

Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Josef Schreiner

Professor der alttestamentlichen Exegese
an der Universität in Würzburg

Dr. Rudolf Schnackenburg

Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität in Würzburg

Sonderdruck

36,1992/

Schöningh
Verlag Ferdinand Schöningh GmbH

Die Biblische Zeitschrift ist ein Fachorgan für die wissenschaftliche Erforschung der Bibel, das besonders von der Arbeit deutscher katholischer Bibelgelehrter Zeugnis geben und ihr dienen soll. Sie wurde schon 1903 von Johann Goettsberger (AT) und Joseph Sickenberger (NT) begründet, dann nach einer Unterbrechung in den wirtschaftlich schwierigen Zeiten nach dem Ersten Weltkrieg 1931 von Bernhard Walde (AT) und Joseph Freundorfer (NT) fortgeführt, mußte aber 1939 wegen der Verhältnisse unter dem Nationalsozialismus erneut ihr Erscheinen einstellen. Im Jahre 1957 gelang es, die alteingeführte Zeitschrift neu zu begründen, und seitdem hat sie wieder einen festen und angesehenen Platz in der wissenschaftlichen Welt. Herausgeber für die neue Folge wurden Vinzenz Hamp (München, für AT) und Rudolf Schnackenburg (Würzburg, für NT); seit 1977 hat Joseph Schreiner (Würzburg) den alttestamentlichen Teil übernommen.

Schriftleitung:

Altes Testament: Universitätsprofessor Dr. Josef Schreiner,
Karl-Straub-Str. 22, 8700 Würzburg-Heidingsfeld

Neues Testament: Universitätsprofessor Dr. Rudolf Schnackenburg,
Erthalstr. 22d, 8700 Würzburg

Verlag und Auslieferung:

Verlag Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn
Tel.: (0 52 51) 2 90 10

Die „Biblische Zeitschrift“ erscheint im Januar und Juli eines jeden Jahres.

Umfang pro Jahr: 288 Seiten, Preis pro Jahrgang: z. Zt. DM 60,—

(für ältere Jahrgänge auf Anfrage).

Nur Jahresabonnement möglich. Das Abonnement gilt als um ein Jahr verlängert, wenn die Kündigung nicht bis zum 1. Dezember des laufenden Jahres erfolgt.

© Ferdinand Schöningh, Paderborn. Printed in Germany

ISSN 0006-2014

Acta 19 im Spiegel der ephesischen Inschriften

Von Peter Lampe, Richmond-Virginia

Daß die Apostelgeschichte ihre Leser mit zumeist akuratem *Lokalkolorit* für die einzelnen Mittelmeerstädte – besonders für Athen – erfreut, ist oft beobachtet worden¹. Wie gut Acta 19 die ephesische Lokalfarbe trifft, kann freilich erst im Licht der seit 1984 gesammelt vorliegenden Inschriften von Ephesus² gewürdigt werden, die für neutestamentliche Studien bisher wenig herangezogen wurden. Vorliegender Artikel beschränkt sich darauf, die einzelnen Lokalkolorit-Notizen von Acta 19 im Spiegel der Ephesus-Inschriften zu kommentieren. Wo Tausende von ephesischen Inschriften nichts oder nur wenig beisteuern, werden Archäologie, Numismatik und die antike Literatur mit heranzuziehen sein. – In einem zweiten Teil sei auf die Traditionsgeschichte der Demetriusepisode eingegangen und zugleich ein neues Verständnis von 19,33–34 vorgetragen.

I.

1. Lukas unterscheidet zwischen der ordentlichen und der nichtordnungsgemäßen *Volksversammlung* in Ephesus (Apg 19,39f).

¹ Zum meistens korrekt aufgetragenen Lokalkolorit der Apg bereits ausführlicher *H. J. Cadbury*, *The Book of Acts in History*, New York 1955, passim; für Ephesus 5f.13.41–43 u. ö. Zum Kontrast zwischen häufiger Genauigkeit beim Lokalkolorit und Ungenauigkeit beim Schildern der Ereignisse z. B. *R. Pervo*, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, 9f; *J. M. Dawsey*, *Characteristics of Folk-Epic in Acts*, in: D. J. Lull (Hrsg.), *SBL 1989 Seminar Papers 28*, Atlanta/GA 1989, 317f. Athener Lokalkolorit: Epikureische und stoische Philosophen auf der Agora, die sich des Optativs bedienen (17,17f); Areopag (17,19ff) und Areopagit (17,34); sprichwörtliche Neugier (17,21) und Frömmigkeit (17,22f.16) der Athener; viele Götterbilder und Heiligtümer (17,16.23; cf. Livius 45,27,11; Pausanias 1,17,1); Altar für den unbekanntem Gott (17,23). Ferner werden Parallelen zu Sokrates und dessen Prozeß angedeutet (17,17ff): Wie Sokrates sucht Paulus Gesprächspartner auf der Agora; wie Sokrates wird Paulus vorgeworfen, fremde Götter einzuführen (cf. Xenophon, *Mem* 1,1,1; Plato, *Ap* 24B); Sokrates ähnlich, erntet Paulus neben positiven auch negative Reaktionen und läuft zumindest Gefahr einer Anklage.

² IVE = Die Inschriften von Ephesos, Teil Ia – VIII,2, hg. v. der Kommission für die Archäologische Erforschung Kleinasien bei der Österr. Akad. d. Wiss., Bonn 1979–1984. NlaE = *D. Knibbe et al.*, *Neue Inschriften aus Ephesos IX–X: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien 55 (1984) 107–149.*

Unter den Römern beschränkt sich die politische Willensbildung der Stadt auf das Intern-Kommunale. Wie in Apg 19,32.39f wird die Volksversammlung der Epheser auf den ephesischen Inschriften ἐκκλησία genannt, so zum Beispiel auf den im Theater angebrachten monumentalen zeitgenössischen Inschriften (104 n. Chr.), die über die Stiftung des Vibius Salutaris berichten³. Auch συνέρχομαι εἰς ἐκκλησίαν (cf. Apg 19,32) findet sich als offizielle ephesische Terminologie, so in einem Volksversammlungsdekret des 1. Jh. n. Chr. (IvE 1383 Z. 6). Lukas, der sonst 20mal ἐκκλησία als selbstverständliche Bezeichnung der Kirche verwendet, paßt sich in Apg 19 unvermittelt an die Terminologie des paganen Ephesus an.

Wie Lukas voraussetzt, werden die ephesischen Volksversammlungen im Theater abgehalten (IvE 27 Z. 90ff.202–213; IvE 28–31; 33–34 u. ö.).

Wie in Apg 19,39 (ἐννομος ἐκκλησία) begegnet auch die Terminologie der «ordentlichen Volksversammlung» wieder: νόμιμος ἐκκλησία (IvE 27 Z. 54; 104 n. Chr.) wird sie im zeitgenössischen ephesischen Ratsbeschluß genannt. Derselben Inschrift zufolge (Z. 53f) findet jeden Monat *eine* ordentliche Ekklesia statt. Sie wird, so die offizielle Ratsterminologie, «versammelt» (ἀθροίζομέναις ἐκκλησίαις Z. 53f), was ein entferntes Echo im συναθροίζω von Apg 19,25 findet⁴.

2. δῆμος (Apg 19,30.33) bezeichnet in offiziellen ephesischen Dokumenten «das Volk» der Epheser, insofern es mit Entscheidungsvollmacht ausgerüstet ist. Allein auf IvE 1377–1445 finden sich fast 70 Beschlüsse des Demos.

Desgleichen NlaE Inv. 4167 p. 112: Volksbeschluß aus hellenistischer Zeit; NlaE Inv. 4228 p. 120f: aus der frühesten Kaiserzeit; IvE 1383: aus dem 1. Jh. n. Chr.; IvE 27,4.322f: «Rat und Volk beschließen und ratifizieren» die Klauseln einer Stiftung (104 n. Chr.); NlaE Inv. 4261 p. 123: Rat und Volk ehren eine Frau; NlaE Inv. 4292 p. 128f: das Volk ehrt ein Mitglied der Gens Cassia (wohl 1. Jh. v. Chr.); NlaE Inv. 4295 p. 129: Rat und Volk beschließen, der Familie des Kaisers Marc Aurel eine Statuengruppe zu errichten; NlaE Inv. 4417 p. 148f: Rat und Volk errichten ein Denkmal; etc. In NlaE Inv. 4303/4080 p. 132f stellt δῆμος die offizielle Anrede der Epheser in einem Brief des Kaisers L. Verus dar. Insgesamt begegnet δῆμος in IvE über 390mal (IvE VIII, 1, Index, p. 18f).

Entsprechend verwendet Lukas die Vokabel dort, wo Paulus bzw. Alexander vor dem Volk eine Verteidigungsrede halten wollen, damit das Volk entscheiden kann. ὄχλος nennt Lukas die Epheser hingegen dort, wo sie aufgehetzt werden (Apg 19,26) und eine turbulente Volksmasse darstellen (Apg 19,33.35). Lukas versteht sich auf die Nuancen.

³ IvE 27 Zeile 22; weiter IvE 28–31 und 33–36 (Beginn des 2. Jh. n. Chr.); 622; 959; 1388 (hellenistische Zeit); 1570; 2902.

⁴ Dort freilich auf die Versammlung der Schmiede bezogen.

3. Zahlreiche ephesische Inschriften⁵ belegen das Amt des *Stadt-Grammateus* (Apg 19,35). Der Stadt-Grammateus, Ἐφεσίων γραμματεὺς oder γραμματεὺς τοῦ δήμου, bildet in Kleinasien zusammen mit den – unter ihm stehenden – στρατηγῶν, den Prätores, den Vorstand der Bürgerschaft; er hat in Ephesus, wird von der römischen Provinzialadministration abgesehen, die höchste politische Potenz inne⁶. Es ist deshalb natürlich, daß er in Apg 19 die Volksversammlung im Theater anspricht. Daß er für die Durchführung der Volksversammlung im Theater zuständig ist, erhellt z. B. aus IvE 27 Z. 155ff: Er ist zu Beginn des 2. Jh. dafür verantwortlich, daß während jeder ordentlichen Ekklesia zwei Statuen des Kaiserpaares im Theater oberhalb des Blocks, in dem der Rat sitzt, aufgestellt werden. Nach derselben Inschrift⁷ obliegt es dem Grammateus, beschlußfähige Sachen in die Volksversammlung einzubringen und dort vorzutragen; die Strategen wirken dabei mit. Der Grammateus zeichnet die öffentlichen Beschlüsse, veranlaßt ihre Durchführung und läßt sie gegebenenfalls zu Inschriften meißen (IvE 27 Z. 430); bei der Formulierungsarbeit hilft eine Schar von Assistenten (IvE 27 Z. 426–428.444–446)⁸.

