

## ΣΚΕΥΟΣ ΕΚΛΟΓΗΣ

### Paulus als theologischer Topos in der Apostelgeschichte

*Knut Backhaus*

Paulus, erinnert und erzählt, bildet einen Schwerpunkt der Acta-Forschung. Angesichts seiner Bedeutung als Protagonist im zweiten Teil der Apostelgeschichte (Apg) überrascht dies nicht. Überraschender schon wirkt es, wie unterschiedlich die Auskünfte sind, zu denen die Exegese vorstößt, und wie lebhaft „ihr“ Paulus mit dem Wechsel der Fragerichtung sein Profil ändert.

Seit den frühkirchlichen Anfängen bei Euseb werteten die Ausleger die lukanischen Angaben dokumentarisch und hagiographisch aus. Mit dem Aufkommen der historischen Kritik verschob sich das Interesse auf die Frage, welchen Zweck der Verfasser (Lk) mit seinem Portrait verfolgt und wo der theologiegeschichtliche Ort dieses Portraits liegt. Die Tendenz, zumal in der deutschsprachigen Forschung, namentlich bei Ernst Haenchen und Philipp Vielhauer, ging dahin, Lk vom historischen Paulus abzurücken, kämpfte sich also an der altkirchlichen Überlieferung von dem Arzt Lukas als Paulus-Begleiter ab. Ganz durchsetzen konnte sie sich allerdings nicht. Im frühen 20. Jahrhundert waren es vor allem Adolf Harnack und Eduard Meyer, die der alten Zuschreibung historische Triftigkeit zu verschaffen suchten.<sup>1</sup> Auch durch die Brechungen der Formgeschichte hindurch blieb für viele Ausleger, besonders in der englischsprachigen Forschung und zu Tübingen, die biographische und theologische Nähe zwischen Lk und Paulus plausibel. Aktuell lassen sich drei Strömungen unterscheiden:

(1) Das *Vertrauen auf den historischen Referenzstatus* des lukanischen Paulus-Bilds erstarkt derzeit wieder, wenn auch mit mancher kritischen Nuance. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die traditionsgeschichtliche These vom Weggenossen in den Wir-Berichten – in differenzierteren Varianten – neues Gewicht.<sup>2</sup> (2) Die zweite Strömung ist vollkommen ge-

---

<sup>1</sup> A. HARNACK, Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 1, Leipzig 1906; E. MEYER, Ursprünge und Anfänge des Christentums III (1923), Nachdruck: Darmstadt 1962, 3–36.

<sup>2</sup> Die wuchtig vorgetragene Position von C.-J. THORNTON, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen, WUNT 56, Tübingen 1991, einst im deutschsprachigen Raum fast isoliert, findet heute von unterschiedlichen Ansätzen her Unterstützung: M. REISER, Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27, in: F. W. Horn (Hg.), Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte, BZNW 106, Berlin 2001, 49–74; A. MITTELSTAEDT, Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes, TANZ 43, Tübingen 2006, bes. 21–34.251–255 (allerdings mit gering ausgeprägtem Problemverständnis); M. WOLTER, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, 7–9; auch in jüngeren Apg-Kommentaren schlägt sich diese Tendenz nieder. Zur

genläufig. Im konstruktivistischen Forschungstrend gewinnt die *wissenssoziale „Erfindung“* des Paulus Aufmerksamkeit. Mit stärkster Wirkung und Konsequenz engagiert sich hier Richard I. Pervo.<sup>3</sup> Auch bei ihm hat die Ausgangsthese von der Romanhaftigkeit des lukanischen Paulus-Bilds<sup>4</sup> manche Nuancierung erfahren, aber der Primat von Imagination und Interesse beherrscht seinen Ansatz nach wie vor. (3) Die dritte Strömung bringt sich in dem aktuell wohl repräsentativsten Sammelband *Reception of Paulinism in Acts*<sup>5</sup> zur Geltung. Sie setzt (wie Ansatz 2) gerade bei der jüngeren Einsicht in die *Dynamik von Konstruktionen* an, um (wie Ansatz 1) die klassische Dissoziation zu entkräften. Die Abweichungen vom „historischen Paulus“ – oder, wie genauer zu formulieren ist: von der brieflichen Selbstkonstruktion des Paulus – lassen sich auch unter der Annahme einer Nähe zum paulinischen Wirken triftig entschärfen. Das Paulus-Bild der Apg kann durchaus als Rezeption, Nachhall oder Wirkung des Apostels erklärt werden. Selbst der Areopag-Rede – Paradefall dessen, was Paulus unmöglich gesagt oder gedacht haben kann – mag, insofern sie seine geschichtliche Wirkung sachgerecht würdigt, historische Referenz zugeschrieben werden.<sup>6</sup> Welchen Weg diese Erklärung zu gehen hat, wird freilich keineswegs einlinig beschrieben. Die Leistung dieses dritten Ansatzes scheint mir eher darin zu liegen, die konventionellen Vorbehalte ausgeräumt, als eine biographische bzw. prägnant-theologische Nähe zwischen Paulus und Apg profiliert zu haben. Aus der plausiblen Annahme, dass Lk in keiner unüberwindbaren Spannung zum Apostel steht, folgt noch nicht, dass er „Schüler“ des Paulus war, ihn begleitet hat, seine Briefe kennt oder seine Botschaft konkret voraussetzt.

Die folgenden Überlegungen fragen nicht nach dem Verhältnis zwischen Lk und Paulus, sondern halten es für geklärt: Paulus ist eine lukanische Erzählgestalt (im Sinne von Ansatz 2). Unabhängig von allen Gattungs-, Traditions- und Referenzproblemen handelt es sich beim lukanischen Paulus um eine *narrative Konstruktion*, jedoch nicht um eine nur binnenliterarisch zu erklärende Fiktion, sondern um einen *informierten* Erzählentwurf. Er setzt eine Erinnerungsgemeinschaft (im Sinne von Ansatz 3) voraus, in die auf den sublimen Pfaden einer semi-oralen

---

Diskussion der „Wir“-Erzählungen: S. E. PORTER, *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*, WUNT 115, Tübingen 1999, 10–46, sowie gründlich: J. BÖRSTINGHAUS, *Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6*, WUNT 11/274, Tübingen 2010, 281–336.

<sup>3</sup> R. I. PERVO, *The Making of Paul. Constructions of the Apostle in Early Christianity*, Minneapolis, Minn. 2010, bes. 149–156; vgl. auch Pervos Beitrag in dem von D. Marguerat editierten Sammelband: *The Paul of Acts and the Paul of the Letters. Aspects of Luke as an Interpreter of the Corpus Paulinum*, in: D. Marguerat (Hg.), *Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres*, BEThL 229, Löwen 2009, 141–155, sowie bes. seinen aktuellen Standardkommentar in der Hermeneia-Reihe: *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Minn. 2009.

<sup>4</sup> R. I. PERVO, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, Pa. 1987.

<sup>5</sup> MARGUERAT (Hg.), *Reception*; darin programmatisch J. SCHRÖTER, *Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft. Apg 9,15f. und 28,30f. als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus*, 53–80, 53–60. Vgl. auch PORTER, *Paul*, 187–206; D. RUSAM, *Die Apostelgeschichte*, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hgg.), *Einleitung in das Neue Testament*, KSfTh 6, Stuttgart 2008, 229–249, 235–239; J. SCHRÖTER, *Paulus in der Apostelgeschichte*, *IKaZ* 38 (2009), 135–148, 144–146.

<sup>6</sup> So J. SCHRÖTER, *Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums. Reflexionen zur christlichen Geschichtsdeutung aus neutestamentlicher Perspektive* (2004), in: ders., *Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons*, WUNT 204, Tübingen 2007, 37–54, 48–52.

Kultur auch mündliche oder schriftliche Dokumentation (im Sinne von Ansatz 1) eingegangen ist, ohne dass die diachronen Schichten als ganze noch kontrollierbar voneinander abzuheben sind.

### 1. Paulus als ekklesiales Gedächtnisbild

Hinsichtlich der historischen Rückfrage haben in der länger als hundertjährigen Diskussion einfache Lösungen (z.B. Lukas als Augenzeuge und Paulus-Begleiter, die Wir-Berichte als unmittelbar eingearbeitete einheitliche Quelle, Apg als direktes Echo der oder diametraler Widerspruch zur paulinischen Botschaft) mehr Schwierigkeiten geschaffen als gelöst. Es muss endlich akzeptiert werden, dass die Beziehung Paulus/Lukas sich als Vexierfrage modernen Problemkonstellationen verdankt. Das Verhältnis des Lk zu Paulus ist grundsätzlich kein anderes als zu Petrus, Stephanus oder Philippus. Es ist zuerst das *literarische Verhältnis* eines Erzählers zu einer Erzählfigur. Die erste Frage lautet nicht, wie Paulus Lk beeinflusst hat, sondern wie Lk Paulus entwirft. Ansatzpunkt kann daher kein postulierter Hintergrund, sondern nur Paulus als Aktant der Apg sein.<sup>7</sup>

Insofern Apg intentionale, näherhin: theologische Historiographie bietet,<sup>8</sup> ist die Erzählfigur Paulus als sozial erinnertes *Theologoumenon* zu betrachten. Dabei sind nicht einzelne Erzählstränge, sondern es ist das gesamte Opus der Apg – in auktorialer Einheit mit dem lukanischen Evangelium – zu würdigen. Diese Würdigung hat nicht Vorkonzepte, etwa über die Normativität paulinischer Theologie, an die Erzählung heranzutragen, sondern ist auf die innere Stringenz des lukanischen Erzählgefüges verwiesen.<sup>9</sup> Erst von der intentional kanalisierten, theologisch geformten Erinnerungsleistung her kann dann auf den „historischen Paulus“ geblickt werden.

Apg stellt aktanzentrierte Geschichtsschreibung dar. Das heißt: Sie orientiert sich an einzelnen Handlungsträgern als bios-basiertem Strukturierungs- und Veranschaulichungsprinzip der historiographischen Darstellung.<sup>10</sup> In dieser Stoff-

<sup>7</sup> In einem verwandten Sinn plädiert D. MARGUERAT für ein „quitter l'illusion du positivisme historique“ in der Frage nach dem lukanischen Paulus-Bild: *L'image de Paul dans les Actes des Apôtres*, in: M. Berder (Hg.), *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, LeDiv 199, Paris 2005, 121–154, 128–130.

