

Prophetie bei Josephus und bei Lukas*

Flavius Josephus, der jüdische Historiker, und der von uns »Lukas« genannte anonyme Verfasser des gleichnamigen Evangeliums und der Apostelgeschichte, sind ungefähre Zeitgenossen. Die Schriften beider Autoren kann man in das letzte Drittel oder Viertel des ersten Jahrhunderts datieren; als erste dieser Schriften erschien aus der Feder des Josephus das *Bellum Judaicum*, mit der letzten seiner Schriften, *Contra Apionem* – wir kommen auf diese Schrift noch genauer zurück – befinden wir uns in der Zeit der Jahrhundertwende vom ersten zum zweiten Jahrhundert. Weniger genau kann man die Entstehungszeit der Werke des Lukas angeben.

Beide Zeitgenossen sind stark von dem von uns so genannten Alten Testament geprägt. Beide haben ein besonderes Interesse an der Prophetie und an den Propheten ihrer Bibel. Daher liegt es nahe, die Auffassungen des Josephus und des Lukas im Blick auf die Prophetie einmal vergleichend zu skizzieren.¹

1. Josephus und Lukas im Vergleich

Stellt man sich die beiden Männer in ihrer Verschiedenheit vor Augen, so ist klar, daß ihre Perspektive auf die Prophetie unterschiedlicher nicht sein könnte. Flavius Josephus ist Mitglied der jüdischen Aristokratie in Jerusalem. Auf die priesterliche Herkunft seiner Familie ist Josephus außerordentlich stolz (*Vita*, § 1), und unter diesen Familien gehört die seinige natürlich zu den ersten (*Vita*, § 2). Auf mütterlicher Seite führt er seine Herkunft gar auf Könige zurück (ebd.). Könige und Hohepriester also prägen seine Ahnentafel.

Dem entspricht seine Karriere: Schon in jungen Jahren (Josephus ist gerade 26) führt er eine jüdische Delegation aus Jerusalem an, die sich beim Kaiser Nero über den *procurator* Felix (zu diesem vgl. Apg 23,24 u. ö.) beschweren soll. Selbstverständlich erreicht Josephus sein Ziel, und die von Felix festgenommenen Priester werden freigelassen (*Vita*, § 13–16).

Nach Palästina zurückgekehrt avanciert Josephus bei Beginn des Jüdischen Krieges im Jahr 66 zum Befehlshaber von ganz Galiläa. Dem Vespasian prophezeit er – in Gefangenschaft geraten – die Kaiserwürde, darauf kommen wir nachher noch genauer zu sprechen. Er beschließt sein Leben als von allen drei flavischen Kaisern begünstigter

* Ursprünglich veröffentlicht als: Prophetie bei Josephus und Lukas. Das Ende der Prophetie, Welt und Umwelt der Bibel 3/2013, S. 56–59.

¹ Zum Vergleich der beiden Autoren vgl. die klassische Studie von *Heinz Schreckenberg*: Flavius Josephus und die lukanischen Schriften, in: Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. Festgabe für K.H. Rengstorf, Leiden 1980, S. 179–209. Vgl. auch die Skizze in demselben Art. Josephus (Flavius Josephus), RAC 18 (1998), Sp. 761–801; hier Sp. 780–785.

Schriftsteller, der als römischer Bürger „in einem ehemals von Vespasian bewohnten Hause“ residiert.²

Von einem jüdischen Aristokraten in der randständigen Stadt Jerusalem hat es Josephus zu einem von drei Kaisern protegierten Aristokraten in der Hauptstadt Rom gebracht. Das ist eine Karriere, um die ihn viele beneidet haben.

* * *

Lukas ist in vielerlei Hinsicht ein Antipode zu Josephus.³ Im Unterschied zu diesem ist Lukas weder Jude noch – das schon gar nicht – Aristokrat. In die historischen Ereignisse seiner Zeit hat er an keiner Stelle handelnd eingegriffen, geschweige denn, daß er eine wenn auch noch so bescheidene Rolle gespielt hätte. Nicht Jerusalem, nicht Galiläa, schon gar nicht Rom ist seine Bühne: Lukas wirkt in bescheidenen Verhältnissen, ohne daß die große Welt von seiner literarischen Produktion Notiz nähme.⁴

Entsprechend bescheiden ist auch sein Publikum: Die Zahl der Leserinnen und Leser seines Evangeliums und seiner Apostelgeschichte wird man sich recht gering vorzustellen haben.