Der in der Mimesis geübte Lukas legt dem Stadt-Grammateus bei seiner Rede im Theater den etwas umständlichen juristischen Terminus ἀναντίρρητος («unwidersprechlich») in den Mund⁹. Zufall oder nicht, auf der Bau- und Weihinschrift des städtischen Büros von Ephesus vom Ende des 1. Jh. v. Chr. verwendet der Stadt-Grammateus ebenfalls den Begriff der ἀντίρρησις (IvE 14):

Die Inschrift bietet den Auszug aus einem vom Stadt-Grammateus Herakleides ausgefertigten Beschluß der Volksversammlung und macht diesen Auszug allen Bürobesuchern kenntlich – was nützlich ist, da in dem Beschluß die Gebühren festgesetzt werden, die das städtische Büro für seine Leistungen und Bescheinigungen erheben darf: bei Geburt eines Kindes, für eine Ausrufung durch den Herold, für eine Abschrift der Heiratsurkunde, bei Auffinden von Verlorenem, bei Pfändung, und eben auch bei einem Widerspruch (ἀντιρρήσεως), womit vermutlich ein dem Bürger möglicher Einspruch gegen Maßnahmen oder Beschlüsse der städtischen Organe gemeint ist. Weitere juristische Termini folgen, deren Sinn nicht ganz klar wird: ἐπικλήσεως (Vorladung? Appellation an die Stadtoberen, um durch deren Veto einen Beschluß zu revidieren?) und ἐνστάσεως (Einspruch oder obstinates Verhalten?). Die Marmorplatte bricht unten ab.

⁵ IvE 1383 (1. Jh. n. Chr.); 1499 (99/100 n. Chr.); 3801 (unter Kaiser Claudius); 2050 (unter Antoninus Pius); 637; 671; 674A; 724; 728; 811; 2069; 2073; 3002; 3049; 3057; 3063; 3071–3073; 3080; 3091; 4109; NlaE Inv. 4293 p. 129; 4295 p. 129; 4369 p. 142f; u.v.ö.

⁶ Cf. A. W. Gomme, Art. Grammateis, in: OCD² 1970, 476; D. Knibbe, Art. Ephesos, in: PRE Suppl. XII, 271f. Dort auch zu den hohen Kosten, mit denen die Grammatie für den notwendigerweise wohlhabenden Amtsinhaber verbunden war.

⁷ Z. 1–7; siehe z. B. auch IvE 24 B Z. 4ff; 21 I Z. 6–15.

⁸ Vom Stadtschreiber, γραμματεὺς τοῦ δήμου, zu unterscheiden ist der Schreiber des Rates (βουλή). Rat und Volksversammlung stellten die beiden gesetzgebenden Körperschaften dar; ihre beiden Schreiber die Vollzugsorgane. Mit viel Prestige und Repräsentationspflichten, jedoch weniger politischem Einfluß war das Amt des Prytanen, des obersten Priesters der Stadt, verbunden, das auch Frauen ausfüllen konnten.

⁹ Apg 19,36, cf. 10,29; frühchristlich sonst nur noch Mart. Pol. 17,1.

In Apg 19,38.40 läßt Lukas den Stadt-Grammateus den juristischen Terminus *ἐγκαλέω* verwenden: beim Prokonsul «Klage einreichen, beschuldigen, Beschwerde führen». Als terminologische Parallele sei nur ein Beispiel zitiert. In einem inschriftlich festgehaltenen Vertrag zwischen Ephesus und Sardes vom Beginn des 1. Jh. v. Chr. (IvE 7 II) heißt es in bestem Amtsgriechisch: «Das Volk, das behauptet, geschädigt worden zu sein, soll ... dem beschuldigten (*ἐγκαλουμένωι*) Volk die Beschwerde (*τὸ ἔγκλημα*) mitteilen, und die Vertreter der beiden Städte sollen sich ..., nachdem die Kläger (*οἱ ἐγκαλοῦντες*) das Psephisma (den schriftlich niedergelegten Beschwerdebeschluß) übergeben haben, zum Schiedsverfahren einfinden»¹⁰.

Daß der Christ Lukas in Apg 19,35–40 den ephesischen Stadt-Grammateus positiv als Mann der Ruhe, der Sachlich- und Vernünftigkeit schildert, ist durchaus nicht aus der Luft gegriffen. In den frühen 80er Jahren (82–84 n. Chr.) setzt der Stadt-Grammateus Marcus Tigellius Lupus während der enormen Bauarbeiten am Domitiantempel beim Rat und in der Volksversammlung durch, daß über dem Kaiser-tempel-Neubau die Renovation von Altbauten nicht vergessen wird¹¹. Auch während seiner zweiten Amtszeit ca. 94/95 n. Chr. (IvE 446; 3008), als der Kaiserkult auf dem Höhepunkt siedet, läßt er ein Gebäude restaurieren (IvE 446), die Kuretenstraße aus Stadtmitteln¹² pflastern und sich nicht davon abbringen, das althergebrachte Dedikationsformular¹³ zu verwenden, demzufolge Bauwerke zuerst der Stadtgöttin und dann erst dem Kaiser zu widmen sind¹⁴.

4. Die *Asiarchen* (Apg 19,31) sind inschriftlich und numismatisch belegt¹⁵. Nach Strabo 14,1,42 stellen sie die Ersten der Provinz Asia

¹⁰ Cf. auch IvE 3821a; 2550a. – Zu *αἴτιος* (Apg 19,40, hier Neutrum) in juristischem Kontext cf. z. B. den vom Stadt-Grammateus ausgefertigten ephesischen Volksbeschluß (138 n. Chr.) IvE 21 I Z. 24–27, der in Kanzleisprache einhergeht. – Das vom Stadt-Grammateus benutzte *ἀποδίδωμι λόγον* (Apg 19,40) findet sich auf einer Stiftungsurkunde aus Ödemis östlich von Ephesus (IvE 3803d, 21; e, 7f; allerdings erst vom Jahr 301 n. Chr.); dann natürlich in der Literatur (s. *W. Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch, hrsg. v. K. u. B. Aland, Berlin⁶1988, 971).

¹¹ IvE 449. Oder sind mit *τὰ νέα τῶν Σεβαστείων ἔργων μεγέθη* andere Bauten des Kaisers gemeint? *μεγέθη* paßt am besten auf den Domitiantempel.

¹² Dgl. IvE 793. ¹³ Cf. IvE 404; 411; 414 u. ö.

¹⁴ IvE 3008. So auch IvE 413 im Sommer 93; leider ging hier der Name des Stadt-Grammateus verloren. Hatte M. Tigellius Lupus im Sommer 93 bereits seine zweite Amtszeit angetreten? Dafür spräche, daß sein Amtsvorgänger sich befleißigt hatte, die Einfassung zweier Bäche um 92/93 n. Chr. dem Domitian zuerst und dann erst dem Volk der Epheser zu dedizieren (IvE 415f).

¹⁵ Cf. *D. Knibbe*, Ephesos (s. Anm. 6) 279f; *A. Mannzmann*, Art. *Ἀσιάρχης*, in: KP 1 (1975) 637, sowie IvE 430; 653; 637f; 671; 728; 740; 892; 3055f; NlaE Inv. 4349 p. 134, u.v.ö. Insgesamt auf den ephesischen Inschriften über 90mal: IvE VIII,1 (Index) p. 13. Die Funktion des Asiarchen ist umstritten. Die Leitung der Provinzfestspiele oblag immer nur einem Asiarchen; doch leiteten oft mehrere nacheinander dieselben Spiele, was den Plural bei Lukas und z. B. Strabo 14,1,42 erklären könnte. Andere Erklärungsmöglichkeiten des Plurals ergäben sich, wenn die Asiarchen mit den Oberpriestern der Provinzialtempel oder mit den Landtagsabgeordneten der Provinz Asia identisch waren.

dar. Unter anderem leiten sie die Provinzfestspiele, was mit so hohen Kosten verbunden ist, daß sich nur Reichste eine Amtszeit als Asiarch erlauben können. Die Augen der ganzen Provinz ruhen auf den Asiarchen; sie genießen ein so enormes Prestige, daß sich gelegentlich Personen über mehrere Generationen hinweg als Nachkommen von Asiarchen bezeichnen¹⁶. Auf dieses Prestige hebt Lukas ab, wenn er Paulus als φίλος der Asiarchen der 50er Jahre einführt. Wie auf die Nachfahren von Asiarchen noch Glanz dieses Prestiges fällt, so soll Paulus als φίλος einen Schimmer desselben Glanzes erhaschen.

5. Der *Prokonsul*, Statthalter der senatorischen Provinz Asia, hält Gerichtstage ab (Apg 19,38). Am besten illustriert das der von Josephus (Ant 14,244–246) zitierte Brief eines Proconsulis Asiae: Im Ephesus benachbarten Tralles hält der Prokonsul Gerichtsversammlung ab (ἄγων τὴν ἀγόραιοι)¹⁷. Er hört sich Klagen von Bürgern aus den Asia-Städten an, in diesem Fall die eines Milesiers. Nach Anhörung beider Parteien fällt er einen Beschluß und schickt diesen schriftlich an die Betroffenen.

Des Prokonsuls Titel (ἀνθύπατος Apg 19,38) belegen in Ephesus über 130 Inschriften¹⁸. Richtig differenziert Lukas zwischen den Zuständigkeiten: Der Prokonsul ist für die Straf- und Zivilgerichtsbarkeit zuständig, die Ekklesia der Epheser dagegen für sonstige kommunale Angelegenheiten, die sie selber entscheidet (Apg 19,38f). Ähnlich differenziert z. B. IVE 27 (Z. 73ff) vom Jahr 104 n. Chr.: Die römischen Provinzoberen, d. h. der Legatus pro praetore und der Prokonsul, sind keine «echten Bürger» von Ephesus (γνήσιοι πολεῖται ἡμῶν), sondern nur «quasi» (ὡς) solche. Wenn der Prokonsul es zum Beispiel angemessen findet, daß das Theater bei öffentlichen Anlässen mit Edelmetallstatuen geschmückt wird, so kann er nicht einfach anordnen, sondern nur einen Antrag in der ephesischen Ekklesia unterstützen; diese beschließt (Z. 82–133, cf. Z. 333–369.395–399).