<sup>8</sup> Dazu näher K. BACKHAUS, *Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, in: ders./G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, BThS 86, Neukirchen-Vluyn (2007) 2009, 30–66.

<sup>9</sup> Methodologisch erhellend S. SHAU, *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19*, BZNTW 133, Berlin 2005, 4–84; vgl. auch B. R. GAVENTA, *Toward a Theology of Acts*, *Interp.* 42 (1988), 146–157.

<sup>10</sup> Zur Bios-Struktur der kaiserzeitlichen Geschichtsschreibung: C. B. R. PELLING, *Biographical History? Cassius Dio on the Early Principate*, in: M. J. Edwards/S. Swain (Hgg.), *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford 1997, 117–144, bes. 117–125.

organisation tritt Paulus als der strukturierende Aktant von Apg 13–28 auf. Die herausgehobene Erzählposition rechtfertigt jedoch keine isolierte Betrachtung seines Wirkens. Das Paulus-Bild ist nur *ein*, freilich bedeutsames Einzelportrait im Gesamtgemälde über die christlichen Anfänge und ohne die gesamte Bildfolge nicht zu begreifen. Paulus wird – wie alle strukturierenden Charaktere der Apg – beiläufig eingeführt (7,58) und tritt am Ende nicht ab, sondern hinter die Jesus-Botschaft zurück (28,30f.). Dies sticht gerade im Vergleich mit der von Lk gegenüber seiner markinischen Vorlage massiv ausgebauten Anfangs- und Endgeschichte Jesu ins Auge. An Persönlichkeit, Vita und Ende des Paulus herrscht kein eigenes Interesse. Kommen sie in den Blick, dann nur, um einen Aspekt des Evangeliums zu beleuchten.<sup>11</sup> Lk schreibt keinen Paulus-Bios, sondern fügt biographische Elemente in die Mimesis der urchristlichen Herkunft ein, um Heilführung am geführten Individuum zu demonstrieren.

Unzweifelhaft dient es der Erschließung des lukanischen Paulus-Bilds, wenn einzelne Stränge in der Charakterzeichnung verfolgt werden (Redner, Wundertäter, Leidenszeuge, sozialer Status usw.). Doch muss das Risiko einer paulozentrischen Verzerrung bewusst bleiben: Diese Stränge dienen einem werkumfassenden Zweck, was schon daran deutlich wird, dass sie in ähnlicher Weise, wenn nicht in gezielter Parallele, auch für den Hauptaktanten Petrus gezeichnet werden. Lk erzählt von Paulus nicht um seiner selbst willen, für das christliche Speichergedächtnis oder um ihn in aktueller Auseinandersetzung zu etablieren oder domestizieren. Das lukanische Paulus-Bild dient vielmehr der urchristlichen Erinnerungskultur, ist historiographisches Arrangement der christlichen Erstepoche und diesem ein- und unterzuordnen. Wir sehen Paulus wesentlich in „Apologien“ engagiert (22,1; 24,10; 25,7f.16; 26,1f.24). Es sind „Apologien“ des christlichen Werdegangs. In diesem Sinn hat Jürgen Roloff die Paulus-Deutung des Lk als „Funktion seiner Ekklesiologie“ verstanden: Der Völkermissionar mit jüdischer Wurzel ist Identifikationsfigur kirchlicher Selbsterfahrung.<sup>12</sup> Paulus ist ekklesiales Gedächtnisbild, anschaulicher Faktor lukanischen Ordnungswissens. Lk zeichnet also mit seinem Paulus-Bild ein aufwendiges Bewegungsgemälde, dessen Namen, Kontur und Hintergrund er der kirchlichen Erinnerung entnimmt, das er aber nach Farben,

<sup>11</sup> Zur biographischen Prägung des lukanischen Paulus-Bilds vgl. B. HEININGER, Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert. Deutero- und Tritopaulinen sowie das Paulusbild der Apostelgeschichte, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen 2006, 309–340, 329–335; DERS., Das Paulusbild der *Apostelgeschichte* und die antike Biographie, in: M. Erler/S. Schorn (Hgg.), Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit, Beiträge zur Altertumskunde 245, Berlin 2007, 407–429. Zu beachten ist, dass die Bios-Elemente nicht Erzählzweck, sondern Erzählmittel sind. Wird „ein dezidiertes Interesse an der paulinischen Biographie (wenn auch nicht im modernen Sinn)“ festgestellt (HEININGER, Rezeption, 329f.), so ist dieses näher zu beschreiben: ein Interesse an theozentrik-tauglichen biographischen Elementen.

<sup>12</sup> J. ROLOFF, Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel, EvTh 39 (1979), 510–531, bes. 520.531; vgl. auch die problemgeschichtlich sensible Studie von A. BARBI, Il paolinismo degli Atti, RivBib 34 (1986), 471–518; bilanzierend MARGUERAT, L'image, bes. 153f.

Details und Grundperspektive zum Ausdruck seines geschichtlichen Deutungswillens macht. Paulus wird zum Monument jener Transformation, der sich die Ekklesia verdankt.

## 2. Signum conversionis

### 2.1 *Conversus – semper idem*

Der lukanische Paulus verkörpert unzweideutige und bleibende Herkunft. Von seinem ersten Auftreten bis zu seinem letzten Schriftwort steht er, der bei Gamaliel „studiert“ hat (22,3), für das (aus lukanischer Sicht) genuine Judentum: ein *vir vere Israeliticus*.

Treu der Tora beschneidet er den Timotheus (16,3), löst er Gelübde ein (18,18), löst er Nasiräer aus (21,26), achtet er den Hohepriester seines Volkes (23,4f.). In keinem Detail wendet er sich von Tora und Propheten ab; er steht zum θεός πατρός wie dieser zu ihm. Je näher die Ekklesia mit Paulus dem römischen Ziel kommt, desto leidenschaftlicher versichert sie durch ihn, den „väterlich ererbten Sitten“ die Treue gehalten zu haben (22,3; 24,14; 26,22; 28,17). Das Gewissen des Völkermissionars gegenüber der Anschuldigung, den jüdischen Weg verlassen zu haben (21,21), ist rein (23,1; 24,16). Im Kosmopoliten Paulus gewinnt die weitgefächerte christliche Erinnerungsgemeinschaft theologisch eindeutige Vergangenheit.<sup>13</sup> Aufgrund seines gesetzesfrommen Werkes (vgl. 21,24) wird Paulus schließlich von der jüdischen Gegenpartei im Tempelareal festgenommen, sodass er letztlich seiner Tora-Treue zum Opfer fällt.

Was Tora-Treue bedeutet, stellt sich Lk freilich christologisch dar. Das ganze Heil bindet sich an den Auferstandenen; nur von ihm her gewinnt die Tora ihre Bedeutung. Er ist es, der als Kyrios in Israel und unter den Völkern zu verkünden ist. Die Tora wird von der Heils- auf die Zeugnisfunktion, vom universalen Anspruch auf den Anspruch einer partikularen Kulturidentität reduziert.<sup>14</sup> Tora-Gehorsam schlägt sich, so gesehen, in Pauli unbeirrbarem Glauben an die Propheten nieder, konkretisiert sich in der Hoffnung auf die Auferstehung, die Paulus mit den Pharisäern teilt, und findet in Jesu Auferstehung zur aktuellen Realität. In der Abschiedsrede an die christlichen Verantwortungsträger zu Milet spielt die Tora keine eigene Rolle: Sie ist (im dreifachen Sinn) aufgehoben in den „Glauben an unseren Kyrios Jesus“ (20,21). Die Geradlinigkeit des Paulus steht

<sup>13</sup> Dazu näher K. BACKHAUS, Mose und der *Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte, in: Chr. Böttrich/J. Herzer (Hgg.), Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, WUNT 209, Tübingen 2007, 401–428, 422f.

<sup>14</sup> Vgl. K. LÖNING, Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte, ANRW II 25,3 (1985), 2604–2646, 2621–2627; H. MERKEL, Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk, in: K. Backhaus/F. G. Untergaßmair (Hgg.), Schrift und Tradition (FS J. Ernst), Paderborn 1996, 119–133.

für das alttestamentlich-jüdisch-urchristliche Kontinuum, an dem unserem Geschichtsschreiber alles gelegen ist.<sup>15</sup> Eine Wandlung im Gottesvolk kann es nur geben, wenn sie verheißungsgeschichtlich erwartbar und aufgrund himmlischer Intervention legitimiert ist. Es sind solche Interventionen, die das Gottesvolk im Zuge der lukanischen Erzählung umformen – wie sie Paulus umgeformt haben.

Die erste Blitzlichtaufnahme, mit der Paulus als Aktant eingeführt wird, stellt ihn in bezeichnender Weise als einen quasi-offiziellen Zeugen der Steinigung des Stephanus vor, also am tödlichen Bruch zwischen Urgemeinde und Jerusalemer Obrigkeit (7,58; 8,1–3). Als Delegat der Jerusalemer Autoritäten, amtlich beglaubigt, reist er nach Damaskus; als mordschnaubender Verfolger des „Weges“ ist er deren Ebenbild (9,1 f.). Nicht mit dem Judentum muss er brechen, sondern mit *diesem* Jerusalem.

Die Scheidung von den scheelsüchtigen Stammesgenossen, die dem Jerusalemer Urbild entsprechen, wird im weiteren Handlungsverlauf schmerzhaft dargetan. Aber die tragischen Nachstellungen münden in die Anerkennung aus berufenstem Mund: dem eines jüdischen Königs, der „anders“ ist, weil er seine Religion von innen kennt (26,3.28.32). Bis in seinen jesajanischen Schlusssatz hinein ist Paulus Jude unter (auch) hörbereiten Mit-Juden. *Alles*, was er tut, tut er als mustergültiger Jude aus Gehorsam gegenüber Gesetz und Propheten. In seinem Identitätswandel wird zum einen die Kontinuität des Gottesvolks greifbar und zum anderen gerade so dessen notwendige Veränderung, die letztlich allein darin besteht: auf dem Weg Christus zu finden. Den Anspruch, ein wahrer Israelit zu sein, löst Paulus dadurch ein, dass er sich dem Auferstandenen zuwendet und für dessen Herrschaft wirkt. Dass er aus solcher Treue Neuland beschreitet und pagane Reisegegnossen findet, ist göttlich vorprogrammiert. Die *conversio Pauli* bildet mikroskopisch ab, was in der Makroskopie die *conversio populi* bedeutet: Die Wendung zu Christus führt in die gewandelte Identität unter den Völkern – als Konsequenz aus dem eigenen „Weg“.