2. Die Prophetie bei Josephus und Lukas

Angesichts der skizzierten Unterschiede erscheint das beiden Männern gemeinsame Interesse an der Prophetie umso erstaunlicher: Sowohl Josephus als auch Lukas halten die Prophetie für ein insbesondere theologisch überaus bedeutsames Phänomen.

Ich beginne mit Josephus und weise eingangs darauf hin, daß es im Rahmen dieser Skizze natürlich nicht möglich ist, die einschlägigen Belege im Werk des Josephus – es sind annähernd 400 Stellen! – auch nur oberflächlich ins Auge zu fassen.⁵

Ich beschränke mich daher einerseits auf eine besonders charakteristische Passage und andererseits auf ein historisches Ereignis, das das Selbstverständnis des Josephus als »Propheten« illustriert. Was zunächst die literarische Passage angeht, so findet sich diese im einleitenden Abschnitt von *Contra Apionem*, des letzten und nach Meinung vieler Josephuskenner reifsten Werkes unseres Verfassers. Der erste große Abschnitt

² Heinz Schreckenberg, a. a. O., Sp. 767.

³ Ein früheres Portrait des Lukas findet sich in meinem Aufsatz: Livius, Lukas und Lukian. Drei Himmelfahrten, in: *Peter Pilhofer*: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 166–182; hier S. 171–172.

⁴ Die Bühne des Lukas bildet nach meiner Auffassung die kleine römische Kolonie Philippi in Makedonien, vgl. dazu *Peter Pilhofer*: Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 153–159.

⁵ Vgl. dazu A Complete Concordance to Flavius Josephus, hg. v. Karl Heinrich Rengstorff, Volume III: A–Π, Leiden 1979, S. 585–588, wo eine sehr große Zahl von Belegen für die einschlägigen griechischen Wörter *προφητεία*, *προφητεύω*, *προφήτης* und *προφήτις* versammelt sind. Insgesamt handelt es sich um mehr als 380 Belege im Werk des Josephus!

handelt vom Alter des jüdischen Volkes und von den Besonderheiten, die es von Anfang an vor allen andern Völkern auszeichnen.⁶

Es geht Josephus in diesem Zusammenhang um die Glaubwürdigkeit der jüdischen Überlieferungen, also im wesentlichen des von uns so genannten Alten Testaments. Diese Überlieferungen sind denen der Griechen bei weitem überlegen. Mit besonderer Freude macht sich Josephus darüber lustig, daß die Griechen das Alphabet erst spät und mit Mühe erlernt hätten (*Ap* I 10). Die entscheidende Schwäche der griechischen | Geschichtsschreiber jedoch, so führt Josephus aus, ist das Fehlen einschlägiger Quellen; die Historiker hatten gar keine Chance, die alten Zeiten adäquat darzustellen, weil es ihnen an brauchbarer Überlieferung mangelte.⁷ Das Problem auf der griechischen Seite ist nicht in erster Linie die Schwäche der Historiker; das Problem ist das Fehlen öffentlicher Aufzeichnungen von Anfang an.

Gerade diese öffentlichen Aufzeichnungen sind nun aber auf jüdischer Seite vorhanden; das macht den entscheidenden Unterschied aus. Diese Aufzeichnungen dürfen bei den Juden nicht irgendwelche Leute vornehmen; vielmehr nennt Josephus in I 29 zwei Gruppen von Personen, denen diese Aufzeichnungen obliegen, und die somit deren Solidität verbürgen: Hohepriester und Propheten (τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ τοῖς προφήταις). Der zunächst genannten Gruppe der Priester wendet sich Josephus in einem längeren Abschnitt zu, um sie als Garanten für die Solidität der Aufzeichnungen herauszustellen (*Ap* I 30–36). Das ist nicht erstaunlich, wenn man den priesterlichen Hintergrund des Josephus und seiner Familie bedenkt, von dem oben schon die Rede war: Josephus fühlt sich als Nachfahre dieser Gruppe von Hohenpriestern, die Garanten der jüdischen Überlieferung von Anfang an sind.

Sodann kommt Josephus auf die 22 Bücher des von uns so genannten Alten Testaments zu sprechen (*Ap* I 37–41), und hier ist überraschenderweise nicht mehr von Priestern die Rede, die die Reinheit der Überlieferung gewährleisten, sondern von Propheten!⁸ Nur den Propheten war es bei den Juden erlaubt, dergleichen Auf-

⁶ Zu diesem Werk des Josephus ist die zweibändige kommentierte Ausgabe von Folker Siegert heranzuziehen: *Flavius Josephus: Über die Ursprünglichkeit des Judentums. Contra Apionem*, Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 6/1 und 6/2, Göttingen 2008.

