

FRIEDRICH-ALEXANDER-UNIVERSITÄT  
ERLANGEN-NÜRNBERG

Theologische Fakultät  
Lehrstuhl für Neues Testament I  
Professor Dr. Peter Pilhofer

**Zulassungsarbeit**  
**für das Erste Staatsexamen**  
**(Lehramt am Gymnasium)**

Thema :

**„Wahre Geistträger im Dienste des Höchsten.“  
Die Konfrontation der christlichen Missionare mit der  
heidnischen religiösen Umwelt anhand der lukani-  
schen Darstellung in Apg 16,16–24.**

Prüfungstermin:  
Frühjahr 2004

Abgabetermin:  
30.09.2003

Verfasserin:  
Annegret Schneider  
Haagstraße 12  
91054 Erlangen  
Tel: 09131/503818

Fächerverbindung:  
LAG Ev. Religions-  
lehre / Deutsch  
13. Fachsemester

# INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
<b>1 <u>Einleitung</u></b>	<b>4</b>
<b>2 <u>Übersetzung</u></b>	<b>6</b>
<b>3 <u>Einordnung in den Kontext der Apostelgeschichte</u></b>	<b>8</b>
<b>4 <u>Aufbau und Erzählstruktur</u></b>	<b>10</b>
<b>5 <u>Tradition und lukanische Redaktion</u></b>	<b>13</b>
<b>6 <u>Der Exorzismus – Die Konfrontation mit der heidnischen Religiosität</u></b>	<b>18</b>
6.1 Πνεῦμα πύθωνα	20
6.2 Deutungsversuche in der Forschung	22
6.2.1 Vermarktung der Religion	22
6.2.2 Die Konfrontation mit der heidnischen Religion	24
6.2.3 Die Austreibung als Machtdemonstration	25
<b>7 <u>Die Diener des θεὸς ὑψιστος</u></b>	<b>27</b>
7.1 Die Verwendung des Titels ὑψιστος	27
7.1.1 Der pagane Gebrauch	27
7.1.2 Der jüdische Gebrauch	31
7.1.3 Der Titel im Neuen Testament	32

<b>7.2 Die Wahrheit der Aussage</b>	<b>33</b>
7.2.1 Deutungen der neutestamentlichen Forschung	33
7.2.2 Die Mehrdeutigkeit des „höchsten Gottes“ und des „Heilsweges“	35
<b>7.3 Das Dilemma des Paulus</b>	<b>40</b>
7.3.1 Das Ärger-Motiv	40
7.3.2 Das Zögern des Paulus	41
<b>8 Die Anklage</b>	<b>43</b>
<b>8.1 Die Besonderheit der Anklage</b>	<b>43</b>
8.1.1 Philippi als römische Stadt	43
8.1.2 Vergleichbare Anklagen in der Apostelgeschichte	44
8.1.3 Die Herren	46
8.1.4 Die These von SCHWARTZ	47
<b>8.2 Die Aspekte der Anklage</b>	<b>51</b>
8.2.1 Das Gewinnmotiv	51
8.2.2 Unruhestiftung und Aufruhr	55
8.2.3 Fremde εθνη	59
8.2.4 Distanz zum Judentum?	64
<b>9 Das Befreiungswunder und die Freilassung als Wen- de der Geschichte</b>	<b>68</b>
<b>9.1 Inhaltliche Darstellung</b>	<b>68</b>
<b>9.2 Das Befreiungswunder</b>	<b>69</b>
<b>9.3 Die Bekehrung des Kerkermeisters als Klimax</b>	<b>71</b>
<b>9.4 Die Freilassung der Missionare und die Bürgerrechts- frage</b>	<b>74</b>
<b>10 Ergebnis</b>	<b>79</b>
Literaturverzeichnis	91
Erklärung	97

## **1. Einleitung**

Im Zuge der Nordgriechenland-Exkursion im Herbst 2001, die von der Theologischen Fakultät Erlangen veranstaltet wurde, führte unser Weg unter anderem auch nach Philippi. Unter der sengenden Sonne verbrachte unsere Gruppe einen ganzen Tag auf dem Ausgrabungsgelände der antiken Stadt. Dort bekamen wir auch das vermeintliche Gefängnis des Paulus zu sehen, in dem dieser, einer literarischen Überlieferung aus dem 19. Jahrhundert zufolge,<sup>1</sup> gefangen gewesen sein soll. Der Aufenthalt des Apostels Paulus in Philippi fällt bekanntlich in die Zeit der zweiten Missionsreise, genauer gesagt wohl in das Jahr 49 n.Chr. In dieser Stadt kam es zu einem heftigen Konflikt der Missionare mit den Behörden, was ihren Gefängnisaufenthalt zur Folge hatte.

Als ich nun zur Vorbereitung auf die Exkursion mehrere Griechenland-Reiseführer<sup>2</sup> in den Buchhandlungen durchgeblättert hatte, stellte ich überrascht fest, dass unter anderem gerade auch auf diese besondere Sehenswürdigkeit in Philippi hingewiesen wird. Obwohl es zwar mit Sicherheit erwiesen ist, dass Paulus nicht in genau diesem Gebäude, das sich unterhalb der Basilika A befindet und wohl ehemals eine Zisterne<sup>3</sup> war, gefangen saß, hat der Gefängnisaufenthalt des Paulus unter Verweis auf die entsprechende Stelle in der Apostelgeschichte dennoch – wie man sieht – einen hohen Bekanntheitsgrad und ist anscheinend auch noch heute für Besucher der Ausgrabungsstätten von Interesse.