Lk nimmt sich Erzählzeit, um das göttliche Wandlungsprogramm *via Pauli* geradezu in seine Schrift einzumeißeln. Drei Bekehrungserzählungen,<sup>16</sup> perspektivisch unterschiedlich und an verheißungsgeschichtlichen Wendepunkten sorgsam platziert,<sup>17</sup> widmet er der Christophanie, die den Verfolger auf den Heilspfad

<sup>15</sup> Vgl. – als Beispiel für viele – ROLOFF, Paulus-Darstellung, 529; S. D. BUTTICAZ, L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle, BZNW 174, Berlin 2011, 415–421.

<sup>16</sup> Zum Texttyp der Bekehrungserzählung (*conversion story*) CHR. BURCHARD, Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus, FRLANT 103, Göttingen 1970, 52–88; O. FLICHY, La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle, LeDiv 214, Paris 2007, 67–73; PERVO, Acts, 233–237.

<sup>17</sup> Zur narrativen Strategie von Redundanz R. D. WITHERUP, Functional Redundancy in the Acts of the Apostles. A Case Study, JSNT 48 (1992), 67–86, bes. 68–75.83–85; D. MARGUERAT, The First Christian Historian. Writing the 'Acts of the Apostles', SNTS.MS 121, Cambridge (2002) 2004 (Paperback), 183–191.

zwingt: eingangs – unter Rückgriff auf Personaltradition<sup>18</sup> – aus der auktorialen Erzählerperspektive (9,1–19a), retrospektiv als Eigenbericht in der „hebräischen“ Rede am Tempel (22,3–21), ebenfalls als retrospektiver Eigenbericht in der „ökumenischen“ Rede vor Agrippa II., Berenike und Festus (26,9–18).

Nirgends sticht das individuell-biographische Desinteresse an Paulus so sehr ins Auge wie bei diesem entscheidenden Ereignis seiner Vita. Zwar widmet Lk ihm nach Umfang und Ort in der Leserlenkung eingehendste Aufmerksamkeit. Was jedoch das Geschehen für Geschick und Botschaft des Individuums Paulus bedeutet, ist ihm so unbeachtlich wie die Frage, ob die topische Malerei von einem Wüterich, der „Drohung und Mord wider die Jünger des Herrn schnaubt“ (9,1), die frühere Wirkphase des Paulus irgendwie treffen mag. In den Bekehrungserzählungen entfaltet sich die dramatische Transformation des Gottesvolks im perspektivischen Dreischritt: Der Bekehrte ist erwählt (Apg 9). – Die Erwählung bedeutet: Abschied vom Jerusalemer Judentum (Apg 22). – Der Abschied bedeutet: Hinwendung zur Mitte des Imperium Romanum (Apg 26). Schrittweise wird so auch der Verstehensprozess der Adressaten geformt, bis er in 26,17f. mittels der Kumulation von Leseindrücken seine Klimax erreicht hat; dabei vereindeutigt sich die geschichtliche Rolle des Paulus in den drei Berichten mehr und mehr.<sup>19</sup> Der entscheidende Leseindruck lautet: Nicht Paulus, sondern Gott handelt. Die Schlussbilanz *Ὅθεν ... οὐκ ἐγενόμην ἀπειθῆς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ* (26,19) schließt die Klammer zu 9,3 und bietet eine theozentrische Summa des gesamten paulinischen Wirkens. Für die Frage nach Paulus als theologischem Topos sind die drei Wandlungsberichte von maßgeblicher Bedeutung.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Diskussion vgl. bilanzierend CHR. BURCHARD, Paulus in der Apostelgeschichte, ThLZ 100 (1975), 881–895, 888–890, sowie J. KREMER, Die dreifache Wiedergabe des Damaskuserlebnisses Pauli in der Apostelgeschichte, in: J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts*, BETHL 142, Löwen 1999, 329–355, 338–345.

<sup>19</sup> Zur schrittweisen Entfaltung des Sendungsmotivs vgl. G. LOHFINK, „Meinen Namen zu tragen ...“ (Apg 9,15) (1966), in: ders., *Studien zum Neuen Testament*, SBAB 5, Stuttgart 1989, 213–221, 220f.; PERVO, *Acts*, 629f.

<sup>20</sup> Zu Vergleich und Auslegung der drei Erzählungen BURCHARD, *Zeuge*, 88–136; K. LÖNING, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte, NTA 9, Münster 1973, 126–201; V. STOLLE, Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas, BWANT 102, Stuttgart 1973, 155–212; K. OBERMEIER, Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung. Das Paulusbild der Apostelgeschichte, Diss. Universität Bonn 1975, 97–117; A. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion, BHTh 58, Tübingen 1979, 52–56; C. W. HEDRICK, *Paul's Conversion/Call. A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts*, JBL 100 (1981), 415–432; B. R. GAVENTA, *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia, Pa. 1986, 52–95; WITHERUP, *Redundancy*, 75–83; KREMER, *Wiedergabe*, 329–338; MARGUERAT, *Historian*, 179–204; I. CZACHESZ, *Commission Narratives. A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*, *Studies on Early Christian Apocrypha* 8, Leiden 2007, 60–91; FLICHY, *Figure*, 55–166; SCHRÖTER, *Modell*, 61–74.

## 2.2 *Instrumentum electionis* (Apg 9)

9,1–19a dient als bewegtes Vorspiel zum Übergang des Evangeliums in die Völkerwelt. Wenn sich, bevor Petrus die erste regelrechte Heidentaufe vollzieht und begründet, der Himmel selbst in Paulus ein Werkzeug für die Völkermission schafft, wird darin, wie in einem christozentrischen Präludium, vorgeführt, dass das Geschehen den Willen des Auferstandenen unmittelbar und wirkungsreich widerspiegelt. So reiht sich die Verwandlung des Paulus in eine Folge von Bekehrungsepisoden ein, mit der der Kyrios das Gottesvolk machtvoll umformt: von den Rändern her die Samaritaner und der äthiopische Hofeunuch (8,4–40), als Zielpunkt: Cornelius (10,1–11,18).<sup>21</sup> Wie alle diese Episoden malt Lk auch die Bekehrung des Paulus sorgfältig aus. Er benutzt dazu die Septuaginta-Farben der prophetischen Berufung und Beauftragung und stellt damit den geschichtlichen Wandlungspunkt in die biblische Kontinuität göttlicher Heilsführung.

Die Regie, die der Auferstandene gleich an mehreren Schauplätzen des Geschehens in die Hand nimmt, wirkt genau bedacht. Saulus begegnet Jesus auf dem „Weg“ nach Damaskus, als er den „Weg“ verfolgt. Von Licht umstrahlt, nimmt er wahr, Jesus längst begegnet zu sein, der als *corporate personality* für die Seinen steht. Die Rollenrochade ist von lukanischer Ironie: Nicht Saulus führt Männer und Frauen „gebunden“ nach Jerusalem (9,2), sondern er wird selbst, vom Herrn überwältigt und gebunden (vgl. 20,22; 21,11.13; 26,29.31), nach Damaskus, nach Jerusalem, nach Rom geführt. Die Szene schildert keinen Glaubens- oder Gesinnungswechsel, weder Einsicht noch Reue, keinen Missionsvorsatz, überhaupt keine innere Geschichte des Saulus. Sie schildert, wie er gebrochen wird.

Jede Einzelheit zielt darauf ab zu demonstrieren, dass nichts am christlichen Heros liegt und alles an der machtvollen Initiative des Kyrios. Nach der Christus-Begegnung liegt Saulus am Boden: geführt, drei Tage blind und ohne Nahrung. Es ist diese „paulinische Leerstelle“, in der sich der Auferstandene das Werkzeug schafft, mit dem er die Transformation des Gottesvolks durchzuführen gedenkt. Der alttestamentlich klingende Ruf „Saul! Saul!“ (vgl. Gen 22,11; 46,2; Ex 3,4; 1 Bασ 3,4) läutet einen verheißungsgeschichtlichen Fortschritt Israels ein, indem er Saulus eine Bestimmung zuteilt. Saulus wirkt daran nicht aktiv mit; er führt ab sofort, wie 9,17–19 demonstriert, eine neue, geistgewirkte Existenz. Die Christophanie führt Saulus in die völlige Passivität; alle Aktivität, die noch folgt, ist geführtes Tun.<sup>22</sup>

Entsprechend umtriebiger wirkt der Auferstandene im (himmlischen) Hintergrund. Nach denkbar knapper Selbstvorstellung, einer Identifikation mit dem (christlichen) „Weg“, erteilt er dem Gebrochenen unmittelbar mündliche Weisung für seine weitere Reise und kündigt weitere Weisung an (9,6). Noch liegt Saulus im Hause des Judas blind und betend darnieder, als der Kyrios sich bereits in einer

<sup>21</sup> Vgl. WITHERUP, *Redundancy*, 72 f.; MARGUERAT, *Historian*, 189 f.

<sup>22</sup> Vgl. MARGUERAT, *Historian*, 191 f.: „received identity“.



neuen Erscheinung dem damaszenischen Jünger Hananias zuwendet, um das weitere Geschick des Saulus, den alsbald die nächste Erscheinung trifft, mittels eines Agenten zu regeln. Die klassisch stilisierte Prophetenvision<sup>23</sup> birgt den detailfreudigsten Dialog „zwischen Himmel und Erde“, der in Apg geführt wird; gar Straßen- und Hausadresse benennt der Kyrios (9,11; vgl. 10,5.32). Die Einwände des Muster-Christen Hananias, der hier für die damaszenischen Judenchristen insgesamt spricht (9,13 f.; vgl. 9,21), überwindet der Kyrios souverän durch eine Skizze seiner Absicht: *σκευός ἐκλογής ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ· ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν* (9,15 f.).