Einen Kommentar zu dem uns in diesem Zusammenhang interessierenden ersten Buch des Werkes bietet *Dagmar Labow: Flavius Josephus: Contra Apionem*. Buch I, Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar, BWANT 167, Stuttgart 2005.

Speziell zum Altersbeweis, den Josephus von seinen jüdischen Vorgängern übernimmt, ist grundlegend: *Peter Pilhofer: PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, WUNT 2/39, Tübingen 1990.

Zur Gliederung von *Contra Apionem* I vgl. *Dagmar Labow*, a.a.O., S. LXXXI: Auf ein kurzes Proömium mit der Widmung an Epaphroditos (I 1–5) folgen Prolegomena (I 6–56), auf die wir sogleich noch im einzelnen zu sprechen kommen. Der erste Hauptteil des Werkes (I 60–218) hat dann das hohe Alter des jüdischen Volkes zum Thema.

⁷ *Ap* I 20 heißt es diesbezüglich: τὸ γὰρ ἐξ ἀρχῆς μὴ σπουδασθῆναι παρὰ τοῖς Ἑλλήσι δημοσίαις γίνεσθαι περὶ τῶν ἐκάστοτε πραττομένων ἀναγραφὰς τοῦτο μάλιστα δὴ καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ ψεῦδεσθαι τοῖς μετὰ ταῦτα βουλευθεῖσι περὶ τῶν παλαιῶν τι γράφειν παρέσχεν.

⁸ *Ap* I 37 heißt es: εἰκότως οὖν, μᾶλλον δὲ ἀναγκαιῶς, ἅτε μήτε τὸ ὑπογράφειν αὐτεξουσίῳ πᾶσιν ὄντος μήτε τινὸς ἐν τοῖς γραφομένοις ἐνούσης διαφωνίας, ἀλλὰ μόνον τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων κτλ.

zeichnungen vorzunehmen. Wo in dieser Passage die zuvor so herausgestrichenen Hohenpriester geblieben sind, mag man fragen.⁹ Der Text gibt hier Rätsel auf: In I 29 stehen beide Gruppen, Hohepriester und Propheten, sozusagen gleichberechtigt nebeneinander. In der folgenden Passage jedoch, I 30–36, werden die Propheten gar nicht mehr erwähnt, es ist ausschließlich von den Priestern die Rede, ihrer Genealogie, ihren Frauen usw. In I 37 aber, wo es um die 22 Bücher geht, sind die Priester bzw. Hohenpriester von der Bühne verschwunden.¹⁰

Die Propheten verbürgen mithin das Alter und die Zuverlässigkeit der jüdischen Überlieferung, die – so würde man heute formulieren – das Alleinstellungsmerkmal des jüdischen Volkes ausmacht.

Hier ist es nun an der Zeit, auf Josephus als Propheten zu sprechen zu kommen. Wir haben schon gesehen, daß er einer hochpriesterlichen Familie entstammt, und daß er darauf sehr stolz ist. Bleibt noch zu zeigen, daß er sich als einen Propheten sieht, so daß beide in *Contra Apionem* I 29–41 genannten Gruppen, die die Solidität der jüdischen Überlieferung garantieren, in seiner Person vereint sind und – davon ist er überzeugt – zu einem letzten Höhepunkt gelangen.

Es wurde einleitend schon erwähnt, daß Josephus im Jüdischen Krieg eine bedeutende Rolle spielte. „Seine Ernennung zum Truppenkommandeur läßt darauf schließen, daß er durch seine Familie u.[nd] seinen priesterlichen Status einen hohen sozialen Rang besaß, ein Ansehen, zu dem vielleicht auch seine erfolgreiche Romreise beigetragen hatte.“¹¹ Als kommandierender General in Galiläa wäre es seine Aufgabe gewesen, die römischen Truppen auf dem Marsch nach Jerusalem aufzuhalten. Dieser Aufgabe jedoch wurde er nicht gerecht: Er geriet auf abenteuerliche Weise in Kriegsgefangenschaft (*Bellum Judaicum* III 340–391). In dieser Situation bewährt er sich als Prophet und weissagt dem römischen General Vespasian die Kaiserwürde. Diese Prophezeiung ist auch unabhängig von Josephus bezeugt, so beispielsweise bei Sueton, der schreibt: „Und einer seiner adeligen Kriegsgefangenen, Josephus, versicherte, als man ihn in Ketten legte, mit Entschiedenheit, daß er bald von ihm freigelassen würde, allerdings von ihm als Kaiser.“¹²

Heinz Schreckenberg beurteilt das prophetische Selbstbewußtsein des Josephus wie folgt: „Offenbar glaubt er sich in der prophetischen Tradition eines Jeremia stehend

⁹ Der Kommentar in der oben zitierten Siegertschen Ausgabe zu den „Hohenpriestern und Propheten“ (II 64) erklärt den Textbefund leider nicht.