6. Der *Artemistempel* (Apg 19,27), eines der antiken Weltwunder, ist «der Schmuck der ganzen Provinz durch die Größe des Bauwerks, durch das Alter der Verehrung der Göttin und durch die Menge seiner Einkünfte» (IvE 18b, um 44 n. Chr.).

Das Artemisbild galt als vom Himmel gefallen (διοπετής; Apg 19,35). Euripides, IphTaur 87f.1384f, belegt, daß zumindest das Bild

¹⁶ Cf. D. Knibbe, Ephesos (s. Anm. 6) 279.

¹⁷ Lukas bietet dieselbe Wortverbindung: ἀγοραῖοι ἄγονται. Cf. auch IvE 661: ἀγοραίας ἀγομένης.

¹⁸ IVE 3072,5–7; 27,77; 5101–5103 (Celsus, Vater des Bibliotheksstifters); NIaE Inv. 4297 p. 130 u.v.a.: s. IvE VIII,1 (Index) p. 8. Lukas' Plural in 19,38 hebt auf den steten Wechsel der Prokonsuln im Ein- bis Zwei-Jahres-Rhythmus ab und nicht auf mehrere gleichzeitige Amtsinhaber, wie H. J. Cadbury, Acts (s. Anm. 1) 41f, erwog.

der taurischen Artemis als vom Himmel gefallenes betrachtet wurde. Was alles vom ephesischen Artemiskultbild im 1. Jh. n. Chr. erzählt wurde, läßt Plinius, Nat Hist 16,213f, erahnen: Das Bild sei älter als Minerva, wie der ehemalige Konsul Mucianus rapportiert, der kürzlich Ephesus besuchte.

Zu Apg 19,27f.34f bietet τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος (IvE 276, Zeit Hadrians) die Parallele. Auch mit dem Superlativ von μεγάλη wird Artemis gekrönt¹⁹.

Artemis-Tempelhüterin (Apg 19,35), νεωκόρος τῆς Ἀρτέμιδος, war die Stadt Ephesus seit jeher. Nicht nur die Inschriften benutzen den Titel²⁰. Auch eine Münze aus neronischer Zeit verkündet den Titel der Stadt stolz²¹. Zwei Münzen unter Domitian zählen dann je zwei ephesische Neokorien, von denen eine den Domitiantempel, die andere das Artemisheiligtum betrifft²².

Die weite geographische Verbreitung des Artemiskults wird von Apg 19,27 festgehalten. 32 Orte sind für den Artemiskult archäologisch gesichert²³. In einem ephesischen Ratsbeschluß von ca. 163 n. Chr. (IvE 24 B Z. 8–19) tönt es der Demetriusrede sehr ähnlich: «Da die Schutzgöttin der Stadt, Artemis, nicht nur in ihrer Heimatstadt besonders geehrt wird, die sie durch ihre Göttlichkeit berühmter als alle anderen Städte gemacht hat, sondern auch bei allen anderen Griechen und bei den Barbaren, so daß ihr an allen Orten Heiligtümer und Haine geweiht und ihr Tempel errichtet und ihr Altäre bestimmt sind aufgrund ihrer offenbaren Epiphanien, und da der beste Beweis ihrer Verehrung

¹⁹ IvE 27,224 (104 n. Chr.) und 2026,10 (cf. Z. 16; Brief Caracallas). Cf. ferner den mit Apg 19,28,34 vergleichbaren Ausruf μέγα τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, womit jedoch nicht Artemis, sondern einmal eine ägyptische Gottheit, das andere Mal der Sonnengott gemeint sind (IvE 1247 und 3100). Cf. weiter θεοῖς μεγάλοις auf der Orakelinschrift IvE 1252. Auf IvE 3414f; 3716; 3720 findet sich μέγας für Zeus Kresimos, Zeus Dareddenos und Zeus Digindenos.

²⁰ IvE 740; 647 (mit späterem Tilgungsversuch); 4336; 2040; 1910; 304; 304a; 300; 467; 449 (der Domitiantempel ist noch im Bau: Z. 11–12); cf. auch 300a; 1904 und 3030 (cj.). Die Artemisneokorie ist wohl auch auf IvE 3060,3 gemeint (Z. 10f reden von der Frömmigkeit gegenüber der Göttin).

²¹ Cf. W. Elliger, Ephesus – Geschichte einer antiken Weltstadt (UB 375), Stuttgart 1985, 111; 208 Anm. 41; den Kommentar zu NIaE 4297 p. 130; S. Karwiese, Art. Ephesos, in: PRE Suppl. XII, 330; D. Knibbe, Ephesos (s. Anm. 6) 282f.

²² S. Karwiese, Ephesos (s. Anm. 21) 332; D. Magie, Roman Rule in Asia Minor, Princeton 1950, 1433f. Auch noch eine Münze aus Elagabals Zeit (bei S. Karwiese ebd. 348; S. R. F. Price, Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984, 257) zählt die alte Artemisneokorie mit drei Kaiserneokorien zusammen. Cf. zu den Kaiserneokorien, die Ephesus seit dem Bau der Domitian- und Hadriantempel besaß, z. B. IvE 2034.415f.233 und 236f (unter Domitian); 264 (unter Nerva); 2037 (zwischen 102 und 112 n. Chr.); 27 (104 n. Chr.); 4333 (ca. 118 n. Chr.); 429.441.266.280 und 278f (unter Hadrian); 2052; 2054ff und 212 (dritte Kaiserneokorie im Jahr 211); NIaE Inv. 4261 p. 123 (cf. 4295 p. 129 [2. Jh.]); 4297 p. 130 (3. Jh.); 4417 p. 148f, u.v.ö.

²³ Cf. G. Schneider, Die Apostelgeschichte II (HTbK 5), Freiburg 1982, 275 Anm. 24; R. Fleischer, Artemis von Ephesus und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien (EPRO 35), Leiden 1973.

(σεβασμός; bei Lukas σέβεται) ist, daß ein Monat nach ihr benannt wird, bei uns Artemision, bei den Makedonen aber und den übrigen Völkern der Griechen und in ihren Städten Artemisios ...»

Mit Lukas' silbernen Artemistempeln (Apg 19,24) lassen sich archäologisch Tempelchen vergleichen, die als Souvenire, Weihgeschenke oder Amulette benutzt wurden. Jedoch bestehen die bisher gefundenen Artemistempelchen nur aus Terrakotta²⁴. R. Pesch²⁵ vermutet, daß es sich bei den silbernen Artemistempelchen des Lukas um silberne Schreine für Artemisstatuetten handelte. Zu vergleichen ist eine Wohnung des ephesischen Hanghauses 2, in der die Bewohner eine schlanke Artemisstatuette vor einer Nische verehrten²⁶.

In Apg 19,37 werden die angeklagten Paulusgefährten vom Vorwurf des Artemis-Tempelraubs (ἱεροσύλοι) entlastet. Auch dieses Motiv findet sich mehr als einmal in den Inschriften.

Auf IvE 26 (180–192 n. Chr.) erscheint das Paar «Tempelraub und Asebie». Lukas redet entsprechend von Tempelraub und Blasphemie (Apg 19,37). Er scheint die pagane Tempelraub-Asebie-Formel (auch auf IvE 27 B) vorauszusetzen, verschärft sie aber.

Die bereits mehrmals genannte zeitgenössische ephesische Inschrift IvE 27 B aus dem Jahr 104 n. Chr. war für alle sichtbar im Theater angebracht: C. Vibius Salutaris stiftet neun Statuenkopien der Artemis, acht aus Silber (Ἄρτεμις ἀργυρέα), eine aus Gold. Die Abbilder sollen während jeder «gesetzmäßigen Volksversammlung» (νόμιμος ἐκκλησία) im Theater (θέατρον) aufgestellt werden. Nach dem Ende der Ekklesiai sollen die Statuen wieder in den Artemistempel (εἰς τὸ ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος) zurückgebracht und dem Musaios übergeben werden, einem Sklaven der Artemis, der die Deposita betreut²⁷. Niemand darf die Statuenkopien der Göttin einer anderen Verwendung zuführen, etwa umbenennen oder einschmelzen oder auf irgendeine andere Weise beschädigen. Wer etwas derartiges tut, «soll sich wegen Tempelraub (ἱεροσυλία) und Asebie» verantworten. Das Recht und die Pflicht zur Strafverfolgung werden hervorgehoben (Zeilen 198–219).

Hier finden sich dichtgedrängt auf wenigen Zeilen zahlreiche Motive wieder, die zeigen, wie gut Lukas das Lokalkolorit trifft: «Gesetzmäßige Volksversammlung» im Theater, Artemis, Silberstatuen der Göttin, Artemistempel, Tempelraub (in Verbindung mit der Schädigung von Artemisstatuen) und Asebie.

²⁴ Cf. H. J. Cadbury, Acts (s. Anm. 1) 5; G. Schneider, Apg (s. Anm. 23) 275 Anm. 17.

²⁵ Die Apostelgeschichte: Apg 13–28 (EKK 5/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 180.

²⁶ Cf. W. Elliger, Ephesos (s. Anm. 21) 77.

²⁷ Cf. auch Zeilen 554–567.