Vergleichbar ausführlich ist neben dem stereotypen Austausch zwischen Petrus und der Himmelsstimme in der Cornelius-Episode nur die Vision des Paulus im Tempel (22,17–21); funktional entspricht sie dem Hananias-Dialog. Zudem zeichnet sich die Weisung an Hananias dadurch aus, dass hier Christus selbst spricht, während er sich im Regelfall durch „Stimme“ (10,13.15; 11,7.9), Engel (8,26; 10,3.22.30; 11,13; 27,23; vgl. 12,7–11) oder „Geist“ (11,12; vgl. 16,6–10; 20,23; 21,4.11) vertreten lässt, und auch dies meist wortkarg. Erscheinungen des Kyrios – gemeint ist stets Christus – werden sonst nur Paulus zuteil (vgl. 18,9 f.; 22,17–21; 23,11). Beachtenswert ist schließlich, dass der Kyrios in der Vision den Paulus in der Vision beschreibt, der seinerseits den visionsgesandten Hananias schaut. Diese Schauungsverschränkung markiert – ähnlich wie in der Cornelius-Sequenz – die Interventionsfreude des Auferstandenen an diesem Wendepunkt in der Geschichte des Gottesvolks wohl am deutlichsten.<sup>24</sup>

Die (argumentative!) Überwindung der Bedenken des Hananias ist in jeder Einzelheit theologisch wohlgedacht: Mit der Metapher *σκευός* (1), dem Genitivattribut *ἐκλογής* (2) und dem *dativus commodi* μοι (3) wird Paulus präzise christozentrisch redefiniert.

(1) Das Nomen *σκευός* bezeichnet im weitesten Sinn zuhandenes „Gerät“ oder „Gefäß“.<sup>25</sup> Die erste Bedeutungsnuance ist im Sinne von „ausgewähltes Werkzeug“ im deutschsprachigen und romanischen Raum verbreiteter als im englischsprachigen, wo die Denotation des Hohlgefäßes („vessel“) überwiegt. Das aktiv-instrumentelle Verständnis entspricht dem Mikrokontext, dem biblischen Hintergrund und den vergleichbaren Funktionsbeschreibungen des Paulus in Apg (vgl. bes. 26,16–18) eher als die zweite, mag diese auch der apostolischen Selbstdeutung des Paulus verwandt sein (vgl. bes. 2 Kor 4,7).<sup>26</sup> Der Bezug von *σκευός* auf Menschen ist außerhalb des biblischen Sprachgebrauchs belegt (vgl. Polybios 13,5,7; 15,25,1), zielt in Apg 9 aber auf den Anschluss an alttestamentliche Theozentrik, wo die Metapher vor allem das Verhältnis zwischen JHWH und Israel veranschaulicht.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 192 f.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 193 f.

<sup>25</sup> Zur Semantik: CHR. MAURER, Art. *σκευός*, ThWNT VII (1964), 359–368; LÖNING, Saulustradition, 32–37.113–115; E. PLÜMACHER, Art. *σκευός*, EWNT III (1983), 597–599; SCHRÖTER, Modell, 65 f.

<sup>26</sup> Das metaphorische Schnittfeld zu 2 Kor 4,7–12 scheint mir weniger signifikant als bei SCHRÖTER, Modell, 66.79, dargestellt.

<sup>27</sup> Vgl. C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles I–II*, ICC, London (1994/1998) 2006/2008 (Paperback), I, 455 f.

Das σκεῦος (hebräisches Äquivalent: כֵּל) konnotiert Zerbrechlichkeit; den äußeren Einflüssen ausgesetzt, ist es gewissermaßen „leidensfähig“ (vgl. Ψ 2,9; 30,13). Es verweist auf seinen Schöpfer, der es sich, einem Töpfer vergleichbar (vgl. Jer 18,1–6), frei für einen von ihm gesetzten Zweck formt. Wie Axt und Säge (vgl. Jes 10,15) ist es nicht um seiner selbst willen da, sondern wird nach seiner werkzeuglichen Brauchbarkeit beurteilt (vgl. Jer 22,28; Hos 8,8).<sup>28</sup> Der Apostel Paulus bedient sich der Töpfermetapher (mit Jes 29,16) und des σκεῦος-Motivs in dezidiert erwählungstheologischem Zusammenhang: Gott selbst, der die σκεῦή geformt hat, bestimmt in freier Wahl auch deren Gebrauch und vollzieht so an Heiden und Israel souverän seinen Erwählungswillen (Röm 9,20–29; in glaubenspraktischer Applikation: 2 Tim 2,20f.).

(2) In biblischer Sprachimitation bildet die Genitivbestimmung ἐκλογῆς einen hebraisierenden Qualitätsgenitiv, der das Verbaladjektiv ἐκλεκτός variiert, also Paulus als auserlesenes Werkzeug der göttlichen Heilsführung beschreibt.<sup>29</sup> Dieser individuelle Erwählungsaspekt ist durch die Parallelaussagen 22,14 und 26,16 (προχειρίζω) gesichert. Er entspricht in der Sache der Selbstdeutung des Apostels (bes. Gal 1,15f.). Allerdings bezieht Paulus das Nomen ἐκλογῆ auf die Erwählung des Gottesvolks, und dies ist der einzige neutestamentliche Bezug dieses Nomens (1 Thess 1,4; Röm 9,11; 11,5.7.28; 2 Petr 1,10; vgl. 1 Clem 29,1; Diogn 4,4).<sup>30</sup> Auf die Erwählung des Gottesvolks lässt sich in einem weiteren Sinn die Wendung auch in 9,15 beziehen, sofern man sie als *genitivus obiectivus* und den anschließenden finalen Infinitiv expegetisch liest. Der Doppelsinn ist subtil: Paulus ist zur Erwählung erwählt. Mit der individuellen Vorherbestimmung des Paulus sind bereits die Völker für das Heil ausersehen. Die eigene Rollendeutung des Petrus während der Jerusalemer Versammlung zeigt eine ähnlich fein gesponnene Ambivalenz: ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ’ ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι (15,7).<sup>31</sup> Die Erwählung der Einzelnen ist nicht individualbiographisch zu verstehen, sondern als Initialzündung des göttlichen Erwählungshandelns. Die Erwählung des Paulus ist, wie die des Petrus, ekklesialer Stiftungsakt.

(3) Mit dem Dativ μοι schließlich wird die – von den biblischen Vorlagen her geläufige – theozentrische Zwecksetzung auf Christus übertragen. Paulus ist ausgewähltes Werkzeug *Christi*, und er ist es, insofern er dem Inhalt der folgenden Infinitivkonstruktion gerecht wird.

Der finale Infinitiv schreibt das Grundprogramm von 1,8 situationsgerecht fort und setzt Paulus, vom Himmel her, den Jerusalemer Aposteln gleich. Genauer: Für die ökumenische Phase der christlichen Erstepoche soll er leisten, was diese in der Jerusalemer Phase geleistet haben. Die Wendung τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραὴλ bezeichnet das werkzeugliche Handeln des Bekehrten als bezeugende Proklamation des Auferstandenen.<sup>32</sup> Der Bezug auf den Namen des Kyrios ist im Einwand des Hananias mit der Parallelisierung von „Heiligen“ und „deinen Namen anrufen“ vorbereitet (9,13f.) und wird im folgenden Satz mit „für meinen Namen leiden“ (9,16) lebensweltlich übersetzt. Werkzeugliches Handeln, Leiden und Geistausstattung (9,17) bedingen einander:

<sup>28</sup> Vgl. MAURER, Art. σκεῦος, 360.

<sup>29</sup> DBR § 165,2; vgl. G. SCHRENK, Art. ἐκλογῆ, ThWNT IV (1942), 181–186, 183f.

<sup>30</sup> Im lukanischen Doppelwerk kommt das Nomen sonst nicht vor; das Verbaladjektiv belegt sowohl eine kollektive (Lk 18,7) als auch eine singuläre, jedoch messianische Variante (Lk 23,35).

<sup>31</sup> Zur textkritischen und grammatischen Diskussion BARRETT, Acts II, 714.

<sup>32</sup> Das Verb βαστάζειν denotiert eher das Bekenntnis des Zeugen als die Sendung zu den Völkern; dazu näher LOHFINK, Namen; SCHRÖTER, Modell, 67.

Der Zeuge ist in seiner ganzen Existenz vom Auferstandenen geprägt, der im Futurum ὑποδείξω αὐτῷ ebenso wie im geschichtstheologisch gefärbten Impersonale δεῖ alle wirkliche Aktivität an sich bindet.

### 2.3 *Secessio populi* (Apg 22)

Visionen legitimieren in Apg Transformationsprozesse. Sie verankern die Wandlungen des Gottesvolks in der himmlischen Regie. Dieses Legitimationsinteresse zeigt sich an der Variation der Christophanie in den beiden Reprisen, die biographisch nichts Neues, geschichtlich aber Wesentliches aussagen. In allen drei Berichten wird jeweils die gleiche Sendung beschrieben, doch unter je neuem Kontextaspekt und damit auch in je eigener geschichtlicher Färbung.<sup>33</sup> In beiden Reprisen handelt es sich um ἀπολογία des Aktanten Paulus innerhalb der erzählten Welt. Dabei dient der unmittelbare Verteidigungszweck – Paulus ist erweislich kein Rechtsbrecher – als Anlass für die eigentliche Apologia: Mittels seines Werkzeugs Paulus vollzieht der Kyrios selbst den Übergangsprozess von der Mitte des Judentums in die Mitte des römischen Reiches. Der Modus der Aktantenrede erlaubt es Lk, die historiographisch gegebenen Gestaltungsmöglichkeiten und Wahrnehmungsregeln flexibel zur Deutung der jeweils eigeneprägten Transformation einzusetzen. Die Rede dramatisiert, deutet und verortet historische Höhe- oder Wendepunkte aus Sicht des Erzählers, der sich dabei (im Idealfall) dem Charakter und Redestil des Aktanten und der situativen Einbindung anpasst.

