix ein: [...] Antonius Felix per omnem saevitiam ac libidinem ius regium servili ingenio exercuit [...]. Felix wird nicht wohlwollend erwähnt und erscheint in keinem guten Licht, ebenso wenig wie bei Josephus, der schildert, dass Felix Räuber hinrichten ließ sowie Eleazar, einen Räuberhauptmann, festnahm (Ant. 20,161; Bell. 2,253), ihm aber besonders der Hohepriester Jonathan ein Dorn im Auge war, da dieser ihn stets zurechtwies, die Administration Judäas zu verbessern (Ant. 20,162). Aufgrund dessen engagierte er einen Vertrauten des Jonathan, diesen zu ermorden (Ant. 20,163f.; nach Bell. 2,254–256 gehörte der Täter wohl zu den Sikariern, womit Felix im Grunde an den daraufhin entstehenden Unruhen eine Mitschuld trägt). Als es zu einer Auseinandersetzung zwischen den jüdischen Menschen in Cäsarea sowie den dort ansässigen syrischen Bewohnerinnen und Bewohnern kam, versuchte Felix, die erstgenannte Gruppe zu beschwichtigen; als sich diese jedoch nicht unterordnen wollte, setzte er zum Gegen-schlag gegen sie an, ließ sie festnehmen und ihre Häuser plündern (Ant. 20,173–178; Bell. 2,270).

Diese Ausführungen sind bei weitem nicht so schmeichelhaft wie die Worte des Rhetors. Seine Reaktionen werden als selbstsüchtig beschrieben, und Felix „hat der verhängnisvollen Sikarierbewegung (21,38) im Grunde wohl mehr Auftrieb als Schaden gebracht. Das Räuberunwesen hat er jedoch wirksam bekämpft“ (Bauernfeind, Kommentar und Studien, 262), so dass zumindest die Angabe, er hätte dem Volk Frieden gebracht (V.2), nicht ganz unbegründet ist.

In der Literatur wird immer wieder diskutiert, wie der vollständige Name des Felix lautet. In seinem Artikel *The Full Name of the Procurator Felix*, in: JSNT 1 (1978), 33–36 führt Frederick F. Bruce verschiedene Möglichkeiten auf. So nennt Tac. hist 5,9 als nichtjüdischen Namen Antonius Felix, während Flav. Jos. Ant. 20,137 schildert: Πέμπει δὲ καὶ Κλαύδιος (dies ist die Lesart der Epitome, mss.: Κλαύδιον) Φήλικα. Eine unvollständige Inschrift nennt Felix dann Tiberius Claudius; Bruce spricht sich am Ende für die Wahrscheinlichkeit aus, dass der vollständige Name des Statthalters Tiberius Claudius Felix gewesen sein könnte (vgl. v.a. a.a.O., 33–36). Vgl. auch hierfür sowie für die Frage nach den Frauen des Statthalters Brenk, Frederick E./Canali De Rossi, Filippo, *The ‘Notorious’ Felix, Procurator of Judea, and His Many Wives (Acts 23–24)*, in: Bib. 82 (2001), 410–417. Weitere Informationen über Felix, die für die vorliegende Perikope jedoch nicht unbedingt von Bedeutung sind, nennt z.B. Springer, *Prozeß des Paulus*, 184: „Er war [...] ein Bruder des Pallas, des allmächtigen Günst-

selbst mit einem nur rudimentären Wissen über die damalige politische Situation erkennen, dass die Herrschaft des Felix nicht so friedlich wie dargestellt verlief und mit zahlreichen Makeln behaftet war. Sie werden diesen Versuch von Tertullus, den Statthalter durch Schmeicheleien zu beeinflussen, erkennen und dem Redner insofern noch kritischer gegenüberstehen als bisher.¹⁹³ Über Felix als „bekannte geschichtliche Persönlichkeit“¹⁹⁴ könnte das Wissen vorhanden sein, dass es sich bei ihm um einen Freigelassenen handelt, der ursprünglich griechischer Abstammung war und vor seiner Tätigkeit in Cäsarea administrative Dienste in Palästina übernommen hatte.¹⁹⁵ Aufgrund dieser Tatsachen könnte erwartet werden, dass er einerseits die Situation in Palästina einzuschätzen weiß, auch die religiöse Dimension, und andererseits der Verkündigung des Paulus unter nichtjüdischen Menschen nicht völlig abwertend gegenübersteht. Ob Felix von den Anschuldigungen, den vermeintlichen Aufständen und Paulus als Anführer der Bewegung (V.5) wusste, wird nicht deutlich. Die Leserschaft hingegen kann sich ihm gegenüber überlegen fühlen, da sie Bezüge zu vorherigen Perikopen herstellen kann (etwa Act 17,6; Act 18,12; Act 21,28). Wird davon ausgegangen, dass es sich um Leserinnen und Leser handelt, die der christlichen Bewegung positiv gegenüberstehen, bauen sie durch die Bezeichnung als Sekte eine Distanz gegenüber dem Redner auf. Tertullus erzählt ihnen nichts Neues,¹⁹⁶ auch wenn sie an dieser Stelle die jüdische und damit nach der Darstellung gegnerische Sichtweise erhalten. Insbesondere der Bezug auf Act 21,28, die Anklagen, die die jüdischen Menschen in Jerusalem Paulus entgegenbringen, ist von Bedeutung. Durch die narrative Einbettung des Verses ist der Leserschaft bereits an dieser Stelle klar, dass die Vorwürfe nicht haltbar sind; nicht Paulus verursachte den anschließenden Tumult, sondern

ling dieses Kaisers.“ Hierdurch besaß er selbst wohl enge Beziehungen zum Kaiserhof (184). Stern, M., The Province of Judaea, in: Safrai, Shemuel/Ders. (Hg.), The Jewish people in the first century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions (CRI 1), Assen 1974, 308–376: 319 erwähnt, dass der Gouverneur von Judäa direkt vom Kaiser ernannt wurde; hieraus könnte sich dann erzählerisch auch erklären, warum Paulus an späterer Stelle an den Kaiser appelliert, wie auch Tajra, Trial, 109 festhält, da er die gute Vernetzung des Felix mit Rom beschreibt.

¹⁹³ Vgl. Parsons, Acts, 325. Parsons erwähnt die Möglichkeit, dass die Einfügung von V.7 in einigen Handschriften darauf hinweise, dass auch die ersten Leserinnen und Leser die Rede des Tertullus als fehlerhaft und unvollständig in Bezug auf die *probatio* empfunden hätten (326). Die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, doch die Einteilung der Rede an sich ist nicht vollständig deutlich. Wenn sie dem Rhetor von Beginn an kritisch gegenüberstehen, wird eine fehlerhafte bzw. unvollständige Rede in die Charakterzüge der Figur eingetragen und als Teil dieser betrachtet, so dass er noch negativer gesehen wird, insbesondere, da er ein professioneller Redner ist, der nicht einmal eine gut konstruierte Anklagerede vorbringen kann.

¹⁹⁴ Springer, Prozeß des Paulus, 184. Stern, Province of Judea, führt zu seiner Bekanntheit außerdem aus, dass Felix gemeinsam mit Florus als „the worst procurators who ever ruled Judaea“ (319) betrachtet wurde.

¹⁹⁵ Vgl. Stern, Province of Judaea, 316–318, der zusätzlich erläutert, dass Felix damit die einzige Ausnahme von der Regel darstellt, da die Gouverneure Judäas normalerweise dem römischen Stand der Equites angehörten; auch Springer, Prozeß des Paulus, 184; Bruce, Full Name, 33. Tajra, Trial, 109 leitet daraus ab, dass er mit der jüdischen Nation vertraut gewesen sei.

¹⁹⁶ Vgl. Pervo, Acts, 597.

die von Paulus später in seiner Verteidigung genannten Juden aus der Asia (Act 24,19).¹⁹⁷ Insofern steht sie den Ausführungen des Tertullus nach der bereits beschönigten *captatio benevolentiae* noch skeptischer gegenüber, wenn nicht gar rundheraus ablehnend. Lautete in der früheren Stelle der Vorwurf auch noch auf Tempelschändung, so mildert der Anwalt dies vor Felix in eine versuchte Entweihung ab.¹⁹⁸ Er ändert damit die eigentliche Anklage und verliert an Vertrauen. Zweifelhaft bleibt in den Augen des Leserkreises auch die Aussage, Tertullus sei einer derjenigen gewesen, die den Apostel festgenommen haben. Obwohl er sich als Jude darstellen möchte, wird kein Fehlverhalten gegen das Gesetz explizit so benannt, im Gegensatz zu früheren Anklagen. Felix und der *authorial audience* wird damit angedeutet, dass die Vorwürfe sich auf die politische Dimension beziehen. Die Ernsthaftigkeit der Anschuldigungen wird erst dadurch deutlich, da auf Tempelschändung die Todesstrafe stand.¹⁹⁹

Da die Vorwürfe so nicht der Wahrheit entsprechen, zeigt Tertullus keine starke rhetorische Leistung, denn weitere Punkte der Anklage, geschweige denn Beweise für diese, werden von ihm nicht angebracht. Er schließt seine Ausführungen mit dem Verweis an Felix, er solle dies alles nachprüfen (V.8).²⁰⁰ In der Rolle des Statthalters ist diese Aufforderung also auch an die Leserinnen und Leser der Apostelgeschichte gerichtet, „die die letzten Kapitel ruhig noch einmal durchblättern sollten.“²⁰¹ Dabei werden sie, wie bereits gezeigt, die Unhaltbarkeit der Anschuldigungen sehen. Insgesamt lässt sich bezüglich der ersten Rede dieser Erzählung statuieren, dass eine *authorial audience* vorausgesetzt wird, die die vorherigen Ereignisse und Perikopen kennt.²⁰² Ohne ein solches Wissen wären sie in der gleichen Position wie Felix, doch die Schilderung ist daran angelegt, dass sie die zweite Ebene erkennen und sich dem Statthalter gegenüber höhergestellt fühlen. Reminiszenzen an vorherige Perikopen legen sich durch den Vorwurf, Paulus habe sich vom jüdischen Glauben abgewandt, nahe, der bereits das erste Mal nach seinem Erlebnis vor Damaskus sowohl von den damaszenischen Bewohnerinnen und Bewohnern als auch von den Menschen in Jerusalem geäußert wurde (vgl. Act 9,22.29). Es handelt sich um ein Motiv, das die gesamte Wirksamkeit des Apostels durchzieht und somit keine Neuerung für die *authorial audience* darstellt, die sowohl in den vorherigen

¹⁹⁷ Vgl. Pesch, Apg 2, 256; 258; Schille, Apg, 434. Maxwell, Role of the Audience, 180: „What information should the audience supply in order to fill the gap left by Tertullus? What proof is there in the surrounding narrative that supports the charges of stirring up dissention among all the Jews throughout the world? In this case, the audience has no proof. The evidence that can be gleaned from the surrounding narrative does not support Tertullus' accusation. The audience discovers for itself that Tertullus' claims against Paul are false.“

¹⁹⁸ Vgl. Rapske, Roman Custody, 162.

¹⁹⁹ Vgl. Jervell, Apg, 569.

²⁰⁰ Vgl. auch Heusler, Kapitalprozesse, 80, die in den abschließenden Worten des Tertullus eine Aufforderung an den Statthalter sieht, Paulus zu verhören und somit auf ein Rechtsmittel verweist.

²⁰¹ Schille, Apg, 433.

²⁰² Vgl. Schneider, Apg 2, 346.

Perikopen als auch an dieser Stelle erkennen, dass die Äußerung nicht gerechtfertigt ist. V.8 erreicht eine ironische Brechung, da die externen Leserinnen und Leser zwar der Aufforderung des Anwalts nachkommen, dabei jedoch nicht zu der Bewertung kommen, die der Redner bewirken wollte. Lukas als Erzählinstanz, die diese Perikope geschaffen hat, ist nicht darum bemüht, dass seine Leserschaft zu einer objektiven Einschätzung im Sinne der Richterrolle kommt. Sie soll den ironischen Unterton und die Falschheit der Worte des Tertullus, ob es nun seine überbordende Lobhudelei zu Beginn oder die Anschuldigungen gegenüber Paulus sind, erkennen. Lukas ist es jedoch gelungen, dass auch ohne extratextuelles Wissen zumindest ein Funke Misstrauen gesät wird. Wird davon ausgegangen, dass die Leserschaft es tatsächlich schafft, ihr vorheriges Wissen und ihre Einstellungen zu bestimmten Personengruppen auszublenden und sich vollständig auf die Rolle des Richters einzulassen, so kann die Anklagerede sie trotzdem nicht überzeugen, da weder ein konkretes Vergehen mit Datum oder gar Zeugen vorgebracht wird, noch vertrauenswürdige Menschen mitgereist sind, die dieses bestätigen können. Der einzige Beweis liegt in der Aufforderung zum Schluss, Felix solle einfach selber nachforschen, dann würde er schon sehen, dass alle Behauptungen wahr seien.

Insgesamt erinnert die Anklagerede des Tertullus die Leserschaft an den Prozess von Jesus. Bereits die vorherigen Reden verfügten über deutliche Anklänge an die Parallelisierung von den Schicksalen des Paulus und Jesu, die an dieser Stelle weiter ausgebaut wird. Dabei dient die Erwähnung der Nazoräer (V.5) als vordergründiges Signal, diese zu erkennen.²⁰³ Durch die Analogien in den beiden Prozessen wird die Leserschaft angehalten, Spekulationen über den Fortgang der Erzählung um Paulus zu treffen; aufgrund der beschriebenen Parallelen werden diese nicht positiv ausfallen. So lässt sich mit Klaus Kliesch festhalten: „In der Passion des Paulus ereignet sich der Leidensweg Jesu.“²⁰⁴ Der Verkündiger fügt sich diesem Weg und erfüllt so Aussagen Jesu wie etwa aus Lk 21,12, dass seine Schüler verfolgt und in Gefängnisse, schlussendlich aber vor Könige und Statthalter gebracht werden würden, allein aus

²⁰³ Vgl. Eckey, Apg 2, 527. Der Begriff wurde zudem bereits in den vorherigen Darstellungen des Damaskuserlebnisses für den Auferstandenen selbst gebraucht (vgl. Act 9,5; Act 22,8) und schafft eine weitere Reminiszenz an diese Erzählungen.

²⁰⁴ Kliesch, Apg, 147. Vgl. hierzu auch das Urteil von Talbert, Reading Acts, 203, der Bezug auf eine weitere Prophezeiung nimmt und festhält, dass die Leserschaft durch die Vision des Herrn in Act 23,11 den herausgehobenen Status des Paulus bei Gott erkennen und davon ausgehen wird, dass sich die Ankündigung erfüllen und Paulus tatsächlich in Rom sein Zeugnis ablegen kann. Auch muss natürlich das extratextuelle Wissen mit einbezogen werden bezüglich der Antizipation des Schicksals des Paulus sowie die Tatsache, dass bei einer zweiten Lektüre der Spannungsbogen anders verläuft.

dem Grund, seine Anhänger zu sein.²⁰⁵ Der Platz des Paulus vor den Autoritäten, vor denen er sich nun präsentiert, erscheint so als gottgewollt.²⁰⁶

Die Worte des Tertullus werden von den anwesenden Juden (Act 24,9) bestätigt. Obwohl nicht deutlich wird, wen genau diese Gruppe umfasst, ist diese distanzierende Bezeichnung bereits mehrmals in der Apostelgeschichte verwendet worden, um die Gegner des Paulus zu bezeichnen (vgl. z.B. Act 9,23; Act 13,45.50; Act 17,5; Act 18,12). Insofern steht die *authorial audience* der Kollektivfigur misstrauisch gegenüber, ihr wird nicht sonderlich viel Glaubwürdigkeit zugestanden. Ähnlich wie in dem Abschluss der Rede des Rhetors wird durch die Zustimmung die Wirkung ins Gegenteil gekehrt. Obwohl eine Reaktion berichtet wird, die normalerweise eine Anleitung für die Leserinnen und Leser darstellt, wie die Worte aufzufassen sind, werden sie die gegenteilige Haltung einnehmen aufgrund der vorherigen Leseindrücke der Apostelgeschichte und der allgemeinen Darstellung der jüdischen Menschen. Sie entfremden sich von dem textinternen Publikum und der Text ermutigt sie „to view themselves as separate from the mob.“²⁰⁷

Im Anschluss an die Rede des Tertullus bleibt die *authorial audience* in ihrer zugeschriebenen Rolle des Felix. Dieser lässt sich nicht zu einem Zwischenkommentar oder anderen Gesten, die ein Urteil nahelegen würden, bewegen, sondern verhandelt den Fall weiter sachlich und objektiv und gibt Paulus die Erlaubnis, seine Verteidigungsrede nun vorzubringen. Es liegt also kein Signal vor, dass die Leserinnen und Leser ihre Rolle ablegen sollen.

Paulus beginnt seine Rede erst, als er den Wink durch den Statthalter erhält. Da ein solches Vorgehen nicht von Tertullus berichtet wurde, ist es ein positiver erster Eindruck, der dadurch gewonnen wird. Der Apostel erscheint als ein Mann, der sich mit der Etikette vor Gericht auskennt und sich nicht von Gefühlsregungen leiten lässt. Die *authorial audience* erhält durch die knappe *captatio benevolentiae* des Paulus eine neue Information über Felix, sollten sie diese nicht schon durch ihr extratextuelles Vorwissen eingefügt haben. Der Statthalter ist bereits seit vielen Jahren (V.10) Richter, entsprechend wird ihm eine hohe Autorität zugesprochen und es kann ihm zugetraut werden, diesen Fall mit Expertise zu lösen. Dass Paulus sich als zuversichtlich (V.10) bezeichnet, weckt einerseits die Erwartung, dass der Sprecher nun in

²⁰⁵ Vgl. Fitzmyer, Acts, 732; Peterson, Acts, 628.

²⁰⁶ Vgl. Edwards, 'Public Theology', 228

²⁰⁷ Schwartz, Trial Scene, 119. Vgl. auch ihre allgemeine Einschätzung a.a.O., 118: „Unlike with the internal audiences in the Greek novels, in Acts the sympathies of the ideal reader are expected to be counter to the responses of at least a portion of the internal audience.“ Von Felix wird zu diesem Zeitpunkt noch keine Reaktion berichtet, so dass die jüdische Delegation die einzige Gruppe darstellen, zu der sich die imaginierte Leserschaft verhalten kann.

seinen Worten die Anklagen entkräften wird, und könnte andererseits den *narratee* für ihn einnehmen.

Die Verse 11–13 der Rede des Paulus berichten Ereignisse, die aus der vorherigen Lektüre der Apostelgeschichte bekannt sind. Die imaginierte Leserschaft ist gegenüber Felix in einer höhergestellten Position, da sie über das Geschilderte Kenntnis hat und es bestätigen kann. In diesem Teil der Rede wird sie für Paulus eingenommen, da die Annahme geweckt wird, dass er auch in den folgenden Sätzen die Wahrheit sprechen wird. Felix erhält im Gegensatz zu der Rede des Tertullus konkrete Anhaltspunkte, wie etwa eine präzisere Zeitspanne, und wird Paulus gegenüber dadurch, wenn nicht positiv, so zumindest nicht negativ eingestellt sein. Nichtsdestotrotz vermag auch der Apostel keine genaueren Beweise für seine Unschuld beizubringen als lediglich die Ablehnung der Vorwürfe. Da jedoch seine Ankläger nichts gegen ihn vorgebracht haben, sondern Felix selber Nachforschungen betreiben sollte (V.8), wird seine Zurückweisung mit der Begründung, die Anklagenden hätten nichts gegen ihn in der Hand, bestärkt.²⁰⁸ Seine Beweisführung liegt vor allem in der Darstellung seiner Religiosität, die impliziert, dass er die Vergehen nicht begangen haben kann. Die Verse 14–16 entfernen sich vom eigentlichen Vorfall und dienen dann dem Aufbau dieses Ethos des Paulus. Im Hintergrund steht die Bemerkung des Tertullus, Paulus sei Anführer der Sekte (V.5). Der ironische Relativsatz (ἣν λέγουσιν ἄρεσιν(V.14) richtet sich gleichermaßen an die *authorial audience* als auch an Felix; beide Figuren sind mit der christlichen Gemeinde vertraut. Die Leserinnen und Leser als Sympathisantinnen und Sympathisanten werden sich dadurch auf die Seite des Apostels stellen, vertreten sie doch die gleichen Werte wie er. Felix, so erfährt die Leserschaft jedoch erst an späterer Stelle, verfügt ebenfalls über sehr fundierte Kenntnisse bezüglich der Glaubenslehre, wird also auch von der Bemerkung unmittelbar angesprochen. Dem Statthalter präsentiert sich Paulus als gläubiger Jude, der mitnichten dem Bild, das Tertullus zuvor in seiner Rede heraufbeschworen hatte, entspricht. Stattdessen teilt er gewisse Grundsätze mit seinen Anklägern. Während diese Informationen für den *narratee* neu sein und den Eindruck von Paulus modifizieren mögen, erkennt der Leserkreis die Kohärenz in der Darstellung des Apostels. Wie in einigen der vorherigen Reden auch steht das Thema der Auferstehung im Mittelpunkt, zu dem er sich nicht nur vor jüdischen Mitmenschen (Act 13,30–34.37) und Philosophen sowie Bewohnerinnen und Bewohnern Athens (Act 17,31) bekennt, sondern nun auch vor einem römischen Beamten.

Paulus impliziert (Act 24,16), dass er auch in der vorliegenden Verhandlung ein unverletztes Gewissen hat und seine Worte wahr sind, da er sonst vor Gott lügen und sein Gewissen

²⁰⁸ Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 297f.

beschmutzen würde. Er erscheint als vertrauenswürdiger Redner. Dies stärkt seine Argumente, sowohl die bereits ausgeführten als auch die nun kommenden. Auch V.17 zeigt ihn als gläubigen Juden und verrät seine gute Gesinnung, so dass er wiederum als positiver Charakter erscheint, dem ein gewisses Identifikationspotenzial innewohnt. Insbesondere der Statthalter nimmt Paulus derartig wahr, da sich der Verkündiger in Analogie zu Felix zeichnet. Wie dieser in der *captatio benevolentiae* des Tertullus als Wohltäter für sein Volk dargestellt wurde, so verkörpert jetzt Paulus ein ähnliches Ideal. Mit diesen Wertevorstellungen kann sich der Richter identifizieren, da er einen Mann vor sich hat, der aus ähnlichen Motiven handelt wie er. Durch die Erwähnung der Almosen (V.17) entsteht ein *narrative gap*, da die *authorial audience* bisher noch nicht über Informationen bezüglich einer Kollekte verfügte.²⁰⁹ Sie ist ebenso wie Felix der Erzählinstanz, also Paulus, an Informationen unterlegen.²¹⁰ Durch diesen Umstand werden sie enger an den *narratee* gebunden, weil beide die gleiche Perspektive auf die Geschehnisse an dieser Stelle haben. Doch auch wenn sie über keinerlei Informationen über die Kollekte verfügen, ist der Ausdruck bereits in der Apostelgeschichte verwendet worden und beschreibt etwa den Hauptmann Kornelius (Act 10,2), der durch die Handlung als ein frommer Mann erscheint. In Act 24,17 beschreibt sich Paulus in ähnlichen Worten, wodurch bei den Lesenden eine Konnotation wachgerufen werden könnte, die seine Frömmigkeit weiter unterstreicht.²¹¹ Die Identifikation mit dem *narratee* wird sodann wieder aufgebrochen, da der Redner die Vorgänge im Tempel schildert, die für die imaginierte Leserschaft aufgrund der vorherigen Lektüre der Apostelgeschichte nachvollziehbar sind. Paulus sagt in ihrer Wahrnehmung die Wahrheit, während Felix als Unwissender auf das Wort des Apostels angewiesen ist. Der Statthalter wird jedoch auch auf die Seite des Paulus gezogen, weil dargestellt wird, dass es Zeugen gegeben hätte, diese jedoch nicht anwesend seien. In den Augen des Richters spricht dies nicht dafür, dass es von dieser Seite aus tatsächlich Anschuldigungen gegeben hätte, da sonst zu erwarten gewesen wäre, dass sie von den Juden der Asia vorgebracht und dadurch die Anklage des Tertullus stärken würden. Es wirft ebenfalls ein negatives Bild auf die Ankläger, da sie diese Zeuengruppe verschwiegen haben und sie den Eindruck erwecken, dass die Aussagen ihre Anklage unterminieren könnte.

²⁰⁹ Vgl. hierfür Dauer, Anton, „Ergänzungen“ und „Variationen“ in den Reden der Apostelgeschichte gegenüber vorausgegangenen Erzählungen. Beobachtungen zur literarischen Arbeitsweise des Lukas, in: Frankemölle, Hubert (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnllka zum 60. Geburtstag am 8. Dezember 1988, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1989, 307–324. Dauer notiert, dass an dieser Stelle wie auch in verschiedenen Details der Miletrede Lukas entweder Informationen einbringt, die er zuvor noch nicht genannt hat, oder Informationen gegenüber vorherigen Darstellungen verändert. Dauer erklärt jedoch nicht, welchen Effekt diese Darstellung bewirkt. M.E. bindet Lukas damit seine Leserschaft ein und aktiviert ihre Vorkenntnisse, so dass sie aufmerksamer den Geschehnissen folgen und diese im Licht vorheriger Episoden evaluieren können.

²¹⁰ Vgl. Conzelmann, Apg, 142.

²¹¹ Vgl. Berger, Almosen für Israel, 180f.

Das Verhör vor dem Synhedrium (V.20) kommt für Felix plötzlich und unerwartet. Obwohl die Leserschaft die Perikope kennt, wird auch von ihnen zum Abschluss durch den thematischen und temporalen Umschwung erhöhte Aufmerksamkeit gefordert. Wiederum können sie die Worte des Paulus bestätigen, so dass er für sie über die gesamte Rede hinweg als authentische und zu vorherigen Perikopen kohärente Figur erscheint. Die erneute Erwähnung der Auferstehung führt ihnen und dem Statthalter die Bedeutung dieses Glaubensinhalts vor Augen. Durch die Stellung am Schluss der Rede wird dies die Essenz seiner Worte sein, die der *authorial audience*, aber ebenso dem Felix im Gedächtnis bleibt. Paulus führt aus, dass er wegen dieses Glaubensinhaltes vor Gericht steht, für den er von dem zuständigen Gremium jedoch nicht verurteilt wurde und den die ihn Anklagenden auch noch teilen. Es zeigt die Absurdität der Situation auf, weil die Gegenwart des Anwalts sowie das römische Gerichtsszenario implizieren, dass es als politische Verhandlungssache aufgefasst wird, jedoch nicht als religiöse. Da Hananias bereits in der vorherigen Perikope das Wort führte, verzichtet er wohl vor Felix darauf; auch war er nicht sonderlich erfolgreich in seinem eigenen Verhör. Seine Anwesenheit bestärkt die theologische Dimension des Verfahrens.

Nach den beiden Reden erwartet die *authorial audience* einen Freispruch des Paulus durch Felix. Einerseits wurde sie durch die genannten Figurenzeichnungen und ihr Hintergrundwissen dazu angehalten, die jüdische Anklage als unhaltbar anzusehen. Weder sprechen die Fakten für die Vorwürfe, noch entspricht das Bild, das Tertullus von Paulus zeichnete, dem der Apostelgeschichte. Paulus wiederum zeigte sich als orthodoxer Jude und zuverlässiger Redner. Die *authorial audience* hat auch noch den Brief des Lysias im Gedächtnis, der den Apostel von politischen Anklagen freigesprochen (Act 23,29) und festgestellt hatte, dass es sich um einen religiösen Disput handelte.²¹² Paulus kommt zu dem gleichen Schluss wie Lysias, ohne dessen Geschriebenes zu kennen, und wird von der Leserschaft als vertrauenswürdig und objektiv wahrgenommen und seine Unschuld von ihr aufgrund dieser Tatsachen angenommen. Insofern wird ihm vertraut, und die Dissonanz zwischen seiner Rede, den vorherigen Ereignissen und dem nun erfolgten Urteil durch Felix wird offenbar.²¹³ Das Verb ἀναβάλλω (Act 24,22) kommt aus diesem Grund etwas überraschend und dient dazu, dass die Leserinnen und Leser die Rolle des Felix ablegen und sich von ihm wieder distanzieren. Obwohl es sich um keine Unterbrechung der Rede handelt, funktioniert die Aussage diesbezüglich ähnlich wie z.B. die gewaltvolle Zäsur in Act 22,22.²¹⁴ Zu dieser Überraschung trägt die

²¹² Vgl. Kucicki, *Function of the Speeches*, 203.

²¹³ Vgl. Bock, *Acts*, 694; Rapske, *Roman Custody*, 163.

²¹⁴ Gegen Horsley, Greg H.R., *Speeches and dialogue in Acts*, in: *NTS* 32 (1986), 609–614: 611; Porter, *Paul of Acts*, 157, der jedoch anmerkt, dass es sich um keine feindliche oder reaktive Unterbrechung handele.

Bemerkung der Erzählinstanz bei, dass der Statthalter eigentlich sehr gut über den Weg Bescheid wusste, also auch die messianischen Implikationen der Rede verstehen konnte und aus diesem Grund umso mehr die Unhaltbarkeit der Anklagen erkennen sollte.²¹⁵ Die Distanzierung funktioniert durch zwei Mechanismen: Auf der einen Seite wird von der direkten Rede des Paulus zu einer direkten Bemerkung des Felix übergeleitet. Normalerweise wird, wie bereits in Bezug auf die Reaktion der beiwohnenden Juden (Act 24,9) angemerkt wurde, die Reaktion einer Figur als Blaupause für diejenige des Leserkreises genommen. Dieser kann dann in die Reaktion einstimmen, oder sich davon distanzieren. Durch den Vertagungsbeschluss, der der eigentlichen Erwartung der Leserinnen und Leser widerspricht, wird eine erste Distanzierung erreicht. Der zweite Mechanismus liegt dann in der Bemerkung über das Wissen des Felix bezüglich der christlichen Gemeinschaft, die seiner direkten Aussage vorge-schaltet ist und zu weiterer Distanzierung beiträgt, da er sich nicht nur aufgrund der gehörten Worte anders verhält, als es die imaginierte Leserschaft erwarten würde, sondern auch trotz seines Vorwissens. Obwohl nun die Leserinnen und Leser mit der Entscheidung des Felix nicht einverstanden sein dürften, wird durch die Erwähnung des Lysias Hoffnung geweckt. Der Oberst hatte Paulus ja bereits einmal freigesprochen, so dass die Erwartung, die Anklagen gegen den Apostel könnten doch noch fallengelassen werden, nicht unbegründet ist. Unterstützt wird diese Einschätzung durch die berichtete Hafterleichterung für Paulus, die die *authorial audience* Felix gegenüber etwas gnädiger stimmen könnte, spricht doch indirekt aus ihr ein Urteil bezüglich der Unschuld des Angeklagten, der gemeinsam mit seiner Gemeinschaft als politisch ungefährlich eingeschätzt wird.²¹⁶ In diesem Verhalten kann sie sich wiederfinden und es nachvollziehen, und seine Milde steht im Gegenüber zu den bisherigen Haft- und Verhörsszenen des Paulus. Am Ende von V.23 wird Felix zu einer relativ positiv wahrgenommenen Gestalt.²¹⁷ Grundsätzlich führt die Vertagung durch ihn zu einem Spannungsaufbau auf Seiten der Lesenden, die zu Spekulationen und Vorausdeutungen angehalten werden.²¹⁸

²¹⁵ Vgl. Eckey, Apg 2, 529; Jervell, Apg, 572; Kucicki, Function of the Speeches, 204.

²¹⁶ Vgl. Gebauer, Apg 2, 188. Gebauer nennt als Motiv für die Vertagung des Felix trotz indirekter Unschuldzuweisung, dass der Statthalter sich die jüdische Führung nicht zu Gegnern machen wolle. Vgl. auch Tannehill, Narrative Unity 2, 301.

²¹⁷ Dieser Eindruck wird durch die extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz in den folgenden Versen jedoch wieder umgekehrt. Hierzu hält Barrett, Shorter Commentary fest, dass Felix „did not condemn Paul and was therefore a good ruler; he hoped for a bribe and left Paul in prison, and was therefore not good“ (a.a.O., 365). Marshall, Acts, 380 benennt die widersprüchlichen Handlungen des Felix derart, dass die Bemerkung über sein Wissen bezüglich des Christentums zeige, dass er aus Sympathie der Gemeinschaft gegenüber handelte, vielleicht auch aus dem Wunsch heraus, dass sie von jüdischen Autoritäten gerecht behandelt werden sollten; sein darauffolgendes Verhalten gebe jedoch keine Anhaltspunkte dafür, da er Paulus entlassen sollte, sich jedoch nicht dafür entscheiden konnte aufgrund der jüdischen Autoritäten.

²¹⁸ Vgl. Pervo, Acts, 600.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die *authorial audience* sich in einen *narratee* versetzen soll, dem sie an Informationen weit überlegen ist. Dieser Eindruck wird sich auch nur schwer in den Hintergrund rücken lassen. Erzähltechnisch wird versucht, ihr vor Augen zu führen, wie ein unbeteiligter römischer Richter den Fall erleben würde, ohne zuvor über Details zu verfügen. Es geht also wiederum um eine Perspektivbefähigung. Zusätzlich zu dieser Herausforderung ist das imaginierte Publikum natürlich durch vorherige Perikopen geprägt und wird etwa der pauschalisierend als die Juden (V.9) bezeichneten Gruppe ablehnend gegenüberstehen, während es Paulus von Beginn an mehr Vertrauen beibringt, die Wahrheit zu sprechen.

Für das korrekte Verständnis der vorliegenden Perikope ist ein gewisses Hintergrundwissen bezüglich der Figuren vonnöten.²¹⁹ Dies involviert die Leserschaft, zeigt auf der anderen Seite aber auch, dass die einzelnen Reden der Apostelgeschichte nicht ohne ihre Rahmehandlung interpretiert werden können. Die Perikope richtet sich an ein Publikum, das die vorherigen Erzählungen, auf die vielfach angespielt wird, rezipiert hat. Auch ohne genauere Kenntnisse über den Statthalter ist es möglich, den Worten zu folgen; die tieferen Ebenen verschließen sich dann jedoch. Dadurch, dass die Leserinnen und Leser die (christliche) Wahrheit bereits im Vorhinein kennen, öffnet sich ein Raum für eine dramatische Ironie, die sie dazu befähigt, die Art und Weise zu erkennen, wie die einzelnen Redner mit der Wahrheit umgehen und sie beeinflussen.²²⁰ Es ist mit einer Leserschaft zu rechnen, die mit den Gegebenheiten des Römischen Reiches vertraut ist sowie über Grundkenntnisse über bekannte Persönlichkeiten und Abläufe vor Gericht verfügt. Neben diesen hintergründigen Informationen lässt der Text wenige große Lücken, die von den Leserinnen und Lesern ergänzt werden müssen. Ein Beispiel wäre die Verortung der Perikope; Lukas beschreibt weder die räumliche Situation noch die beteiligten Personen, etwa wie sie zueinander stehen oder ob Paulus als Gefangener gefesselt vor den Richter tritt. Derartige *narrative gaps* unterstreichen, dass Grundwissen bezüglich der damaligen Zeit, über Figuren und Orte, etwa Cäsarea, notwendig sind, um diese zu füllen. Die Aktivierung der Lesenden setzt dazu auf das Erinnern an die früheren Ereignisse und das Abgleichen mit dem Ausgesagten sowie auf das Antizipieren von möglichen Folgen. Durch den Umstand, dass der Fall wiederum nicht gelöst wird, werden sie dazu angehalten, weiterzulesen.²²¹

Aufgrund der Themen lässt sich vermuten, dass die Rede auch an judenchristliche Leserinnen und Leser gerichtet ist und ihnen die christusgläubige Gemeinschaft von jüdischer Seite

²¹⁹ Vgl. Brown, *Paul's Hearing*, 326.

²²⁰ Vgl. Schwartz, *Trial Scene*, 112.

²²¹ Vgl. a.a.O., 127.

aus verständlicher gemacht werden soll. Im Gegensatz zu der ersten Rede des Paulus in Antiochia, in der zwar auch die Auferstehung thematisiert wurde, ist in diesen Worten das Thema des Gerichts (V.15) hinzugetreten. Bereits in der Areopagrede war dies der Stein des Anstoßes gewesen und hatte den Grund für die Unterbrechung durch die Zuhörenden verkörpert (V.31f.). Es handelt sich somit nicht um ein Motiv, das nur der einen oder anderen Zuhörergruppe präsentiert wird; vielmehr verkörpert es auf der extratextuellen Ebene die Verbindungslinie zwischen den beiden Zuhörerschaften, in der „der eschatologische Aspekt aus der Verkündigung Jesu zu der festen Verbindung von Ethik und Gericht geworden ist.“²²² Hierzu dient dann auch u.a. die Bezeichnung der Gemeinschaft als ἡ ὁδός (V.14). Die Metapher soll den judenchristlichen Rezipientinnen und Rezipienten zeigen, dass der Weg in Form der christusgläubigen Gemeinde nicht *aus* dem Judentum führt, sondern ein Teil von ihm ist. Somit ist „der neue Glaube [...] kein Verrat am alten. Die Auferstehungshoffnung ist die Klammer, die beide zusammenhält.“²²³ Die Kollekte des Paulus verdeutlicht die Kontinuität und weiterhin bestehenden Verbindungen zwischen nichtjüdischen und jüdischen Menschen und dient als Symbol ihrer Einheit und der Tatsache, dass keine Uneinigkeiten zwischen den heiden- und judenchristlichen Gemeinden vorhanden waren.²²⁴

Die Apologie des Paulus könnte auf größerer Ebene gegen Anklagen aus der Umwelt des Apostels und der Christusgläubigen im Allgemeinen gerichtet sein. So ist es möglich, dass die Leserinnen und Leser sich mit Vorwürfen von jüdischer oder römischer Seite konfrontiert sahen, die einen Gesetzesbruch der christlichen Gemeinschaft proklamierten.²²⁵ Die vorliegende Verteidigungsrede kann ihnen dann Anhaltspunkte geben, wie diese Anklagen zu verstehen sind, wie ihnen entgegnet werden kann und grundsätzlich, dass die meisten von ihnen nicht haltbar sind.²²⁶ Dabei könnte sowohl die (historische) Person des Paulus im Mittelpunkt stehen, jedoch auch Anklagen an Heidenchristinnen und Judenchristen im Allgemeinen. Durch die Engführung und doppelte Betonung durch Paulus in seiner Verteidigungsrede wird sowohl den heidenchristlichen, als auch den judenchristlichen Rezipierenden vor Augen geführt, worum es wirklich geht, nämlich um die Hoffnung Israels auf die Auferstehung der Toten, an der beide Gruppen partizipieren und in der sie geeint sind.²²⁷ Es wird eine weitere

²²² Berger, Kommentar, 489.

²²³ Haenchen, Apg, 631.

²²⁴ Vgl. Tajra, Trial, 127.

²²⁵ Vgl. Kee, Nation, 273.

²²⁶ Dazu Pesch, Apg 2, 255: „Die Argumente ihrer Anklagen und Gegenargumente der Verteidigung des Paulus sind so klar dargelegt, daß der Leser – über die Zurückhaltung des durch Rücksichtnahme auf die Juden mitbestimmten römischen Richters hinaus – ein untrügliches Urteil darüber gewinnen kann, daß Paulus ebenso unschuldig war wie die Christen zur Zeit des Lukas es sind, die vergleichbaren Verdächtigungen ausgesetzt sind.“

²²⁷ Vgl. Johnson, Acts, 415.

Kontroverse zwischen Vertretern des Judentums und Paulus als Sprecher der christlichen Gemeinde dargestellt, die in Verbindung mit den vorherigen Perikopen den Hohepriester und das Synhedrium als gewalttätig (vgl. Act 23,2) und physisch, Paulus dagegen jedoch als besonnen und auf Argumente setzend charakterisiert und somit klar Stellung bezieht, „auf welcher Seite das Recht liegt.“²²⁸

Schlussendlich stellt sich die Frage, warum die extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz dieser Perikope, in der kaum Neues ausgesagt wird und deren Rahmenverse für den Fortgang der größeren Erzählung ausgereicht hätten, derart viel Platz einräumt. Lukas benutzt diesen ausführlichen Prozess von Paulus, um für seine Leserschaft graduell die wahre Identität und Integrität des Paulus aufzudecken. In Bezug auf seine judenchristlichen Rezipientinnen und Rezipienten wurde eine mögliche Intention bereits benannt. Daneben verdeutlicht nicht nur der Inhalt der Rede, sondern darüber hinaus auch das Setting, wie Paulus das Werk von Jesus und den Aposteln weiterführt. Obwohl in Haft, verkündigt er weiter. Auch in Gefahrensituationen bleibt er sich und seiner Botschaft treu und erfüllt die Vorhersage Jesu, die bei seiner Umkehr bei Damaskus öffentlich wurde (vgl. Act 9,15). Er ist sein Zeuge, unabhängig von den Umständen. Für heidenchristliche Menschen war dies von Bedeutung, da nur so gesichert wurde, dass sie weiterhin Anteil am Erbe einer authentischen Umsetzung der Prophezeiung an Abraham hätten. Mit der Apologie des Paulus steht dies außer Frage.²²⁹ Obwohl im Gegensatz zu der Abschiedsrede an die Ältesten in Milet Wörter wie μαρτύρομαι (Act 20,26) fehlen, zeigt Lukas in der vorliegenden Perikope seiner Apostelgeschichte eine weitere Facette des Zeugen Paulus. Ursprünglich hatte der Stamm seinen Platz in der Sprache des Gerichtssaals und wurde verwendet, um haltbare Fakten zu schaffen. In den vorherigen Kapiteln der Apostelgeschichte wurde der Begriff auf die Apostel und auch Paulus übertragen, die den Auferstandenen und seine Botschaft bezeugen. Durch Verben wie ἀνακρίνω (Act 24,8) und ἀπολογέομαι (Act 24,10) wird der spezielle juristische Charakter des Zeugen und der Situation, in der sein Zeugnis dargeboten wird, deutlich: „Thus, the language of ‘witness’ indicates that the Spirit-empowered testimony to all nations of divine salvation in repentance and forgiveness of sins in Christ’s name occurs in a charged time and setting.“²³⁰

²²⁸ Schille, Apg, 437.

²²⁹ Vgl. Johnson, Acts, 415.

²³⁰ Soards, Speeches in Acts in Relation, 80.

7.6 Zusammenfassung

In Act 24,1–23 legt Lukas seiner Leserschaft eine Szene dar, die einer Gerichtsverhandlung ähnelt. Einzig an dieser Stelle der Apostelgeschichte sieht sich Paulus seinen Anklägern gegenüber, die in direkter Rede ihre Vorwürfe gegen ihn äußern und auf die er anschließend reagiert. Obwohl der Inhalt in Bezug auf den bisherigen Verlauf der Erzählung repetierend ist und sich der Leserschaft keinerlei neuen Informationen bieten, ist die Gestaltung bemerkenswert. Durch dieses Charakteristikum verfügt die extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz über eine neue Möglichkeit, die Leserlenkung in verschiedener Hinsicht auszubilden.

Die Charakterisierung gewinnt durch die direkte Rede des Tertullus eine weitere Dimension. Aus seiner Perspektive wird Paulus als ein Mann gezeichnet, der sowohl gegen jüdische Traditionen sowie das römische Reich agiert. Der professionelle Rhetor baut einen Gegensatz zwischen dem Angeklagten und dem Angesprochenen, dem Statthalter Felix, auf. In seiner Erwiderung wirkt Paulus nüchterner als Tertullus, insofern bereits seine *captatio benevolentiae* weitaus kürzer und sachlicher gehalten ist. Er nimmt in seinen Worten Bezug auf die Anklagen, profiliert daneben jedoch auch seinen Glauben. Seine rhetorische Strategie liegt darin, ausgehend von den Worten des Tertullus sich in Analogie zu Felix zu zeichnen und dadurch zu verdeutlichen, dass er in ähnlicher Absicht wie der Statthalter an seinem Volk handelt.

Das Setting stellt im bisherigen Verlauf der Apostelgeschichte eine Besonderheit dar, da erstmalig römische Reichsinstanzen hinzutreten und die Kulisse als hellenistisch zu kennzeichnen ist.²³¹ In den Reden unterstreicht das darin beschriebene Setting, dass es sich um einen theologischen Disput handelt, nicht um einen juristischen, was durch Bezugnahme auf etwa jüdische Räumlichkeiten wie den Tempel oder Traditionen wie Opfergaben verdeutlicht wird. Hierzu trägt auch das Vokabular bei, das eigentlich juristisch gefärbt ist, jedoch in das religiös geprägte geographische und soziale Setting überführt wird. Paulus nutzt sowohl in seinen Worten als auch in der Szene insgesamt die Darstellung, um den Öffentlichkeitscharakter seiner Verkündigung zu unterstreichen. Er operiert zwar im Modus der Unfreiheit, doch erst dies führt in der Handlung der Apostelgeschichte dazu, dass er mit hochrangigen Menschen wie dem Statthalter Felix in Kontakt kommen kann; obwohl in Gefangenschaft, führt er seine Verkündigung auf andere Weise weiter.

Lukas verdeutlicht durch seine Wortwahl (vgl. etwa φάσκω V.9) und den Umstand, dass die Reaktion der mitgereisten Juden lediglich indirekt wiedergegeben wird, dass diese Gruppe

²³¹ Vgl. Tajra, Trial, 109.

als distanziert zu betrachten ist. Ihnen stellt er dann Paulus gegenüber, der auf die Zuweisung des Wortes an ihn wartet und sich damit an traditionelle Konventionen hält. Auch deutet er die Worte des Apostels nicht durch die Zuschreibung als Apologie. Dies könnte darauf hinweisen, dass er eine Verteidigung gegen die vorgebrachten Anklagen als nicht notwendig erachtet. Durch seine abschließende Darstellung des Verhaltens von Felix und der Bezeichnung des Christentums als Weg endet er mit der Betonung des paulinischen Glaubens und seiner eigenen Einschätzung. Die Metapher zeichnet Paulus als einen Nachfolger Jesu; hierzu trägt die Gestaltung des Prozesses in Anlehnung an die jesuanischen Verhandlungen bei, die teilweise wörtliche Übereinstimmungen aufbieten. Lukas stellt den Apostel dadurch als einen Teil des Judentums, aber ebenso des römischen Reiches dar. Aufgrund der Darstellungsform als Rededuell wird ihm als extradiegetisch-heterodiegetischer Erzählinstanz Vertrauen beigebracht, insofern er auch andere Stimmen zu Wort kommen lässt.

Tertullus erscheint der *authorial audience* dagegen als unzuverlässig, da die in der *captatio benevolentiae* angeführten Tatsachen nicht der Realität entsprechen. Sie wird in der Rolle des Felix seinen Worten zwar gerne zuhören, doch bringt er kaum Beweise für die Schuldigkeit des Paulus bei. Durch die Voreingenommenheit der Leserschaft gegenüber jüdischen Kollektivgruppen werden seine Worte eingehender geprüft. Neben fehlenden Beweisen wird so auch die aus Act 21,28 bekannte Anklage durch ihn abgeändert (vgl. V.6) und trägt nicht zu seiner Glaubhaftigkeit bei. V.8 bewirkt dann eine ironische Brechung, insofern der Aufforderung, alles nachzuprüfen, von der *authorial audience* nachgekommen wird und diese nicht zu dem Ergebnis kommt, das Tertullus anstrebte.

Paulus wiederum nimmt in seiner Erwiderung teilweise Worte des Rhetors auf und kariert dessen Darstellung dadurch (vgl. V.8.11). Paulus erscheint in seinen Worten als ein treuer Jude, der nach Jerusalem gereist ist, um Opfergaben und die Kollekte zu bringen. Das Fundament seiner Argumentation bildet die Ausführung seiner Glaubensüberzeugungen, und durch die Metapher ἡ ὁδός verdeutlicht er, dass die christusgläubige Gemeinde ein Teil des Judentums geblieben ist, er sich nicht davon entfernt hat. Die Anführung von jüdischen Traditionen, jedoch ohne direkte Schriftzitate, verdeutlicht die Kontinuität. Die Distanzierung der *authorial audience* vom *narratee* wird einerseits durch den Einsatz von wörtlicher Rede (V.22) erreicht. Andererseits bestand durch den Brief des Lysias (Act 23,25–30) zu Beginn die Hoffnung, auch Felix möge Paulus freisprechen; doch nicht nur vertagt dieser die Entscheidung, sondern beschließt dies trotz seines Wissens um die christliche Bewegung. Die Erwartungen der *authorial audience* wurden nicht erfüllt, was eine Distanzierung von dieser Figur bewirkt.