¹⁰ Ich greife hier, ohne dies im einzelnen nachzuweisen, Ergebnisse aus einer Lehrveranstaltung im Winter 2012/2013 in Erlangen auf, in der wir *Contra Apionem* I gelesen und kritisch diskutiert haben. Ich danke vor allem den Kollegen Hanns-Christof Brennecke (Patristik), Stephan Schröder (Gräzistik) und Maximilian Forschner (Philosophie), die freilich für die hier vertretenen Thesen in keiner Weise verantwortlich sind.

¹¹ Heinz Schreckenberg, a. a. O., Sp. 765.

¹² Sueton: *Divus Vespasianus* 5,6 (Cai Suetoni Tranquilli opera, Band I: *De vita Caesarum libri VIII*, hg. v. Maximilian Ihm, BibTeu, Stuttgart 1978 [Nachdr. der Ausgabe von 1908], S. 298, Z. 16–19). *et unus ex nobilibus captivus Iosephus, cum coiceretur in vincula, constantissime asseveravit fore ut ab eodem brevi solveretur, verum iam imperatore*. Vgl. dazu im einzelnen Peter Pilhofer: *Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung*, UTB 3363, Tübingen 2010, S. 306–308.

(vgl. b. Iud. 5, 391/3) oder fühlt sich wie ein neuer Daniel, jedenfalls wie ein durch sein Priestersein legitimierter Prophet (ebd. 3, 351/4. 361).¹³

Als Ergebnis können wir festhalten: Für Josephus sind die Propheten nicht nur historisch und theologisch von größter Bedeutung als Garanten der jüdischen Überlieferung, die das jüdische Volk auszeichnet. Er fühlt sich auch selbst als Prophet und ist stolz auf diese seine Gabe.

* * *

Wir haben schon gesehen, daß Lukas einer ganz andern Schicht entstammt als Josephus: Er ist kein Aristokrat, zählt Hohepriester nicht zu seinen Vätern, und er fühlt sich – im Unterschied zu Josephus – ganz gewiß nicht als ein Prophet. Dennoch spielt die Prophetie auch für ihn eine wichtige Rolle. Seine beiden Bücher sind durchzogen von Zitaten aus und Anspielungen auf Propheten des Alten Testaments und auf diese Weise nachhaltig geprägt.

Was jedoch die eigene Gegenwart des Lukas angeht, so ist da weit und breit kein Prophet in Sicht. Nicht nur hat er im Gegensatz zu Josephus persönlich keinerlei prophetische Ambitionen, auch die christliche Gemeinde ist aus seiner Sicht ganz und gar nicht durch Prophetie gekennzeichnet (das war zur Zeit des Paulus noch anders). Im Unterschied zu andern Quellen kennt Lukas keinen prophetischen Stand in den christlichen Gemeinden. Er erwähnt *προφῆται* (*prophētai*) lediglich für die Frühzeit der Gemeinde von Antiochien am Orontes.¹⁴ Wir befinden uns in den 40er Jahren des ersten Jahrhunderts, aus lukanischer Sicht also zu Beginn der paulinischen Mission, weit zurück in der Vergangenheit. Ansonsten werden einige einzelne christliche Persönlichkeiten als Propheten gekennzeichnet, aber auch sie nicht in die Gegenwart hereinragend, sondern eindeutig einer vergangenen Epoche zugehörig: Namenlose Propheten, die aus Jerusalem | kommen, einer davon mit Namen Agabus angeführt, in Apg 11,27–28; die beiden prominenten Christen Judas und Silas in Apg 15,32; und schließlich erneut der Prophet Agabus in Apg 21,10 – das ist, auf die Länge des lukanischen Werkes gerechnet, eine sehr geringe Ausbeute.

So wichtig die Prophetie theologisch ist – fast jede Seite des lukanischen Werkes legt davon Zeugnis ab –, sie gehört doch einer vergangenen Epoche an. Die seit jeher in diesem Zusammenhang angeführte Belegstelle findet sich Luk 16,16: „Das Gesetz und die Propheten reichen bis auf Johannes.“¹⁵ Für Lukas ist Johannes der Täufer nicht wie für Markus der Anfang des Evangeliums Jesu (vgl. Mk 1,1–13). Für ihn ist

¹³ Heinz Schreckenberg, a.a.O., Sp. 766.