Die erste Reprise (22,3–21) ist symbolisch hochkonzentriert. Der – ironischerweise gerade mit tora-frommem Werk befasste – Paulus wird von den Jerusalemer Juden denkbar umfassend verschrien, gegen die drei zentralen Identitätsmerkmale des Judentums zu lehren, und dies gegenüber jedermann und überall (πάντας πανταχῆ): κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου (21,28). Demgegenüber ist die vermeintliche Mitnahme des Heidenchristen Trophimus ins Tempelareal eher Anlass als Ursache der Konfrontation. Der Volksauflauf nimmt offizielle Färbung an. Hatten die kleinasiatischen Juden zuvor die ἄνδρες Ἰσραηλῖται zu Hilfe gerufen (21,28), so gerät 21,30 zur Ekphrasis einer folgenschweren Trennungshandlung: „Da geriet die ganze Stadt in Bewegung, und es kam zu einem Auflauf des Volkes, und man packte den Paulus und zerrte ihn aus dem Heiligtum – und sogleich wurden die Pforten verschlossen“ (ἐκινήθη τε ἡ πόλις ὅλη καὶ ἐγένετο συνδρομὴ τοῦ λαοῦ, καὶ ἐπιλαβόμενοι τοῦ Παύλου εἴκον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἱεροῦ καὶ εὐθέως ἐκλείσθησαν αἱ θύραι).

Der narrative Pinselstrich, mit dem unverzüglich die Tempeltore hinter Paulus geschlossen werden, ist ein Paradestück lukanischer Eidetik. Was hier ins Bild gesetzt wird, ist vordergründig die gewaltsame Trennung des Juden Paulus von

<sup>33</sup> Welche Aspekte wahrgenommen werden, hängt von der Lektüreperspektive ab. Methodisch am stärksten reflektiert ist MARGUERAT, *Historian: „ecclesial mediation“* – „affirmation of Jewishness“ – „power of the Risen One“; allzu schematisch CZACHESZ, *Narratives: institutionelle, prophetische, philosophische Indienstnahme*.

seinem Heiligtum, hintergründig die erzwungene Abzweigung der Ekklesia. Seit Zacharias und Elisabet, Simeon und Hanna, seit den Tagen der Jerusalemer Urgemeinde mit dem Tempel als Mitte Israels verbunden, ist dieser Teil der christlichen Stiftungsperiode nun endgültig abgeschlossen. Es ist der λαός, der Paulus aus dem Heiligtum zerrt. Interessanterweise bleibt er, jüdisch verstanden, aktuelle Bezugsgröße (23,5; 28,17.26).<sup>34</sup> Vom Tempel ist im Folgenden dagegen nur noch retrospektiv die Rede. Seine Tore werden sich (für Christen) nicht mehr auftun. Die Szene atmet Abschiedsstimmung. Kap. 21 ist ein Meilenstein der werdenden Kirche und V. 30 dessen prägnante Miniatur.

So bedarf es der ordnenden Deutungsrede. Die ἀπολογία, die Paulus τῇ Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ auf den Tempelplatzstufen<sup>35</sup> hält (21,37–40), dient als theologischer Kommentar über die verheißungsgeschichtliche Zäsur. Der mustergültige Jude Paulus, der sich jetzt dauerhaft in Heidenhand begibt, sich alsbald als ἄνθρωπος Ῥωμαῖος ausweist (22,25–29) und sich auf den Weg nach Rom macht, erläutert dem als Tempelvolk versammelten λαός am eigenen Beispiel, wie sich der Übergang gottgewollt vollzieht und Gottes Geschichtsplan dartut.

Naturgemäß fällt der Dialog zwischen dem Kyrios und Hananias aus der Erzählung heraus. Um dies auszugleichen, äußert sich Hananias gegenüber Paulus im Vergleich mit Apg 9 eingehender zu dessen Sendung, und zwar in dezidiert jüdischem Verstehenskontext. Im Erstbericht nur „ein Jünger“, wird Hananias „ein frommer Mann nach dem Gesetz, von gutem Leumund bei allen jüdischen Einwohnern“ (22,12). Auch die Sendung des Paulus wird in alttestamentliche Farben getaucht; sie schlägt zugleich eine Brücke zum apostolischen Kontinuitätsanspruch in 1,21 f.: Der „Gott unserer Väter“ hat Paulus vorherbestimmt, seinen Willen zu erkennen, das heißt: den „Gerechten“ zu sehen und zu hören und so zum Zeugen des Auferstandenen vor allen Menschen zu werden (vgl. 22,14 f.). Dies entspricht funktional der Bestimmung in 9,15, variiert sie jedoch insofern, als hier der Vätergott und sein Wille im Zentrum stehen und Jesus allen Menschen, gut jüdisch, als ὁ δίκαιος bezeugt werden soll. Das Motiv der Erwählung der Völker tritt zurück.

In einer nachklappenden Vision wird dieses Motiv unmittelbar einer Initiative des Kyrios zugeordnet (22,17–21). Diese Variante ist gegenüber Apg 9 neu und fehlt in Apg 26. Sie findet – der Redesituation entsprechend – im Tempel statt, und zwar als Unterredung zwischen dem Beter Paulus und seinem Herrn, der ihn anweist, das aussichtslose Zeugnis in Jerusalem aufzugeben: „Nimm deinen Weg! Denn ich bin es, der dich in die Ferne aussenden wird zu den Heidenvölkern.“ Die damalige Ansage verwirklicht sich sogleich auf ironische Weise, da das bis zu

<sup>34</sup> Zum Wortgebrauch R. VON BENDEMANN, Paulus und Israel in der Apostelgeschichte des Lukas, in: K. Wengst/G. Saß (Hgg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 291–303, 293 f.

<sup>35</sup> Die Stufen führen vom Tempelplatz zur Burg Antonia hinauf; von ihnen aus sieht der Sprecher auf das Heiligtum: G. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte II, HThK 5/2, Freiburg i.Br. 1982, 315.319.

diesem Punkt zuhörende „Jerusalem“ mit seinem Getöse dafür sorgt, dass Paulus abermals, diesmal endgültig, die Stadt verlässt, um zu den Völkern zu gehen – die im Chiliarchen den Plan betreten.

Der Bruch mit Heiligtum und Tempelvolk ist so dem Jerusalemer Judentum zugeschrieben, zugleich freilich in der lang angelegten Regie des Himmels verankert. Das hierin nicht zu übersehende Paradox zwischen jüdischer Verweigerung und göttlicher Vorherbestimmung „löst“ Lk mit dem biblischen Leitmotiv der Herzensverstockung (vgl. bes. 28,26–28). Für das sachgerechte Verständnis des lukanischen Geschichtsbilds ist es entscheidend, darin nicht den Prädestinationsentwurf eines Systematikers, sondern die Dramatik eines Erzählers wahrzunehmen. Dieses Geschichtsbild lebt vom offenen Ende. Gleichwohl gibt die zweite Bekehrungserzählung dem *parting of the ways* durchaus den Grundzug eines urchristlichen Exodus. Apg 22 entfaltet eine abschiedliche Stimmung.

#### 2.4 *Captatio mundi* (Apg 26)

Im Gegenzug deutet die zweite Apologie den entschiedenen Aufbruch in Neuland (26,9–18). Abermals beleuchtet eine vor symbolgeladener Kulisse gezeichnete Wandlungsepisode in der Vita des Paulus einen wesentlichen Übergang in der Geschichte des Gottesvolks. Mit der letzten großen Rede des Paulus endet die lukanische Darstellung der christlichen Erstepoche; die Seefahrt nach Rom inszeniert die Zäsur zur lukanischen Normalzeit in der Mitte der reichsrömischen Welt.<sup>36</sup> Die Schlusscoda bringt mit Verve die großen Themen der Paulus-Darstellung zur Geltung: Ein genuin jüdischer König in paganem Kontext bekennt sich – ohne Ironie – als Beinahe-Christ, und Paulus bekennt sich ironisch-irenisch zur Weltmission (26,28 f.). Er folgt Christi Sendung nach Rom, um zu bleiben, was er war: ein Jude, der Tora und Propheten glaubt.

War die Apologie auf dem Tempelplatz ganz alttestamentlich gefärbt, so ist die am anderen Ende der palästinischen Haftzeit nach Publikum und Kolorit griechisch-römisch gezeichnet. Während Hananias, der gesetzesfromme Jude, die Rückschau gar nicht mehr betritt, lässt der Auferstandene in den Prophetenauf Ruf, wenn auch aramäisch, ein griechisches Sprichwort einfließen (Aischylos, Ag 1624; Pindar, P 2,94–96; Euripides, Bacch 794 f.; Julian, Or 8,246b; vgl. PsSal 16,4; Philo, Decal 87; Terenz, Phorm 1,2,27 f.),<sup>37</sup> mit dem er seinen Handlungsprimat gegenüber dem Niedergefallenen in das drastische Bild von Vieh und Stachelstock kleidet (vgl. 1 Kor 9,9 f.). Aus der Vorherbestimmung durch den „Gott der Väter“ wird die Wahl durch den Auferstandenen selbst (vgl. 22,14 mit 26,16: προχειρίζω).

<sup>36</sup> Vgl. M. WOLTER, Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte (2004), in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas, WUNT 236, Tübingen 2009, 261–289, 277 f.

<sup>37</sup> Zur Inkulturationsregel im Rahmen von narrativer Redundanz MARGUERAT, Historian, 200 f.

Nicht mehr um Pauli Blindheit geht es, sondern um die von „Volk und Völkern“, die durch nichts anderes zum Licht kommen als die *πίστις εἰς ἐμέ* (26,18; vgl. 26,23).

Abermals scheut Lk keine Mühe, die geschichtliche Bedeutung der Situation malerisch darzutun. Ein größerer Unterschied zur Menge in Jerusalem lässt sich kaum denken als jene Zuhörer, die sich zur Audienz in der pagan konnotierten Residenzstadt Caesarea Maritima, dem Hafen nach Rom, versammeln, um den Bericht des Paulus über seine Christus-Begegnung entgegenzunehmen. Der Hausherr Festus ist umgeben von buntem Gepränge (*μετὰ πολλῆς φαντασίας*), hohen Offizieren und der Stadelite, vor allem aber begleitet von König Agrippa (II.) und dessen Schwester Berenike (25,23).

Beide sind Repräsentanten eines auf Rom hin offenen Judentums.<sup>38</sup> Anders als sein Vater Agrippa I., den Lk „Herodes“ nennt und als Apostel-Verfolger zeichnet (12,1–24), behält König Agrippa (geb. 27/28 n. Chr.) den römischen Namen. Zugleich wird er mit Nachdruck als gebildeter Jude vorgestellt (26,2f.). Die Fürstin Berenike (geb. 28/29 n. Chr.) setzt Lk bei seinen Lesern als bekannt voraus. In der Tat genoss sie aufgrund ihres wechselhaften Werdegangs, der zwischen jüdischer Observanz und einer Liaison mit Titus changierte, Prominenz. Auch wenn das enge Verhältnis des Geschwisterpaares Aufmerksamkeit auf sich zog, lässt Lk Berenike kaum im Auditorium des Paulus Platz nehmen, um Lokalkolorit zu schaffen. Im Gegenteil: Er will es sprengen.