8. Verteidigung vor dem König (Act 25,13–26,32)

Die zweite Verteidigungsrede des Paulus vor dem Statthalter Felix beschert Paulus zwar eine leichtere Haft (vgl. Act 24,23), doch lässt ihn der Römer weiterhin unter Arrest halten. Der *omniscient narrator* gibt als einen Grund dafür an, dass er sich von dem Gefangenen Bestechungsgeld erhoffte (vgl. Act 24,26). Nach zwei Jahren löst Porcius Festus Felix als Statthalter von Cäsarea ab (vgl. Act 24,27). Auch er geht auf den Fall des Paulus ein, reist dafür sogar nach Jerusalem und bietet den Anklägern die Möglichkeit, mit ihm zurück nach Cäsarea zu kommen und ihre Vorwürfe direkt zu adressieren (vgl. Act 25,4f.). Die jüdischen Menschen jedoch hatten gewünscht, Paulus möge nach Jerusalem gebracht werden, wiederum, damit sie ihn in einem Hinterhalt töten könnten (vgl. Act 25,3). Nichtsdestotrotz gehen sie auf das Angebot ein und beschuldigen Paulus vor dem Richterstuhl erneut, allerdings, so die Erzählinstanz, handelt es sich dabei um Anschuldigungen, die die Anklagenden nicht beweisen können (Act 25,7). Paulus verteidigt sich entsprechend, woraufhin Festus ihm unterbreitet, nach Jerusalem zu reisen und sich dort zu rechtfertigen (vgl. Act 25,8f.). Paulus jedoch beruft sich auf den Kaiser (Act 25,10f.), ein Detail, das von nun an bedeutsam für den weiteren Handlungsverlauf der Apostelgeschichte ist. Ab diesem Zeitpunkt läuft der folgende Plot darauf hinaus, ihn nach Rom zu bringen.

Innerhalb dieser dritten und letzten Apologie geht Paulus erneut auf sein Damaskuserlebnis ein; insgesamt ist dies die dritte Schilderung der Begebenheit. Da oft angemerkt wird, dass inhaltlich oder juristisch wenig neue Informationen dargeboten werden,¹ ist insbesondere der wiederholte Bezug auf das einschneidende Erlebnis im Leben des Paulus im Fokus der meisten Auslegerinnen und Ausleger. Formal und inhaltlich scheint die Darstellung dabei auf den ersten Blick näher an der Beschreibung in Act 21,40–22,22 als an der ersten in Kapitel 9,1–31 zu stehen:² Die Umstände sind ähnlich, denn Paulus muss sich weiterhin gegen die bestehenden Anklagen wehren und es bietet sich ihm ein weiteres Mal die Möglichkeit, eine Verteidigungsrede vorzutragen. Die Geschehnisse vor Damas-

¹ Vgl. etwa nur Kucicki, *Function of the Speeches*, 234.

² Es wird zudem oft angemerkt, dass die Wiedergabe des Damaskuserlebnisses in Act 26,12–18 der Schilderung des Ereignisses durch Paulus selbst am nächsten stehe. Vgl. z.B. Kollmann, Bernd, *Die Berufung und Bekehrung zum Heidenmissionar*, in: Horn, Friedrich W. (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 80–91: 82. Vgl. auch die Einschätzung von Haenchen, *Apg*, 660, der konstatiert, dass die letzte Wiedergabe des Damaskuserlebnisses bei Auslegern aufgrund des Fehlens von Hananias sowie den großen Übereinstimmungen mit Gal 1 besonders beliebt sei.

kus werden dementsprechend erneut instrumentalisiert und für die Ausführungen vor dem König Agrippa genutzt. Diese Rede des Paulus wird aufgrund der Tatsache, dass das Damaskusereignis weniger Raum einnimmt und sich die Apologie thematisch auf allgemeinere theologische Aussagen konzentriert als Klimax aller paulinischen Reden in der Apostelgeschichte und als Zusammenfassung seiner christologischen Botschaft angesehen.³

8.1 Der Plot

Das Kriterium des Zeitwechsels legt einen Beginn der Erzählung in Act 25,13 nahe, da die folgende Handlung mehrere Tage (V.13) nach der Forderung des Paulus, zum Kaiser gebracht zu werden, spielt. Hinzu treten als neue Charaktere Agrippa und Berenike, die an dieser Stelle als Figuren in die Apostelgeschichte eingeführt und sogleich von Festus adressiert werden (VV.14—21), wohingegen der Schauplatz der Handlung weiterhin Cäsarea bleibt (V.13). Es handelt sich um einen würde- und prunkvollen Ort, an dem Paulus ein letztes Mal vor hochrangigen Menschen und in einem zeremoniellen Rahmen seinen Standpunkt und seine Theologie darbietet.⁴

Gemessen an den o.g. Kriterien wäre das Ende der Erzählung zunächst in Act 26,29 zu setzen. Obwohl die Apologie in V.23 ihr Ende findet, werden die anschließenden Gespräche mit in die Analyse einbezogen. Die Verbundenheit der beiden Teile zeigt sich u.a. dadurch, dass die Argumentation des Paulus, die sich auf die Propheten und Mose bezieht, die Grundlage für den Dialog in V.27f. bietet.⁵

Obwohl die genannten Punkte indizieren, einen Abschluss in Act 26,29 zu sehen, wird die sich an die Apologie anschließende private Unterhaltung zwischen Agrippa, Berenike und Festus in die Analyse einbezogen. Abgesehen von dem temporalen Einschnitt in Act 27,1 spricht zudem der damit verbundene Perspektivwechsel von der objektiven Erzählinstanz hin zum lukanischen ‚Wir-Erzähler‘ dafür. Daneben sollte in Betracht gezogen werden, dass mit der Apologie Act 26,2–23 der sogenannte Redezyklus des Paulus zu einem Abschluss kommt. Hatte Agrippa zwar die religiöse Unschuld des Paulus bereits attestiert (vgl. Act 26,28), so fehlt noch eine politische bzw. juristische Freisprechung, um

³ Vgl. Witherington, Acts, 735. Auch der Titel der Monographie von Robert O’Toole, (O’Toole, Robert F., Acts 26: the Christological Climax of Paul’s Defense [Ac 22:1–26:32] [AnBib 78], Rom 1978, passim) macht dies deutlich. Nach Schubert, Paul, The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts, in: JBL 87 (1968), 1–16 vereinigt die Rede die beiden wichtigsten Themen der Apostelgeschichte: „Luke’s intention to set forth his theology in the speeches and to clinch the significance of Paul.“ (A.a.O., 8).

⁴ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 315.

⁵ Vgl. Johnson, Acts, 438.

zu einer vollständigen *closure* zu gelangen, die die wichtigsten Fragen der Perikope für die Leserschaft beantwortet. Da dies erst in den Versen 30–32 erfolgt, werden sie mit bedacht.

Durch die genannte Einteilung beginnt die Erzählung *ab ovo*, bezogen auf die Perikope, da Festus Berenike und Agrippa die Vorgeschichte des Paulus und wie es zu der vorliegenden Situation kam, vermittelt. Eine kurze Figurenrede, die Erlaubnis von Agrippa an Paulus sprechen zu dürfen als auch ein Erzählerkommentar leiten dann die eigentliche Apologie ein. Der Kommentar durch die Erzählinstanz ist als metanarrativ zu kennzeichnen,⁶ da er die Rede als eine Verteidigungsrede offenbart. Es liegt ein statisches Erzählende vor, in dem der Figurenkommentar des Agrippa, der die Unschuld des Paulus herausstellt, den gesamten Abschnitt seit der Anklage des Apostels in Act 21,28 beschließt.⁷ Die Perikope ist in sich geschlossen und es wird eine gewisse Lösung des Grundkonflikts, soweit er in der tatsächlichen Schuldigkeit des Paulus in religiöser Hinsicht zu suchen ist, erreicht.

Lukas verortet seine dritte Darstellung der Ereignisse vor Damaskus auf unterschiedlichen Ebenen. Zunächst bietet er eine äußere Rahmenhandlung dar, die den Anlass zu der Verteidigungsrede gibt. Auf der zweiten Ebene ist die paulinische Rede anzusetzen, vor allem der Beginn und das Ende dieser, in denen der Apostel jeweils Bezug auf die Rahmenhandlung (vgl. z.B. βασιλεῦ [Ἀγρίππα] Act 26,2.7.13.19) nimmt.⁸ Hierzu zählen auch die Anklagen, die gegen ihn erhoben werden, und die theologischen Argumentationen. Schließlich ist eine dritte Ebene auszumachen, die die Erzählung um Damaskus und die Worte Jesu wiedergibt. Sie ist fast ausschließlich textintern, Bezüge auf die anderen Ebenen sind kaum vorhanden. Einzig die Adressierung des Königs in V.13 stellt eine Ausnahme dar.

Auch in der Darstellung des Damaskusereignisses in Kapitel 26 lässt sich eine Struktur ausmachen, die von einem dreiteiligen Chiasmus auf inhaltlicher Ebene geprägt ist. Im Zentrum stehen dabei die Verse 12–18 sowie 19–20, in denen Paulus einerseits davon spricht, wie er seine Beauftragung durch Jesus erlebte und erfuhr, und dann darauf schildert, wie er ebendiesem Zeugendienst nachgekommen ist. Die rahmenden Verse 9–11.21 kontrastieren die Vergangenheit sowie Gegenwart des Paulus – während er früher selber die an Christus Glaubenden verfolgte, so wird er nun verfolgt und wegen bestimmter Ta-

⁶ Bonheim, *Narrative Modes*, 92f.

⁷ Vgl. Krings, *Analyse*, 175.

⁸ Weitere Verbindungen werden z.B. durch σήμερον (V.2.29) und das Verb ἀκούω (V.3.29) geschaffen. Vgl. O'Toole, *Christological Climax*, 27.

ten angeklagt. Umschlossen werden diese beiden Chiasmen durch einen dritten (V.6–8 und V.22–23), der allgemein die Hoffnung auf die Auferstehung thematisiert und nochmals betont, dass Paulus den Traditionen gegenüber treu geblieben ist.⁹ Verfolgt man diesen Aufbau weiter, dann fällt auf, dass den Versen 6–8 zwei Szenen vorausgehen (V.1–3 und V.4f.), und den Versen 22–23 die beiden unterschiedlichen Unterhaltungen folgen (V.24–29 und V.30–32). Diese entsprechen sich allerdings auf inhaltlicher Ebene kaum; man könnte die erste und letzte Szene einander gegenüberstellen, insofern Paulus zu Beginn Agrippa als Kenner darstellt, der in der letzten Szene ein tatsächlich begründetes Urteil spricht. In den Versen 4f. stellt Paulus sein untadeliges jüdisches Leben dar, und in den Versen 24–29 wird einerseits durch die theologische Beurteilung durch Agrippa deutlich, dass der Apostel diesem Leben weiter treu bleibt, andererseits aber, dass es möglich ist, wie er zu werden. Betrachtet man den Aufbau im Ganzen, so steht also die Verheißung an Paulus, ein Zeuge zu sein und den Völkern die Augen zu öffnen, im Zentrum der gesamten Perikope.

Im Grunde präsentiert der Text *zwei* Ausgangssituationen auf unterschiedlichen Ebenen, die je einer Klärung bedürfen. Zunächst wird die Verteidigungsrede mit der Anklage des Paulus präsentiert. Schließlich wird allerdings auch auf der intradiegetischen Ebene ein Konflikt eröffnet, nämlich das frühere Leben des Paulus, das in bester jüdischer Manier dargestellt wird, ähnlich wie bereits in der vorherigen Wiedergabe des Damaskuserlebnisses Act 22,3. Die beiden Konflikte stehen durch ihre formalen Verflechtungen auch inhaltlich in engem Bezug zueinander. Die Lösung des einen Konfliktes ist somit auch mit der Lösung des anderen Konfliktes verbunden.

Lassen sich zu Beginn zwei Grundkomplikationen ausmachen, so ist die Phase der *complication* für beide Handlungsstränge dieselbe, da der Konflikt um die Vergangenheit und den Gesinnungswandel des Paulus als Illustration und Lösungsansatz des anderen Streitpunktes dient. Die Komplikation setzt die Erzählung in Bewegung und entfacht die Handlung. Sie ist insbesondere ab V.12 auszumachen, nachdem die Verfolgung in Jerusalem geschildert wurde und nun die Reise nach Damaskus angetreten wird. Die Begegnung mit Jesus auf dem Weg führt direkt zur *transforming action*, dem Wendepunkt der Geschichte, der die Anfangssituation in ihr Gegenteil umkehren wird. In diesem Teil wird darüber hinaus die Grundlage für den Konflikt, den Paulus in seinen Redeteilen außerhalb der Damaskusgeschichte schildert, gelegt.

⁹ Vgl. Bock, Acts, 714.

Die bereits angesprochene *transforming action* wird von Jesus ausgeführt, der Paulus nicht nur als Diener und Zeuge (V.16) einsetzt, sondern ihm weitere Aufträge erteilt und ihn etwa zu den Völkern sendet (V.17f.). Die Anfangssituation wird also dementsprechend umgekehrt, als dass Paulus nicht nur von der Wirklichkeit der christlichen Verkündigung überzeugt, sondern sozusagen gleich Hauptverkündiger dieses Glaubens wird. Der weitere Konflikt, die Anklage sei wegen der Hoffnung auf die Verheißung, die von Gott an die Väter ergangen ist, erfolgt (V.6), wird ebenso gelöst, wird doch der Erweis gebracht, dass Jesus wirklich der Auferstandene ist. Die Hoffnung auf Auferstehung ist also keine falsche Lehre, sondern legitim – und verbindet jüdische und christusgläubige Menschen. Es findet durch diesen Einschub von V.6 ein Perspektivenwechsel statt, der den Unterschied zu den anderen beiden Erzählungen in den Kapiteln 9 und 22 ausmacht. Aus diesem Grund ist die *transforming action* keine unbedingt persönliche *action*, die den Fokus auf die Umkehr des Paulus legt.¹⁰ Vielmehr als etwa Kapitel 22 dient die Erzählung einer Metaebene und wird immer abstrakter. Dies wird durch universale theologische Begriffe wie das Zwölfstämmevolk (V.7), die Propheten oder Mose (V.22), die über die Erzählung hinaus in die Heilsgeschichte verweisen und die vielfachen Berührungen mit der Ausgangsebene bzw. der Rahmenhandlung deutlich.

Die Auflösung der Spannung findet im Anschluss an die *transforming action* statt. Die Verse 19–21 schildern, dass die Anweisungen umgesetzt wurden. Sie werden auf das Subjekt, Paulus, angewandt und von ihm derart skizziert, dass er nicht ungehorsam (V.19) war, sondern zu den Völkern gegangen sei. Dies führte jedoch zu der Anklage.

Die finale Situation wird, bezogen auf die interne Erzählung, in V.22f. gezeigt. Sah sich Paulus zu Beginn als Verfolger der christusgläubigen Gemeinschaften, so wird er jetzt nicht nur selber zum Verfolgten, sondern verkündigt die Kunde, mit göttlicher Unterstützung (V.22). Auch die folgende Zusammenfassung unterstreicht das neue Leben, das Paulus führt. Bezogen auf die Rahmenhandlung und die Anklagen, wegen derer der Apostel sich verteidigen musste, wird einerseits in den beiden Schlussversen seiner Rede eine Zusammenfassung seiner Beweisführung vorgenommen und die Angriffe werden widerlegt und zurückgewiesen. Das nachstehende Gespräch mit Festus und Agrippa verdeutlicht die neu gewonnene Position des Paulus ebenso wie das Unverständnis des Statthalters, der

¹⁰ Es fehlen in dieser Version z.B. Notizen zur Taufe des Paulus, die die Umkehr noch einmal deutlich machen.

ihn als verrückt (V.24) bezeichnet. Nur Agrippa setzt sich von dieser Ansicht ab und pointiert somit noch einmal die Unhaltbarkeit der Vorwürfe.¹¹

Zwei verschiedene Konflikte werden kombiniert. Die Frage, wie Paulus zu den Völkern gehen und ihnen die neue Lehre verkündigen kann, sowie nach der Verkündigung der Auferstehungshoffnung sind für diesen Textabschnitt zentral. Für beide Themen wird die Begegnung mit Jesus als Grund und Ursprung angeführt, ausgedrückt durch das helle Licht, das vom Himmel schien (V.13). Das Licht ist mit demjenigen gleichzusetzen, das von Jesus in seiner Rede an Paulus der Finsternis gegenübergestellt sowie von Paulus als Inhalt der Verkündigung identifiziert wird (V.18 bzw. 23). Paulus wurde also von diesem Licht, zu dem er später die Menschen führen soll, von der christlichen Verkündigung, erfüllt. Seine Umkehr muss daher spirituell festgemacht werden, sie ist im Gegensatz zu den vorherigen Darstellungen nach innen gewandt und drückt sich in seiner Verkündigung und seinem Handeln aus.¹² Die Blindheit des Paulus, die in Act 9,8f. und Act 22,11 als Konsequenz des hellen Lichts eintritt und von Hananias als Helfer Jesu wieder aufgehoben wird, wird in der Apologie Act 26,2–23 als positive Metapher gedeutet, als ein Licht, das nicht blind macht, sondern erst Sicht ermöglicht und Rettung repräsentiert.¹³

Durch die Verknüpfung mit der äußeren Handlung und den Vorwürfen wird der Auftrag von Jesus zum zentralen Punkt der Geschichte und seine Ausführung zum Auslöser der Ereignisse. Auch ein chiasmischer Aufbau, der die Verse 12–18 sowie 19–20 in das Zentrum der Aussagen rückt, unterstützt die Bedeutung der Aussage.¹⁴ In Act 26 ergeht, im Unterschied zu den vorherigen Darstellungen, ein konkreter Auftrag an Paulus, zu den Völkern zu gehen, also auf der pragmatischen Ebene zu operieren. Das Ziel liegt darin, seine Verkündigung nicht mehr nur in Synagogen oder auf Marktplätzen voranzutreiben,

¹¹ Eine klassische Gliederung könnte folgendermaßen aussehen: V.1–3: Einleitung und *captatio benevolentiae*; V.4–8: das frühere, untadelige Leben des Paulus; V.9–11: die Verfolgung als Resultat der früheren Überzeugungen; V.12–18: die Begegnung mit dem Auferstandenen; V.19–23: die Ausführung der Anweisungen, Zusammenfassung der Anschuldigungen und Bezug auf die Auferstehung; V.24–29: Gespräch zwischen Paulus, Festus und Agrippa; V.30–32: abschließende Unterredung zwischen Agrippa, Berenike und Festus. Für eine kleinteiligere Gliederung vgl. z.B. O’Toole, *Christological Climax*, 28. Da unter II.8.4 auf den Aufbau der Apologie eingegangen wird, wurde auf eine Gliederung an dieser Stelle verzichtet.

¹² Diese Deutung wird durch das verwendete Verb nahegelegt. Während die Darstellungen in Act 9,3 und Act 22,6 das Verb *περιαστράπτω* für die Lichtvision benutzen, verwendet Act 26,13 *περιλάμπω*. Dieses Verb wird z.B. auch in Lk 2,9 für das Licht, das die Hirten umstrahlt, gebraucht. Vgl. Pervo, *Acts*, 631, der daraus ableitet, dass die Visionen in Act 9,3 und 22,6 vielmehr mit Bestrafung konnotiert wären, wohingegen Act 26,13 eine ‚freundliche‘ Epiphanie anzeige.

¹³ Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 324.

¹⁴ Vgl. Bock, *Acts*, 714.

sondern bis in den Audienzsaal vorzudringen. Insofern erfüllt sich die Vorhersage aus Act 9,15.¹⁵

8.2 Die Charakterisierung

Aufgrund der Analogien und Übereinstimmungen mit den vorherigen Versionen des Damaskuserlebnisses stellt sich auch das Charakterensemble ähnlich dar. Als Einzelcharaktere treten Paulus, Agrippa, Festus und Jesus auf, als Kollektive hingegen die jüdischen und christusgläubigen Menschen, die Begleiter des Paulus, die Völker und Hohepriester.¹⁶ Mit diesen Gruppencharakteren wird die folgende Analyse begonnen.

Die einzige Funktion der Hohepriester liegt darin, die Verfolgung zu legitimieren. Die Jüdinnen und Juden innerhalb dieser Perikope werden allein als Objekte erwähnt und handeln weder direkt noch aktiv. Die christusgläubigen Menschen nehmen eine passive Rolle ein, da sie verfolgt werden und dementsprechend an ihnen gehandelt wird. Die fremden Völker, zu denen Paulus geschickt wird, haben ebenfalls keine aktive Rolle inne, sind aber ebenso bedeutsam für das Voranschreiten der Erzählung und bilden den Grund und einen Teilaspekt des Konflikts. Auch in dieser Version erwähnt Paulus seine Mitreisenden und bezieht sie erstmals mit in die Lichtvision ein. Wie der Apostel sind sie gleichermaßen davon betroffen. Es handelt sich hierbei um eine oft beobachtete Tendenz des Lukas, die einzelnen Berichte des Damaskuserlebnisses in verschiedenen Details zu variieren und insbesondere zu intensivieren.¹⁷ Die Begleiter des Paulus erfüllen wiederum wie in den vorherigen Schilderungen die Aufgabe, das Ereignis objektiv greifbar zu machen und es in die Realität zu überführen.¹⁸ Allerdings bleibt ihnen die Audition verwehrt. Wie in den vorherigen Darstellungen des Damaskuserlebnisses auch bleibt ihnen „der eigentliche Charakter des Ereignisses [...] verborgen“¹⁹, so dass sie lediglich der Bezeugung dienen.

¹⁵ Vgl. Talbert, *Reading Acts*, 214.

¹⁶ Interessant ist die Erwähnung von Berenike, da Lukas zwar berichtet, sie sei dabei gewesen (Act 25,23; Act 26,30), ihr aber keine weitere Rolle zuspricht. Nach Mason, Steve, *Flavius Josephus und das Neue Testament* (UTB 2130), Tübingen/Basel 2000, 166f. liegt ihre Aufgabe darin, die Leserschaft an die Gerüchte bezüglich des Verhältnisses zu ihrem Bruder zu erinnern. Wenn dies der Fall ist, müsste die Charakterisierung von Agrippa II. in einem anderen Licht gelesen werden. Auf eine derartige Lesart wird unter II.8.5 eingegangen; an dieser Stelle sollen nur die textinternen Angaben herangezogen werden.

¹⁷ Vgl. z.B. Marguerat, *Saul's conversion*, 133;135.

¹⁸ Vgl. Kim, *Kerygma und Situation*, 285.

¹⁹ Wikenhauser, Alfred, *Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apostelgeschichte*, in: *Bib.* 33 (1952), 313–323: 316. Wikenhauser führt daneben religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial an, das insbesondere anwesende, aber unbeteiligte Personen an Visionen in den Blick nimmt (vgl. a.a.O., 316–323).

Zudem wird die Authentizität des Ereignisses durch die Tageszeit unterstrichen, da Visionen bei Tag als glaubwürdiger gelten.²⁰

Als die Handlung dominierende Charaktere wurden Paulus, Agrippa und Festus auf der erzählexternen Ebene ausgemacht sowie Jesus innerhalb der Apologie, der dem ehemaligen Verfolger überraschend mit einer Beauftragung begegnet. Nachfolgend soll skizziert werden, auf welche Weise Lukas diese Figuren zeichnet.

Aus der Rahmenhandlung erfahren der Leser und die Leserin durch Festus von Paulus. Dieser sei angeklagt worden, jedoch nicht aus politischen Gründen, sondern aus rein religiösen (Act 25,19). Festus macht zu Beginn deutlich, dass für die Anklage des Paulus aus seiner Sicht keine Gründe vorliegen (VV.25—27). Nach der Verteidigung jedoch bezeichnet Festus Paulus als verrückt und gibt als Grund an, das viele Schriftstudium hätte zu einem derartigen Zustand geführt (Act 26,24). Er nimmt hier eine direkte Zuschreibung und Charakterisierung vor, die sich jedoch auch durch Paulus innerhalb seiner Rede beobachten lässt: Die Angabe, Paulus sei voll des Wissens, spiegelt sich in seiner Rede, in deren Aufbau, Wortwahl und Inhalt wider. Gleichzeitig charakterisiert dieser Einwurf des Festus ihn selber. Paulus betont durch seine besonnene Antwort, die eine Gegenüberstellung der Aussagen, nicht verrückt zu sein, sondern Worte der Wahrheit und Besonnenheit zu sprechen, (V.25) bemüht, seine Rechtschaffenheit und Nüchternheit, die in der Antike als Gegenteil zur Verrücktheit galt. So wird bezüglich seines moralischen Charakters ein Vertrauen zu den Zuhörerinnen und Zuhörern geschaffen, v.a., da König Agrippa über diese Dinge Bescheid weiß (V.26) und so als Zeuge dessen fungiert.²¹

Die Art, wie Paulus seine Rede aufbaut, zeigt, dass er rhetorisch begabt zu sein scheint. Typischerweise beginnt er mit einer *captatio benevolentiae*, um die Gunst des angesprochenen Agrippa zu gewinnen. Dass sein Vorhaben von Erfolg gekrönt ist und seine Worte ihre Wirkung nicht verfehlten, bezeugt der Adressierte (V.28). Zu seiner rhetorischen Strategie gehört ebenfalls, dass Paulus seine Vergangenheit weder verschweigt noch beschönigt, sondern sie offen zugibt (V.9–12). Er schämt sich ihrer nicht, steht ihr keineswegs ablehnend gegenüber und er akzeptiert sie, weil sie ein Teil von ihm ist. Dies zeigt sich u.a. an der Wortwahl, die in diesem Abschnitt von Pronomen der 1. Person Plural geprägt ist (V.6f.) und deutlich macht, dass Paulus sich noch immer zu der jüdischen Bevölkerung zählt. Auch die Überlieferungen, auf die er sich bezieht (vgl. οἱ προφῆται [...] καὶ Μωϋσῆς V.22; vgl. auch V.27), unterstützen diese Ansicht. Daneben ist jedoch das

²⁰ Vgl. Johnson, Acts, 435.

²¹ Vgl. Long, Paulusbild, 103f.

Christusereignis getreten, welches er ebenso vehement verteidigt wie er seine ungeschönte Vergangenheit darlegt (V.25).

Ein anderes Bild zeichnet Paulus von seinem früheren Ich. Die Leserschaft erfährt von seinem vorherigen Leben, dass er wohl in Jerusalem aufgewachsen und jüdisch erzogen worden ist (V.5). Gerade durch dieses untadelige Leben als Pharisäer (V.5) musste er die neue Gemeinschaft der Christusgläubigen als Gefahr für seinen reinen Glauben und dessen Verkündigung aufgefasst und sich in der Pflicht gesehen haben, das Erbe und die Tradition zu schützen (V.9). So macht Paulus den Zuhörenden die Verfolgung der christusgläubigen Jüdinnen und Juden in Jerusalem sowie später darüber hinaus auch in anderen Gebieten plausibel. Er skizziert sich als Juden (V.10f.), der weder vor Männern noch vor Frauen haltmachte und sein Ziel erst als erreicht ansah, wenn die Verfolgten im Gefängnis waren oder den Tod erlitten. Nichtsdestotrotz legt er Wert darauf zu betonen, dass all diese Handlungen auch von der obersten jüdischen Instanz, den Hohepriestern, genehmigt waren und er so in seinem Gerechtigkeitsverständnis nichts Illegales tat (V.12). Diesem Treiben setzt Christus schließlich ein Ende; aus dem erbarmungslosen Verfolger macht er ein Sprachrohr des neuen Glaubens, einen Diener und Zeugen (V.16). Paulus bezeichnet sich selbst in dieser Rolle als gehorsam und den Forderungen nachkommend und auch in widrigen Umständen, als er selbst Verfolgung und Unterdrückung erleiden muss, rückt er nicht von diesem Auftrag ab, sondern bleibt standhaft (V.22). Nach John Clayton Lentz Jr. kann Paulus damit als Illustration eines Menschen dienen, der durch eine *conversion* seinen Status ändert: War er vorher als Verfolger der christusgläubigen Gemeinde erzürnt und verbittert, kann er nun als nüchtern und beherrscht beschrieben werden und erfüllt damit die *virtutes cardinales* der damaligen Zeit.²² Die innere Handlung präsentiert dem Leser und der Leserin die Entwicklung des früheren Paulus, der die Gemeinden verfolgte, hin zu dem Paulus der Rahmenhandlung. Durch seine Vergangenheit, aber insbesondere das Erlebnis auf dem Weg nach Damaskus vermag es Paulus, zwischen den unterschiedlichen Glaubensvorstellungen zu vermitteln und sie miteinander in einen Dialog zu bringen. Dabei steht sein Ruf hin zu den Völkern aus dem Munde Christi im Zentrum seiner Verkündigung.²³ Insbesondere die Sätze, in denen er seine Biographie, sein Aufwachsen und seine Erziehung schildert (V.4f.), zeigen seine vergangene (durch das Tempus), aber auch aktuelle Identifikation (durch die Personalpronomen) mit den jüdischen Menschen. Durch das folgende καὶ νῦν (V.6) wird das vorher Gesagte weiter betont und in die Gegenwart

²² Vgl. Lentz, Luke's Portrait of Paul, 19.

²³ Vgl. Peace, Conversion, 33.

transponiert, indem er sich auf die Hoffnung seiner Religion bezieht, der er immer noch treu ist, die er aber auch in seinem Leben als Pharisäer hochgeachtet hatte. Die Kontinuität beider Lebensabschnitte sowie die Vermittlung zwischen ihnen ist Paulus wichtig.²⁴

Derjenige, der diese Wandlung erst möglich gemacht hat, war Christus, der die Handlung der redeinternen Erzählung nach den ausführlichen Vorbemerkungen des Paulus dominiert. Eingeführt wird er durch die Bemerkung, sein Licht strahle heller als die Sonne. Dies verdeutlicht seine Machtposition. Wird diese Notiz mit dem späteren Auftrag an Paulus, ein Licht für die Völker zu sein, verbunden, kann dieses Licht hier metaphorisch als Glaube an Jesus, sowie seine Verkündigung und Rettung durch ihn verstanden werden. Das Licht zeichnet die Christusgläubigen aus.²⁵ Diese Verkündigung ist dann ebenso strahlend und stark wie das beschriebene Licht und kann selbst die Gegner dazu bringen, sich zu unterwerfen. Der Auferstandene macht seinem Verfolger deutlich, dass er ihm nicht zufällig begegnet, sondern er diesen Plan schon im Vorhinein gefasst hatte (V.16). Zuletzt verdeutlicht die Tatsache, dass Paulus als neu berufener Verkündiger nicht nur zu seinen jüdischen Mitmenschen, sondern zu allen Völkern gehen und diesen die frohe Botschaft verkündigen soll, dass alle Anteil an seinem Heil haben, nicht nur einige wenige Auserwählte. Dass er und sein Heilshandeln in universaler Dimension gedacht werden müssen, wird durch die Aussage des Paulus unterstützt, Jesus sei der Erste der Auferstehung (V.23.27) und verwirkliche so die Weissagungen der hebräischen Bibel.

Obwohl Agrippa in der Rahmenhandlung nur wenig Platz einnimmt und auf den ersten Blick entbehrlich scheint, kommt ihm in dieser Perikope die zentrale Funktion des *narratees* zu, indem er darum bittet, Paulus zu hören und so Interesse an seinem Fall bezeugt (Act 25,22). Die pompöse Art seines Einzugs (vgl. V.23 μετὰ πολλῆς φαντασίας) verdeutlicht seine Stellung und sein Ansehen und schafft einen prunkvollen Rahmen für die Verteidigungsrede des Paulus, der dann auch dessen Stellung hervorhebt. Agrippa tritt zunächst als ein gnädiger König auf, der dem Gefangenen erlaubt, für sich selbst zu sprechen (Act 26,1). Allein die Tatsache, dass Festus ihn zur Anhörung des Gefangenen geladen hat, spricht für seine Umsicht und sein Wissen um derartige Dinge. Von Paulus wird er als Kenner aller jüdischen Ordnungen und Streitfragen gekennzeichnet (V.3); dies unterstreicht die zuvor gemachte Beobachtung hinsichtlich Agrippas Expertise. Auch den Grund dafür gibt Paulus an, denn scheinbar ist Agrippa selbst Jude (V.8: παρ' ὑμῖν). Während der eigentlichen Erzählung tritt der König in den Hintergrund und wird in diesem

²⁴ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 318.

²⁵ Vgl. O'Toole, Christological Climax, 77.

Abschnitt auch nicht mehr dezidiert angesprochen. Dies ändert sich nach Abschluss der paulinischen Verteidigungsrede, als die anwesenden Männer nach der Unterbrechung durch Festus in ein Gespräch treten. In diesem bezeichnet Paulus Agrippa wiederum als Kenner dieser Dinge (V.26), und schlägt so einen Bogen zum Anfang seiner Rede, denn an dieser Stelle sind damit keine jüdischen Angelegenheiten mehr gemeint. Dass ein Umschwung stattgefunden haben muss, wird durch den Kontext und die Einwände des Festus deutlich. Auf rein jüdische Streitfragen hätte dieser wohl nicht so scharf reagiert, geschweige denn seinen Unmut durch Lexeme wie $\mu\acute{\alpha}\iota\nu\omicron\mu\alpha\iota$ und $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ (V.24) geäußert. Mit Agrippa hat Paulus also ein Gegenüber, dessen Expertise und Erfahrung ihn auszeichnen und sein Urteil für die christusgläubige Perspektive auf die Streitfrage und gesamte Situation so bedeutsam machen. Allerdings zeigt die Frage, die Paulus an ihn stellt (V.27) zugleich, dass sich sein Status geändert hat. Obwohl er als in jüdischen Traditionen firm dargestellt wird, benötigt er nun selber Hilfe, die von Paulus angesprochenen Themen wie die Auferstehung Jesu und die damit sich erfüllende Hoffnung von Israel zu erkennen.²⁶ Der König zeigt, dass er mit der christusgläubigen Bewegung sympathisiert oder zumindest nicht vieles an ihr findet, das aus jüdischer Perspektive abgelehnt werden könnte und seine besonnene Formulierung demonstriert sein diplomatisches Geschick (V.28).

Festus dient in dieser Perikope zunächst als derjenige, der die im Hintergrund stehenden Vorgänge zusammenfasst (Act 25,14–21) und dadurch, dass er Paulus die Möglichkeit einer Verteidigung gibt, als gerecht und umsichtig in seiner Position erscheint. Jedoch bezeichnet er sich selbst als nicht kundig in religiösen Fragen (V.20), als jemanden, der Hilfe benötigt, die er sich von Agrippa erwünscht. Dieses Merkmal wird nach der Verteidigung des Paulus nochmals aufgenommen, denn in der vorliegenden Perikope nimmt Festus die Rolle ein, die in Kapitel 22 dem Volk in Jerusalem vorbehalten war: Er ist der große Zweifler an den Worten des Paulus und unterbricht die Apologie. Durch seine bereits mehrfach zitierte Aussage, Paulus sei verrückt und habe zu viel Wissen angehäuft, welches ihn nun den Verstand koste (Act 26,24), verdeutlicht er nur, dass er wohl intellektuell der Debatte nicht folgen kann und bestätigt seine zuvor vorgenommene Selbstcharakterisierung. Die Kritik zeigt seine eigene Kleingeistigkeit, die wohl mehr an der Anhäufung von Reichtum und Macht denn an Bildung interessiert ist. Obwohl Festus Paulus unterbricht bleibt festzuhalten, dass etwa im Vergleich mit Act 22,1–21 der Apostel nicht

²⁶ Vgl. Peterson, Acts, 674.

vor einem feindlichen Publikum spricht, welches ihn im Anschluss an seine Ausführungen lynchen möchte.²⁷

Betrachtet man die Hierarchie der Charaktere innerhalb der Rahmenhandlung, ist zu statuieren, dass zunächst ein eindeutiges Gefälle zwischen den politisch höhergestellten Figuren des Festus und Agrippa sowie Paulus besteht. Beide hören sich die Apologie des Gefangenen an und besitzen die Macht, über dessen Schicksal zu verfügen. In der Apologie wird deutlich, dass Paulus durch Ansprachen, rhetorische Fragen und Personalpronomen der 1. Person Plural versucht, sich auf eine Stufe mit dem König zu stellen, denn innerhalb der jüdischen Religion sind sich beide ebenbürtig. Beiden nicht ebenbürtig hingegen ist Festus, der die Rede unterbricht und nach einer kurzen Antwort durch Paulus in den Schlussversen der Perikope kaum mehr Beachtung findet. Das hierarchische Gefälle hat sich somit verschoben und die Anordnung wird entsprechend der Akzeptanz und Hinwendung zu der neuen Bewegung beurteilt. In diesem Vorgehen überschneidet sich die Figurenzeichnung mit derjenigen in der Abschiedsrede in Milet (Act 20,18–35). Auch vor den Ältesten waren Charaktere, die sich der christlichen Wahrheit verpflichtet wussten, besonders positiv gezeichnet, diejenigen hingegen, die sich ihr entgegen stellten bzw. von ihr abwandten, als negativ.²⁸ Am Ende der Rahmenerzählung steht Paulus als derjenige, der den Auftrag erhalten hat, den Menschen die Augen zu öffnen, am oberen Ende der Hierarchie, während Agrippa, wie bereits gezeigt, vom Helfer des Paulus hin zu jemandem wird, der selber Hilfe benötigt, die Implikationen des Damaskusereignisses zu begreifen.²⁹ Festus verkörpert das untere Ende der Hierarchie, da er noch im Dunkeln wandert. Gleichzeitig betont Lukas durch die abschließende Unterredung von Festus, Agrippa und Berenike und das Urteil des Königs, dass Paulus seinen Zuhörenden sozial gleichgestellt ist und als römischer Bürger, als Bürger der Stadt Tarsus sowie Pharisäer die anwesenden sozialen und kulturellen Schichten in sich vereint.³⁰

Anders stellt sich die Situation in der innerhalb der Rede dargebotenen Erzählung dar, in der Paulus als Mittler zwischen dem Herrn und den neu zu missionierenden Völkern fungiert und dementsprechend noch das Kollektiv hierarchisch unter sich versammelt. Er ist derjenige, der die Beauftragung direkt erhalten hat und eine entscheidende Rolle im Heilsplan Gottes spielt. Es zeigt sich, dass Paulus sowohl zu Beginn in der Rahmen- als auch in der Binnenhandlung kaum eigenständig handelt und in seinen Aktionen von ande-

²⁷ Vgl. Kim, *Kerygma und Situation*, 273.

²⁸ Vgl. hierzu II.5.2.

²⁹ Vgl. Peterson, *Acts*, 674.

³⁰ Vgl. Lentz, *Luke's Portrait of Paul*, 91.

ren, ihm höher gestellten Institutionen abhängig ist. Auch als er den Auftrag des Auferstandenen erhalten hat, befolgt er diesen nur. Dies ist neben der Darstellung seiner Selbst Teil seiner Verteidigungsstrategie, denn auf diese Weise konnte er den römischen Bürgern sein Verhalten plausibel machen: „In Mediterranean antiquity, it is proper piety to obey a heavenly vision.“³¹ So wird auch verständlich, warum etwa Hananias nicht mehr Teil der Perikope ist, denn einem menschlichen Mittler lässt sich leichter widersprechen als einem himmlischen Befehl, der weitaus größere Autorität besitzt.³²

Weiterhin zeigt sich Paulus als kundig in der Geschichte seines Volkes, denn er schildert nicht nur Ereignisse, sondern ordnet diese auch in die größere Geschichte ein und setzt sie in Bezug zueinander. Insofern wird „Paul’s growing awareness of the meaning of the event“³³ deutlich; dies prägt augenfällig die gesamte Darstellung und läuft auf das Ziel hinaus, dass alle, die seine Botschaft hören, wie er sein werden (ὅποῖος καὶ ἐγώ εἰμι V.29).

Grundsätzlich lässt sich konstatieren, dass, wie bereits dargestellt wurde, die Rede von dem persönlichen Erlebnis des Paulus dominiert wird. Auch wenn dessen Schilderung in dieser Version etwas zurücktritt, bleibt die Apologie biographisch und besitzt dementsprechend eine größere persönliche Signifikanz als die Erzählung in Kapitel 9.³⁴ Festhalten lässt sich, dass es innerhalb der Rede von Paulus viele Passagen gibt, die anscheinend auf ein christusgläubiges Publikum, vielleicht sogar auf die christusgläubige *authorial audience* des Lukas, ausgerichtet sind³⁵ und die eine retrospektive Formulierung des Paulus nahelegen. Demgegenüber stehen allerdings auch Bemerkungen, die aus der vorherigen Perspektive artikuliert sind und vom Verfolger Saulus stammen könnten (vgl. z.B. V.9).³⁶ Das in dieser Arbeit proklamierte Grundanliegen des Lukas, die Vermittlung zwischen verschiedenen Ansichten und Glaubensüberzeugungen und das Aufzeigen der Kontinuität der Bewegungen wird auch durch den Wechsel der unterschiedlichen Perspektiven unterstützt.

³¹ Talbert, Reading Acts, 213.

³² Vgl. Haenchen, Apg, 661. Gegen Harrisville, Acts 22:6–21, 182, der proklamiert, dass Hananias keine Erwähnung mehr findet, da die lukanische Leserschaft mit der Erzählung bereits vertraut war. Er beschreibt die literarische Gestaltung als „the author’s telescoping of events.“ (Ebd.).

³³ Johnson, Acts, 441. Auch Tannehill, Narrative Unity 2, 316 sieht die Rede in Kapitel 26 als klimaktischen Überblick und Interpretation der paulinischen Mission, in der die Wiedergabe seiner früheren Botschaft zu einer präsentischen Proklamation wird, die mit einem Missionsappell endet.

³⁴ Vgl. Kurz, Reading Luke-Acts, 129.

³⁵ Vgl. O’Toole, Christological Climax, 19.

³⁶ Vgl. Kurz, Reading Luke-Acts, 130.

8.3 Das Setting

In der Perikope liegen unterschiedliche Temporalangaben vor, von denen die meisten wörtlich zu verstehen sind.³⁷ Neben den Erwähnungen, die sich konkret auf die Situation der Apologie beziehen (vgl. *σήμερον* V.2.29) und die die Handlung in der Erzählwelt verorten, treten Zeitangaben, die auffällig über die Dauer der Erzählung hinausreichen. Lukas spannt so einen großen temporalen Bogen, der in der Jugend des Paulus (V.4) beginnt und zunächst bis zu jenem Tag (V.22) reicht. Er ist in der erzählerischen Gegenwart, der Rahmenhandlung, angelangt, und geht doch noch zeitlich weiter, indem er in die Zukunft verweist³⁸ durch seine Hoffnung, die Menschen mögen in Kleinem oder Großem (V.29) ihm in seiner christlichen Erkenntnis nacheifern. Das Tempus der Verben in V.22 zeigt zudem, dass auch die Verheißungen der Propheten von der Zukunft sprechen. Dies stellt insofern einen Kontrast dar, als dass sich sogar die Prophezeiungen der Schrift als zukunftsweisend herausstellen und lediglich die frühere Verfolgertätigkeit des Paulus mit Ausdrücken der Vergangenheit gekennzeichnet und charakterisiert wird. Der Fokus der Apologie liegt also eindeutig auf der Gegenwart und Zukunft; die temporalen Angaben verwurzeln die Gemeinschaft der christusgläubigen Menschen in der Vergangenheit. Die Temporalangaben kontrastieren mitunter. Dies bewirkt im Falle der biographischen Angaben des Paulus eine Gegenüberstellung von früherem Ich, das von Beginn an in Jerusalem als emsiger Pharisäer wirkte, und späterem, christusverkündigendem Ich.

In der Perikope überlagern sich die erzählte Zeit und die Erzählzeit. Deutlich wird, dass auch diese Perikope durch einen ständigen Wechsel der Erzählgeschwindigkeiten unterhaltsam und abwechslungsreich gestaltet ist. Die Pausen (vgl. Act 25,14—21.24—27. Act 26,1—3.6—8.22—23) dienen dabei nicht mehr wie etwa in Kapitel 9 den Charakterisierungen der handelnden Personen, sondern stellen theologische Erörterungen dar. In ihnen wird der Grundkonflikt, warum Paulus überhaupt erst festgenommen wurde, erläutert. So erfüllen sie eine Schlüsselfunktion für die gesamte Rede und Situation.

In Bezug auf die Chronologie fallen besonders die Verse 6–8 auf, die sich als externe Prolepse bezeichnen lassen. Sie stören den Erzählstrang, der zuvor die Jugend und Bildung des Paulus schilderte. Der Redner springt bereits zu den Anklagen, die er zwar im

³⁷ So steht Paulus tatsächlich an dem Tag vor dem König (V.2.29), so wie auch *ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης* (V.22) sich auf die vorliegenden Umstände bezieht. Obwohl einige Bezeichnungen genutzt werden, um Verstärkungen (so z.B. die Angabe, die Begegnung mit dem Auferstandenen hätte sich mitten am Tag [V.13] ereignet) oder auch Gegensätze (das bereits genannte *σήμερον* steht etwa den Angaben, die die Jugend und damit Vergangenheit des Paulus beschreiben [V.4f.] entgegen) auszudrücken, sind sie nichtsdestotrotz zunächst wörtlich zu verstehen.

³⁸ Vgl. Parsons, Acts, 339.

weiteren Verlauf der Erzählung nicht weiter ausführen wird, die er aber eigentlich erst nach seiner Begegnung mit Christus schildern könnte. Die Prolepse bezieht sich dementsprechend auf die Ereignisse und Anklagen, die in Act 21,28 genannt waren, reicht gleichzeitig aber bis zu den Propheten und Mose zurück. Ihre Funktion besteht darin, eine Verbindung von der Zwölfstämmezeit über die Zeit nach der Berufung des Paulus hin zur Gegenwart zu schaffen und so die Kontinuität wie Abhängigkeit dieser Ereignisse zu verdeutlichen. Diese Verquickung steht symbolisch für die Gegenwart und die Struktur der Geschichte spiegelt den Inhalt wider. Sowohl die Botschaft des Paulus als auch sein Weg zum Erlangen dieser wird so in den großen heilsgeschichtlichen Rahmen gesetzt.³⁹ Der Verweis auf den aktuellen Tag (Act 26,22) zeigt, dass aus der vergangenen Zeugenschaft präsentische Verkündigung wurde.⁴⁰

Auch der Zuspruch des Auferstandenen an Paulus und die Offenbarung von dessen Zukunft ist als Prolepse zu werten. Sie bezieht sich auf zukünftige Ereignisse und kann als eine Prophezeiung gelten. Die vorausgesagten Ereignisse liegen innerhalb der Rahmenhandlung und die Erfüllung wird von Paulus direkt im Anschluss (V.19f.) geschildert. Insofern liegt eine interne Prolepse vor, deren Darstellung von dem Apostel unmittelbar zu Verteidigungszwecken genutzt wird. Sie dient als Grundlage der Zurückweisung der Anklagen. Da Paulus bereits als eine vertrauenswürdige Erzählinstanz, deren Aussagen von den Zuhörenden und der Leserschaft als wahr betrachtet werden, charakterisiert wurde, können beide Prolepsen als zuverlässige Darstellungen gelten.

Wie nun schon mehrmals erwähnt wurde, ist die vorliegende Geschichte innerhalb der Rede, die sich mit der religiösen Umkehr des Paulus beschäftigt, repetitiv. Es werden allerdings nur einige Elemente erneut aufgenommen. Aufgrund der zahlreichen Versuche, die drei Darstellungen in einem synoptischen Vergleich einander gegenüberzustellen und die Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede herauszuarbeiten wird an dieser Stelle darauf verzichtet.⁴¹ Trotzdem stellt sich die Frage nach der Repetition dieses Ereignisses, die an dieser Stelle nur kurz in Bezug auf ihre Funktion angedeutet werden soll.

M.E. sind die unterschiedlichen Versionen nicht darauf zurückzuführen, dass dem Verfasser verschiedene Quellen und Traditionen vorlagen, die er alle integrieren wollte.

³⁹ Vgl. Roloff, Apg, 349.

⁴⁰ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 317.

⁴¹ Vgl. hierfür z.B. Jervell, Apg, 288–291; Lüdemann, Christentum, 112–115, der auch auf die Synopse bei Löning, Saulustradition, Beilage I verweist. Vgl. auch schon den frühen Versuch von Hirsch, Emanuel, Die drei Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus, in: ZNW 28 (1929), 305–312, die drei Berichte auf eine Gemeindelegende (Act 9), auf die Paulusbriefe (Act 26) (vgl. a.a.O., 309) sowie „den Tatsachenrahmen der damaszenischen Überlieferung, interpretiert und zurechtgebogen im Sinne der paulinischen Überlieferung“ (a.a.O., 310) (Act 22) zurückzuführen.

Vielmehr dienen seine Aufnahmen dazu, unterschiedliche Intentionen auszudrücken.⁴² Die Elemente, die in allen Darstellungen angebracht werden, sind z.B. der Dialog zwischen Jesus und Paulus, die Vorgeschichte der Verfolgung der Gemeinschaft in Jerusalem und die allgemeinen Umstände vor der Begegnung mit Jesus wie der Weg nach Damaskus und die Lichterscheinung. Geht man von einer schriftstellerischen Leistung des Lukas aus, stellt sich dann allerdings die Frage, warum an genau diese Elemente immer wieder angeknüpft wird, andere wiederum stetig variiert werden, obwohl sie sehr viel zentraler wirken.⁴³ Denkbar wäre die einfachste Lösung, dass diese Elemente die wichtigsten sind und sie alle in den unterschiedlichen Erzählungen mit verschiedener Bedeutung aufgeladen werden. Diese Erklärung macht etwa bei der Erwähnung des Lichts Sinn, das zunächst nur als Grund für die Blindheit angeführt wird, dann als Symbol für die Erscheinung Jesu dient und später metaphorisch für die Verkündigung seiner Botschaft steht. Bedenkt man die Leserlenkung ein weiteres Mal, so besteht auch die Möglichkeit, dass es der Leserschaft und dem Hörerkreis einfacher gemacht werden sollte, die Geschichten einerseits miteinander in Beziehung zu setzen, andererseits miteinander zu vergleichen. Damit könnte ein gewisser Überraschungseffekt verbunden sein, der die Adressatinnen und Adressaten zum Mitdenken herausfordert, wenn die Geschichte andere Details und Ausgänge liefert, als sie es erwartet hatten. Schließlich lassen sich durch drei unterschiedliche Darstellungen drei unterschiedliche Facetten des einen Ereignisses plausibel machen.