¹⁴ Apg 13,1. Zu diesem Text vgl. meine Studie: Von Jakobus zu Justin. Lernen in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den Apologeten, in: Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung, hg. v. Beate Ego und Helmut Merkel, WUNT 180, Tübingen 2005, S. 253–269; jetzt in: *Peter Pilhofer*: Neues aus der Welt der frühen Christen. Unter Mitarbeit von Jens Börstinghaus und Jutta Fischer, BWANT 195, Stuttgart 2011, S. 39–52; hier S. 44–46.

¹⁵ Im griechischen Original: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου. Vgl. dazu die klassische Studie von *Hans Conzelmann*: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen 1962 (die erste Auflage erschien 1954).

Die Conzelmannsche Epochengliederung wird seit langem kritisiert, vgl. etwa *Werner Georg Kümmel*: „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes“ – Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschicht-

der Täufer das Ende der prophetischen Tradition, die vom Alten Testament bis in die Geschichte Jesu hereinreicht, aber in Johannes eben ihr definitives Ende findet. Lukas sieht in Johannes dem Täufer den *letzten* Propheten, das heißt das Ende der Zeit Israels. Für ihn ist Johannes insofern kein Anfang, sondern ein Endpunkt.

Zusammenfassend können wir festhalten, daß Lukas zwar in der Frühzeit des Christentums den einen oder andern Propheten namhaft macht. Das sind jedoch Ausnahmen, die das Gesamtbild nicht trüben: Anders als für Josephus ist für Lukas die Prophetie Charakteristikum einer vergangenen Epoche, die in der Person Johannes des Täufers zu ihrem Ende gelangt ist.¹⁶

lichen Theologie der Lukasschriften, in: Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag, Wuppertal 1970, S. 89–102; jetzt in: *ders.*: Heiligeschehen und Geschichte, Band 2: Gesammelte Aufsätze 1965–1977, MThS 16, Marburg 1978, S. 75–86.

Unstrittig ist aber, soweit ich sehe – und das räumt jedenfalls auch Kümmel ein –, daß mit Johannes dem Täufer die Prophetie an ihr Ende kommt.

¹⁶ [Dem unverändert wiedergegebenen Aufsatz aus dem Jahr 2013 sei anlässlich des Neudrucks hinzugefügt, daß ich mittlerweile den Verfasser der Apostelgeschichte von dem Verfasser des Lukasevangeliums – den ich weiterhin Lukas nenne – unterscheide, wie im weiteren Verlauf dieses Aufsatzbandes zunehmend deutlicher werden wird.]

Städtische Wurzeln des frühen Christentums*

1. Jesus und die Evangelien

Der historische Jesus hat, soweit unsere Quellen einen Schluß erlauben, mit Ausnahme der letzten Tage in Jerusalem ausschließlich auf dem Land gewirkt. In der viel längeren galiläischen Phase seiner Wirksamkeit hat er es offensichtlich strikt vermieden, eine der griechischen Poleis der Region (etwa Tiberias, Sepphoris, Skythopolis oder Gadara) zu betreten. Wo eine wirkliche Stadt in den Blick kommt, ist ausdrücklich nicht von ihrem Besuch die Rede. Das gilt von Tyros ebenso wie von Caesarea Philippi: In bezug auf Tyros ist nur vom Territorium, nicht von der Polis selbst die Rede¹, und noch deutlicher heißt es im Fall von Caesarea Philippi: „Er ging in die Dörfer von Caesarea Philippi hinein.“² Die in den synoptischen Überlieferungen wie auch in andern Quellen genannten Örtlichkeiten, die in Zusammenhang mit der Tätigkeit Jesu begegnen, sind ausschließlich Dörfer, nicht Städte.