Agrippa und Berenike stehen für Weltpolitik, die im Judentum verwurzelt ist, doch jenseits der engen Grenzen, die Paulus in Ketten gebracht haben. Sie dienen als Adressaten einer Verkündigung, die sich nicht mehr vorrangig an Juden wendet, diese aber, wie der Kyrios in allen drei Berichten voraussetzt (9,15; 22,15; 26,17f.), einschließt und die in Rom einen Neuanfang macht (vgl. 28,21f.). Die Verstockungswarnung angesichts der gespaltenen römischen Judenschaft (28,25–28) schließt die Sendung an das alte Gottesvolk nicht ab, sondern gibt ihr Appellstruktur. Immerhin war Agrippa die führende Gestalt des Judentums im römischen Reich und hatte noch einmal die religiöse Aufsicht über Jerusalem inne. Dass er zum Abschluss der christlichen Stiftungsepoche zum Beinahe-Christen avanciert, zeugt von einer erstaunlichen lukanischen Zuversicht hinsichtlich des weltweiten Judentums. Es ist kaum genug zu betonen: Das letzte Wort über Paulus am Ende der christlichen Erst-epoche ist ein Freispruch durch einen mustergültigen jüdischen Herrscher (26,32)!

Die Sendung des Paulus (*ἐγὼ ἀποστέλλω σε*) wird an diesem letzten Brückenkopf zur Bilanz gebracht (26,16–18): Christus hat Paulus als *ὑπέρετην καὶ μάρτυρα* seiner österlichen Gegenwart wie der kommenden Offenbarungen (*ὧν τε εἶδες [με] ὧν τε ὀφθήσομαι σοι*) vorherbestimmt und aus Israel und den Völkern ausgesondert, um seinen Heilswillen an den Völkern zu vollziehen. Die jesajanisch klingende Metaphorik von 26,18 setzt den Kontrapunkt zur Warnung 28,27 und wirft damit – unmittelbar vor der Überfahrt nach Rom – theologisches Licht auf die Jetztzeit der Ekklesia. Das Los des Paulus, auf das dieser abschließend (26,19–23) eingeht, ist ein konsequent jüdisches. Die Wendung zu den Völkern ist Gehorsam gegenüber dem auferstandenen Kyrios (26,19), aber gerade so auch – wie in ironischer Brechung sogar Festus wahrnimmt (vgl. 26,24) – Folge des Schriftstudiums, der Treue

<sup>38</sup> Vgl. näher N. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse*, JSPE.S 30, Sheffield 1998, bes. 317–341; J. WILKER, *Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Studien zur Alten Geschichte 5, Frankfurt a.M. 2007, bes. 30–35.

zu den Propheten, des nachdrücklichen Willens des geschulten Pharisäers Paulus, ein wahrer Israelit zu bleiben. Unter den judentumspolemischen Zügen der Apg besitzt der verhaltene Appell in 26,29 ökumenischen Charme. Dass Agrippa, der andere mustergültige Jude, ebenfalls vornehm und weitherzig reagiert, ist folgerichtig. Es ist theologisch kostbar, dass die christliche Stiftungsepoche der Apg in diesen irenischen Dialog unter Juden mündet.

### 3. Ekphrasis des Übergangs

Wir sahen: Die Erzählgestalt Paulus mit ihren drei unterschiedlich beleuchteten Kehren dient als theologisches Kompositionsprinzip der Apg. Im Blick auf das Geschick des Paulus, das ganz durch den Kyrios veranlasst und gelenkt wird, gewinnt die Grunddynamik des lukanischen Geschichtsentwurfs christologische Sinnrichtung: die Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk, der endgültige Bruch mit dem Jerusalemer Judentum und der dauerhafte Übergang in die Völkerwelt (zu der bleibend auch das jüdische Volk gehört). Der lukanische Paulus ist individualisierte Topik, veranschaulichte Heilsgeschichte, Reflex des Handelns Christi – so wenig eine differenzierte Persönlichkeit wie die anderen Hauptaktanten. *Larger than life-characters* nennt man diese Form von Aktantenzzeichnung mitunter: Das eigene Leben jedenfalls spiegeln die Zeugen nicht mehr wider, wohl aber das größere der Ekklesia. Am Paradigma Paulus verdeutlicht Lk, wie die in Apg 13–28 anhebende Kirchengeschichte – und damit die herkünftige Gegenwart seiner Adressaten – theologisch zu durchschauen ist. Er versieht die Erzählgestalt Paulus deshalb mit besonderem Gewicht, weil der transformierte Weitgereiste die Deutung der epochalen Übergänge, von denen das Doppelwerk handelt, in besonderer Weise fassbar werden lässt. Seine Reisen bilden die Ekphrasis ekklesialer Übergänge: In Paulus reist das Gottesvolk von Jerusalem nach Rom.

Paulus besitzt in alledem, ungeachtet der heroisierenden Tendenz seiner Charakterzeichnung, kein Eigengewicht, das etwa von „high ‘paulology’“<sup>39</sup> sprechen ließe. Er begründet keine aktuellen theologischen Geltungsansprüche und bewegt keine aktuellen Kontroversen.<sup>40</sup> Er hat die lukanische Theologie weder inauguriert noch in spezifischem Sinn inspiriert. Sollte Lk Paulus-Briefe gekannt haben, was keineswegs auszuschließen ist, sondern eher naheliegt, hätte er ihrer nicht bedurft.

<sup>39</sup> So PERVO, Making, 155.

<sup>40</sup> Vgl. etwa ROLOFF, Paulus-Darstellung, bes. 519–522. Anders G. WASSERBERG, Lk-Apg als Paulusapologie, in: Verheyden (Hg.), Unity, 723–729, der das lukanische Doppelwerk pointiert als „Paulusapologie mit ausführlicher Einleitung“ charakterisiert (728). Dies scheint auch dann perspektivisch verzerrt, wenn Wasserberg sich nicht ausschließlich auf den apologetischen Aspekt beschränkt, wohl aber präzisiert: „Paulus hat für die von Lukas anvisierte Leserschaft offenkundig eine vergleichbare Bedeutung wie Luther für die Lutheraner“ (ebd., Anm. 13). Wenn es schon anachronistisch sein darf, dann vielleicht: wie Wallace für die Schotten oder Hermann der Cherusker für das Kaiserreich – jedenfalls inhaltlich eher unbestimmt und auf die geschichtliche Symbolkraft konzentriert.

Er findet weder maßgebliche Verwendung für sie, noch versucht er potentiellen Benutzern solcher Briefe einen biographischen Verstehensrahmen zu schaffen. Gewiss baut auch Lk auf Fundamenten, die einst Paulus gelegt hat, aber dessen Autorität ist eine der Vorzeit. Aktuell bedeutsam ist seine Funktion für die Stiftungsmimesis, als Topos einer theologisch-intentionalen Geschichtsschreibung. In dieser Hinsicht sind vier Funktionsrichtungen zu unterscheiden:

(1) *Mustertyp historiographischer Rekurrenz*: Die lukianische Zeichnung des Individuums Paulus enthüllt Sinnmuster bezeichnenden Geschichtsverlaufs.<sup>41</sup> Der Erwählte handelt und leidet ähnlich wie Jesus im dritten Evangelium.<sup>42</sup> Er teilt kennzeichnende Erfahrungen des Gottesvolks, etwa das Prophetengeschick, aber er erinnert auch an Charakter und Los des Sokrates (17,16–34). Wer auf den erzählten Werdegang des Paulus schaut, gewinnt am Individuum durch Wiedererkennungseffekte Einsicht in die Verlaufslinien göttlich geführter Heilsgeschichte. Dies erklärt auch die oft beobachtete Parallelität zwischen Petrus und Paulus, die bis in narrative Austauschbarkeit reicht.<sup>43</sup> Es geht Lk nicht darum, Petrus und Paulus als gleichberechtigt darzustellen bzw. petrinisches und paulinisches Christentum miteinander zu versöhnen, sosehr dies eine aspekthafte Nebenfolge seines Geschichtsentwurfs sein dürfte. Die Parallelität erschließt vielmehr die innere Logik von Gottesvolk-Geschichte: Der Übergang in die Jetztzeit der Ekklesia ist von Gott nicht anders geführt als die Geschichte Jesu und die Geschichte Israels.

(2) *Prototyp historiographischer Teleologie*: Die Bekehrungserzählungen stellen prononciert die Zwecksetzung des Bekehrten heraus, sei es durch das Motiv der Vorherbestimmung durch Gott (22,14) oder Christus (26,16 f.), syntaktische Finalisierung (9,15; 22,15; 26,18) oder instrumentelle Beschreibung: Werkzeug der Erwählung (9,15), Zeuge Christi (22,15; 26,16; vgl. 9,15 f.; 22,18), gesandter Diener (vgl. 22,21; 26,16 f.). Unter wechselnden Aspekten geht es dabei stets um den heilsgeschichtlichen Fortschritt, der sich in der Sendung des Zeugen vollzieht. Das im Evangelium Jesu Weg bestimmende  $\delta\epsilon\acute{\iota}$  transponiert Apg auf Paulus (bes. 9,6,16; vgl. 13,46). Wie das Wortfeld des göttlichen Willens ( $\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}$ ; 2,23; 4,28; 5,38; 13,36;

<sup>41</sup> Zur Funktion von Rekurrenz in der antiken Geschichtsdeutung allgemein und konkret im lukianischen Doppelwerk: G. W. TROMPF, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, Berkeley, Calif. 1979, 116–178; C. K. ROTHSCHILD, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography*, WUNT II/175, Tübingen 2004, 99–141.

<sup>42</sup> Die Parallelen sind oft beobachtet worden; vgl. etwa W. RADL, *Paulus und Jesus im lukianischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*, EHS.T 49, Frankfurt a.M. 1975; PERVO, *Making*, 150–155; ergänzt um Petrus: ROTHSCHILD, *Luke-Acts*, 115–118.