Lukas könnte so mit der ersten, neutralen Wiedergabe in Kapitel 9 die Frage beantworten, wie Paulus zu dem geworden ist, was er ist, und zeigen, dass er bei weitem nicht unumstritten war, dass seine Vergangenheit auch seine Gegenwart beeinflusst. Zugleich ordnet er ihn nach der Einführung in die christliche Gemeinde in die Geschichte der christusgläubigen Gemeinschaft ein. In der zweiten Darstellung, Act 22, wird diese Geschichte fortgeführt; Paulus steht für seine Überzeugungen ein und nicht mehr *er* ist umstritten, sondern der Inhalt seiner Verkündigung. Er bleibt nichtsdestotrotz ein jüdischer Mann. Kapitel 26 zeigt, dass die Verkündigung des Paulus von Gott legitimiert ist und sich so

⁴² So auch Beck, Norman A., *The Lukan Writer's Stories about the Call of Paul*, in: SBLSP 22 (1983), 213–218: 216: „The differences in detail in the three stories of the call of Paul should not be attributed to variations in traditional sources available to the Lukan writer; the differences in detail are due to the wishes of the Lukan literary artist and the effect desired.“

⁴³ Hier sei an die Rolle des Hananias gedacht, die sich durch die Kapitel hindurch stetig wandelt, vom Vermittler des christlichen Glaubens an Paulus über einen Helfer Gottes hin zur völligen Streichung seiner Person. Vgl. Avemarie, *Tauferzählungen*, 324, der konstatiert, dass die Erwähnung der Taufepisode die rhetorische Strategie des Paulus, sich als jüdisch darzustellen, unterlaufen hätte. Da „die Beauftragung des Paulus in das Christophaniegeschehen vorverlegt ist“ (ebd.), wird Hananias entbehrlich, „und die Blendung und Heilung des Paulus tragen für den apologetischen Zweck der Rede ohnehin nichts aus.“ (A.a.O., 325).

auch auf die Verheißungen der Väter zurückführen lässt.⁴⁴ Lukas profiliert die neue Identität durch das Damaskuserlebnis „in its twofold relation of continuity and difference with Judaism.“⁴⁵

Dies zeigt sich auch durch die im Text genannten geographischen Angaben. Nach seiner Hinwendung zur christusgläubigen Gemeinschaft besucht Paulus die Städte, die eine persönliche Bedeutung für ihn haben und die zum Teil als jüdisch angesehen waren. Anschließend wird die Verkündigung noch umfassender, denn auch denen im gesamten Gebiet Judäas (V.20) wird die frohe Botschaft des Paulus zuteil. Gleichzeitig stellt diese Angabe zweifelsohne auch eine Übertreibung dar. Im Zuge dessen geht Paulus auch zu den Völkern (V.20). Die gesamte Angabe über die Orte der paulinischen Verkündigung erinnern an den Auftrag Christi, die Jünger sollen ihn in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Enden der Erde (Act 1,8) bezeugen.⁴⁶

Die letzte geographische Angabe im vorliegenden Textstück findet sich außerhalb der Apologie. Im Gespräch mit Festus und Agrippa, und an letzteren gewandt, erwähnt Paulus, dass die Geschehnisse, und er zielt wohl insbesondere auf die Verbreitung seiner Verkündigung, nicht ‚in einer Ecke‘ (Act 26,26) passiert seien. Die christusgläubige Gemeinschaft, so die Konnotation dieser Aussage, ist keine kleine, unbeachtet gebliebene Gemeinschaft mehr, die in der Provinz ihren Ursprung und Sitz hat. Sie ist eine ernst zu nehmende Gesprächspartnerin für das Judentum. Dies zu betonen war für Paulus wichtig, da seine römischen Zeitgenossen Geheimorganisationen fürchteten.⁴⁷ Der Ausdruck unterstreicht die in V.20 beschriebene Reiseroute der paulinischen Verkündigung, die weit über den kleinen Winkel hinausging. Auch wird deutlich, dass diese Angabe durch die Verbindung mit der Persönlichkeit des König Agrippa ihre weltgeschichtliche Bedeutung hervorhebt.⁴⁸ Die Formulierung dient Paulus als Verteidigung, insofern die dadurch evozierten Konnotationen nicht auf ihn zutreffen, da seine Verkündigung öffentlich und geographisch verbreitet sowie ebenso unter göttlicher Führung (vgl. V.16f.22) geschah und ihn zu einer Rede vor führenden Männern brachte, in der er sich selbst als Vorbild für alle (V.29) inszeniert.⁴⁹ Es zeigt den Charakter seiner Verkündigung in dessen öffentlicher,

⁴⁴ Vgl. Marguerat, Saul's conversion, 153.

⁴⁵ A.a.O., 155.

⁴⁶ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 325.

⁴⁷ Vgl. Talbert, Reading Acts, 214.

⁴⁸ Vgl. Malherbe, Abraham J., "Not in a Corner": Early Christian Apologetic in Acts 26:26, in: SecCent 5 (1986), 193–210: 202.

⁴⁹ Vgl. a.a.O., 206. Malherbe vergleicht die Formulierung in Act 26,26 mit Ausschnitten aus Plato sowie Epiktet, die mit den Worten einerseits Philosophen diskreditierten, die sich nicht am öffentlichen Diskurs

verifizierbaren und partizipatorischen Dimension. Somit wird das Persönliche in die Öffentlichkeit integriert.⁵⁰

Insgesamt bietet die Auswertung der sozialen Beschreibungen wenige Anhaltspunkte. Veranlasst durch den Inhalt der Textstelle wird der soziale Schauplatz sehr jüdisch beschrieben. Neben religiösen Anspielungen auf das jüdische Volk (V.4), die Propheten oder Mose (V.22) werden jedoch kaum jüdische Sitten dargestellt. Lediglich die Notizen, dass Paulus Vollmacht vom Hohepriester (V.10) erhielt und so die Verfolgung legalisiert und legitimiert wurde, sowie die Tatsache, dass Paulus zugibt, bei Steinigungen seine Stimme abgeben zu haben (V.10), fallen in diese Kategorie.

Mit Blick auf die gesamte Situation lässt sich festhalten, dass die Perikope von drei sozialen Kontexten mitbestimmt wird: Zum einen handelt es sich um eine Anhörung vor einem römischen Gericht, was durch Festus deutlich wird, andererseits ist der Kontext eher hellenistisch geprägt, und schlussendlich werden jüdische Fragen erörtert.⁵¹ Ein juristischer Charakter bleibt aus; lediglich Paulus macht die Verhandlungssituation durch die Verwendung des Verbs ἀπολογέομαι (V.2) und diverse Verweise auf die Anklagen (etwa V.6) sowie den Hinweis, er stehe in Fesseln, (V.29) deutlich.⁵² Trotz seiner Gefangenschaft und dadurch bedingten Abhängigkeit von höherrangigen Menschen wandelt Paulus diese in einen Ort, an dem er durch göttliche Hilfe plötzlich Einfluss auf Mächtige erhält und ihnen frei seine Verkündigung zukommen lassen kann.⁵³

8.4 Die Erzählinstanzen⁵⁴

In der vorliegenden Perikope lassen sich drei unterschiedliche *voices* ausmachen: Dem extradiegetisch-heterodiegetischen Erzähler der Rahmenhandlung stehen sowohl der

beteiligten, sowie diejenigen hochschätzten, die öffentlich als Beispiele auftraten und dabei göttliche Lenkung erfahren. Vgl. z.B. Epiktet Diss. 2,13,26: [...] εἰς τὴν γωνίαν ἀπελθὼν κάθησο καὶ πλέκε συλλογισμοὺς καὶ ἄλλω πρότεινε sowie Plato Gorg. 485d: [...] καταδεδουκότι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βῖωσαι μετὰ μειρακίων ἐν γωνία τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα [...].

⁵⁰ Vgl. Rosenblatt, Marie-Eloise, Paul the accused. His portrait in Acts of the Apostles (Zacchaeus studies. New Testament), Collegeville, MN 1995, 7.

⁵¹ Vgl. Kim, Kerygma und Situation, 273.

⁵² Vgl. Veltman, Defense Speeches, 255.

⁵³ Skinner, Locating Paul, 149.

⁵⁴ Durch die Auslassung von Hananias und die direkte Beauftragung des Paulus ist die Darstellung nach Pesch, Apg 2, 280 „dem Selbstzeugnis des Paulus (1Kor 9,1; 15,8; Gal 1,10–16 am stärksten angenähert.“ Auch die Aussagen über die Totenauferstehung (Act 26,23) ähnelten denen des Paulus (1Kor 15,20–23) (vgl. a.a.O., 279). Spencer, Acts, 228 sieht diese Vorstellung ebenfalls in Röm 8,29 verwirklicht. Witherington, Acts, 740 Anm. 474 verbindet zudem die Verse 6–8 in der Rede mit Phil 2,11–14. V.18 zeige, dass „Luke knows the essential Pauline message“ (a.a.O., 745). S. hierzu auch Anm. 2 dieses Unterkapitels.

Apostel Paulus als intradiegetisch-homodiegetische, teilweise sogar -autodiegetische Erzählinstanz gegenüber als auch Festus, der als intradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz zu charakterisieren ist, da er zwar innerhalb der Handlung redet, jedoch nur über Paulus und das Vorgehen berichtet. Generell kann statuiert werden, dass der extradiegetisch-heterodiegetische Erzähler der Rahmenhandlung bis auf die Redeeinleitungen, die kaum ausgestaltet und neutral gehalten sind (wie etwa V.25: ὁ δὲ Παῦλος), wenig in die Handlung eingreift. Um einige Aspekte deutlicher darstellen zu können, ist zunächst ein Blick in den Kontext der Perikope notwendig. Bevor Paulus die hier behandelte Rede halten kann, baut Lukas die gesamte Szene um Festus und die Anhörung auf. In dieser Rahmenhandlung wird Festus als Richter, eingesetzt von den Hohepriestern und Ältesten, präsentiert (Act 25,15). Unterstrichen wird dies durch verschiedene Formulierungen und Lexeme, die sich auf die Praxis des Richtens beziehen (vgl. z.B. καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος V.17 oder auch οἱ κατήγοροι V.18).⁵⁵ Seine Darstellung der Situation erfolgt zweifach, zunächst als Zusammenfassung für Agrippa und Berenike (VV.14—21). Auffällig ist, dass er von Paulus zunächst etwas distanziert lediglich als Mann bezeichnet wird (V.14.17), eher er nach der Darstellung der religiösen Auseinandersetzung ihn mit Namen nennt (V.19.21). Auf die Bitte Agrippas, Paulus auch zu hören, und die Zusammenkunft am nächsten Tag, leitet er die Verteidigung des Paulus mit einer weiteren Zusammenfassung ein. In dieser bezieht er sich nochmals auf die Anklagen und macht seinen Standpunkt deutlich, nämlich dass er am Angeklagten keine Schuld finden kann, die eine Anhörung vor dem Kaiser rechtfertigen würde. Sodann adressiert er Agrippa, der zwar formal keinerlei juristische Funktion hat, Festus aber in seiner Urteilsfindung als Unterstützung dient (Act 25,26). Obwohl also der Statthalter der primäre Ansprechpartner für Paulus in dieser gerichtlichen Anhörung wäre, den es zu überzeugen gilt, wendet sich der Apostel lediglich an Agrippa, der somit seine „primary audience“⁵⁶ darstellt. Das zeremonielle Setting⁵⁷ zeigt die Bedeutung der Apologie, aber auch das gesteigerte Interesse an der Person des Paulus. Sein Einfluss wird verstärkt, da er trotz seines Status als Gefangener mit bedeutsamen Menschen in Kontakt geraten kann.⁵⁸ An diese Beobachtung schließt der Umstand an, dass „the setting in a formal trial defense before rulers increases the credibility of Paul’s personal witness.“⁵⁹ Zuletzt möchte Lukas durch die Hinwendung zu Agrippa

⁵⁵ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 309.

⁵⁶ Witherington, Acts, 735.

⁵⁷ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 315.

⁵⁸ Vgl. Skinner, Locating Paul, 147.

⁵⁹ Kurz, Reading Luke-Acts, 27.

herausstellen, dass die Anklage religiöser Natur ist und dementsprechend nur ein Jude darüber nachvollziehbar urteilen kann.

Auf die Aufforderung durch Agrippa, Paulus dürfe für sich selbst sprechen (Act 26,1), leitet Lukas die Rede derart ein, dass er eine rhetorische Geste des Sprechenden darstellt und berichtet, Paulus verteidige sich (*ἀπελογεῖτο*).⁶⁰ Da aus der Erlaubnis des Agrippa keineswegs hervorgeht, dass der Apostel sich gegen die Anklagen wehren soll, lässt sich die Verwendung dieses Verbs als impliziter Kommentar des Lukas deuten. Zunächst dient die Handbewegung dazu, Paulus als einen rhetorisch gebildeten Mann darzustellen, der dem Protokoll folgt. Sodann wird durch die Verwendung von *ἀπολογέομαι* betont, dass Paulus sich trotz der scheinbar friedlichen und ihm wohlgesonnenen Umgebung (vgl. nur das aufgebrachte Volk in Jerusalem, vor dem er die Apologie in Act 22,1–21 hält) mit bestimmten Vorwürfen (vgl. Act 21,28) konfrontiert sieht. Das ‚über sich sprechen‘ wird synonym mit ‚sich verteidigen‘, und beide Aspekte fallen ineinander. Dass dies für Lukas wichtig zu sein scheint, wird auch durch den auf die Apologie folgenden Satz hervorgehoben, in dem er nochmals das Verb *ἀπολογέομαι* (Act 26,24) bemüht, um die vorangegangenen Ausführungen zu kennzeichnen; somit rahmt das Verb die Rede und zeigt die Lesart an. Auf einer anderen Ebene programmiert Lukas zudem seine Leserschaft auf die nun folgenden Worte und wie sie einzuordnen sind. Für Karl Löning macht die Rede des Paulus daneben einen wichtigen Teil der lukanischen Apologie aus, insofern Lukas sie „als eine spezifische Form des Glaubenszeugnisses“⁶¹ instrumentalisiert.

Einen weiteren indirekten Kommentar stellt die Unterbrechung der Apologie des Paulus dar, die durch Festus geschieht, der mit lauter Stimme (V.24) spricht. Der Erzähler will an dieser Stelle verdeutlichen, dass der Statthalter aufgebracht und erregt ist, dass er nicht mit den Ansichten des Paulus übereinstimmt oder diese nicht versteht. Zudem verstärkt der Fakt der lauten Stimme die Art der Störung der Apologie, die nicht durch etwa einen höflichen Einwand geschieht. Die Unterbrechung erfolgt mitten in der Verteidigung (V.24), bezieht sich also wie schon in Act 22,22 auf bestimmte Dinge, die an dieser Stelle der Rede erwähnt wurden und dem Zuhörenden augenscheinlich nicht zugesagt haben. Durch das (aus der Perspektive des Paulus) ungewollte und verfrühte Ende an genau dieser Stelle verbindet Lukas verschiedene Intentionen. Zunächst einmal ist es möglich, dass der Eingriff von Festus dessen Charakterisierung dient. Er soll als Kontrast zu Agrippa

⁶⁰ Vgl. Kim, *Kerygma und Situation*, 272, die auch darauf hinweist, dass Paulus das Verb in V.2 wiederholt und seine Rede so selbst als Verteidigung kennzeichnet.

⁶¹ Löning, *Paulinismus*, 211.

dargestellt werden, sowohl im Wissen als auch im Glauben, wenn der Abbruch auf den Bezug des Paulus auf die hebräischen Schriften reagiert.⁶² Durch einen Vergleich mit der Apologie in Act 22,1–21 und die weiteren im Rahmen der Verhandlungen dargebotenen Reden wird deutlich, dass die vorherigen Zuhörenden des Paulus entweder die Lehren über die Auferstehung oder die Verkündigung unter den Völkern abgewiesen haben. Festus hingegen unterbricht an einem Punkt, an dem beides miteinander verbunden wird, bei der Erwähnung von Christus als dem Auferstandenen, der nicht nur dem Volk verkündet wird, sondern ebenso den Völkern (Act 26,23). Entsprechend zeigt er durch seinen Einwurf, dass er beide Punkte ablehnt;⁶³ er erscheint so als Klimax des zweifelnden Gegners des Paulus und „the striking outburst does draw further attention by adding drama to the scene.“⁶⁴ Der so entstehende Einschnitt betont außerdem die beiden zuletzt genannten Punkte und macht sie zu den zentralen Leitmotiven der folgenden Ausführungen sowie der Apostel- und auch Paulusgeschichte allgemein.⁶⁵ Andererseits legt Lukas durch die Unterbrechung nicht nur das Hauptaugenmerk auf die zuletzt genannten Ausführungen des Paulus, sondern vor allem auch auf den Umgang mit der Störung.⁶⁶ Hierdurch präsentiert er den Verkündiger als ruhig und gesittet und betont ebenso die dann folgenden Ausführungen als besonnene Antwort auf eine scharfe Verletzung des Sprechaktes.

Mit dieser heterodiegetisch-extradiegetischen Erzählinstanz geht einher, dass sie weder auf Personen noch Orte beschränkt ist und auch das Geschehen schildern kann, welches der Erzählfigur des Paulus vorenthalten bleibt. So stellt sie dar, wie sich die Delegierten zurückziehen und besprechen. Auch in diesem Zusammenhang lässt sich ein indirekter Kommentar finden, denn zunächst wird nur der Gruppe eine Stimme gegeben, indem gesagt wird, dass sie miteinander sprachen (V.31). Lukas verdeutlicht so, dass niemand an der Unschuld des Paulus zweifelt, dass alle in der Apologie erwähnten Vorwürfe als unhaltbar verstanden und die geschilderten Ereignisse anerkannt werden. Um dies noch deutlicher zu machen erhält im Anschluss an diese allgemeine Aussage Agrippa noch einmal das Wort, um die genannte Position zu konkretisieren. Auch in diesem abschließenden Statement wird Festus jedoch weiter zu einer negativ behafteten Figur, denn obwohl der König den Statthalter nicht direkt kritisiert, zeigt sein Kommentar (*ἀπολελύσθαι ἐδύνατο*

⁶² Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 327.

⁶³ Vgl. Smith, *Rhetoric of Interruption*, 237.

⁶⁴ A.a.O., 238.

⁶⁵ Vgl. a.a.O., 236.

⁶⁶ Vgl. Birmes, Jack, *Being Interrupted*, in: *Language in Society* 26 (1997), 507–531: 528.

ὁ ἄνθρωπος οὗτος V.32), dass er mit dem eingeschlagenen Kurs nicht einverstanden ist und sich von dem Römer distanzieren möchte.⁶⁷

Von einigen Exegetinnen und Exegeten wird vorgeschlagen, das sich an die Unterbrechung anschließende Gespräch zwischen Paulus und Agrippa als eine Fortführung der Verteidigungsrede zu lesen bzw. als einen Ersatz für den Schluss, um den der Apostel beraubt wurde, zu betrachten.⁶⁸ Tatsächlich wirken die in dem Gespräch von Paulus vorgebrachten Argumente als ob sie zu der ursprünglichen Apologie gehören könnten. Es stellt sich dann die Frage, aus welchem Grund Lukas diese Möglichkeit der Darstellung gewählt hat, anstatt Paulus aussprechen zu lassen.

Neben der genannten Betonung der in V.23 aufgeführten theologischen Prämissen sowie der Charakterisierung des Festus lässt sich als einer der Hauptgründe für die Fortführung in einem Dialog die Interaktion nennen. Paulus hat so die Möglichkeit, direkt auf seinen Gesprächspartner einzugehen, ohne notwendigerweise seine Rechtfertigungen stringent zu Ende führen zu müssen und seine Argumentation im direkten Gegenüber mit dem Judentum, aber auch mit dem römischen Reich zu entfalten. Dadurch kann er z.B. Gegenfragen stellen oder aber auch persönliche Dinge ansprechen, ohne dass er sich dem Vorwurf, sich nicht an die formalen Rahmenbedingungen einer Apologie zu halten, gegenübersehen muss. Zuletzt wird die Gegenüberstellung von Festus, der die Verteidigungsrede unterbricht, und Agrippa, der sich auf ein Gespräch mit Paulus einlässt, forciert. Besonders der persönliche Kontakt zwischen Paulus und Agrippa scheint dabei von Bedeutung zu sein, denn die persönliche Frage an den König weckt Reminiszenzen an missionarische Reden. Lukas vermag durch diese Art der Darstellung zudem, einen ironischen Unterton in die Perikope zu integrieren. Zunächst muss allein die *captatio benevolentiae* an einen König, dem ein inzestuöses Verhältnis mit seiner Schwester nachgesagt wurde, höhnisch erscheinen (vgl. II.8.5).⁶⁹ Sodann wird durch die Frage des Paulus an Agrippa, ob er den Propheten glaube, indirekt auf ein Christsein des Königs angespielt. Die Formulierung könnte ebenfalls wieder einen höhnischen Unterton haben, da Paulus als ehemaliger Pharisäer von der Untadeligkeit des Agrippa nicht überzeugt sein konnte, ihn aber doch als Juden, der an die Hoffnung Israels und die Botschaft der Propheten glaubt, anspricht.⁷⁰ Paulus möchte mit dieser Frage eine positive Antwort erreichen, denn durch eine Bejahung von Agrippa würde dieser ebenfalls die Botschaft des Paulus bejahen

⁶⁷ Vgl. Cassidy, *Society and politics*, 114f.

⁶⁸ Vgl. z.B. Kim, *Kerygma und Situation*, 297.

⁶⁹ Vgl. Mason, *Josephus*, 167.

⁷⁰ Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 329.

– denn Paulus tritt in Analogie zu den Figuren der hebräischen Bibel auf, wie zahlreiche Schriftanspielungen verdeutlichen.⁷¹ Zuletzt wird die Antwort des Agrippa aufgenommen und in ein Wortspiel transformiert, das wiederum die Haltung des Apostels gegenüber dem scheinfrommen König widerspiegelt: Die vage und doppeldeutige Phrase ἐν ὀλίῳ baut Paulus aus und ergänzt sie um ἐν μεγάλῳ, so dass nicht mehr ein eventuell temporärer Aspekt im Vordergrund steht, sondern ein soziokultureller.⁷² Auch dient diese Antwort dazu, das Hierarchiegefälle, das sich im Laufe der Apologie und des anschließenden Gesprächs verkehrt hat, weiter zu verfestigen. Paulus steht, so wird durch diese Bemerkung deutlich, in religiösen und moralischen Fragen nicht nur über dem römischen Statthalter, sondern ebenso über dem scheinbar jüdischen König. Der ironische Ton unterstreicht die inhaltliche Aussage.

Die Arbeit des Lukas wird auch an der Stellung der vorliegenden Rede im Gesamtaufriß der Apostelgeschichte deutlich. Die Apologie steht im Kontext des abschließenden Redezyklus der Apostelgeschichte und beendet diesen. Lukas beginnt und beendet die Aneinanderreihung von paulinischen Reden mit Verteidigungsreden, die das Damaskuserlebnis wiedergeben und in ihre Argumentation einflechten. Das Ereignis nimmt dementsprechend in der finalen Sektion der Apostelgeschichte eine bedeutende Funktion ein. Durch die dreifache Wiedergabe des Erlebnisses vor Damaskus in den vorliegenden Formen, d.h. einmal als objektiver Bericht, zweimal als Teil der Verteidigungsreden, bindet Lukas die Apologien eng an die ersten Erwähnungen der paulinischen Aktivitäten. Er integriert in Kapitel 26 zusätzlich sein eigenes Verständnis der grundlegenden christlichen Verkündigung der frühesten Zeugen. So wird die Rede vor Agrippa, insbesondere durch ihren Kontext, zu einer Zusammenfassung der lukanischen Theologie, die sich durch ihren Inhalt der Hoffnung, Umkehr und Vergebung auszeichnet.⁷³

Auf der Ebene der Rede tritt Paulus als Erzähler vor. Es handelt sich wiederum um eine intradiegetisch-homodiegetische Erzählinstanz. Seine Verteidigungsrede passt sich den

⁷¹ Vgl. Stanley, David M., *The Apostolic Church in the New Testament*, Westminster, MD 1966, 307.

⁷² Vgl. z.B. Schneider, *Apg 2*, 378, der konstatiert, Paulus ende mit einem ähnlich ironischen Akzent wie Agrippa in seiner Aussage zuvor. Vgl. auch Harlé, Paul, *Un ‚private-joke‘ de Paul dans le livre des Actes (XXVI. 28–29)*, in: *NTS 24* (1978), 527–533, der den Satzsatz des Paulus als „humour royal“ (a.a.O., 533) bezeichnet.

⁷³ Vgl. Schubert, *Cycle*, 11; 15f. Ebenso Tannehill, *Narrative Unity 2*, 317, der verschiedene lukanische Themen in der Rede wiedererkennt, sowie Löning, Karl, *Paulinismus in der Apostelgeschichte*, in: Kertelge, Karl/Lohfink, Gerhard (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (QD 89)*, Freiburg 1981, 202–234, der konstatiert, dass „die Differenzierung des Zeugnisauftrags des lukanischen Paulus als Verkündigungszeugnis und Apologie der Gesamtintention des lukanischen Werkes, ‚Gewißheit‘ über die christliche Lehre zu vermitteln, entspricht.“ (A.a.O., 216).

antiken Gepflogenheiten und Regeln an.⁷⁴ Im Gegensatz zu der zuvor analysierten Apologie weist sich die vorliegende durch eine dezidiert juristische Sprache in vielen Abschnitten (V.2f.6—8) aus und Kausalsätze (V.6.7.19.21) schaffen Verbindungen zwischen einzelnen Ereignissen. Die Szene soll durch ihre Semantik „als Teil des Verfahrens“ sowie „Agrippa als Vorsteher einer Gerichtsverhandlung“⁷⁵ aufgefasst werden. Paulus präsentiert sich als ein gebildeter Rhetor, verdeutlicht durch seine Geste zu Beginn, der nicht nur durch die Wiedergabe des Sprichworts (V.14) seine literarischen Fähigkeiten zeigt.⁷⁶ Im Unterschied zu der Verteidigungsrede vor dem Jerusalemer Volk zeichnet sich diejenige vor Agrippa durch rhetorische Mittel klassischer Apologien aus.⁷⁷ Nichtsdestotrotz nutzt Paulus die Gelegenheit, um die Zurückweisung der Anklagen in eine Art Verkündigung seiner Ansichten münden zu lassen. So gehen Apologie und Zeugenbericht fließend ineinander über: „*Apologia*, in fact, has become testimony based on a personal religious vision backed up by the assertion that its roots lie in the common tradition.“⁷⁸ Die Unschuld des Paulus wird somit der Leserschaft vor Augen geführt.

Wie bereits dargestellt, lässt Paulus in dieser Rede eine gewisse Verteidigungshaltung erkennen. Aus diesem Grund sollen seine Strategie, und die daraus ableitbaren Wertevorstellungen analysiert werden. Nach der *captatio benevolentiae*, die König Agrippa wohlwollend stimmen soll (V.2f.), folgt ein kurzer Abriss über das Aufwachsen und die Erziehung des Paulus (V.4f.) als Teil der *narratio*. Paulus geht damit auf die römische Vorstellung ein, der Charakter, wozu zweifelsohne das Umfeld in jungen Jahren beiträgt, bestimme die Taten.⁷⁹ Er nimmt also nicht nur Bezug auf den jüdischen Kontext, wozu die Streitfragen, aber auch die Religion des Königs zu zählen sind.

Ebenso geht er auf den sozialen, römischen Kontext ein. Aus diesem Grund bezeichnet er die Verheißung an Israel und die Hoffnung auf Auferstehung (V.6–8) als an die Väter gegeben (V.6). Durch diese Formulierung verweist er nicht nur auf das hohe Alter der genannten Überlieferungen, sondern bezieht sich zudem auf die römische Haltung, dass

⁷⁴ Für eine mögliche Einteilung der Rede vgl. z.B. Witherington, Acts, 737; Bock, Acts, 713; Pervo, Acts, 626; Parsons, Acts, 337.

⁷⁵ Heusler, Kapitalprozesse, 114.

⁷⁶ Vgl. Kim, Kerygma und Situation, 287.

⁷⁷ So Witherup, Functional Redundancy, 74, der allerdings keine Beispiele nennt. V.19 (οὐκ [...] ἀπειθής) wird oft als Litotes identifiziert (vgl. Barrett, Acts, 389; Witherington, Acts, 746), ebenso V.26 (οὐ πείθομαι οὐθέν; tw. wird der folgende Vers als eine zweite Litotes mit dazugezählt, so Johnson, Acts, 439). Die Wortkombination ἀληθείας καὶ σωφοσύνης (V.25) kann nach Witherington, Acts, 749 und Johnson, Acts, 439 als Hendiadyoin bezeichnet werden.

⁷⁸ Alexander, Apologetic Text, 37. Hervorhebung im Original.

⁷⁹ Vgl. Pervo, Acts, 626.

Handlungen und Traditionen akzeptabel seien, die von den Vätern gebilligt wurden.⁸⁰ Auch wenn also die römischen Zuhörenden inhaltlich wenig von den Vorstellungen der Christusgläubigen und Jüdinnen und Juden verstanden, konnten sie zumindest dieses Argument, den Bezug auf die Väter, nachvollziehen. Die Nennung der vermeintlichen Anklagepunkte drückt einerseits den „Anspruch des Paulus [aus], das wahre Verheißungsverständnis zu verkörpern.“⁸¹ Den Versen wohnt eine gewisse Ironie inne, da der Bote, der die Worte der Erfüllung überbringt, als antijüdisch bezeichnet wird.⁸² Andererseits dienen die Verse dazu, sein Handeln als in den Schriften verwurzelt zu beschreiben und dadurch die Absurdität der Vorwürfe und Verfolgungen darzustellen, die sich gegen zentrale pharisäische Überzeugungen richten.⁸³ Diese Verteidigungsstrategie verfolgt er über die gesamte Rede hinweg. So zeichnet die an ihn gerichtete Beauftragung durch Jesus Paulus als in der Tradition der Propheten der hebräischen Bibel stehend,⁸⁴ und die Beschreibung der Begegnung wird von dem Apostel als „his own inaugural vision“⁸⁵ dargestellt. Die Zusammensetzung aus Fragmenten von Schriftziten legt nahe, dass auch Paulus einen prophetischen Auftrag erhalten hat.⁸⁶ Er berichtet die Ermächtigung durch den Auferstandenen zudem als eine unmittelbare, ohne Mittler wie Hananias geschehene und schildert sie in direkter Rede, wodurch die Distanz verringert wird und die Worte authentischer erscheinen. Durch diese Darstellung verdeutlicht Paulus, dass letztlich Jesus Christus durch ihn selbst spricht, da er durch diesen direkt in den Dienst berufen wurde.⁸⁷

Auch in seiner *argumentatio* (V.22f.) nimmt Paulus noch einmal Bezug auf die Propheten und Mose. Er möchte so verdeutlichen, dass seine Verkündigung auf den alten Überlieferungen aufbaut und an sie anschließt. Er rechtfertigt in diesem Sinne nicht nur den Inhalt der Verkündigung, sondern auch seine eigene Person, will er doch zeigen, dass „[he] is not a religious innovator and perverter of the truth; he is merely preaching what

⁸⁰ Vgl. Kim, *Kerygma und Situation*, 279.

⁸¹ Roloff, *Apg*, 349.

⁸² Vgl. Tannehill, *Narrator's Strategy*, 264.

⁸³ Vgl. Tajra, *Trial*, 165.

⁸⁴ Vgl. hierfür z.B. Weiser, *Apg* 2, 652; Roloff, *Apg*, 353; Peterson, *Acts*, 668; Schmithals, *Apg*, 227.

⁸⁵ Stanley, David M., *Paul's Conversion in Acts. Why the Three Accounts?*, in: *CBQ* 15 (1953), 315–338: 333.

⁸⁶ Vgl. Neyrey, *Forensic Defense Speech*, 220.

⁸⁷ Vgl. Roloff, *Apg*, 349. Vgl. auch Hedrick, *Paul's Conversion/Call*, 427, der die direkte Rede des Auferstandenen an Paulus in die vorherigen Erzählungen von dem Erlebnis einträgt. So erfahre die Leserschaft an dieser Stelle nun weiteres aus dem Dialog, an dem die Mitreisenden des Paulus unbeteiligt waren, und die Spannung wird aufgehoben. Da Lukas jedoch in Act 9,3–9 lediglich direkte, jedoch keine indirekte Rede wiedergibt, ist diese Deutung m.E. zu frei.

God promised from long ago.“⁸⁸ Aus diesem Grund kann er sich auch mit dem Gehorsam gegenüber Gott verteidigen, da er Traditionen weiterverfolgt und keinerlei Neuheiten verkündigt. In dieser Argumentationskette liegt das Hauptanliegen des Apostels: zu zeigen, wie unverständlich die Ablehnung der Kontinuität zwischen jüdischen und christusgläubigen Vorstellungen ist.⁸⁹ Die genannten Themen, die Hoffnung auf Auferstehung (V.6) und Jesus als Erfüllung der Schrift (V.22f.) hat Paulus bereits in den Verteidigungsreden in Jerusalem sowie vor Felix vorgebracht.⁹⁰

Eine weitere Verteidigungsstrategie, die das zuletzt genannte Anliegen des Paulus unterstützt, liegt in einer Kontrastierung seines eigenen Gehorsams und des unverständlichen Handelns der Jüdinnen und Juden. Zunächst hatte sich Paulus selbst als einen frommen Pharisäer dargestellt (V.4f.), ehe seine Begegnung mit Jesus in dessen Verkündigung und einer Neubewertung der jüdischen Tugenden mündete. Die Festnahme durch die Juden sieht Paulus dadurch verursacht, dass er sich den Anweisungen nicht widersetzte (V.19), also eigentlich einem nachvollziehbaren Verhalten nachkam.⁹¹ Es verdeutlicht, dass für Paulus feststeht, dass die israelitische und die christliche Glaubenshoffnung Hand in Hand gehen und einander befruchten können. Gleichzeitig sind für ihn die jüdischen Menschen, die dies ablehnen, Gott gegenüber ungehorsam und ihrem eigenen Glauben gegenüber untreu geworden.⁹²

Paulus bezieht sich in seiner Apologie erneut weniger auf die Anschuldigungen an sich, als vielmehr auf grundlegende theologische Anschauungen, und so lässt sich mit Loveday Alexander zusammenfassend statuieren: „Luke effectively turns Paul’s last and fullest apologetic speech into a restatement and defense of his whole theological standpoint before a figure who can be identified as a symbolic spokesman for Diaspora Judaism.“⁹³

⁸⁸ Bock, Acts, 721.

⁸⁹ Vgl. Marguerat, Saul’s conversion, 154.

⁹⁰ Vgl. Tannehill, Narrator’s Strategy, 264; Kucicki, Function of the Speeches, 218 betont besonders die Ausführung seiner Biographie, mit der Paulus die Erfüllung der Schrift zeigen möchte. O’Toole, Christological Climax, 89f. demonstriert, dass Paulus insbesondere Vorstellungen aus seiner vorherigen Apologie aufnimmt und weiterentwickelt, wodurch er die vorliegende Rede als Klimax postuliert.

⁹¹ Interessant ist auch die Beobachtung von Hansen, Preaching, 323, der anmerkt, dass Paulus den Ehrentitel für die Ansprache Jesu benutzt (V.15), den Festus in den Erzählungen zuvor für den Kaiser verwendet hatte (Act 25,26). Hansen postuliert eine Kontrastierung; es wäre auch möglich, dass ausgedrückt werden soll, dass so wie Festus seinem Herrn dient, Paulus auch den Aufgaben seines Herrn nachkommen muss. Vgl. hierzu auch Omerzu, Heike, Das Imperium schlägt zurück. Die Apologetik der Apostelgeschichte auf dem Prüfstand, in: ZNT 18 (2006), 26–36: 33. Omerzu arbeitet mit einer Theorie, die zwischen *public* und *hidden transcripts* unterscheidet. Dadurch, dass Lukas abgesehen von der o.g. Stelle die Ehrentitel nie auf den Kaiser überträgt, kritisiert er die Kaiserpropaganda nur indirekt, so dass es sich um ein *hidden transcript* handele.

⁹² Vgl. Weiser, Apg 2, 651.

⁹³ Alexander, Apologetic Text, 45.

8.5 *Authorial* und *narrative audience*

In der ersten Apologie in 22,1–21 wurde die Leserschaft dazu gebracht, sich in die Position und Rolle des jüdischen Volkes in Jerusalem zu versetzen. Es wurde festgestellt, dass sie durch die abrupte Intervention der Zuhörenden aus ihrer Rolle fallen und die gegen Paulus erhobenen Anschuldigungen als überzogen erkennen sollten. Während der Apologie vor Felix nahmen sie die Rolle des Statthalters ein. Die rhetorische Strategie der Distanzierung funktionierte dort jedoch über den Wechsel von direkter Rede des Paulus und des Felix, wobei dessen Antwort der Antizipation der *authorial audience* widersprach. Insbesondere durch seine Kenntnisse bezüglich des ‚Weges‘ (Act 24,22) waren die Lesenden dazu angehalten, einen positiven Ausgang zu erwarten. Diese Antizipation lässt sich ebenso auf die vorliegende Perikope übertragen, da Festus vor der eigentlichen Apologie ausführlich auf die Anklagen und die fehlenden Beweise rekurriert. Seine zwei kurzen Reden dienen der Leserlenkung auf zweifache Art: Zunächst fasst er die Geschehnisse von einem politischen Standpunkt aus zusammen, wodurch der Leserschaft bereits deutlich wird, dass sich die folgende Rede des Paulus nicht mit ebenjenen Anklagen auseinandersetzen wird, sondern die religiöse Dimension des Disputs im Zentrum stehen wird. Zudem wird durch die Anrede Agrippas (Act 25,24) gezeigt, dass es sich bei dieser Figur um den *narratee* handelt. Dies wird im Anschluss dadurch unterstrichen, dass Agrippa Paulus die Erlaubnis zum Reden erteilt (Act 26,1) und somit als primär Zuhörender und Adressat gekennzeichnet wird,⁹⁴ ebenso wie Paulus auch nur den König, nicht jedoch Festus anredet (V.2).

Vorab sind die Informationen zu beachten, über die die *authorial audience* in der Vorstellung des Lukas bereits vor Beginn der Lektüre über Agrippa verfügt.⁹⁵ Agrippa II. wurde 28 n.Chr. in Rom geboren und erhielt dort seine Ausbildung.⁹⁶ Dies geschah am Hof des Kaisers, wo er sich auch beim Tod seines Vaters aufhielt. Mit 17 Jahren wurde er allerdings für zu jung gehalten, um die Nachfolge anzutreten, weswegen ihm der Thron

⁹⁴ Vgl. Witherington, Acts, 738.

⁹⁵ Agrippa II. starb 94 bzw. 100 n.Chr. (vgl. Schneider, Sebastian, Art. Herodes Agrippa II., in: Hainz, Josef/Schmidl, Martin/Sunckel, Josef (Hg.), Personenlexikon zum Neuen Testament, Darmstadt 2004, 96f.: 96). Es ist demnach ungewiss, ob die Leserschaft der Apostelgeschichte ihn noch persönlich erlebte. Für die Eruiierung der möglichen Informationen, die in der damaligen Zeit über Agrippa II. verfügbar waren, wird auf die Werke von Flavius Josephus zurückgegriffen. Diese sind zeitlich ähnlich wie die Apostelgeschichte einzuordnen.

⁹⁶ Vgl. ebd.; Kokkinos, Nikos, The Herodian dynasty. Origins, role and society and eclipse (JSPES 30), Sheffield 1998, 317f.

verwehrt blieb.⁹⁷ Agrippa zeigte nicht nur früh Interesse an Jerusalem und dem Tempel,⁹⁸ seine Familie hatte auch das Verfügungsrecht über den heiligen Ort sowie die Vollmacht, die Hohepriester zu ernennen.⁹⁹ Gleichzeitig beschreibt Josephus, dass die gesamte Familie mit hellenistischer Kultur außerordentlich vertraut war, sogar die höchsten Grade der griechischen Bildung erreicht hätte.¹⁰⁰ Auch wenn Agrippa nicht den Thron seines Vaters bei dessen Tod übernahm, wurden ihm einige Gebiete, darunter etwa die Tetrarchie des Philippus, zugesprochen.¹⁰¹ Sein Einfluss war anscheinend nicht so bedeutend wie der seines Vaters, doch auch Agrippa II. verfügte über Territorien und dementsprechend einige Macht; v.a. die Verfügungsrechte über den Tempel sind nicht zu unterschätzen und da er „das soziale, kulturelle und wirtschaftliche Zentrum des Landes war, hatte Agrippa auf die Geschicke Judäas [...] sicherlich einigen Einfluss.“¹⁰² Josephus schildert sowohl Taten des Agrippa, die sein Wohlwollen gegenüber den jüdischen Menschen erkennen lassen, etwa, wenn er in Streitfragen für sie Partei ergreift,¹⁰³ gleichzeitig nutzte dieser aber auch die Macht des römischen Reiches, um seine Herrschaft zu etablieren und zu festigen.¹⁰⁴ Somit „war [er] sehr romtreu, auch während und nach dem jüd.-röm. Krieg [66–70/74], bemühte sich jedoch auch um gute Beziehungen zum Judentum.“¹⁰⁵ Agrippa II. starb 94/100 n.Chr.¹⁰⁶ Aus diesen Ausführungen wird ersichtlich, weshalb Agrippa II. eine geeignete Figur für Lukas darstellt, da er beide Welten, sowohl die jüdische, deren Fragen verhandelt werden, als auch die römische, in deren juristischen Gefilden der Prozess stattfindet, verkörpert.

Das Detail aus seinem Leben, welches der *authorial audience* vielleicht am ehesten im Gedächtnis ist, ist das Gerücht, Agrippa habe mit seiner Schwester Berenike inzestuös gelebt. Berenike war zunächst mit ihrem Onkel verheiratet, lebte nach dessen Tod jedoch

⁹⁷ Vgl. Flav. Jos. Ant. 19,354–362.

⁹⁸ Vgl. Kokkinos, *Dynasty*, 318.

⁹⁹ Vgl. Flav. Jos. Ant. 20,15. Vgl. auch Stern, *Province*, 369.

¹⁰⁰ Vgl. Flav. Jos. *Vita* 359.

¹⁰¹ Vgl. Flav. Jos. Ant. 20,137f. Josephus schildert etwa auch, dass Agrippa später einen Teil von Galiläa inklusive Tiberias erhielt, sowie einige Dörfer in Peräa (Ant. 20,159; auch Bell. 2,252). Da sich das Territorium des Agrippa anscheinend mehrfach veränderte, ist es nicht unwahrscheinlich, dass einige AdressatInnen des Lukas einmal unter seiner Herrschaft standen. Aufgrund des zeitlichen Abstands zwischen der Herrschaft des Agrippa sowie der Abfassung der Apostelgeschichte wird jedoch auf genauere Angaben an dieser Stelle verzichtet.

¹⁰² Vogel, Manuel, *Herodes. König der Juden, Freund der Römer* (Biblische Gestalten 5), Leipzig 2002, 317.

¹⁰³ Vgl. z.B. Flav. Jos. Ant. 20,9.

¹⁰⁴ Vgl. z.B. Flav. Jos. Bell. 3,443.

¹⁰⁵ Schneider, *Herodes*, 96. Vgl. Auch Tajra, *Trial*, 169 sowie Talbert, *Reading Acts*, 210: „When possible, he [i.e. Agrippa, d.Vf.] promoted Judaism; yet his policy was one of unconditional subordination to Rome.“

¹⁰⁶ Schneider, *Herodes*, 96.

alleine und schließlich mit ihrem Bruder zusammen.¹⁰⁷ Neben den bereits genannten relativ neutralen Informationen wissen die Leserinnen und Leser also auch um eine unmoralische und v.a. unjüdische Seite des Königs. Abgesehen von diesen außertextuellen Details wird die *authorial audience* Agrippa II. wohl ebenso mit seiner Familie assoziieren, zu der u.a. Herodes der Große gehörte. Frank Dicken hat gezeigt, dass die Figur des Herodes als ein *composite character* des lukanischen Doppelwerks betrachtet werden kann, d.h., dass Lukas zwar verschiedene Mitglieder der Familie unter dem Namen auftreten lässt, diese aber in den Köpfen der Lesenden zu einem Charakter verschmelzen und die jeweiligen Attribute für alle weiteren Auftreten von anderen Figuren übernommen werden.¹⁰⁸ Geht man von dieser Theorie aus, dann wird die Leserschaft aufgrund von Notizen wie der, dass Herodes Gemeindemitglieder misshandelte und Jakobus tötete (Act 12,1f.), auch Agrippa II. gegenüber Vorbehalte haben. Wie Agrippa II. bei Josephus begegnet Herodes in der Apostelgeschichte als ein König, der sich zwar dem Judentum zugehörig fühlte oder zumindest mit seinen Anhängern sympathisierte, wie die Begründung, dass er sah, dass es den Juden gefiel, (Act 12,3) für die Verhaftung des Petrus zeigt. In Zusammenhang mit der übrigen Darstellung des Herodes gewinnt die Leserschaft jedoch mehr den Eindruck, „daß es dabei um das Kalkül eines Herrschers geht, der sich das Wohlwollen des Volkes erhalten will, und nicht so sehr um ein ernsthaftes Engagement für die jüdische Tradition.“¹⁰⁹ Wenn dann noch die Parallelen zwischen dem Prozess Jesu im Lukasevangelium und dem Prozess des Paulus erkannt werden und die jeweiligen Rollen, die die Könige darin einnehmen,¹¹⁰ werden die Leserinnen und Leser einen negativen Ausgang für den Apostel erwarten.

Obwohl die *authorial audience* Agrippa wohl mit Ablehnung oder zumindest Skepsis begegnet wird, versetzt sie sich in seine Rolle und übernimmt die königliche, jüdische Perspektive mit all ihren Wertvorstellungen und Überzeugungen. Die Leserschaft wird dahingehend vorbereitet, als dass sie nachvollziehen kann, dass Agrippa Kenner aller jüdischen Bräuche und Angelegenheiten (Act 26,3) ist, sich in verschiedenen Bereichen der jüdischen Religion auskennt, da er etwa die Hohepriester einsetzen konnte, und eine sol-

¹⁰⁷ Vgl. Flav. Jos. Ant. 20,145. Auch Juvenal berichtet in seinen Satiren: [...] deinde adamas notissimus et Beronices in digito factus pretiosior. hunc dedit olim barbarus incestae gestare Agrippa sorori, observant ubi festa mero pede sabbata reges et vetus indulget senibus clementia porcis (Juvenal Sat. 6,156–160). Informationen darüber scheinen also *common knowledge* gewesen zu sein.

¹⁰⁸ Vgl. Dicken, Frank, Herod as a composite character in Luke-Acts, Tübingen 2014, passim.

¹⁰⁹ Mason, Josephus, 165.

¹¹⁰ Vgl. hierfür Omerzu, Heike, Das traditionsgeschichtliche Verhältnis der Begegnungen von Jesus mit Herodes Antipas und Paulus mit Agrippa II., in: SNTSU 28 (2003), 121–145.

che Situation der Anschuldigung nicht das erste Mal miterlebt. Der Leserkreis kann sich so vorstellen, wie er in seiner Rolle zu denken und zu reagieren hat. Er wird sich ebenso wie der König durch die *captatio benevolentiae* geschmeichelt fühlen oder zumindest positiv gegenüber Paulus eingestellt sein. Neben diesen positiven Emotionen schwingt bei der kundigen Leserschaft dann jedoch ein zweites Gefühl mit, denn für sie muss die Anrede und die Zuschreibung, ein Kenner der jüdischen Sitten zu sein, höhnisch wirken, werden doch gerade grundlegende jüdische Sitten durch das (vermeintliche) Verhalten des Agrippa verletzt. Legt man diesen Kenntnisstand zugrunde, „dann wird die ganze Gerichtsverhandlung zur Komödie. Paulus’ Appell an die Kenntnisse Agrippas in jüdischer Tradition sind in Wahrheit beißende Kritik.“¹¹¹

Gleichzeitig ist es möglich, dass durch diese Anrede eine neue Art der Nähe innerhalb der *authorial audience* geschaffen wird. Diejenigen, die Kenntnis über das Gerücht haben, werden trotzdem die Rolle einnehmen und eventuell sogar noch stärker angesprochen, denn sie selber sind ja nun nach der Lektüre des lukanischen Doppelwerks und vielleicht auch durch ihr eigenes, persönliches Leben Kenner, erkennen also das Unrecht und können sich dadurch dem König vielleicht sogar überlegen fühlen. So schafft es Paulus ebenfalls, sie direkt anzusprechen und den folgenden Inhalt mit ihrem eigenen Leben abzugleichen. Gleichzeitig werden sie auch dazu gebracht, den jüdischen Traditionen verhaftet zu bleiben, da dies zunächst die einzige Dimension des Charakters Agrippas ist, die deutlich zutage tritt. Unterstützt wird dies durch die Formulierungen des Paulus, die häufig mit Possessivpronomen (vgl. z.B. V.5, V.6) gebildet werden und so den König (und die *authorial audience*) einschließen. Durch die rhetorische Frage in V.8 werden die Leserinnen und Leser direkt angesprochen und in den Diskurs involviert. Dabei lässt sich $\pi\alpha\rho' \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$ (V.8) auf die zuvor genannten jüdischen Menschen, die Paulus anklagen, beziehen, und passt sich in die lukanische Argumentation ein.¹¹² Andererseits steckt eine zweite Ebene in dieser Formulierung, und so „könnte [man] deshalb an eine weiter gefasste Zuhörerschaft denken, also an alle tatsächlichen Zuhörer. Da diese überwiegend Heiden sind, wäre es durchaus denkbar, dass Paulus ihre Zweifel an einer Auferstehung anspricht.“¹¹³ Ob nun in ihrer Rolle als Agrippa oder als *authorial audience*, in beiden Fällen werden die Zuhörenden dazu aufgefordert, sich mit ihrem Verständnis der Auferstehung auseinander-

¹¹¹ A.a.O., 167.