Da die Ereignisse in Philippi in ihrer Wirkungsgeschichte nach 2000 Jahren sogar noch moderne Touristen erreichen können, will diese Zulassungsarbeit die Vorgänge und den besonderen Konflikt in Philippi unter wissenschaftlichem Aspekt genauer untersuchen. Dabei soll vor allem das Augenmerk darauf liegen, wie Lukas die Konfrontation von Christentum und Heidentum beschreibt.

---

<sup>1</sup> Vgl. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI / BAKIRTZIS, Philippi, S. 35.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. DUMONT-KUNSTREISEFÜHRER, S. 400 oder auch BAEDEKER ALLIANZ REISEFÜHRER, S. 442.

<sup>3</sup> Vgl. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI / BAKIRTZIS, Philippi, S. 35.

## Einleitung

Zunächst werde ich die Episode in Apg 16,16–24 in den Gesamtzusammenhang der Apostelgeschichte einordnen und anschließend den Aufbau und die Erzählstruktur darlegen. Nach dem Versuch einer Einteilung in die traditionellen und redaktionellen Abschnitte dieser Geschichte, kommt in Kapitel 6 dem Exorzismus des Wahrsagegeistes besondere Beachtung zu. In Kapitel 7 wird die auffällige Aussage des orakelnden Geistes genauer untersucht, wobei die Verwendung des Titels „Diener des θεὸς ὑψίστος“ eine wichtige Rolle spielt. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in Kapitel 8, das die Anklage vor den Behörden behandelt. Sowohl der vorgebrachte Vorwurf der Störung der öffentlichen Ordnung als auch der Vorwurf der Propagierung fremder Sitten sind besondere Aspekte dieser Anklage. Schließlich verdient noch die Wende der Geschichte durch das Befreiungswunder, die Bekehrung des Kerkermeisters und die Freilassung durch die Behörden mit in den Blick genommen zu werden, auch wenn diese Ereignisse schon über die zu behandelnde Textstelle hinausgehen. Meines Erachtens kann die Aussageabsicht des Lukas für diese Episode nur im Gesamtkontext der Philippi-Ereignisse gedeutet werden. Interessant wird es dabei auch sein, der Frage nachzugehen, wie Religion und Politik in dieser römischen Stadt zusammenhängen. Dabei werde ich auch zu zeigen versuchen, dass der Bericht über die Vorfälle in Philippi ein aufschlussreiches Beispiel für die Position des Lukas gegenüber der heidnischen Religion aber auch des Judentums ist.

Mein Thema behandelt die spannungsreiche Begegnung der christlichen Missionare Paulus und Silas mit der heidnischen religiösen Umwelt, wo wir es mit unterschiedlichen Arten von Geistbesitz und Umgang mit geistigen Phänomenen zu tun haben. Dabei werden wir anhand des lukanischen Berichts sehen, wie sich die Missionare in dieser Konfrontation in Philippi schließlich als die „wahren Geistträger im Dienste des Höchsten“<sup>4</sup> erweisen.

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Formulierung von KRATZ, Rettungswunder, S. 482: „neuer missionstheologischer Leitgedanke ist die Konfrontation der wahren Geistträger [...] mit der heidnisch-dämonischen Geisterwelt.“

## 2. Übersetzung (Apg 16,16–24)

<sup>16</sup> Als wir zu der Gebetsstätte gingen, geschah es aber, dass eine Sklavin uns entgegentrat, die einen pythonischen<sup>1</sup> Geist hatte und die ihren Herren durch das Weissagen viel Gewinn einbrachte.

<sup>17</sup> Diese folgte dem Paulus und uns nach und schrie andauernd<sup>2</sup>: „Diese Männer sind Diener des Höchsten Gottes, die euch einen Weg<sup>3</sup> der Rettung verkündigen!“

<sup>18</sup> Dieses tat sie viele Tage lang. Paulus aber ärgerte<sup>4</sup> sich darüber, er wandte sich zu dem Geist um und sagte: „Ich befehle dir im Namen Jesu Christi aus dieser [Frau] auszufahren!“ Und er fuhr sogleich aus.

<sup>19</sup> Als aber ihre Herren gesehen hatten, dass ihre Hoffnung auf Gewinn ausgefahren war, ergriffen sie Paulus und Silas und schleppten sie auf den Marktplatz zu den obersten Behörden,

<sup>20</sup> und sie führten sie zu den *Duumviri*<sup>5</sup> und sagten: „Diese Männer stiften Unruhe in unserer Stadt, denn sie sind Juden.“

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung πνεῦμα πύθωνα ist laut FOERSTER, „sachlich unmöglich“ (FOERSTER, Art. πύθων, S. 919). Von einem πύθων gehen normalerweise keine Geistwesen aus. Πύθων kann daher nach FOERSTER als Apposition („ein Geist, nämlich ein Python“), als zusammenhängende Wendung (pythonisches Geistwesen) oder als einfacher Name (ein Geistwesen namens Python) verstanden werden. Ich habe mich hier für die Wendung entschieden, da dadurch zum einen dem Wahrsageaspekt und zum anderen dem Besessenheits- bzw. Geistaspekt Rechnung getragen wird.

<sup>2</sup> Hier kommt der durative Aspekt des Imperfekts zum Tragen.

<sup>3</sup> Da im Griechischen kein bestimmter Artikel vorliegt, besteht die Möglichkeit im Deutschen sowohl den bestimmten als auch den unbestimmten Artikel zu verwenden. Ich entscheide mich für den unbestimmten Artikel. Für die Interpretation macht dies einen bedeutenden Unterschied, worauf ich in der Exegese später noch genauer eingehen werde.