Explorieren wir die Inschrift weiter: Der ephesische δῆμος wird erwähnt (Z. 214.7 u. ö.) wie in Apg 19,30; der γραμματεὺς (Z. 7.155. 297f) wie in Apg 19,35; der Geburtstag τῆς μεγίστης θεᾶς Ἀρτέμιδος (Z. 224), was dem lukanischen τῆς μεγάλης (θεᾶς) Ἀρτέμιδος (Apg 19,27.35) und dem Ruf μεγάλη ἡ Ἄρτεμις (Apg 19,28.34) entspricht. Zu allem Überfluß kommen in Z. 240 auch noch frühere Asiarchen in den Blick (Apg 19,31); in Z. 77 der Prokonsul (ἀνθύπατος) wie in Apg 19,38; in Z. 4.132.140 eine der Neokorien der Stadt (Apg 19,35)²⁸. Die beiden relativ kurzen Texte, der lukanische und der epigraphische, bieten über ein Dutzend gemeinsamer Motive – und dies, obwohl beide diese Motive zu einem völlig unterschiedlichen Sinnzusammenhang verknüpfen. An literarische Abhängigkeit braucht kein einziger Gedanke verschwendet zu werden. Apg 19 wird vielmehr von jemandem verfaßt, der bestens mit der ephesischen Szene vertraut ist.

7. Die *Silberschmiede* (Apg 19,24ff) erscheinen um 100 n. Chr. auf einer Bauinschrift des Asia-Archiereus Tib. Claudius Aristio²⁹. Ferner markierten die Silberschmiede auf zwei Säulen ihren Platz in der Hafenstraße (ἀργυροκόπων, IvE 547) – wie die Zimmerleute in der Mar-morstraße (IvE 549).

Spätestens im 3. Jh. traten die «glänzendsten» Silberschmiede von Ephesus als «gottgeweihtes Synhedrion» (ιερόν συνέδριον) mit einem Vorsteher (προστάτης) auf (IvE 636, 1. Hälfte 3. Jh.). IvE 2212 (3. Jh. n. Chr.?) zufolge erwarben M. Antonius Hermeias, Mitglied der Gilde der Silberschmiede, und seine Frau Klaudia Erotion ein Grundstück und legten darunter eine Gruft mit Sarkophag an. Sie ließen als Inschriftentext meißeln, daß niemand anders hier bestattet noch auch Buchstaben der Inschrift abgeschlagen werden dürften. Wer zuwiderhandele, müsse an «die Silberschmiede in Ephesus» eine Buße zahlen, denn «das Synhedrion der Silberschmiede» kümmerge sich um die Grabstätte³⁰.

Durch Analogieschluß kann eine zunftmäßige Organisation der ephesischen Silberschmiede bereits vor dem 3. Jh. angenommen werden. «Die Kupferschmiede» (χαλκεύς) traten im frühen 2. Jh. n. Chr. organisiert auf: Sie berieten zusammen mit dem Stadtrat im Artemision über Bauausgaben (IvE 1384). Der Rat konsultierte sie, weil das Hephaisteion (Zeile 14), offensichtlich der Sitz der Zunft, in ein Bauvorhaben einbezogen werden sollte³¹.

²⁸ νεωκόρος; gemeint ist wahrscheinlich die Kaiser- und nicht die Artemis-Neokorie der Stadt, da φιλοσέβαστος parallel steht.

²⁹ IvE 425,10, wo in leider verstümmeltem Kontext ἀργυροκόποι zu lesen ist (s. die Korrektur im Kommentar zu IvE 636). Zur Datierung: Claudius Aristio amtiert der Inschrift zufolge zum dritten Mal als Asia-Archiereus; das erste Mal nahm er diese Funktion 89/90 n. Chr. wahr (IvE 234f; 1498).

³⁰ Cf. auch IvE 2441.

³¹ Aufschlußreich ist auch IvE 22 aus der Zeit des Antoninus Pius: Die Dionysischen Techniten von Ephesus ehren einen großzügigen Wohltäter. τεχνίται (Apg 19,24 für die Schmiedekünstler gebraucht) bezeichnet auf der Inschrift musizierende und dichtende Künstler (μουσικοί). Sie veranstalten Wettbewerbe und sind als *Verband* (σύνδοκος) organisiert, der sogar überregional (Z. 1–2.7.16–17.23ff.34ff) arbeitet. Der in IvE 2061–2063; 2037 bezeugte «Vorsteher der Techniten» (ἐπαρχος τεχνειτῶν) aus der Zeit Trajans, der zugleich als Wettkampfrichter, Kaiserkultpriester und Archiereus des gemeinsamen Tempels der Asia in Ephesus fungiert, steht vermutlich diesem Künstlerverband vor. IvE 22,3f.22f.29f.45–48 belegt, daß die Musiker des Verbandes in der Tat im Kaiserkult engagiert sind.

Die von Lukas bezeugte Verflechtung von Artemiskult und Silberschmiedekunst wird in den Inschriften an drei Stellen illustriert.

a) Das Inschriftenfragment IvE 586 trägt eine Widmung an Artemis, den Kaiser Antoninus Pius und die Silberschmiede (ἀργυροκόποις).

b) Der erwähnte Silberschmied M. Antonius Hermeias zählte sich unter die Neopoioi (IvE 2212,6f), die als Artemis-Tempelbeamten ein «Synhedrion» bildeten und nach Ablauf ihrer Amtsperiode ihrer «Herrin Artemis» inschriftlich zu danken pflegten³². – Daß auch ein Mann namens «Demetrius» um die Mitte oder in der 2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. als Neopios amtierte (IvE 1578A), sei lediglich angemerkt; leider verrät die Inschrift nicht seinen Beruf.

c) Ein drittes Beispiel bietet die besprochene Inschrift IvE 27 (104 n. Chr.): In den allerersten Jahren des 2. Jh. n. Chr. fertigten die ephesischen Silberschmiede acht Silberstatuen der Artemis, welche während der Volksversammlungen im Theater aufgestellt zu werden pflegten und danach – von zwei Neopoioi und anderen Aufpassern – immer wieder ins Artemision in Sicherheit gebracht wurden (IvE 27,48.94.209.423.560).

Die durch Apg 19,23ff angedeutete enge Verflechtung von *Artemiskult und wirtschaftlichen Interessen* erhellt aus weiterem vielfältigen Material: Die ephesische Artemis hielt Markttag ab³³. Im Artemision befand sich die wichtigste Bank der kleinasiatischen Westküste – eine sichere Depositenbank³⁴, nach deren beachtlicher Kasse geldgierige römische Beamte zuweilen die Finger ausstreckten³⁵. Dem Artemision flossen nicht nur Schenkungen oder Geldstrafen zu, es erwirtschaftete auch Einkünfte³⁶ aus eigenen Unternehmen wie dem Libanotopolion (cf. IvE 4102) und aus den Artemis-Tempelländereien im Kaystrostal³⁷. Das Rentamt des Tempels³⁸ verpachtete diese Tempelgüter an angesehene Bürger; diese hafteten dann für einen bestimmten der Artemis zukommenden Einkunftsatz (NlaE Inv. 4371 p. 143f). Im Kaystrostal besaß auch der dem Artemision angeschlossene Kultverein der Hieropoioi Ländereien (NlaE Inv. 4202 p. 118f).

³² IvE 943; 940; 957–963; 967; 1579a; 1578b; 1580–1582; 1586; 1588; 1590a; cf. 951,10; 966; 4330. Von dieser Leiturgie waren etliche Bürger befreit (IvE 946), einige übernahmen sie gleichwohl freiwillig (z. B. 946; 950; 956a; 957; 959; 961; 963; 1579b). Im Theater waren dem Neopoioi-Kollegium Plätze reserviert (IvE 2083c). – E. L. Hicks, Demetrius the Silversmith, in: Expositor 4. Ser. 1 (1890) 401–422, vermutete, in einer frühen Traditionsschicht hinter Apg 19 sei der Silberschmied Demetrius ein solcher Neopios gewesen; erst später sei daraus in einem Mißverständnis ποίων ναούς ἀργυροῦς (Apg 19,24) geworden. Aber eine solche Konjektur ist angesichts der genannten Artemis-Devotionalien überflüssig. Sie löst keine Schwierigkeiten, sondern schafft eher solche: Neopios war kein unbekannter Titel (cf. z. B. auch PRE XVI, 2433), der leicht mißverstanden werden konnte.

³³ Cf. R. MacMullen, Markttag im römischen Imperium, in: H. Schneider (Hrsg.), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit (WdF 552), Darmstadt 1981, 285, und IvE 24: Im der Artemis heiligen Monat wurde das Volksfest (πανηγυρίς) der Artemisien mit Wettkämpfen und Markt veranstaltet.

³⁴ Cf. Xenophon, Anab 5,3,5–7; dazu Diog. Laert. 2,51f.

³⁵ Cf. Caesar, Bell Civ 3,33; 3,105.

³⁶ NlaE Inv. 4371 p. 143f. Cf. Xenophon, Anab 5,3,13, für das Artemision in Skillus.

³⁷ Cf. als Grenzsteine des Artemisbesitzes IvE 566.3501–3512; aus der Zeit Domitians 3506–3510; Neuvermessung des Artemisgebietes 3513. Dazu D. Knibbe/R. Meric/R. Merkelbach, Der Grundbesitz der ephesischen Artemis im Kaystrostal, in: ZPE 33 (1979) 139–147; W. Elliger, Ephesos (s. Anm. 21) 135; D. Knibbe, Ephesos (s. Anm. 6) 270. Artemis nannte Obstplantagen, Weideflächen und Salinen ihr Eigen.

³⁸ IvE 1577,2f; cf. 1973; 2227; 3050,8; 3071,25; 4124.

Um 44 n. Chr. bestätigt der damalige Prokonsul die Menge der Einkünfte des Artemisions, jedoch auch deren Auszehrung durch egoistische Amtsträger (IvE 18b; 17,46–48). Sogar untere Chargen, Staatssklaven, wenden einen Trick an, um die Artemis für sich zahlen zu lassen: Sie kaufen billig zur eigenen Bedienung Kindersklaven, weihen diese jedoch der Artemis, damit die Göttin für den Unterhalt aufkommt (IvE 18c,18ff).

Die Zünfte belegen die Verflechtung von Kult und Geschäft dadurch, daß sie regelmäßig die Artemis schmücken; der von ihnen gestiftete Schmuck wird – wiederum – von Kindern der Göttin dargebracht (NlaE Inv. 4369 p. 142f).