¹¹² Vgl. Johnson, Acts, der sich die Frage stellt, ob dies als, „a rebuke to the Jews who do not follow through on their own convictions“ (a.a.O., 433) gemeint sei.

¹¹³ Kim, Kerygma und Situation, 281. Sie räumt allerdings ein, dass die zuvor genannte Möglichkeit der Ansprache der jüdischen Menschen wahrscheinlicher ist. Johnson, Acts, 433 sieht in der Adresse an das hypothetische Publikum eine bessere Passung zum gesamten Szenario.

zusetzen, und demgemäß werden sowohl skeptische Juden- als auch Heidenchristinnen und -christen angesprochen.¹¹⁴ Sie sollen durch diesen indirekten Verweis die Auferstehung annehmen. Es wird eine gewisse Kenntnis des Judentums vorausgesetzt, da Paulus Agrippa derart anspricht, dass aus den bestehenden Vorgaben der jüdischen Religion die Unhaltbarkeit der Vorwürfe bereits an dieser Stelle erkennbar ist. Es folgt daraus, dass der Verfasser ein Publikum vor Augen haben musste, das über derartige Fähigkeiten verfügte. Die folgenden Argumentationslinien des Paulus sind allerdings so angelegt, dass sie ebenfalls von in jüdischen Fragen weniger firmen Menschen verstanden werden konnten. Der Leserschaft hilft die von Paulus verwendete Sprache u.a. dabei, sich in die Rolle des Agrippa zu versetzen. Dementsprechend wird „die von den Menschen erwartete Umkehr [...] in ursprünglich jüdischer Bekehrungssprache umschrieben“¹¹⁵, so dass die Metapher von der Hinwendung von der Finsternis zum Licht nicht nur von dem König, sondern auch von den in den Schriften kundigen Lesenden verstanden werden kann. Ihnen wird noch einmal verdeutlicht, dass sie eine jüdische Position für die Dauer der Apologie einnehmen.

Die Erzählung von dem Damaskuserlebnis sowie den vorausgehenden Ereignissen ist den Leserinnen und Lesern bereits vertraut¹¹⁶ und es sind nicht viele Unterschiede zu den vorherigen Darstellungen zu erkennen, an denen sie sich stören könnten. Die nicht beschönigten Taten des Paulus gegen die christusgläubigen Jüdinnen und Juden in Jerusalem sind ausführlicher dargestellt als bisher.¹¹⁷ Der Anschluss an die vorherige rhetorische Frage verdeutlicht, dass auch Paulus sich früher zu der Linie zählte, die gegen bestimmte Ansichten der Christusgläubigen aufbekehrte. Diese Selbstkritik führt die Leserschaft zu einer eigenen Evaluation ihrer selbst und bestenfalls ebenfalls zu einer selbstkritischen Reflexion ihres Verhaltens und ihrer Ansichten.¹¹⁸

Die dreifache Darstellung des Erlebnisses wurde bereits angemerkt; bedeutsam an dieser Version ist, dass die Vermittlung des paulinischen Schicksals durch keinen Mediator geschieht, sondern persönlich durch Jesus. Da der Herr selbst bisher nur wenige Worte an den früheren Verfolger gerichtet hatte, ist diese unmittelbare Beauftragung umso ein-

¹¹⁴ Vgl. Peterson, Acts, 663.

¹¹⁵ Kim, Kerygma und Situation, 290.

¹¹⁶ Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 234, der deutlich macht, dass die Rede keine substantiellen neuen Informationen enthält. Vgl. auch Omerzu, Prozess, die konstatiert, dass „diese beiden letzten Szenen [...] aus rechtshistorischer Perspektive nichts Wesentliches zur Klärung der Frage nach der Anklage und dem Verfahren gegen Paulus bei[tragen], da sie vornehmlich dazu dienen, einerseits dem Apostel ein geeignetes Forum für seine Christuspredigt zu bieten, andererseits Raum für weitere Unschuldsbekundungen zu schaffen“ (a.a.O., 309f.).

¹¹⁷ Vgl. Witherup, Functional Redundancy, 82.

¹¹⁸ Vgl. Schille, Apg, 455.

drücklicher und überraschender. Die Worte des Auferstandenen erhalten deshalb noch einmal mehr Gewicht und Eindringlichkeit und stellen dar, welchen Effekt eine dreifache Darstellung des gleichen Ereignisses haben kann. Neu hinzugetreten ist jedoch das Sprichwort, mit dem Jesus die Aktivitäten des Paulus beschreibt. An dieser Stelle könnte die *authorial audience* aufmerken, weil sich einerseits ein gravierender Unterschied zu den anderen Darstellungen ergibt, andererseits aber auch, weil das Sprichwort¹¹⁹ an sich deplatziert wirkt. Wie bereits die rhetorische Frage zuvor könnte sie auch diese Formulierung auf sich beziehen und darüber nachdenken, wie ihr Verhältnis zu Christus beschrieben werden könnte. Sie soll die Transzendenz des Göttlichen durch das Zusammenspiel des griechischen Sprichwortes, aber auch durch die Darstellung des Paulus in Anlehnung an die Propheten der Schriften erkennen.¹²⁰

Ähnlich wie Act 22,22 wird Paulus auch in dieser Apologie unterbrochen (Act 26,24). Der Unterschied liegt darin, dass nicht der *narratee* selbst unterbricht und die *authorial audience* so nicht sofort dazu gebracht wird, ihre bisher eingenommene Rolle abzulegen. Festus äußert keine weiteren Anschuldigungen gegen Paulus oder fordert eine Bestrafung wie die Jerusalemer Bevölkerung, sondern stellt lediglich die geistige Gesundheit des Vortragenden in Frage. Ähnlich wie beim Publikum in Jerusalem geschieht diese Unterbrechung jedoch nicht zivilisiert, friedlich und respektvoll, sondern mit lauter Stimme (V.24), und das Partizip ἀπολογουμένου zeigt an, dass Paulus an dieser Stelle noch nicht zum Abschluss seiner Ausführungen gekommen war.¹²¹ Der Einwurf des Statthalters lässt sich als ein Zweifel an der Glaubhaftigkeit der Erzählung des Paulus deuten, die für die *authorial audience* in der *narratio* gemäß der antiken rhetorischen Tugenden der Anschaulichkeit, Prägnanz und Glaubwürdigkeit erreicht wurde.¹²² In diesem Sinne liegt Festus mit dem jüdischen Volk aus Kapitel 22 auf einer Linie, denn beiden ist Unverständnis und ein Wehren der Aussagen des Paulus gemein. Die *authorial audience* baut durch den heftigen Einwurf eine Distanz zu der unterbrechenden Person auf. Diese Distanz wird durch die vorherige Selbstdarstellung des Festus bzw. seine Zusammenfassung der Situation verstärkt (vgl. Act 25,14—21), da er zuvor als relativ gerecht und vernünftig

¹¹⁹ Vgl. z.B. Vögeli, Alfred, Lukas und Euripides, in: ThZ 9 (1953), 415–438 für eine Untersuchung der literarischen Abhängigkeit zwischen dem Verfasser der Apostelgeschichte und dem vermeintlichen Urheber des Sprichwortes. Vgl. auch Schäfer, Jan, Zur Funktion der Dionysosmysterien in der Apostelgeschichte. Eine intertextuelle Betrachtung der Berufungs- und Befreiungserzählungen in der Apostelgeschichte und der Bakchen des Euripides, in: ThZ 66 (2010), 199–222, der noch zahlreiche andere intertextuelle Bezüge aufzeigt.

¹²⁰ Vgl. Stanley, Paul's Conversion, 333.

¹²¹ Vgl. Kim, Kerygma und Situation, 297.

¹²² Vgl. Parsons, Acts, 344.

handelnd empfunden wurde. Die *authorial audience* rückt von der von Festus vorgebrachten Meinung ab und weist den Vorwurf der Verrücktheit zurück. Im Unterschied zu Act 22,22 fällt sie aber nicht aus ihrer Rolle heraus, da kein textliches Signal dazu gegeben wird. Die bisherige Rede konnte weder vermitteln, dass Agrippa II. tatsächlich als Kenner gelten kann, noch das Gegenteil beweisen, weshalb die Leserschaft in der Rolle bleibt. Gleichzeitig erkennt sie, dass „only someone like Festus who does not know the Scriptures nor the Jewish religion could regard Paul as ‘mad’.“¹²³ Die von Lukas imaginierte Leserschaft in diesem Abschnitt soll ein weiteres Mal dazu gebracht werden, die scheinbar urjüdische Position, die Paulus durch die rhetorische Frage Act 26,8 zum Ausdruck brachte, zu hinterfragen, sowie allgemein den Vorwürfen gegen ihn ablehnend gegenüber zu stehen. Dies ist der erste Schritt des Erkennens in Kapitel 26. Es folgt jedoch im Unterschied zu Kapitel 22 ein weiterer Schritt, da es nicht nur zu einer Auseinandersetzung mit den Überzeugungen des Judentums kommen soll. Das sich an die Rede anschließende Gespräch dient dazu, diese Auseinandersetzung noch weiter voranzutreiben. Wurde zunächst die Intervention des Festus als übertrieben und nicht rechtmäßig erkannt, tritt nun die christusgläubige Position in den Vordergrund. Die erneute Hinwendung zu dem König Agrippa, die in einer abgeschwächten *captatio benevolentiae* besteht, wird auch von den Leserinnen und Lesern vollzogen und hilft ihnen, in der Rolle zu bleiben. Gleichzeitig werden sie selber nun durch die direkte Anrede und Frage adressiert. Dass der König über diese Dinge Bescheid wusste (Act 26,26) bezieht sich wie bereits in V.3 so zumindest teilweise auch auf die Leserschaft. Der Ausdruck, Paulus könne freimütig (V.26) mit Agrippa reden, unterstreicht die wohlwollende Einstellung dem Apostel gegenüber. Die Leserschaft wird, zusammen mit der Figur des Agrippa, weiter rhetorisch dahin gebracht, die Botschaft und Unschuld des Paulus zu bejahen. Die Frage des früheren Verfolgers an den König betont durch die Rahmung mit dem Verb πιστεύω¹²⁴ sowie durch die direkt erfolgende Beantwortung durch ihn selbst, worin der Kern der ganzen Apologie besteht. Er beschreibt damit indirekt die einzig richtige Antwort auf die gesamte Rede und auch auf das Damaskuserlebnis, sei es das des Paulus oder auch ein eigenes, persönliches derartiges Erlebnis. Paulus entlockt König Agrippa folgende Antwort: ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι (V.28). Die Reaktion der *authorial audience* auf diesen Ausspruch, ob sie die Position des Agrippa nachvollziehen oder ablehnen, hängt von seinem Verständnis ab, welches nicht einfach zu bestimmen ist: „There are a number of possibilities,

¹²³ O’Toole, Climax, 128.

¹²⁴ Vgl. O’Toole, Climax, 140.

from simple surprise to sarcasm. In any case, Agrippa is seeking to turn aside Paul's appeal. ¹²⁵ Aufgrund dessen wird der nächste Abschnitt versuchen, den unterschwelligem Tonfall in der Antwort zu eruieren.

Ein Teil der differierenden Auslegungsarten kommt dadurch zustande, dass die Bedeutungen der einzelnen Wörter unterschiedlich interpretiert werden. Die Phrase ἐν ὀλίγῳ findet neben der vorliegenden Form auch in Eph 3,3 Verwendung und wird dort mit ‚in Kürze‘ wiedergegeben.¹²⁶ Horst Balz favorisiert auch in Bezug auf V.28 den temporalen Sinn.¹²⁷ Aufgrund der rhetorischen Natur der Rede spricht sich Ben Witherington für ein Verständnis im Sinne ‚mit wenigen Argumenten‘ aus. Er führt an, dass Paulus zwar einige Anklagepunkte in seiner Verteidigungsrede nennt, diese jedoch nicht im Sinne seiner angekündigten Apologie ausreichend darlegt. Somit bringt er dem König keine Beweise für seine Unschuld bei. Die Antwort des Agrippa sei jedoch nicht als Affront zu werten, sondern mit einem humorvollen Unterton versehen.¹²⁸ Liest man die Angabe hingegen temporal, könnte die Aussage verdeutlichen, dass der König eine spontane Bekehrung ablehnt¹²⁹ und dann als Antwort bedeuten, dass er eben so weit christusgläubig ist, wie es ohne Bekehrung möglich ist.¹³⁰ Allerdings würde diese Lesart implizieren, dass die Antwort ernsthaft aufgefasst wird. Dass aber nicht einmal Paulus dies tut, wird in seiner Entgegnung deutlich, die die Aussage Agrippas ironisch aufnimmt.¹³¹ Wenn allerdings von einem insgesamt eher spöttischen Ton der Perikope ausgegangen wird, verursacht durch das (text-externe) Verhalten des Agrippa und seiner Anrede durch Paulus, könnte mit dieser Antwort tatsächlich eine zumindest in Teilen ernst gemeinte Aussage gezeigt werden. Lukas möchte dann verdeutlichen, dass der König in keinem Glauben firm ist, und wenn er die Gebote seiner eigentlichen Religion nur spärlich kennt und vor allem nicht nach ihnen lebt, dann fällt eine Hinwendung zu einer anderen kaum schwer. Obwohl sie dann von Agrippa ernst gemeint ist, liegt ihr trotzdem ein spöttischer Ton zugrunde.

Dass die Antwort des Königs nicht ernst gemeint und vielleicht sogar abwehrend ist, verdeutlicht m.E. der Umstand, dass er auf die Frage des Paulus auf einer anderen Ebene eingeht. Als ein vordergründig jüdischer König könnte er zugeben, dass die Propheten für

¹²⁵ Tannehill, Narrative Unity 2, 329. Witherington, Acts fragt bezüglich des Tons von Agrippas Antwort: „Is this a jest? Is it sarcasm? Is it anger? Is it an expression of partial conviction?“ (A.a.O., 750).

¹²⁶ Vgl. Balz, Horst, Art. ὀλίγος, in: EWNT² 2 (1992), 1238–1240: 1238; 1240.

¹²⁷ Vgl. ebd.

¹²⁸ Vgl. Witherington, Acts, 751.

¹²⁹ Vgl. Talbert, Reading Acts, 214.

¹³⁰ Vgl. O'Toole, Climax, 143.

¹³¹ Vgl. Schneider, Apg 2, 378.

ihn eine Bezugsgröße darstellen. Die Frage des Paulus aber, verbunden mit den vorherigen Ausführungen, „turns the previous emphasis on ‘the promise to our fathers’ (v.6) and the witness of the prophets and Moses (v.22) into a personal challenge to Agrippa to become a Christian.“¹³² Der König antwortet also gleich so, dass er deutlich macht, dass die Überzeugungsversuche des Paulus nicht geglückt sind. Zwar kann er als Jude die Propheten nicht verneinen, aber deren Weissagungen auf Christus zu beziehen, dies stellt für ihn eine Unmöglichkeit dar.¹³³ Zudem erlangt wiederum eine textuelle Beziehung Bedeutung, die in der Deutung der Antwort nicht vernachlässigt werden darf. Agrippa wird als Teil der herodianischen Familie von den Leserinnen und Lesern erkannt. Wenn sie bereits das Lukasevangelium sowie die Apostelgeschichte bis zu der vorliegenden Apologie des Paulus gelesen haben, dann haben sie Herodes bisher als einen negativen Charakter kennengelernt. Er hört die Taten Jesu, kann aber deren wahre Bedeutung nicht erkennen. Dies bedeutet, „Herod is an example of hearing but not understanding and seeing but not recognizing. [...] Herod is among those who, because of their abuse of power and lack repentance, are never able truly to see and hear the revelation of God in Jesus.“¹³⁴ Aufgrund der strukturellen Ähnlichkeiten soll Agrippa ebenso verstanden werden als jemand, der durch Paulus das Wort und die Botschaft hört, aber unfähig ist, beides zu erkennen und für sich und sein Leben anzuerkennen. Aus diesem Grund kann seine Antwort nicht ernst gemeint sein, da es nicht möglich ist, ihm die Augen zu öffnen, er immer noch in der Dunkelheit (V.18) wandelt.

Wenn also die Antwort des Agrippa ironisch gemeint ist, oder die *authorial audience* zumindest die ironischen Untertöne der gesamten Perikope aufgenommen hat, dann ist dies der Punkt, an dem sie ihre zugewiesene Rolle verlassen. Auch wenn er der neuen Bewegung nicht grundsätzlich ablehnend oder negativ gegenübersteht, ist es nicht möglich, seine Position weiter zu teilen. Er zeigt lediglich, dass aus politischer Sicht nichts gegen die Anhängerinnen und Anhänger spricht. Vor allem wird durch die Person des Agrippa die in der Apologie so präsenste Verkündigung unter den Völkern indirekt legitimiert. Denn durch die von Lukas geschaffene Szene bietet der Verfasser seiner Leserschaft eine Deutung der Geschehnisse an, die darin besteht, „that Christianity is a more inclusive religion, not requiring the observance of certain purity and dietary rules of its members [...]. The line is drawn at behavior that connotes moral not ritual impurity

¹³² Tannehill, *Narrative Unity* 2, 328.

¹³³ Vgl. Schneider, *Apg* 2, 377 Anm. 102.

¹³⁴ Darr, *Herod the Fox*, 212.

[...].¹³⁵ Sogar Paulus, der untadelige Jude, der strengsten Richtung (V.5) des Judentums gelebt hat und für den das Gesetz dementsprechend bedeutsam war, hat erkannt, dass es besser ist, moralisch als untadelig zu gelten, denn als heuchlerisch äußerlich nach dem Gesetz zu leben und sich als Jude zu bezeichnen, die Gebote jedoch nicht zu halten. Aus diesem Grund lädt er Agrippa und die *authorial audience* ein, zu werden wie er (V.29) und diese Einsicht ebenfalls nachzuvollziehen. Nach Lukas sollen sich die Lesenden der christusgläubigen Gemeinde zuwenden bzw. in ihrem bereits ausgebildeten Glauben bestätigt und gefestigt werden. Das Ziel dieser Verteidigungsrede sowie der juristischen Szenen der Apostelgeschichte insgesamt liegt darin, eine „reassurance of Christians“¹³⁶ zu leisten. Dabei versucht Lukas auch eine Vermittlung zwischen jüdischen und christusgläubigen Vorstellungen, um durch das Aufzeigen der Gemeinsamkeiten im Glauben ein friedliches Miteinander zu gewährleisten. Dass zum Schluss seine *authorial audience* im Mittelpunkt steht, zeigen die Worte πάντας τοὺς ἀκούοντας (V.29), die die Leserschaft ganz direkt, ohne einen *narratee* wie Agrippa oder eine sonstige Mittlerfigur ansprechen. Der Dialog in den Versen 24–29 „may be the point at which the dramatic audience of the speech approaches most closely to the real-life audience of the book.“¹³⁷

Neben dieser Art der Leserlenkung durch einen *narratee* gibt es weitere indirekte Analogien in der Darstellung des Paulus, die der Leserschaft helfen, ein umfassendes Bild über den Apostel zu gewinnen und somit eine dem Agrippa übergeordnete Position hinsichtlich der Informationen einzunehmen. Im Folgenden soll daher beschrieben werden, welche Vergleichsgrößen durch die Art der Darstellung, sowohl auf struktureller als auch auf semantischer Ebene in den Lesenden aufgerufen werden könnten.

In der letzten Apologie des Paulus liegen vor allem zwei große Reminiszenzen zu biblischen Traditionen bzw. vorherigen Darstellungen vor. Zum einen wird der Apostel in der Beauftragung durch Jesus in Anlehnung an die Propheten der hebräischen Bibel skizziert.¹³⁸ Da sich dieser Teil der Erzählung vom Damaskuserlebnis (V.16–18) besonders von den zuvor vorgebrachten Ausführungen unterscheidet, werden auch die Leserinnen und Leser diesen Abschnitt mit größerer Aufmerksamkeit vernehmen und die Analogien kaum überhören können. Insbesondere die Berufungen der Propheten Ezechiel (Ez 2) und Jeremia (Jer 1) klingen in der Rede Jesu an Paulus an und die Metaphorik, Paulus solle die Völker aus der Dunkelheit ins Licht führen, erinnert an das erste Gottesknechtslied in Jes

¹³⁵ Witherington, Acts, 55f.

¹³⁶ Tannehill, Narrator's Strategy, 260.

¹³⁷ Alexander, Apologetic Text, 38.

¹³⁸ Vgl. etwa Neyrey, Forensic Defense Speech, 220.

42.¹³⁹ Diejenigen der *authorial audience*, die kundig in den Schriften sind, sprechen Paulus infolgedessen eine Berufung bzw. Beauftragung nach den Maßstäben zu, wie Gott prophetische Boten erwählt und ihnen ihre Aufgabe zuträgt. Er beschreibt diesen Änderungsprozess und damit seine erteilte Aufgabe in drei Etappen. Der erste Schritt erfolgt durch eine Veränderung in der Art zu denken und zu erkennen, ausgedrückt durch die Metapher, dass Paulus den Menschen die Augen öffnen soll (V.18). Der zweite Schritt besteht darin, sich Gott zuzuwenden und seinen Geboten zu gehorchen, sich also von der Dunkelheit ab- und dem Licht zuzuwenden. Als einen letzten Schritt deklariert Paulus, dass die Taten der Menschen abschließend ihren Wandel ausdrücken, da diese nun nicht mehr in der Machtsphäre des Satans, sondern Gottes ausgeführt werden. Paulus zeigt so, dass er nicht nur diese Wandlung durchschritten, sondern ebenso seinen Auftrag erfüllt hat.¹⁴⁰

Die Lesenden akzeptieren nicht nur diesen neuen Status des Paulus, sondern werden durch die Sprache der Verse 17 und 18 dazu angehalten, die Verkündigung des Paulus in Kontinuität mit den Propheten der hebräischen Bibel, aber auch mit der Mission Jesu (vgl. Lk 4,18) wahrzunehmen.¹⁴¹ Auffällig ist, dass das bisherige Leidensmotiv, mit dem die Berufung einherging (vgl. Act 9,16) in den Hintergrund tritt und die Ablehnung des Paulus sowie seiner Verkündigung in den Fokus rückt. Sein Schicksal wird vielmehr als eine Fortführung des Motivs der Abweisung, das in der Schrift in den Erzählungen von der Zurückweisung der Propheten durch Israel zuhauf zu finden ist, verstanden.¹⁴² Die Leserschaft soll an die Verwerfung der Propheten erinnert werden und erkennen, dass „to reject Paul’s witness to the resurrection of Jesus was, in his [i.e. Paul’s, d.Vf.] mind as Luke presents him, to also reject the idea of resurrection of the dead and thus to reject any hope of the fulfillment of the messianic promise.“¹⁴³ Wiederum wird sie also dazu gebracht, die jüdische Haltung zu hinterfragen, in diesem Falle besonders in Bezug auf die Verheißungen der Schrift, auf die die jüdischen Menschen sich beziehen. Dadurch erhofft sich Lukas „to find a place for Christianity within Judaism and in the Roman Empire“¹⁴⁴, da seine Leserschaft kaum eine Kontinuität zwischen beiden Bewegungen leugnen kann. Durch die

¹³⁹ Vgl. Peace, Conversion, 94, der insbesondere auf die Texte Jes 6,1–9a, Ez 1,3–3,11 und Jer 1,4–9 verweist.

¹⁴⁰ Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 229.

¹⁴¹ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 322f.

¹⁴² Vgl. Moessner, David P., Paul and the Pattern of the Prophet like Moses in Acts, in: SBLSP 22 (1983), 203–212: 203.

¹⁴³ Kepple, Hope of Israel, 240.

¹⁴⁴ O’Toole, Christological Climax, 159.

Verheißung an Israel, aber auch die Zusagen an die Propheten, werden in einem letzten Schritt auch die nichtjüdischen Menschen in den Auftrag einbezogen und dieser wird legitimiert. Auch daran hatte Lukas ein Interesse.¹⁴⁵

Nach diesen Ausführungen stellt sich die Frage, welche Wirkungen auf seine Leserinnen und Leser Lukas beabsichtigte. Festzuhalten ist, dass die inhaltlichen Themen sich ebenso auf der strukturellen, nicht unbedingt offensichtlichen Ebene niederschlagen. Dies bedeutet etwa, dass Paulus vorbringt, er verkündige nur die Verheißung an die Väter sowie die Inhalte, die bereits durch Mose und die Propheten vorausgesagt wurden. Durch die eigene Darstellung als Prophet und jemand, der in der hebräischen Bibel verankert ist, gewinnt Paulus an Autorität, aber auch an Authentizität. Durch die Erfüllung der Knechtsrolle, durch die Paulus zu einem der bereits genannten Repräsentanten wird, mit denen Jesus diese Rolle teilt, wird gezeigt, dass Gottes Hand weiterhin auf Paulus ruht sowie dass das vorgezeichnete Schicksal, der Plan für das paulinische Leben, ausgeführt wird.¹⁴⁶ Sein letzter Satz der Apologie (Act 26,23) erinnert zudem an Worte des Auferstandenen, die er an die Zwölf richtet (Lk 24,46f.). Paulus macht deutlich, dass seine Reden wie die Predigt Jesu die messianischen Zeichen der Schrift, die sich in Jesus erfüllt haben, zu verkündigen hat. Während Jesu Tod und Auferstehung bereits zwei dieser von ihm angekündigten Zeichen umfassen, verkörpert seine Verkündigung die Angabe, den Völkern müsse das Licht verkündigt werden. Durch ihn wird das Werk Christi fortgetragen und das Heil zur Vollendung gebracht.¹⁴⁷

Weiterhin bestehen kleinere Reminiszenzen zu anderen Passagen der Apostelgeschichte. So geht Paulus in der vorliegenden Apologie auf die Vorwürfe, die an ihn gerichtet sind, ein und nennt als einen, er sei wegen der Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißung, die Gott unseren Vätern gegeben hat (Act 26,6), angeklagt. Ebendiese Verheißung und das Thema der Auferstehung Jesu werden von Paulus in der Rede an das Volk in Antiochia auf seiner ersten Reise als Inhalt seiner Verkündigung benannt (Act 13,32).¹⁴⁸ Somit wird die Leserschaft in der letzten Verteidigungsrede des Paulus auf seine erste Verkündigungsrede zurückverwiesen, auch durch den Verweis auf die Verheißung an das jü-

¹⁴⁵ Vgl. a.a.O., 160. Moessner, Pattern statuiert zusammenfassend: „Luke has linked Paul to Jesus the prophet like Moses through the common calling and fate of the rejected Deuteronomistic prophet. And it is Stephen’s career of suffering rejection that draws together the story of the fulfillment of Jesus’ new Exodus salvation in the Jerusalem community and raises it to a new pitch by recapitulating the tragic fate of the prophet and pointing forward to the extension of this salvation to the ends of the earth by the rejected prophet Paul.“ (A.a.O., 211).

¹⁴⁶ Vgl. Witherington, Acts, 745. Ebenso Kucicki, Function of the Speeches, 234.

¹⁴⁷ Vgl. Dupont, Salvation of the gentiles, 29.

¹⁴⁸ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 320.

dische Volk.¹⁴⁹ Dies verdeutlicht, dass der Apostel tatsächlich nichts Revolutionäres verkündigt, sondern dieses Thema von Beginn an Teil seiner theologischen Anschauung war. Zudem, so könnte man formulieren, schließt sich an dieser Stelle der Kreis, vom Ende der paulinischen Reden hin zum Beginn dieser.

Als ein Teil der Verteidigungsstrategie des Paulus wurde benannt, dass er sich als in gewissem Maße unschuldig präsentiert, als ein Mann, der nur nach den Anweisungen der ihm zuteil gewordenen Vision handelte. In diesem Abschnitt nennt Paulus die Orte, an denen er seiner Aufgabe nachgekommen ist (Act 26,20). Die Aufzählung erinnert an den Auftrag, den die Jünger an Himmelfahrt vom Auferstandenen erhalten (Act 1,8). Es könnte dadurch zum Ausdruck gebracht werden, dass Paulus im Gegensatz zu den Aposteln dieser Sendung tatsächlich nachgekommen ist und somit ebenfalls als ein Apostel und den Zwölfen gleichgestellt betrachtet werden sollte.¹⁵⁰

Zuletzt lässt sich in dem Verhalten des Festus, den ehemaligen Verfolger als verrückt zu bezeichnen, eine Parallele zu dem Pfingstereignis ziehen. Sobald die Apostel vom Heiligen Geist erfüllt sind und in unterschiedlichen Sprachen reden, wird von den Umstehenden berichtet, dass sie sich entsetzten und mit Unverständnis und spöttischen Kommentaren auf das Ereignis reagierten (Act 2,12f.).¹⁵¹ Der Statthalter ist dementsprechend nur einer von vielen, die bereits von Beginn an der christusgläubigen Gemeinschaft kritisch und zynisch gegenüberstehen. Er wird als ein Prototyp des Zweiflers dargestellt.

Zusammenfassend lässt sich über die *authorial audience* sagen, dass die zahlreichen Verweise zu Vorstellungen und Aussagen innerhalb der Apostelgeschichte darauf hinweisen, dass sie die gesamte Schrift gelesen hat. Durch Bezüge auf das Lukasevangelium erscheint es wahrscheinlich, dass sie auch mit diesem Werk vertraut war. Die Darstellung des Paulus als verworfener Prophet ist ohne die Schriftanspielungen kaum zu verstehen, weswegen das lukanische Publikum zumindest Grundkenntnisse der hebräischen Bibel haben musste. Es kommen jedoch Heiden- sowie Judenchristinnen und -christen in Betracht, da beide Gruppen durch spezifische Themen angesprochen werden. Die heidenchristlichen Lesenden werden durch die Verkündigung und die Verteidigung dieser in die christliche Apologie einbezogen sowie durch das Thema der Auferstehung. Der zuletzt genannte Gegenstand vermag es auch, jüdische bzw. judenchristliche Leserinnen und Leser zu beschäftigen, da es ebenso um ein für sie zentrales Anliegen geht. Aus der Darstel-

¹⁴⁹ Vgl. Tannehill, *Narrator's Strategy*, 265.

¹⁵⁰ Vgl. Tannehill, *Narrative Unity* 2, 325.

¹⁵¹ Vgl. O'Toole, *Christological Climax*, 130.

lung des Paulus geht zudem die Möglichkeit hervor, dass es jüdische Gruppen gegeben hat, die der Frage nach der Auferstehung differenziert gegenüberstanden (vgl. Act 26,8). Sowohl Heiden- als auch Judenchristinnen und -christen in der Gemeinde werden aufgefordert, sich kritisch mit ihrer Herkunft und Vergangenheit auseinanderzusetzen. Sie sollen die Kontinuität zwischen den beiden Bewegungen erkennen. Am Ende sollen sie dazu gebracht werden, die Frage des Paulus an Agrippa in V.27 positiv zu beantworten.

8.6 Zusammenfassung

Der gesamte Plot ist im Ganzen auf drei verschiedenen Ebenen angesiedelt. Zunächst bildet die äußere Rahmenhandlung den Kontext für die Rede des Paulus. Auf sie wird immer wieder Bezug genommen, z.B. durch die Anrede Agrippas als König (etwa V.19). Daneben stehen die Rede an sich, die die konkreten Anklagen nennt, und schließlich die Bin- nenerzählung mit dem sogenannten Damaskuserlebnis und den Worten Jesu an Paulus. Zusammengenommen ergibt sich wie in den beiden zuvor analysierten Perikopen zum Geschehen vor Damaskus auch ein chiasmischer Aufbau der Darstellung, der den Verkündigungs- auftrag an Paulus ins Zentrum rückt. Durch die verschiedenen Plotebenen, auf die der Text Bezug nimmt, lassen sich zwei Grundkomplika- tionen ausmachen: zum einen diejenige um das frühere Leben des Paulus, die bereits in Kapitel 9 thematisiert wurde, sowie die Anklagen durch die jüdischen Menschen. Beide werden jedoch durch die Begegnung mit Jesus zusammengeführt.

Paulus und Jesus stehen wie auch in Act 22,1–21 als Figuren im Zentrum. Beide zeichnen sich durch indirekte Charakterisierungen aus, lediglich Paulus wird von außen durch Festus mit dem Verb $\mu\acute{\alpha}\iota\nu\omicron\mu\alpha\iota$ (Act 26,24) bezeichnet. Hinzu treten Festus und Agrippa. Der Statthalter übernimmt die Rolle, die das Volk in Jerusalem in Act 22,22 verkörperte und unterbricht die Rede des Paulus. Er zeigt sich als unverständlich, nicht jedoch als unbedingt feindlich. Agrippa wird von Paulus als jüdisch charakterisiert und als ein Ansprechpartner für den Apostel dargestellt, von dem sich der Angeklagte Zuspruch erhofft.

Die Erzählung wird hauptsächlich in der Gegenwart und Zukunft verankert. Durch eine Kontrastierung der Angaben zeichnet Paulus jedoch einen ‚heute-damals‘ Gegensatz. Das geographische Setting bezieht die gesamte soziale Breite an Schauplätzen ein.

Unterschiedliche Erzählgeschwindigkeiten lassen die Erzählung lebendig und abwechslungsreich erscheinen. Die Pausen zwischen den Szenen dienen dazu, theologische Themen oder Streitigkeiten zu entfalten. Die Chronologie wird nicht stringent dargeboten; so

stellen etwa die Verse 6–8 eine externe Prolepse dar, die dazu dient, den Zusammenhang von früheren Verheißungen und der Gegenwart zu verdeutlichen und Paulus im heilsgeschichtlichen Rahmen zu verorten.¹⁵² Die Zusage des Auferstandenen an den Apostel hingegen ist als interne Prolepse zu werten, deren Befolgung als Verteidigungsstrategie genutzt wird.¹⁵³ Die allgemein repetitive Darstellung des Damaskuserlebnisses verdeutlicht seine unterschiedlichen Facetten.

Zunächst führt ein extradiegetisch-heterodiegetischer Erzähler in die Handlung ein. Indirekte Kommentare, wie etwa die Qualifizierung der Rede durch das Verb ἀπολογέομαι (V.1) und die Schilderung der Unterbrechung durch Festus sowie der finalen Unterredung lassen ihn hervortreten und verdeutlichen gleichzeitig seine Haltung gegenüber den dargebrachten Themen und Personen. Er ist nicht an Figuren oder Orte gebunden. Die Leserschaft gewinnt so dem Apostel gegenüber einen Wissensvorsprung. Paulus als intradiegetisch-homodiegetische, teilweise sogar -autodiegetische Erzählinstanz schildert trotz der biographischen Erzählweise überwiegend objektiv überprüfbare Begebenheiten, um seine Autorität und Authentizität zu stärken.

Lukas stellt den Apostel zu Beginn als rhetorisch gebildeten Mann dar, dessen Haupteigenschaft im Erlebnis vor Damaskus liegt. Die Aspekte der Verkündigung fallen bei der lukanischen Wiedergabe mit denjenigen der Verteidigung zusammen. Durch den Abbruch der Apologie, den der Verfasser bewusst an die Stelle gelegt hat, wird Festus als Zweifler gezeichnet, der sowohl die Auferstehung als auch die Verkündigung unter den Völkern ablehnt.¹⁵⁴ Der darauffolgende Dialog zwischen Paulus und Agrippa kann als Fortführung der Verteidigungsrede gelesen werden. Das Ziel liegt dann in der Betonung der vom Statthalter angezweifelte Punkte, in der Loslösung von der Apologie, einem freien Aufbau und einer freieren Formulierung, sowie in der Möglichkeit, persönlicher in Bezug auf das Leben von Agrippa zu werden. Im Unterschied zu Act 22,1–21 fällt auf, dass in der vorliegenden Perikope der Akt der Verteidigung als eine aktive Handlung besonders hervorgehoben wird.¹⁵⁵ Semantisch lassen sich vermehrt Wörter finden, die sich auf die Apologie beziehen, sowie häufigere Kausalsätze und rhetorische Mittel. Dabei wird zu Beginn juristisches Vokabular verwendet, wohingegen zum Ende der Rede zunehmend Formulierungen gebraucht werden, die sich auf den Zeugenbericht beziehen. Somit gehen Apologie

¹⁵² Vgl. Roloff, Apg, 349.

¹⁵³ Vgl. Kucicki, Function of the Speeches, 229.

¹⁵⁴ Vgl. Smith, Rhetoric of Interruption, 237.

¹⁵⁵ Vgl. Witherup, Functional Redundancy, 74.

und Zeugenbericht ineinander über¹⁵⁶ und die Verteidigung der christusgläubigen Bewegung wird zu ihrer Proklamation. Die paulinische Verteidigungsstrategie besteht zunächst darin, alle sozialen und kulturellen Gruppen einzubeziehen. Sodann verleiht er seinen Ausführungen mehr Autorität und vor allem Legitimität durch den Nachweis seiner Verwurzelung in der hebräischen Bibel und konstruiert einen Kontrast zwischen sich und den untreu gewordenen jüdischen Menschen. Sein Ziel ist es, aufzuzeigen, dass jüdische und christusgläubige Gemeinden in Kontinuität zueinander stehen.

Die *authorial audience* wird wiederum dazu gebracht, die Position der Figur, die in der Rahmenhandlung als Zuhörer fungiert, einzunehmen. Durch den Blickwinkel des Agrippa erkennen sie so nicht nur die Unhaltbarkeit der an Paulus gerichteten Vorwürfe, sondern werden durch die rhetorischen Fragen zu einer Auseinandersetzung mit ihren eigenen Glaubensüberzeugungen gebracht sowie durch die selbstkritischen Schilderungen des Paulus zu einer Reflexion ihrer eigenen Person und Haltung herausgefordert.¹⁵⁷ Die Unterbrechung durch Festus führt dazu, dass die *authorial audience* eine Opposition zu dem Statthalter aufbaut und den an Paulus gerichteten Vorwurf, verrückt zu sein, zurückweist. Die Formulierung πάντας τοὺς ἀκούοντας (V.29) spricht die Lesenden zum Schluss noch einmal dezidiert an. Das Ziel des Dialogs liegt darin, dass die Leserinnen und Leser die Frage des Paulus im Gegensatz zu Agrippa ernsthaft und in dem Sinne des Apostels beantworten sollen. Hinsichtlich des Königs hat die Leserschaft eine übergeordnete Position, kann sie doch verschiedene Analogien innerhalb der Apostelgeschichte, aber auch außerhalb dieser ziehen, die die Person des Paulus betreffen. Er wird nicht nur als Nachfolger der Propheten gezeichnet, er trägt sogar ein ähnliches Schicksal wie Stephanus und steht damit in der Nachfolge Jesu. Durch diese Übertragungen wird das Publikum stärker in den Text involviert und spricht Paulus größere Authentizität zu. Daneben sollen sie nicht nur die Mission unter den Völkern anerkennen, sondern im Zuge dessen auch deren Legitimität aus dem Gegenüber mit dem unmoralisch lebenden König erfassen.

¹⁵⁶ Vgl. Heusler, Kapitalprozesse, 129.

¹⁵⁷ Vgl. Schille, Apg, 455.

III. Paulus, der Held

Nachdem nun die unterschiedlichen Paulusbilder, die Lukas seiner Leserschaft zu vermitteln sucht eruiert wurden, werden in einem letzten Schritt die bisherigen Ergebnisse auf ein weiteres Modell übertragen. Durch dieses ließe sich eine weitere Facette hinzufügen, die sowohl für das Paulusbild an sich als auch vielmehr für die Leserlenkung von Bedeutung wäre. Es wird das Grundgerüst des Schicksals des Paulus untersucht, die einzelnen Stationen, die der Apostel nach der Darstellung der Apostelgeschichte durchläuft und die Einordnung der einzelnen Reden. Der Bezugspunkt liegt in der Heldenreise nach Campbell, die in der Einleitung (s. I.3.1.1) dargelegt wurde.

1. Die Bedeutung des Anfangs (Act 9,1–31)

Jede Reise beginnt mit einem ersten Schritt, den Campbell Aufbruch nennt. In der ersten Phase findet die Berufung des Helden statt. „Sie kann Berufung sein zum Leben [...], zum Tode, [...], oder zu einem großen geschichtlichen Unternehmen. Sie kann auch das Heraufdämmern religiöser Erleuchtung bezeichnen.“¹ Zunächst stellt Lukas die Vorgeschichte des Paulus dar. Hintergrundinformationen und Teile der Biographie werden zu einem besseren Verständnis der folgenden Ereignisse gegeben. Diese werden sogar noch einmal durch Hananias, einen Judenchristen aus Damaskus, bestätigt und somit betont (Act 9,14). Dadurch wird deutlich, dass es sich tatsächlich um eine Berufung handelt, wie auch der Ausspruch Christi, Paulus solle sein auserwähltes Werkzeug sein, belegt (Act 9,15). In dieser ersten Phase wird der Auftrag erteilt, den es in der zweiten Phase, der sogenannten Initiation, umzusetzen gilt. Dass Prüfungen auf den Heros warten, macht Christus dabei ebenfalls deutlich, denn der Berufene müsse leiden (Act 9,15).

Das „Heraufdämmern religiöser Erleuchtung“² wird dadurch angedeutet, dass Paulus sich von seinen Mitreisenden entsprechend der Anweisungen nach Damaskus führen lässt und dort im Gebet versinkt, um auf weitere Anweisungen zu warten. Er scheint zu spüren, dass er Kontakt mit einer Macht hatte, der es sich nicht zu widersetzen gilt. In dieser Kontemplation bildet sich das für diese Phase maßgebliche „Geheimnis einer Verwandlung“ ab, „ein[...] Ritus oder Augenblick geistigen Wechsels, der in seinen vollen Konsequenzen einem Sterben und

¹ Campbell, Heros, 56.

² Ebd.

Wiedergeborenwerden gleichkommt.“³ Deutlich wird nicht nur ein innerlicher Umschwung, sondern die Motive von Tod und Neugeburt manifestieren sich auch äußerlich durch das Fasten und die spätere Wiederaufnahme von Nahrung sowie durch das Erblinden und dessen Aufhebung. Vor dem Interveniieren von Hananias lässt sich festhalten, dass das erste Stadium der Heldenreise vollzogen ist: „Im ersten Stadium der mythischen Fahrt, der Berufung, [...] hat die Bestimmung den Helden erreicht und seinen geistigen Schwerpunkt aus dem Umkreis seiner Gruppe in eine unbekannte Zone verlegt.“⁴ In der unbekanntenen Zone befindet sich Paulus längst und auch seine Bestimmung steht der Leserschaft schon vor Augen, lediglich der Heros selber muss noch von ihr erfahren.

Die Etappe der Weigerung entfällt. Lukas stellt den ehemaligen Verfolger als sich der Macht Christi unterordnend und Befehlen nachkommend dar. Stattdessen tritt nun eine übernatürliche Hilfe in das Leben des Paulus: „Wer sich der Berufung nicht verschlossen hat, begegnet auf seiner Fahrt zuerst einer schützenden Figur, [...] die ihn mit Amuletten gegen die Kräfte der Drachen, die er zu bestehen haben wird, versieht.“⁵ Verkörpert wird diese Figur durch Hananias.⁶ Durch die Taufe wird die innere Verwandlung, der geistige Wechsel durch einen Ritus auch äußerlich sichtbar gemacht. Damit verbunden kommt der Heilige Geist über Paulus, der als das o.g. Amulett interpretiert werden kann. Auf seinen folgenden Reisen wird immer wieder betont, dass der Heilige Geist ihn leiten und schützen wird (vgl. z.B. Act 13,2; Act 16,6f.; Act 16,9f.; Act 23,11; Act 27,23f.). Hananias verdeutlicht durch seine Zuwendung und der Ausführung der Anweisungen Christi zudem, dass die Gemeinde bereit ist, Paulus aufzunehmen und seinen Wandel zu akzeptieren. Die Taufe kann so, „insofern sie die geschehene Bekehrung besiegelte, automatisch die Schwelle zu einem Leben in christlicher Gemeinschaft“⁷ bedeuten.

Es ist also möglich, die Berufung des Paulus als Teil des göttlichen Plans zu interpretieren, wobei dem Berufenen Einblick in ebendiesen ermöglicht wurde. Für seinen weiteren Weg wird

³ A.a.O., 57.

⁴ A.a.O., 62.

⁵ A.a.O., 72

⁶ Vgl. hierzu Campbell, Heros, 75: „Was diese Figuren darstellen, ist die wohlwollende, schützende Macht der Vorsehung. Das Phantasiebild ist eine Bestätigung, ein Versprechen, [...] daß die schützende Macht, auch wenn die Omnipotenz auf jeder Schwelle und bei jedem Erwachen zu neuem Leben bedroht scheint, immer, und für immer, im Heiligtum des Herzens gegenwärtig ist und auch in oder hinter dem unvertrauten Antlitz der Welt.“

⁷ Avemarie, Tauferzählungen, 336. In diese Beobachtung passen sich unterschiedliche Modelle von *conversion* ein. Green, Joel B., Conversion in Luke-Acts: The Potential of a Cognitive Approach (paper presented at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Washington, DC, 19 November 2006) (PDF-Dokument, https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/Green_Conversion.pdf, abgerufen am 24.08.2019), definiert Bekehrung u.a. als „an ongoing process of socialization“ (a.a.O., 15) sowie als „incorporation into a new community, including adopting the rituals and behaviors“ (a.a.O., 16).

es wichtig sein, dass „die Erwählung Pauli [...] sich demnach in der Gabe von Geist und Kraft [manifestiert].“⁸

Paulus beginnt also nach seiner Neuwerdung sogleich, in Damaskus in den Synagogen zu predigen. Mit dem Eintritt in die damaszenische Gemeinde verdeutlicht Lukas den Beginn des Eintritts in die neue Welt, in der der Held verschiedene Prüfungen zu bestehen hat, bevor er wieder in seine alte Welt zurückkehren kann. Zudem zeigt „his new corporate identity [...] the ultimate reality underpinning his change.“⁹ Da Damaskus der alten Welt aufgrund seiner scheinbar jüdischen Verwurzelung zuzurechnen ist,¹⁰ kündigt sich dieser Übertritt nur an und kann als Vorbote für die weiteren Ereignisse der Apostelgeschichte, die Paulus zu überwinden hat, gelten. „Wenn die Tat des Helden sich trifft mit dem, wofür seine Gruppe bereit ist, scheint er vom großen Rhythmus des Geschichtsprozesses getragen zu werden.“¹¹ Die Gemeinde ist bereit, Paulus in seinem Unternehmen der Verkündigung und des Zeugendienstes zu unterstützen und ermöglicht ihm die Flucht.

Der Aufenthalt in Jerusalem kann als die vierte Etappe der Berufung verstanden werden, die Campbell als ‚Das Überschreiten der ersten Schwelle‘ bezeichnet. Die Schwelle wird von Torhütern gesichert; diese bewachen den „Eingang der Zone, in der größere Mächte am Werk sind“¹². Diese Funktion erfüllen die Zwölf. Von diesen Hütern des Evangeliums muss Paulus noch seine Erlaubnis empfangen.

Die beiden Verfolgungssituationen in Damaskus und Jerusalem gewinnen durch ihre Stellung innerhalb der Berufungssequenz paradigmatischen Charakter für alle folgenden Prüfungen, die der Heros zu bestehen hat. Sie zeigen auch, dass er nach seinem Erlebnis vor Damaskus beiden Welten (noch) nicht (bzw. nicht mehr) zugerechnet werden kann¹³ und daraus weitere Ereignisse entspringen.

⁸ Campbell, Heros, 56.

⁹ Kern, Paul's Conversion, 72.

¹⁰ Vgl. z.B. von Dobbeler, Axel, Die Macht der Briefe und die Kraft des Geistes. Eine Antithese in Apg 9 und 2Kor 3 und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund, in: Ders. u.a. (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments, 49–65: 49, der sich allerdings auf Berger, Klaus, Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994, 234 bezieht.

¹¹ Campbell, Heros, 75.

¹² A.a.O., 79.