Dieses charakteristisch ländliche Ambiente ist bei Markus durchweg gewahrt: Es ist gewiß kein Zufall, daß das Wort πόλις (*polis*, »Stadt«) bei Markus vor dem Einzug in Jerusalem in Kapitel 11 nur an fünf Stellen eher am Rande begegnet. Nach der Ouvertüre in der Wüste (Mk 1,1–13) findet die Verkündigung in einem offenbar nicht städtisch geprägten Raum statt, wie die einschlägigen topographischen Angaben zeigen: am »Meer« (d.h. am See Genezareth, Mk 1,16) trifft Jesus auf Fischer; Kapernaum ist trotz seiner Synagoge (Mk 1,21) ein Dorf, keine Stadt. Der Ruhm Jesu strahlt aus „in die ganze Gegend Galiläas“³ – einen offenbar nicht urban geprägten Raum. Im markinischen Summarium (1,32–34) findet sich zwar das Stichwort πόλις (*polis*, »Stadt«)⁴, aber unbetont; der Kontext macht deutlich, daß nicht an eine Polis im eigentlichen Sinn gedacht sein kann (die ganze „Stadt“ ist hier vor der Tür Jesu versammelt). In v. 38 wird der rätselhafte Begriff χωμοπόλεις (*kōmopoleis*, »Marktflecken“)^{4a} verwendet; solche sind es, die Jesus antrifft, wenn er „in ganz Galiläa“⁵ predigt. Das Hapaxlegomenon im Neuen Testament mutiert in der lukanischen

* Ursprünglich veröffentlicht als: Städtische Wurzeln des frühen Christentums, ThPQ 161 (2013), S. 158–165.

¹ εἰς τὰ ὄρια Τύρου heißt es in Mk 7,24, vgl. gleich 7,36; mit ὄρια wird das Territorium einer Stadt bezeichnet im Unterschied zu der jeweiligen Stadt selber.

² εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου (Mk 8,27).

³ εἰς ὅλην τὴν περιχώρον τῆς Γαλιλαίας (Mk 1,28).

⁴ An dieser Stelle muß mit »Stadt« Kapernaum gemeint sein – ein Kaff, das man auch mit viel gutem Willen nicht »Stadt« nennen kann . . .

^{4a} [Dazu ist jetzt heranzuziehen: *Philipp Pilhofer*: Das frühe Christentum im kilikisch-isaurischen Bergland. Die Christen der Kalykadnos-Region in den ersten fünf Jahrhunderten, TU 184, Berlin/Boston 2018, S. 18 mit Anm. 18.]

⁵ εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν, Mk 1,38.

Parallele charakteristischerweise zu „Städten“⁶ getreu der Maxime des Lukas: „Denn dies ist nicht im Winkel geschehen“⁷.

Der Ruhm Jesu breitet sich in einer so atemberaubenden Weise aus, daß er nicht mehr öffentlich (*φανερῶς* [*phanerōs*]) die „Stadt“ betreten kann (Mk 1,45) – gemeint ist noch immer Kapernaum, ein „Marktflecken“ wie all die andern Ortschaften Galiläas, die Markus im Blick hat. Das erste Kapitel des Markusevangeliums ist insofern repräsentativ für alle Kapitel bis zum Einzug in Jerusalem: Der Raum der Verkündigung Jesu in Galiläa und Umgebung ist ein ländlich strukturierter. Die Wirksamkeit Jesu spielt sich ausschließlich auf dem Land ab.

* * *

Bereits Matthäus modifiziert das markinische Bild, wenn er etwa Nazareth, die auch Markus (1,9) bekannte Ortschaft Galiläas, ausdrücklich πόλις (*polis*, „Stadt“) nennt⁸. Jesus stammt demnach nicht aus einem Dorf, sondern aus einer Stadt.⁹ Anders kann man sich das als Christ am Ende des ersten Jahrhunderts gar nicht mehr vorstellen.

Symptomatisch ist die redaktionelle Rahmung der Weherufe über die „Städte“ Galiläas aus Q (Mt 11,20): Die Kritik Jesu richtet sich gegen die „Städte“ (πόλεις [*poieis*]) Chorazin, Betsaida und Kapernaum. Damit wird Galiläa als ein städtisch geprägter Raum gekennzeichnet; die eher an den historischen Realitäten ausgerichtete markinische Perspektive ist entscheidend modifiziert.

Viel weiter auf diesem Weg geht der andere synoptische Seitenreferent, Lukas. Die Urbanisierung Galiläas ist ihm Programm: Nazareth ist selbstverständlich eine Stadt Galiläas (Luk 1,26; 2,4; 2,39; 4,29; abwegig ist die etwa von Rohrbaugh vertretene Auffassung: „it may also be that like many ancient authors he simply uses the term »city« in a non-technical sense“¹⁰), aber auch sonst wimmelt es in dieser Region von Städten: Kapernaum ist eine „Stadt Galiläas“¹¹ ebenso wie Nain¹² und Betsaida¹³. Aber auch Judäa (Luk 1,39; 2,4; 2,11) und Samaria (Luk 9,52) weisen Städte auf – die gesamte Region ist offenbar städtisch geprägt. Anders als bei Markus ist die Wirksamkeit Jesu bei Lukas keineswegs in ländlichem Raum situiert.