Wenn nicht IvE 1578A (s. o.), so läßt sich vielleicht NlaE Inv. 4155 p. 110 mit dem Demetrius der Apostelgeschichte vergleichen. Der Inschrift zufolge besorgte der Sohn eines Demetrius zusammen mit anderen Personen die Her- bzw. Aufstellung (–)ἔσχεύασαν von Statuetten (ἀ]νδριαντίδια) zur Ehrung des Kaisers Nerva oder Nero. Eine Alternativinterpretation der nur fragmentarisch erhaltenen Inschrift könnte lauten, daß der Demetriussohn eine Metallstatue des Kaisers durch Einschmelzen von vorhandenen Statuetten her- bzw. aufstellte (cf. IvE 25). Wie immer dem sei, in jedem Fall hatte dieser Demetriussohn zur Zeit von Nero oder Nerva etwas mit Statuetten zu tun. Eine Identifizierung des Vaters mit dem Demetrius von Apg 19 liegt im Bereich des Möglichen.

Nach Apg 19,24.38 stellen sowohl Demetrius als auch τεχνῖται Artemis-Silbertempel her, jedoch erscheint Demetrius diesen anderen Kunstsilberschmieden übergeordnet. Undeutlich bleibt, in welcher Eigenschaft er über ihnen steht. Als Zunftmeister? Dagegen spricht, daß er ihnen ἐργασία, Arbeit, verschafft. Arbeitsvermittlung ist mitnichten Aufgabe solcher Gilden³⁹. So ist eher an einen Unternehmer mit von ihm abhängigen Kunsthandwerkern zu denken. «Werkstatt-Chefs» (ἐργαστηριαρχῶν) kennt auch IvE 215,16, dort für Brotbäckereien. Zufall oder nicht, auch die Brotbäcker schüren Aufruhr in Ephesus, wie wir bald sehen werden. Da ἐργαστήριον in einem zweiten Sinn «Rotte, Bande» bedeutet (z. B. Demosthenes, Or 39,2; 40,9), schillert ἐργαστηριάρχης auf der Inschrift in einem Doppelsinn, der auch für den Demetrius der Apostelgeschichte gilt: Er ist zugleich Werkstatt-Chef und Anführer unruhiger Elemente.

Apg 19,25 nennt neben den τεχνῖται, die Artemis-Silbertempelchen fertigen, τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐργάτας, also Arbeiter, die «um solche Kunsthandwerkerei herum» tätig sind. Die Inschriften konkretisieren an wenigstens zwei Punkten, wer damit gemeint sein kann: a) Silberkunstwerke müssen mit Silbererde gereinigt und poliert werden (IvE 27,540–549). b) Mit den Silberschmieden (ἀργυροκόπος) affiliert, wenn nicht identisch, sind die Silbergießler (ἀργυροχόος). Auf dem

³⁹ Cf. z. B. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT II/18), Tübingen ²1989, 206. Zu den ephesischen Zünften D. Kribbe, Ephesos (s. Anm. 6) 287ff.

Löwenfuß einer Bank wird inschriftlich ein Hoch auf sie ausgebracht (IvE 585). Als Gilde setzen sie einem verdienten Epheser ein Denkmal⁴⁰. c) Von den zahlreichen Verwaltern und Bewachern⁴¹ der ephesischen Silberkunstwerke braucht erst gar nicht geredet zu werden.

Weiteres Vokabular von Apg 19,24f findet sich in den Inschriften: Die Kombination von ἐργασία und τεχνίται (Apg 19,24f) begegnet auch auf IvE 295 (cf. 3075 um 150 n. Chr.), dort für die Handwerker des Artemistempels. Als ständiger Bauhütte des Tempels erneuert ihnen Septimius Severus die Privilegien⁴². εὐπορία (Apg 19,25) bzw. εὐπορέω erscheint in einem Kaiserbrief über Getreidelieferungen aus Ägypten nach Ephesus (IvE 211).

Nach Apg 19,23,40; 20,1 geben die Silberschmiede Anlaß zu Aufruhr (τάραχος, στάσις) und Tumult (θόρυβος) in der ephesischen Bevölkerung. Dasselbe dreigliedrige Wortfeld findet sich in IvE 215,2f.10f im Erlaß eines Prokonsuls: die ephesischen Brotbäcker (ἄρτοκόποι) streiken und verursachen⁴³ so Tumult und Aufruhr. Als vierte mit Apg 19,24f gemeinsame Vokabel begegnet ἐργασία («Gewerbe»). Solche gemeinsamen Wortfelder zeigen, wie gut Lukas die lokale Farbe trifft⁴⁴.

8. Das Motiv der *Judenfeindlichkeit* in der Stadt (Apg 19,34) dürfte kaum hergeholt sein. Josephus nennt zwar Privilegien für die Juden⁴⁵. Doch wurden diese Vergünstigungen den Juden immer wieder bestritten⁴⁶.

9. *Magie* blühte in Ephesus (Apg 19,18f). Schon in hellenistischer Zeit erschien der Würfel (Astragalos), Symbol der Orakelbefragung, auf ephesischen Münzen⁴⁷. Die berühmten «Ephesia Grammata» waren sechs Zauberwörter, die als Schutz- und Kraftmittel hergesagt oder am Körper getragen wurden⁴⁸. Das ephesische Inschriftenfragment IvE 3817A erwähnt μάγοι; das τῆς θεοῦ zwei Zeilen vorher dürfte auf einen Zusammenhang mit Artemis weisen. Verwünschungen finden sich auf IvE 567–569. Apollon gab Orakelauskunft (IvE 1252), seine Wahrsagerei wurde offiziell verehrt (IvE 1024,6f). Ein μαντιάρχης begegnet auf IvE 1044,20; Vogelschau auf IvE 1678⁴⁹.

⁴⁰ NlaE Inv. 4297 p. 130; 3. Jh. n. Chr.

⁴¹ Z. B. IvE 27,540–549 und IvE 4233; auch 239; 791; 991; 1384; 1506; 3250f.

⁴² ἡ συνεργασία τῶν ἐν Ἐφέσῳ ... bedeutet entsprechend «die Zunft der ... in Ephesus» (NlaE Inv. 4371 p. 143f).

⁴³ Cf. ἐξάρχω Zeile 11.

⁴⁴ IvE 215 stammt vermutlich aus dem späten 2. Jh. n. Chr. Unruhe verursachende Handwerker auch in Pergamon und Milet: *D. Magie*, Roman Rule (s. Anm. 22) 635; 1495f.

⁴⁵ Cf. zu den Juden in Ephesus Jos., Ant 14,225–230.234.237–240.262–264.

⁴⁶ Jos., Ant 14,244–246, bezeugt einen solchen Fall für Milet. Auch die Bitte der ephesischen Juden, den Sabbat ohne Behinderung begehen und nach den väterlichen Sitten leben zu dürfen (Jos., Ant 14,263), setzt eben solches Behindern durch die pagane Bevölkerung voraus. Cf. ähnlich *W. Elliger*, Ephesos (s. Anm. 21) 154f.

⁴⁷ Cf. *S. Karwiese*, Ephesos (s. Anm. 21) 321f; *W. Elliger*, Ephesos (s. Anm. 21) 110.

⁴⁸ Dazu *W. Elliger*, Ephesos (s. Anm. 21) 143; ferner *Kuhnert*, Art. Ἐφέα γραμμάτια, in: PRE V, 2771–73.

⁴⁹ Zu Zauberbüchern (Apg 19,19) cf. Ps.-Phocylides 149; dazu *P. W. v. d. Horst*, Pseudo-Phocylides und das Neue Testament, in: ZNW 69 (1978) 187–202, bes. 196. Wer

10. Apg 19,9 nennt einen *Tyrannos*. Zwei Träger dieses Namens spendeten in den 50er Jahren des 1. Jh. n. Chr. für den Bau des ephesischen Fischerei-Zollhauses, das die Fischer und Fischhändler errichteten (IvE 20 B, 28.40).

II.

Die meisten genannten Lokalkolorit-Notizen für Ephesus finden sich in der langen Demetriusgeschichte. Schuf Lukas selber dieses Kolorit, oder befand es sich bereits in einer vorlukanischen Quelle für die Demetriuserzählung? Für redaktionelles Schaffen spricht *prima vista*, daß ein Großteil des Lokalkolorits in den beiden *Reden* der Geschichte (19,35–40.25–27) begegnet. Doch analysieren wir genauer die Traditionsgeschichte von Apg 19,23–40.

Hinter Apg 19,23–40 steht Tradition⁵⁰; doch was über solchen Minimalkonsens hinausgeht, ist bereits umstritten. G. Lüdemann⁵¹ stuft die vorlukanische Tradition hinter dem Text als profan ein. Paulus und seine beiden Begleiter seien erst von Lukas eingetragen worden: 19,29b–31.37 u. a. seien lukanische Einschübe. Aber was nach Abzug aller angeblich lukanischen Anreicherungen für Lüdemann übrig bleibt, sind Traditions-Fragmente, die sich nicht mehr zu einer Erzählung zusammensetzen lassen: Rekonstruieren kann Lüdemann eine Vorlage nicht. Ist dem aber so, dann lassen sich die Verse 19,29b–31.37 auch nicht schlüssig als sekundär lukanische «Einfügung» (225) in eine vorgegebene profane Erzählung beweisen, durch die diese Erzählung christianisiert worden wäre. Die Argumentation zwickt sich hier in den Schwanz, was Raum für andere Hypothesen läßt.

Um unsere Kritik noch klarer vorzubringen: Die Schwierigkeit der Lösung Lüdemanns liegt darin, daß er nicht deutlich zwischen aus der «Tradition» vorgegebenen *szenischen Elementen* (Lokalkolorit: Theater, Figur des Stadtschreibers etc.) und ~~von der~~ traditionellen *erzählten Ereignissen* unterscheidet. Hört es sich auf S. 226 noch so an, als schlösse die vorlukanische Überlieferung auch narrative Elemente ein – Lukas habe in eine profane «Geschichte vom Aufruhr in Ephesus die Gestalt des Paulus und die der beiden Paulusbegleiter ... künstlich eingefügt ..., um ihr einen christlichen Anstrich zu geben» –, so wird

den magischen Möglichkeiten gerecht werden wollte, benötigte eine voluminöse Sammlung von Formularen. Verbrennen von Orakelbüchern bei Sueton, Aug 31.

⁵⁰ H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen ²1972, 121: Lukas erfindet keine Geschichten aus dem Blauen.