¹³ Vgl. Rosenblatt, Paul the accused, 29: „Those who used to be his friends in the Temple circle now regarded him a turncoat and betrayer. All the disciples in the Jerusalem Church mistrusted him and did not believe he was really one of them.“

2. Der Weg der Prüfungen beginnt (Act 13,13–52)

Der Völkerapostel entscheidet sich in seiner Synagogenpredigt dazu, einen geschichtlichen Überblick zu geben, der sowohl seine Zuhörenden, die jüdischen Menschen und mit dem Judentum sympathisierenden Gottesfürchtigen, als auch ihn selbst unmittelbar persönlich betrifft. Sie alle fühlen sich dem Volk Israel zugehörig und leben nach Gottes Weisungen. Zunächst scheint Paulus noch der alten Welt nachzuhängen, obwohl er die Schwelle hin zu der neuen, unbekanntem Zone übertreten hat. Genau diesen Übertritt, der mit der Erscheinung des Auferstandenen begann und mit der Einführung in Jerusalem bei den Zwölf abgeschlossen war, versucht er, in dieser Rede konkreter zu fassen. Er möchte nicht nur vermitteln, was das Damaskuserlebnis für sein Leben bedeutet, sondern die Konsequenzen daraus auch auf die Leben der Anwesenden übertragen. Ihm dient nach dem heilsgeschichtlichen Überblick, der nur bekannte Fakten enthält, die ein jeder Jude und eine jede Jüdin kennt, insbesondere die Gegenüberstellung der Kategorien der Verheißung sowie der Erfüllung (Act 13,32f.) als Illustration. Eine Überzeugung, die auch Jüdinnen und Juden teilen können, ist die, dass Gott alles durchwirkt. Dieser Umstand zeigt sich auch in der israelitischen Heilsgeschichte, in der Gott sein Volk erwählt, es führt und nährt und ihm auch gewisse Wünsche erfüllt. Besonders die Menschen, die nach seinem Willen handeln, werden herausgestellt und positiv beurteilt. In seinem Damaskuserlebnis konnte Paulus nun erfahren, dass Gott alle weltlichen Geschehen durchwirkt und er und Jesus eins sind, und darüber hinaus, dass Jesus die Erfüllung der Israel verheißenen Versprechungen darstellt und die Zuhörenden Teil daran haben. Gott durchwirkt auch sie. Die Auferweckung, die den Tod als eine Geburt zur Ewigkeit darstellt, betrifft nicht nur unmittelbar das gegenwärtige Leben der Zuhörenden, sondern ordnet sie in die Heilsgeschichte ein und bildet ihre direkte Verbindung zu Gott.

Oft lässt sich in der Heldenreise von einem lebensverwandelnden Elixier oder Objekt lesen, welches der Protagonist findet und das nicht nur sein Leben, sondern die Leben aller, die damit in Verbindung kommen, beeinflusst.¹⁴ Dies kann sowohl mit negativen als auch mit positiven Konsequenzen verbunden sein. Meist handelt es sich auch um ein Objekt, das nur mit Mühe einem höhergestellten oder mächtigeren Wesen oder Menschen entwunden werden kann.¹⁵ Im übertragenen Sinne spricht auch Paulus von solch einer Trophäe, die er in seinem Damaskuserlebnis geschaut hat und nun seinen Mitmenschen weitergeben möchte. Deutlich wird diese Einsicht in den letzten Versen seiner ersten Rede, in der er die Gegenüberstellung des Gesetzes

¹⁴ Vgl. Campbell, Heros, z.B. 190f.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 36, wo Campbell verschiedene Beispiele gibt.

Mose sowie des Glaubens an Christus bemüht (Act 13,38f.). Nicht mehr ersteres mit seinen Vorschriften und der Befolgung dieser bringt die Rechtfertigung, sondern allein durch den Glauben an Gott, sein heilwirkendes Handeln in Jesus und die dadurch erfolgte Erfüllung seiner Verheißungen kommt dem Menschen Rechtfertigung zu. Wird dieser Schritt vollzogen, kann es auch zu einem versöhnenden Einswerden mit Gott kommen, das das gesamte Leben der Menschen transzendiert. Dass dies noch nicht vollkommen im Blick ist, wird an den Reaktionen der Jüdinnen und Juden nach der Predigt, aber vor allem am darauffolgenden Sabbat deutlich (Act 13,45). Diese Ablehnung auf jüdischer Seite ist wohl auch dadurch bedingt, dass hier bereits universelle Anklänge vernehmbar sind. Sowohl die Erzählsituation, die am zweiten Sabbat dezidiert gottesfürchtige und nichtjüdische Menschen nennt, sowie die Formulierung des Paulus, dass jeder, der glaubt (Act 13,39), gerecht wird, vermitteln ein Bild der universellen Zusammengehörigkeit und Verbundenheit aller Menschen.

Bezogen auf den Monomythos kann die Rolle des früheren Verfolgers durch die Zusammenschau der bis hierhin genannten Elemente definiert werden als diejenige des *guides*.¹⁶ Paulus vermittelt den Eindruck, dass er durch sein Damaskuserlebnis Einblick in den großen Plan Gottes erhalten hat und nun vor jüdischen und nichtjüdischen Zuhörenden bezeugen kann, dass eine Zusammenführung beider Gruppen in den Verheißungen, die ursprünglich an Israel ergingen, von Beginn an geplant war. Der Völkerapostel ist nun Teil dieses geschichtlichen Unternehmens. Seine Aufgabe besteht darin, die Menschen hinzuführen zum „Verstehen der Offenbarung des Seins“¹⁷. Dies setzt er um, indem er mehrmals davor warnt, wie einige in Jerusalem zu werden, die Jesus töteten, und verschiedene Gegensatzpaare in seinen Reden aufbaut, um eine Versöhnung anzustreben, die bereits von der hebräischen Bibel geschildert wird.

Mit dem Vokabular des Monomythos gesprochen hat Paulus bereits die vierte Stufe der Initiation erlebt, die Versöhnung mit dem Vater, und kann nun anderen Menschen bei diesem Schritt helfen. In diesem Sinne vermittelt Paulus in seiner Rede bereits abgeschlossene Stufen seiner ‚Christwerdung‘ und erlebt sie nicht direkt. Die Reaktionen auf seine Worte zeigen, dass die Zeit seiner Prüfungen, in Act 9,15 antizipiert, noch vor ihm liegt.

3. Paulus als grenzüberschreitender Initiator (Act 14,8–18)

Die Rede in Lystra ist in besonderem Maße zur Darstellung in Bezug auf die Heldenreise geeignet. In ihr scheint das Paulusbild, das Lukas durch die Episode vermitteln möchte, besonders

¹⁶ In Bezug auf diesen Terminus wurde auf die englische Originalausgabe (Campbell, Hero with a Thousand Faces, z.B. 137) zurückgegriffen, um die deutsche Übersetzung mit ‚Führer‘ zu vermeiden.

¹⁷ Campbell, Heros, 135.

deutlich durch und wird theologisch mit Inhalt gefüllt. Gleichzeitig liegt die Schlüsselfrage auf der Ebene des Wesens Gottes. Der Apostel verzichtet darauf, jüdische Geschichte nachzuerzählen, die für seine *narrative audience* keine Geltung hat, und deren Grundlage er für die *authorial audience* bereits gelegt sowie deren Bedeutung er herausgestellt hat (vgl. Act 13,15–41). Auch sieht er davon ab, sich oder seine Taten eingehender zu beschreiben. An die Stelle dieser klassischen Argumentationen tritt nun sein eigener, persönlicher Gottesglaube jenseits abstrakter Kategorien wie Auferstehung oder Rechtfertigung, „an die Stelle erzählter Geschichte tritt hier der Hinweis auf positive Erfahrungen der kreatürlichen Existenz.“¹⁸

Weitere Bedeutung gewinnt das vorliegende Textstück dadurch, dass erzählerisch umgesetzt wird, was zuvor auf der Erzählebene vom Apostel angekündigt wurde, nämlich die Zuwendung zu den nichtjüdischen Menschen und damit die Realisierung der universellen Verbundenheit aller, deren Durchsetzung ihm während des Damaskuserlebnisses vermittelt wurde. Um dies vor einem Publikum, das ihm unbekannt ist und ihn umgekehrt ebenso wenig kennt, zu erreichen, verlässt er den bisher vorgebrachten jüdischen Diskurs und bedient sich Kategorien, die allgemein verständlich sind und das persönliche Leben betreffen. Die Leserschaft gewinnt wiederum direkten Einblick in das Wissen, das der Apostel während seiner Gottesbegegnung gewinnen konnte. Für nichtjüdische Menschen vollzieht Paulus seine Argumentation anhand der konkreten Auswirkungen des Christusereignisses auf das Leben eines jeden Einzelnen und einer jeden Einzelnen, ohne es dezidiert so zu nennen, und kann so wiederum als *guide* bezeichnet werden, der die fremden Menschen an die Hand nimmt und ihnen in einfachen Grundstrukturen seinen Gott näherbringen möchte. Da er dies in basalen Grundkategorien tut, die sich auf die grundlegenden Bedürfnisse der Menschen richten und damit zugleich die der weltlichen Ordnung zugrundeliegenden Prozesse beschreiben, kann sein Ziel nur sein, das Verstehen der Offenbarung des Seins zu ermöglichen: Gott erschuf die Erde, er ist also in allem, durchwirkt alles. Durch ebendiese Vermittlung, Gott sei in allem, auch wenn fruchtbare Zeiten vergehen mögen, deutet Paulus die „Erkenntnis der wahren Beziehung der vergehenden zeitlichen Erscheinungen zu dem unvergänglichen Leben, das in allem lebt und stirbt“¹⁹ an, die die lykoonischen Menschen durch ihren Lebensstil besonders gut anhand von Naturphänomenen illustrieren und nachvollziehen können. Gott sorgt also durch fruchtbare Zeiten für die Menschen, wodurch sie ihn nicht nur anhand von äußeren Zuwendungen wie Regenfällen, sondern in diesen Taten seine alles umspannende Liebe und sein Erbarmen mit *allen* Menschen erkennen. Auch wenn zwischen den Völkern in den Ausführungen des Paulus unterschieden wird, wird

¹⁸ Haacker, Vollmacht und Ohnmacht, 323.

¹⁹ Campbell, Heros, 229.

verständlich, dass durch die Hinwendung zu Gott alle Menschen ein Volk werden. Verdeutlicht wird der Umstand, dass Gott sich nicht nur dem erwählten Volk Israel, sondern auch den nicht-jüdischen Menschen zuwendet, von Paulus selbst, der den Gelähmten heilt und durch den sich Gottes Macht ein erstes Mal den Bewohnerinnen und Bewohnern von Lystra unmittelbar zeigt. Lukas zeichnet so auch ein Bild von Paulus, das entsprechend den vorherigen Ausführungen auf seine Abstammung vom Vater hinweist, die jedoch, wie seine einschränkenden Einwürfe (Act 14,15) beweisen, nicht anders geartet ist als die etwa von Barnabas. Er verdeutlicht damit, Einblick in Gottes Plan erhalten zu haben.

4. Aufruf zur kollektiven Einswerdung (Act 17,16–34)

Die vorliegende Erzählung über das Schicksal des Paulus in Athen nimmt diverse Motive des Heldenmythos auf, die in den vorherigen Reden und Perikopen eingeführt wurden, bündelt diese und deutet sie weitergehend

Der Fokus der bisherigen Ausführungen lag v.a. auf den rezeptionssteuernden Elementen des Textes und inwiefern die verschiedenen *audiences* auf diese reagieren und zu bestimmten Einsichten gelangen können. Dabei wurde im Abschnitt zum Plot als Schlüsselfrage das richtige Gottesverhältnis definiert, das sich an den Götzenbildern in Athen entzündet und von Paulus durch die Verkündigung vom unbekanntem Gott korrigiert werden soll. Für den *masterplot* ist diese Verkündigung von Bedeutung, da sie wiederum eine Haupteigenschaft des Paulus in der Perikope darstellt. Die Ankündigung, dass Paulus genau das verkündigen wird, was bisher unbekannt verehrt wurde, (Act 17,23) schließt die einleitenden Worte der Areopagrede ab und dient als Interpretationsgrundlage der weiteren Ausführungen. Der Apostel macht an dieser Stelle deutlich, dass er über das entsprechende Wissen verfügt und skizziert sich wiederum als *guide* der Menschen, als „Aufklärer“.²⁰ Nur indirekt wird angedeutet, woher er sein Wissen gewonnen hat, doch für die *authorial audience* ist offensichtlich, dass Paulus auf seine Berufung anspielt und wiederum als Sprachrohr dient. Insbesondere in den abschließenden Versen 30 und 31 wird die Aufgabe als Sprachrohr greifbar.²¹ Paulus ist unmittelbar von Gott dazu bestellt worden (vgl. Act 9,15) und wird so nicht als Bote einer menschlichen Lehre aufgefasst, sondern offenbart den Zuhörenden das Urteil Gottes über die Menschheit. Dieses schaute er in seiner Beauftragung, kann dadurch Gottes Schöpfung und den Schöpfer in ein neues Verhältnis setzen und deutet den Athenerinnen und Athenern sowie der *authorial audience* einen

²⁰ Elliger, Rede, 71.

²¹ Vgl. Bauernfeind, Kommentar, 219.

Herrschaftswechsel an, indem er dazu aufruft, den wahren Gott zu erkennen, ihn wahrhaftig zu verehren und seine Herrschaft über den Gang der Geschichte anzuerkennen.²² Innerhalb des Heldenzyklus verweist diese Rede auf den Anfang des Paulus zurück, um den athenischen Menschen zu vermitteln, dass dieser geistige Wechsel mitvollzogen werden soll.²³ Er selbst kann als Beispiel dienen. Lukas legt der *authorial audience* die Einsicht nahe, „daß die Berufung des Christusfeindes Saul von Tarsus keineswegs weniger wunderbar und weniger paradox war, als es die Berufung eines athenischen Künstlers oder Philosophen sein würde!“²⁴ Das Ziel der Betonung dieses Lebenschnitts von Paulus liegt darin, die *authorial audience* dazu anzuhalten, ihre eigene Umkehr in Retrospektive zu betrachten und deren Stellenwert zu erkennen, um die Ereignisse in Athen persönlich deuten zu können.²⁵

Das Verb $\psi\eta\lambda\alpha\phi\acute{\alpha}\omega$ (Act 17,27) beschreibt in biblischen Texten blinde Menschen oder das Umhertasten von Personen in der Dunkelheit der Nacht.²⁶ Das Motiv von Dunkelheit und Licht wurde bereits in Act 13,47 bemüht, dort in Zusammenhang mit der Mission unter den Völkern, begegnete der Leserschaft aber zunächst in der Erzählung vom Damaskuserlebnis, da der Apostel tagelang seines Augenlichts entbehrt war (Act 9,9). Metaphorisch kann hier eine Reminiscenz an den Heldenzyklus gesehen werden, da der Held sich in die Finsternis begeben muss, um die dort bestandenen Abenteuer und gewonnenen Einsichten in die irdische Welt zu übersetzen.²⁷ Wie auch Paulus zuvor die Augen verschlossen waren, sehen auch die Athenerinnen und Athener nicht wahrhaftig. Dem Apostel fällt die Aufgabe zu, ihnen als *guide* zu wahrhaftiger Erkenntnis zu verhelfen.²⁸

Auf die Aussage, die Athenerinnen und Athener widmeten sich dem unbekanntem Gott, wurde bereits eingegangen. In Bezug auf den Heldenzyklus soll eine Deutung kurz diskutiert werden, die von Pieter Willem van der Horst aufgeworfen wird. In seinem Artikel ‚The Altar

²² Vgl. Külling, *Agnostos Theos*, 82.

²³ Vgl. etwa Kim, *Kerygma und Situation*, 169, die den Altar in Athen als Zeichen dafür sieht, dass der unbekanntem Gott bereits anerkannt sei und ein Wechsel entsprechend möglich sein sollte.

²⁴ Bauernfeind, *Kommentar*, 215f.

²⁵ Vgl. Gray, *Implied Audiences*, 215.

²⁶ Vgl. Witherington, *Acts*, 528.

²⁷ Vgl. Campbell, *Heros*, 208.

²⁸ Dagegen aber Gebauer, *Apq 2*, 91. Für ihn stellt die Vokabel des Umhertastens den einzigen Modus dar, in dem die Menschen Gott finden können. Dieses Finden sei aber aufgrund der Unterschiedlichkeit von Gott und Mensch nicht vollständig möglich, da es zwar zu einem Fühlen Gottes, nie jedoch zu seiner endgültigen Erkenntnis führen könne. Er bestätigt die fundamentale Gottbezogenheit der Menschheit, die den Grund für die Suchbewegung darstellt. Weiter bezieht er die Suche nach Gott auf die in Athen vorherrschenden Umstände, die den Anstoß zu der Rede des Paulus gaben, und disqualifiziert die Götzenabbilder, da sie den Versuch darstellten, Gott aus „der Jenseitigkeit in die Diesseitigkeit zu holen“ (a.a.O., 93). Dies wiederum deckt sich mit der Verkündigung von Paulus im Zusammenhang mit dem Heldenzyklus, insofern seine abschließende Aufgabe darin besteht, „die Laute der Finsternis, die die Sprache verschlagen, zurück[zu]übersetzen in die Sprache des Alltags, [...] den Menschen, die sich auf die Evidenz der Sinneswahrnehmungen versteifen, die Botschaft der allzeugenden Leere [zu] übermitteln“ (Campbell, *Heros*, 209f.).

of the ‘Unknown God’ diskutiert er verschiedene Interpretationsmöglichkeiten dieses Ausdrucks und nennt die Annahme, damit könne auch ein Gott bezeichnet werden „who is unknown to those who did not receive a special initiation or revelation.“²⁹ Er bezieht diese Interpretation jedoch vor allem auf gnostische Strömungen, Mysterienkulte sowie die Verwendung des Titels auf Götter der Unterwelt und verwirft sie für die Areopagrede. Paulus verwendet den Ausdruck in Zusammenhang mit seiner Berufung und dem dadurch gewonnenen Wissen. Insofern kann er entsprechend der o.g. Definition als jemand gelten, dem ebendiese „special initiation or revelation“ widerfuhr und der Gotteseinsicht gewann. Er kann sozusagen die Seiten wechseln und nun die athenische Bevölkerung in das Wesen des unbekanntes Gottes einführen. Insofern lässt sich die These von van der Horst doch auf die vorliegende Perikope beziehen.

Die Rede des Paulus stellt die letzten direkten Worte innerhalb der Phase der Initiation dar. Die folgende Rede wird er in Milet vor christusgläubigen Zuhörenden halten, und sie wird die Phase der Rückkehr einläuten. Das kosmische Denken der Epikureer und Stoiker (V.18) wird durch den Apostel also gebrochen, und zu dieser Darstellung nutzt er sowohl biblisches als auch philosophisches Gedankengut. Diese Denkmuster, ebenso wie die in der Rede benannten gefertigten Abbilder sowie auch die Dichtkunst Griechenlands, sind „als Instrumente [zu] verstehen, die dem Individuum dabei [i.e. bei der Überwindung der individuellen Grenzen, d.Vf.] helfen und es über seinen begrenzten Horizont in Bereiche immer umfassenderer Selbstverwirklichung geleiten sollen.“³⁰ Daran wird auch die Eigentümlichkeit dieser Rede verständlich, dass vor einem nichtjüdischen Publikum so dezidiert das Endgericht und die Rolle Gottes darin hervorgehoben werden. Eine wichtige Einsicht, die der Apostel vermitteln möchte, ist die Buße als erster Schritt zur Versöhnung des individuellen Bewusstseins mit dem Weltwillen, also mit der treibenden Kraft hinter allen Formen des Lebens und der Kreativität in der Welt. Er verkündigt keine Individualität, sondern eine kollektive Einswerdung, die ihm vor Damaskus eröffnet wurde und die er nun an die Athenerinnen und Athener weitergibt: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν [...] (Act 17,28).

5. Die Leben verwandelnde Trophäe (Act 20,17–38)

Die Rede in Milet verkörpert eine Art Schwelle, die Paulus nun im Begriff ist zu überqueren. Mit dem Damaskuserlebnis (Act 9,1–31) wurde aus dem früheren Verfolger ein Mann, der das Evangelium von Jesus Christus verkündigt. Infolgedessen verließ er seine angestammte

²⁹ Van der Horst, *Altar of the ‘Unknown God’*, 206.

³⁰ Campbell, *Heros*, 182.

geistige Heimat und wurde in eine neue Welt, in die christliche Gemeinschaft eingeführt. Die Miletrede schließt diese Reise ab und fungiert als Umkehrpunkt, da in den folgenden Kapiteln die Rückkehr in die alte Welt dargestellt wird. Die alte Welt betritt Paulus jedoch als ein Verwandelter, und dementsprechend kann er nicht einfach dort weitermachen, wo er vor der Erfahrung bei Damaskus stand.

Die Miletrede dient als eine Art Zusammenfassung der bisherigen Geschehnisse. Insofern ist davon auszugehen, dass in den Worten des Paulus auch ein Resümee in Bezug auf die von ihm gewonnen Einsichten bezüglich der neuen Welt während seiner Reise, und vor allem während der von ihm durchlaufenen Prüfungen erfolgt. Bevor er die alte Welt wieder betreten kann, blickt er auf die neue Welt zurück. Die Gattung der Abschiedsrede ist entsprechend angemessen, wird damit doch ein „geschichtliche[r] Umbruch durch das Abtreten einer zentralen Persönlichkeit“³¹ signalisiert.

Ein erster großer Punkt, der von dem Apostel ausgeführt wird und der bereits in allen bisherigen Reden anklang, ist die Umkehr. In den Ausführungen zur Rede in Athen wurde herausgehoben, dass sich darin die Einsicht niederschlägt, dass sich nur auf diesem Weg das individuelle Bewusstsein mit dem Weltwillen versöhnen lässt. Vor den Presbytern klingt dieser Themenkomplex jedoch nur am Rande und in einer Zusammenfassung an. Dies zeigt, dass die neue Welt, die durch die christusgläubige Gemeinde in Ephesus am Ende der Heldenreise verkörpert wird, diesen Schritt bereits vollzogen hat. Im Gegensatz zu den Bewohnerinnen und Bewohnern von Antiochia, Lystra und Athen herrscht diese Versöhnung bereits vor und wird als Ideal der neuen Welt stilisiert und hervorgehoben. Sie wird jedoch auf eine andere Art und Weise charakterisiert. Paulus führt aus, dass er den gesamten Willen Gottes (V.27) der Gemeinde in Ephesus verkündet hätte. Er verankert so sein Schicksal und seine Tätigkeiten in einem größeren geschichtlichen Rahmen³² und zeigt, dass die Allversöhnung bereits von Beginn an im großen Plan Gottes angelegt war. Dieser ist ein Hauptteil seiner Verkündigung, und so kann er sich vor den Presbytern rühmen, nichts Vorteilhaftes (V.20) verschwiegen zu haben. Ebendiese nützlichen Dinge, die schließlich zu einer Versöhnung beitragen, bezeichnen den Ratschluss Gottes, der also in V.27 konkretisiert wird.³³ Paulus ruft dazu auf, Vertrauen zu haben, dass Gott „voll Erbarmen ist, und diesem sich anheim[zu]geben.“³⁴

In der Miletrede ist der Heilige Geist als eine Art Amulett im Vokabular der Heldenreise zu kennzeichnen, als eine schützende Macht der Vorsehung bzw. eine gnädige Macht, die die

³¹ Hoppe, Pflicht, 140.

³² Vgl. Gaventa, *Theology and Ecclesiology*, 36.

³³ Vgl. Watson, *Paul's Speech*, 201.

³⁴ Campbell, *Heros*, 126.

Reise lenkt, dabei den Helden jedoch auch stützt. Gleichzeitig ist sie interessanterweise auch mit den Angeredeten verbunden, da der Apostel betont, dass die Presbyter durch den Heiligen Geist in ihr Amt als Hirten der Gemeinde eingesetzt wurden (Act 20,28). Was der Heilige Geist für Paulus ist, geht nun auf die Ältesten in Bezug auf ihre Gemeinde über.

Werden die beiden zuletzt genannten Punkte zusammengedacht, dann ergibt sich eine Beschreibung der Trophäe, die Paulus auf seiner Reise und während seiner Prüfungen erlangt hat. Nach den Phasen des Aufbruchs, der Initiation, der verschiedenen Prüfungen, die unterwegs bestanden werden müssen, kommt es schließlich zu einer Rückkehr in die alte Welt. Dieser Rückweg wird „mit der Trophäe, die das Leben verwandeln soll“³⁵, bestritten; es kann auch als „Elixier, an dem die Gesellschaft genesen soll“³⁶, umschrieben werden. In einigen Mythen handelt es sich um konkrete Gegenstände, etwa das Goldene Vlies des Jason,³⁷ doch kann es sich auch um nichtkonkrete Dinge bzw. Einsichten handeln. Paulus reicht an dieser Stelle den Presbytern in Ephesus ebendieses Elixier, das sie verwandeln und ihr Leben in der Gemeinschaft in Zukunft bestimmen soll. Es setzt sich aus verschiedenen Elementen zusammen. Bereits genannt wurde das Wissen um den Plan Gottes, zu dem auch gehört, dass er die Gemeinde durch das Blut seines Eigenen erkaufte. Jesus Christus ist Teil der Trophäe, wie das abschließende Zitat (Act 20,35) verdeutlicht. In den Worten schlägt sich eine Einsicht in Bezug auf das Miteinander der Menschen nieder, das zu einer allumfassenden Versöhnung beiträgt. Hinzu tritt das Wirken des Heiligen Geistes, der seine schützende Hand über den Apostel während seiner Prüfungen hielt und auch in der ephesischen Gemeinschaft positiv wirkte. Zusammenfassend bezeichnet Paulus dies alles als τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (Act 20,24).

Es zeigt sich, wie die Einsichten, die Paulus während seines Erlebnisses vor Damaskus gewann, sich während seiner Missionsreisen, die auch von den Intrigen der Juden (Act 20,19) begleitet wurden, verdichteten. Vor unterschiedlichen Zuhörenden formulierte er verschiedene Teilaspekte dieser. Der imaginierten Leserschaft wird angedeutet, dass die große Phase der Aukundschaftung der neuen Welt abgeschlossen ist und nun die Rückkehr in die alte Welt bevorsteht. Die Erzählinstanz setzt davor noch einen Schlusspunkt, in dem die große Phase der Initiation kulminiert.

Für die *authorial audience* haben diese Überzeugungen nicht nur auf der narrativen Ebene eine Bedeutung. Sie kann sie auch direkt auf ihre eigene Lebenswirklichkeit übertragen. Wie innerhalb der Perikope Paulus den Zusammenhalt aller Menschen ungeachtet ihrer Ethnien,

³⁵ A.a.O., 188.

³⁶ A.a.O., 190f.

³⁷ Vgl. a.a.O., 36.

religiösen Überzeugungen oder auch ihres Geschlechts proklamiert, so sind auch die Lesenden außerhalb der Erzählung dazu aufgerufen, sich als Teil der Kirche Gottes (Act 20,28) zu begreifen. Diese symbolisiert ein Israel, das „durch das Blut Jesu erkaufte ist, das den Geist als die Gabe der Endzeit empfangen hat, das sich geöffnet hat für die Heiden und das so zu dem wahren Israel aus Juden und Heiden geworden ist.“³⁸ Der Umstand, dass der entsprechende Begriff an dieser Stelle das erste Mal verwendet wird, deutet an, dass erst hier alle Einsichten des Paulus so vermittelt wurden, dass derartige Aussagen getroffen werden können.

6. Die Welt nimmt sich ihren Helden zurück (Act 21,40–22,22)

Mit der Reise nach Jerusalem kehrt Paulus in seine alte, jüdische Welt zurück. Dies wird v.a. durch die Aufforderung, für ein Nasiräatsgelübde materiell aufzukommen (Act 21,23f.), verdeutlicht.³⁹ Paulus solle dadurch zeigen, dass er das Gesetz hält (Act 21,24). Durch seinen Aufenthalt im Tempel, dem Symbol des Judentums, kommt es dann zu den Anschuldigungen der jüdischen Menschen (Act 21,27–29). Auch skizziert sich der ehemalige Verfolger als äußerst jüdisch in seiner Rede, hält diese auf Hebräisch (Act 22,2) und betont seine Abstammung und Erziehung (Act 22,3). In den folgenden Kapiteln werden kaum mehr christlich geprägte Menschen genannt, lediglich die Gesprächspartner des Paulus zeichnen sich als Kenner der Bewegung aus (Act 24,22). Die neue, christusgläubige Welt wird verlassen, die alte, jüdische wieder betreten. Der Zusammenstoß der beiden Welten, die sogenannte „Rückkehr des Helden aus dem jenseitigen Bereich in die Landschaft des banalen Alltags“⁴⁰, wird durch die folgenden Episoden und Reden verdeutlicht. Er muss sich mit der Gesellschaft auseinandersetzen, die nun mit seinen Einsichten, seiner Trophäe, konfrontiert wird. Hierbei kommt es zu Rückschlägen „in Form von vernünftigen Bedenken, boshafem Widerstand und auch von guten Menschen, deren Begreifen versagt“⁴¹; die Zeit der Prüfungen ist zwar abgeschlossen, setzt sich nun jedoch auf einer anderen Ebene fort, da Paulus das Elixier in die alte Welt zurückbringt.

Aus diesem Grund verweist er in seiner Rede auch ausführlich auf sein Erlebnis vor Damaskus. In diesem, so führt er aus, erhielt er nicht nur den Auftrag ein Zeuge zu sein von dem, was er sah und hörte (Act 22,15), sondern ebenso, dass er den Willen Gottes in der Begegnung

³⁸ Lohfink, Sammlung, 95.

³⁹ Auch der spätere Verweis auf seine römische Staatsbürgerschaft (vgl. Act 22,25.27f.; Act 23,27) könnte auf die alte Welt des Paulus verweisen.

⁴⁰ Campbell, Heros, 208.

⁴¹ Ebd. Campbell vermerkt weiter: „Die Gesellschaft stellt eifersüchtig denen nach, die sich von ihr ausschließen [...]“ (A.a.O., 200).

erkannte (V.14).⁴² Seine Autorität speist sich aus dieser Erfahrung, mit der er nun in die alte Welt zurückkehrt. Das Damaskuserlebnis dient an dieser Stelle dazu, die neu erfahrene mit der alten Welt zu verbinden. Paulus selbst kann als ein Beispiel dafür betrachtet werden, wie das Elixier, das spirituelle oder psychologische Wachstum des Helden, einen jüdischen Mann (Act 22,3) derart verwandeln kann, dass er von seiner früheren Verfolgungstätigkeit (Act 22,19f.) absieht und sich nun als einen Zeugen betrachtet. Er zeigt die Möglichkeiten dieses Leben verwandelnden Elixiers und demonstriert, dass seine Verkündigung davon wahr ist.

Die Apologie des Paulus ist in weiteren inhaltlichen Details, die auf den Masterplot verweisen könnten, spärlich. Der Inhalt ist v.a. biographischer Natur, und so dient die Episode insgesamt dazu, Paulus wieder in einem jüdischen Alltag zu verankern. Verdeutlicht wird ebenso ein weiteres Motiv der Heldenreise, da „in den Schlußstadien des Abenteuers ein kontinuierliches Einwirken der übernatürlichen Kraft, die dem Erwählten schon während der ganzen Prüfungszeit beistand“⁴³, beobachtet werden kann. Nur dank der Vision im Tempel, die ebenso einen Aufbruch in eine neue Welt andeutet (vgl. Act 22,18.21), konnte Paulus den ersten Nachstellungen entgehen. Nun ereignet sich diese Struktur tatsächlich.

7. Zusammenstoß der beiden Welten (Act 24,1–23)

Paulus steht noch immer vor Gericht; die Anklagepunkte sind noch immer dieselben: Tertullus beschreibt ihn als Unruhestifter und dass er den Tempel entheiligt habe (Act 24,5f.). Paulus wird, so macht die vorherige Perikope deutlich, wegen innerjüdischer Streitfragen (Act 23,29) angeklagt. Es geht also um die Lehre und die Einsichten, die er durch sein sogenanntes Damaskuserlebnis gewonnen hat, wegen der Offenbarungen durch den Auferstandenen und der entstandenen Verkündigung des göttlichen Heilsplans und Weltwillens. Auch er selbst ist Teil dieses Plan Gottes, wie die Vision nach dem Verhör vor dem Synhedrium (Act 23,11) verdeutlicht. Während auf der menschlichen Ebene Chaos herrscht, der Apostel sowohl vor religiösen als auch politischen Oberhäuptern seine Mission, seine Botschaft und letztendlich seine christliche Gemeinde verteidigen muss, ohne, dass ein nennenswertes Ergebnis oder Urteil abzusehen wäre, ist der göttliche Plan unaufhaltsam.⁴⁴ Die vorliegende Perikope dient viel weniger dazu, die Einsichten, die Paulus während seiner Begegnung mit dem Auferstandenen erfahren hat, darzulegen, sondern vielmehr dazu, ihn als Teil des göttlichen Willens und unter dessen

⁴² Vgl. auch Kucicki, *Function of the Speeches*, 175.

⁴³ Campbell, *Heros*, 208.

⁴⁴ Vgl. Talbert, *Reading Acts*, 203.

Leitung und Lenkung zu zeigen. Dies wird verdeutlicht durch verschiedene Anspielungen auf Prophezeiungen sowohl aus dem Lukasevangelium als auch aus der Apostelgeschichte. So steht Paulus entsprechend der Ankündigung Jesu, seine Anhänger werden verfolgt und vor Könige gestellt werden (Lk 21,12), vor Gericht, verhält sich aber so, wie es ebenfalls vorhergesagt wurde: Er präsentiert eine Verteidigung, der nichts entgegengebracht werden kann (Lk 21,15). Dies zeigt sich in seiner Hafterleichterung und der Unterstellung unter einen Zenturio und drückt aus, dass Felix beeindruckt ist⁴⁵ und indirekt damit eine Unschuldzuweisung vornimmt. Weiter erfüllt der Missionar die während des Damaskuserlebnisses an Hananias ergehende Ankündigung bezüglich des paulinischen Schicksals, er werde den Namen Jesu vor Könige tragen und seinetwegen Leid ertragen müssen (Act 9,15f.). Auch wenn er in dieser Perikope den Namen Jesu nicht explizit erwähnt, so ist dieser in seinen Ausführungen zu der Totenauferstehung eingeschlossen, und auch wenn Felix kein König ist, zeigt sich bereits, dass nun die Oberschicht des Römischen Reichs in den Blick kommt. Obwohl Paulus wie ein Gefangener während der Schlusskapitel der Apostelgeschichte erscheint, kann er trotzdem weiter seiner Missionarstätigkeit nachkommen, ist also weiterhin auch ein Zeuge des Auferstandenen. Wie bereits der Heilige Geist ihm während seiner Reisen beistand, ist in den Schlusskapiteln der Apostelgeschichte die schützende Hand Gottes zu spüren, „ein kontinuierliches Einwirken der übernatürlichen Kraft, die dem Erwählten schon während der ganzen Prüfungszeit beistand.“⁴⁶

Die Reden der Apostelgeschichte funktionieren so zusammengefasst als Illustration der räumlichen Ausdehnung des apostolischen Zeugnisses und zeigen zudem die Diversität der Personen, an die dieses Zeugnis gerichtet ist.⁴⁷ Paulus wird aus seiner angestammten Heimat geholt und in eine neue Welt geschickt, und dies sowohl geographisch, als auch kulturell und theologisch. Die vorliegende Perikope ist dafür instruktiv, da in ihr die beiden alten Welten des Paulus aufeinandertreffen – seine religiöse Heimat, verkörpert durch den Hohepriester und die mitgereisten Juden, und seine politische Heimat, da er über die römische Staatsbürgerschaft verfügt (Act 22,25.28). Nach dem Damaskuserlebnis verließ er jedoch beide Welten, um die neue Gemeinschaft der christusgläubigen Menschen zu betreten, aus der er, wie die Erzählung zeigt, verwandelt zurückkommt und sich weder in der einen noch in der anderen alten Heimat angestammt fühlt. Zwar kann er mit Vertretern beider Bereiche kommunizieren und zeigt, dass er sich in beiden auskennt, doch so recht gehört er zu keinem der beiden mehr dazu. Die Perikope macht sich vielfach Rückblicke zueigen und rekapituliert bereits berichtete Ereignisse.

⁴⁵ Vgl. Kim, *Kerygma und Situation*, 257.

⁴⁶ Campbell, *Heros*, 208.

⁴⁷ Vgl. Trites, Allison A., *The New Testament Concept of Witness* (MSSNTS 31), Cambridge (u.a.) 1977, 140.

Dies dient dazu, die in der Rede in Act 22 begonnenen Auswirkungen seiner ‚Heldenreise‘ auf sein Leben als Zurückgekehrter zu illustrieren. Dass er erneut auf seine Ergreifung im Tempel rekurriert, soll zeigen, dass er bei der Rückkehr in seine alte Heimat Jerusalem als religiöse Hauptstadt des Judentums allein aufgrund seiner bisherigen Verkündigungstätigkeit als Missionar verhaftet wurde. Entsprechend der Heldenreise kann so statuiert werden, dass die Welt sich ihren Helden zurücknimmt.⁴⁸ Die Jerusalemreise, auf die rekurriert wird, stellt einerseits die alte Welt dar, in die der Apostel sich nun zurückbegibt, und andererseits illustriert es „den Zusammenprall der Gesellschaft mit seinem das Ich erschütternde, das Leben erlösende Elixier.“⁴⁹ Paulus muss ganz klassisch im Sinne des Monomythos auch nach seiner Rückkehr „die Rückschläge auf sich nehmen, die ihm in Form von vernünftigen Bedenken, boshafem Widerstand und auch von guten Menschen, deren Begreifen versagt, noch bevorstehen.“⁵⁰ Insbesondere die Jüdinnen und Juden als alte Glaubensgenossinnen und -genossen des Paulus stellen hier die Gesellschaft dar, die diejenigen verfolgen und ihnen nachstellen, die sich selbst bewusst von ihr ausschließen.⁵¹ Dies wird vor allem durch die Formulierung des Tertullus, der die Bewegung als Sekte (Act 24,5) bezeichnet, verdeutlicht.

Die Perikope um die Verhandlung vor Felix stellt einen wichtigen Teil des Masterplots dar. Obwohl Paulus in ihr kaum auf sein Damaskuserlebnis rekurriert und besondere, daraus gewonnene Einsichten formuliert, ist sie für die Struktur des Monomythos bedeutsam. Sie zeigt auf, wie sich die Rückkehr des Heros in seine alte Welt gestaltet, und dass das Wissen und vor allem das verwandelnde Elixier, das er während seiner Abenteuer und Prüfungen gewonnen hat und das er nun in die alte Welt mitbringt, ihn selbst verwandelt hat, so dass sich ein Einfinden in die alten Strukturen als nicht ganz einfach zeigt. Er hat die Rückkehr zwar angetreten, diese jedoch noch nicht vollständig absolviert. Dabei hilft ihm weiterhin die göttliche Schutzmacht, wie die Vision nach dem Verhör vor dem Synhedrium zeigt (Act 23,11). Unterstützt wird diese Phase auch durch den Sachverhalt, dass nach der Rückkehr in die alte Welt die Begleiter des Paulus keine Erwähnung mehr finden. Zwar gestattet Felix Besuche von den Seinen (Act 24,23), doch wird weder explizit gemacht, wer damit gemeint ist, noch erfährt die Leserschaft von Begegnungen mit Christusgläubigen nach der Rückkehr. Die Apostelgeschichte konzentriert in den letzten Kapiteln die ganze Aufmerksamkeit auf Paulus als einziges christusgläubiges Individuum und dessen Kampf, sich wieder in die vorherige Welt einzufügen.⁵²

⁴⁸ Vgl. Campbell, Heros, 200.

⁴⁹ A.a.O., 208.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 200.

⁵² Vgl. Tajra, Trial, 130.

8. Von Finsternis und Licht (Act 25,13–26,32)

In seiner letzten in der Apostelgeschichte überlieferten Rede nimmt Paulus wiederum Bezug auf sein Damaskuserlebnis und bündelt den Inhalt dessen, was ihm aufgetragen wurde, den Willen Gottes, den er in die Welt tragen muss, seine Rolle im göttlichen Plan.⁵³ Diese, so erklärt er vor Agrippa und Festus, liegt darin, Diener und Zeuge zu sein von dem, was er gesehen hat und was ihm in der Zukunft noch unterbreitet werden wird (Act 26,16). Hierbei ist besonders das Motiv der Finsternis und des Lichts bemerkenswert; eine seiner Aufgaben besteht darin, den Menschen die Augen aufzutun, sie von der Finsternis ins Licht zu führen (Act 26,18). Er beschreibt damit einen Prozess, den er selbst während seiner Heldenreise durchschritten hat; obwohl er als Pharisäer den Geboten diente, befand er sich ebenfalls in einer Gottesferne, die er u.a. vor den Menschen von Athen eindrücklich schildert (Act 17,22–31). Sein Weg führte dabei „aus der vertrauten Landschaft hinaus in die Finsternis“⁵⁴, die er durch seine Rückkehr überwunden hat. Nun muss er seiner Umwelt als *guide* dabei helfen, ebendiesen Weg ebenfalls zu beschreiten. Dabei, so betont er, kann er weiterhin auf die Unterstützung Gottes bauen (Act 26,22). Die göttliche Sphäre, in der er sich bewegte, wirkt in den menschlichen Alltag hinein. Die Settings, mit denen er sich während seiner Gefangenschaft konfrontiert sieht, erschließen sich als Orte, die durch ihn von Gott übernommen oder verändert wurden; Orte, in die die göttliche Macht in menschliche Machtbeziehungen einbricht.⁵⁵ Paulus geht also verwandelt in die alte Welt, doch weiß er um Gott an seiner Seite und kann als dessen Instrument diese Funktion ausführen. Das weltverändernde Elixier offenbart sich als das in die Welt getragene Evangelium, das die vorfindlichen Machtstrukturen destabilisiert (vgl. Act 17,6; Act 24,5) in Erwartung auf die Rückkehr Christi als Richter über die Menschheit (vgl. Act 17,31).⁵⁶

Das Unverständnis, mit dem der banale Alltag auf den Helden reagiert, wird in dieser Perikope durch Festus verkörpert, der die Rede des Paulus unterbricht (Act 26,25). Die Ironie liegt darin, dass nicht der Gefangene verrückt von seinen Studien geworden ist, sondern dass der Statthalter ohne das Wissen um den göttlichen Plan sich als naiv und uneinsichtig offenbart. Er ist für das von Paulus offerierte Elixier nicht bereit. Hierin zeigt sich die „letzte, abschließende Aufgabe des Helden. Wie soll er die Laute der Finsternis, die die Sprache verschlagen, zurückübersetzen in die Sprache des Alltags? [...] Wie den Menschen, die sich auf die Evidenz der

⁵³ Vgl. Tannehill, *Narrator's Strategy*, 264.

⁵⁴ Campbell, *Heros*, 208.

⁵⁵ Vgl. Skinner, *Locating Paul*, 186.

⁵⁶ Vgl. Edwards, 'Public Theology', 251.

Sinneswahrnehmungen versteifen, die Botschaft der allzeugenden Leere übermitteln?“⁵⁷ Deutlich wird, dass die Gesprächspartner des Paulus in den abschließenden Kapiteln der Apostelgeschichte in ihrer vorfindlichen Welt verhaftet sind. Ihre selbstgerechte Art wird u.a. von Lukas meisterhaft in der Figur des Felix dargestellt (vgl. Act 24,25f.), der von Paulus mit Themen wie Gerechtigkeit und dem letzten Gericht konfrontiert wird. Der Missionar möchte damit eine seiner Aufgaben als Diener und Zeuge realisieren, die darin liegt aufzuzeigen, dass letztendlich eine „Versöhnung des individuellen Bewußtseins mit dem Weltwillen“⁵⁸ anzustreben ist. Hierzu verweist er mehrmals in seinen Worten auf die Beziehung zwischen den alltäglichen, aber vergänglichen Ereignissen (vgl. nur die Rede in Lystra Act 14,15–17) und „dem unvergänglichen Leben, das in allem lebt und stirbt.“⁵⁹ Nur so lässt sich eine Freiheit zum Leben erreichen, die erst durch Gott ermöglicht wird.

Die abschließenden Kapitel machen deutlich, dass Paulus zwar in seine alte Welt zurückgekehrt ist, er sich aber durch seine Erlebnisse und Offenbarungen von dieser entfernt hat. Er gehört nicht dorthin, wo er sich befindet. Reflektiert wird dieser Umstand durch zahlreiche Missverhältnisse, etwa, dass er in Jerusalem durch römische Beamte vor den jüdischen Menschen, seinem Volk, gerettet wird (Act 22,24) oder in der Haft Autorität über den Zenturio besitzt (Act 24,23).⁶⁰ Der Eindruck der alten Welt wird dadurch unterstützt, dass Lukas keine sozialen Kontakte des Paulus außerhalb der Verhörszenen schildert; der Apostel trägt wieder sein Einzelschicksal wie zu Beginn seiner Reise (vgl. Act 9,1f.), die christliche Gemeinschaft, die die neue Welt verkörperte, wurde verlassen.⁶¹

9. Die eigene Initiation vollziehen

Die letzte Rede des Paulus gliedert sich als Abschluss in die Heldenreise ein. Dabei verdeutlicht der abschließende Satz, den er an Agrippa adressiert, nicht nur das Ziel seiner Apologie auf Textebene. Vielmehr drückt Lukas hierin das Ziel der Darstellung des Lebens des Paulus als Heldenreise aus. Dieses liegt darin, wie er zu werden (Act 26,29). Dies ist das Grundanliegen der Struktur, denn damit ist ein jeder und eine jede aufgerufen, die eigene Initiation zu vollziehen. Den Rezipientinnen und Rezipienten wird ein Modell in Form des paulinischen Schicksals an die Hand gegeben, in dem sie die Spannweite ihrer möglichen Handlungen erkennen können

⁵⁷ Campbell, Heros, 209f.

⁵⁸ A.a.O., 229.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. Skinner, Locating Paul, 179.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 184.

und so mit einem praktischen Einblick durch moralische Identifikation ausgestattet werden.⁶² Die Leserschaft hat die Reise des Paulus mit vollzogen, mit ihm Prüfungen durchgestanden, seine Botschaft und den Plan Gottes erfahren. Die Darstellung seines Schicksals bereitet auf mögliche Hindernisse und Schwierigkeiten vor,⁶³ legt jedoch genauso dar, wie der Mut belohnt wird, sich auf den Weg zu machen. Insofern soll Paulus nachgeeifert werden, der nach der Vollendung seiner Reise in Jerusalem nach Rom aufbricht und einen neuen Zyklus beginnt.⁶⁴ Das offene Ende „stiftet Kontinuität nach vorn. Der Abschluss ist ein Auftakt.“⁶⁵ Lukas zeigt seiner Adressatenschaft, dass sie wie Paulus werden sollen; er deutet damit an, dass christliches Leben sich in einem ähnlichen Muster entfaltet wie bei Paulus und auch Petrus, weil jedes christliche Leben sich schlussendlich am Leben Jesu ausrichtet.⁶⁶ Ein Jeder und eine Jede kann Gott um sich herum spüren und im Alltag wahrnehmen; die Einsicht darüber gewinnt jedoch nur, wer sich auf den Weg macht, dem unbekanntem Gott nachspürt und dabei auf die göttliche Güte und Vorbestimmung vertraut.

In der erzählerischen Darstellung des paulinischen Schicksals, sowohl in der literarischen Gestaltung als auch strukturell, liegt der große Verdienst des Lukas. Die paulinischen Briefe vermitteln zwar ebenso ein bestimmtes Bild des Apostels. Doch erst durch die narrative Vermittlung wie Lukas sie schafft ist es Leserinnen und Lesern, Hörerinnen und Hörern möglich, sich mit dieser Figur zu identifizieren. Sie durchleben die Schwierigkeiten der frühen Mission ebenso wie die Erfolge der ersten Gemeindegründungen mit dem Charakter und erfahren so ein persönliches Modell, das die Erfahrungen der Geschichte verfestigt und es möglich macht, diese von Generation zu Generation weiterzugeben. Lukas trägt dadurch zur Ausbildung eines kollektiven Gedächtnisses bei.⁶⁷

Insgesamt lässt sich statuieren, dass einige der Stationen der Heldenreise auf den Weg des Paulus übertragbar sind. Vielmehr hat sich jedoch gezeigt, wie eigen Lukas in der Gestaltung seines Paulusbildes vorgeht.

⁶² Vgl. Jauss, Hans Robert, Levels of Identification of Hero and Audience, in: *New Literary History* 5 (1974), 283–317: 307.

⁶³ Vgl. House, *Suffering*, 329.

⁶⁴ Vgl. Mendels, Doron, Pagan or Jewish? The Presentation of Paul's Mission in the Book of Acts, in: Cancik, Hubert/Lichtenberger, Hermann/Schäfer, Peter (Hg.), *Geschichte–Tradition–Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band I: Judentum*, herausgegeben von Peter Schäfer, Tübingen 1996, 431–452: 449.

⁶⁵ Backhaus, Knut, ΣΚΕΥΟΣ ΕΚΛΟΓΗΣ. Paulus als theologischer Topos in der Apostelgeschichte, in: Klumbies, Paul-Gerhard/Du Toit, David S. (Hg.), *Paulus – Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2013, 413–434: 430.

⁶⁶ Vgl. Walton, *Leadership and Lifestyle*, 35f.

⁶⁷ Vgl. Jauss, *Levels of Identification*, 304.

IV. Fazit

Narrative Paulusbilder – das Werk der Apostelgeschichte

Lukas hat Geschichte geschrieben – für Paulus. Nicht als Historiker, der Fakt an Fakt aneinanderreihet, sondern als Schriftsteller, dessen „Lust zu wissen und Drang zu verstehen [...] sich in seiner Seele verbinden.“¹ Es ist die literarische Leistung des Lukas, ein Lebensbild des Paulus geschaffen zu haben, das durch die Zeiten wirkte und bis heute nachhallt, eine Geschichte, die nicht nur „ein Haufen von Tatsachen“² geblieben ist, vielmehr Leben eingehaucht bekommen hat und dadurch ihre Wirkungsgeschichte entfalten konnte.

