Paulus in Ephesus

Historische Probleme und literarische Erinnerungen

Stefan Schreiber

Die Mission des Paulus ist Teil der Geschichte des antiken östlichen Mittelmeerraums und findet an konkreten Orten zu bestimmten Zeiten statt. Ein wichtiger Ort für Paulus war die Stadt Ephesus, wo er sich über zweieinhalb Jahre aufhielt. Dennoch wissen wir vergleichsweise wenig über sein Wirken in Ephesus. Uns liegt kein authentischer Paulusbrief an die dortige Gemeinde vor, der Aufschluss geben könnte über die Verkündigung des Paulus in der Stadt, die Gründung einer Hausgemeinde oder die dauerhafte Beziehung des Apostels zu seiner Gemeinde. Wir wissen aber, dass Paulus in Ephesus Briefe verfasste, und stoßen zumindest im 1. Korintherbrief auf einige kurze Hinweise. Die Apostelgeschichte bietet mehrere Erzählungen aus der Ephesus-Zeit des Paulus (Apg 18,18–20,1), doch kommt Paulus darin häufig nur am Rande oder gar nicht vor.

Meine Auswertung der Quellen erfolgt in drei Schritten. Ich erhebe zunächst kurz die chronologischen Daten (1.), gehe dann den historischen Spuren des Paulus in Ephesus nach (2.) und betrachte schließlich die Erzählung des Geschichtsschreibers Lukas in der Apostelgeschichte (3.). Manche Überschneidungen lassen sich dabei nicht vermeiden, denn die literarische Konstruktion des Lukas bildet zugleich die zentrale historische Quelle für alle drei Untersuchungsgänge.

1. Chronologie: Vorgeschichte und Dauer des Ephesus-Aufenthalts

Seneca bezeichnete Ephesus als zweitgrößte Stadt des Orients,[1] und tatsächlich zählte Ephesus – nach Rom und Alexandria – zu den größten Städten des Römischen Reiches. Ephesus war im 1. Jahrhundert die Hauptstadt der römischen Provinz Asia und eine aufstrebende, wirtschaftlich prosperierende Handelsmetropole mit einem Hafen zum Mittelmeer. Das alte Artemis-Heiligtum bildete nicht nur ein religiöses, sondern, geschützt durch die Heiligkeit des Tempels, auch ein politisches (u. a. Asylrecht im Tempelbezirk) und wirtschaftliches Zentrum (Bankwesen und Pilgerziel). Der gewaltige Tempel der Artemis galt in der Antike als eines der sieben Weltwunder. In einer vielfältigen, lebendigen antiken Großstadt wie Ephesus sind weitaus größere soziale Dynamiken möglich als in ländlichen Regionen. Das betrifft auch die – für unser Thema wichtige – Möglichkeit Einzelner, sich außerhalb des Familien- bzw. Sippenverbandes neuen religiösen Gruppen anzuschließen.

Historische Daten über den Aufenthalt des Paulus in Ephesus lassen sich fast ausschließlich aus Apg 18,18–23 gewinnen. Voraus ging das Wirken des Paulus in Korinth von Ende 50 bis Anfang/Mitte 52 (Apg 18,1.12–17), das durch die so genannte Gallio-Inschrift datierbar ist.[2] Paulus kam dann von Korinth nach Ephesus und verkündete dort kurze Zeit in der Synagoge. Eine bedeutende jüdische

1 Vgl. Sen., epist. 17,2,21. Zu Ephesus vgl. P. Scherrer, Art. Ephesos I.A.–F., in: DNP 3 (1997) 1078–1083; *ders.* (Hg.), Ephesus. The New Guide, Istanbul 2000; S. Witetschek, Ephesische Enthüllungen I. Frühe Christen in einer antiken Großstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der Johannesapokalypse (BToSt 6), Leuven 2008, 7–137; P. Trebilco, The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius (WUNT 166), Tübingen 2004, 11–37; D.-A. Koch, Die Städte des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen ^{2}2012, 142–159, 152–154.

2 Zur Problematik der Reisestationen nach dem Korinth-Aufenthalt und zur Datierung der Mission in Ephesus vgl. S. Schreiber, Chronologie. Lebensdaten des Paulus, in: M. Ebner/S. Schreiber. (Hg.), Einleitung in das

Gemeinde in Ephesus ist durch Hinweise bei Josephus und Philo sowie durch einige Inschriften belegt.[3] Eigenartigerweise reiste Paulus nach 18,20f. bald wieder ab, kehrte jedoch nach einiger Zeit zurück (19,1). Ephesus wurde in den folgenden Jahren zum Zentrum der paulinischen Tätigkeit. Der Aufenthalt in Ephesus muss nach den Angaben in Apg 19,8.10; 20,31 mehr als zweieinhalb Jahre gedauert haben, fiel also in die Jahre 52–55 n. Chr.

Warum reiste Paulus noch einmal aus Ephesus ab? Die Reisestationen sind schwer zu beurteilen: Laut Apg 18,22f. führten sie Paulus nach Caesarea am Meer, Jerusalem und Antiochia, von dort aus durch das galatische Land und Phrygien vom Landesinneren her wieder nach Ephesus. Von Caesarea abgesehen wecken die Orte den Verdacht, dass Lukas die Reise konstruiert hat: (1) Einen Besuch in Jerusalem deutet 18,22 ohnehin nur an: „und er ging in Caesarea an Land, zog hinauf und grüßte die Gemeinde". Der Name „Jerusalem" wird gar nicht genannt. Lukas schafft mit der Anspielung Kontinuität zu den Anfängen in Jerusalem, lässt aber noch durchblicken, dass sein historisches Wissen hier lückenhaft ist. (2) Mit der Ankunft in Antiochia in 18,22 schließt sich der Kreis der in 15,40 dort begonnenen Reise durch Kleinasien und Griechenland; die so genannte zweite Missionsreise, die Lukas in Analogie zur ersten Missions-

Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ^{2}2013, 269–280, 277f.; D.-A. Koch, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{2}2014, 572–579.

3 Einen Überblick gibt M. Tellbe, Christ-Believers in Ephesus. A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective (WUNT 242), Tübingen 2009, 65–75; vgl. P. Trebilco, Christians 37–51 (Anm. 1); S. Witetschek, Enthüllungen 141–172 (Anm. 1); J. Frey, Von Paulus zu Johannes. Die Diversität „christlicher" Gemeindekreise und die „Trennungsprozesse" zwischen der Synagoge und den Gemeinden der Jesusnachfolger in Ephesus im ersten Jahrhundert, in: C. K. Rothschild (Hg.), The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era (WUNT 301), Tübingen 2013, 235–278, 258–262. Schätzungen über die Zahl der Juden in Ephesus reichen von einigen Hundert (Trebilco) bis 10.000 (5% bei einer geschätzten Stadtbevölkerung von 200.000 Einwohnern; Tellbe). Einige von ihnen zählten offenbar auch zur städtischen Elite.

reise (Apg 13–14) gestaltet, wird beendet.[4] (3) In 18,23 lässt Lukas dann mit dem Hinweis, dass Paulus „das galatische Land und Phrygien" durchzog, eine dritte Reise beginnen – in Analogie zur zweiten Reise, bei der laut 16,6 „Phrygien und das galatische Land" (nach einem kurzen Aufenthalt in Derbe und Lystra) am Anfang standen.[5] Die Route stellt allerdings einen erheblichen Umweg auf der Reise nach Ephesus dar.

Historisch ist es denkbar, dass Lukas von einer ausgedehnten Reise vor dem eigentlichen Wirken des Paulus in Ephesus wusste. Für seine Geschichtsdarstellung ist die Reise als solche von Bedeutung, und wir erfahren nichts über Motivation und Hintergründe. Wir können nur allgemein vermuten, dass Paulus ihm bekannte Gemeinden besuchte und die Beziehungen zu diesen pflegte. Konkreter denkt Dietrich-Alex Koch an eine Reise zur Vorbereitung der bereits beschlossenen Kollekte für die Jerusalemer Urgemeinde.[6] Dem Erzähler Lukas bietet die Zeit der Reise jedenfalls Gelegenheit, von Apollos in Ephesus zu berichten, ohne dass dieser mit Paulus zusammentrifft.

4 Anders erkennt M. Wolter, Apollos und die Johannesjünger von Ephesus (Apg 18,24–19,7) (1987), in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen 2009, 402–426, 407f., in Antiochia den historischen Kern der Reiseerinnerung; vgl. schon A. Weiser, Die Apostelgeschichte. II. Kapitel 13–28 (ÖTBK 5,2), Gütersloh 1985, 500–502.

5 Im Mittelpunkt steht der Aufenthalt in Ephesus (19,1–20,1); ein Ende der Reise ist nicht deutlich markiert, vielmehr geht sie schrittweise in die Reise nach Jerusalem über – nach einer ersten Abschiedsnotiz in 19,21f. dann in 20,1–21,16.

6 D.-A. Koch, Geschichte 287.289.334.577f. (Anm. 2); vgl. schon W. Thiessen, Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe (TANZ 12), Tübingen 1995, 85.

2. Historische Rekonstruktion: Die Mission des Paulus in Ephesus

2.1 Mission im Team: Priska und Aquila

Paulus kommt nicht allein nach Ephesus, sondern zusammen mit dem judenchristlichen Ehepaar Priszilla – so die Namensform in der Apostelgeschichte – und Aquila (Apg 18,18f.).[7] Mit ihnen hatte er bereits in Korinth als Missionsteam erfolgreich zusammengearbeitet, wo sie nach 18,3 einen Handwerksbetrieb im Bereich der Leder- oder Leinenverarbeitung besaßen. Wahrscheinlich hat Paulus bei ihnen auch als Handwerker für seinen Lebensunterhalt gearbeitet (vgl. 1 Thess 2,9; 1 Kor 4,12; 9,15–18; 2 Kor 11,7–9; Apg 20,34). Möglicherweise unterhielten sie in Ephesus eine Zweigstelle, oder sie verlegten den Betrieb dorthin, jedenfalls hatten sie Kontakte nach Ephesus und die Möglichkeit, eine Hausgemeinde bei sich aufzunehmen, die sie zusammen mit Paulus gründeten (1 Kor 16,19; Apg 18,26). Sie wirkten selbst in Ephesus als Verkünder der Christus-Botschaft und stellten Paulus die lokale und personale Basis für seine Mission in der Stadt zur Verfügung. Schon oft wurde bemerkt, dass häufig Priska *vor* ihrem Mann genannt wird, worin sich ihre besondere Bedeutung als Verkünderin spiegelt.[8]

Nicht übersehen werden darf, dass in Ephesus schon Christengruppen existierten, bevor Paulus und sein Team dort eintrafen. Die Apostelgeschichte nennt Apollos und einige „Schüler", die wohl aus der Anhängerschaft Johannes des Täufers stammten.