<sup>43</sup> Die Heilung des Lahmgeborenen an der Schönen Pforte durch Petrus mit der anschließenden Predigt und Verhaftung entspricht der Heilung des Lahmgeborenen zu Lystra durch Paulus mit der anschließenden Predigt und Steinigung (3,1–4,4; 14,8–22); beide Aktanten wirken Straf Wunder (5,1–11; 13,6–12), ziehen als  $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\iota \ \alpha\upsilon\theta\eta\tau\epsilon\varsigma$  „magisch“ Massen an (5,15 f.; 19,11 f.), wecken (Quasi-) Tote auf (9,36–42; 20,7–12), werden wundersam aus dem Gefängnis befreit (12,6–17; 16,25–34), halten die maßgebenden Reden usw. Zur doppelbiographischen Anlage der Apg näher HEININGER, *Paulusbild*, 419–423.



20,27; *θέλημα*: 13,22; 21,14; 22,14; vgl. 18,21) richtet es das gesamte Handeln der beteiligten Personen teleologisch aus. Der Völkermissionar wird von seinem Ziel her definiert. Er *muss* die Völkerwelt durchdringen und deren Mitte, die Hauptstadt des Imperium Romanum, erreichen (vgl. 19,21; 23,11; 25,10.12; 27,23 f.).<sup>44</sup> Dies suchen nicht zuletzt die himmlischen Interventionen (16,9 f.; 18,9 f.; 23,11; 27,22–25.34) und pneumatischen Anleitungen (9,17; 13,2–4; 16,6–8; 20,22 f.; 21,10–14) zu gewährleisten. Dabei deutet Paulus intradiegetisch abschließend sein gesamtes Wirken als eine einzige Gehorsamstat gegenüber der himmlischen Erscheinung, die von Gottes Hilfe (*ἐπικουρίας τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ*) getragen worden ist (26,19–23). Die zahlreichen Hindernisse und Gefahren, die der Reisende auf dem vorbestimmten Weg zu überwinden hat, lassen nur umso gespannter auf das Ziel blicken. Apg ist eine im Wortsinn „eskapistische“ Schrift: Paulus kommt immer wieder und unter energischem Zugriff himmlischer Kräfte gerade noch einmal davon. Dieses Romanmotiv dient gewiss der Unterhaltung.<sup>45</sup> Es birgt jedoch vor allem teleologischen Tiefensinn, der insofern an die Aeneis gemahnt, als diese episch, aber funktional vergleichbar die Schaffung einer neuen, quasi-messianischen Weltordnung durch Aufweis eines himmlischen Regieplans zu legitimieren sucht.<sup>46</sup> Herkunft und Hinkunft des Paulus bilden jedenfalls zielgenau die erwünschte Vergangenheit einer gegenwärtigen Erinnerungsgemeinschaft ab. Apg 28,31 ist kein diffuser Erzählschluss, sondern die punktgenau erreichte Zielgerade.

(3) *Indikator der lukianischen Normalzeit*: Sowohl die Zwölf als auch Paulus sind im Vollsinn *μάρτυρες* des Auferstandenen, doch sind sie es in unterschiedlichem Sinn. Das Zeugnis der Zwölf weist auf die Kontinuität mit Israel und der Jesus-Zeit zurück. Das Zeugnis des Paulus weist auf jene neue Phase voraus, die mit der Ankunft in Rom erreicht ist: Es ist die Phase, in der sich das Christentum unter der Herrschaft des Auferstandenen als Volk aus allen Völkern im römischen Reich eingefunden hat und sich auszubreiten beginnt. Der Übergang zur Kirchengeschichte in diesem Sinn wird in Kap. 12 dramatisiert;<sup>47</sup> in 13,1–28,31 wird die anhebende Kirchengeschichte anhand der wechselvollen Weltreisen des Paulus in bezeichnenden Szenen vor Augen geführt. Paulus ist „early bird“ der lukianischen Normalzeit. Er verbindet die Herkunft aus einer altherwürdigen Religion und die kulturelle Treue zu seinem indigenen *mos maiorum* mit einem für die kirchliche Zukunft wünschbaren Profil: ein Christ von ausstrahlender

<sup>44</sup> Vgl. C. BURFEIND, Paulus *muß* nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte, NTS 46 (2000), 75–91.

<sup>45</sup> Vgl. PERVO, Profit, 12–57.

<sup>46</sup> Dazu in Auseinandersetzung mit der einseitigen Pionierschrift von M. P. BONZ, *The Past as Legacy. Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis, Minn. 2000, die abwägende Untersuchung von St. KRAUTER, Vergils Evangelium und das lukianische Epos? Überlegungen zu Gattung und Theologie des lukianischen Doppelwerkes, in: J. Frey/C. K. Rothschild/J. Schröter (Hgg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, BZnW 162, Berlin 2009, 214–243; jüngst auch, unter Betonung des Ktisis-Motivs, BUTTICAZ, *L'identité*, 439–454.

<sup>47</sup> Zur Begründung K. BACKHAUS, Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von Apg 12, ZNW 103 (2012), 157–176.

Bürgertugend und musterergütigem gesellschaftlichen Ansehen,<sup>48</sup> der sich bewährt vor römischen Machthabern, im Umgang mit allen möglichen Konkurrenten und in paganen Zweckverbänden. Dieser Vorzeige-Gläubige wirbt aggressionsfrei, von Obrigkeiten geduldet, wenn nicht zögernd geschätzt, vom Himmel gesegnet für das Evangelium. Zwar stößt er dabei auf politische, rechtliche und religiöse Schwierigkeiten, aber er vermag sie einzudämmen, zu umgehen, neue Felder zu erschließen und wagt sich bis in den Diskurs mit Straßenphilosophie vor. Selbst kommende binnenchristliche Konflikte sieht er voraus und bekräftigt sein Zeugnis durch selbstlose Mühen und Leiden, wie sie auch den Seinen nicht erspart bleiben (20,18–35). Als halbwegs tolerierter Einwohner verkündigt er die Jesus-Botschaft in der Mitte des Reiches, seiner Identität als *vir vere Israeliticus et Romanus* gewiss, von Juden und Heiden gehört, mit allem christlich-bürgerlichen Freimut und ungehindert. Es ist genau dieser erzählte Paulus, den sich der Kyrios als Werkzeug der Erwählung formt: An seinem Walten zwischen den Welten sollen die Erwählten theologisches Maß nehmen. Er hat gelebt, wie sie leben sollen. Das offene Ende ist nicht zuletzt auch ein ekklesiologisches Interpretament: Es stiftet Kontinuität nach vorn. Der Abschluss ist ein Auftakt.

(4) *Platzhalter des Auferstandenen*: Es griffe jedoch zu kurz, würde man den lukanischen Paulus auf das liminale oder ethische Paradigma reduzieren. Er ist in einer nur dem Zwölferkreis vergleichbaren Qualität Zeuge des Auferstandenen; durch ihn werden Fundamente gelegt. Die drei Kehren rekurrieren nicht auf ein punktuell vorbildliches Geschehen, sondern weisen auf eine dauerhafte Syzygie. In seinen Offenbarungen sagt Jesus im Futurum Begleitung an (9,16; 22,10.15; 26,16); in den Übergangskrisen wird diese Zusage bekräftigt (18,9f.; 23,11; 27,23–25). Die Parallele zum Wirken und Leiden Jesu macht aus Paulus weder eine „savior figure“ noch einen Jesus redivivus,<sup>49</sup> wohl aber spiegelt sich in seinem Wirken, Wundertun und Leiden die unverwechselbare Gestalt des Auferstandenen wider, der mit Paulus eine Schicksalsgemeinschaft eingeht: Der Zeuge wird christologisch transparent.

Paulus wird in den drei Zentralpassagen seiner Deutung, wie wir sahen, vornehmlich als Werkzeug ins Licht gestellt. Dies ist die Kehrseite seiner Mittlerfunktion. Gewiss ist Paulus für Lk kein Heilmittler, wohl aber Repräsentant, Beziehungsmittler jenes Auferstandenen, in dem allein sich alles Heil konzentriert. „Durch“ seinen Zeugen, der „in seinem Namen“ spricht und handelt, wird der in den Himmel Erhöhte selbst tätig. Seine programmatische Erstrede im pisidischen Antiochien lässt Paulus in den göttlichen Selbstverweis (Hab 1,5) münden: ἐργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν (13,41). Es ist das Werk Gottes in diesen Tagen, dem er als Werkzeug der Erwählung dient: So unwiederholbar wie „diese Tage“ ist sein Lotsendienst am Übergang Israels in die Völkerwelt.

<sup>48</sup> Dazu eingehend J. C. LENTZ, *Luke's Portrait of Paul*, SNTS.MS 77, Cambridge 1993, bes. 23–104.

<sup>49</sup> Gegen PERVO, *Making*, 154 f.