Der Paulus, so wie ihn Lukas ins Bild setzt, ist vieles – Missionar, Verkündiger, Zeuge. Die Analysen haben ihn in seinen rhetorischen Ausführungen skizziert: der Rhetor Paulus als ein unablässiger Mitarbeiter Gottes, der selbst in Gefangenschaft weiterhin von seiner einschneidenden Begegnung mit dem Auferstandenen berichtet. In den Rahmenhandlungen bietet Lukas als extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz Interpretationshilfen. Zudem veranschaulicht er die Darstellung des paulinischen Schicksals aus narrativer Perspektive. Da bereits in jedem Kapitel eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse präsentiert wurde, sollen diese nun noch einmal in Bezug auf verschiedene Aspekte gebündelt werden. Zunächst wird die schriftstellerische und darstellerische Leistung des Lukas gewürdigt; hierzu wird die Gestaltung der Erzählungen betrachtet sowie die impliziten Normen und die Theologie, die er seiner Leserschaft zu vermitteln versucht, konkretisiert (1). Im Anschluss wird noch einmal das lukanische Paulusbild inhaltlich aufgearbeitet (2) sowie die Art der Leserlenkung, die durch die Reden erreicht wird (3).

1. Lukas als Schriftsteller

Die Überschrift dieses Unterkapitels proklamiert Lukas als einen Schriftsteller – nicht bloß als einen Biographen des Paulus, einen Sammler oder Tradenten, sondern als jemanden, der das ihm vorliegende Material planvoll zusammengestellt und mithilfe literarischer Mittel umgesetzt hat. In dieser Gestaltung liegt der Grund, weshalb viele Episoden bezüglich des Lebens des Paulus nicht von den paulinischen Briefen, sondern oft von der Apostelgeschichte abhängig sind. Wagt man das Gedankenspiel sich vorzustellen, dass allein die echten Paulusbriefer der

¹ Dibelius, Reden der Apostelgeschichte, 5.

² Ebd.

neutestamentlichen Wissenschaft als Grundlage zur Verfügung stehen würden, würde das Paulusbild gewiss anders aussehen.

1.1 Die literarische Gestaltung der Perikopen

Zahlreiche Reden des Paulus verfügen über einen chiasmischen Aufbau. Dieses strukturelle Merkmal wird in der Komposition von Lukas genutzt, um auf den jeweiligen Kern der Worte die Betonung zu legen. Bereits die Form von Act 9,1–31 zeigt, dass Lukas sein Material wirksam anordnen kann. Der darin enthaltene Chiasmus weist auf die Verse 15f. als Kerninhalt der Perikope und versieht diese mit Betonung.³ Die direkten Worte des Auferstandenen an Hana-nias zeigen den lukanischen Maßstab für wahre Verkündiger; Christus verkündigen heißt, Christus zu erkennen. Auch Act 22,3–21 verfügt über einen spiegelbildlichen Aufbau, so dass wiederum die Verkündigung, Paulus solle Zeuge sein (Act 22,14f.) im Zentrum steht.⁴ Die letzte Darstellung des Damaskuserlebnisses ist von einem dreiteiligen Chiasmus auf inhaltlicher Ebene geprägt und unterstützt die vorherigen Beobachtungen, da auf den Versen 12–18 sowie 19–20 der Fokus liegt.⁵ Auch an dieser Stelle wird die Beauftragung durch Jesus und die Ausführung des Zeugendienstes hervorgehoben.

Eine Verbindung von struktureller und inhaltlicher Gestaltung wird durch Lukas auf zwei Arten erreicht. Zunächst handelt es sich um ein Muster der „self-fulfilling prophecy“⁶, das in einigen Reden zu beobachten ist. In seiner Rede in der Synagoge von Antiochia warnt Paulus die Zuhörenden davor, wie die Menschen in Jerusalem zu werden, die christliche Botschaft abzulehnen (Act 13,27.40f.) und dadurch die Unheilwarnungen der hebräischen Bibel zu erfüllen. Diese Warnung wird jedoch von den Anwesenden direkt am folgenden Sabbat ignoriert, wie die Verfolgung der Verkündiger zeigt. Eine Analogie besteht in der ersten Verteidigungsrede in Jerusalem. Paulus berichtet von einer Vision, in der Jesus ihn warnt, dass die Menschen sein Zeugnis über ihn nicht annehmen werden (Act 22,18). Die Zuhörenden unterbrechen die Rede nach der Prophezeiung und bestätigen sie so; Lukas legt seiner Leserschaft durch den Ort der Störung nahe, dass die Zuhörenden tatsächlich verstockt sind.⁷ Damit verbunden ist eine weitere Art der strukturellen Gestaltung, denn Paulus kommt an einigen Orten nicht dazu, seine Worte bis zum Schluss auszuführen (vgl. etwa Act 22,21; Act 26,23). Das Augenmerk liegt dadurch auf den zuletzt getätigten Aussagen und hebt diese besonders hervor.

³ Vgl. Talbert, *Reading Acts*, 102.

⁴ Vgl. a.a.O., 197.

⁵ Vgl. Bock, *Acts*, 714.

⁶ Johnson, *Acts*, 243.

⁷ Vgl. Eckey, *Apg 2*, 507.

Zwischen den einzelnen Reden und Perikopen bestehen zahlreiche Reminiszenzen, die für die Leserlenkung (s. IV.3) von Bedeutung sind. So endet etwa die Episode in Antiochia ähnlich wie bereits Act 9,25.30 mit der Vertreibung des Paulus aus der Stadt (Act 13,50). Seine Mission wird dadurch als gefährlich charakterisiert, der Missionar hingegen als unerschütterlich. Die Rede in Lystra erscheint als direkte Umsetzung der Aussage, Paulus und Barnabas würden den Völkern ein Licht sein (Act 13,46f.). Ebenso werden Vokabeln aus dieser Ankündigung in der Rede vor den Nichtjüdinnen und Nichtjuden verwendet (vgl. τὰ ἔθνη Act 13,46f. und αἱ γυναῖκες Act 14,16). Eng damit verknüpft sind die Aussagen, die Paulus in Athen vorbringt sowie die Reaktionen darauf. Wie in Antiochia (Act 13,41.46f.) sind die Reaktionen auf seine Worte gespalten; während einige noch mehr von ihm hören möchte, wenden sich andere von ihm ab. In beiden Reden wird die Auferstehung hervorgehoben sowie die Tatsache, dass in dieser Gottes Handeln greifbar wird. Thematisch wird das Grundthema aus Act 14,15–17 fortgeführt, da es ebenso um den unbekanntem Gott geht, der jedoch im Alltag gegenwärtig ist. Die letzte Apologie des Apostels vor Agrippa verweist dann auf die erste Synagogenpredigt in Antiochia zurück, insofern die Anklage, wegen der Hoffnung auf die von Gott an die Väter geschehene Verheißung vor Gericht zu stehen (Act 26,6), an den Inhalt seiner Verkündigung (Act 13,32) erinnert.⁸ Die offensichtlichste Verbindung zwischen den einzelnen Perikopen liegt in der mehrfachen Erwähnung des Damaskuserlebnisses. Die sogenannte „Schlüsselszene der Apg“⁹ knüpft durch motivische Bezüge an vorherige Perikopen an und dient gleichzeitig als „chain-link“¹⁰, um die Figuren des Petrus und Paulus zu verbinden. Lukas verdeutlicht durch seine Gestaltung einerseits die herausgehobene Stellung der Paulusmission, andererseits, dass sie weiterhin in die apostolische Lehre eingebettet bleibt.¹¹ Mit der Mission und Verkündigung verbunden ist ebenso das Thema der Verfolgung. Zunächst zeichnet Lukas den Konflikt eines Einzelnen gegen die Gemeinde, um dieses Verhältnis im Laufe der Erzählung umzukehren. Aus dem Verfolger wird der Verfolgte¹² und somit erleidet er ein ähnliches Schicksal wie die Apostel in Jerusalem, die sich ebenso Anfeindungen gegenübersehen (vgl. z.B. Act 4,3). Die Stellung im Kontext macht deutlich, dass zwar Petrus den ersten Nichtjuden bekehren wird, dass Paulus jedoch das Werkzeug ist, das die Mission unter den Völkern vorantreiben und maßgeblich prägen wird.¹³

⁸ Vgl. Tannehill, *Unity* 2, 320.

⁹ Roloff, *Apg*, 144.

¹⁰ Talbert, *Reading Acts*, 95.

¹¹ Vgl. Wasserberg, *Aus Israels Mitte*, 272.

¹² Vgl. z.B. Spencer, *Acts*, 100.

¹³ Vgl. Conzelmann, *Apg*, 64.

Als Funktion der mehrfachen Anführung des Damaskuserlebnisses wurde einerseits hervorgehoben, dass Paulus dieses v.a. vor jüdischen Menschen anbringt und sich dadurch zu einem Vorbild für sie stilisiert. Der Leserschaft wird die Einzigartigkeit mehrfach vor Augen geführt und durch die Unterschiede in der Darstellung wird sie stärker in die Erzählung eingebunden. Durch diesen biographischen Einschnitt wird das Handeln des Paulus legitimiert, während die umgebenden Rahmenhandlungen die damit verbundenen Leiden hervorheben. Dieser Aspekt tritt besonders in der Miletrede zutage, in der die Leidensankündigung aus Act 9,16 aufgenommen und erzählerisch verdeutlicht wird (vgl. Act 20,22–24). Daneben betrachtet Paulus die Vorhersage als eine Art Auftrag.¹⁴ Um die einzelnen Verteidigungsreden legt sich das Damaskuserlebnis wie eine Klammer und hebt die Funktion als Beweis für die paulinische Unschuld hervor. Schlussendlich erfüllt sich durch die einzelnen Reden vor jüdischen und nichtjüdischen Menschen sowie vor dem König Agrippa die Vorhersage aus Act 9,15.¹⁵

Die zahlreichen Verbindungen zwischen den einzelnen Reden und Perikopen dienen nicht nur dazu, bestimmte Aspekte des paulinischen Schicksals hervorzuheben und zu betonen, sondern auch, den Spannungsbogen der Erzählung hochzuhalten. Immer wieder wird die Leserschaft durch Parallelisierungen dazu angehalten, den Ausgang zu antizipieren; durch die Analogien zwischen Paulus und Sokrates etwa (vgl. besonders Act 17,18) wird erwartet, dass das Schicksal des Apostels ähnlich verläuft wie das des Philosophen. Insbesondere die Rede vor den Ältesten in Milet erfüllt für sich bereits diese Funktion, da in ihr in die Zukunft geblickt wird, die nicht sehr positiv erscheint. Rückblicke auf vergangene Perikopen dienen dann dazu, diese Antizipation zu verstärken, während das zukünftige Schicksal zu Spekulationen über den kommenden Verlauf der Erzählung anregt.

Der Bezug auf den Heldenmythos von Joseph Campbell hat zumindest teilweise gezeigt, dass Lukas den Weg des paulinischen Schicksals durch verschiedene Stationen darbietet. Sie lassen sich in das Modell einordnen und entsprechen damit dem Aufbau zahlreicher anderer Mythen und Erzählungen. Jedoch haben sich ebenfalls die Grenzen des Modells gezeigt, dass sich nicht vollkommen auf die Erzählungen um Paulus in der Apostelgeschichte übertragen lässt. Vielmehr lässt sich statuieren, dass die durch Lukas erfolgte Zusammenfügung der einzelnen Reden und Perikopen zu einem Ganzen, „mit einer Kompositionstechnik, die ihresgleichen sucht“¹⁶, einzigartig ist. Das Schicksal des Paulus wird derart präsentiert, dass er durch seine Begegnung mit dem Auferstandenen eine neue Gemeinschaft und Welt erlebt; seine Werte ändern sich ebenso wie sein Verhalten. Lukas möchte durch diese Anordnung seine

¹⁴ Vgl. Kowalski, *Widerstände*, 389; 401.

¹⁵ Vgl. Talbert, *Reading Acts*, 214.

¹⁶ Vgl. Haenchen, *Einzelgeschichte und der Zyklus*, 203.

Leser- und Hörerschaft involvieren und dazu auffordern, wie Paulus sich auf den Weg zu machen und Gottes Willen zu trauen, auch wenn Schwierigkeiten zu erwarten sind. Dies gilt ebenso für die Gemeinden, an die der Verfasser der Apostelgeschichte seine Erzählungen richtet und die ihnen als Vergewisserung ihres Ursprungs und der Verbreitung der Jesusbotschaft dienen sollen. Er schafft eine „creative and innovative mythology of the formation and expansion of the Christian *politeia*“¹⁷, die durch die Konzentration auf Paulus auch den einzelnen Menschen anzusprechen vermag. Lukas schöpft aus den vergangenen Zeiten Israels, aus der hebräischen Bibel, um seinen Leserinnen und Lesern/Hörerinnen und Hörern deren gegenwärtige Situation zu verdeutlichen, diese aber ebenso in der Vergangenheit zu verankern und dadurch Zuspruch zu geben. Indem er einen Mythos bzw. mehrere Mythen schafft, formt er das Alltägliche in etwas Außergewöhnliches.¹⁸

1.2 Der Wahrheitsanspruch der Erzählinstanzen

Auf der erzählerischen Ebene ist das Wirken des Paulus von Ablehnung geprägt; er begegnet zahlreichen Menschen, die seine Botschaft für nicht wahr erachten. Aus diesem Grund soll kurz dargestellt werden, wie Lukas in seiner Gestaltung der einzelnen Perikopen erreicht, dass sowohl ihm als extradiegetisch-heterodiegetischer Erzählinstanz, als auch Paulus als intradiegetisch-homodiegetischem Erzähler Glauben geschenkt wird.

Die Umkehr des Paulus legt den Grundstein für das weitere Paulusbild. Insofern ist es besonders bedeutsam, dass der Wahrheitsanspruch dieses Ereignisses von verschiedenen Instanzen bezeugt wird. In der Perikope, die den ehemaligen Verfolger einführt, wird mehrmals auf das vorherige Leben des Paulus Bezug genommen. Dies geschieht einerseits durch die Erzählinstanz (Act 9,2), dann jedoch durch Hananias (Act 9,13f.) sowie durch das Volk in Damaskus (Act 9,21), jeweils in Form von Einwänden gegen die Ernsthaftigkeit der Umkehr des Paulus.¹⁹ Durch diese Gestaltung erreicht der *omniscient narrator* eine hohe Zuverlässigkeit der Aussagen und betont den wunderhaften Umstand der Umkehr des einstigen Gegners der christusgläubigen Gemeinde. Den folgenden Handlungen und Worten des Paulus wird somit Wahrfähigkeit zugesprochen.

Die Ereignisse der Missionsreisen des Paulus werden hauptsächlich von dem *omniscient narrator* geschildert, wodurch die Leserschaft in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu

¹⁷ Penner, Todd C., *Civilizing Discourse. Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis*, in: Ders./Vander Stichele (Hg.), *Contextualizing Acts*, 65–104: 103. Hervorhebung im Original.

¹⁸ Vgl. Moreland, Milton, *The Jerusalem Community in Acts. Mythmaking and the Sociohistorical Functions of a Lukan Setting*, in: Penner/Vander Stichele (Hg.), *Contextualizing Acts*, 285–310: 298; 300.

¹⁹ Vgl. Spencer, Acts, 95.

ihm steht. Da es sich jedoch nicht um einen *unreliable narrator* handelt, wird ihm vertraut. Die Miletrede nimmt dann Bezug auf die vorherigen Perikopen und reflektiert die Geschehnisse, so dass die *authorial audience* vom subjektiven *point of view* des Paulus aus nochmals von ihnen erfährt.²⁰ Da die Übereinstimmungen groß sind, wird eine Stärkung der Autorität beider Erzählinstanzen erzielt. Dies ist an dieser Stelle der Apostelgeschichte besonders wichtig, da in den folgenden Abschnitten Vorwürfe gegen Paulus laut werden und die Leserschaft nicht den Figuren innerhalb der Erzählung Glauben schenkt, sondern den beiden Erzählern. Eine ähnliche Strategie liegt in den erneuten Aufnahmen des Damaskuserlebnisses vor. Nicht nur beschreibt nun derjenige, der dieses Erlebnis erfuhr, persönlich den Vorgang und die damit verbundenen Implikationen, sondern verifiziert die Darstellung aus Act 9,1–31. Die geschilderten Vorgänge erscheinen der Leserschaft eindrücklicher und persönlicher. Paulus zeigt in seiner Rede, dass die Vorhersagen, er werde Werkzeug Gottes sein und Leid ertragen müssen (Act 9,15f.), sich bewahrheitet haben, so dass das Vertrauen in den *omniscient narrator* gefestigt wird. In Bezug auf die literarische Gestaltung durch Lukas lässt sich zudem beobachten, dass ihm dadurch die Möglichkeit gegeben ist, dieses Ereignis zu instrumentalisieren und als Apologie nochmals darzubieten. Die Tatsache, dass er auch Figuren wie den Paulus feindlich gesinnten Rhetor Tertullus zu Wort kommen lässt, zeichnet ihn als vordergründig neutral. Paulus hingegen wird z.B. durch das zeremonielle Setting vor Festus und Agrippa erhöhte Glaubhaftigkeit zugesprochen.²¹

1.3 Die Intention des Lukas

Der lukanische Standpunkt wird zunächst durch die Art der Charakterisierung deutlich. In der Episode in Antiochia etwa werden die jüdischen Menschen negativ dargestellt (vgl. Act 13,45), auch durch Reminiszenzen an das frühere Leben des Paulus, während die nichtjüdischen Menschen positiv skizziert (V.48) werden und der Aufforderung des Paulus (ἀκούσατε V.16) nachkommen ([ἀ]κούοντα V.48). Trotzdem bekehren sich Juden und Nichtjüdinnen. Auch die Bevölkerung in Lystra wird trotz ihres Glaubens nicht per se abqualifiziert, da Lukas ihr zumindest die Grundlagen für wahrhaftigen Glauben zuspricht,²² ebenso, wie die Existenz Gottes in Athen nicht von vorneherein verneint wird. Die Beurteilung von Figuren geschieht oftmals anhand ihrer Nähe zu Vorstellungen der christusgläubigen Bewegung; so erscheinen diejenigen, die im Sinne Gottes handeln in der Rede Act 20,18–35 als positiv und rechtschaffen. Ihnen gegenüber

²⁰ Vgl. a.a.O., 193.

²¹ Vgl. Kurz, Reading, 27.

²² Vgl. Johnson, Acts, 251.

befinden sich die Eindringlinge, die die christliche Botschaft verfälschen und die Jüngerinnen und Jünger verführen wollen. Da sie sich nicht dem Evangelium verpflichtet wissen, sind sie negativ zu betrachten, sie selbst werden als Wölfe (Act 20,29) bezeichnet, ihre Lehre als verfälscht (V.30). Dieser Eindruck wird weiter dadurch unterstützt, dass sie als rein weltlich und immanent gezeichnet werden, während Paulus und die Ältesten in einer geistigen Beziehung zu Gott stehen.²³ In der Rede vor Agrippa und Festus ist das hierarchische Gefälle eigentlich zu Beginn deutlich, da Paulus als Gefangener unter beiden Figuren steht. Nach der Rede und der Unterbrechung durch Festus (Act 26,24) ändert sich dies jedoch, und Festus erscheint als unverständiger Statthalter, der Paulus und Agrippa unterlegen ist. Das Kriterium der Bewertung durch die Erzählinstanz liegt wiederum in der Nähe zur Botschaft der jüden- und heidenchristlichen Gemeinde.

Auch von anderen Gruppierungen setzt sich Lukas ab, etwa, indem er in Athen die Philosophen ihre Wortmeldungen direkt wiedergeben lässt (vgl. Act 17,18–20). Er distanziert sich von dieser Position, da er sie weder interpretierend noch in indirekter Rede wiedergibt und erreicht so eine Gegenüberstellung seines Standpunktes und dem der Philosophen. Er möchte in der Leserschaft eine vergleichbare Distanzierung erreichen. Mit ähnlichem Fokus, aber durch andere Mittel setzt er so z.B. auch Apologien anders um, als es die Gattung verlangt. Dadurch, dass Paulus in Act 22,1–21 kaum auf die Vorwürfe eingeht zeigt Lukas an, dass es gar nicht um diese geht. Stattdessen nutzt er sie, um den Glauben zu verteidigen und auszulegen und eine theologische Debatte anzustreben.²⁴ Hierzu dienen dann auch die Unterbrechungen einiger Reden, die ebendiese theologische Komponente betonen.

Insgesamt liegt das Ziel des Lukas darin, durch eine Perspektivübernahme auf Seiten seiner Leserschaft eine Vermittlung zwischen jüdischen und christusgläubigen Menschen anzustreben. Dies erreicht er z.B. dadurch, dass Paulus an einigen Stellen seiner Rede aus einer jüdischen Sicht spricht (vgl. z.B. Act 26,9 τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου)²⁵, wodurch er aufzeigt, dass er seine alten Traditionen nicht vernachlässigt, sondern integrierend einbringt. Vor Agrippa wird eine Verbindungslinie zu den Propheten, Mose und den Hoffnungen der Zwölfstämmezeit gespannt (Act 26,7.22), die die frühen Prophezeiungen mit der Umkehr des Paulus sowie der Gegenwart verbinden. Das paulinische Schicksal und seine Verkündigung werden so in

²³ Vgl. Nielsen, *Until it is fulfilled*, 170.

²⁴ Vgl. Kliesch, *Apg*, 143; Alexander, *Apologetic Text*, 37.

²⁵ Vgl. Kurz, *Reading*, 130. Hierzu könnte auch die dreifache Darstellung des Damaskuserlebnisses dienen, denn während die Erwähnung vor Agrippa in Anlehnung an die Prophetenberufungen und Aussendungen gestaltet ist, wird in Act 9 „dem spätantiken Leser der Vorgang anhand von Bekehrungsmodellen und -topi seiner Umwelt überbietend nahegebracht – ein Zeichen, daß biblische Tradition und Verstehenssituation des Hörers zusammenwirken“ (Steck, Odil Hannes, *Formgeschichtliche Bemerkungen zur Darstellung des Damaskusgeschehens in der Apostelgeschichte*, in: *ZNW* 67 [1976], 20–28: 28).

einen größeren heilsgeschichtlichen Rahmen gestellt.²⁶ Paulus verstößt nach der lukanischen Auffassung weder theologisch gegen Vorstellungen des Judentums (vgl. Act 24,15), noch politisch gegen römische Auflagen (vgl. Act 23,29; Act 24,22f.). Sowohl Paulus als auch die durch ihn repräsentierten Gemeinden sind aus lukanischer Sicht ein integraler sowie authentischer Teil der heterogenen Bevölkerung des römischen Reiches.²⁷ Die von Lukas dargestellten Figuren dienen seiner Leserschaft als Negativbeispiele, deren Verhalten nicht gefolgt werden soll. Stattdessen soll sie erkennen, dass die christusgläubige Gemeinden Teil des Judentums sind und die Traditionslinien in Kontinuität zueinanderstehen.

Lukas schildert in seinem Werk zahlreiche Visionen; auch Paulus erlebt gleich zwei Begegnungen mit dem Auferstandenen (vgl. Act 9,1–31 sowie Act 22,17–21). Lukas nutzt diese direkten Kontakte „zur Legitimation ungewöhnlicher Neuerungen innerhalb der Gemeindepraxis“²⁸ und zeigt am Beispiel des ehemaligen Verfolgers den Beleg für die Integration nichtjüdischer Menschen in die Gemeinschaft der Christusgläubigen auf. Es ist seine Überzeugung, dass „the children of Israel’ have a future only within the Christian church which is now the Spirit-filled ‘Israel of God.’“²⁹ Die dreifache Wiedergabe des Damaskuserlebnisses sowie der Umstand, dass Paulus als jüdischer Mann dargestellt wird, dienen dazu, „to sharpen the profile of Christian identity in its twofold relation of continuity with and difference from Judaism.“³⁰ Paulus wird dabei von Lukas nicht lediglich aus Interesse an seiner Biographie oder aufgrund der Historie ausführlich geschildert; vielmehr dient seine Darstellung dazu, Fragen der unmittelbaren Gegenwart der Gemeinden zu beantworten.³¹ Damit ist eines der zentralen Ziele beschrieben, das Lukas durch die Erzählungen der Apostelgeschichte vermitteln möchte. Paulus wird für ihn und seine Leserschaft zu einem Paradigma, zu einem Verkündiger, der durch sein Damaskuserlebnis „für einen bestimmten Abschnitt innerhalb des Heilsplanes Gottes zuständig“³² wird und entscheidend zu der Herausbildung der frühen Gemeinden beiträgt. Er handelt nicht aus eigenem Antrieb, sondern hinter allem steht Gott, wie die zahlreichen Bezüge auf die Schriften und seine Reden im Allgemeinen den Menschen verdeutlichen und wie durch die Ereignisse der Rahmenhandlung bestätigt wird.³³ Die Prophezeiungen Gottes werden in der

²⁶ Vgl. Roloff, Apg, 349.

²⁷ Vgl. Robbins, Social Location, 332.

²⁸ Benz, Paulus als Visionär, 88.

²⁹ Beck, Lukan Writer’s Stories, 218. Vgl. hierzu auch Robbins, Social Location, 332: „[...] the thought of the implied author appears to challenge the dominant Jewish purity system at its center.“

³⁰ Marguerat, Saul’s conversion, 203.

³¹ Vgl. Burchard, Paulus in der Apostelgeschichte, 888.

³² Schröter, Jens, Kirche im Anschluss an Paulus. Aspekte der Paulusrezeption in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen, in: ZNW 98 (2007), 77–104: 83.

³³ Vgl. Talbert, Charles H., Once Again: The Gentile Mission in Luke-Acts, in: Bussmann/Radl (Hg.), Der Treue Gottes trauen, 99–109: 101f.

Gegenwart erfüllt, treffen jedoch auf teilweise Ablehnung. Lukas stellt diese narrativ so dar, dass sich die Verbreitung der Botschaft und die Inklusion der nichtjüdischen Menschen, die Teil der Prophezeiungen ist, sowohl durch jüdische Ablehnung, als auch durch jüdische Zustimmung vollzieht.³⁴ Lukas hat eine neue Gemeinde vor Augen, die inklusorisch jüdische und nichtjüdische Menschen einschließt. Dies ist der Grund, weshalb er Paulus zahlreiche Verteidigungsreden halten lässt, die unterschiedliche Menschen ansprechen und bis zum Schluss der Apostelgeschichte weder die eine noch die andere Gruppe ausschließen.

2. Das Paulusbild des Lukas

Das Bild, das Lukas von Paulus als Figur zeichnet, bietet innerhalb der einzelnen Perikopen und Reden Abwandlungen ähnlicher Motive. Hinzu treten spezifische Facetten der Charakterisierung.

2.1 Paulus, der Jude

Act 13,16–52 ist in einem jüdischen Setting verortet und betont ebendiese Seite des Paulus als ein Prediger in einer Synagoge. Anklänge hieran finden sich auch in späteren Reden, etwa auf dem Areopag, wo seine Argumentation an einen jüdischen Prediger erinnert, der seinen paganen Zuhörenden das Wesen des wahren Gottes näherbringen möchte.³⁵ Die jüdische Vorortung des ehemaligen Verfolgers bleibt in allen Reden gewahrt. Er folgt dem Schema, zunächst zuerst in Synagogen zu verkündigen und sich erst dann dem breiteren Publikum zu öffnen (vgl. Act 17,17). In der Rede in Milet werden Assoziationen zu Israel als dem erwählten Volke evoziert,³⁶ da Paulus die Ältesten als Erben betrachtet und damit eine Anteilhabe an der Geschichte Israels suggeriert.³⁷

Dem Publikum in Jerusalem präsentiert sich Paulus als ein jüdisch erzogener Mann, der seine Ausbildung bei Gamaliel absolvierte, um ein Gotteseiferer (Act 22,3) zu werden. Diese Hervorhebung resultiert aus der Anpassung an die Redesituation, doch der Redner verfolgt noch weitere Ziele. Sein Damaskuserlebnis wirkt vor der Folie seines früheren Lebens als eine Erfüllung des jüdischen Lebenswandels;³⁸ beide Lebensabschnitte, so Paulus, machen seine Biographie aus und bewirken sich gegenseitig. Somit hat er sich nicht vom Judentum abgewandt,

³⁴ Vgl. a.a.O., 105.

³⁵ Vgl. Fitzmyer, Acts, 602.

³⁶ Vgl. Johnson, Acts, 363.

³⁷ Vgl. Barrett, Shorter Commentary, 318.

³⁸ Vgl. Marguerat, Saul's conversion, 149.

sondern nur innerhalb dessen bewegt.³⁹ Den Anwesenden dient er als ein mögliches Vorbild und Beweis dafür, dass in ihm das Eingreifen Gottes wirkt und seine Gesinnung wahr ist. Er ruft sie durch sich selbst dazu auf, dass auch ihre „Blindheit geheilt werden [könnte], wenn sie das Zeugnis ihres Bruders, der den Willen Gottes erfahren hat, annehmen würden.“⁴⁰ Vor Felix erwähnt Paulus, dass er nach Jerusalem gekommen sei, um Almosen zu geben (Act 24,17). Als ein weiterhin gläubiger Jude erfüllt er immer noch die Gesetzespflichten und weiß sich der Jerusalemer Urgemeinde verpflichtet. Auch die von ihm gegründeten Gemeinden stehen in dieser Tradition und zeigen ihre Verbundenheit. Der Apostel hat also keine abspalterischen Gemeinden hervorgerufen. Er wehrt sich so gegen die Darstellung des professionellen Redners Tertullus, der ihn mit negativen Lexemen wie *στάσις* und *λοιμός* (Act 24,5) zeichnet, während dazu im Gegenüber Felix wohlwollend dargestellt wird (Act 24,3). Die Handlungen des Paulus stehen den Errungenschaften des Statthalters entgegen und der Angeklagte erscheint dadurch nicht nur unjüdisch, sondern vor allem auch unrömisch. In dieser Position spielt er mit der Wortwahl des Tertullus, der die neue Bewegung als Sekte bezeichnet und von dem Apostel dahingehend korrigiert wird, dass dieser sie als Weg (Act 24,14) kennzeichnet. Nicht nur wehrt er sich gegen die Zuschreibung als Sekte, sondern verdeutlicht durch die Metapher, dass die christusgläubige Bewegung nicht ein Weg, sondern *der* Weg ist; der Weg, dem sich auch die jüdischen Menschen anschließen können, da er weiterhin Bestandteil des Judentums ist. Seine Strategie liegt darin, ein frommes Bild von sich als Juden zu malen, so dass die geschilderten Vorwürfe als unhaltbar erkannt werden. In seiner letzten Verteidigungsrede vor Festus, Agrippa und Berenike besteht sein rhetorisches Ziel schließlich darin zu zeigen, dass die feindliche Haltung der Jüdinnen und Juden ihm gegenüber eine rein interne religiöse Kontroverse darstellt. Somit befindet er sich weiterhin im Bereich des Judentums, was sich auch dadurch zeigt, dass er sein Handeln (Act 26,6–8) als in der hebräischen Bibel verwurzelt darstellt. Durch den Bezug auf sein Erlebnis in den Verteidigungsreden in Jerusalem sowie vor Agrippa zeigt Lukas vor zwei unterschiedlichen Zuhörergruppen auf, dass Paulus als ein Lehrer Israels betrachtet werden kann – eben aufgrund seiner Biographie. Dabei verdeutlichen die Anklagen gegen ihn, dass die Konflikte sich gar nicht so sehr an der Zuwendung zu nichtjüdischen Menschen entzündeten, wie die Unterbrechung in Act 22,22 nahelegt, sondern es vielmehr um die Anschuldigung geht, Paulus lehre die jüdischen Menschen einen Abfall von den Traditionen und dem Gesetz.⁴¹ Diesen Vorwurf versucht Lukas durch die Darstellung des Verkündigers als Jude zu entkräften.

³⁹ Schmithals, Apg, 202.

⁴⁰ Pesch, Apg 2, 235.

⁴¹ Vgl. Jervell, Jacob, Paulus – Der Lehrer Israels. Zu den apologetischen Paulusreden in der Apostelgeschichte, in: NT 10 (1968), 164–190: 177; 182. Laut Jervell wird Paulus entsprechend als ein „Irrlehrer in Israel“ (a.a.O., 177) wahrgenommen. Vgl. auch Jervell, Jacob, Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des

2.2 Paulus als Nachfolger Jesu und der Propheten – Zeuge und Verkündiger

Eine besondere Art der erzählerischen Gestaltung wendet Lukas an, wenn er das paulinische Schicksal parallel zu dem jesuanischen schildert. Auch hierbei bedient er sich der Wiederaufnahme von Motiven aus den einzelnen Reden. Die Metapher des Weges zieht sich wie ein roter Faden durch die Erzählungen. In seinem Evangelium nutzte Lukas dieses Bild, um den Weg Jesu, geprägt von Leid und Tod, schlussendlich aber als Weg zur Auferstehung zu beschreiben.⁴² Bereits die Perikope, die das Damaskuserlebnis das erste Mal darbietet, beschreibt einerseits, dass Paulus die Anhängerinnen und Anhänger des Weges (Act 9,2) verfolgte, andererseits, dass Jesus ihm auf dem Weg begegnete (Act 9,17.27). Es könnte eine Doppeldeutigkeit von Lukas intendiert sein, denn fortan bewegt sich Paulus auf ebendiesem Weg, gehört also der christlichen Gemeinschaft an. Sein Weg als Weg Jesu wird in der Bewegung des Evangeliums von Jerusalem nach Rom gespiegelt.⁴³ Die Metapher wird in Act 24,1–23 erneut aufgenommen, da Paulus die Aussage des Tertullus dahingehend korrigiert, dass die Bewegung der Christusgläubigen keine Sekte sei, sondern eben der Weg (Act 24,14). Das paulinische Schicksal wird durch das Bild beschrieben, aber v.a. dient es auch dazu, die Verbindungen zwischen ihm und Jesus herzustellen. Verdeutlicht wird dies in der Verteidigungsrede vor Felix durch zahlreiche wörtliche Reminiszenzen an den Prozess Jesu; sogar die Anklagepunkte ähneln sich.⁴⁴

Die Synagogenpredigt in Antiochia (Act 13,16–41) kann in Analogie zu der Antrittspredigt Jesu in Nazareth gelesen werden (Lk 4,16–30). Wie auch Jesus sieht Paulus sich zahlreichen Anfeindungen und Auseinandersetzungen gegenüber. In der Miletrede zeichnet Lukas ein Bild des Apostels, das deutlich an Jesus erinnert.⁴⁵ Die Leserschaft wird dazu gebracht, ähnliche Dinge für Paulus zu antizipieren.⁴⁶ Die Passion Jesu wird zu einer Folie für die Passion des Paulus.⁴⁷

Urchristentums, in: NTS 32 (1986), 378–392: 385: „Das Problem ist nicht die Heidenmission an sich. [...] Das Problem ist aber was die Wirksamkeit des Paulus für das Gesetz und Israel bedeutet [...]“ Hierzu auch Deutschmann, Synagoge und Gemeindebildung, 145: „Die Verletzung des Gesetzes – der Tora – die ein Teil der jüdischen Hörer in dem Heilsangebot an die Heiden entdeckt, löst den Eifer und den Widerspruch der Juden aus.“ Zu den biographischen Angaben notiert auch Rosenblatt, Paul the accused, 40, dass nur die Reden des Paulus biographische Informationen bieten – die Reden des Petrus etwa nicht.

⁴² Vgl. Pathrapankal, Christianity as a ‘Way’, 538.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. Schneider, Political charge, 410f. Für einen tabellarischen Vergleich von Lk 23,1–7 und Act 24,1–22 siehe Heusler, Kapitalprozesse, 89f.

⁴⁵ Beispiele hierfür sind etwa Anweisungen für die Zukunft (vgl. Lk 20,12–19.34–36 bzw. Act 20,18–35), das Gebet nach den Reden (Lk 22,40f.; Act 20,36) oder die Beschreibung von physischen Schrecken und Leidensankündigungen (v.a. Act 20,25 bzw. Act 20,22f. und Lk 18,31).

⁴⁶ Vgl. Berger, Kommentar, 481f.

⁴⁷ Vgl. Johnson, Acts, 366; Walton, Leadership and Lifestyle, 104.

Der Prozess des Paulus bietet einige Übereinstimmungen mit dem Jesu. Insbesondere die Anklage, die Tertullus vor Felix formuliert, dient durch die Nennung von ‚Nazoräer‘ (Act 24,5) als Signal, derartige Parallelisierungen vorzunehmen.⁴⁸ Hinzu kommen etwa ähnliche Vorwürfe (vgl. Lk 23,2.5 mit Act 24,5f. und bereits Act 21,28) und die Tatsache, dass diese aus innerjüdischen Streitigkeiten erwachsen, sowie dass beide Charaktere dabei als Widersacher des römischen Rechts skizziert werden.⁴⁹ Sowohl Pilatus im Falle Jesu (vgl. Lk 23,4) als auch Lysias (Act 23,29) und Felix (Act 24,23) in Bezug auf Paulus bestätigen hingegen die Unschuld der beiden Männer.⁵⁰ Paulus wird der Leserschaft von Lukas als ein Nachfolger Jesu präsentiert, der einer ähnlichen Verkündigungstätigkeit nachkommt, vom Volk und Vertretern des Judentums jedoch nicht aufgenommen wird. Im Gegensatz zu den Aposteln, die Jesus noch während seiner irdischen Tätigkeiten folgten, verfügt der ehemalige Verfolger über eine gewisse Sonderstellung, die sich u.a. darin ausdrückt, dass er der Aufforderung des Auferstandenen, ihn in Jerusalem und ganz Judäa und Samarien sowie bis ans Ende der Erde (Act 1,8) zu bezeugen, nachkommt.⁵¹ Der Weg des Paulus gleicht dem Weg Jesu. Lukas verdeutlicht hierdurch, dass die Menschen Anteil erhalten an dem durch Jesus ermöglichten Leben, wenn sie ihren „eigenen Weg in Orientierung am Weg Jesu gehen.“⁵² Unterstrichen wird dies auch durch die strukturelle Gestaltung des paulinischen Schicksals in Form einer eigenen Initiation (vgl. III.).

Eine weitere starke Parallele liegt in der Analogie von Paulus und Stephanus. Es ist in dieser Darstellung eine gewisse Ironie auszumachen, da der frühere Verfolger bei der Steinigung des Mannes anwesend war und seine Zustimmung gab. Beiden kommt eine himmlische Schau zu (vgl. Act 7,56 und Act 9,3f.). Beide reden zu einem jüdischen Publikum, das sie mit der Anrede ‚Männer, Brüder und Väter‘ (Act 7,2; Act 22,1) adressieren und das ihnen feindlich gesinnt ist. Stephanus verdeutlicht in seiner Rede vor dem Synhedrium, dass er das Werk Jesu fortsetzt,⁵³ wie auch Paulus sich als Nachfolger darstellt. Diese Parallelisierung hängt entsprechend von den bereits dargelegten Analogien zu Jesus ab. Lukas stellt Paulus damit neben frühe Verkünder und Zeugen wie Stephanus und hebt seine Bedeutung im Plan des Auferstandenen hervor. Er bewirkt damit ebenso, dass Paulus eine Autorität und Authentizität als einer der Repräsentanten, die das jesuanische Schicksal teilen, zugesprochen wird.⁵⁴ Zusammenfassend lässt sich

⁴⁸ Vgl. Eckey, Apg 2, 527.

⁴⁹ Vgl. Gebauer, Apg 2, 184; Pervo, Acts, 597 Anm. 40.

⁵⁰ Vgl. Schmithals, Apg, 213.

⁵¹ Vgl. Tannehill, Narrative Unity 2, 325.

⁵² Weiser, Paulusbild der Apostelgeschichte, 86.

⁵³ Vgl. Moessner, Pattern, 203; 206–208.

⁵⁴ Vgl. Peterson, Acts, 668.

durch die angeführten Parallelen konstatieren, dass der Verfasser der Apostelgeschichte seiner Leserschaft aufzeigen möchte, dass das Werk, das Gott mit Jesus begonnen hat, von den Anhängerinnen und Anhängern Jesu fortgeführt wird. Die lukanische Gemeinschaft soll letztendlich Jesus, und damit auch Paulus, auf dem Weg folgen.⁵⁵

Innerhalb der Rede in der Synagoge von Antiochia skizziert sich Paulus wiederum mithilfe von Parallelisierungen als jemand, der wie Saul in seinen Entscheidungen fehlgeleitet war, nun jedoch wie David dem Willen Gottes nachkommt und als dessen Knecht bezeichnet werden kann. Daran anschließend benennt Paulus selbst seine Vermittlerrolle durch den Bezug von Jes 42,6 bzw. Jes 49,6 auf seine Tätigkeit. Er ist Sprachrohr und Mediator Gottes. Die Autorität hierzu erfuhr er in seinem Erlebnis vor Damaskus, durch das er zum Verkündiger des Evangeliums und zum „erwählten und berufenen Zeugen“⁵⁶ wurde. Sein Zeugnis kommt direkt von Gott (vgl. auch die Aussage des Hananias, der Gott ‚unserer‘ Väter [Act 22,14]) hätte Paulus zum Zeugen bestimmt), so dass „Gott selbst [...] – durch ihn – die Menschen auf[ruff].“⁵⁷ Auch in der Rede vor den Presbytern in Milet wird der Aspekt des Zeugen hervorgehoben (vgl. Act 20,21.23f.) und inhaltlich derart gefüllt, dass der Apostel als Bezeugender Gott (Act 20,19) und seinem Evangelium (Act 20,24) treu und uneingeschränkt dient.⁵⁸ Seine Begegnung und Statusänderung zum Diener und Zeugen (Act 26,16) unterstützt auch seine rhetorische Verteidigungsstrategie; sein vorheriges Leben steht im deutlichen Unterschied zu seiner jetzigen Verfassung, in der er nüchtern und besonnen Königen oder professionellen Rhetoren entgegentreten kann und somit die *virtutes cardinales* der damaligen Zeit erfüllt.⁵⁹ Nichtsdestotrotz hat sein Zeugnis, seine Verkündigung, eine andere Qualität als das der Apostel und ist in einem gewissen Sinne von diesem abhängig.⁶⁰ In seiner Rolle als Zeuge gehen dann auch alle anderen Zuschreibungen und Funktionen auf, die Lukas ihm darüber hinaus zukommen lässt.⁶¹

Eine besondere Ehre wird Paulus schließlich durch die extradiegetisch-heterodiegetische Erzählinstanz in Act 14,14 zuteil. Bereits die Applikation des Gottesknechtzitats auf ihn (Act 13,46f.) ließ Anklänge an Act 1,8 und die Gruppe der Apostel erklingen; in Act 14,14 nun werden er und sein Begleiter Barnabas als οἱ ἀπόστολοι bezeichnet und in diese Gruppe, die ebenfalls als seine Zeugen (Act 1,8) von Jesus bezeichnet werden, aufgenommen.

⁵⁵ Vgl. O’Toole, Robert F., Parallels between Jesus and His Disciples in Luke-Acts. A Further Study, in: BZ 27 (1983), 195–212: 210f.

⁵⁶ Gebauer, Apg 2, 89. Vgl. auch Diefenbach, ‚Sehen des Herrn‘, 416, der hervorhebt, dass der Begriff des Zeugen darauf hinweist, dass Paulus von Gott zu diesem Dienst legitimiert wurde, dass sein Erlebnis vor Damaskus für Lukas jedoch nicht zu den Ostererscheinungen gehört.

⁵⁷ Bauernfeind, Kommentar, 219.

⁵⁸ Vgl. Zmijewski, Apg, 747f. Hervorhebungen im Original.

⁵⁹ Vgl. Lentz, Luke’s Portrait of Paul, 19.

⁶⁰ Vgl. Bauer, Gestalten des Anfangs, 69.

⁶¹ Vgl. Rosenblatt, Paul the accused, 3.

Ein Motiv, das sich fast über alle Reden hinweg wie ein roter Faden zieht, ist die Anlehnung des Paulusbildes an die Propheten der jüdischen Bibel.⁶² Dies beginnt bereits bei seiner Begegnung mit dem Auferstandenen, die Reminiszenzen an z.B. Ez 2 oder Jer 1 weckt. In Act 17,16 wiederum erinnert seine Reaktion auf die paganen Altäre an das Erzürnen der Propheten ob des Bilderverbots; auch die Worte, die er daraufhin an die Menschen in Athen richtet, ähneln deren Anklagen.⁶³ In der Rede in Milet stehen die Visionen, die er vom Heiligen Geist erhielt, im Mittelpunkt. Die Nähe zu prophetischen Menschen wird durch einen weiteren Aspekt bereichert, insbesondere, da er nicht nur positive Dinge schaut und dies seine Worte authentisch erscheinen lässt.⁶⁴ Auch Act 22,17 betont nochmals diese visionäre Veranlagung. Die Beschreibung seiner Begegnung mit Jesus Christus wird in der Apologie vor Agrippa sogar zu seiner eigenen „inaugural vision“⁶⁵ stilisiert. Hinzu treten in den Verteidigungsreden, die dieses Ereignis aufgreifen, die Verfolgungen und die Abweisungen, die Paulus erleiden musste, in den Vordergrund und werden im Sinne der Zurückweisung der Propheten durch Israel verstanden.⁶⁶ Lukas stellt die Ablehnung der soteriologischen und christologischen Botschaft des Verkündigers in eine Kontinuität mit der Heils- bzw. Unheilsgeschichte Israels, denn wie bereits die Propheten der hebräischen Bibel stößt auch Paulus auf Ablehnung.⁶⁷

Darüber hinaus entwirft jede Rede eine spezifische Facette des Paulusbildes, das ihr zu eigen ist. Bestimmte Eigenschaften rufen Konnotationen hervor, die Paulus in Beziehung zu Schriftzitate oder Figuren der hebräischen Bibel setzen. In Act 14 vermag er in das Herz des lahmen Mannes zu blicken und diesen sogar zu heilen, so dass er als ein „souveräner Gottesmann“⁶⁸ erscheint. Die Darstellung Act 17,16–34 parallelisiert Sokrates, evoziert v.a. durch die Aussage, er sei ein Verkündiger fremder Götter (Act 17,18). Paulus wirkt wie ein gleichsam fähiger Philosoph, die christliche Bewegung als ein anschlussfähiges Konzept auch in dem durchmischten, hellenistisch geprägten Umfeld. In seinen Worten in Milet nimmt er Bezug auf weitere Gestalten der hebräischen Bibel und parallelisiert sich durch die Applikation des Begriffs *δοῦλος* mit etwa David (1Kön 3,6).⁶⁹ Er drückt damit aus, sich ebenso wie diese Figuren Gottes Souveränität unterstellt zu haben.⁷⁰ Der Terminus weist dabei auch auf seine Erfahrung vor Damaskus

⁶² Vgl. insgesamt dazu Jacek Najda, Andrzej, Prophetie und Propheten in der Apostelgeschichte, in: Müller (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden“, 211–226, v.a. 216f.; 222; 225.

⁶³ Vgl. Eekey, Apg 2, 391; Hansen, Preaching, 309.

⁶⁴ Vgl. Berger, Kommentar, 481.

⁶⁵ Stanley, Conversion, 305.

⁶⁶ Vgl. Moessner, Pattern, 203.

⁶⁷ Vgl. Mußner, Franz, Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: Bussmann/Radl (Hg.), Der Treue Gottes trauen, 29–41: 38f.

⁶⁸ Weiser, Apg 2, 349.

⁶⁹ Vgl. Bondi, Become Such as I Am, 170.

⁷⁰ Vgl. Weiser, Apg 2, 575.

zurück, in der Leid und Untertänigkeit prophezeit wurden (Act 9,15f.). In Milet wird der Begriff dadurch erweitert, dass Paulus nicht nur der Untertan Gottes ist, sondern sich ebenso dem Dienst an den Gemeinden verpflichtet weiß und diesen dient.⁷¹ Das Bild, das in der Miletrede von Paulus gezeichnet wird, ist das eines leidenden Knechts, geprägt von Entbehrungen und Furcht um das eigene Leben entsprechend der Vorhersage. Besonders spezifisch ist in dieser Rede jedoch der Aspekt der seelsorgerlichen Aktivitäten, denen Paulus innerhalb der Gemeinde nachgekommen ist. Es verdeutlicht seine menschliche Seite, illustriert jedoch gleichzeitig seine Art der Umsetzung des von ihm verkündigten Evangeliums.

In seiner letzten großen Rede der Apostelgeschichte (Act 26,1–23) werden verschiedene Bilder auf struktureller Ebene zusammengeführt. Der Apostel befindet sich offiziell in einem Setting, das von seiner Gefangenschaft geprägt ist (vgl. auch Act 26,29) und in dem er sich gegen bestimmte Vorwürfe verteidigen muss. So drückt er zunächst aus (Act 26,6), dass er unter Anklage steht. Während seiner Worte verschiebt sich der Fokus jedoch und nun schildert er, dass er dastehe, um Zeugnis abzulegen (Act 26,22). Aus einer Anklage wurde ein Zeugenbericht,⁷² wodurch die beiden die letzten Kapitel dominierenden Aspekte seiner Charakterisierung zusammengefasst werden.