Was sich schon bei Matthäus angebahnt hatte, setzt sich bei Lukas in verstärktem Maß fort: Jesus wirkt keineswegs, wie es historisch gesichert ist und bei Markus entsprechend geschildert wird, in einer ländlichen Region, sondern er ist in Städten tätig, wie man das | als Christ am Ende des ersten Jahrhundert sich gar nicht anders vorstellen kann.

⁶ ταῖς ἑτέροις πόλεσιν, Luk 4,43.

⁷ οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνία πεπραγμένον τοῦτο, Apg 26,26.

⁸ Mt 2,23: εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ.

⁹ Vgl. Mt 9,1: ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.

¹⁰ Richard L. Rohrbaugh: The Pre-industrial City in Luke-Acts. Urban Social Relations, in: The Social world in Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody 1991, S. 125–149; hier S. 126.

¹¹ πόλις τῆς Γαλιλαίας, Luk 4,31.

¹² εἰς πόλιν καλουμένην Ναῖν, Luk 7,11.12.

¹³ εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά, Luk 9,10.

Stammt Lukas in der Tat aus einem urbanen Zentrum im ägäischen, näherhin makedonischen Raum¹⁴, so überrascht solche Perspektive nicht. Sie setzt sich auch in der Apostelgeschichte fort.

2. Das Bild, das Lukas in der Apostelgeschichte zeichnet

Von Gemeinden in Galiläa ist überhaupt nicht die Rede¹⁵, vielmehr wird Jerusalem als Zentrum der frühen christlichen Gemeinde herausgestellt (schon in 1,4 zum Programm erhoben). In den ersten Kapiteln gibt es dazu keine Konkurrenz.

Damit haben wir es erstmals im lukanischen Doppelwerk mit einer wirklichen Stadt zu tun, wenngleich mit einer kleinen, unscheinbaren und – aus antiker Sicht – sehr randständigen.¹⁶

Über Jerusalem wird dann erstmals in Apg 5,16 hinausgegriffen – aber auch die Umgebung der Stadt Jerusalem, die hier in den Blick kommt, besteht ihrerseits wiederum aus Städten – so jedenfalls stellt Lukas es dar.¹⁷

In den ersten sieben Kapiteln der Apostelgeschichte spielt sich alles in Jerusalem ab. Eine Änderung tritt in 8,1 ein, wo eine große Verfolgung (διωγμὸς μέγας [*dihōgmos megas*]) über die Gemeinde in Jerusalem hereinbricht mit der Folge, daß alle (mit Ausnahme allerdings der Apostel!) aus Jerusalem vertrieben werden in die angrenzenden Gebiete von Judäa und Samaria¹⁸ – im Unterschied zu 5,16 ist hier einmal nicht von Städten, sondern ausdrücklich von Dörfern (χώραι [*chōrai*]) die Rede; die Handlung verlagert sich also aus der Stadt hinaus auf das Land.

Das bleibt freilich ein Zwischenspiel, denn auf diese Weise wird lediglich der große Sprung von Jerusalem nach Antiochien am Orontes vorbereitet, der Hauptstadt der Provinz Syrien, ein großes städtisches Zentrum. Die aus Jerusalem Vertriebenen gründen in Antiochien eine neue Gemeinde, die offenbar viel attraktiver ist, als die in Jerusalem es je war: Antiochien entwickelt sich sehr schnell zu *dem* christliche Zentrum neben Jerusalem. Der Name »Christen« stammt aus Antiochien, wurde hier erstmals geprägt, wie Lukas berichtet (Apg 11,26). „Als christliches Zentrum ist Antiochien bald wesentlich bedeutender als Jerusalem. Von hier gehen die entscheidenden missionarischen Aktionen im Weltmaßstab aus.“¹⁹ Diese werden im wesentlichen von Paulus ge-|tragen, dem wir uns nun in einem eigenen Abschnitt zuwenden.

¹⁴ Vgl. *Peter Pilhofer*: Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 153–159; *ders.*: Lukas als ἀνὴρ Μακεδών. Zur Herkunft des Evangelisten aus Makedonien, in: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 106–112.

¹⁵ Zum Problem vgl. *Ernst Lohmeyer*: Galiläa und Jerusalem, FRLANT 36, Göttingen 1936, *passim*.