<sup>4</sup> Im GEMOLL wird als Bedeutung für das NT „sich ärgern“ angegeben (vgl. GEMOLL, Art. διαπονέω, S. 205). Mit Wut oder gar Rage hat dieser „Ärger“ des Paulus jedoch nichts zu tun, da die eigentliche Bedeutung von διαπονητής „sich abmühen“ bzw. „sich anstrengen“ ist. Vielleicht könnte man den Ausdruck auch so verstehen, dass Paulus sich durch das Schreien des Geistes „sehr bedrückt fühlte“ oder es ihm dabei „sehr unwohl zumute war“.

<sup>5</sup> Die *duumviri iure dicundo* üben in römischen Kolonialstädten die Gerichtsbarkeit aus. Ich habe mich dafür entschieden, diese Bezeichnung in meiner Übersetzung zu übernehmen, anstatt einen eventuell nicht ganz zutreffenden deutschen Begriff dafür einzusetzen.

## *Übersetzung*

<sup>21</sup> Und sie verkündigen Sitten, die wir weder annehmen noch tun dürfen, weil wir Römer sind.“

<sup>22</sup> Und die Volksmenge erhob sich mit [ihnen] gegen sie und die obersten Beamten befahlen, nachdem ihnen die Kleidung heruntergerissen worden war, sie mit Ruten zu schlagen.

<sup>23</sup> Und nachdem sie ihnen viele Schläge zugefügt hatten, ließen sie [sie] ins Gefängnis werfen und befahlen dem Kerkermeister sie sicher zu verwahren.

<sup>24</sup> Nachdem er diesen Befehl bekommen hatte, warf er sie ins hinterste<sup>6</sup> Gefängnis und ihre Füße sicherte er im Block.

---

<sup>6</sup> Eigentlich: „innerstes“.

### **3. Einordnung in den Kontext der Apostelgeschichte**

Die Episode in Philippi spielt im Rahmen der so genannten zweiten Missionsreise des Paulus, die sich über Apg 15,36–18,22 erstreckt. Die erste Aussendung der Missionare Paulus und Barnabas von Antiochia umfasst in der Apostelgeschichte die Kapitel 13 und 14. Im darauf folgenden Kapitel Apg 15,1–35 findet die Versammlung der Apostel in Jerusalem statt, woran sich dann die zweite Missionsreise des Paulus anschließt. Dazwischen kommt es in Antiochia zum Zerwürfnis und der endgültigen Trennung der beiden Weggefährten Paulus und Barnabas.<sup>1</sup> Paulus wählt daraufhin Silas als seinen neuen Begleiter und zieht mit ihm weiter nach Syrien und Kilikien.

In Kleinasien angekommen besuchen und unterweisen die beiden Missionare die bereits während der ersten Missionsreise gegründeten Gemeinden Derbe und Lystra noch einmal (Apg 16,1–5). Nachdem sie nach der Beschreibung des Lukas durch Phrygien und Galatien bis Mysien<sup>2</sup> gereist sind, kommen die Missionare von Gott berufen, vom Heiligen Geist geführt und von einer Vision, einem ὄραμα διὰ τῆς νυκτός,<sup>3</sup> gelenkt nach Makedonien (Apg 16,6–10). Ab 16,9 bzw. 11 setzt ein neuer, größerer, zusammenhängender Erzählkomplex ein, der den ersten großen Aufenthalt von Paulus und Silas in Philippi umfasst.

---

<sup>1</sup> Die Apg gibt als lapidaren Grund des Konflikts die Uneinigkeit bezüglich der „Personaldebatte“ um Johannes Markus an. Wenn man diese Begründung des Geschehens mit der Aussage des Paulus in Gal 2,11ff vergleicht, kann man unschwer feststellen, dass Lukas hier nach der Devise verfährt, theologische Konflikte und Streitpunkte zu persönlichen Differenzen zu bagatellisieren. Die Trennung zwischen Paulus und Barnabas hatte demnach einen völlig anderen – bedeutungsträchtigeren – Hintergrund, als uns Lukas hier glauben machen will. Dies aber näher zu erörtern kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

<sup>2</sup> Der Verlauf der Reise ist, so wie von Lukas dargestellt, geographisch etwas problematisch. Da aber der Gegenstand meiner Untersuchung nicht die Rekonstruktion der Reise darstellt, werde ich auf diese Fragestellung nicht weiter eingehen.

<sup>3</sup> Die Besonderheit dieser einzigartigen Darstellung der Übergangsszene 16,6–10 hat PILHOFER in Philippi anhand seiner These von Lukas als ἀνήρ Μακεδών ausführlich dargestellt. Die nachdrückliche Darstellung lässt nach PILHOFER auf makedonische Interessen, Traditionen und Lokalpatriotismus schließen (vgl. dazu PILHOFER, Philippi, S. 156f und passim).

In dieser römischen Kolonie<sup>4</sup>, der *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, beginnt Paulus seine Verkündigungstätigkeit an seinem üblichen Anknüpfungspunkt: der Synagoge oder jüdischen Gebetsstätte. In diesem Fall handelt es sich um eine προσευχή, wo sich Juden und gottesfürchtige Heiden, die so genannten σεβόμενοι, versammeln.<sup>5</sup> Paulus bekehrt hier eine der anwesenden Frauen, Lydia, eine Purpurchändlerin aus Thyatira, in deren Haus die Missionare später Quartier beziehen.

An diese kurze Lydia-Erzählung schließt sich nun der noch im Folgenden zu betrachtende Exorzismus-Bericht an (16,16–18). Damit unmittelbar verbunden ist die Anklage vor den Behörden (16,19–22). Darauf folgt der Gefängnisaufenthalt von Paulus und Silas sowie die Befreiungswundererzählung mit der Bekehrung des Kerkermeisters (16,23–35), die Freilassung durch die Behörden und das Verlassen der Stadt (16,36–40). Damit ist die Philippi-Episode abgeschlossen und der Weg führt die Missionare weiter nach Thessaloniki, Beröa, Athen und Korinth, bevor sie wieder die Heimreise nach Antiochia antreten.