Insgesamt zeigt sich Paulus in seinen Reden als ein geschickter Rhetor, der es je nach Publikum versteht, auf die Menschen, ihren Alltag, ihre Nöte oder ihr Vorwissen einzugehen.⁷³ Für nichtjüdischen Menschen bricht er seine Verkündigung herunter und begegnet ihnen mit Beispielen aus ihrem Alltag; auf dem Areopag hingegen verdeutlicht er, dass er es auch „mit seinen hochkarätigen Kontrahenten aufnehmen kann.“⁷⁴ Der Inhalt seiner Predigt spitzt sich von Rede zu Rede weiter zu; während er in Antiochia noch einen groben heilsgeschichtlichen Überblick gab und in Lystra das christliche Kerygma völlig fehlte, tritt in Athen prominent in den Vordergrund, dass er Jesus und die Auferstehung (Act 17,18) verkündigt. Da die Rede zu den Presbytern nicht der Mission dient, wird der Inhalt der Verkündigung von Paulus nur kurz mit der Angabe, er habe den Menschen die Buße gegenüber Gott und den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus (Act 20,21) bezeugt, wiedergegeben. Neben inhaltlichen Charakteristika eines Redners weist Paulus darüber hinaus auch die Gestik und den Habitus eines Rhetors auf, wie etwa das Winken mit der Hand vor Reden (Act 13,16; vgl. auch Act 26,1) zeigt. Auch die Formulierung, dass auf derartige Gesten Stille eintritt (Act 21,40), hebt seine Autorität hervor. In Cäsarea steht Paulus dann sogar einem professionellen Rhetor gegenüber. Durch

⁷¹ Vgl. Nielsen, *Until it is fulfilled*, 189.

⁷² Vgl. Tannehill, *Narrator's Strategy*, 266.

⁷³ Vgl. Skinner, *Locating Paul*, 70.

⁷⁴ Gebauer, *Apg 2*, 88.

verbindende Konjunktionen und eine teilweise lautmalerische Gestaltung bestimmter Aussagen (vgl. Act 24,14⁷⁵) zeigt er jedoch, dass er sich auch Tertullus als ebenbürtig erweisen kann. Er verdeutlicht dadurch ein hohes Maß an Bildung und eine respektvolle Vertrautheit mit derartigen Situationen.⁷⁶

Auch das Motiv der Umkehr ist in vielen Worten präsent; in Athen liegt seine Absicht darin, das Zeitalter der Gottesferne zu beenden, so wie es sein Damaskuserlebnis für ihn persönlich tat. Das Ziel liegt nicht darin, von falschen Göttern zum wahren Gott zu gelangen; vielmehr sollen die Menschen wie Paulus entdecken, dass sie Gott auf eine falsche Art treu waren.⁷⁷ Auch in Milet nennt er die Umkehr (Act 20,21) als ein Inhalt seiner Verkündigung. Daneben geht es in all seinen Reden darum, eine vermittelnde Position zwischen christusgläubigen und jüdischen Gemeinschaften einzunehmen und aufzuzeigen, dass beide in einer Kontinuität zueinanderstehen. Zwar wendet sich Paulus oft an jüdische Menschen, benutzt jedoch darüber hinaus offene Formulierungen (vgl. etwa Act 22,14 ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν und die Vermeidung des Namens Jesu in Act 22,16), die Menschen jedweder religiösen Herkunft anzusprechen vermögen. Hierzu zählt auch die Metapher der christusgläubigen Bewegung als Weg, die einerseits eine Kontinuität ausdrückt und zeigt, dass die Gemeinschaften eine legitime Fortführung sind und keine Sekte. Nichtsdestotrotz lässt sich neben dem Aufruf zur Umkehr das Motiv der Auferstehung in zahlreichen Worten finden. Er handelt entsprechend der Maxime für Apostel, Zeuge der Auferstehung zu sein, worin seine Erfahrung vor Damaskus schlussendlich kulminiert. Seinen Glauben legt er stets als Fundament und Wahrheit dar, so dass er tatsächlich als ein Zeuge Jesu Christi gelten kann.

Einige Aspekte wurden bereits in den Ausführungen zuvor genannt. Die Überschneidungen zeigen die literarische Leistung des Lukas, der verschiedene Bereiche zusammenzuführen vermag, die sich gegenseitig in ihren Interpretationen bereichern und einen engen Zusammenhalt aufweisen, so dass sie nicht mehr voneinander zu trennen sind.

3. Die Leserlenkung innerhalb der paulinischen Reden

In Act 9,1–31 wird die Grundlage für den Erzählzyklus um Paulus gelegt. Dies geschieht durch eine objektive Erzählinstanz, so dass die Leserschaft die Begebenheiten als wahr betrachtet und folgende Ereignisse in dieses Bild eintragen kann. Die Betonung liegt auf der Umkehr des

⁷⁵ Vgl. Pervo, Acts, 598 Anm. 54.

⁷⁶ Vgl. Rapske, Roman Custody, 163. Johnson, Acts, 416 sieht Paulus in dieser Perikope in Analogie zu einem hellenistischen Philosophen, etwa Sokrates, der sich selbst verteidigt.

⁷⁷ Vgl. Busse, Ulrich, Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament, in: Frankemölle (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus, 68–81: 81.

einstigen Verfolgers und seiner Einführung in die Gemeinde; auch erste Konfliktlinien werden bereits aufgezeigt. Die Leserin und der Leser werden mit der Antizipation entlassen, dass das Schicksal des Paulus von Auseinandersetzungen und Leid geprägt sein wird (vgl. Act 9,15f.23.29).

Die erste große Rede des Paulus zeigt der lukanischen Adressatenschaft auf, wie der Pharisäer in einem jüdischen Umfeld die Botschaft von Jesus Christus verbreitet. Sie wird aufgefordert, sich in die Zuhörenden zu versetzen und die Überzeugungen der *narratees* für den Moment zu übernehmen. Diese werden kaum charakterisiert. Die *authorial audience* muss aus dem bisherigen Leseprozess etwaige Charakteristika eintragen und wird dadurch stärker involviert. Für die jüdischen Zuhörenden dient Paulus als ein Vorbild, da gerade er die in der Rede geforderte Bewegung vollzog und aufzeigt, dass er keine unmöglichen Forderungen stellt. Vielmehr stellen sie lediglich eine konsequente Weiterentwicklung des jüdischen Glaubens dar. Nichtjüdische Zuhörende könnten Schwierigkeiten bezüglich des Verstehens haben, da das Vokabular sowie der Inhalt stark jüdisch geprägt sind. Es wurde eruiert, dass ein Ziel der Rede in der Vermittlung jüdischer Geschichte und Traditionen liegen könnte; daneben wird durch den Charakter der Menschen, die nachfragen und Paulus um eine weitere Rede bitten (vgl. Act 13,42), den Lesenden eine Interpretationshilfe und Identifikationsfigur zur Seite gestellt. Auch die Gottesfürchtigen, die in der Synagoge zuhören, erfüllt eine ähnliche Funktion. Während sie für die jüdischen Rezipientinnen und Rezipienten verdeutlichen, dass die Kirche im Wandel und eine Inklusion Menschen aller vorherigen Glaubensrichtungen möglich ist, stellen sie für die nichtjüdischen Menschen weiteres Identifikationspotential dar, so zu werden wie sie.⁷⁸ Das abschließende Ziel der Rede in Antiochia liegt also darin, die jüdischen Adressatinnen und Adressaten auf der extratextuellen Ebene derart anzusprechen, dass sie in ihren traditionellen Vorstellungen angesprochen, diese aber aktualisiert werden. Die nichtjüdischen Lesenden wiederum erkennen die jüdischen Wurzeln der christusgläubigen Gemeinschaft und gewinnen ein Verständnis für diese Perspektive.

In Lystra halten Paulus und Barnabas eine kurze Rede, die an ein deutlich paganes Publikum gerichtet ist, das seinem örtlichen Kult anhängt. Der Perspektivwechsel, den das lukanische Publikum vollziehen muss, ist auffallend. Die Rolle, die es einnehmen soll, ist geprägt von paganen Bräuchen und völliger Unwissenheit ob Vorstellungen jüdischer oder christusgläubiger Menschen. Nichtsdestotrotz zeigen die Menschen in Lystra einen gewissen Eifer für ihre eigenen religiösen Anschauungen, sind also nicht völlig negativ gezeichnet. Paulus zitiert in seinen Worten zwar keine direkten Worte der hebräischen Bibel, nimmt jedoch Bezug auf

⁷⁸ Vgl. Pichler, Paulusrezeption, 265.

traditionelle Schöpfungsvorstellungen. Die imaginierte Adressatenschaft erkennt die Mittel und Wege, mit denen Paulus zu Menschen spricht, die bisher mit jüdischen Menschen kaum in Kontakt gekommen sind, und wie er sie durch Bezüge auf alltägliche Vorgänge zu überzeugen sucht.

Die Perikope in Athen setzt die Verkündigung vor nichtjüdischen Menschen fort. Paulus begegnet in Griechenland hoch angesehenen Philosophen und betritt damit Neuland in seiner Verkündigung. Zu Beginn wird ein eher negativ konnotiertes Bild der *narratees* gezeichnet, das sich v.a. in den Altären für unbekannte Götter zeigt. Paulus reagiert ungewöhnlich auf diesen Sachverhalt, indem er nicht die ästhetische Seite würdigt, sondern ihn theologisch abqualifiziert.⁷⁹ Hierdurch wird der imaginierten Leserschaft signalisiert, welche Haltung für die Perikope übernommen werden soll. Die Nachfragen der Athenerinnen und Athener werden darüber hinaus nicht aus Interesse an der christlichen Botschaft getroffen, sondern lediglich aus Neugier an dem Neuen. Durch die Darstellung der Äußerungen der Philosophen in direkter Rede sowie die Erzählerkommentare wird eine Distanzierung gegenüber dieser Gruppe in der *authorial audience* geweckt. Für die Leserschaft außerhalb des Textes bündelt sich dies in einer Haltung, die sie für Paulus einnimmt und den *narratees* skeptisch gegenüber treten lässt.

Der *authorial audience* wird verdeutlicht, dass ebenso wie die Adressatinnen und Adressaten zuvor auch die Athenerinnen und Athener die Grundvoraussetzungen mitbringen und ein Erkennen Gottes möglich ist. Sie hat gegenüber den *narratees* einen Vorteil, da extratextuelles Wissen bzw. auch Wissen aus der vorherigen Lektüre der Apostelgeschichte in die Aussagen des Paulus eingetragen werden muss. Hierfür spricht z.B. die Bezeichnung Jesu als *ἄνθρωπος* (Act 17,31).⁸⁰ Die letzten Verse scheinen sich entsprechend stärker an das Publikum außerhalb des Textes zu richten. In der Beurteilung des intradiegetischen Publikums wird einerseits erkannt, dass diejenigen, die die Rede beenden, zum von Paulus angesprochenen Zeitalter der Unwissenheit (V.30) gehören. Andererseits karikieren sie sich selbst, insofern an dieser Stelle von dem Redner tatsächlich neue Dinge vorgebracht, diese jedoch nicht akzeptiert werden. Die Figur des Publikums erhält eine negative Konnotation, weil die geforderte Introspektive, die Abkehr von den Sünden, von ihr nicht vollzogen wird.⁸¹ Während diese Aussage die Botschaft für die *narrative audience* verkörpert, liegt der Anknüpfungspunkt für die *authorial audience* im falsch aufgefassten Osterkerygma.⁸² Beiden Gruppen werden jedoch individuelle

⁷⁹ Vgl. Rowe, *Grammar*, 36; Parsons, *Acts*, 242; Eckey, *Apg* 2, 391.

⁸⁰ Vgl. Sandnes, *Paul and Socrates*, 19.

⁸¹ Vgl. Gray, *Athenian Curiosity*, 115.

⁸² Vgl. Löning, *Gottesbild*, 106.

Anknüpfungspunkte aufgezeigt, die schlussendlich auf eine universale christliche Botschaft hinauslaufen.

Die Rede in Milet verkörpert die erste und einzige Rede der Apostelgeschichte, in der sich Paulus an ein rein christusgläubiges Publikum wendet.⁸³ Die *narratees* sind Presbyter, die dem Aufruf des Paulus nachkommen und ihn in Milet treffen. Hierdurch liegt eine erste positive Konnotation der Figur vor, so dass eine Identifikation gelingt. Auch im weiteren Verlauf der Rede wird dieser Eindruck gestärkt. Es erfolgt keine direkte, personalisierte Ansprache.⁸⁴ Dieser Umstand spricht dafür, dass die *narrative* und *authorial audience* in dieser Perikope eng zusammenrücken, dass sie fast als deckungsgleich bezeichnet werden können. In den Worten des Paulus werden beide Gruppen (vgl. z.B. ὑμεῖς ἐπίστασθε Act 20,18) direkt angesprochen. Diese Formulierungen verkörpern die rhetorische Strategie der Worte in Bezug auf die von Lukas imaginierte Adressatenschaft. Konstant wird sie an ihr Vorwissen und den bisherigen Verlauf der Apostelgeschichte verwiesen. Hierdurch entsteht eine hohe Einbindung der Leserinnen und Leser. Die Schilderungen von negativen Erfahrungen (Act 20,19.21) und auch der ungewissen Zukunft (Act 20,22) binden beide Adressatenschaften an Paulus und stärken den gemeinsamen Glauben, den es nun gegen Anfeindungen von außen zu verteidigen gilt. Für die *authorial audience* findet keine Distanzierung im Anschluss an die Rede statt. Hierdurch werden die an die Presbyter gerichteten Worte zu einem Aufruf an sie, ebenso zu handeln und Paulus in seinem Werk nachzufolgen; sie erleben dadurch ihre eigene „succession narrative“⁸⁵. Das Ziel der Rede liegt nicht nur in der Nachahmung, sondern auch darin, dass auf extratextueller Ebene die Gemeinde, die sich aus Heiden- und Judenchristinnen und -christen zusammensetzt, weiter zusammenwächst. Nichtjüdische Lesende sollen der judenchristlichen Position überantwortet werden, während jüdische Rezipientinnen und Rezipienten die Öffnung für nichtjüdische Gläubige und das gemeinsame Erbe anerkennen sollen. Die Perspektive ist die eines Umbruchs. In Bezug auf die literarische Strategie dient die Rede dazu, vor der Gefangennahme des Paulus ein letztes Mal die gemeinsame Identität zu stärken und sich der Authentizität und Autorität des Apostels zu vergewissern, um die im Folgenden geschilderten Anschuldigungen und Ereignisse als unwahr und falsch zu betrachten.

Die *narratees* in Jerusalem werden von Paulus durch die Anrede ‚Männer, Brüder und Väter‘ (Act 22,1) direkt offenbart und charakterisiert. Die religiösen Zuschreibungen sind dann auch das Charakteristikum, das diese Figur auszeichnet. Durch direkte Anreden und eine Identifizierung des Paulus mit ihnen versucht er sie dazu zu bringen, seine Position zu übernehmen.

⁸³ Vgl. Berger, Kommentar, 482; Bock, Acts, 623.

⁸⁴ So Mußner, Apg, 123.

⁸⁵ Parsons, Acts, 295. Vgl. auch etwa Bock, Acts, 625.

Für die *authorial audience* ist der Charakter negativ konnotiert, da u.a. zuvor berichtet wurde, das Publikum hätte vor ihn zu töten (Act 21,31). Paulus kennzeichnet seine Worte zwar mit dem Begriff *ἀπολογία* (Act 22,1), doch geht er weder auf die zuvor gegen ihn vorgebrachten Vorwürfe ein, noch lässt die Gestaltung eine besondere Vereinnahmung des Publikums erkennen. Seine Unschuld wird an keiner Stelle dezidiert beteuert. Stattdessen nutzt er seine Biographie, um das Kerygma voranzutreiben. Da die *authorial audience* die vorherigen Erzählungen kennt und so bestimmte Details in die Erzählung eintragen kann, wird sie nicht nur zu einer vermehrten geistigen Mitarbeit aufgefordert, sondern entwickelt ebenso ein Überlegenheitsgefühl gegenüber der *narrative audience*. Hierdurch entsteht einerseits eine Distanzierung von den *narratees*, andererseits wird bei dem extratextuellen Publikum die Wirkung erzielt, die Paulus auf der intradiegetischen Ebene von den Zuhörenden erwartete. Die abrupte Unterbrechung der Worte des Apostels, die ohne vorherige Hinweise geschieht, wirft die imaginierte Leserschaft aus ihrer Rolle und verdeutlicht dadurch die Feindlichkeit des Abbruchs. Die Haltung, die zuvor adaptiert werden sollte, wird nun abgelehnt. Hierbei liegt der Fokus auf der Stelle, an der unterbrochen wird. Es liegt kein Einwurf gegen die Tempelvision des Paulus vor, sondern vielmehr gegen die Anweisung, zu den Völkern zu gehen. Die *authorial audience* wird darin bestärkt, dass sie Mitglieder einer Gemeinschaft sind, die sich auf ihre jüdischen Wurzeln berufen kann und weiterhin zu diesen in Kontinuität steht, auch wenn nun nichtjüdische Menschen in die Gemeinde eingeschlossen werden. Zusammengefasst steht der paulinische Verkündigungsauftrag auch unter den Völkern „zur Diskussion und damit der additive Beitrag der paulinischen Offenbarung bezüglich der göttlichen Rechtfertigung vor Juden und Heiden.“⁸⁶ Durch die vorherige Rede in Milet wurde ein gemeinsames christusgläubiges Erbe aufgebaut; durch diese erste feindliche Gegenüberstellung des Apostels wird es weiter gestärkt.

Bereits die Rede in Milet bot der *authorial audience* durch die zahlreichen Anspielungen auf vergangene Ereignisse Identifikationspotential und bezog sie stark ein. Auch die Worte, die Paulus an den Statthalter Felix richtet, verfügen über Rückschau auf die jüngsten Ereignisse in Jerusalem und wechseln sich mit allgemeinen Aussagen ab. Die imaginierte Leserschaft könnte sich teilweise wieder im Vorteil gegenüber dem *narratee* Felix fühlen. Dieser wird, darin besteht die rhetorische Strategie des Paulus, dem Apostel parallel gezeichnet; dadurch kommt es zunächst zu einer neutralen bis positiven Bewertung der Figur, ehe die abschließenden Verse und die Entscheidung des Statthalters ihn als Antagonisten zeichnen. Hierzu trägt die gesamte Gestaltung der Perikope bei, insofern die *authorial audience* bei entsprechendem extratextuellem Wissen die Worte des Tertullus und seine Schmeicheleien als unwahr erkennt,

⁸⁶ Pichler, Paulusrezeption, 339.

was ebenso auf Felix zurückfällt. Die imaginierte Leserschaft befindet sich jedoch in einer schwierigen Position, da sie in der Rolle des Felix die angeführten Tatsachen als eine *captatio benevolentiae* begreift, über die Unwahrheit der Aussagen jedoch informiert ist. Allein die Tatsache, dass die Seite der Anklage auf einen professionellen Redner zurückgreifen muss, schwächt ihre Position; seine Worte werden eingehender geprüft. Der christusgläubigen Bewegung zugewandte Menschen werden darüber hinaus durch Begriffe wie Sekte (Act 24,5) eine Distanz aufbauen. Die narrative Einbettung verdeutlicht dann, dass die Vorwürfe nicht haltbar sind; auch die Aufforderung innerhalb der Rolle, alles nachzuprüfen (Act 24,8), stärkt die Argumentation nicht, da die *authorial audience* durch die bisherigen Kapitel der Apostelgeschichte von der Unschuld des Paulus überzeugt ist. Zudem handelt es sich um den einzigen Beweis, der angebracht wird, und der dazu noch von dem Statthalter selbst beigebracht werden muss. Die Rede des Tertullus vermag auch dann nicht zu überzeugen, wenn das vorherige Wissen und die Einstellungen zu bestimmten Personengruppen ausgeblendet werden.

Die Kohärenz der Inhalte der paulinischen Reden⁸⁷ wird erkannt, da auch vor Felix das Thema der Auferstehung zum Tragen kommt und zahlreiche Rückblicke für eine Verbindung sorgen. So hat der Apostel seine Botschaft sowohl vor jüdischen Menschen (vgl. Act 13,16–41), vor Philosophen und anwesenden Bürgerinnen und Bürgern (Act 17,31) und nun römischen Beamten bezeugt. Nach den Ausführungen wird ein Freispruch erwartet; insofern ist das Verb ἀναβάλλω (Act 24,22) überraschend, so dass die Rolle des Felix abgelegt und sich von ihm distanziert werden kann. Weitere Distanzierung erfährt der imaginierte Leserkreis durch die Bemerkung, dass Felix mit dem Weg gut bekannt war (Act 24,22); vor diesem Hintergrund erscheint die Vertagung noch unverständlicher.

Insgesamt wird die christusgläubige Position, die während der Missionsreden des Paulus aufgebaut wurde, durch die Angriffe von außen gestärkt. Auch wenn sich das Vorwissen nur schwer in den Hintergrund rücken lässt, wird der *authorial audience* gezeigt, wie ein unbeteiligter römischer Beamter über den Fall urteilen würde. Sie soll wiederum zu einer Perspektivbefähigung gebracht werden, erneut erkennen, dass Paulus unschuldig ist und in ihrer Identität gestärkt werden.

In der letzten Verteidigungsrede des Paulus wird die Position des Agrippa eingenommen, da dieser die Erlaubnis zum Reden erteilt (Act 26,1) und so als Adressat gekennzeichnet wird.⁸⁸ Es handelt sich um eine Figur, die von Paulus mit einer *captatio benevolentiae* bedacht wird, in der er als Kenner der Juden (Act 26,3) und somit als fähiger Gesprächspartner erscheint. Die

⁸⁷ Vgl. Soards, *Speeches in Acts*, 14.

⁸⁸ Vgl. Witherington, *Acts*, 738.

authorial audience hingegen könnte über extratextuelles Hintergrundwissen verfügen und weitere Informationen in den Text eintragen, durch die der König in einem eher negativen Licht erscheint, da unmoralische Gerüchte über ihn im Umlauf waren. Hinzu kommt sein familiärer Hintergrund, der in der Apostelgeschichte bisher nicht positiv bewertet wurde (vgl. etwa Act 12,1f.). Durch dieses Wissen könnte es jedoch auch zu einer noch stärkeren Ansprache in der Rolle kommen, insofern der Teil der Leserschaft, der über dieses Wissen verfügt, sich dem König in seinem moralischen Urteil überlegen fühlt und sich selbst als Kenner (Act 26,3) begreifen kann. Durch z.B. die rhetorische Frage V.8 werden sie direkt angesprochen und dazu gebracht, die jüdische Position zu hinterfragen sowie die Anschuldigungen gegen Paulus als nicht haltbar zu erkennen. Da nicht Agrippa unterbricht, wird seine Rolle auch nach dem Einwurf durch Festus beibehalten. Hierdurch wird nicht nur die jüdische Position hinterfragt, sondern die Auseinandersetzung weiter vorangetrieben. Insbesondere der Austausch zwischen Paulus und Agrippa ist dabei von Bedeutung, denn die *authorial audience* wird durch die Frage, ob König Agrippa den Propheten glaube (Act 26,27), direkt adressiert und zu einer Reflexion ihrer eigenen Überzeugungen gebracht. Sie stellt sich dann gegen die Antwort des Königs und distanziert sich von diesem. Sie folgt dann der Aufforderung des Paulus, zu werden wie er (V.29).

Insgesamt liegt das Ziel dieser Apologie darin, die Kontinuität zwischen jüdischen und christusgläubigen Gemeinschaften aufzuzeigen, insbesondere aber auch, die Leserinnen und Leser ihrer religiösen Herkunft zu vergewissern. Lukas möchte seiner Gemeinde einen Platz aufzeigen, der sich innerhalb des Judentums, aber auch des römischen Reichs befindet.⁸⁹ Der erneute Bezug auf Verheißungen der hebräischen Bibel sichert auch den Nichtjüdinnen und Nichtjuden einen Platz in der Verkündigung.⁹⁰ Der Redezyklus des Paulus kommt an dieser Stelle zu seinem Abschluss, und nach Freisprechungen bezüglich der religiösen Komponente wird *closure* erreicht, da Agrippa Paulus auch juristisch freispricht.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Lukas durch die Art seiner Darstellung das Ziel verfolgt, sowohl nichtjüdische als auch jüdische Leserinnen und Leser anzusprechen und zwischen ihnen zu vermitteln. Durch die Reden vor einem jüdischen Publikum (Act 13,16–41) werden die Nichtjüdinnen und -juden zu einer Perspektivübernahme gebracht, während die Missionsreden in Lystra (Act 14,15–17) und Athen (Act 17,22–31) besonders die jüdischen Rezipientinnen und Rezipienten fordern. Zusammengeführt werden beide Gruppen in der Miletrede. Nach den drei Predigten wird beiden Gruppen die jeweils andere Perspektive deutlich

⁸⁹ Vgl. O'Toole, *Climax*, 159.

⁹⁰ Vgl. a.a.O., 160; Moessner, *Pattern*, 211.

und insbesondere, dass die Unterschiede zwischen ihnen nicht gravierend, dass beide Teil der christusgläubigen Gemeinschaft sind. So etabliert Paulus in seiner Abschiedsrede vor den Ältesten eine Perspektive, durch die Heiden- und Judenchristinnen und -christen das gemeinsame Erbe würdigen können und Verständnis für die jeweilige andere Gruppen aufbringen.⁹¹ Dies ist von Bedeutung, da diese Identität vor den Anklagen gegen den Apostel gesichert sein muss. Sie wird weiter gefestigt, indem auf dem etablierten Fundament durch die Verteidigungsreden aufgebaut wird; Juden- und HeidenchristInnen stehen geschlossen hinter Paulus, ihre Position wird durch die Angriffe von außen nur noch weiter zusammengeführt. Die Kohärenz der Reden wird als Kohärenz und Einheit der christlichen Bewegung betrachtet.⁹² So erreicht Lukas auf der literarischen Ebene das Ziel, das er ebenso inhaltlich ausführt. Seine heiden- und judenchristlichen Lesenden werden in eine gemeinsame Identität geführt, die von Respekt und Verständnis geprägt und in denen eine Sicherheit im Glauben vorhanden ist.⁹³ Die Reden können somit als „eine *handlungstheoretische Reflexion* der lukanischen Gemeinde“⁹⁴ betrachtet werden.

⁹¹ Somit bleibt festzuhalten, dass Lukas nicht darstellen möchte, dass die Ablehnung des Paulus durch jüdische Menschen zu einem Bruch mit diesen und zu der Heidenmission als Konsequenz führte. Vgl. etwa Rosenblatt, Paul the accused, iv. Brawley, Robert L., Paul in Acts: Lucan Apology and Conciliation, in: Talbert (Hg.), Luke-Acts, 129–147: 130 hält fest, dass es Lukas nicht so sehr um die Darstellung der Ausbreitung des Evangeliums gehe, sondern vielmehr um die *paulinische* Heidenmission. Paulus gehe zwar von den jüdischen Menschen fort, weise diese aber nicht ab (vgl. a.a.O., 131).

⁹² Vgl. Soards, Speeches in Acts, 14f.; 161; 182f.; 204.

⁹³ Vgl. Pichler, Paulusrezeption, 110.

⁹⁴ A.a.O., 356.

V. Literaturverzeichnis

Die verwendeten Abkürzungen orientieren sich an folgenden Verzeichnissen: Alexander, Patrick H. u.a. (Hg.), *The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*, Peabody 1999; DNP 1 (1996), XV–XLVII; Schwertner, Siegfried M. *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin ³2014.

1. Hilfsmittel

Aland, Kurt (Hg.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 2 Bd., Berlin 1976.

Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, neu bearbeitet und herausgegeben von Kurt und Barbara Aland, Berlin/New York ⁶1988.

Blass, Friedrich/Debrunner, Albert, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearb.v. Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁶1984.

Hatch, Edwin/Redpath, Henry A., *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament*, 2 Bd., Graz 1954.

Lust, Johan/Eynikel, Erik/Hauspie, Katrin, *Greek-English lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003.

Stowasser, Joseph M., *Stowasser: Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, von J.M. Stowasser, M. Petschenig und F. Skutsch. Auf der Grundlage der Bearb. 1979 von R. Pichl, neu bearb. und erw. von Alexander Christ, Wien u.a. 1994.

2. Quellen

2.1 Bibelausgaben

Strutwolf, Holger u.a. (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁸2012.

Hanhart, Robert/Rahlf's, Alfred, *Septuaginta. Id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart ²2006.

Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung I–II*, Stuttgart ²2010.

2.2 Ausgaben antiker Texte und Autoren

- Aratos, *Phainomena*. Sternbilder und Wetterzeichen, Griechisch–deutsch (Sammlung Tusculum), herausgegeben und übersetzt von Manfred Erren, Düsseldorf 2009.
- Aristoteles, *The “Art” of Rhetoric* (LCL 193), with an English translation by John H. Freese, Cambridge, MA/London 1959.
- Aristoteles, *Politics* (LCL 264), with an English translation by Harris Rackham, Cambridge, MA/London 1959.
- Cicero, *De Oratore* in two volumes. Vol. II: Book III together with *De Fato*. *Paradoxa stoicorum*. *De partitione oratoria* (LCL 349), with an English translation by Harris Rackham, Cambridge, MA/London 1960.
- Cicero, *Tusculan Disputations* (LCL 141), with an English translation by John E. King, Cambridge, MA/London, 1966.
- Cicero, *The Speeches: In Catilinam I–IV. Pro Murena. Pro Sulla. Pro Flacco* (LCL 324), with an English translation by Louis E. Lord, Cambridge, MA/London 1964.
- Cicero, *De inventione. De optimo genere oratorum. Topica* (LCL 386), with an English translation by Harry M. Hubbell, Cambridge, MA/London 1960.
- Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios*. *Brief an die Korinther* (FC 15), übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider, Freiburg i.Br. u.a. 1994.
- Demosthenes, *Demosthenes. III against Meidias, Androtion, Aristocrates, Timocrates, Aristogeiton: XXI–XXVI* (LCL 299), with an English translation by James H. Vince, Cambridge, MA/London 1964.
- Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers vol. 1* (LCL 184), with an English translation by Robert D. Hicks, Cambridge, MA/London 1980.
- Dion Chrysostomos, *In five volumes, vol. 2: XII–XXX* (LCL 339), with an English translation by James W. Cohoon, Cambridge, MA/London 1961.
- Dion Chrysostomos, *In five volumes, vol. 3: XXXI–XXXVI* (LCL 358), with an English translation by James W. Cohoon and H. Lamar Crosby, Cambridge, MA/London 1961.
- Dion Chrysostomos, *In five volumes, vol. 5: LXI–LXXX* (LCL 385), with an English translation by H. Lamar Crosby, Cambridge, MA/London 1964.
- Epiktet, *The discourses as reported by Arrian, the Manual, and fragments in two volumes, vol. 1: Discourses, books I and II* (LCL 131), with an English translation by William A. Oldfather, Cambridge, MA/London 1966.
- Eusebius, *The ecclesiastical history in two volumes. Vol. 1* (LCL 153), with an English translation by Kirsopp Lake, Cambridge, MA/London 1965.

- Homer, *Iliad*. Books 13–24 (LCL 171), with an English translation by A.T. Murray, revised by William F. Wyatt, Cambridge, MA/London 1999.
- Josephus, Flavius, *Jewish Antiquities*. Books V–VIII (LCL 281), with an English translation by Henry St.J. Thackeray and Ralph Marcus, Cambridge, MA/London 1988.
- Josephus, Flavius, *Jewish Antiquities*. Books IX–XI (LCL 489), with an English translation by Ralph Marcus, Cambridge, MA/London 1958.
- Josephus, Flavius, *Jewish Antiquities*. Books XV–XVII (LCL 410), with an English translation by Ralph Marcus, completed and edited by Allen Wikgren, Cambridge, MA/London 1963.
- Josephus, Flavius, *Jewish Antiquities*. Books XVIII–XX. General Index to Volumes I–IX (LCL 433), with an English translation by Louis H. Feldman, Cambridge, MA/London 1965.
- Josephus, Flavius, *The Jewish War*. Books I–III (LCL 203), with an English translation by Henry St.J. Thackeray, Cambridge, MA/London 1961.
- Josephus, Flavius, *The Life*. *Against Apion* (LCL 186), with an English translation by Henry St.J. Thackeray, Cambridge, MA/London 1993.
- Juvenal, *Juvenal and Persius* (LCL 91), edited and translated by Susanna Morton Braund, Cambridge, MA/London 2004.
- Livius, *Livy in fourteen volumes*, vol. 13: Books XLIII–XLV (LCL 396), with an English translation by Alfred C. Schlesinger, Cambridge, MA/London 1961.
- Lukianos, *Lucian in eight volumes*, vol. 2 (LCL 54), with an English translation by Austin M. Harmon, Cambridge, MA/London 1960.
- Ovidius Naso, Publius, *Metamorphosen: lateinisch-deutsch* (Sammlung Tusculum), in dt. Hexameter übertr. von Erich Rösch, hg. v. Niklas Holzberg, Zürich/Düsseldorf 1996.
- Plato, *Lysis*. *Symposium*. *Gorgias* (LCL 166), with an English translation by Walter R.M. Lamb, Cambridge, MA/London 1961.
- Plato, *Euthyphro*. *Apology*. *Crito*. *Phaedo*. *Phaedrus* (LCL 36), with an English translation by Harold North Fowler, Cambridge, MA/London 1966.
- Plutarch, *Moralia in sixteen volumes*. Vol. 6: 439A – 523B (LCL 337), with an English translation by William C. Helmbold, Cambridge, MA/London 1970.
- Plutarch, *Moralia in sixteen volumes*. Vol. 10: 771 E – 854 D (LCL 321), with an English translation by Harold North Fowler, Cambridge, MA/London 1960.
- Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales in three volumes*, vol. 1 (LCL 75), with an English translation by Richard M. Gummere, Cambridge, MA/London 1961.

- Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales* in three volumes, vol. 2 (LCL 76), with an English translation by Richard M. Gummere, Cambridge, MA/London 1962.
- Strabo, *The geography of Strabo* vol. 5: Books X–XII (LCL 49), with an English translation by Horace L. Jones, Cambridge, MA/London 1969.
- Tacitus, Cornelius, In four volumes, vol. II: *Histories, Books IV–V. Annals, Books I–III* (LCL 249), with an English translation by Clifford H. Moore/John Jackson, Cambridge, MA/London 1962.
- Tacitus, Cornelius, *Annalen. Lateinisch–deutsch (Sammlung Tusculum)*, hg. v. Erich Heller, mit einer Einführung von Manfred Fuhrmann, Düsseldorf ⁴2002.
- Thukydides, Thucydides in four volumes, vol. 1: *History of the Peloponnesian War Books I and II* (LCL 108), with an English translation by Charles F. Smith, Cambridge, MA/London 1962.
- Thukydides, Thucydides in four volumes, vol. 2: *History of the Peloponnesian War Books III and IV* (LCL 109), with an English translation by Charles F. Smith, Cambridge, MA/London 1965.
- Xenophon, *Anabasis. Der Zug der Zehntausend, Griechisch–deutsch (Sammlung Tusculum)*, hg. v. Walter Müri, bearb. und mit einem Anhang versehen von Bernhard Zimmermann, Mannheim ⁴2010.
- Xenophon, *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology* (LCL 168), translated by Edgar C. Marchant/O.J. Todd, revised by Jeffrey Henderson, Cambridge, MA/London 2013.

2.3 Weitere Quellen

- Haddon, Mark, *The Curious Incident of the Dog in the Night-Time*, London ¹⁰2004.
- Hawthorne, Nathaniel, *Young Goodman Brown*, in: MacIntosh, James (Hg.), *Nathaniel Hawthorne's Tales. Authoritative Texts, Backgrounds, Criticism*, New York/London ²2013, 84–96.
- Poe, Edgar Allan, *The Tell-Tale Heart*, in: Hutchisson, James M. (Hg.), *Edgar Allan Poe. Selected Poetry and Tales*, Peterborough, ON 2012, 311–316.

3. Kommentare

- Barrett, Charles K., *The Acts of the Apostles. A Shorter Commentary*, London/New York 2002.
- Bauernfeind, Otto, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte (WUNT 22)*, Tübingen 1980.
- Berger, Klaus, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh ²2012.
- Bock, Darrell L., *Acts (Baker exegetical commentary on the New Testament)*, Grand Rapids, MI 2007.
- Conzelmann, Hans, *Die Apostelgeschichte (HNT 7)*, Tübingen ²1972.
- Eckey, Wilfried, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. 2: Apg 15,36–28,31*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- Ders., *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. 1: Apg 1,1–15,35*, Neukirchen-Vluyn ²2011.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Acts of the Apostles. A new translation with introduction and commentary (AncB 31a)*, New York 1998.
- Gebauer, Roland, *Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apg 1–12 (Die Botschaft des Neuen Testaments)*, Neukirchen-Vluyn 2014.
- Ders., *Die Apostelgeschichte. Teilband 2: Apg 13–28 (Die Botschaft des Neuen Testaments)*, Neukirchen-Vluyn 2015.
- Haenchen, Ernst, *Die Apostelgeschichte (KEK 3)*, Göttingen 16. Aufl., 7., durchgesehene und verb. Aufl. dieser Neuauslegung 1977.
- Jervell, Jacob, *Die Apostelgeschichte (KEK 3)*, Göttingen ¹⁷1998, 1. Aufl. dieser Neuauslegung.
- Johnson, Luke Timothy, *The Acts of Apostles (Sacra Pagina 5)*, Collegeville, MN 1992.
- Kee, Howard Clark, *To Every Nation Under Heaven. The Acts of the Apostles (The New Testament in context)*, Harrisburg, PA 1997.
- Kliesch, Klaus, *Apostelgeschichte (SKK.NT 5)*, Stuttgart 1986.
- Lüdemann, Gerd, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Göttingen 1987.
- Marshall, Ian Howard, *The Acts of the apostles (The Tyndale New Testament commentaries)*, Leicester 1980.
- Mußner, Franz, *Apostelgeschichte (NEB.NT 5)*, Würzburg 1984.
- Parsons, Mikeal Carl, *Acts (Paideia)*, Grand Rapids, MI 2008.
- Pervo, Richard I., *Acts. A commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2009.

- Pesch, Rudolf, Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apg 1–12 (EKK 5/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986.
- Ders., Die Apostelgeschichte. Teilband 2: Apg 13–28 (EKK 5/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986.
- Peterson, David, The Acts of the Apostles (The Pillar New Testament commentary), Grand Rapids, MI/Nottingham 2009.
- Roloff, Jürgen, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen ¹⁹2010, 3. Auflage dieser neuen Fassung.
- Schille, Gottfried, Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK 5), Berlin 1. Aufl. der Neubearbeitung 1983.
- Schmithals, Walter, Die Apostelgeschichte des Lukas (ZBK.NT 3/2), Zürich 1982.
- Schneider, Gerhard, Die Apostelgeschichte. Teil 2: Kommentar zu Kap. 9,1–28,31 (HThKNT 5/2), Freiburg i.Br. 1982.
- Spencer, F. Scott, Acts (Readings. A New Biblical Commentary), Sheffield 1997.
- Talbert, Charles H., Reading Acts. A literary and theological commentary on the Acts of the Apostles (Reading the New Testament series), New York 1997.
- Weiser, Alfons, Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12 (ÖTBK 5/1), Gütersloh/Würzburg 1981.
- Ders., Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28 (ÖTBK 5/2), Gütersloh/Würzburg 1985.
- Wikenhauser, Alfred, Die Apostelgeschichte (RNT 5), Regensburg ⁴1961.
- Witherington, Ben, The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids, MI 1998.
- Zmijewski, Josef, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994.

4. Sekundärliteratur

- Abate, Elisabetta, Spuren der religiösen Identität der ephesischen Juden (1. Jahrhundert v. Chr. – ca. 3. Jahrhundert n. Chr.), in: Georges, Tobias (Hg.), Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld von Religion und Bildung, Tübingen 2017, 205–220.
- Abbott, H. Porter, The Cambridge Introduction to Narrative (Cambridge introductions to literature), Cambridge/New York ²2008.
- Aejmelaeus, Lars, Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20:18–35), Helsinki 1987.

- Alexander, Loveday, *The Acts of the Apostles as an Apologetic Text*, in: Edwards, Mark J./Goodman, Martin/Price, Simon R.F./Rowland, Christopher (Hg.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 1999, 15–44.
- Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, new and revised edition, New York 2011.
- Andresen, Carl/Klein, Günter (Hg.), *Theologia crucis, signum crucis*. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag, Tübingen 1979.
- Ascough, Richard S., *Narrative Technique and Generic Designation: Crowd Scenes in Luke-Acts and in Chariton*, in: *CBQ* 58 (1996), 69–81.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987.
- Auffarth, Christoph, „Groß ist die Artemis von Ephesos!“ *Der Artemiskult im kaiserzeitlichen Ephesus*, in: Georges, Tobias (Hg.), *Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld von Religion und Bildung*, Tübingen 2017, 77–100.
- Aune, David E., *The New Testament in its literary environment (LEC 8)*, Philadelphia 1989.
- Avemarie, Friedrich, *Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT 139)*, Tübingen 2002.
- Backhaus, Knut, ΣΚΕΥΟΣ ΕΚΛΟΓΗΣ. *Paulus als theologischer Topos in der Apostelgeschichte*, in: Klumbies, Paul-Gerhard/Du Toit, David S. (Hg.), *Paulus – Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2013, 413–434.
- Bal, Mieke, *Narratology. Introduction to the theory of narrative*, Toronto/Buffalo 2¹⁹⁹⁷.
- Balch, David L., *The Areopagus Speech. An Appeal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoics and the Epicureans*, in: Ders./Ferguson, Everett/Meeks, Wayne A. (Hg.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis 1990, 52–79.
- Ders./Ferguson, Everett/Meeks, Wayne A. (Hg.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis 1990.
- Baltensweiler, Heinrich/Reicke, Bo (Hg.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament: Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*, Zürich/Tübingen 1972.
- Balz, Horst, *Art. ὀλίγος*, in: *EWNT*² 2 (1992), 1238–1240.
- Bammel, Ernst/Moule, Charles F.D. (Hg.), *Jesus and the politics of His day*, Cambridge/New York 1984.
- Barnes, Timothy D., *An Apostle on Trial*, in: *JThS* 20 (1969), 407–419.

- Barrett, Charles K., Paul's Address to the Ephesian Elders, in: Jervell, Jacob/Meeke, Wayne A. (Hg.), *God's Christ and his People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo 1977, 107–121.
- Ders., *Theologia Crucis – in Acts?*, in: Andresen, Carl/Klein, Günter (Hg.), *Theologia crucis, signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1979, 73–84.
- Ders., *Paulus als Missionar und Theologe*, in: *ZThK* 86 (1989), 18–32.
- Bauer, Johannes B., *Drei Tage*, in: *Bib.* 39 (1958), 354–358.
- Bauer, Thomas Johann, *Gestalten des Anfangs. Zur Konstruktion der Figuren des Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte*, in: *BZ* 60 (2016), 52–72.
- Béchar, Dean P., *Paul Among the Rustics. The Lystran Episode (Acts 14:8–20) and Lucan Apologetic*, in: *CBQ* 63 (2001), 84–101.
- Beck, Norman A., *The Lukan Writer's Stories about the Call of Paul*, in: *SBLSP* 22 (1983), 213–218.
- Becker, Eve-Marie/Hiller, Doris (Hg.), *Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang (UTB 8326)*, Tübingen/Basel 2006.
- Behm, Johannes, Art. $\epsilon\sigma\theta\acute{\iota}\omega$, in: *ThWNT* 2 (1935), 686–693.
- Benz, Ernst, *Paulus als Visionär. Eine vergleichende Untersuchung der Visionsberichte des Paulus in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen*, Mainz 1952.
- Berger, Klaus, *Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte*, in: *NTS* 23 (1977), 180–204.
- Ders., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984.
- Ders., *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 1994.
- Ders., *Formen und Gattungen im Neuen Testament (UTB 2532)*, Tübingen/Basel 2005.
- Betz, Otto, *Die Vision des Paulus im Tempel von Jerusalem. Apg 22, 17–21 als Beitrag zur Deutung des Damaskuserlebnisses*, in: Böcher, Otto/Haacker, Klaus (Hg.), *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*, Wuppertal 1970, 113–123.
- Bianchi, Ugo (Hg.), *The notion of "religion" in comparative research. Selected proceedings of the XVIth congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd–8th September 1990 (Storia delle religioni 8)*, Rom 1994.
- Bilmes, Jack, *Being Interrupted*, in: *Language in Society* 26 (1997), 507–531.
- Bird, Michael F., *The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion*, in: *JSNT* 29 (2007), 425–448.

- Böcher, Otto/Haacker, Klaus, *Verborum Veritas*. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wuppertal 1970.
- Bondi, Richard A., *Become Such as I Am*. St. Paul in The Acts of the Apostles, in: *BTB* 27 (1997), 164–176.
- Bonheim, Helmut, *The narrative modes. Techniques of the short story*, Cambridge 1992.
- Booth, Wayne C., *Distance and Point-of-View. An Essay in Classification*, in: *Essays in Criticism* 11 (1961), 60–79.
- Ders., *Die Rhetorik der Erzählkunst 2 (UTB 385)*, übersetzt von Alexander Polzin, Heidelberg 1974.
- Ders., *Where is the Authorial Audience in Biblical Narrative – and in other “Authoritative” Texts?*, in: *Narrative* 4 (1996), 235–253.
- Böttrich, Christfried, *Das lukianische Doppelwerk im Kontext frühjüdischer Literatur*, in: *ZNW* 106 (2015), 151–183.
- Bowker, John W., *Speeches in Acts. A Study in Proem and Yelammedenu Form*, in: *NTS* 14 (1967), 96–111.
- Brandt, Pierre-Yves, *Die Bildung einer neuen Identität. Bekehrung und Berufung im Licht der göttlichen Inspiration*, in: Theissen, Gerd/von Gemünden, Petra (Hg.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh 2007, 57–72.
- Brawley, Robert L., *Paul in Acts: Lucan Apology and Conciliation*, in: Talbert, Charles H. (Hg.), *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, NY 1984, 129–147.
- Brenk, Frederick E., S.J., *Greek epiphanies and Paul on the road to Damaskos*, in: Bianchi, Ugo (Hg.), *The notion of “religion” in comparative research. Selected proceedings of the XVIth congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd–8th September 1990 (Storia delle religioni 8)*, Rom 1994, 415–424.
- Ders./Canali De Rossi, Filippo, *The ‘Notorious’ Felix, Procurator of Judea, and His Many Wives (Acts 23–24)*, in: *Bib.* 82 (2001), 410–417.
- Breytenbach, Cilliers, *Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11–17*, in: *NTS* 39 (1993), 396–413.
- Ders., *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (AGJU 38)*, Leiden 1996.
- Brown, H. Stephen, *Paul’s Hearing at Caesarea. A Preliminary Comparison with Legal Literature*, in: *SBLSP* 35 (1996), 319–332.

- Bruce, Frederick F., Paul and the Athenians, in: ET 88 (1976/1977), 8–12.
- Ders., The Full Name of the Procurator Felix, in: JSNT 1 (1978), 33–36.
- Budesheim, Thomas L., Paul's Abschiedsrede in the Acts of the Apostles, in: HTR 69 (1976), 9–30.
- Bultmann, Rudolf, Art. ἔλεος κτλ., in: ThWNT 2 (1935), 474–483.
- Burchard, Christoph, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103), Göttingen 1970.
- Ders., Paulus in der Apostelgeschichte, in: ThLZ 100 (1975), 881–895.
- Buss, Matthäus Franz-Josef, Die Missionspredigt des Apostels Paulus im pisidischen Antiochien. Analyse von Apg 13,16–41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulusrede (FzB 38), Stuttgart 1980.
- Busse, Ulrich, Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament, in: Frankemölle, Hubert (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka zum 60. Geburtstag am 8. Dezember 1988, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1989, 68–81.
- Bussmann, Claus/Radl, Walter (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag am 15. Juni 1991, Freiburg i.Br./Basel 1991.
- Calboli Montefusco, Lucia/Übersetzung U. Rüpke, Art. Partes orationis, in: DNP 9 (2000), 359–361.
- Campbell, Joseph, The hero with a thousand faces (Bollingen series 17), Princeton, NJ ²1968.
- Ders., Der Heros in tausend Gestalten (Insel-Taschenbuch 2556), aus dem Amerikan. von Karl Koehne, Frankfurt a.M./Leipzig 1999.
- Cancik, Hubert/Lichtenberger, Hermann/Schäfer, Peter (Hg.), Geschichte–Tradition–Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band I: Judentum, herausgegeben von Peter Schäfer, Tübingen 1996.
- Cassidy, Richard J., Society and politics in the Acts of the Apostles, Maryknoll, NY ²1988.
- Chatman, Seymour Benjamin, Story and discourse. Narrative structure in fiction and film, Ithaca, NY 1978.
- Ders., Coming to terms. The rhetoric of narrative in fiction and film, Ithaca, NY/London 1990.
- Chazan, Robert, Art. Apologetics. I. Introduction, II. Judaism, in: EBR 2 (2009), 414–426.