Die lukanische Paulus-Darstellung trägt damit wesentlich zur Anwesenheitschristologie bei, die aus den Acta Apostolorum die Acta Jesu Christi werden lässt.<sup>50</sup> Die binnenjüdische Spaltung, die seine Erstpredigt im pisidischen Antiochien auslöst, deutet Paulus mit dem Jesaja-Wort 49,6: *τέθεικά σε εἰς φῶς ἔθνων τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς* (13,47). Damit schlägt er die Brücke (1) zur christologischen Symbolszene der Simeon-Weissagung Lk 2,29–32, (2) zum Programmwort des Auferstandenen Apg 1,8 und (3) zum eigenen, abermals jesajatisch geprägten (Jes 6,9f.) Schlusswort Apg 28,26–28. Es ist dieser christologische Rahmen, der dem Werk des Paulus einerseits einmalige Bedeutung gibt und es andererseits der wertstiftenden Vergangenheit zuweist. Was dem Gottesvolk als schmerzhaftige Spaltung angekündigt wird (Lk 2,34f.), vollzieht sich historisch durch die Reisen des Paulus. Es ist jedoch nicht Paulus, sondern das im Tempel dargebrachte Kind, das diese Reisen zum Zeichen des Widerspruchs, zu Fall und Auferstehung vieler in Israel werden lässt. Man wird dem Paulus-Bild der Apg gerecht, wenn man in ihm den Geführten wahrnimmt, in dessen Geschick der Auferstandene selbst sein Volk führt. In der Milet-Rede (20,18–35) zeichnen sich allgemeine Züge hagiographischer Erinnerungspflege ab, aber gerade hier wird deutlich: Der Zeuge hat seinen Lauf vollendet, seinen Dienst getan, seine Rolle abgeschlossen, sodass er seine Aufgabe dem Kyrios Jesus, von dem er sie empfangen hat, zurückgeben kann (20,24). Diese Rede präfiguriert einerseits den Abschied von Jerusalem, andererseits die Ankunft in Rom. Danach besteht für Paulus keine weitere Verwendung als die, das Vergangenheitskonzept im beschriebenen Sinn bedeutsam zu sakralisieren. Die Apg legt Paulus *ad acta Christi*.<sup>51</sup>

Blicken wir abschließend noch einmal auf die Frage nach dem Verhältnis der Apg zum „historischen Paulus“. Es ist deutlich geworden, dass sich manche Grundzüge der lukanischen Paulus-Darstellung mit der paulinischen Selbstkonstruktion eng verwandt zeigen, allen voran: das Motiv der Erwählung; die instrumentelle Selbstdeutung; das Bestreben, den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide zu sein; die Denkfigur von der Aufnahme der Heiden ins Gottesvolk angesichts jüdischer Verweigerung. Die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Wahrnehmung erklärt sich indes nicht nur durch die unterschiedliche Gattungswahl. Wir haben es vielmehr auf der einen Seite mit einer rezent-individuellen, auf der anderen Seite mit einer sozial-verarbeiteten Erinnerungsleistung zu tun. Nicht die sachliche Antithese, sondern die perspektivische Diastase rät dazu, den Abstand zwischen Paulus und „Lukas“ breiter einzuschätzen, als es in den aktuellen Forschungstrends häufig geschieht.

<sup>50</sup> Dazu instruktiv – unter Bezug auf die von C. F. D. Moule konstatierte „absentee christology“ der Apg – F. AVEMARIE, Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: Frey/Rothschild/Schröter (Hgg.), Apostelgeschichte, 539–562, bes. 543–545.

<sup>51</sup> Zu einem anders akzentuierten Ergebnis – das offene Ende weist auf „eine fortdauernde Präsenz des Paulus“ – gelangt der Jubilar: A. LINDEMANN, Paulus und die Rede in Milet (Apg 20,17–38), in: Marguerat (Hg.), Reception, 175–205, bes. 205. Ihm danke ich herzlich für drei Jahrzehnte einer exegetisch spannenden und menschlich bereichernden Freundschaft!

## Bibliographie

- AVEMARIE, F., Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: Frey/Rothschild/Schröter (Hgg.), *Apostelgeschichte*, 539–562.
- BACKHAUS, K., Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von App 12, ZNW 103 (2012), 157–176.
- , Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: ders./G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, BThS 86, Neukirchen-Vluyn (2007) <sup>2</sup>2009, 30–66.
- , Mose und der *Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte, in: Chr. Böttrich/J. Herzer (Hgg.), *Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, WUNT 209, Tübingen 2007, 401–428.
- BARBI, A., Il paolinismo degli Atti, RivBib 34 (1986), 471–518.
- BARRETT, C. K., *The Acts of the Apostles I–II*, ICC, London (1994/1998) 2006/2008 (Paperback).
- BENDEMANN, R. VON, Paulus und Israel in der Apostelgeschichte des Lukas, in: K. Wengst/G. Saß (Hgg.), *Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels* (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 291–303.
- BONZ, M. P., *The Past as Legacy. Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis, Minn. 2000.
- BÖRSTINGHAUS, J., Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6, WUNT II/274, Tübingen 2010, 281–336.
- BURCHARD, CHR., *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, FRLANT 103, Göttingen 1970.
- , Paulus in der Apostelgeschichte, ThLZ 100 (1975), 881–895.
- BURFEIND, C., Paulus *muß* nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte, NTS 46 (2000), 75–91.
- BUTTICAZ, S. D., *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle*, BZNW 174, Berlin 2011.
- CZACHESZ, I., *Commission Narratives. A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*, Studies on Early Christian Apocrypha 8, Leiden 2007, 60–91.
- FLICHY, O., *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres. Un phénomène de réception de la tradition paulinienne à la fin du premier siècle*, LeDiv 214, Paris 2007.
- FREY, J./ROTHSCHILD, C. K./SCHRÖTER, J. (Hgg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, BZNW 162, Berlin 2009.
- GAVENTA, B. R., *From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament*, Philadelphia, Pa. 1986.
- , *Toward a Theology of Acts*, Interp. 42 (1988), 146–157.
- HARNACK, A., *Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 1, Leipzig 1906.
- HEDRICK, C. W., *Paul's Conversion/Call. A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts*, JBL 100 (1981), 415–432.
- HEININGER, B., *Das Paulusbild der Apostelgeschichte und die antike Biographie*, in: M. Erler/St. Schorn (Hgg.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Beiträge zur Altertumskunde 245, Berlin 2007, 407–429.
- , *Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert. Deutero- und Tritopaulinen sowie das Paulusbild der Apostelgeschichte*, in: O. Wischmeyer (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, UTB 2767, Tübingen 2006, 309–340.

- KOKKINOS, N., *The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse*, JSPE.S 30, Sheffield 1998.
- KRAUTER, ST., Vergils Evangelium und das lukanische Epos? Überlegungen zu Gattung und Theologie des lukanischen Doppelwerkes, in: Frey/Rothschild/Schröter (Hgg.), *Apostelgeschichte*, 214–243.
- KREMER, J., Die dreifache Wiedergabe des Damaskuserlebnisses Pauli in der Apostelgeschichte, in: Verheyden (Hg.), *Unity*, 329–355.
- LENTZ, J. C., *Luke's Portrait of Paul*, SNTS.MS 77, Cambridge 1993.
- LINDEMANN, A., *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHTh 58, Tübingen 1979.
- , *Paulus und die Rede in Milet (Apg 20,17–38)*, in: Marguerat (Hg.), *Reception*, 175–205.
- LOHFINK, G., „Meinen Namen zu tragen ...“ (Apg 9,15) (1966), in: ders., *Studien zum Neuen Testament*, SBAB 5, Stuttgart 1989, 213–221.
- LÖNING, K., *Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichtliche und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte*, ANRW II 25,3 (1985), 2604–2646.
- , *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, NTA 9, Münster 1973.
- MARGUERAT, D. (Hg.), *Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres*, BETHL 229, Löwen 2009.
- MARGUERAT, D., *L'image de Paul dans les Actes des Apôtres*, in: M. Berder (Hg.), *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, LeDiv 199, Paris 2005, 121–154.
- , *The First Christian Historian. Writing the 'Acts of the Apostles'*, SNTS.MS 121, Cambridge (2002) 2004 (Paperback).
- MAURER, CHR., Art. *σκευος*, ThWNT VII (1964), 359–368.
- MERKEL, H., *Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk*, in: K. Backhaus/F. G. Untergaßmair (Hgg.), *Schrift und Tradition (FS J. Ernst)*, Paderborn 1996, 119–133.
- MEYER, E., *Ursprünge und Anfänge des Christentums III* (1923), Nachdruck: Darmstadt 1962, 3–36.
- MITTELSTAEDT, A., *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes*, TANZ 43, Tübingen 2006.
- OBERMEIER, K., *Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung. Das Paulusbild der Apostelgeschichte*, Diss. Universität Bonn 1975.
- PELLING, C. B. R., *Biographical History? Cassius Dio on the Early Principate*, in: M. J. Edwards/S. Swain (Hgg.), *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford 1997, 117–144.
- PERVO, R. I., *Acts. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Minn. 2009.
- , *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia, Pa. 1987.
- , *The Making of Paul. Constructions of the Apostle in Early Christianity*, Minneapolis, Minn. 2010.
- , *The Paul of Acts and the Paul of the Letters. Aspects of Luke as an Interpreter of the Corpus Paulinum*, in: Marguerat (Hg.), *Reception*, 141–155.
- PLÜMACHER, E., Art. *σκευος*, EWNT III (1983), 597–599.
- PORTER, S. E., *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*, WUNT 115, Tübingen 1999, 10–46.
- RADL, W., *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*, EHS.T 49, Frankfurt a.M. 1975.
- REISER, M., *Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27*, in: F. W. Horn (Hg.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, BZNW 106, Berlin 2001, 49–74.
- ROLOFF, J., *Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel*, EvTh 39 (1979), 510–531.

- ROTHSCHILD, C. K., Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography, WUNT II/175, Tübingen 2004, 99–141.
- RUSAM, D., Die Apostelgeschichte, in: M. Ebner/St. Schreiber (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament, KStTh 6, Stuttgart 2008, 229–249.
- SCHNEIDER, G., Die Apostelgeschichte II, HThK 5/2, Freiburg i.Br. 1982.
- SCHRENK, G., Art. ἐκλογή, ThWNT IV (1942), 181–186.
- SCHRÖTER, J., Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums. Reflexionen zur christlichen Geschichtsdeutung aus neutestamentlicher Perspektive (2004), in: ders., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, WUNT 204, Tübingen 2007, 37–54.
- , Paulus als Modell christlicher Zeugenschaft. Apg 9,15 f. und 28,30 f. als Rahmen der lukanischen Paulusdarstellung und Rezeption des „historischen“ Paulus, in: Marguerat (Hg.), Reception, 53–80.
- , Paulus in der Apostelgeschichte, IKaZ 38 (2009), 135–148.
- SHAUF, S., Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19, BZNW 133, Berlin 2005.
- STOLLE, V., Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas, BWANT 102, Stuttgart 1973.
- THORNTON, C.-J., Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen, WUNT 56, Tübingen 1991.
- TROMPF, G. W., The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation, Berkeley, Calif. 1979.
- VERHEYDEN, J. (Hg.), The Unity of Luke-Acts, BEThL 142, Löwen 1999.
- WASSERBERG, G., Lk-Apg als Paulusapologie, in: Verheyden (Hg.), Unity, 723–729.
- WILKER, J., Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr., Studien zur Alten Geschichte 5, Frankfurt a.M. 2007.
- WITHERUP, R. D., Functional Redundancy in the Acts of the Apostles. A Case Study, JSNT 48 (1992), 67–86.
- WOLTER, M., Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte (2004), in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas, WUNT 236, Tübingen 2009, 261–289.
- Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008.