7 Auch Timotheus, der Paulus von Beginn der Mission in Makedonien an (Apg 16,1) bis zur Übergabe der Kollekte in Jerusalem begleitet hat (20,4), wird bei Paulus gewesen sein; vgl. Apg 19,22 und 1 Kor 4,17; 16,10f.; Phil 1,1; 2,19f.; Phlm 1.

8 Apg 18,18.26; Röm 16,3; 2 Tim 4,19. Aquila wird zuerst genannt in 1 Kor 16,19 und Apg 18,2.

2.2 Innerchristliche Konkurrenz: Apollos

Die Gestalt des Apollos erfährt in Apg 18,24–28 eine schillernde Darstellung. Apollos ist Jude, stammt aus Alexandria, dem Zentrum jüdisch-hellenistischer Bildung und Schriftgelehrsamkeit, und wird als ein gebildeter und schriftkundiger Mann ausgewiesen. Er ist bereits Christus-Anhänger und kommt während der Abwesenheit des Paulus nach Ephesus, wo er in der Synagoge auftritt. Er erscheint als fest im jüdischen Lebenskontext verwurzelt, innerhalb dessen er seine Überzeugung von Christus versteht. Einerseits wird Apollos positiv als Verkünder der Christus-Botschaft gezeichnet, der „glühend im Geist" spricht (18,25) und große Schriftkenntnis besitzt (18,24). Andererseits wird dies durch die eigenartige Notiz in 18,25 relativiert, dass er nur die Taufe des Johannes kennt, und er muss von Priska und Aquila aufgenommen und vertiefend belehrt werden. Er weist also aus der Perspektive eines paulinischen Christus-Verständnisses noch Defizite auf. Lukas beendet die kurze Erzählung damit, dass Apollos nach Korinth weiterreist, wofür er von den „Geschwistern" – m. E. sind v. a. Priska und Aquila gemeint, die ja gerade in Korinth gewirkt haben – einen Empfehlungsbrief erhält, und dort fruchtbar zu wirken vermag (18,27f.). Die Empfehlung signalisiert noch einmal sublim die notwendige Verbindung des Apollos mit der paulinischen Gemeinde.

Hinter der Darstellung der Apostelgeschichte steht eine historische Erinnerung,[9] wie sich an Aussagen des Paulus im 1. Korintherbrief nachprüfen lässt. Paulus erwähnt Apollos und lässt eine gewisse Anerkennung seines Wirkens in Korinth durch die Metaphorik in 1 Kor 3,5f. erkennen: Apollos habe begossen, was Paulus gepflanzt hat. Dennoch sieht sich Paulus genötigt, sein Verhältnis zu Apollos zu bestimmen, was auf eine Konkurrenzsituation hinweist; die daraus entstehenden Spaltungen in der Gemeinde beurteilt Paulus kritisch (1 Kor 1,11f.; 3,5.8.12–15.21f.; 4,6f.). Der 1. Korintherbrief offenbart

9 Dazu A. Weiser, Apg I 505–509 (Anm. 4); D.-A. Koch, Geschichte 290 (Anm. 2); W. Thiessen, Christen 53–60 (Anm. 6); S. Witetschek, Enthüllungen 350–358 (Anm. 1).

deutlich einen Konflikt zwischen den beiden Missionaren,[10] den Lukas zugunsten des Paulus minimiert. Apollos ist nach 1 Kor 16,12 noch zu der Zeit, in der sich Paulus in Ephesus aufgehalten hat, in die Stadt zurückgekehrt, wovon Lukas nichts erzählt. Durch die reisebedingte Abwesenheit des Paulus in Apg 18,22f. und 19,1 begegnen sich die beiden Männer in Ephesus nicht, was eine mögliche Konkurrenz der Missionare von vornherein ausschließt.[11]

Lukas erzählt von Apollos in Ephesus, weil dieser als prominente Figur der urchristlichen Mission bekannt war. Aber er löst jede Konkurrenz zu Paulus auf, indem er den Einfluss des Apollos klar dem des Paulus unterordnet. Dazu dient ihm der Hinweis auf die Johannestaufe. Lukas hatte die Taufe durch Johannes in Lk 3,3 als „Taufe der Umkehr zur Vergebung von Sünden" charakterisiert und im Kontext gezeigt, dass diese kurz vor dem endzeitlichen Kommen Gottes steht (Lk 3,4–14). Johannes hat auf einen nach ihm Kommenden, der mit heiligem Geist und Feuer taufen, d. h. das endzeitliche Gericht vollziehen wird (Lk 3,15–17; vgl. Apg 1,5; 11,16; 13,24f.), verwiesen. Für Lukas findet nun in Christus die „Umkehr zur Vergebung von Sünden" statt (Lk 24,44–47). Die Taufe des Johannes besitzt also eine Verweisfunktion auf Christus hin und trägt den Charakter des Vorläufigen. Diese Taufe will jedoch nicht recht zu der überzeugten Christus-Verkündigung des Apollos passen. Hier wird die Interpretation des Lukas sichtbar, dem über die Johannestaufe eine Zuordnung des Apollos zu Paulus gelingt: Wie die Taufe durch Johannes nur der erste Schritt auf das Heilswirken Jesu zu ist, so bedeutet auch die Verkündigung des Apollos einen zwar begeisterten und auf hoher Schriftkenntnis beruhenden, aber theologisch vorläufigen und so von Priska und Aquila (als Trägern der Paulus-Tradition) zu ergänzen-

10 Vgl. nur G. Sellin, Das „Geheimnis" der Weisheit und das Rätsel der „Christuspartei" (zu 1 Kor 1–4), in: ZNW 73 (1982) 69–96; M. Konradt, Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz. Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 14, in: ZNW 94 (2003) 181–214.

11 Für M. Wolter, Apollos 409–412 (Anm. 4), ist dies der entscheidende Grund für die Erwähnung der Reisenotizen durch Lukas; zur entsprechenden Gestaltung der Apollos-Episode vgl. ebd. 415–419.

den Anfang. Daher bringt Lukas Apollos mit der Johannestaufe, die von der Täuferschüler-Tradition hinter Apg 19,1–7 zur Verfügung steht, erst in Verbindung.[12] Die Überordnung der Paulus-Tradition und ihres Verständnisses von Christus ist das literarische Ziel,[13] und erst als Apollos darin unterwiesen worden ist, kann seine Schriftkenntnis vollends fruchtbar werden und Jesus aus den Schriften als Christus, als Messias, erweisen – jedoch erst in Korinth, wo Paulus bereits verkündet hat und Apollos lediglich noch „viel helfen" kann (συνεβάλετο πολύ: 18,27).

Historisch betrachtet war Apollos bereits vor Paulus in Ephesus als Verkünder der Christus-Botschaft tätig. Über die Frage, ob sich Apollos durch eine engere Einbindung in die Synagoge von Paulus unterschied,[14] lässt sich nur spekulieren. Es ist denkbar, dass zu der kleinen judenchristlichen Gruppe um Apollos faktisch, nicht aus Prinzip,[15] keine oder kaum Heidenchristen zählten und damit Reibungsflächen mit der Synagoge vermieden wurden. Die Mission des Paulus nahm offensiv auch Heidenchristen ohne Beschneidung und andere jüdische identity markers wie Sabbatobservanz, Reinheits- und Speisehalacha in die Jesus-Anhängerschaft auf und belastete damit die Zugehörigkeit zur synagogalen Gemeinschaft. Hatte Apollos keine programmatische Heidenmission betrieben, konnte seine Gruppe auch als Christus-Gruppe diese identity markers problemlos beibehalten und selbstverständlich im Raum der Synagoge leben. Apg 18,28 hält aber auch fest, dass Apollos in Korinth die Juden „heftig widerlegte" und die Messianität Jesu durch die Schrift be-

12 P. Trebilco, Christians 119–121 (Anm. 1), versteht die Notiz hingegen als historisch; vgl. W. Thiessen, Christen 58f. (Anm. 6).

13 Dafür setzt der Erzähler Lukas Signale: Lehrte Apollos zunächst genau / ἀκριβῶς von Jesus (18,25), so wird er nun von Priska und Aquila genauer / ἀκριβέστερον unterrichtet (V.26); lehrte er zunächst eher allgemein τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ (V.25), so erweist er in Korinth präzise durch die Schriften εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν (V.28).

14 So die Vermutung von J. Frey, Paulus 243f. (Anm. 3); vgl. ebd. 247.265.

15 Den Einbezug von (gottesfürchtigen) Heiden in die endzeitliche Heilsgemeinschaft wird er grundsätzlich befürwortet haben, worin er vielleicht mit den „Hellenisten" aus Apg 6,1–8,3; 11,19f. vergleichbar wäre.

wies, d. h. dass er sich pointiert im jüdischen Kontext zur Bedeutung Jesu positionierte. Und die positive Zuordnung des Apollos zu seinem eigenen Wirken in Korinth, die Paulus in 1 Kor 3,5 vornimmt, zeigt die grundsätzliche Offenheit und Übereinstimmung des Apollos mit der gesetzesliberalen Heidenmission des Paulus. Die Konkurrenz gründet nicht im theologischen Grundlagenstreit, sondern in der Rivalität zweier profilierter Verkünder des Urchristentums.