⁵¹ Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 226f.

auf S. 227 präzisiert, daß alle Narratio auf Lukas zurückgehe und nur das szenische Lokalkolorit traditionell sei: «wahrscheinlicher ist wohl die Annahme, daß Lukas selbst seine Fabulierkunst» (Narratio) «auf der Grundlage des ihm über Ephesus allgemein (sic) zur Verfügung stehenden Wissens» (Szenerie) erprobt. Gehen aber nur die Szenerie-Splitter auf «Tradition» zurück und nicht auch einige Ereignisse, also narrative Stücke – diese werden von Lukas fabulierend erfunden –, so ist der Text *ab ovo* christlich, und es ist wenig sinnvoll, vom «profanen Charakter unseres Stückes» (Lüdemann 227) zu reden sowie von christianisierenden Einschüben in eine Vorlage.

Die Lokalkolorit auftragenden Szenerie-Elemente (Theater, Artemistempel etc.) können natürlich als «profan» angesprochen werden. Und wenn «Tradition» sehr weit definiert wird, ist dieses Lokalkolorit sogar als «profane Tradition» etikettierbar. Doch muß klar bleiben, daß «Tradition» dann all das mit einschließen kann, was Lukas selber bei einem Rundgang in Ephesus auf Inschriften und an Bauten gesehen haben mag.

Wie steht es abgesehen von den «profanen» Lokalkolorit-Notizen mit christlichen Traditionselementen? Ist alles im Text lukanische Fabulierkunst? Mit Conzelmann (Anm. 50) bleibt zu fragen, ob Lukas sich solche Freiheiten beim Erfinden von Geschichten erlaubte. Versuchen wir uns der Frage nach christlicher Tradition noch einmal von einer anderen Seite her zu nähern.

Wenig beachtet wurde, daß in Apg 19,33a die Figur des Alexander als bei den lukanischen Lesern *bekannte* Persönlichkeit eingeführt wird, nicht etwa als «ein gewisser Alexander» wie *τινα Ἰουδαίου ὀνόματι Ἀκύλαν* (18,2), kurz vorher noch *Δημήτριος ... τις ὀνόματι* (19,24) und *τινος Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως* (19,14), auch zum Beispiel *τινι Σίμωνι* (10,6) und *Μνάσωνί τινι* (21,16)⁵².

Woher kennen Lukas' Leser diese Gestalt? Gehört sie zur christlichen Tradition? Die Pastoralbriefe kennen in der Tat einen *ephesischen Schmied Alexander*. Stadt, Name, Schmiedberuf, der auch in Apg 19,23ff eine Rolle spielt – alle drei Elemente könnten darauf weisen, daß die Alexander-Figur der Pastoralbriefe mit dem den Lukaslesern

⁵² Das Fehlen des Artikels bei «Alexander» bedeutet nicht etwa, daß «ein Alexander» übersetzt werden dürfte; cf. z. B. «Paulus» ohne Artikel in 19,4 u.v.ö. – In 19,33b steht (vulgär) der anaphorische Artikel, der eine im Text vorangegangene Erwähnung des Namens aufnimmt: 19,33b nimmt 19,33a auf; 9,1 greift auf 8,3 zurück; 9,3 auf 9,2; 20,11 auf 20,7; Lk 4,38b auf 4,38a; 3,29 auf 3,23; 4,4 auf 4,1 etc.; cf. F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 141975, § 260. – Wird Alexander in 19,33a deshalb als bekannt vorausgesetzt, weil Lukas hier eine Vorlage zitiert, die den Alexander in einem verlorenen vorangehenden Teil bereits genannt hatte? Dies ist unwahrscheinlich: a) Steht in 19,33b der anaphorische Artikel, so wäre dieser auch in 19,33a zu erwarten, falls 19,33 auf eine vorangegangene Erwähnung des Namens abheben sollte. b) Es müßte zudem damit gerechnet werden, daß Lukas auf der redaktionellen Ebene das *τις* bei einer den Lesern bisher unbekannt Person in 19,14,24 zwar setzt, es im nahen Kontext 19,33a dann aber vergißt. Die Arbeitshypothese «lukanische Nachlässigkeit» ist nur erlaubt, wenn nichts anderes mehr möglich ist.

bekanntem Alexander zusammenhängt. Als Möglichkeit sei dies erwogen, ohne zu einer unabdingbaren Voraussetzung unserer Interpretation von Apg 19,33f zu werden.

Wie sieht das Alexander-Bild der Pastoralbriefe aus? In 1Tim 1,19f spricht «Paulus» dem Alexander das Christsein ab; dieser habe Gott gelästert, sein Gewissen besudelt und im Glauben Schiffbruch erlitten. In 2Tim 4,14 warnt «Paulus» den in Ephesus (4,12f.19; 1,16–18) sitzenden Timotheus vor dem Schmied Alexander («nimm dich vor ihm in acht»); Alexander habe «Paulus» viel Böses angetan und des Apostels Worten widerstanden. Alexander wird also wie Timotheus in Ephesus sitzend vorausgesetzt, wie auch 1Tim 1,20 zeigt, wo der abirrende Alexander dem in Ephesus Ordnung schaffenden (1Tim 1,13ff) Timotheus als schwarzes Schaf vor Augen geführt wird.

Soweit christliche Tradition um 100 n. Chr. Der Past-Verfasser erfindet solche Notizen nicht. Die Past bemühen sich, zum Kolorit ihrer pseudepigraphen Fiktion bei den Lesern bekannte Traditionen zu verarbeiten (cf. z. B. 2Tim 4,19.11.9 mit 1Kor 16,19; Phlm 24). Die persönlichen Notizen frei zu erfinden, hätte der Fiktion nur Abbruch getan⁵³. Ob die Alexander-Tradition der Pastoralbriefe einen historischen Kern hat oder nicht, spielt in der hiesigen Argumentation keine Rolle.

Bei den christlichen Lukaslesern war dergleichen oder ähnliches Vorwissen über Alexander vorhanden: Das absolute «Alexander» in Apg 19,33a rekurriert auf solches Vorwissen der Leser.

Wie mußten die lukanischen Leser angesichts ihres Vorwissens Apg 19,33–34 verstehen? Für sie war Alexander Christ. Zu diesem Ergebnis kämen wir auch, wenn das Vorwissen der Lukasleser nichts mit der Alexander-Tradition der Pastoralbriefe zu tun hätte. Denn soll Apg 19,23–40 als kohärenter Erzählfluß verstanden werden, so kann nur eine Lösung überzeugen, die Alexander als Christen interpretiert, der die angegriffenen Christen Gaius und Aristarchus verteidigen wollte. Für die Lukasleser wie für Lukas mußte Ἰουδαῖος in 19,33–34 entsprechend «Person jüdischer Herkunft» bzw. «Judenchrist» bedeuten – wie in Apg 21,39; 22,3; 16,1.20 auch! Ἰουδαῖος fungiert in der Apg primär als *ethnischer* Begriff, nicht als konfessioneller⁵⁴. Apg 19,33f lesen sich so:

«Sie ließen den (euch Lesern bekannten) Alexander mit aus der Menge herauskommen» (19,33a). βιβάζω ist das Kausativ von βαίνω. Das συμ- («zusammen», «mit») bezieht sich auf Gaius und Aristarchus: «Sie ließen Alexander zusammen (mit Gaius und Aristarchus) aus der Menge herauskommen». Gaius und Aristarchus waren gewaltsam ins Theater geschleppt und auf die Bühne gestellt worden. Alexander wurde aus der Menge heraus zu ihnen gedrängt. Er winkte mit der Hand, wollte für Aristarch und Gaius, die beiden Mitchristen, eine

⁵³ Cf. N. Brox, Lukas als Verfasser der Pastoralbriefe?, in: JAC 13 (1970) 74f; Ders., Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe, in: BZ NF 13 (1969) 76–94.

⁵⁴ Cf. auch 10,28; 18,2.24f; ferner 22,12 mit 9,10; Gal 2,13. Daß Ἰουδαῖος in der Apg die ethnische Herkunft und nicht die Konfession bezeichnet, beweisen auch 13,43; 14,1b; 17,17; 18,4: In der Synagoge sitzen neben den «Juden» die «Proselyten» (13,43), «Griechen» (14,1b; 18,4) und «Sebomenoi» (17,17). Zumindest die Proselyten sind konfessionell gesehen auch Juden, werden jedoch von dem ethnischen Begriff Ἰουδαῖος ausgeschlossen. – Daß die Traditionsfigur Alexander auch für die Past Judenchrist war, wird durch den Kontext angedeutet, in dem nicht nur Alexander (1Tim 1,20), sondern auch judenchristliche Gesetzeslehrer attackiert werden (1Tim 1,7ff).

Verteidigungsrede halten (19,33c), wurde jedoch ausgebuht, weil seine jüdische Provenienz erkannt wurde (19,34).

Alexander wurde aus der Menge heraus zu Gaius und Aristarchus geschoben, «weil die Judenchristen ihn vordrängten» (19,33b). Ergibt dieser kausale Genitivus absolutus für Lukasleser einen Sinn? In doppelter Hinsicht. Die Judenchristen um Alexander bereiten den nächsten Vers vor, in dem Alexanders jüdische Provenienz entdeckt wird: Je mehr Judenchristen den Alexander nach vorne drängen, um so plausibler wird, daß die Menge die jüdische Provenienz des Sprechers bemerkt. Darüber hinaus ist zumindest einer der beiden Angeklagten, Aristarch, laut christlicher Tradition ebenfalls ein Judenchrist (Kol 4,10–11). Für mit christlicher Tradition vertraute Lukasleser wird so höchst plausibel, daß Judenchristen einen judenchristlichen Verteidiger auf die Bühne schicken.

Weniger sinnvoll ist die neuerlich wieder von G. Schneider (Art. συμβιβάζω, in: EWNT 3 [1983] 685) für συμβιβάζω vorgeschlagene LXX-Bedeutung «aufklären» (Jes 40,13 = 1 Kor 2,16). Wieso klärten Leute aus dem Volk den Alexander auf? Sie haben ausweislich des Verses 32 keine Ahnung.

Die Schöpfer der *variae lectiones* verstanden noch das Kausativ von βαίνω richtig und präzisierten in *lectiones faciliores* durch die Präpositionen προ- oder κατα-: Sie ließen Alexander aus der Menge heraus vor- bzw. herunterkommen; «herunter», weil die Terränge höher als die Bühne lagen.