---

<sup>4</sup> Auf die Bedeutung Philippis als römische Provinzstadt werde ich später noch in anderem Zusammenhang eingehen.

<sup>5</sup> Auf die Debatte, ob es sich in Philippi nun wirklich um eine echte Synagoge oder eben nur um eine προσευχή unter freiem Himmel gehandelt hat, gehe ich an dieser Stelle nicht weiter ein. Aus der Apostelgeschichte geht hervor, dass sie sich jedenfalls außerhalb der Stadt in der Nähe eines Flusses befunden hat (siehe dazu PILHOFER, Philippi, S.165ff). PILHOFER vermutet daher, dass die jüdische Gemeinde, wenn es denn eine solche überhaupt gegeben hat, relativ wenig Mitglieder hatte und sie anscheinend zudem nicht sehr reich war, da sie sich kein Gebäude innerhalb der Stadt leisten konnte (vgl. a.a.O., S. 233). Er sieht in der Kennzeichnung der Gebetsstätte als προσευχή ein weiteres Indiz dafür, dass die Zahl der Juden in Philippi ziemlich gering gewesen sein muss (vgl. a.a.O., S. 231). Schließlich ist es auch auffällig, dass an dieser Stelle sowie in der gesamten Philippi-Episode niemals von ortsansässigen Juden, sondern „nur“ von gottesfürchtigen Frauen die Rede ist (vgl. Apg 16,13f).

Hierzu verweise ich schon einmal im Voraus auf die sehr aufschlussreiche These von MITCHELL hinsichtlich der Gruppe der „Gottesfürchtigen“, auf die ich zu einem späteren Zeitpunkt noch eingehen werde.

## 4. Aufbau und Erzählstruktur

Der Aufenthalt der Missionare in Philippi stellt auf der einen Seite einen zusammenhängenden geschlossenen Erzählkomplex (16,9 bzw. 11–40) dar, der auf der anderen Seite jedoch nicht ohne Brüche ist. Der Reisebericht in v.11 führt grob zu fünf Einzelszenen, die „miteinander *verzahnt*“<sup>1</sup> sind. Darunter fallen die Missionserzählung von Lydia, die Austreibung des Wahrsagegeistes, die Anklage und Gefangennahme, das Befreiungswunder inklusive der Bekehrung des Kerkermeisters und schließlich die Ausweisung der Missionare aus Philippi. Insgesamt ist sowohl ein äußerer als auch ein innerer Zusammenhang der einzelnen Episoden untereinander erkennbar.

Obwohl die Lydia-Erzählung mit den vv.14 und 15 prinzipiell abgeschlossen ist, taucht die Person Lydia mit ihrem Haus in v.40 wieder auf und bildet somit einen Rahmen um den ganzen Philippi-Komplex. Zwar findet mit ἐγένετο δέ „ein gewisser Neueinsatz“<sup>2</sup> statt, aber durch den Bezug auf die προσευχή aus v.13 wird diese Geschichte mit der vorherigen verbunden. Die Lydia-Episode verhält sich demnach zu dem Folgenden wie eine Einleitung.<sup>3</sup>

Ähnlich ist es bei der Abgrenzung der Exorzismus-Episode nach hinten. Der eigentliche Bericht von der Austreibung des Wahrsagegeistes umfasst lediglich die vv.16–18. Für den weiteren Verlauf der Handlung mit Anklage und Gefängnisaufenthalt aber bildet diese Geschichte die Grundlage und Exposition.<sup>4</sup> Die Anklage vor den Behörden der Stadt und die darauf folgende Verurteilung, Geißelung und Gefangensetzung

---

<sup>1</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 418. Im Gegensatz zu WEISER nehme ich allerdings eine Einteilung in fünf Einzelszenen anstatt in vier vor. Es wäre sogar eine Einteilung in sechs Einzelszenen möglich, wenn man die Befreiungserzählung von der Bekehrung des Kerkermeisters trennen würde.

<sup>2</sup> SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 83. Nach SCHREIBER ist dieser Neueinsatz vergleichbar mit Apg 4,5.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch eine Aussage ZMIJEWSKIS: Es findet hier ein Ausbau zu „einer regelrechten Bekehrungs-*Geschichte* [statt], der in der jetzigen Gesamtkomposition (VV.11–40) die Funktion einer Einleitungsepisode zukommt“ (ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, S. 603).

<sup>4</sup> Auch SCHREIBER nimmt die Erzählungen als kompositionelle, geschlossene Einheit zusammen, wenn er sagt: „diese Einheit ist eben im Motiv und der Szenerie des Gefangenseins gegeben“ (SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 86).

steigern die Spannung und Dramatik des Geschehens und bereiten zudem die Befreiungswundererzählung vor. Diese wird dann zum Sprungbrett für den Bericht von der wunderbaren Bekehrung des Kerkermeisters, die den Höhepunkt der Philippi-Erzählung darstellt. So finden sich hier zwei abgeschlossene Wundergeschichten, die miteinander verschlungen sind. Den Abschluss bildet die Erzählung von der nochmaligen Unterredung mit den Behörden, wobei in diesem Zusammenhang vom römischen Bürgerrecht des Paulus bzw. der beiden Missionare gesprochen wird. Die Episode in Philippi endet mit der Ausweisung der Missionare aus der Stadt. Ungehindert reisen beide weiter nach Thessaloniki und führen die Mission fort.