Für unser Bild des Urchristentums ist wichtig, dass in Ephesus mehrere christliche Gruppen nebeneinander mit mehr oder weniger engen Verbindungen existierten. Es entspricht weder den Verhältnissen zur Zeit des Paulus noch des Lukas, wenn Ernst Käsemann das Ziel der Perikope in der „Aufnahme kirchlicher Außenseiter in die Una sancta catholica" sieht;[16] und auch eine „volle Einbindung des Apollos in die kirchliche Gemeinschaft", von der Alfons Weiser spricht,[17] bleibt anachronistisch. Es gab noch keine Großkirche, in die kleine Splittergruppen integriert werden konnten, sondern verschiedene Einzelgruppen mussten ihr Verhältnis erst austarieren. Lukas ist dabei die Kontinuität mit Jesus und den Anfängen in Jerusalem wichtig, die er über die Zwölf und Petrus hinaus besonders in Paulus verbürgt sieht.

2.3 Eine vage Andeutung: Die Schüler mit der Johannestaufe in Ephesus

Interessant ist die Fortsetzung der Erzählung in Apg 19,1–7. Nach dem Weggang des Apollos kehrt Paulus nach Ephesus zurück, und das erste Ereignis, das Lukas von ihm erzählt, ist eine Begegnung mit einigen „Schülern" (μαθηταί), also Christus-Anhänger/inne/n.[18]

16 E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus (1952), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen ^{6}1970, 158–168, 162.

17 A. Weiser, Apg II 508 (Anm. 4).

18 Nach A. Weiser, Apg II 515 (Anm. 4), stelle Lukas diese nicht als wirkliche Christen, sondern im Kontakt mit dem Täufer als Vorstufe zum Christsein dar; P. Trebilco, Christians 128–130 (Anm. 1), sieht sie als Täuferschüler,

Er fragt diese gezielt danach, ob sie, als sie gläubig geworden sind, den heiligen Geist empfangen haben. Merkwürdigerweise jedoch haben sie noch nichts von einem heiligen Geist gehört (19,2). Die Nachfrage des Paulus bringt nun ihre Taufe ins Gespräch, und die Schüler geben zur Antwort, sie seien „auf die Taufe des Johannes" getauft (19,3). Die Formulierung verdankt sich einer Parallelbildung zu 19,5 – getauft „auf den Namen des Herrn Jesus" – und deutet so schon die Entwicklung der Episode an. Mit dem Motiv der Johannestaufe stellt Lukas einen Rückbezug zu Apollos her und bringt die Schüler und Apollos – in Bezug auf ihre theologischen Defizite – in Verbindung miteinander.[19] Erst hier können die Leser/innen erschließen, dass die „Schüler" wohl aus einer jüdischen Täufergruppe stammen, und es bleibt ihnen überlassen, sie mit dem Wirken des Apollos zu verbinden. In 19,4 charakterisiert Paulus die Johannestaufe als „Taufe der Umkehr", mit der sich die Aufforderung an das Volk verband, „dass sie auf den nach ihm Kommenden vertrauen sollen, das ist auf Jesus". Der Heilsplan Gottes, so die Aussage, wird sich gerade in der Sendung *Jesu* vollziehen. Da Jesus nun – in der erzählten Zeit des Paulus – längst gekommen ist, erweist sich die Johannestaufe als überholt. Die heilsgeschichtliche Unterordnung der Wassertaufe durch Johannes unter die Geisttaufe in Jesus hat Lukas bereits in Apg 1,5 und 11,16 herausgestellt. Eine theologische Abstufung zwischen Paulus und den Täuferschülern wird deutlich.

nicht als Christen. Die Bezeichnung „Schüler" (im typischen Gebrauch der Apg) in Verbindung mit der Aussage, sie seien „gläubig geworden", erweist sie aber klar als Christus-Anhänger/innen. Vgl. auch R. I. PERVO, Acts. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2009, 468.

19 Lukas macht „die Ephesusjünger zu theologischen Verwandten des Apollos", so M. WOLTER, Apollos 414 (Anm. 4). Neben der Johannestaufe verbindet auch der Geist beide Episoden: War Apollos nach 18,25 eher allgemein „glühend im Geist" (womit eine historische Erinnerung an Apollos als Vertreter einer pneumatischen Weisheitstheologie zum Ausdruck kommen könnte; vgl. 1 Kor 1–3), verleiht Paulus nun in überbietender Klarheit den „heiligen Geist" (19,2.6). W. THIESSEN, Christen 80–82.85f. (Anm. 6), sieht *historisch* Apollos als Missionar der Ephesus-Schüler.

Folgerichtig werden die „Schüler" von Paulus nun neu getauft, was durch ein doppeltes Ritual geschieht: Paulus tauft sie „auf den Namen des Herrn Jesus" (19,5) und legt ihnen die Hände auf, womit der heilige Geist auf sie herabkommt (19,6). Das Kommen des Geistes wird durch die Phänomene der Zungenrede und des Prophezeiens hervorgehoben, die analeptisch an die Wirkungen des Pfingstgeistes erinnern (2,4.17f.). Taufe und Geistgabe werden durch diese Erzählstruktur eng miteinander verbunden:[20] Die Taufe auf den Namen Jesu, die in der Tradition der Apostel und des Paulus steht, gliedert in die Gemeinschaft derer ein, die zur in Christus angebrochenen Endzeit gehören; Kennzeichen und treibende Kraft dieser Endzeit ist Gottes Geist (2,16–21.33), so dass Taufe und Geistempfang in der Sache zusammengehören.[21] Nachgetragen wird, für Lukas nicht untypisch, die Zahl der neu Gewonnenen: etwa zwölf Männer, also eine kleine Gruppe (19,7).

Die Intention der Erzählung besteht darin zu zeigen, dass erst die Theologie des Paulus zum eigentlichen und vollen Verstehen des Christus-Ereignisses führt. Ein exaktes Bild der Täuferschüler will sie nicht zeichnen; sie bleibt diesbezüglich unausgeglichen. Denn nach Lk 3,16 hatte ja bereits der Täufer für den Kommenden vorhergesagt, er werde mit „heiligem Geist" taufen, so dass dies für die christlich gewordenen Täuferschüler eigentlich hätte bekannt sein müssen. Man sieht, wie Lukas primär die Überordnung der Paulus-Tradition herausarbeitet.

20 A. Weiser, Apg II 513–516 (Anm. 4), betont einerseits die Trennung, andererseits die enge Zuordnung von Wassertaufe und Geistempfang. Die Erzählung profiliert m. E. die untrennbare Beziehung. Vgl. M. Wolter, Apollos 423 Anm. 97 (Anm. 4).

21 Taufe und Geistempfang sind in Apg 2,38; 8,15–17; 9,17f.; 10,44–48 konstitutiv miteinander verbunden, wenn auch diese Verbindung literarisch unterschiedlich inszeniert ist. Dazu J. Schröter, Die Taufe in der Apostelgeschichte, in: D. Hellholm u. a. (Hg.), Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity. I (BZNW 176,1), Berlin/Boston 2011, 557–586.

Lässt sich diese Erzählung historisch auswerten?[22] Offenbar existierte in der Großstadt Ephesus eine kleine Gruppe jüdischer Anhänger Johannes des Täufers, die sich der Christus-Bewegung angeschlossen hatten.[23] Ob dies unter dem Einfluss des Apollos geschah, muss offen bleiben – die Verbindung über das Motiv der Johannestaufe, die Lukas herstellt, kann sich auch seiner Intention verdanken. Die Erinnerung an eine Täufergruppe, die aufgrund ihrer Herkunft eine besondere Affinität zur Johannestaufe besaß, kann die Aufnahme dieses Motivs durch Lukas gut erklären. Bei der Täufergruppe handelte es sich – wie bei Apollos – um eine eigenständige, judenchristlich geprägte Gruppe, die nur in loser Verbindung zur jungen Hausgemeinde um Priska und Aquila stand.[24] Es ist nicht auszuschließen, dass sich dieser Kontakt mit der Ankunft des Paulus selbst intensivierte. Unverkennbar war Paulus aber nur *eine* wichtige Person innerhalb der Christus-Gruppen in Ephesus. Ein historisches Bild der „Judenchristen", die die Anfänge der Christus-Bewegung prägten, muss differenziert ausfallen.

2.4 Eine Paulus-Gemeinde in Ephesus

Über die Gründung einer Gemeinde in Ephesus durch Paulus fehlen die Nachrichten fast völlig. Zumindest eine kleine Hausgemeinde

22 Nach M. Wolter, Apollos 420–424 (Anm. 4), hat Lukas Apg 19,1–7 selbst konstruiert als bewusste Fortsetzung der Apollos-Episode: Er trage damit Paulus indirekt in die Apollos-Episode ein und zeige die Dominanz des Paulus auch über Apollos, den Paulus, wäre er in Ephesus gewesen, hätte taufen und dem er den Geist hätte vermitteln müssen. Dieser Umweg ist aber m. E. nur denkbar, wenn Lukas eine Erinnerung an christliche Täuferschüler in Ephesus vorlag. Dazu A. Weiser, Apg II 512–514 (Anm. 4). – Skeptisch S. Witetschek, Enthüllungen 359–362 (Anm. 1).

23 Ob sie Teil einer größeren (nichtchristlichen) Täufergruppe in Ephesus waren, gibt der Text nicht zu erkennen. Lk 5,33; 7,18; 11,1 spricht jeweils von Schülern (μαθηταί) des Johannes im Kontext des Wirkens Jesu.

24 Wenn P. Trebilco, Christians 130 (Anm. 1), von „sectarian Christians" spricht, hat die Erzählstrategie des Lukas ihr Ziel erreicht. Historisch ist dies schlicht unangemessen.

muss sich jedoch im Haus von Priska und Aquila etabliert haben, denn in 1 Kor 16,19 kann Paulus Grüße dieser Gemeinde ausrichten. In Röm 16,5 grüßt Paulus einen Epainetos, den er als „Erstling der (Provinz) Asia für Christus" bezeichnet; er könnte das erste Mitglied der Hausgemeinde von Priska und Aquila gewesen sein.[25] Das Haus, in dem man sich traf, war sicher keine der Luxuswohnungen, die in Ephesus als „Hanghaus 1 und 2" ausgegraben wurden,[26] und keine geräumige Villa mit großzügigem Atrium und Triclinium, sondern eher eine kleinere Mietwohnung oder eine Werkstatt. Immerhin konnte sich auch dort eine kleine Gruppe von vielleicht 15 bis 25 Menschen versammeln, ohne gesellschaftlich allzu auffällig zu werden. Die Hausgemeinde wird – wie auch die Gruppierungen des Apollos und der Täuferschüler – in besonderer Nähe zur jüdischen Synagoge in Ephesus gelebt, aber auch organisatorische Eigenständigkeit besessen haben.