Subjekt von συνεβίβασαν sind «die meisten Leute» der in Verwirrung geratenen Volksversammlung (19,32): «Die Versammlung war in Verwirrung und die meisten wußten nicht, warum sie zusammengekommen waren. Sie ließen zusammen (mit Gaius und Aristarch) den (bekannten) Alexander aus der Menge heraus (auf die Bühne) kommen, denn die Judenchristen drängten ihn vor»⁵⁵.

Für Lukasleser des ausgehenden 1. Jh. ergibt sich bei unserer Deutung auch noch aus einem anderen Grund ein guter Sinn: Alexander war der zeitgenössischen christlichen Tradition zufolge ein Schmied wie die Ankläger um Demetrius. Die mit der Tradition vertrauten Lukasleser mußten sich zurechtlegen, daß Alexander auch deshalb besonders gut für eine apologetische Gegenrede geeignet war, weil er den ökonomischen Gesichtspunkten des Streites (cf. 19,24f) Rechnung tragen konnte.

Weniger sinnvoll wäre eine Interpretation, derzufolge Alexander und die ihn Vordrängenden nichtchristliche Juden waren. So z. B. Lüdemann⁵⁶: Die Juden fühlten sich aufgrund des Tumultes um Paulus bedroht und schickten deshalb den Alexander mit dem Ziel vor, die Juden von Paulus und dem Christentum zu distanzieren. Dies sei das Ziel der «Apologie» (19,33) gewesen. Wird jedoch so interpretiert, dann geraten 19,33f zu einem den Erzählfluß störenden «Intermezzo»⁵⁷, das auf ein Nebengleis führt und mit der Haupt-handlung wenig zu tun hat. Erzählt Lukas so stümperhaft? Ist ihm diese «merkwürdige Inkohärenz der einzelnen Erzählabschnitte»⁵⁸ zuzutrauen? Kaum. In unserer Interpretation liegen 19,33f auf dem Hauptgleis der Handlung selber, und ἀπολογεῖσθαι bezieht sich höchst natürlich auf die Verteidigung der ins Theater geschleppten Gaius und Aristarchus. Vom Exegeten muß nicht erst ein Verteidigungsinhalt ersonnen werden, der im Text nicht genannt wird.

⁵⁵ Daß συμβιβάζω in Apg 9,22; 16,10 anders als in 19,33 gebraucht wird, steht unserer Interpretation nicht im Wege: Auch in 9,22 («anderen beweisen») wird das Verb abweichend von 16,10 verwendet; in 16,10 steht wie in 9,22 das Aktiv, jedoch nimmt dieses in 16,10 eine reflexive Bedeutung an («sich beweisen, sich begreiflich machen»). Wie immer 19,33 interpretiert wird, in jedem Fall benutzt Lukas das Verb uneinheitlich. Eine ähnliche Variationsbreite weist συμφέρω auf, das in der Apg sowohl «zusammentragen» als auch «nützen» bedeutet (19,19; 20,20).

⁵⁶ Christentum (s. Anm. 51) 225.

⁵⁷ H. Conzelmann, Apg (s. Anm. 50) 121.

⁵⁸ W. Elliger, Ephesos (s. Anm. 21) 139.

Unsere Interpretation zeigt, daß lukanisches Stümpfern nicht die einzig mögliche Arbeitshypothese bleibt: Das «Intermezzo» ist keines – womit auch jeder Anhalt fehlt, 19,33f mit literarkritischem Hebel einer älteren Schicht zuzuweisen, wie es z. B. J. Wellhausen (Noten zur Apostelgeschichte, Berlin 1907, 17) versuchte, dem als vorlukanischer Text der Bericht eines antisemitischen Tumults vorschwebte.

Zu klären bleibt nur noch ein Punkt. Alexander wird in Apg 19 zum Verteidiger von zwei Paulus-Begleitern. Der in den Past erhaltene Traditionsstrang schildert Paulus und den Christen Alexander als Gegner. Vermag sich beides für Lukasleser zu reimen – vorausgesetzt, daß ihr Alexander-Vorwissen mit der Alexander-Tradition der Past zusammenhängen sollte? a) Alexander verteidigt gerade nicht Paulus, der nicht im Theater anwesend ist, sondern zwei Paulus-Begleiter, Mitchristen seiner selbst, zumindest der eine der beiden auch Judenchrist. Vom Verhältnis «Paulus – Alexander» sagt Apg 19 nichts. b) Apg 19 bringt den in der Tradition enthaltenen Antagonismus «Paulus – Alexander» nicht zur Sprache, weil er schlicht nichts mit dem Erzählgegenstand zu tun hat. c) Erbitterte innerchristliche Streitereien besagen noch nichts über einen möglichen Zusammenhalt christlicher Antagonisten gegenüber der Bedrohung durch das pagane Draußen, wie sie Apg 19 geschildert wird. Mit anderen Worten: Selbst wenn wir für einen Augenblick annähmen, daß Apg 19 einerseits und 1 Tim 1,20; 2 Tim 4,14 andererseits historische Ereignisse reflektierten, so wäre doch kein Widerspruch zwischen diesen Ereignissen ausgemacht. d) Für Lukas, den Propagandisten kirchlicher Harmonie, mag in Apg 19 sogar ein wertvoller pädagogischer Nebeneffekt abfallen: «Seht, ihr Leser kennt den Alexander aus der Tradition als Widersacher des Paulus. Aber wenn es hart auf hart kam, hat auch er sich nicht gescheut, sich für des Paulus' Begleiter ins Zeug zu werfen.»

War Alexander für Lukas und seine Leser ein Judenchrist, so hat sich die Frage nach einer profanen oder jüdischen Vorlage hinter 19,33–34 so gut wie erledigt. Wenn es eine Vorlage für diese Verse und für den von diesen Versen nicht ablösbaren Rest der Geschichte gab – für eine Vorlage spricht, daß Lukas in der Regel nicht freihändig Geschichten erfand⁵⁹ –, so war sie mit aller Wahrscheinlichkeit christlich.

Schilles, Roloffs und Weisers Rekonstruktionen⁶⁰ sind deshalb – *pace* Lüdemann – nicht von der Hand zu weisen. Nach G. Schille und J. Roloff war die Tradition hinter Apg 19,23ff *ab ovo* christlich; sie reflektiere ein Ereignis aus der Frühzeit der ephesischen Gemeinde. A. Weiser zieht die in Phlm 24 für die ephesische Gefangenschaft des Paulus bezeugte Nähe des Aristarch heran und vermutet, daß die Tradition hinter Apg 19,23–40 tatsächlich von Aristarch redete. Der von Weiser vermutete Zusammenhang zwischen der Demetriusepisode und der Paulusgefangenschaft in Ephesus läßt sich jedenfalls (*pace* Lüdemann 227) nicht damit von der Hand weisen, daß Aristarch selber nicht

⁵⁹ Für Tradition hinter 19,23ff spricht auch, daß der Makedonier Gaius in 19,29 sich kaum lukanischer Redaktion verdankt: Hätte Lukas «Gaius» in 19,29 redaktionell von 20,4 her eingetragen, «dann hätte ihm nicht entgegen können, daß dort von einem Gaius aus *Derbe* die Rede» ist (*W.-H. Ollrog*, Paulus und seine Mitarbeiter [WMANT 50], Neukirchen-Vluyn 1979, 47 Anm. 216). «Gaius» kommt sonst in der Apg nicht mehr vor; Lukas hegt kein redaktionelles Interesse an ihm. Daß in 19,29 Μακεδόνα zu lesen sei, weil der Plural durch Dittographie entstanden sei (cf. z. B. *R. Pesch*, Apg [s. Anm. 25], 181), hat nur an wenigen Minuskeln Anhalt, die – mit 20,4 harmonisierend – den Singular bevorzugen.

⁶⁰ G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHK 5), Berlin 1983, z. B. 382f.390; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 291; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte* I.II (ÖTK 5), Gütersloh/Würzburg 1985, 543.

im Gefängnis landete, sondern nur Kontakt zum inhaftierten Paulus hielt (Phlm 24)⁶¹.

Was immer traditionsgeschichtlich hinter unserem Text stand, es widerspricht nicht dem, was Paulus selber über seinen ephesischen Aufenthalt andeutet: Nach 1Kor 15,31f schwebte er bereits vor der Abfassung des 1Kor (ca. 54 n. Chr.) in Todesgefahr. Bestandene Todesgefahr berichtet auch der «Versöhnungsbrief» 2Kor 1,8–10 (ca. 56 n. Chr.)⁶². Es tönt dort so, als sei dieses Ereignis den Korinthern noch nicht berichtet worden, so daß wir von zwei verschiedenen gefährvollen Ereignissen in Ephesus ausgehen müssen. Hinzu kommt die von Phlm 1.9–13 (Kol 4,3.18; 2,1; 1,24) und Phil 1,7.13f.17 bezeugte Gefangenschaft, die am ehesten in Ephesus zu lokalisieren ist⁶³. Wahrscheinlich hängt sie mit der zweiten Todesgefahr zusammen.

Versuchten wir, die Demetriusepisode diesen paulinischen Daten zuzuordnen, so käme nicht nur die zweite⁶⁴, sondern auch die erste Todesgefahr von 1Kor 15,32 in Frage: Paulus kämpfte, bildlich gesprochen, mit «Tieren» (den Silberschmieden?) und bestand die Gefahr⁶⁵. Freilich stellen solche Zuordnungen nur Möglichkeiten dar. Ob Paulus wirklich zum ältesten Traditionskern der Demetriusgeschichte gehörte, kann weder bestätigt noch ausgeschlossen werden.

Fassen wir das Abwägen der Wahrscheinlichkeiten zusammen.

a) Lukanisches Stümpfern beim Erzählen empfiehlt sich nur im Notfall als Arbeitshypothese. In Apg 19,23–40 liegt kein solcher Notfall vor: 19,33–34 stellen kein stümperhaftes «Intermezzo» dar, das die Handlung auf ein Nebengleis führte. 19,33–34 liegen vielmehr auf dem Hauptgleis der Handlung. Für Lukas wie für die Leser des ausgehenden 1. Jh. reden diese Verse von *Judenchristen*. Der Judenchrist Alexander versuchte vergeblich, Gaius und Aristarchus, die beiden Beschuldigten, zu verteidigen.