\* \* \*

Da das Hauptaugenmerk meiner Untersuchung auf dem Exorzismus und der sich daran anschließenden Anklage liegt, werde ich beide Episoden noch weiter unterteilen.<sup>5</sup>

Laut WEISER hat der Exorzismus die „*Form einer Dämonenbannungserzählung*“<sup>6</sup>. V.16 knüpft einleitend an den Wir-Bericht aus v.13 an und stellt zusammen mit v.17 die Exposition der Erzählung dar. Diese hat die Begegnung der Magd mit den Missionaren zum Inhalt, wobei die Art und der Zweck ihrer mantischen Begabung sowie ihr Verhalten gegenüber den Missionaren geschildert wird. Der Hinweis auf das wiederholte Schreien der Magd in v.18a kann als „steigerndes Moment“<sup>7</sup> angesehen werden. Der Höhepunkt der Exorzismuserzählung ist ab v.18b in dem Ärger des Paulus, der Hinwendung zu der Sklavin, dem Ausfahrbefehl als Reaktion auf die Herausforderung und der tatsächlichen Ausfahrt des Geistes anzusehen. Der Schlussteil (v.19) umfasst die negative Reaktion der Besitzer der Sklavin und ihr Verfahren mit den Missionaren. Dieses Ende stellt gleichzeitig eine feste Überleitung zur Folgeerzählung der Anklage vor den obersten Behörden (v.20–21), der Misshandlung (v.22) und Gefangensetzung

---

<sup>5</sup> SCHREIBER, PESCH und WEISER haben im Prinzip ähnliche Einteilungen vorgenommen.

<sup>6</sup> WEISER, *Apostelgeschichte*, S. 419.

<sup>7</sup> Vgl. SCHREIBER, *Paulus als Wundertäter*, S. 84.

(v.23–24) dar. Diese letzten Verse der Anklage-Episode sind wiederum als Überleitung und damit als Einleitung zur nächsten Szene des Befreiungswunders gestaltet. Die nachfolgende Episode ist kompositorisch und intentional mit der Exorzismus-Erzählung verbunden.

Der Hauptteil der Befreiungswundererzählung umfasst die Verse 25–34. Der Schluss 35–40 ist durch die Zeitangabe *ἡμέρας δὲ γενομένης* locker an die vorhergehende Erzählung angebunden.

Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Exorzismuserzählung zwar eine eigenständige Erzählung ist, die aber zugleich auch die Exposition zu den weiteren Ereignissen in Philippi darstellt. Sie ist sozusagen der „Aufhänger“ einer Geschichte, die sich durch Anklage, Misshandlung, Gefangensetzung und sogar Verwahrung im Block zu einer völlig ausweglosen Notsituation steigert. Aber gerade dann ereignen sich – ebenfalls in gesteigerter Form – drei überraschende und wunderbare Wendungen, die die Notsituation nicht nur auflösen, sondern die Geschehnisse in Philippi zu einem sehr positiven und unerwarteten Ende bringen: 1. das Wunder der Fessellösung und Türöffnung, 2. das Gespräch des Paulus mit dem verzweiferten Kerkermeister, der durch das übermächtige Wirken des Heiligen Geistes bekehrt wird, und 3. – als absolute Steigerung – nicht nur die Freilassung der Missionare, sondern auch noch ihre Rehabilitierung durch die römischen Behörden. Denn als das römische Bürgerrecht der Missionare zur Sprache kommt, müssen jene bekennen, dass sie in Bezug auf die Rechtmäßigkeit ihrer Handlungsweise in diesem Fall die Unterlegenen sind. Um die Intention des Lukas ganz erfassen zu können, muss daher der Blick über die Exorzismuserzählung und Anklage hinaus gehen, da die Auflösung der entstandenen Notlage erst im weiteren Verlauf der Handlung – dann aber umso effektvoller – stattfindet.

## 5. Tradition und lukanische Redaktion

Die Episode von der Austreibung des Wahrsagegeistes und der damit verbundenen Anklage ist, wie schon erwähnt, Teil eines größeren Zusammenhangs. Im Folgenden soll die Komposition des Lukas genauer untersucht werden.

In der Forschung wird die Frage, welche Stücke in Apg 16,11–40 der Tradition und welche der lukanischen Redaktion zuzuordnen sind, kontrovers diskutiert: Sind einzelne Episoden in ursprünglich selbständige Einheiten aus der Überlieferung zu trennen oder ist 16,11–40 als Gesamtschöpfung des Lukas anzusehen? PILHOFER z.B. ist der Ansicht, dass schon die Vision, die Paulus in Troas erscheint und ihn nach Makedonien lenkt, „den *Anfang der lokalen Gemeindetradition in Philippi*“<sup>1</sup> bildet.

Was die Angaben in den vv.11–15 betrifft, so werden diese in der Forschungsliteratur meist einheitlich der Tradition und damit einer vorlukanischen Quelle<sup>2</sup> zugeordnet. Da sie durch den Wir-Bericht gekennzeichnet sind, werden sie von einigen Exegeten als Auszug aus einem Itinerar<sup>3</sup> verstanden, was sich vor allem am Sprachstil festmachen lässt: Der Wir-Stil ist nach ROLOFF durch einen „nüchternen chronikartigen Erzählstil“<sup>4</sup> gekennzeichnet und daher von der „stark novellistisch gehaltene[n] Missionserzählung“<sup>5</sup> in den vv.16–40 abzusetzen. Zwar finden sich in den Versen 16–17 noch zwei Wir-Stellen, das „wir“ wirkt aber v.a. in v.17 nachgeschoben und könnte eventuell

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu PILHOFER, Philippi, S. 249. Als Begründung führt er an, dass diese Erzählung vom ἀνήρ Μακεδών so außergewöhnlich sei, dass sie für die Gemeinde von besonderer Bedeutung gewesen sein muss. Daher sei es durchaus möglich, sie der Gemeindegründungstradition zuzurechnen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu PESCH, Apostelgeschichte, S. 104, ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, S. 602 und auch ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 234.