¹⁶ „Jerusalem war ein kleines Städtchen am Rande der Welt. Seine Einwohnerzahl schätzen moderne Gelehrte auf »rund 25000 bis 30000 Einwohner.«“ (*Peter Pilhofer*: Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung, UTB 3363, Tübingen 2010, S. 112; das Zitat mit den Zahlenangaben stammt aus *Joachim Jeremias*: Die Einwohnerzahl Jerusalems, in: *ders.*: Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, S. 335–341; Zitat S. 341.)

¹⁷ σνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμι φέροντες ἀσθενεῖς κτλ.

¹⁸ πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας.

¹⁹ *Peter Pilhofer*, a.[Anm. 16]a.O., S. 113.

3. Die Missionsstrategie des Paulus

Bei Paulus befinden wir uns erstmals in ausschließlich städtischem Milieu. Im Unterschied zu Jesus stammt Paulus nicht aus einem kleinen Dorf, sondern aus einer nicht unbedeutenden Stadt, Tarsos, der zeitweiligen Hauptstadt der Provinz Kilikien (Apg 21,39). Schon von daher wundert es also nicht, daß die Strategie des Paulus auf Städte zielte; in Städten hat er seine neuen Gemeinden gegründet.

Paulus wollte vor Einbruch der Parusie fertig sein mit der Mission. Und die Parusie stand nach seiner Überzeugung unmittelbar bevor. Fertig, das hieß: Von Jerusalem im Kreis bis Illyrikon²⁰ und von da weiter über Rom bis nach Spanien.

Das Ziel Spanien bedingt, daß der Missionar Paulus ganz anders vorgeht, als wir das von unseren deutschen Missionsgesellschaften aus dem 19. und 20. Jahrhundert gewohnt sind.

Ich erläutere das kurz am Beispiel der Neuendettelsauer Neuguinea-Mission²¹. Diese Mission ist gekennzeichnet durch feste Stationen, die über Jahre und Jahrzehnte hinweg bestehen. Die kontinuierliche Betreuung der neu gegründeten Gemeinden durch einen Missionar ist in den Anfangsjahren grundlegend und offensichtlich unverzichtbar.²² *So viel Zeit hatte Paulus nicht!* Die Parusie stand ja – wie er glaubte – unmittelbar bevor. Nächste Woche schon konnte es so weit sein. Bis dahin, also notfalls bis nächste Woche, mußte Spanien erreicht sein.

* * *

Daher konzentriert sich Paulus auf die Missionierung der *Metropolen*. Man muß sich an modernen Beispielen klarmachen, was das bedeutet. Wer einen solchen Plan verfolgt, kann nicht in Erlangen missionieren oder in Nürnberg oder in Fürth. Auch München ist ihm zu klein und unbedeutend, das besucht er allenfalls, wenn es am Weg liegt. Über Frankfurt könnte man gegebenenfalls nachdenken.

Aber *eigentlich* geht es um Berlin, um Paris und um London – für kleinere Orte bleibt schlicht keine Zeit.

Ausgangspunkt war Damaskus²³

Antiochien – Hauptstadt der Provinz Syrien (Apg 11–14)

²⁰ Vgl. dazu den vielbemühten Vers aus dem Römerbrief: ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικῶν πεπληρωμέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Röm 15,19b).

²¹ Vgl. dazu *Georg Pilhofer*: Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea. Band 1: [Von den ersten Anfängen bis zum Kriegsausbruch 1914,] Neuendettelsau 1961; Band 2: Die Mission zwischen den beiden Weltkriegen mit einem Überblick über die neue Zeit, Neuendettelsau 1963; Band 3: Werdende Kirche in Neuguinea – Kopie oder Original?, Neuendettelsau 1962.

²² In bezug auf die Darstellung der Apostelgeschichte sprechen wir von *Missionsreisen*, obgleich Paulus bei der zweiten Missionsreise eineinhalb Jahre in Korinth verweilt und bei der dritten drei Jahre oder länger in Ephesos – trotzdem ist die Idee der *Reise* das grundlegende Konzept. Ganz anders die moderne Mission in Neuguinea: Der Missionar ist in der Regel an seine Station gebunden wie der Pfarrer in der Heimat an seine Gemeinde. Zwar unternehmen auch die Neuendettelsauer Missionare Reisen ins Landesinnere, aber das sind dann zum einen die Ausnahmen von der Regel und zum andern nicht eigentlich *Missions-*, sondern eher *Forschungsreisen*.

²³ Damaskus läßt sich sowohl in der Apostelgeschichte als auch in den Briefen des Paulus selbst als Ort der Tätigkeit verifizieren, vgl. Apg 9 und öfter einerseits, 2Kor 11,32 sowie Gal 1,17 andererseits.