⁶¹ Einwände gegen einen Zusammenhang zwischen Paulusgefängenschaft und Demetriusepisode müßten von einer anderen Seite her erhoben werden: s. Anm. 65.

⁶² Cf. damit evtl. Röm 16,4: Priska und Aquila riskierten ihren Hals für Paulus.

⁶³ Cf. jetzt z. B. wieder *J. Becker*, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 32 u. ö.

⁶⁴ Neben *A. Weiser* (s. Anm. 60) z. B. *R. Pesch*, Apg (s. Anm. 25) 183.

⁶⁵ *R. Pesch* (vorige Anm.) wendet gegen diese Möglichkeit ein, daß in der Frühzeit des ephesischen Aufenthaltes der Missionserfolg noch nicht so groß gewesen sein könne, daß er die Silberschmiede auf den Plan rief. Aber bedurfte es der Massenbekehrungen, um einen oder mehrere Silberschmiede ausfällig werden zu lassen? Der Vorteil dieser zweiten Lösung läge dagegen auf der Hand: Die Gefangenschaft bzw. das Verhör im ephesischen Amtssitz des Prokonsuls (πραιτωρίω Phil 1,13) brauchten bei dieser Lösung nicht zu Apg 19,23–40 ins Verhältnis gesetzt zu werden. D. h., es brauchte nicht mit *R. Pesch* (vorige Anm.) spekuliert zu werden, daß die hinter Apg 19,23–40 liegende Tradition etwas von der Haft wußte, Lukas jedoch, die Gefangenschaft verschweigend, die Episode zur Erfolgsgeschichte umgestaltet habe.

Da das sonst von Lukas geflissentlich benutzte $\tau\iota\varsigma$ bei «Alexander» fehlt, setzt Lukas voraus, daß seine Leser diesen Alexander bereits kennen. Der Hinweis auf christliche Tradition wie die in den Pastoralbriefen greifbare Alexander-Tradition liegt am nächsten – obwohl dieser Hinweis für unsere These keine unabdingbare Voraussetzung darstellt.

b) Reden die beiden Verse 19,33–34 (wie 21,39; 22,3; 16,1.20 u. ö.) von Judenchristen, stellen sie also nicht ein auf Juden abhebendes «Intermezzo» dar, so lassen beide Verse sich auch nicht von etwaigen anderen Schichten der Narratio differenzieren; sie vermögen nicht für einen jüdischen oder gar paganen Traditionskern zu sprechen. Das heißt, die Narratio erzählte, soweit wir sehen können, *ab ovo* von einer mit Tumult verbundenen Anschuldigung von Christen und von dem zur Verteidigung bereiten Judenchristen Alexander; sie stellte *ab ovo* eine christliche Erzählung dar.

c) Geht die Erzählung auf den Christen Lukas selber zurück? Kaum. Daß Lukas in 19,23–40 eine christliche narrative Tradition verwendete, erscheint wahrscheinlicher, als daß er diese Geschichte – frei fabulierend – erfand.

d) Auf der anderen Seite wird Lüdemann angesichts der zahlreichen von ihm (224–226) zusammengestellten redaktionellen Elemente darin entgegentreten sein, daß keine schriftliche Quelle zu eruieren ist; besonders die Rede des Stadt-Grammateus wird von Lukas selbst gestaltet. Für die narrative Tradition hinter 19,23 – 40 ergibt sich, daß sie eher mündlich als schriftlich umlief. Nicht alle Einzelheiten dieses mündlichen Traditionskerns – spielte Paulus *ab ovo* eine Rolle in der Geschichte? – lassen sich noch feststellen.

e) Kehren wir zu der zu Beginn des Teiles II gestellten Frage zurück, ob das Lokalkolorit in 19,23–40 auf Lukas oder die Tradition zurückzuführen ist, so gehörten einige für die Narratio konstitutive Elemente wie das ephesische Theater zweifelsohne zum vorlukianischen Kern. Doch dünkt unwahrscheinlich, daß der mündliche narrative Traditionskern dem Lukas *alle* präzisen Lokalkolorit-Details vorgab, die wir in Teil I erkannten; ein großer Teil des Lokalkolorits wird bezeichnenderweise durch die redaktionell gestaltete Rede des Stadt-Grammateus aufgetragen. Lukas selber als hellenistischem Autor ist ein Großteil der guten Lokalkennntnis anzurechnen.

(Abgeschlossen im Oktober 1990)

BIBLIA SLAVICA

Nachdrucke ältester Ausgaben slawischer und baltischer Bibelübersetzungen
Herausgegeben von Reinhold Olesch und Hans Rothe

Die Übersetzung der Bibel in die Sprache des Volkes: Sie bedeutet auch bei den Slawen in der Zeit von Reformation und Gegenreformation einen großen Einschnitt in die Geschichte dieser Völker. In diesen frühen Bibelübersetzungen haben einige slawische und baltische Sprachen ihre erste Ausformung gefunden. Für alle sind diese Übersetzungen der Heiligen Schrift die wichtigsten und umfangreichsten Dokumente der frühen Kultur, die wie in Deutschland und England zur ständigen Quelle der volkssprachlichen Literatur wurden.

Diese wichtigen Quellen lagen zum Teil in bisher ungedruckten Handschriften vor, zum Teil als Altdrucke,

die auch in großen Bibliotheken und in Fachbüchereien kaum vorhanden sind.

Die Reihe »Biblia Slavica« will sie nunmehr umfassend zugänglich machen – dem Slawisten, dem Theologen, dem Kulturhistoriker, dem Bibliophilen und nicht zuletzt dem, der in der Sprache dieser Bibelübersetzung auch das Band zu seiner persönlichen Geschichte sieht.

Die Reihe ist zunächst auf 14 Bände konzipiert. Die Nachdrucke sollen in Originalgröße erfolgen, allen Bänden sind wissenschaftliche Kommentare beigegeben, die von berufenen Sachkennern in Ost- und Westeuropa sowie in Amerika erarbeitet wurden.

Das Gesamtprojekt

I. Tschechische Bibeln

Bearbeitet und kommentiert von Vladimír Kyas, Brunn, und weiteren Fachgelehrten

- 1. Dresdener Bibel, 1370
- 2. Kuttenberger Bibel, 1489
- 3. Kralitzer Bibel, Bd. I-VI – 1579–1583
- 4. Wenzelsbibel (Svatováclavská), Prag 1677–1715

II. Polnische Bibeln

- 1. Leopolda, Krakau 1561
- 2. Radziwiłł-Bibel, Brest 1564
Bearbeitet und kommentiert von Irena Kwilecka, Posen, und David Frick, Berkeley/Californien
- 3. Bibel des Simon Budny, 1572
Bearbeitet und kommentiert von David Frick, Berkeley/Californien

III. Ostslawische Bibeln

1. Übersetzung des Franz Skoryna, Prag 1517–1519 und Wilna 1524
Bearbeitet und kommentiert von Pater Alexander Nadson, London, und Arnold McMillin, London
 2. Ostroger Bibel, Ostrog 1580
 3. Moskauer Bibel, 1663
 4. Russischer Psalter
Herausgegeben und kommentiert von Alexander Levitsky, Providence/ Rhode Island
- a) Simeon Polockij, Moskau 1680
 - b) Vasilij K. Trediakowskij, 1750
 - c) Alexander P. Sumarokov, 1770

IV. Sorbische Bibeln

Bautzener Bibel von Georg Swotlik (Swětlik), 1678–1711
Bearbeitet und kommentiert von G. Stone, Oxford

V. Kroatische Bibeln

Cassius (Kašić)-Bibel, ca. 1625
Herausgegeben und kommentiert von Ivan Golub, Zagreb, und Reinhold Olesch, Köln

VI. Litauische Bibeln

- Übersetzung des Johann Bretke (Bretkun), Labiau und Königsberg 1580–1590.
Historisch-kritische Ausgabe, besorgt von Friedrich Scholz, Münster, und Jochen Dieter Range, München

● = bereits erschienen / ○ = erscheint 1990
Bitte fordern Sie unseren Sonderprospekt an!

Schöningh
Verlag Ferdinand Schöningh GmbH

Theologie / Religion

Eugen Drewermann

Strukturen des Bösen

Sonderausgabe in drei Bänden
1988, 1930 Seiten, 33 Abb., kt. in
Kassette, DM 68,--
ISBN 3-506-72100-3

Peter Dinzelbacher /
Dieter R. Bauer (Hrsg.)

Volksreligion im hohen und späten Mittelalter

1990, 493 Seiten,
51 Abb., kt. DM 137,--
ISBN 3-506-73263-3
= Quellen und Forschungen aus
dem Gebiet der Geschichte,
Neue Folge, Band 13

Hans Waldenfels

Kontextuelle Fundamentaltheologie

2., durchgesehene und ergänzte
Auflage 1988, 555 Seiten,
geb., DM 58,--
ISBN 3-506-98504-3
= UTB, Große Reihe

Hans Mercker

Christliche Weltanschauung als Problem

Untersuchungen zur Grundstruktur
im Werk Romano Guardinis
1988, 174 Seiten, kt. DM 44,--
ISBN 3-506-75530-7

Winfried Trusen

Der Prozeß gegen Meister Eckhart

Vorgesichte, Verlauf und Folgen.
1988, 207 Seiten, kt., DM 48,--
ISBN 3-506-73354-0
= Rechts- und Staatswissenschaftliche
Veröffentlichungen der
Görres-Gesellschaft,
Neue Folge, Band 54

Gianmaria Polidoro

Franziskus – Christenmensch

Aus dem Italienischen
von Mara Huber-Legnani
1988, 231 Seiten, geb., DM 28,--
ISBN 3-506-76947-2

Romano Guardini

Der Herr

Betrachtungen über die Person und
das Leben Jesu Christi.
15. Auflage 1985, 680 Seiten,
geb., DM 58,--
ISBN 3-506-73453-9

Romano Guardini

Die Existenz des Christen

Herausgegeben aus dem Nachlaß.
1977, VIII – 520 Seiten, kt., DM 48,--
ISBN 3-506-73451-2