<sup>3</sup> HAENCHEN äußert sich dazu wie folgt: „Der erste Abschnitt (V.11–15) klingt wie ein Stück aus einem missionarischen Reisebericht“ (HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 482).

<sup>4</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 243.

<sup>5</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 243.

aufgrund einer besseren kompositorischen Anknüpfung und Angleichung an den Itinerar-Bericht von Lukas eingefügt worden sein.<sup>6</sup>

PILHOFER hält die Episode der Lydia-Bekehrung (Apg 16,13–15) aufgrund von zwei Besonderheiten für traditionell und damit für „ein Stück lebendiger Erinnerung“<sup>7</sup>: zum einen durch den besonderen und singulären Ausdruck der προσευχή und zum anderen durch Übermittlung von Einzelheiten wie Herkunft und Beruf<sup>8</sup> der Lydia.

Auch die folgenden Verse bis zum Ende des Kapitels beruhen auf bestimmten historischen Quellen, Lokalnotizen, Gründungstraditionen der Gemeinde und Bekehrungslegenden, die von Lukas durch Ausschmückungen und Einschübe literarisch und theologisch zu einer Gesamtkomposition gestaltet wurden.

Der Exorzismus wird von den meisten Exegeten für eine kurze Notiz aus der Tradition gehalten, die von Lukas im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang unterschiedlich stark redaktionell bearbeitet und ausgebaut worden ist.<sup>9</sup> Die Austreibung dient damit als Voraussetzung der Erzählungen über die Verurteilung und Auspeitschung sowie über die Ausweisung und Freilassung. Auch die Notizen über Misshand-

---

<sup>6</sup> Diese Ansicht wird z.B. von SCHREIBER vertreten (vgl. SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 90) und auch von WEISER: „Dies ist ein Anzeichen dafür, daß ursprünglich nur von Paulus berichtet wurde und daß erst Lukas bei der Formung der Gesamtkomposition die Erzählung zum Teil an den Wir-Stil der vorausgehenden Einheiten angeglichen hat“ (WEISER, Apostelgeschichte, S. 435).

<sup>7</sup> PILHOFER, Philippi, S. 250.

<sup>8</sup> PILHOFER, Philippi, S. 250. Auch WEISER teilt die Ansicht der Zuordnung zur Gemeindeüberlieferung, indem er auf die „örtlichen Detailangaben“ (WEISER, Apostelgeschichte, S. 421f) hinweist, die mit der Geographie und den archäologischen Befunden übereinstimmen.

<sup>9</sup> Siehe z.B. PESCH, Apostelgeschichte, S. 108. Oder auch PILHOFER, Philippi, S. 250: „Daher bin ich der Auffassung, daß es sich hier in der Tat um eine Tradition *der Gemeinde in Philippi* handelt.“ Auch für AVEMARIE zeigt ein „stimmiges Lokalkolorit“ (AVEMARIE, Warum, S. 551), dass die Begebenheit in Philippi durchaus einen historisch wahren Kern beinhalten kann.

Eine Unterscheidung nimmt ZMIJEWSKI vor, der die Verbindung der Gefängnis-Episode mit der Exorzismusgeschichte, auf Lukas selbst zurückführen will, um diese dann als unmittelbare Veranlassung der Anklage erscheinen zu lassen. Dazu gehört seiner Meinung nach auch die Verbindung des religiösen Motivs mit dem Gewinn-Motiv, das zunächst das ursprüngliche und eigentliche Motiv darstellte. Dadurch kommt es zu einer von Lukas beabsichtigten schwerwiegenden Gegenüberstellung von christlicher und heidnischer Religion (vgl. dazu ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, S. 604).

lung, Geißelung, Kerkerhaft und Freilassung sind der Tradition zuzuordnen.<sup>10</sup>

Die Leiden in Philippi, die Lukas hier in die Erzählung einbaut, haben sicher ihren historischen Kern, da Paulus selbst in 1 Thess 2,2<sup>11</sup> von seinen Leiden und der Misshandlung in Philippi berichtet. Auch in 2 Kor 11,25<sup>12</sup> spricht er davon, dreimal ausgepeitscht worden zu sein.

Umstritten ist die Passage von der Befreiungswundererzählung in den vv.25–34. DIBELIUS vermutet hier eine vorlukanisch überlieferte, selbständige Legende, die von Lukas an diese Stelle platziert worden ist.<sup>13</sup> CONZELMANN schließt sich dieser Meinung an, v.a. weil in v.35 zum einen sprachlich nur eine sehr lockere Anbindung an die vorhergegangene Erzählung stattfindet ( Ἡμέρας δὲ γενομένης) und zum anderen inhaltlich keinerlei Bezug auf das Wunder genommen wird.<sup>14</sup>

An dieser Stelle ist es interessant einmal in die Textüberlieferung im textkritischen Apparat zu blicken. In v.35 findet sich nämlich im westlichen Text D und einigen syrischen Randlesarten eine längere Hinzufügung<sup>15</sup>. Daran lässt sich erkennen, dass der Verfasser dieser Variante sich des Bruches in der Erzählung wohl bewusst war und aufgrund dieser Lücke eine – zugegebenermaßen etwas unbeholfene – sekundäre Erklärung dazu geliefert hat.<sup>16</sup> Einen wirklichen Beweis für die These CONZELMANNS und DIBELIUS' liefert aber diese Beobachtung nicht.