Die Zugehörigkeit der Hausgemeinde zur jüdischen Gemeinschaft ist umstritten.[27] Nur eine differenzierte Betrachtung führt hier

25 Die Notizen sprechen gegen das Ergebnis von M. GÜNTHER, Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus (ARGU 1), Frankfurt a. M. 1995,52f. 67.205f., dass sich die Mission des Paulus gegen die Dominanz der Apollos-Gruppe nicht durchsetzen konnte und erfolglos blieb. Im Gegensatz dazu betont P. TREBILCO, Christians 134–152 (Anm. 1), den Missionserfolg des Paulus. – Anachronistisch geht Lukas in Apg 20,17 von Ältesten / πρεσβύτεροι, also institutionalisierten Amtsträgern, in Ephesus aus, die Paulus zum Abschied nach Milet rufen ließ. Die dauerhafte Existenz einer Paulus-Gruppe ist aber vorausgesetzt.

26 Eine Übersicht findet sich bei W. LETZNER, Ephesos. Eine antike Metropole in Kleinasien (Kulturführer zur Geschichte und Archäologie), Mainz 2010, 74–79.

27 D.-A. KOCH, Geschichte 292 (Anm. 2), meint, dass diese Hausgemeinde „nicht Teil des jüdischen Synagogenverbands war"; nach P. TREBILCO, Christians 196 (Anm. 1), sahen sich die jüdische und die christliche Gemeinde am Ende der paulinischen Mission „as distinct groups" (vgl. 169f.). Dagegen betont R. STRELAN, Paul, Artemis and the Jews in Ephesus (BZNW 80), Berlin 1996, 199–273, bes. 204.210.265, dass die Mission des Paulus in Ephesus fast nur unter Juden Erfolg hatte, so dass die Christen in Ephesus eine überwiegend *jüdische* Bewegung mit nur wenigen Hei-

weiter: Die Missionsstrategie des Paulus und die Konflikte um die Bedeutung der Tora-Vorschriften für die Heidenmission, die sich in seinen Briefen (v. a. im Galater- und Römerbrief) spiegeln, aber auch die Darstellung der Apostelgeschichte (siehe 3.) deuten auf eine gemischte Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen hin. Damit das Zusammenleben von Juden und Heiden, z. B. beim gemeinsamen Mahl, möglich war, musste sie auf wichtige jüdische identity markers verzichten, was zur Bildung einer eigenen organisatorischen Einheit führte. Zugleich wird sie sich selbst – auch die Heidenchristen[28] – noch in großer Nähe zur jüdischen Synagogengemeinde, ja in Zugehörigkeit zum „Judentum" verstanden haben.[29] Interessant sind die beiden Hinweise auf jüdische Feste im 1. Korintherbrief, der in Ephesus verfasst worden ist: Paulus geht in 1 Kor 5,8 selbstverständlich von der bevorstehenden Feier des Pessachfestes aus, und nach 16,8 will er bis zum Wochenfest in Ephesus bleiben.

Wie an allen Missionsstationen lässt Lukas Paulus auch in Ephesus in der örtlichen Synagoge beginnen (Apg 18,19f.; 19,8f.), was dem lukanischen Missionsschema entspricht, aber auch historische Verhältnisse spiegeln dürfte. Die Synagoge bildete für Paulus, Priska und Aquila, die ja selbst Juden waren (18,2), die erste Kontaktstelle in der fremden Stadt. Dort wird dann auch die Verkündigung begonnen haben. Der Hinweis auf die Verlegung der Verkündigung in die „Schule des Tyrannos" in 19,9f., wo die Gemeinde offenbar einen Raum anmietete, der nicht zur Synagoge gehörte[30] und in den man

denchristen waren (ebd. 273: „a Pauline Christian Jewish community"; vgl. 295). Zur Kritik an Strelan vgl. M. TELLBE, Christ-Believers 79–83 (Anm. 3).

28 In der Zugehörigkeit zu Christus werden sie sich als in der Gemeinschaft mit dem Gott Israels stehend und als Teil der endzeitlichen Heilsgeschichte mit seinem Volk verstanden haben.

29 Man denke nur an die Argumentation in Gal 2,15–21 und 3,6–4,7, die die Christus-Gemeinde durch die Verbindung mit der alten Verheißung an Abraham legitimiert und daher die Beziehung zu Christus – die auch Heiden offensteht – vor die Praxis der Tora als Identitätsstiftung stellt.

30 Der Text gibt keinerlei Hinweis darauf, dass Tyrannos Jude war (so aber R. STRELAN, Paul 253f. [Anm. 27]); vielmehr weist die Absonderung von

auch pagane Stadtbewohner einladen konnte, dürfte sich historischer Erinnerung verdanken und zeigt die zunehmende Eigenständigkeit der Gemeinde. Die Verkündigung überschritt bald den Raum der Synagoge und umschloss „Juden und Griechen", was zu Spannungen mit der Synagoge führte (19,9f.). Scharfe Reaktionen seitens der Synagoge deutet Apg 20,19 an, und es ist nicht auszuschließen, dass die Synagogenstrafe der neununddreißig Stockhiebe, die Paulus nach 2 Kor 11,24 fünfmal erhielt, auch einmal in die Zeit in Ephesus fiel, zumal der 2. Korintherbrief kurz danach geschrieben wurde.

2.5 Die Korrespondenz mit Korinth

Paulus unterhielt in Ephesus eine rege Korrespondenz mit der Gemeinde in Korinth, um deren Einheit als Gemeinde und Verständnis christlichen Lebens er sich sorgte. Er verfasste zunächst den in 1 Kor 5,9 erwähnten, aber nicht erhaltenen so genannten Vorbrief, dann (um das Pessachfest wohl des Jahres 54; vgl. 1 Kor 5,7f.) den 1. Korintherbrief. Auch die Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde scheint er in Ephesus initiiert bzw. vorangetrieben zu haben (1 Kor 16,1–4).

Interessant ist die Frage, ob sich im 1. Korintherbrief etwas von der Situation in Ephesus spiegelt. Einen Reflex des angespannten Verhältnisses zur Synagoge könnte 1 Kor 9,20f. enthalten,[31] wo Paulus schreibt, er sei „den Gesetzlosen (sc. den Heiden) wie ein Gesetzloser" geworden, um sie zu gewinnen, und dies dadurch erklärt, dass er „im Gesetz des Christus" lebe. Das bedeutet, dass er die Tora so

der Synagoge auf einen paganen Ort hin. Der Name „Tyrannos" deutet auf einen paganen Träger hin, belegt für Ephesus im 1. Jahrhundert durch IEph 20B, 40 (Angehöriger des Fischerei-Vereins); 1001,5; 1012,4 (Kureten). – D.-A. Koch, Geschichte 293 (Anm. 2), denkt an öffentliche Lehrvorträge des Paulus, wie sie bei reisenden Rhetoren und Sophisten üblich waren, überschätzt m. E. damit aber die Öffentlichkeit der Verkündigung; die Verbreitung der Christus-Botschaft wird primär über persönliche Kontakte erfolgt sein.

31 Dazu J. Frey, Paulus 246 (Anm. 3).

„liberal" auslegt, dass die geläufigen identity markers gegenüber der Christus-Beziehung ihre identitätsstiftende Funktion verloren haben und so auch Heiden in die endzeitliche Christus-Gemeinschaft Aufnahme finden können.

In 1 Kor 16,8f. schreibt Paulus, er werde noch bis Pfingsten (dem jüdischen Wochenfest; πεντηκοστή) in Ephesus bleiben, „denn mir hat sich eine große und wirksame Tür geöffnet und viele Gegner" (16,9). Das bedeutet wohl, dass diese „Tür" erst unter Schwierigkeiten und gegen soziale Widerstände geöffnet werden musste, die Missionstätigkeit also auf erhebliche Hindernisse stieß, letztlich aber doch erfolgreich war. In 1 Kor 15,32 hält Paulus fest: „Ich kämpfte in Ephesus mit wilden Tieren (ἐθηριομάχησα)." Die Metaphorik vom Tierkampf bezieht sich auf die römische Todesstrafe *ad bestias*, bei der ein Sklave oder Verbrecher ohne römisches Bürgerrecht bei einer Tierhetze in der Arena von wilden Tieren zerrissen wurde.[32] Paulus deutet damit hyperbolisch eine lebensbedrohliche Situation in Ephesus an, die auf gewaltsame Zusammenstöße mit der paganen oder jüdischen Stadtbevölkerung (Lynchversuch?) oder Verhaftung durch die Behörden schließen lässt und ihm den Tod als Möglichkeit vor Augen gestellt hat. Genaueres über diesen Konflikt wissen wir nicht.

Die omnipräsente Konfrontation mit dem Polytheismus in Ephesus, vielleicht mit dem die Stadt prägenden Kult der Artemis, könnte im Hintergrund stehen, wenn Paulus in 1 Kor 8,4–6 (vgl. 10,7–9.14–22) den *einen* Gott und den *einen* Herrn Jesus den vielen paganen Göttern gegenüberstellt. Die Anerkennung paganer Gottheiten lehnen

32 Zum Hintergrund A. Hönle, Art. Munus, Munera. III. Gladiatorenspiele, in: DNP 8 (2000) 486–494, 491f. Zur Begrifflichkeit W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Hg. v. K. Aland und B. Aland, Berlin ^{6}1988, 733. Zur Diskussion W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. IV. 1 Kor 15,1–16,24 (EKK 7,4), Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 2001, 242–245. M. D. Hooker, Artemis of Ephesus, in: JThS 64 (2013) 37–46 schlägt konkret eine gefährliche Konfrontation mit Anhängern der Artemis, die im kulturellen Wissen der Antike als „Mistress of Beasts" Macht über die wilden Tiere besaß, vor.