- Conzelmann, Hans, The Address of Paul on the Areopagus, in: Keck, Leander Earl/Martyn, J. Louis (Hg.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville u.a. 1966, 217–230.
- Coppens, Joseph, *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETL 41), Gembloux 1976.
- Crane, Ronald S., The Concept of Plot, in: Stevick, Philip (Hg.), *The theory of the novel*, New York/London 1967, 141–145.
- Darr, John A., *On character building. The reader and the rhetoric of characterization in Luke-Acts* (Literary currents in biblical interpretation), Louisville, KY 1992.
- Ders., *Herod the Fox. Audience Criticism and Lukan Characterization* (JSNT.S 163), Sheffield 1998.
- Dauer, Anton, „Ergänzungen“ und „Variationen“ in den Reden der Apostelgeschichte gegenüber vorausgegangenen Erzählungen. Beobachtungen zur literarischen Arbeitsweise des Lukas, in: Frankemölle, Hubert (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnilka zum 60. Geburtstag am 8. Dezember 1988*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1989, 307–324.
- Delling, Gerhard, Art. $\pi\lambda\eta\theta\acute{\upsilon}\nu\omega$, in: ThWNT 6 (1959), 279–282.
- Ders., Art. $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, $\tau\rho\acute{\iota}\varsigma$, $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma$, in: ThWNT 8 (1969), 215–225.
- Ders., *Israels Geschichte und Jesusgeschehen nach Acta*, in: Baltensweiler, Heinrich/Reicke, Bo (Hg.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament: Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*, Zürich/Tübingen 1972, 187–197.
- Deutschmann, Anton, *Synagoge und Gemeindebildung. Christliche Gemeinde und Israel am Beispiel von Apg 13,42–52* (BU 30), Regensburg 2001.
- DeVine, Charles F., The “Blood of God” in Acts 20:28, in: CBQ 9 (1947), 381–408.
- Dibelius, Martin, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung* (SHAW.PH 35), Heidelberg 1951.
- Ders., *Paulus auf dem Areopag*, in: Ders., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), hg. v. Heinrich Greeven, Göttingen 1961, 29–70.
- Ders., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60), hg. v. Heinrich Greeven, Göttingen 1961.
- Dicken, Frank, *Herod as a composite character in Luke-Acts*, Tübingen 2014.
- Diefenbach, Manfred, Das ‚Sehen des Herrn‘ vor Damaskus. Semantischer Zugang zu Apg 9, 22 und 26, in: NTS 52 (2006), 409–418.
- Dietzfelbinger, Christian, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985.

- Dinkler, Michal Beth, *New Testament Rhetorical Narratology: An Invitation toward Integration*, in: *Biblical Interpretation* 24 (2016), 203—228.
- Dobbeler, Axel von, *Die Macht der Briefe und die Kraft des Geistes. Eine Antithese in Apg 9 und 2Kor 3 und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*, in: Ders./Erlemann, Kurt/Heiligenthal, Roman (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*, Tübingen 2000, 49–65.
- Ders./Erlemann, Kurt/Heiligenthal, Roman (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*, Tübingen 2000.
- Dolfe, Karl Gustav, *The Greek Word of ‘Blood’ and the Interpretation of Acts 20:28*, in: *SEÅ* 55 (1990), 64–70.
- Dömer, Michael, *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes (BBB 51)*, Köln 1978.
- Du Plessis, I.J., *Reviewed Work: Reading Luke-Acts: Dynamics of biblical narrative by W. S. Kurz*, in: *Neotest.* 28 (1994), 249–251.
- Dupont, Jacques, *Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg. 20,18–36) (KBANT)*, ins Dt. übertr. von Franz Josef Schierse, Düsseldorf 1966.
- Ders., *The salvation of the gentiles. Essays on the Acts of the Apostles*, New York 1979.
- Du Toit, Andrie B., *A Tale of Two Cities. ‘Tarsus or Jerusalem’ Revisited*, in: *NTS* 46 (2000), 375–402.
- Eckert, Charles W., *Initiatory Motifs in the Story of Telemachus*, in: Vickery, John B. (Hg.), *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice*, Lincoln 1966, 161–169.
- Eckert, Jost, *„Durch viele Drangsale müssen wir in das Reich Gottes hineingehen“ (Apg 14,22b). Zum Paulusbild der Apostelgeschichte*, in: Müller, Christoph G. (Hg.), *„Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“*. Studien zum lukanischen Doppelwerk. Josef Zmijewski zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 23. Dezember 2005 (BBB 151), Hamburg 2005, 259–276.
- Edwards, James R., *‘Public Theology’ in Luke-Acts. The Witness of the Gospel to Powers and Authorities*, in: *NTS* 62 (2016), 227–252.
- Edwards, Mark J., *Quoting Aratus. Acts 17,28*, in: *ZNW* 83 (1992), 266–269.
- Ders./Goodman, Martin/Price, Simon R.F./Rowland, Christopher (Hg.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford 1999.
- Egan, Kieran, *What Is a Plot?*, in: *New Literary History* 9 (1978), 455–473.
- Eger, Otto, *Rechtsgeschichtliches zum Neuen Testament*, Basel 1919.

- Eisen, Ute E., *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie* (NTOA 58), Fribourg/Göttingen 2006.
- Elliger, Winfried, *Die Rede des Apostels Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16–34)*, in: *AU* 25 (1982), 63–79.
- Ellis, E. Earle, *Midraschartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte*, in: *ZNW* 62 (1971), 94–104.
- Eltester, Walther, *Gott und die Natur in der Areopagrede*, in: Ders. (Hg.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954*, Berlin 1954, 202–227.
- Ders. (Hg.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954*, Berlin 1954.
- Exum, Cheryl/Talbert, Charles H., *The Structure of Paul's Speech to the Ephesian Elders (Acts 20,18–35)*, in: *CBQ* 29 (1967), 233–236.
- Fairchild, Mark R., *Paul's Pre-Christian Zealot Associations. A Re-Examination of Gal 1.14 and Acts 22.3*, in: *NTS* 45 (1999), 514–532.
- Fenske, Wolfgang, *Aspekte Biblischer Theologie dargestellt an der Verwendung von Ps 16 in Apostelgeschichte 2 und 13*, in: *Bib.* 83 (2002), 54–70.
- Finn, Thomas M., *From death to rebirth. Ritual and conversion in antiquity*, New York/Mahwah, NJ 1997.
- Fludernik, Monika, *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Darmstadt ³2010.
- Fornberg, Tord/Hellholm, David (Hg.), *Texts and contexts. Biblical texts in their textual and situational contexts. Essays in honor of Lars Hartman*, Oslo 1995.
- Forster, Edward Morgan, *Aspects of the novel*, ed. by Oliver Stallybrass, Harmondsworth 1968.
- Fournier, Marianne, *The Episode at Lystra. A Rhetorical and Semiotic Analysis of Acts 14:7–20a (AmUStTR 197)*, New York u.a. 1997.
- Fowler, Robert M., *Who Is "the Reader" of Mark's Gospel?*, in: *SBLSP* 22 (1983), 31–53.
- Frankemölle, Hubert (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus. Für Joachim Gnllka zum 60. Geburtstag am 8. Dezember 1988*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1989.
- Freese, Peter, *The American Short Story I: Initiation. Interpretations and suggestions for teaching (Texts for English and American studies 16)*, Paderborn/München 1986.
- Ders., *Die Initiationsreise. Studien zum jugendlichen Helden im modernen amerikanischen Roman*, Tübingen 1998.

- Friedman, Norman, Forms of the Plot, in: Stevick, Philip (Hg.), The theory of the novel, New York/London 1967, 145–166.
- Garroway, Joshua D., “Apostolic Irresistibility” and the Interrupted Speeches in Acts, in: CBQ 74 (2012), 738–752.
- Gärtner, Bertil, The Areopagus speech and natural revelation (ASNU 21), Uppsala 1955.
- Ders., Paulus und Barnabas in Lystra, in: SEÅ 27 (1962), 85–88.
- Gasque, Ward, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles, Tübingen 1975.
- Gaventa, Beverly Roberts, Theology and Ecclesiology in the Miletus Speech. Reflections on Content and Context, in: NTS 50 (2004), 36–52.
- Georges, Tobias (Hg.), Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld von Religion und Bildung, Tübingen 2017.
- Gibson, Walker, Authors, Speakers, Readers, and Mock Readers, in: Tompkins, Jane P. (Hg.), Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism, Baltimore 1981, 1–6.
- Giles, Kevin N., Luke’s Use of the Term ‘ΕΚΚΛΗΣΙΑ’ with Special Reference to Acts 20.28 and 9.31, in: NTS 31 (1985), 135–142.
- Gnilka, Joachim, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (HThKNT.S 7), Freiburg/Basel/Wien 1999.
- Goppelt, Leonhard, Art. πίνω κτλ., in: ThWNT 6 (1959), 135–160.
- Gowler, David B., Characterization in Luke. A Socio-Narratological Approach, in: BTB 19 (1989), 54–62.
- Gray, Patrick, Implied audiences in the Areopagus narrative, in: TynB 55 (2004), 205–218.
- Ders., Athenian Curiosity (Acts 17:21), in: NT 47 (2005), 109–116.
- Green, Joel B., Conversion in Luke-Acts: The Potential of a Cognitive Approach (paper presented at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Washington, DC, 19 November 2006) (PDF-Dokument, https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/Green_Conversion.pdf, abgerufen am 24.08.2019).
- Gregory, Andrew, The Reception of Luke and Acts and the Unity of Luke-Acts, in: JSNT 29 (2007), 459–472.
- Griffiths, J. Gwyn, Was Damaris an Egyptian? (Acts 17,34), in: BZ 8 (1964), 293–295.
- Haacker, Klaus, Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk, in: NT 30 (1988), 9–38.
- Ders., Vollmacht und Ohnmacht – Charisma und Kerygma. Bibelarbeit über Apg 14,8–20, in: ThBeitr 19 (1988), 317–324.
- Ders., Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war, Stuttgart 2008.

- Haenchen, Ernst, Die Einzelgeschichte und der Zyklus. Eine methodologische Glosse zur Acta, in: Baltensweiler, Heinrich/Reicke, Bo (Hg.), Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament: Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zürich/Tübingen 1972, 199–205.
- Haensch, Rudolf, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit* (Kölner Forschungen 7), Mainz am Rhein 1997.
- Hamm, Dennis, Paul's Blindness and Its Healing: Clues to Symbolic Intent (Acts 9; 22 and 26), in: *Bib.* 71 (1990), 63–72.
- Hansen, G. Walter, The Preaching and Defense of Paul, in: Marshall, I. Howard/Peterson, David (Hg.), *Witness to the Gospel. The theology of Acts*, Grand Rapids, MI 1998, 295–324.
- Harlé, Paul, Un ‚private-joke‘ de Paul dans le livre des Actes (XXVI. 28–29), in: *NTS* 24 (1978), 527–533.
- Harrisville, Roy A., Acts 22:6–21, in: *Interp.* 42 (1988), 181–185.
- Hartman, Lars, Art. ὄνομα, in: *EWNT*² 2 (1992), 1268–1277.
- Harvey, William J., *Character and the Novel*, Ithaca, NY 1968.
- Hedrick, Charles W., Paul's Conversion/Call. A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts, in: *JBL* 100 (1981), 415–432.
- Heininger, Bernhard, *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie* (HBS 9), Freiburg/New York 1996.
- Hellholm, David/Moxnes, Halvor/Seim, Turid Karlsen, *Mighty minorities? Minorities in Early Christianity – Positions and Strategies: Essays in honour of Jacob Jervell on his 70th birthday 21 May 1995*, Oslo 1995.
- Hemer, Colin J., Paul at Athens. A topographical note, in: *NTS* 20 (1974), 341–350.
- Ders., The Speeches of Acts. II. The Areopagus Address, in: *TynB* 40 (1989), 239–259.
- Heusler, Erika, *Kapitalprozesse im lukanischen Doppelwerk. Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse* (NTA 38), Münster 2000.
- Hirsch, Emanuel, Die drei Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus, in: *ZNW* 28 (1929), 305–312.
- Holladay, Carl R., Acts as Kerygma: λαλεῖν τὸν λόγον, in: *NTS* 63 (2017), 153–182.
- Hoppe, Rudolf, „Denn ich habe mich nicht der Pflicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkünden...“ (Apg 20,27). Die testamentarische Rede des Paulus in Milet, in: Ders./Köhler, Kristell (Hg.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Stuttgart 2009, 135–157.

- Ders./Köhler, Kristell (Hg.), *Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Stuttgart 2009.
- Horn, Friedrich W. (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013.
- Horsley, Greg H.R., *Speeches and dialogue in Acts*, in: NTS 32 (1986), 609–614.
- Horst, Pieter Willem van der, *The Altar of the ‘Unknown God’ in Athens (Acts 17.23) and the Cults of ‘Unknown Gods’ in the Graeco-Roman World*, in: Ders., *Hellenism, Judaism, Christianity. Essays on their interaction*, Leuven ²1998, 165–202.
- Ders., *Hellenism, Judaism, Christianity. Essays on their interaction*, Leuven ²1998.
- House, Paul R., *Suffering and the Purpose of Acts*, in: JETS 33 (1990), 317–330.
- Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), *Handbook of Narratology vol. 1*, Berlin ²2014.
- Hurtado, Larry W., *Convert, apostate or apostle to the nations: The “conversion” of Paul in recent scholarship*, in: SR 22 (1993), 273–284.
- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636)*, München ⁴1994.
- Jacek Najda, Andrzej, *Prophetie und Propheten in der Apostelgeschichte*, in: Müller, Christoph G. (Hg.), *„Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“*. Studien zum lukanischen Doppelwerk. Josef Zmijewski zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 23. Dezember 2005 (BBB 151), Hamburg 2005, 211–226.
- Jannidis, Fotis u.a. (Hg.), *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 71)*, Tübingen 1999.
- Ders., *Figur und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3)*, Berlin/New York 2004.
- Ders., *Character*, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), *Handbook of Narratology vol. 1*, Berlin ²2014, 30–45.
- Jauss, Hans Robert, *Levels of Identification of Hero and Audience*, in: *New Literary History* 5 (1974), 283–317.
- Jervell, Jacob, *Paulus – Der Lehrer Israels. Zu den apologetischen Paulusreden in der Apostelgeschichte*, in: NT 10 (1968), 164–190.
- Ders./Meeks, Wayne A. (Hg.), *God’s Christ and his People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, Oslo 1977.
- Ders., *Die Zeichen des Apostels. Die Wunder beim lukanischen und paulinischen Paulus*, in: SNTU.A 4 (1979), 54–75.
- Ders., *Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums*, in: NTS 32 (1986), 378–392.

- Jeska, Joachim, Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg 8,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels (FRLANT 195), Göttingen 2001.
- Jipp, Joshua W., Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16–34 as *Both Critique and Propaganda*, in: JBL 131 (2012), 567–588.
- Junod, Eric, Art. Apologien, in: DNP 1 (1996), 891f.
- Kaiser, Walter C., The Promise to David in Psalm 16 and its Application in Acts 2:25–33 and 13:32–37, in: JETS 23 (1980), 219–229.
- Keck, Leander Earl/Martyn, J. Louis (Hg.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville u.a. 1966.
- Kennedy, George Alexander, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill/London 1984.
- Kepple, Robert J., The Hope of Israel, the Resurrection of the Dead, and Jesus. A Study of their Relationship in Acts with Particular Regard to the Understanding of Paul's Trial Defense, in: JETS 20 (1977), 231–241.
- Kern, Philip H., Paul's Conversion and Luke's Portrayal of Character in Acts 8–10, in: TynB 54 (2003), 63–80.
- Kertelge, Karl/Lohfink, Gerhard (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament (QD 89)*, Freiburg 1981.
- Kilgallen, John J., Acts 13,38–39. Culmination of Paul's Speech in Pisidia, in: Bib. 69 (1988), 480–506.
- Ders., Acts 20:35 and Thucydides 2.97.4, in: JBL 112 (1993), 312–314.
- Ders., Paul's Speech to the Ephesian Elders. Its Structure, in: ETL 70 (1994), 112–121.
- Kim, Hanna, *Kerygma und Situation. Eine rhetorische Untersuchung der Reden in der Apostelgeschichte*, Wuppertal 2003.
- Kindt, Tom/Müller, Hans-Harald, Der ›implizite Autor‹. Zur Explikation und Verwendung eines umstrittenen Begriffs, in: Jannidis, Fotis u.a. (Hg.), *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 71)*, Tübingen 1999, 273–287.
- Klauck, Hans-Josef (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum. Für Karl Kertelge zum 65. Geburtstag (QD 138)*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1992.
- Ders., With Paul in Paphos And Lystra. Magic and Paganism in the Acts of the Apostles, in: Neotest. 28 (1994), 93–108.

- Klauk, Tobias/Köppe, Tilmann, Telling vs. Showing, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), *Handbook of Narratology* vol. 1, Berlin ²2014, 846–853.
- Klumbies, Paul-Gerhard/Du Toit, David S. (Hg.), *Paulus – Werk und Wirkung. Festschrift für Andreas Lindemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2013.
- Knape, Joachim, Art. Narratio, in: HWR 3 (1996), 98–106.
- Knoch, Otto, Die „Testamente“ des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit (SBS 62), Stuttgart 1973.
- Ders., Art. διώκω κτλ., in: EWNT² 1 (1992), 816–819.
- Koch, Dietrich-Alex, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen ²2014.
- Kokkinos, Nikos, *The Herodian dynasty. Origins, role and society and eclipse* (JSPES 0030), Sheffield 1998.
- Kollmann, Bernd, Paulus als Wundertäter, in: Schnelle, Udo/Labahn, Michael/Söding, Thomas (Hg.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2000, 76–96.
- Ders., Die Berufung und Bekehrung zum Heidenmissionar, in: Horn, Friedrich W. (Hg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, 80–91.
- Kowalski, Beate, Widerstände, Visionen und Geistführung bei Paulus, in: ZKTh 125 (2003), 387–410.
- Kremer, Jacob (Hg.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETL 48), Gembloux/Leuven 1979.
- Krings, Constanze, Zur Analyse des Erzählanfangs und des Erzählschlusses, in: Wenzel, Peter (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme* (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 6), Trier 2004, 163–179.
- Kucicki, Janusz, *The Function of the Speeches in the Acts of the Apostles. A Key to Interpretation of Luke's Use of Speeches in Acts* (BiInS 158), Leiden/Boston 2018.
- Kukkonen, Karin, Plot, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), *Handbook of Narratology* vol. 1, Berlin ²2014, 706–719.
- Külling, Heinz, Zur Bedeutung des Agnostos Theos. Eine Exegese zu Apostelgeschichte 17,22.23, in: ThZ 36 (1980), 65–83.
- Ders., Geoffenbartes Geheimnis. Eine Auslegung von Apostelgeschichte 17,16–34 (ATHANT 79), Zürich 1993.
- Kurz, William S., Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses, in: JBL 104 (1985), 251–268.

- Ders., *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative*, Louisville, KY 1993.
- Lambrecht, J., Paul's Farewell-Address at Miletus (Acts 20,17–38), in: Kremer, Jacob (Hg.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETL 48), Gembloux/Leuven 1979, 307–337.
- Lampe, Geoffrey W.H., 'Grievous wolves' (Acts 20:29), in: Lindars, Barnabas/Smalley, Stephen S. (Hg.), *Christ and Spirit in the New Testament. In honour of Charles Francis Digby Moule*, Cambridge 1973, 253–268.
- Larivaille, Paul, L'analyse (morpho)logique du récit, in: *Poétique* 19 (1974), 368–388.
- Lebram, Jürgen-Christian, Der Aufbau der Areopagrede, in: *ZNW* 55 (1964), 221–243.
- Legrand, Lucien, The Areopagus Speech: Its Theological Kerygma and Its Missionary Significance, in: Coppens, Joseph (Hg.), *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (BETL 41), Gembloux 1976, 337–350.
- Lentz, John Clayton, jr., *Luke's portrait of Paul*, Cambridge 1993.
- Lerle, Ernst, Die Predigt in Lystra (Acta XIV.15–18), in: *NTS* 7 (1960), 46–55.
- Levick, Barbara, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Oxford 1967.
- Lindars, Barnabas/Smalley, Stephen S. (Hg.), *Christ and Spirit in the New Testament. In honour of Charles Francis Digby Moule*, Cambridge 1973.
- Lindemann, Andreas, Die Christuspredigt des Paulus in Athen (Act 17,16–33), in: Fornberg, Tord/Hellholm, David (Hg.), *Texts and contexts. Biblical texts in their textual and situational contexts. Essays in honor of Lars Hartman*, Oslo 1995, 245–255.
- Lohfink, Gerhard, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39), München 1975.
- Long, William R., The Paulusbild in the Trial of Paul in Acts, in: *SBLSP* 22 (1983), 87–105.
- Löning, Karl, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte* (NTA 9), Münster 1973.
- Ders., Paulinismus in der Apostelgeschichte, in: Kertelge, Karl/Lohfink, Gerhard (Hg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament* (QD 89), Freiburg 1981, 202–234.
- Ders., Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigionen, in: Klauck, Hans-Josef (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum. Für Karl Kertelge zum 65. Geburtstag* (QD 138), Freiburg i.Br./Basel/Wien 1992, 88–117.
- Lösch, Stephan, Die Dankesrede des Tertullus. Apg 24,1–4, in: *ThQ* 112 (1931), 295–319.
- Lövestam, Evald, Paul's Address at Miletus, in: *StTh* 41 (1987), 1–10.

- Luckmann, Thomas, *Kanon und Konversion*, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 38–46.
- Lundgren, Sten, *Ananias and the Calling of Paul in Acts*, in: *StTh* 25 (1971), 117–122.
- MacDonald, Dennis R., *Paul's Farewell to the Ephesian Elders and Hector's Farewell to Andromache. A Strategic Imitation of Homer's Iliad*, in: Penner, Todd C./Vander Stichele, Caroline (Hg.), *Contextualizing Acts. Lukan narrative and Greco-Roman discourse (SBLSymS 20)*, Leiden/Boston 2004, 189–203.
- Maddox, Robert, *The Purpose of Luke-Acts (FRLANT 126)*, Göttingen 1982.
- Malherbe, Abraham J., "Not in a Corner": Early Christian Apologetic in Acts 26:26, in: *Sec-Cent* 5 (1986), 193–210.
- Marcus, Mordecai, *What is an Initiation Story?*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 19 (1960), 221–228.
- Marguerat, Daniel, *Saul's conversion (Acts 9, 22, 26) and the multiplication of narrative in Acts*, in: Tuckett, Christopher M. (Hg.), *Luke's literary achievement. Collected essays (JSNT.S 116)*, Sheffield 1995, 127–155.
- Ders./Bourquin, Yvan, *How to read Bible stories. An introduction to narrative criticism*, London 1999.
- Ders., *The First Christian Historian. Writing the 'Acts of the Apostles' (MSSNTS 121)*, transl. by Ken McKinney/Gregory J. Laughery/Richard Bauckham, Cambridge 2002.
- Marshall, I. Howard/Peterson, David (Hg.), *Witness to the Gospel. The theology of Acts*, Grand Rapids, MI 1998.
- Martin, Luther H., *Gods or Ambassadors of God? Barnabas and Paul in Lystra*, in: *NTS* 41 (1995), 152–156.
- Martinez, Matias/Scheffel, Michael, *Einführung in die Erzähltheorie*, München 2005.
- Mason, Steve, *Flavius Josephus und das Neue Testament (UTB 2130)*, Tübingen/Basel 2000.
- Mattill, Andrew J., jr., *The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts. H.H. Evans reconsidered*, in: *NT* 17 (1975), 15–46.
- Maxwell, Kathy R., *The Role of the Audience in Ancient Narrative. Acts as a Case Study*, in: *RestQ* 48 (2006), 171–180.
- McKay, Kenneth L., *Foreign Gods identified in Acts 17:18?*, in: *TynB* 45 (1994), 411f.
- McRay, John, *Art. Miletus*, in: *ABD* 4 (1992), 825f.
- Mendels, Doron, *Pagan or Jewish? The Presentation of Paul's Mission in the Book of Acts*, in: Cancik, Hubert/Lichtenberger, Hermann/Schäfer, Peter (Hg.), *Geschichte–Tradition–*

- Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band I: Judentum, herausgegeben von Peter Schäfer, Tübingen 1996, 431–452.
- Michaelis, Wilhelm, Art. ὁδός κτλ., in: ThWNT 5 (1954), 42–118.
- Ders., Art. ὁράω κτλ., in: ThWNT 5 (1954), 315–381.
- Michel, Hans-Joachim, Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17–38. Motivgeschichte und theologische Bedeutung (StANT 35), München 1973.
- Michel, Otto/Mann, Ulrich (Hg.), Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerliche Studien und Beiträge als Festgabe für Adolf Köberle zum sechzigsten Geburtstag, Hamburg 1958.
- Miesner, Donald R., The Missionary Journeys Narrative. Patterns and Implications, in: Talbert, Charles H. (Hg.), Perspectives on Luke-Acts (Perspectives in religious studies: Special studies series no. 5), Danville, VA 1978, 199–214.
- Mittelstaedt, Alexander, Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes, Tübingen 2006.
- Moessner, David P., Paul and the Pattern of the Prophet like Moses in Acts, in: SBLSP 22 (1983), 203–212.
- Mommsen, Theodor, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, in: ZNW 2 (1901), 81–96.
- Moore, Stephen D., Literary criticism and the Gospels. The theoretical challenge, New Haven 1989.
- Moreland, Milton, The Jerusalem Community in Acts. Mythmaking and the Socio-rhetorical Functions of a Lukan Setting, in: Penner, Todd C./Vander Stichele, Caroline (Hg.), Contextualizing Acts. Lukan narrative and Greco-Roman discourse (SBLSymS 20), Leiden/Boston 2004, 285–310.
- Morgan, James M., Emplotment, Plot and Explotment. Refining Plot Analysis of Biblical Narratives from the Reader's Perspective, in: BibInt 21 (2013), 64–98.
- Morrice, W.G., Where did Paul speak in Athens – on Mars' Hill or before the Court of the Areopagus? (Acts 17¹⁹), in: ET 83 (1971/1972), 377–378.
- Moxnes, Halvor, "He Saw that the City Was Full of Idols" (Acts 17:16). Visualizing the World of the First Christians, in: Hellholm, David/Moxnes, Halvor/Seim, Turid Karlsen (Hg.), Mighty minorities? Minorities in Early Christianity – Positions and Strategies. Essays in honour of Jacob Jervell on his 70th birthday 21 May 1995, Oslo 1995, 107–131.
- Müller, Christoph G. (Hg.), „Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel“. Studien zum lukanischen Doppelwerk. Josef Zmijewski zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 23. Dezember 2005 (BBB 151), Hamburg 2005.

- Mußner, Franz, Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (1958), in: Ders., *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967, 235–243.
- Ders., *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967.
- Ders., Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: Busmann, Claus/Radl, Walter (Hg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag am 15. Juni 1991*, Freiburg i.Br./Basel 1991, 29–41.
- Nelles, William, Historical and Implied Authors and Readers, in: *Comparative Literature* 45 (1993), 22–46.
- Neyrey, Jerome H., The Forensic Defense Speech and Paul’s Trial Speeches in Acts 22–26: Form and Function, in: Talbert, Charles H. (Hg.), *Luke-Acts: New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, NY 1984, 210–224.
- Ders., Acts 17, Epicureans, and Theodicy, in: Balch, David L./Ferguson, Everett/Meeks, Wayne A. (Hg.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis 1990, 118–134.
- Ders. (Hg.), *The social world of Luke-Acts. Models for interpretation*, Peabody, MA 1991.
- Nicklas, Tobias, Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jünergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser (RSTh 60), Frankfurt am Main/New York 2001.
- Nickle, Keith F., *The Collection. A Study in the Strategy of Paul*, London 1966.
- Nielsen, Anders E., *Until it is fulfilled. Lukan eschatology according to Luke 22 and Acts 20* (WUNT II 126), Tübingen 2000.
- Nock, Arthur Darby, *Essays on Religion and the Ancient World. Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock’s writings, and Indexes by Zeph Stewart*, Vol. 2, Oxford 1972.
- Norden, Eduard, *Agnostos theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913.
- Nünning, Ansgar, Renaissance eines anthropomorphisierten Passepartouts oder Nachruf auf ein literaturkritisches Phantom? Überlegungen und Alternativen zum Konzept des “*implied author*”, in: *DVjs* 67 (1993), 1–25.
- Omerzu, Heike, *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115), Berlin/New York 2002.

- Dies., Das traditionsgeschichtliche Verhältnis der Begegnungen von Jesus mit Herodes Antipas und Paulus mit Agrippa II., in: SNTSU 28 (2003), 121–145.
- Dies., Das Imperium schlägt zurück. Die Apologetik der Apostelgeschichte auf dem Prüfstand, in: ZNT 18 (2006), 26–36.
- Dies., Art. Apologetics. III. New Testament, in: EBR 2 (2009), 426–431.
- Dies., The Roman Trial Against Paul according to Acts 21–26, in: Puig i Tàrrach, Armand/Barclay, John M. G./Frey, Jörg (Hg.), The last years of Paul. Essays from the Tarragona conference, June 2013 (WUNT 352), Tübingen 2015, 187–200.
- Ong, Walter J., The Writer's Audience Is Always a Fiction, in: PMLA 90 (1975), 9–21.
- O'Reilly, Leo, Word and sign in the Acts of the Apostles. A study in Lucan theology (AnGr SFT, Sectio B 82), Rom 1987.
- Oster, Richard E. Jr., Art. Ephesus, in: ABD 2 (1992), 542–549.
- O'Toole, Robert F., Acts 26: the Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22:1–26:32) (AnBib 78), Rom 1978.
- Ders., Christ's Resurrection in Acts 13,13–52, in: Bib. 60 (1979), 361–372.
- Ders., Paul at Athens and Luke's Notion of Worship, in: RB 89 (1982), 185–197.
- Ders., Parallels between Jesus and His Disciples in Luke-Acts. A Further Study, in: BZ 27 (1983), 195–212.
- Ders., What Role Does Jesus' Saying in Acts 20,35 Play in Paul's Address to the Ephesian Elders?, in: Bib. 75 (1994), 329–349.
- Ottmers, Clemens, Rhetorik (Sammlung Metzler 283), Stuttgart/Weimar 1996.
- Otto, Rudolf, Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch, München²1940.
- Parsons, Mikeal C./Pervo, Richard I., Rethinking the Unity of Luke and Acts, Minneapolis 1993.
- Parsons, Mikeal Carl, Luke and the *Progymnasmata*. A Preliminary Investigation into the Preliminary Exercises, in: Penner, Todd C./Vander Stichele, Caroline (Hg.), Contextualizing Acts. Lukan narrative and Greco-Roman discourse (SBLSymS 20), Leiden/Boston 2004, 43–63.
- Pathrapankal, Joseph, Christianity as a 'Way' according to the Acts of the Apostles, in: Kremer, Jacob (Hg.), Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BETL 48), Gembloux/Leuven 1979, 533–539.
- Peace, Richard, Conversion in the New Testament. Paul and the Twelve, Grand Rapids, MI 1999.

- Penner, Todd C., Cicilizing Discourse. Acts, Declamation, and the Rhetoric of the Polis, in: Ders./Vander Stichele, Caroline (Hg.), Contextualizing Acts. Lukan narrative and Greco-Roman discourse (SBLSymS 20), Leiden/Boston 2004, 65–104.
- Ders./Vander Stichele, Caroline (Hg.), Contextualizing Acts. Lukan narrative and Greco-Roman discourse (SBLSymS 20), Leiden/Boston 2004.
- Pervo, Richard I., Direct Speech in Acts and the Question of Genre, in: JSNT 28 (2006), 285–307.
- Phelan, James/Rabinowitz, Peter J. (Hg.), A companion to narrative theory (Blackwell companions to literature and culture 33), Malden, MA/Oxford 2008.
- Pichler, Josef, Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien (IThS 50), Innsbruck/Wien 1997.
- Pier, John, Narrative Levels, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), Handbook of Narratology vol. 1, Berlin 2014, 547–563.
- Plümacher, Eckhard, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte (StUNT 9), Göttingen 1971.
- Ders., Eine Thukydidesreminiszenz in der Apostelgeschichte (Act 20,33–35 – Thuk. II 97,3f.), in: ZNW 8 (1992), 270–275.
- Popkes, Wiard, Art. ζῆλος κτλ., in: EWNT² 2 (1992), 247–250.
- Poplutz, Uta, Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThSt 100), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Porter, Stanley E., The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology (WUNT 115), Tübingen 1999.
- Powell, Mark Allan, What are they saying about Acts?, New York/Mahwah, NJ, 1991.
- Ders., What is narrative criticism?, London 1993.
- Praeder, Susan Marie, Miracle Worker and Missionary. Paul in the Acts of the Apostles, in: SBLSP 22 (1983), 107–129.
- Dies., Jesus-Paul, Peter-Paul, and Jesus-Peter Parallelisms in Luke-Acts. A History of Reader Response, in: SBLSP 23 (1984), 23–39.
- Prast, Franz, Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17–38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung, Stuttgart 1979.
- Pratscher, Wilhelm, Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden. Ein Aspekt seiner Missionsweise, in: NTS 25 (1979), 284–298.

- Prince, Gerald, Introduction to the Study of the Narratee, in: Tompkins, Jane P. (Hg.), Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism, Baltimore ²1981, 7–25.
- Ders., Narratology. The form and functioning of narrative (Janua linguarum. Series maior 108), Berlin/New York 1982.
- Ders., Reader, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), Handbook of Narratology vol. 1, Berlin ²2014, 743–755.
- Puig i Tàrrrech, Armand/Barclay, John M. G./Frey, Jörg (Hg.), The last years of Paul. Essays from the Tarragona conference, June 2013 (WUNT 352), Tübingen 2015.
- Rabinowitz, Peter J., Truth in Fiction. A Reexamination of Audiences, in: Critical Inquiry 4 (1977), 121–141.
- Rapske, Brian, The Book of Acts and Paul in Roman Custody (Book of Acts in Its First Century Setting Series 3), Grand Rapids, MI/Carlisle 1994.
- Rengstorf, Karl-Heinrich, „Geben ist seliger denn nehmen“. Bemerkungen zu einem außer-evangelischen Herrenwort Apg. 20,35, in: Michel, Otto/Mann, Ulrich (Hg.), Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerliche Studien und Beiträge als Festgabe für Adolf Köberle zum sechzigsten Geburtstag, Hamburg 1958, 23–33.
- Rimmon-Kenan, Shlomith, Narrative fiction. Contemporary poetics (New accents), London/New York ²2003.
- Robbins, Vernon K., The social location of the implied author of Luke-Acts, in: Neyrey, Jerome H. (Hg.), The social world of Luke-Acts. Models for interpretation, Peabody, MA 1991, 305–332.
- Roesler, Johannes, Erzählte Reden. Die literarische Funktion der Missionsreden, Bonn 1997.
- Roloff, Jürgen, Apostolat, Verkündigung, Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965.
- Ders., Konflikte und Konfliktlösungen nach der Apostelgeschichte, in: Bussmann, Claus/Radl, Walter (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag am 15. Juni 1991, Freiburg i.Br./Basel 1991, 111–126.
- Rosenblatt, Marie-Eloise, Paul the accused. His portrait in Acts of the Apostles (Zacchaeus studies. New Testament), Colledgeville, MN 1995.
- Rothschild, Clare K., Paul in Athens. The popular religious context of Acts 17 (WUNT 341), Tübingen 2014.

- Rowe, C. Kavin, History, Hermeneutics and the Unity of Luke-Acts, in: JSNT 28 (2005), 131–157.
- Ders., The Grammar of Life. The Areopagus Speech and Pagan Tradition, in: NTS 57 (2010), 31–51.
- Rylaarsdam, John Coert (Hg.), Transitions in biblical scholarship (EsDiv 6), Chicago 1968.
- Safrai, Shemuel/Stern, M. (Hg.), The Jewish people in the first century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions (CRI 1), Assen 1974.
- Sandnes, Karl Olav, Paul and Socrates. The Aim of Paul's Areopagus Speech, in: JSNT 50 (1993), 13–26.
- Saur, Markus, Alttestamentliche Wissenschaft, in: Becker, Eve-Marie/Hiller, Doris (Hg.), Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang (UTB 8326), Tübingen/Basel 2006, 27–86.
- Schäfer, Jan, Zur Funktion der Dionysosmysterien in der Apostelgeschichte. Eine intertextuelle Betrachtung der Berufungs- und Befreiungserzählungen in der Apostelgeschichte und der Bakchen des Euripides, in: ThZ 66 (2010), 199–222.
- Schmid, Wolf, Elemente der Narratologie, Berlin/New York ²2008.
- Ders., Implied Author, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), Handbook of Narratology vol. 1, Berlin ²2014, 288–300.
- Ders., Implied Reader, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), Handbook of Narratology vol. 1, Berlin ²2014, 301–309.
- Ders., Narratee, in: Hühn, Peter/Meister, Jan Christoph/Pier, John/Schmid, Wolf (Hg.), Handbook of Narratology vol. 1, Berlin ²2014, 364–370.
- Schmidt, Karl Matthias, Der weite Weg vom Saulus zum Paulus. Anmerkungen zur narrativen Funktion der ersten Missionsreise, in: RB 119 (2012), 77–109.
- Schmithals, Walter, Apg 20,17–38 und das Problem einer 'Paulusquelle', in: Bussmann, Claus/Radl, Walter (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag am 15. Juni 1991, Freiburg i.Br./Basel 1991, 307–322.
- Schnackenburg, Rudolf, Episkopos und Hirtenamt. Zu Apg 20,28, in: Ders., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München 1971, 247–267.
- Ders., Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel, München 1971.
- Schneider, Gerhard, Urchristliche Gottesverkündigung in hellenistischer Umwelt, in: BZ NF 13 (1969), 59–75.

- Ders., The political charge against Jesus (Luke 23:2), in: Bammel, Ernst/Moule, C. F. D. (Hg.), *Jesus and the politics of His day*, Cambridge/New York 1984, 403–414.
- Schneider, Sebastian, Art. Herodes Agrippa II, in: Hainz, Josef (Hg.), *Personenlexikon zum Neuen Testament*, Düsseldorf 2004, 96–97.
- Schnelle, Udo/Labahn, Michael/Söding, Thomas (Hg.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. Hans Hübner zum 70. Geburtstag*, Göttingen 2000.
- Schoedel, William R./Wilken, Robert L. (Hg.), *Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem Robert M. Grant*, Paris 1979.
- Schöpsdau, Klaus, Art. Exordium, in: *HWR* 3 (1996), 136–140.
- Schröter, Jens, Kirche im Anschluss an Paulus. Aspekte der Paulusrezeption in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen, in: *ZNW* 98 (2007), 77–104.
- Ders., Actaforschung seit 1982. IV. Israel, die Juden und das Alte Testament. Paulusrezeption, in: *ThR* 73 (2008), 1–59.
- Schubert, Paul, The Final Cycle of Speeches in the Book of Acts, in: *JBL* 87 (1968), 1–16.
- Ders., The Place of the Areopagus Speech in the Composition of Acts, in: Rylaarsdam, John Coert (Hg.), *Transitions in biblical scholarship (EsDiv 6)*, Chicago 1968, 235–261.
- Schürmann, Heinz, Das Testament des Paulus für die Kirche Apg 20,18–35, in: Ders., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge (KBANT)*, Düsseldorf 1968, 310–340.
- Ders., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Beiträge (KBANT)*, Düsseldorf 1968.
- Schwartz, Sandra, The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts, in: Penner, Todd C./Vander Stichele, Caroline (Hg.), *Contextualizing Acts. Lukan narrative and Greco-Roman discourse (SBLSymS 20)*, Leiden/Boston 2004, 105–133.
- Schweizer, Eduard, Concerning the Speeches in Acts, in: Keck, Leander Earl/Martyn, J. Louis (Hg.), *Studies in Luke-Acts. Essays Presented in Honor of Paul Schubert*, Nashville u.a. 1966, 208–216.
- Shaw, Harry E., Why Won't Our Terms Stay Put? The Narrative Communication Diagram Scrutinized and Historicized, in: Phelan, James/Rabinowitz, Peter J. (Hg.), *A companion to narrative theory (Blackwell companions to literature and culture 33)*, Malden, MA/Oxford 2008, 299–311.
- Sheeley, Steven M., Narrative asides and narrative authority in Luke-Acts, in: *BTB* 18 (1988), 102–107.

- Sherwin-White, Adrian N., Roman society and Roman law in the New Testament. The sarum lectures 1960–1961, Oxford 1963.
- Simon, Marcel, From Greek Hairesis to Christian Heresy, in: Schoedel, William R./Wilken, Robert L. (Hg.), Early Christian literature and the classical intellectual tradition. In honorem Robert M. Grant, Paris 1979, 101–116.
- Skinner, Matthew L., Locating Paul. Places of Custody as Narrative Settings in Acts 21–28 (AcBib 13), Leiden/Boston 2003.
- Smith, Daniel Lynwood, The Rhetoric of Interruption. Speech-Making, Turn-Taking, and Rule-Breaking in Luke-Acts and Ancient Greek Narrative (BZNW 193), Berlin/Boston 2012.
- Soards, Marion L., The speeches in Acts. Their content, context, and concerns, Louisville, KY 1994.
- Ders., The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature, in: ETL 70 (1994), 65–90.
- Springer, Ernst, Der Prozeß des Apostels Paulus, in: PrJ 218 (1929), 182–196.
- Staudinger, Ferdinand, Art. ἐλεημοσύνη, in: EWNT² 1 (1992), 1043–1045.
- Stanley, David M., Paul's Conversion in Acts. Why the Three Accounts?, in: CBQ 15 (1953), 315–338.
- Ders., The Apostolic Church in the New Testament, Westminster, MD 1966.
- Steck, Odil Hannes, Formgeschichtliche Bemerkungen zur Darstellung des Damaskusgeschehens in der Apostelgeschichte, in: ZNW 67 (1976), 20–28.
- Stecker, Robert, Apparent, Implied, and Postulated Authors, in: Philosophy and Literature 11 (1987), 258–271.
- Stegemann, Wolfgang, „Licht der Völker“ bei Lukas, in: Bussmann, Claus/Radl, Walter (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag am 15. Juni 1991, Freiburg i.Br./Basel 1991, 81–97.
- Steichele, Hanneliese, Vergleich der Apostelgeschichte mit der antiken Geschichtsschreibung. Eine Studie zur Erzählkunst der Apostelgeschichte, München 1971.
- Stendahl, Krister, Paul among Jews and Gentiles and other essays, Philadelphia 1976.
- Stenschke, Christoph W., Luke's portrait of Gentiles prior to their coming to faith (WUNT II 108), Tübingen 1999.
- Stern, M., The Province of Judaea, in: Safrai, Shemuel/Ders. (Hg.), The Jewish people in the first century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions (CRI 1), Assen 1974, 308–376.

- Stevick, Philip (Hg.), *The theory of the novel*, New York/London 1967.
- Stolle, Volker, *Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas* (BWANT 102), Stuttgart 1973.
- Strelan, Rick, *Recognizing the Gods (Acts 14.8–10)*, in: *NTS* 46 (2000), 488–503.
- Ders., *Luke the priest. The authority of the author of the third Gospel*, Aldergate/Burlington 2008.
- Tajra, Harry W., *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles* (WUNT II/35), Tübingen 1989.
- Talbert, Charles H., *Luke and the Gnostics. An examination of the Lucan Purpose*, Nashville/New York, 1966.
- Ders. (Hg.), *Perspectives on Luke-Acts* (Perspectives in religious studies: Special studies series no. 5), Danville, VA 1978.
- Ders. (Hg.), *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, New York, NY 1984.
- Ders., *Once Again: The Gentile Mission in Luke-Acts*, in: Bussmann, Claus/Radl, Walter (Hg.), *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas. Für Gerhard Schneider zum 65. Geburtstag am 15. Juni 1991*, Freiburg i.Br./Basel 1991, 99–109.
- Ders., *Conversion in the Acts of the Apostles. Ancient Auditors' Perceptions*, in: Thompson, Richard P./Phillips, Thomas E. (Hg.), *Literary studies in Luke-Acts. Essays in honor of Joseph B. Tyson*, Macon, GA 1998, 141–153.
- Tannehill, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume 1: The Gospel according to Luke*, Philadelphia 1986.
- Ders., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation. Volume 2: The Acts of the Apostles*, Minneapolis 1990.
- Ders., *The Narrator's Strategy in the Scenes of Paul's Defense. Acts 21:27–26:32*, in: *Forum* 8 (1992), 255–269.
- Theissen, Gerd/Gemünden, Petra von (Hg.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh 2007.
- Thompson, Richard P./Phillips, Thomas E. (Hg.), *Literary studies in Luke-Acts. Essays in honor of Joseph B. Tyson*, Macon, GA 1998.
- Thornton, Claus-Jürgen, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen* (WUNT 56), Tübingen 1991.
- Tiede, David L., *Apostle on Trial. Building Congregations on Resurrection Hope*, in: *Wor* 18 (1998), 136–142.

- Tolmie, D. Francois., *Narratology and biblical narratives. A practical guide*, San Francisco 1999.
- Tompkins, Jane P., *An Introduction to Reader-Response Criticism*, in: Dies. (Hg.), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore ²1981, ix–xxvi.
- Dies. (Hg.), *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*, Baltimore ²1981.
- Trites, Allison A., *The Importance of Legal Scenes and Language in the Book of Acts*, in: *NT* 16 (1974), 278–284.
- Ders., *The New Testament Concept of Witness (MSSNTS 31)*, Cambridge u.a. 1977.
- Tuckett, Christopher M. (Hg.), *Luke's literary achievement. Collected essays (JSNTS 116)*, Sheffield 1995.
- Ulmer, Bernd, *Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses*, in: *ZfS* 17 (1988), 19–33.
- Unnik, Willem Cornelis van, *Die Apostelgeschichte und die Häresien*, in: *ZNW* 58 (1967), 240–246.
- Veit, Walter F., *Art. Argumentatio*, in: *HWR* 1 (1992), 904–914.
- Veltman, Fred, *The Defense Speeches of Paul in Acts*, in: Talbert, Charles H. (Hg.), *Perspectives on Luke-Acts (Perspectives in religious studies: Special studies series no. 5)*, Danville, VA 1978, 243–256.
- Vickery, John B. (Hg.), *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice*, Lincoln 1966.
- Vogel, Manuel, *Herodes. König der Juden, Freund der Römer (Biblische Gestalten 5)*, Leipzig 2002.
- Vögeli, Alfred, *Lukas und Euripides*, in: *ThZ* 9 (1953), 415–438.
- Walsh, Richard, *Who Is the Narrator?*, in: *Poetics Today* 18 (1997), 495–513.
- Walter, Nikolaus, *Art. ἔθνος*, in: *EWNT*² 1 (1992), 924–929.
- Walton, Steve, *Leadership and lifestyle. The portrait of Paul in the Miletus speech and 1 Thessalonians (MSSNTS 108) 108*, Cambridge 2000.
- Wander, Bernd, *„In Gefahr durch Heiden, durch das eigene Volk“*. Apologien und Unschuldsbeteuerungen als besonderes Mittel des Lukas, in: Dobbeler, Axel von/Erlemann, Kurt/Heiligenthal, Roman (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*, Tübingen 2000, 465–476.
- Wasserberg, Günter, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas (BZNW 92)*, Berlin/New York 1998.

- Watson, Duane Frederick, Paul's Speech to the Ephesian Elders (Acts 20.17–38). Epideictic Rhetoric of Farewell, in: Ders. (Hg.), *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (JSNTS 50) Sheffield 1991, 184–208.
- Ders. (Hg.), *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (JSNTS 50) Sheffield 1991.
- Weiser, Alfons, Art. ἡγεμόν κτλ., in: *EWNT*² 2 (1992), 277–279.
- Ders., Das Paulusbild der Apostelgeschichte, in: *BiKi* 55 (2000), 83–86.
- Wenz, Gunter, Paulus in Athen. Jüdischer Monotheismus, griechische Philosophie und das Evangelium vom auferstandenen Gekreuzigten, in: *OrthFor* 22 (2008), 181–190.
- Wenzel, Peter (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme* (WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 6), Trier 2004.
- Wikenhauser, Alfred, Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apostelgeschichte, in: *Bib.* 33 (1952), 313–323.
- Wilckens, Ulrich, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5), Neukirchen-Vluyn³ 1974.
- Wills, Lawrence M., The Depiction of the Jews in Acts, in: *JBL* 110 (1991), 631–654.
- Wilson, Brittany E., Hearing the Word and Seeing the Light. Voice and Vision in Acts, in: *JSNT* 38 (2016), 456–481.
- Wilson, Stephen. G., *The Gentiles and the Gentile mission in Luke-Acts* (MSSNTS 23), Cambridge 1973.
- Wilson, W. Daniel, Readers in Texts, in: *PMLA* 96 (1981), 848–863.
- Windisch, Hans, Die Christusepiphanie vor Damaskus (Act 9, 22 und 26) und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, in: *ZNW* 31 (1932), 1–32.
- Winter, Bruce W., The Importance of the *captatio benevolentiae* in the Speeches of Tertullus and Paul in Acts 24:1–21, in: *JThS NS* 42 (1991), 505–531.
- Ders., Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24–26, in: Ders./ Clarke, Andrew D. (Hg.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting* (Book of Acts in Its First Century Setting Series 1), Grand Rapids, MI/Carlisle 1993, 305–336.
- Ders./Clarke, Andrew D. (Hg.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting* (Book of Acts in Its First Century Setting Series 1), Grand Rapids, MI/Carlisle 1993.
- Ders., On Introducing Gods to Athens. An Alternative Reading of Acts 17:18–20, in: *TynB* 47 (1996), 71–90.
- Ders., Introducing the Athenians to God. Paul's failed apologetic in Acts 17?, in: *Them.* 31 (2005), 38–59.

- Witetschek, Stephan, Der provinziale Kaiserkult in Ephesus, in: Georges, Tobias (Hg.), Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld von Religion und Bildung, Tübingen 2017, 101–141.
- Witherup, Ronald D., Functional Redundancy in the Acts of the Apostles: A Case Study, in: JSNT 15 (1992), 67–85.
- Witulski, Thomas, Apologetische Erzählstrategien in der Apostelgeschichte. Ein neuer Blick auf Acts 15:36–19:40, in: NT 48 (2008), 329–352.
- Wolter, Michael, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Zenger, Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), herausgegeben von Christian Frevel, Stuttgart ⁸2012.
- Zweck, Dean, The Exordium of the Areopagus Speech, Acts 17.22,23, in: NTS 35 (1989), 94–103.