Dieser Auffassung ist eher zu widersprechen. Obwohl das Befreiungswunder den Anschein macht, eine eigenständige Erzählung zu

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu auch die Zusammenstellung von WEISER, Apostelgeschichte, S. 431. PILHOFER sieht den Gefängnisaufenthalt als einen festen Bestandteil der Tradition, da er für die Bekehrung des Kerkermeisters unentbehrlich ist (vgl. PILHOFER, Philippi, S. 250).

<sup>11</sup> ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις [...].

<sup>12</sup> τρίς ἑρραβδίσθην [...].

<sup>13</sup> „Die Geschichte von der Befreiung des Paulus und Silas in Philippi 16,25–34 erweist sich als eine selbständige Legende, die sich ohne weiteres aus dem Zusammenhang lösen lässt“ (DIBELIUS, Stilkritisches, S. 26).

<sup>14</sup> CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 101.

<sup>15</sup> D und sy<sup>hmg</sup>: συνήλθον οἱ στρατηγοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἰς τὴν ἀγορὰν καὶ ἀναμνησθέντες τὸν σεισμόν τὸν γεγονότα ἐφοβήθησαν καὶ ἀπέστειλαν.

<sup>16</sup> CONZELMANN nennt diesen Verknüpfungs- und Glättungsversuch von D sogar „primitiv“ (CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 102).

sein, die von Lukas eingefügt worden ist, kann es nicht ohne Weiteres aus dem Kontext gelöst werden.<sup>17</sup> Denn das Befreiungswunder findet ja sein Ziel nicht in sich selbst, sondern dient zur Vorbereitung der Bekehrung des Kerkermeisters. Vollkommen historisch ist die Episode, wie wir sie bei Lukas lesen, aber sicherlich nicht.<sup>18</sup>

PILHOFER z.B. ordnet die Erzählung von der wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnis mit der Bekehrung des Kerkermeisters der Tradition zu, da er mit CONZELMANN der Meinung ist, dass Lukas nicht einfach frei erfindet und der Kerkermeister, der hier beschrieben ist, den Christen in Philippi vertraut gewesen sein muss.<sup>19</sup> Somit wäre es gut möglich, dass Lukas eine vorhandene Legende aus der Gemeindegründungstradition, die die Bekehrung eines heidnischen Kerkermeisters durch Paulus zum Inhalt hat, aufgenommen und eingebaut hat. SCHNEIDER weist auch darauf hin, dass Lukas eventuell eine parallele Befreiungsgeschichte zu dem Befreiungswunder des Petrus in Apg 12,3–17 gestalten wollte<sup>20</sup>. Diese hat er dann an der ihm passend erscheinenden Stelle in ein großes Gesamtbild eingefügt.

Als Ergebnis lässt sich nun festhalten, dass die traditionellen Bausteine, auf die Lukas zurückgreift, in der Lokalnotiz der Lydia-Bekehrung (vv.11–15), der Notiz über den Exorzismus des Paulus (vv.16–18),

---

<sup>17</sup> Auch ROLOFF hält eine eigenständige Überlieferung hier für wenig wahrscheinlich, da „die stilgemäße Pointe der Befreiung fehlt“ (ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 244).

<sup>18</sup> HAENCHEN stellt sogar in der 13. Auflage seines Kommentars von 1961 fest: „Kurz, die ganze Episode ist ein solches Nest von Unwahrscheinlichkeiten, daß man sie als unhistorisch streichen muß. Ihr Fehlen ergibt nicht einmal eine Lücke“ (Apostelgeschichte <sup>13</sup>1961, S. 440). Diese Aussage wird aber auf S. 442 wieder ein Stück weit revidiert, indem die Bekehrung des Kerkermeisters in den Gesamtzusammenhang der Ereignisse in Philippi gestellt wird und damit eine besondere Funktion erhält. Das Leiden der Missionare ist nicht nutzlos, sondern erweist sich im Fortlauf der Geschichte als göttliche Fügung. In der 16. Auflage hat HAENCHEN diesen krasen Satz komplett herausgestrichen und seine Gesamtaussage dahingehend abgemildert, dass solche Unwahrscheinlichkeiten eben zum Wesen des Wunders gehören.

<sup>19</sup> CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 101 und PILHOFER, Philippi, S. 250. Auch SCHNEIDER vermutet eine Abhängigkeit des Lukas von einer Paulus-Legende, da er nicht glaubt, dass Lukas so dreist sei, solche Geschichten völlig frei zu erfinden (vgl. dazu SCHNEIDER, Apostelgeschichte, S. 213).

<sup>20</sup> SCHNEIDER, Apostelgeschichte, S. 213. Diese analoge Komposition ist m.E. durchaus möglich. Allerdings ist das kein hinreichender Grund hier eine historische Legende anzunehmen, denn schematische Parallelisierungstendenzen benötigen mitnichten einen historischen Kern.

der Tradition über das Leiden in Philippi mit Anklage, Geißelung und Inhaftierung (vv.19–23), der Freilassung und Ausweisung aus der Stadt (v.35f.39) und eventuell noch in der Notiz über die Bekehrung eines Kerkermeisters zu finden sind.