Juden und Christen klar ab, was auch Apg 19,26 gegenüber dem Artemis-Kult als Zentrum der paulinischen Lehre festhält: „[...] die mit Händen gemachten (Götter) sind keine Götter."

2.6 Eine Gefangenschaft des Paulus in Ephesus?

Eine Notiz in 2 Kor 1,8–10 lässt auf eine äußerst bedrohliche Situation gegen Ende des Ephesus-Aufenthalts des Paulus schließen: Paulus teilt in diesem Brief, den er wohl bald nach seiner Abreise aus Ephesus geschrieben hat, den Adressaten als Neuigkeit mit, dass er sich in der Provinz Asia (deren Hauptstadt Ephesus ist) in großer Bedrängnis befunden hat; diese habe ihn sogar um sein Leben fürchten und mit einem Todesurteil (ἀπόκριμα τοῦ θανάτου) rechnen lassen, er hat sich jedoch als durch Gott daraus gerettet erfahren. In Röm 16,4 merkt Paulus an, dass Priska und Aquila ihr eigenes Leben für ihn eingesetzt haben. Einzelheiten über diese gefährliche Situation erfahren wir nicht. Die Realität der Lebensgefahr passt aber zu einer Gefangenschaft durch die städtischen Behörden in Ephesus, bei der ein Gefangener auf sein Urteil warten musste. Lautete die Anklage auf Unruhestiftung, musste er mit einem Todesurteil rechnen. Paulus verweist in 2 Kor 6,5; 11,23; Röm 16,7 auf eigene Gefängnisaufenthalte, gibt jedoch keinen Haftort an. Sicher ist nur, dass diese Gefangenschaften *vor* der Inhaftierung in Rom stattfanden.

Da weitere Quellen fehlen, bleibt der ephesinische Gefängnisaufenthalt des Paulus eine Hypothese.[33] Diese lässt sich allerdings gut mit der Abfassung des Philipperbriefs und des Philemonbriefs, die beide als Briefe aus einer Gefangenschaft gekennzeichnet sind, in Ephesus verbinden.[34] Dann kann man aus Phil 1,12–17 schließen,

33 Nach P. Trebilco, Christians 83–87 (Anm. 1), spricht einiges für diese Hypothese. Dagegen M. Gielen, Paulus – Gefangener in Ephesus? Teil 1, in: BN 131 (2006) 79–103; Teil 2, in: 133 (2007) 63–77.

34 Vgl. die Angaben in Phil 1,7.13.17 und Phlm 1.9.13. Zur Diskussion S. Schreiber, Die Chronologie der paulinischen Briefe, in: F. W. Horn

dass Paulus in seiner Gefangenschaft von den meisten „Geschwistern" in Ephesus Unterstützung erfuhr und sich offenbar nur einige von ihm distanzierten, vielleicht weil sie befürchteten, die junge Bewegung könnte durch die Gefangenschaft ihrer Führungsgestalt in gesellschaftlichen Misskredit und politische Gefährdung geraten. Er scheint die Haft sogar zur weiteren Verkündigung genutzt zu haben (Phil 1,13) und konnte den Sklaven Onesimus als Christus-Anhänger gewinnen (Phlm 10). Nach seiner Freilassung hat Paulus die Stadt wohl bald verlassen – mit dem Reiseziel Griechenland („Makedonien"; Apg 20,1).

2.7 Ausstrahlungen der paulinischen Mission

Die Mission des Paulus strahlte offenbar in die Provinz Asia (Apg 19, 22), auf das nähere und fernere Umland von Ephesus, aus. Der Gruß von „Gemeinden der Asia" nach Korinth in 1 Kor 16,19 deutet die Existenz weiterer Gemeinden über Ephesus hinaus an, und auch Apg 19,10 weitet den Kreis der Hörer/innen der paulinischen Botschaft – übertreibend – auf „alle Bewohner der Asia" aus. Wenn der Philemonbrief in Ephesus verfasst wurde, gibt er Aufschluss über den Adressaten Philemon, der von Paulus als Christus-Anhänger gewonnen worden war (Phlm 19) und in Kolossä eine Hausgemeinde gegründet hatte (Phlm 2). Nach den Notizen in Kol 1,7 und 4,12f. war ein gewisser Epaphras, der zum Team um Paulus gehörte (Phlm 23), wohl von Ephesus aus missionarisch im etwa 180 Kilometer entfernten Städtedreieck Kolossä, Laodizea und Hierapolis im Lykostal tätig.[35]

(Hg.), Paulus Handbuch, Tübingen 2013, 158–165, 160–162; D.-A. Koch, Geschichte 307f.580–582 (Anm. 2); ferner W. Thiessen, Christen 111–138 (Anm. 6).

35 Dazu D.-A. Koch, Geschichte 301f. (Anm. 2); P. R. Trebilco, Christians in the Lycus Valley. The View: from Ephesus and from Western Asia Minor, in: A. H. Cadwallader / M. Trainor (Hg.), Colossae in Space and Time. Linking to an Ancient City (NTOA 94), Göttingen 2011, 180–211, 181–185. – Auf der Weiterreise missionierte Paulus kurz, aber erfolgreich, in Troas (vgl. 2 Kor 2,12).

3. Literarische Erinnerung: Die Erzählungen der Apostelgeschichte

Es sind eigenartige Szenen, mit denen Lukas in Apg 18,18–20,1 das Wirken des Paulus in Ephesus erzählt. Man hat den Eindruck, dass ihm über den Aufenthalt des Paulus selbst nur sehr begrenztes Material zur Verfügung stand. Daher setzt er in seiner Ephesus-Erzählung, sieht man von den Reisenotizen ab, drei inhaltliche Schwerpunkte, die auch über die Zeit des Paulus hinaus Bedeutung haben: (1) die innerchristliche Priorität des Paulus gegenüber dem Missionar Apollos und einer christlichen Täufergruppe (18,24–19,7), (2) die Konkurrenz der ersten Christen zur städtischen Religionspraxis (19,11–20) und (3) die Problematik um die gesellschaftliche Position der ersten Gemeinden (19,23–40). Literarisch voneinander getrennt sind diese Abschnitte zum einen durch Notizen über die zeitliche Ausdehnung und räumliche Veränderung der Verkündigung in 19,8–10, zum anderen durch den Ausblick auf die Weiterreise und deren Vorbereitung in 19,21f.

3.1 Innerchristliche Verhältnisbestimmung

Von Korinth, genauer der Hafenvorstadt Kenchreä her kommt Paulus zusammen mit Priska und Aquila laut Apg 18,18 nach Ephesus. Die Bemerkung, dass er das Paar dort „zurückließ" (V.19), deutet bereits auf weitere Reisepläne hin. Sein Weg führt ihn sogleich in die jüdische Synagoge, was den Eindruck der Erstverkündigung des Paulus in Ephesus erweckt.[36] Damit relativiert sich schon hier die Bedeutung des Apollos und der Täuferschüler, von denen im Anschluss berichtet wird. Die Synagogengemeinde bietet Paulus den ersten Kontakt in Ephesus. Sie zeigt zunächst Interesse an seiner Botschaft, doch er begibt sich wieder auf Reisen und vertraut seine Rückkehr nach Ephesus – typisch für die lukanische Darstellung – dem Willen Gottes an (18,19–21). Die Abwesenheit des Paulus erlaubt die

36 M. Wolter, Apollos 406 (Anm. 4); A. Weiser, Apg II 498f. (Anm. 4).

Erzählung über Apollos, der angeblich nur die Johannestaufe kennt und daher von Priska und Aquila tiefer in das paulinische Christsein eingeführt wird (18,24–28). Nach der Abreise des Apollos und der Rückkehr des Paulus nach Ephesus setzt die Szene über die Taufe von Schülern, die nur die Johannestaufe empfangen haben, diese Erzähllinie fort (19,1–7).

Der Erzähler Lukas verfolgt – ausgehend von historischen Erinnerungen – die Intention, auch Ephesus als Zentrum des paulinischen Christentums darzustellen. Dazu ordnet er sowohl Apollos als auch die Täuferschüler dem großen Missionar Paulus zu und unter. Er kann dies durch das Erzählelement der Johannestaufe leisten, deren heilsgeschichtliche Hinordnung auf das Christus-Ereignis, die er bereits in seiner Jesus-Vita pointiert hat, er nun für die Zuordnung der verschiedenen Christengruppen in Ephesus nutzt. Paulus erscheint dabei als theologischer Garant der Kontinuität mit den Anfängen und als Integrationsfigur der Christus-Bewegung in Ephesus. Die heilsgeschichtliche Kontinuität, die mit dem Wirken des Täufers fest in Israel verwurzelt ist, findet im Auftreten des Paulus ihre Fortsetzung. Die Paulus-Tradition erscheint als authentische Form der Christus-Verkündigung.

Apg 19,8 kann wieder an das Auftreten des Paulus in der Synagoge vor seiner Abreise aus Ephesus anknüpfen. So verkündete Paulus zunächst drei Monate lang in der Synagoge, wobei er seine jüdischen Hörer/innen von der βασιλεία τοῦ θεοῦ überzeugen wollte. Drei Monate sind eine vergleichsweise lange Zeitspanne und deuten ein gutes Verhältnis zwischen Paulus und den Juden in Ephesus an. Das Syntagma „Königsherrschaft Gottes" lenkt auf die Verkündigung Jesu zurück (Lk 4,43; 11,20; Apg 2,22; 10,38) und zeigt deren authentische Fortsetzung im Licht des Christus-Ereignisses in der nachösterlichen Botschaft der Zeugen an (Apg 8,12; 20,25; 28,23.31). Doch dann verschlechtert sich das Verhältnis: Einige Hörer „verhärteten sich[37] und ließen sich nicht überzeugen" und redeten

37 Das Verb σκληρύνω bedeutet „verhärten"; vgl. die Stephanus-Rede, in der das Volk in seiner JHWH gegenüber wiederholt ablehnenden Haltung als „halsstarrig" (σκληροτράχηλοι) beschrieben wird (Apg 7,51).

öffentlich schlecht von der neuen Bewegung, so dass Paulus seine Schüler absonderte und die Verkündigung an einen anderen Ort verlegte: in die „Schule des Tyranno" (19,9). Diese Notiz ist deswegen interessant, weil es sich nicht um einen Raum im Haus eines Gemeindeglieds, sondern in einer Lehreinrichtung handelt. Lukas deutet an, dass die Christus-Verkündigung durchaus auf Augenhöhe mit den rhetorischen und philosophischen Schulen ihrer Zeit steht.[38] Spannungen mit der örtlichen jüdischen Gemeinschaft und Erfahrungen des Widerstands zwingen[39] die Gemeinde, sich eigene Lebensräume zu erschließen.

Der Umzug an einen anderen Ort in Apg 19,9 signalisiert keinen Bruch, keine heilsgeschichtliche Trennung von Synagoge und Gemeinde, sondern die organisatorische Eigenständigkeit der Gemeinde. Die Zugehörigkeit der Christus-Bewegung zu Israel bleibt grundlegend,[40] die Mission bis zum Ende tief im jüdischen Milieu verwurzelt. Im Anschluss erwähnt 19,10, dass Paulus zwei Jahre verkündet, so dass (hyperbolisch formuliert) alle Bewohner der Provinz Asia das Wort des Herrn hören, und am Ende des Satzes wird

38 E. Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996, 183f., vermutet in Analogie zum Studium jüdischer Schriftgelehrter einen Schulbetrieb des Paulus in Ephesus. Die knappe Notiz verrät jedoch nur die Erinnerung an einen *Ort* und zeigt die Intention des Lukas, Paulus in die Kultur seiner Zeit zu integrieren.

39 Es wird dem Text nicht gerecht, wenn man die jüdischen Widerstände herunterspielt und den Ortswechsel als eigene Initiative des Paulus erklärt. So aber S. Shauf, Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19 (BZNW 133), Berlin 2005, 168; auch R. Strelan, Paul 250f. (Anm. 27). Anders R.I. Pervo, Acts 471 (Anm. 18).

40 Vgl. S. Schreiber, Das Schlusswort einer großen Apologie. Paulus, Jesaja und die Juden in Rom (Apg 28,16–31), in: S. Schreiber / T. Schumacher (Hg.), Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach *Nostra Aetate*, Freiburg i. B. 2015, 203–231. Auch M. Tellbe, Christ-Believers 78 (Anm. 3), sieht keine Hinweise auf „a definite break with the synagogue community"; vgl. R. Strelan, Paul 249f. (Anm. 27). Von einer Trennung von der Synagoge sprechen z. B. R. Gebauer, Die Apostelgeschichte. II. Apg 13–28 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2015, 108.114; J. Frey, Paulus 246.249 (Anm. 3).

noch einmal eigens betont: Sowohl Juden als auch Griechen bleiben Adressaten der Verkündigung.[41]

3.2 Religiöse Konkurrenz

An die Darstellung der Verkündigung schließt sich in 19,11f. ein summarischer Hinweis auf die ungewöhnlichen Machttaten (δυνάμεις) an, die Gott durch die Hände des Paulus wirkt. So groß ist diese Wunderkraft, dass sogar durch die Berührung mit Tüchern, die Paulus am Körper getragen hat, Kranke geheilt werden und böse Geister ausfahren. Dass es sich dabei nicht um magische Praktiken handelt, stellt der Verweis auf Gott als Subjekt des Wunderwirkens in V.11 sicher; die folgende Episode belegt zudem, dass der Name Jesu nicht gleichsam als magische Formel zur Dämonenaustreibung verwendet werden kann.[42] Die summarische Notiz von der Wunderkraft der Paulus-Tücher erinnert an zwei weitere Summarien: Apg 5,15 erwähnt die heilende Wirkung des Schattens des Petrus, und nach Lk 6,19 geht von der Berührung Jesu eine heilende δύναμις aus. In Lk 8,44 wird eine Frau, die an Blutfluss leidet und Jesu Gewand berührt, geheilt. Diese narrative Linie konkretisiert das lukanische Theologumenon der heilsgeschichtlichen Kontinuität, bei dem sich das göttliche Heilswirken Jesu in seinen prominenten Verkündern fortsetzt.

Kontrastierend schließt sich in 19,13–17 die burleske Episode vom missglückten Exorzismusversuch jüdischer Beschwörer, der

41 Den Gedanken, dass die Verkündigung des Paulus „öffentlich und in den Häusern" erfolgte und als Adressaten durchgehend „Juden und Griechen" hatte, hält auch der Rückblick in der Abschiedsrede des Paulus an die Ältesten aus Ephesus in Milet in Apg 20,20f. fest.

42 Dagegen behauptet H. Amirav, The Application of Magical Formulas of Invocation in Christian Contexts, in: W. Otten / N. Vos (Hg.), Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity (SVigChr 108), Leiden 2011, 117–127, 122, dass der Erzähler magische Praktiken positiv aufnimmt. Zur Intention des Wundersummariums vgl. S. Schreiber, Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen (BZNW 79), Berlin 1996, 99–108.

sieben Söhne eines gewissen Skeuas aus einer hohepriesterlichen Familie, an. Diese wollen im Namen Jesu Geister austreiben, werden aber selbst von einem Dämon überwältigt und in die Flucht geschlagen. Der „Name des Herrn Jesus" (V.13) erinnert natürlich an die Taufszene in V.5 und deutet bereits an, dass die Frage der Beziehung zu Jesus eine Rolle spielt. Die Formulierung in V.13, „ich beschwöre euch bei Jesus" (ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν), greift die Sprache magischer Beschwörungsformeln in der Antike auf.[43] Die Aussage des Dämons „ich kenne Jesus und ich weiß von Paulus" (V.15) unterstreicht, wo die Wundermacht allein begründet liegt, und betont indirekt die Bedeutung der persönlichen Zugehörigkeit zu diesem Jesus. Die Szene mündet in den Lobpreis des Namens des Herrn Jesus durch – wie ausdrücklich festgehalten wird – Juden und Griechen in Ephesus. Im Hintergrund steht die Konkurrenz der Jesus-Anhänger/innen zu anderen antiken Heils- und Wunderangeboten, in diesem Fall zu umherziehenden jüdischen Exorzisten, die gesellschaftlich durchaus anerkannt waren.[44] In Verbindung mit dem vorangehenden Summarium über die Wundermacht des Paulus zeigt sich, dass der christliche Wundertäter weit mehr vermag als Magier und Zauberer. Lukas veranschaulicht die Überzeugung, dass nur die Zugehörigkeit zur Christus-Gemeinde die Möglichkeit eröffnet, im Namen Jesu Heil und Heilung zu finden. Deswegen betont V.13, dass Jesus von *Paulus* verkündet wird: Nur in dieser Verkündigung eröffnet sich die Gemeinschaft mit Christus.[45] Ma-

43 H. Amirav, Application 118f. (Anm. 42).

44 Vgl. das Beispiel des jüdischen Exorzisten Eleasar bei Jos. ant. Iud. 8,45–49; ferner Lk 11,19.

45 Der Zusatz in 19,13 – „den Paulus verkündet" – ist nicht als (formgeschichtlich) falsche Ergänzung der Beschwörungsformel zu verstehen, als ob die Macht Jesu durch die Macht des Paulus noch verstärkt werden solle; so aber M. W. Bates, Why Do the Seven Sons of Sceva Fail? Exorcism, Magic and Oath Enforcement in Acts 19,13–17, in: RB 118 (2011) 408–421, 418f. – Damit wird in Apg 19,13–17 eine Grenzziehung der Paulus-Gruppe nach außen sichtbar, wie sie Lk 9,49f. für die Jesus-Gruppe noch nicht vornahm: Den Exorzisten, der im Namen Jesu Dämonen austreibt und nicht zu den Schülern zählt, sollen die Schüler nicht hindern. Für die Zeit Jesu betont

gische Formeln sind dann nicht mehr nötig, wie die folgende Szene illustriert.

Als Folge des so unglücklich endenden Exorzismusversuchs bekennen viele von denen, die gläubig geworden sind, ihre bisherigen Zauberpraktiken und kehren von der beliebten Zauberei ab, was durch das freiwillige Verbrennen von Zauberbüchern im Wert von 50.000 Silberdenaren demonstriert wird (19,18f.).[46] Das freiwillige Verbrennen bestimmter Schriften bedeutet eine radikale Abwendung von den darin fixierten Inhalten und markiert eine vertiefte Bekehrung.[47]

Auch Christen übten also noch, so die Voraussetzung, gewohnheitsmäßig in der antiken Kultur verbreitete Zauberpraktiken, und erst die überwältigende Macht des Jesus-Namens öffnete ihnen die Augen und führte sie zur Umkehr. Die Bedeutung der daraufhin erfolgten Abgrenzung gegenüber der paganen religiösen Praxis wird pekuniär

Lukas die Ausbreitung der Gottesherrschaft in ganz Israel, während er in der Zeit nach Ostern die Weitergabe der Botschaft an die Gruppenzugehörigkeit bindet.

46 Nach D.-A. Koch, Geschichte 293 (Anm. 2), dient die Szene vom Verbrennen der Zauberbücher dazu aufzuzeigen, „dass die Christen gesetzestreue Bürger sind, war doch der Besitz von Zauberliteratur (wegen der Gefahr des Schadenszaubers) grundsätzlich illegal" (mit Hinweis auf die Rede des Apuleius *De magia* als Quelle). Sie entspricht aber auch jüdischem Ethos. So empfiehlt Ps.-Phokylides 149 Distanz zu paganen Zauberbüchern. Verwandt sind Bücher mit Prophetien und Weissagungen, die in Rom als politisch gefährlich galten und daher sowohl in alter Zeit (Liv. 39,16) als auch unter Augustus (Suet. Aug. 31,1) verbrannt wurden. – Die Abgrenzung gegenüber Magie *per se* übersieht H. Amirav, Application 122–124 (Anm. 42), die dem Erzähler „[an] uncritical approach to magic" unterstellt (123). S. Shauf, Theology 226–234 (Anm. 39), will das Thema „Magie" in 19,18f. völlig ausschließen.

47 Eine pagane Analogie bietet eine Überlieferung über Metrokles, der seine Konversion zum Kynismus durch die Verbrennung von Mitschriften der Vorträge seines bisherigen peripatetischen Lehrers Theophrast besiegelt (Diog. Laert. 6,95). Ein Epikureer erhielt im Traum von einem Priester des Asklepios den Auftrag, seine Bücher des Epikur zu verbrennen und die Asche als Heilmittel zu verwenden (Ail. fr. 89 Hercher). Zu Abgrenzung und Buchverbrennung vgl. R. I. Pervo, Acts 480f. (Anm. 18).

durch die (übertrieben) riesige Summe, die den Wert der Schriftrollen mit Zaubertexten wiedergibt, verdeutlicht. Die Konkurrenzsituation wurde glänzend für die Christus-Botschaft des Paulus entschieden. So kann die Erzählung in einer abschließenden Wachstumsnotiz festhalten, dass das „Wort des Herrn" in Ephesus weiter wuchs und erstarkte (19,20). Die Verkündigung des „Wortes des Herrn" rahmt die Wunderereignisse (19,10.20). Inmitten der religiösen Kultur der hellenistisch-römischen Stadt lebt und wächst das Wort des Herrn, weil die Macht Gottes hinter ihm steht.

Ist damit ein erster Abschluss erreicht und der Erfolg der bisherigen Verkündigung bestätigt, denkt der erzählte Paulus in 19,21f. über weitere Pläne nach. Er will über Makedonien und Achaia nach Jerusalem reisen und nennt als letztes Reiseziel Rom: „Nachdem ich dort gewesen bin, muss ich auch Rom sehen" (19,21).[48] Das lukanische „Muss" (δεῖ) verankert die Notwendigkeit des geschichtlichen Geschehens im Heilsplan Gottes (vgl. 23,11; 27,24). Die beiden Städte Jerusalem und Rom werden den weiteren Handlungsverlauf dominieren, die Richtung der Erzählung ist vorgegeben. Doch vorerst entsendet Paulus nur Timotheus und Erastus, zwei wichtige Co-Missionare, zur Vorbereitung nach Makedonien und bleibt selbst noch in der Asia. Die Szenerie für das folgende Geschehen ist geschaffen.

3.3 Die gesellschaftliche Position der ersten Gemeinden

Die Erzählung vom Aufruhr der Silberschmiede in 19,23–40 steht in Verbindung mit dem wichtigsten Kult in der Stadt, dem der Artemis von Ephesus. Das Lokalkolorit, das in der Erzählung sichtbar wird, zeigt, dass der Erzähler mit den kulturellen und politischen Verhältnissen der Stadt vertraut war.[49]

48 Die durch Apg 19,21 geschaffene narrative Struktur erinnert an die von Lk 9,51: Die Protagonisten nehmen die Stadt, in der sich ihr Geschick erfüllt, in den Blick. Parallelen sind das Verb (συμ)πληρόω und die Phrase πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα / Ἱερουσαλήμ.

49 Interessant ist ein sprachliches Detail: Artemis wird in Reden von Ephesern

Im Artemis-Kult verbinden sich – wie in jedem römischen Kult – religiöse, politische und wirtschaftliche Aspekte, die die Bildung städtischer Identität unterstützen.[50] Die Ausübung von Kultämtern und sichtbare Stiftungen tragen dazu bei, den Status der städtischen Elite und damit das Gesellschaftssystem zu sichern. Der Artemis-Kult gibt Raum zur Selbstdarstellung der Elite, die in jährlichem Wechsel die Kureten stellt, die den Artemis-Mythos lebendig halten, aber auch politische Funktionen erfüllen (Einführung der Neubürger bzw. der Jugend in die Bürgerpflichten[51]). Sie präsentieren sich in der frühen Kaiserzeit in öffentlich ausgestellten Listen, wobei sie zugleich ihre enge Verbindung zur römischen Herrschaft ausdrücken. Ab der Mitte der 50er-Jahre des 1. Jahrhunderts tragen sie in diesen Listen die auffällige Bezeichnung φιλοσέβαστοι („die Augusti liebend"); später werden bei Prozessionen Statuen der kaiserlichen Familie mitgeführt.[52] Im Bezirk des Heiligtums

sowohl als θεά bezeichnet, wenn eine Phrase mit Adjektiv und Name vorliegt (ἡ μεγάλη θεὰ Ἄρτεμις; 19,27), als auch in absoluter Verwendung mit der maskulinen Form ἡ θεός (19,37). Beide Verwendungsweisen begegnen auch in der bekannten Inschrift des C. Vibius Salutaris (IEph 27) von 104 n. Chr., scheinen also in Ephesus üblich gewesen zu sein (vgl. noch IEph 276.2915). Vgl. P. Trebilco, Christians 105f. (Anm. 1). Zu den Motiven von νεωκόρος und des vom Himmel gefallenen Kultbildes vgl. R. I. Pervo, Acts 498 Anm. 117 (Anm. 18).

50 Vgl. C. Jochum-Bortfeld, „Ergreift die Flucht vor der Anbetung fremder Gottheiten!" (1 Kor 10,14). 1 Kor 10–11 im Kontext des Artemis-Kultes von Ephesus, in: BiKi 70 (2015) 161–165; zu den Hintergründen verweist er auf G. M. Rogers, The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City, London 1991; *ders.*, The Mysteries of Artemis of Ephesos. Cult, Polis and Change in the Graeco-Roman World (Synkrisis), London 2012, 108–144.

51 Dazu die Überlegungen von P. Scherrer, The *Kouretes* in Ephesos. Thoughts on Their Origin, Duties and Engagement in Cult and Social Life, in: Journal of Roman Archaeology 28 (2015) 792–802.

52 C. M. Thomas, Greek Heritage in Roman Corinth and Ephesos. Hybrid Identities and Strategies of Display in the Material Record of Traditional Mediterranean Religions, in: S. J. Friesen / D. N. Schowalter / J. C. Walters (Hg.), Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society (NT.S 134), Leiden 2010, 117–147, 129.133f.

wurde im frühen Prinzipat ein Kultzentrum für Augustus eingerichtet.[53] Der Schulterschluss mit Rom „could be seen as an attempt by the urban elite to display their political competence to the eyes of the local inhabitants".[54] Wer sich diesem Kult offensiv verweigert, macht sich verdächtig und riskiert soziale Marginalisierung und Diskriminierung. Die Szene vom Aufruhr der Silberschmiede in Apg 19,23–40 spiegelt eine solche Konfrontation der Christen mit der städtischen Kultur. Sie verwendet den Artemis-Kult in seiner Funktion als Wirtschafts- und Identitätsfaktor in der Stadt zur Erörterung des spannungsvollen Verhältnisses der Christus-Gemeinde zur Stadtgesellschaft.

Protagonist ist der Silberschmied Demetrius, der silberne Tempelmodelle herstellt, die gewinnbringend als Souvenire bzw. Devotionalien verkauft werden (V. 24f.).[55] Er klagt Paulus und seine Botschaft vor dem Handwerkerverein[56] an, denn durch die „religionskritische" Verkündigung werde das Volk verführt, so dass der Kult als wichtige Einnahmequelle in Gefahr stehe; Paulus lehre nämlich erfolgreich in der ganzen Asia: „Die mit Händen gemachten (Götter) sind keine Götter" (V. 26). Lukas spitzt hier die Lage auf den Konfliktfall zu, indem er den Einfluss der christlichen Bewegung anachronistisch weit überzeichnet,[57] dadurch aber narrativ elegant die großen Erfolge der paulinischen Mission hervorhebt.

Demagogisch geschickt weitet Demetrius die Anklage über die geschäftlichen Interessen der beteiligten Handwerker hinaus auf die

53 U. Muss, The Artemision at Ephesus. Paul, John and Mary, in: D. L. Balch / A. Weissenrieder (Hg.), Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament (WUNT 285), Tübingen 2012, 493–511, 501.503.

54 C. M. Thomas, Heritage 136 (Anm 52).

55 Archäologisch sind solche Tempelmodelle bislang für Ephesus nicht nachgewiesen. Man hat jedoch silberne Statuetten der Artemis entdeckt.

56 IEph 547.585.586.636.2212.2441 bezeugen einen Handwerkerverein der Silberschmiede in Ephesus. Vgl. U. Muss, Artemision 503 Anm. 42 (Anm. 53).

57 Erst am Anfang des 2. Jh spricht Plinius in seinem berühmten Brief an Kaiser Trajan davon, dass die Ausbreitung der Christen einen sichtbaren Nie-

Artemis von Ephesus als Identitätsfigur der Stadt aus und zettelt so einen Aufruhr an, der die ganze Stadt erfasst (V. 27–29a). Dass kulturelle Verschiedenheit zu Prozessen der Dissoziation führt, ist dabei sicher richtig beobachtet, und zugleich wertet Lukas die Initiative des Demetrius als letztlich rein von materiellen Interessen bestimmt[58] ab. Als Sündenböcke aus den christlichen Reihen werden die Makedonier Gaius und Aristarch,[59] Reisebegleiter des Paulus, aufgegriffen und ins Theater geschleppt, während Paulus selbst von den Schülern und von befreundeten Asiarchen[60] zurückgehalten wird (V. 29b–31). Der Volksmob stiftet im Theater völliges Chaos, teilweise ohne überhaupt um den Grund des Aufruhrs zu wissen (V. 32). Das große Theater von Ephesus, das im 2. Jahrhundert Platz für etwa 20.000 Zuschauer bot, wurde zur Zeit des Paulus gerade erst ausgebaut.[61]

dergang von Tempelbesuch und Kultpraxis bedinge (Plin. epist. 10,96,9f.), wobei für eine historische Auswertung der Aussage die rhetorische Funktion, die Dringlichkeit des Anliegens hervorzuheben, zu berücksichtigen ist (vgl. D.-A. Koch, Geschichte 536 [Anm. 2]). Diese Verhältnisse dürfen zudem nicht in die Mitte der 50er-Jahre rückprojiziert werden.

58 Vgl. W. Thiessen, Christen 102 (Anm. 6); A. Weiser, Apg II 541 (Anm. 4).

59 Die Erwähnung des Aristarch könnte einen historischen Haftpunkt der Erzählung andeuten. Paulus grüßt Aristarch in Phlm 24, wohl aus Ephesus (s. o.); Kol 4,10 bezeichnet ihn später als „Mitgefangenen". Vermutlich hat Lukas verschiedene Erinnerungen verbunden: die an eine Anklage und Inhaftierung des Paulus (2 Kor 1,8–10; ferner 1 Kor 15,32) und die an kulturelle Konflikte der Gemeinden in Ephesus mit einzelnen Volksgruppen bzw. den Behörden in der Stadt. Zur Diskussion A. Weiser, Apg II 541–549 (Anm. 4); ferner W. Thiessen, Christen 105f. (Anm. 6). Als lukanische Komposition beurteilt R. I. Pervo, Acts 487–490 (Anm. 18), die Erzählung.

60 Asiarchen waren in der frühen römischen Kaiserzeit Oberpriester der Provinz Asia, stammten aus der regionalen Oberschicht und waren für die Ausrichtung von Spielen und für den Kaiserkult zuständig. Vgl. A. Mehl, Art. Asiarchie, in: DNP 2 (1997), 80.

61 „At the time of the silversmith's riot the building probably was covered with scaffolding and perhaps workmen watched the unexpected event", so U. Muss, Artemision 502 (Anm. 53).

In das allgemeine Chaos fällt ein Auftritt des Juden Alexander,[62] der vorgeschickt wird, um eine Verteidigungsrede vor dem Volk zu halten (dazu gibt er mit der Hand ein Zeichen), wörtlich: „um sich zu verteidigen". Das Verb ἀπολογεῖσθαι steht im Medium und besitzt damit reflexive Bedeutung, meint also die Verteidigung der eigenen Person bzw. Gruppe.[63] Wogegen will sich ein Jude verteidigen, ohne angeklagt zu sein? Im Raum steht die Anklage gegen die Christus-Anhänger/innen, den Kult der Artemis und die städtische Identität zu stören. Schnell könnten davon auch die Mitglieder der jüdischen Synagoge, die der Christus-Gemeinde theologisch nahestehen (vgl. 16,20), betroffen sein.[64] Ihr den jüdischen Monotheismus umsetzendes Recht, nicht am paganen städtischen Kult teilnehmen zu müssen, könnte in Frage gestellt werden. Prophylaktisch und wohl vor dem Hintergrund eigener schlechter Erfahrungen in der Stadt will sich die jüdische Gemeinde gegenüber potentiellen Vorwürfen schützen und sich von den angeklagten Christen distanzieren. Die Abgrenzung gegenüber dem paganen Kult und die unsichere Stellung innerhalb der Stadt teilt die jüdische Gemeinde, trotz einiger Privilegien, mit der Christus-Gemeinde, doch es kommt nicht zu einer echten Solidarität der sozial gefährdeten Gruppen. Alexanders Verteidigungsstrategie bleibt unausgesprochen, denn als die Menge erkennt, dass er Jude ist, erstickt sie seine Intervention durch lautes, zwei Stunden andauerndes Geschrei: „Groß (ist) die Artemis der Epheser!" (V. 32–34). Die Erfahrung der Ablehnung durch die pagane Umwelt verbindet die Juden mit den Christus-Anhänger/inne/n. Das kulturelle Leitbild der Stadt wird mit Stimmgewalt durchgesetzt.

62 Von ihm wissen wir sonst nichts. Ob er mit dem in 2 Tim 4,14 genannten Schmied Alexander, der Paulus Böses antat, identisch ist, lässt sich nicht bestätigen.

63 Vgl. Lk 12,11; 21,14; Apg 24,10; 25,8; 26,1f.24; dazu A. Weiser, Apg II 547 (Anm. 4).

64 Die Feindseligkeit der „Juden aus der Asia" gegen Paulus im Tempel in Jerusalem (21,27) darf man nicht hier einlesen. Die Juden fungieren *nicht* als „Hintermänner" (A. Weiser, Apg II 553, Lit. in Anm. 4) des Aufruhrs.

Erst der Stadtschreiber, ein führendes Mitglied des Stadtmagistrats,[65] bringt die Menge zur Ruhe und bestätigt die unzweifelhafte Bedeutung des Artemis-Kultes für die Stadt Ephesus (V. 35f.). Zentral für die lukanische Bestimmung der gesellschaftlichen Position der Christen sind die folgenden Ausführungen, die gewalttätige Übergriffe eines Mobs gegenüber den Christen problematisieren (V. 37–40): Da die Angeklagten weder Tempelräuber[66] noch Lästerer der Göttin seien, pocht der Stadtschreiber auf das geordnete römische Rechtssystem: Wenn Grund zur Anklage besteht, soll diese an Gerichtstagen und vor dem Statthalter erfolgen, bei weiteren Anliegen steht die gesetzmäßige Bürgerversammlung (ἐκκλησία) zur Verfügung. Offenbar brauchen die Christen diese Instanzen nicht zu fürchten, ganz anders als der Volksmob, dem der Tatbestand des Aufruhrs (στάσις) gegen die römische Herrschaft vorgeworfen werden kann. Die Szene endet mit der Auflösung der unrechtmäßigen Versammlung (V. 40). In 20,1 reist Paulus aus Ephesus ab.

Die Erzählung, die am Ende des langen Ephesus-Aufenthalts des Paulus und im Gesamtplan der Apostelgeschichte am Ende seines missionarischen Wirkens überhaupt steht, lässt sich als Zusammenfassung des erreichten Status quo lesen: (1) Die paulinische Mission ist derart erfolgreich, dass sie provozierend auf die pagane Gesellschaft wirkt und eine ganze Großstadt in Aufruhr versetzt. Paulus selbst, der beim Aufruhr in Ephesus nur noch am Rande präsent ist, steht weiterhin in der Rolle des Gründungsvaters der Bewegung mit hoher Autorität im Hintergrund. Seine Autorität wird dadurch unterstrichen, dass er selbst in den höchsten Gesellschaftsschichten, unter den Asiarchen, den obersten kultischen und politischen Funktionsträgern der Provinzversammlung, Freunde (φίλοι; V. 31) besitzt, also auf Augenhöhe mit der gesellschaftlichen Elite verkehrt. (2) Paulus

65 Der Titel γραμματεύς ist für Ephesus inschriftlich belegt; vgl. W. DITTENBERGER (Hg.), Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. II, Leipzig 1903, 493.510.

66 Juden traf von paganer Seite wiederholt der Vorwurf des Tempelraubes zur eigenen Bereicherung; vgl. Jos. c. Ap. 1,249.310.318; Röm 2,22. Dagegen formuliert Jos. ant. Iud. 4,207 das Verbot jüdischen Tempelraubs.

greift nicht in das Geschehen ein, und die Stadtbehörden finden selbst – idealerweise – zu einer sachgerechten Einschätzung: Die Christen sind im römischen Rechtssystem ohne Schuld und dürfen daher auch nicht Opfer von gewalttätigen Tumulten werden. (3) Eine gesellschaftliche Spannung bleibt dennoch bestehen, denn die in der Verkündigung des Paulus grundgelegte Ablehnung der paganen Götter (V. 26) lässt sich schwer mit der Aussage in V. 37 ausgleichen, dass die Christen keine Lästerer der Artemis seien.[67] Natürlich sind die Christen keine erklärten „Staatsfeinde". Aber die Abgrenzung der jungen Christen-Gruppe von paganen Kulten bleibt zentral für das eigene Selbstverständnis und konstituiert christliche Identität. Die Abwertung paganer Kulte als deutlich von wirtschaftlichen Interessen bestimmt ist in der Episode vom Aufruhr der Silberschmiede unüberhörbar. Daher bleibt die Position der ersten Christen in der städtischen Gesellschaft marginal und potentiell gefährdet. Sie finden auch in der jüdischen Synagogengemeinde weder Unterstützung noch Solidarität. Ihren Weg können sie allein im Vertrauen auf die göttliche Führung gehen, wofür ihnen Paulus ein bleibendes Vorbild ist.

4. Rückblick

Blickt man von der lukanischen Erzählkonzeption aus noch einmal zurück zu den historischen Gegebenheiten, lassen sich lediglich einige Eckdaten zum Wirken des Paulus in Ephesus benennen, die aber durchaus charakteristisch für die paulinische Mission sind: (1) Paulus arbeitet bei der Mission im Team mit Priska und Aquila, ja, diese besitzen offenbar volle Selbständigkeit bei ihrer Missionstätigkeit. (2) Paulus steht in Konkurrenz zu anderen Christengruppen in Ephesus, die bereits vor seinem Besuch existierten, nämlich zur Gruppe um Apollos und zu den Schülern mit der Johannestaufe. (3) Paulus hat in Ephesus harte Konflikte zu überstehen, wobei wir nur ver-

67 Eine grundsätzliche Spannung in den Beziehungen der Christen zur römischen Gesellschaft in der Apostelgeschichte beobachtet C. K. Rowe, The Ecclesiology of Acts, in: Interp. 66 (2012) 259–269.

Universitätsbibliothek · Augsburg

muten können, dass es sich um soziale Widerstände und Ablehnung bis hin zu Anzeigen vor den Behörden seitens der paganen Stadtbevölkerung gehandelt hat. Eine lebensbedrohliche Gefangenschaft durch den Stadtmagistrat kann hypothetisch erschlossen werden. (4) Ein gewisser Missionserfolg ist dem Team um Paulus nicht abzusprechen: Es entstehen kleine Hausgemeinden in der Stadt und der Umgebung. (5) Die Mission des Paulus vollzieht sich in großer Nähe zur jüdischen Synagoge der Stadt und bleibt – selbst wenn Heiden zu den Christus-Anhänger/inne/n dazukommen – im jüdischen Milieu beheimatet. Die kleinen Hausgemeinden werden aus so genannten Juden- und Heidenchristen bestanden haben.