Nun ist noch genauer auf die lukanische Redaktion der Philippi-Episode einzugehen. Lukas hat die vorhandenen Traditionsstücke „mit den Mitteln des dramatischen Episodenstils szenisch ausgestaltet“<sup>21</sup> und daraus eine große zusammenhängende Komposition geschaffen. Daher sind die Überleitungen der einzelnen Episoden auf seine redaktionelle Arbeit zurückzuführen.<sup>22</sup>

Auch die Einführung des Befreiungswunders in Verbindung mit der (möglicherweise legendenhaften) Bekehrungserzählung in den vv.25–34 ist mit Sicherheit der Redaktion des Lukas zuzurechnen.<sup>23</sup> Schließlich sind noch die vv.37–40 zu nennen, die ebenfalls ganz offensichtlich auf eine lukanische Konstruktion zurückgehen: Der Hinweis auf das römische Bürgerrecht<sup>24</sup> und der damit verbundene moralische Sieg der Missionare über die Behörden können nicht traditionell sein. Zu deutlich ist die Intention des Lukas erkennbar, den friedlichen und konfliktfreien Schluss der Episode zu betonen.<sup>25</sup>

Lukas hat also viele bedeutende Traditionen aufgenommen und redaktionell verarbeitet. Daher kann man PILHOFER beipflichten, wenn er formuliert: „So ergibt sich ein dichtes Geflecht, das eine reinliche Scheidung von Tradition und Redaktion an mehreren Stellen unmöglich macht.“<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 431.

<sup>22</sup> PILHOFER, Philippi, S. 254. Bei der Überleitung von der Lydia-Erzählung zum Exorzismus-Bericht in v.16 nimmt PILHOFER an, dass auch zur Zeit des Lukas den Christen in Philippi das Haus der Lydia sowie auch die Lage der Gebetsstätte durchaus bekannt waren. Vgl. dazu PILHOFER, Philippi, S. 253: „Dem Erzähler Lukas wie seinen ersten Hörern und Lesern in Philippi steht der Weg der Missionare vom Haus der Lydia hinaus zur προσευχή plastisch vor Augen.“ Durch diese Überleitung wird klar, dass Lukas als Redaktor einen ganz bestimmten Weg vor Augen hatte.

<sup>23</sup> Vgl. dazu WEISER, Apostelgeschichte, S. 431.

<sup>24</sup> Vgl. KRATZ, Rettungswunder, S. 482 und 484.

<sup>25</sup> Vgl. PILHOFER, Philippi, S. 254.

<sup>26</sup> PILHOFER, Philippi, S. 254.

## **6. Der Exorzismus – die Konfrontation mit der heidnischen Religiosität**

Der Exorzismus als Austreibung eines bösen oder unreinen Geistes ist aus den Evangelien wohl bekannt.<sup>1</sup> Lukas selbst nennt in seinem Evangelium mehrere Dämonenaustreibungen und Heilungen von Besessenheit.<sup>2</sup> In seiner Apostelgeschichte aber ist dieser Exorzismus in Philippi einzigartig. Zudem hat dieses Wunder des Paulus auch keine Parallele bei Petrus. Zwar gibt es in Apg 8,7 und Apg 19,12 Notizen, die das Ausfahren bzw. Austreiben von unreinen Geistern beschreiben, dies wird aber eher beiläufig erwähnt und nicht in einer solch expliziten und besonderen Weise getan wie hier in Kapitel 16.

Entgegen der Meinung von SCHREIBER und WEISER liegt hier keine „stilgemäße Exorzismusgeschichte“<sup>3</sup> vor. Es handelt sich zwar aufgrund der Ausdrücke ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα in v.16 und ἐξῆλθεν in v.18 ganz sicher um eine Austreibung eines Geistes, doch gibt es einige Elemente, die nicht recht zu den bekannten Exorzismusgeschichten aus den Evangelien passen:

Zum einen mutet das zögerliche Verhalten des Paulus die Austreibung betreffend seltsam an. In erster Linie findet hier keine Machtdemonstration statt, sondern eine Reaktion auf eine andauernde Belästigung (vgl. v.18: διαπονηθείς). Zum anderen liegt der größte Unterschied aber darin, dass das Wunder keinen rühmlichen Ausgang findet. Zwar gelingt der Exorzismus, aber statt Bewunderung und Lob der Menge erhalten Paulus und Silas eine Anklage bei den Behörden und peinliche Bestrafung.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Definition von THRAEDE, Art. Exorzismus, Sp. 44: „Unter E. ist die rituelle Vertreibung böser u. schädlicher Mächte (Geister) aus bestimmten betroffenen Personen, Lebewesen u. Gegenständen mithilfe bindender Vergegenwärtigung überlegener Gegenkräfte zu verstehen.“ Der Zweck eines Exorzismus bestand darin, leibliche Leiden, die nicht als heilbar galten, zu beseitigen oder abzuwehren.

<sup>2</sup> Siehe Lk 4,33–37; Lk 8,27–39; Lk 9,37–43; Lk 11,14 und Lk 13,10–17. Daneben erwähnt er noch an mehreren Stellen das Ausfahren von Geistern wie z.B. Lk 4,40f; Lk 6,18f; Lk 7,21f oder Lk 8,2.

<sup>3</sup> SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 90 und WEISER, Apostelgeschichte, S. 425.

THEIBEN unterscheidet zwei Gruppen von Exorzismen: dämonologische Krankheitsaitiologien (der Dämon bewohnt den Kranken) und exorzistische Heilverfahren (der Dämon verursacht die Krankheit). Dabei definiert er einen Exorzismus folgendermaßen: „Ein Exorzismus liegt also erst dann vor, wenn ein Mensch nicht nur in einer Funktion von einem Dämon beeinträchtigt wird, sondern sein Subjekt an diesen verloren hat. Im Falle solcher »Besessenheit« muß der Dämon ausfahren. Formgeschichtlich formuliert: Der Dämon muß Gegenspieler, nicht nur im Hintergrund verborgener Nebenspieler sein.“<sup>4</sup>

Dabei ist ein stilechter Exorzismus an drei Merkmalen zu erkennen: 1. an der deutlichen Charakterisierung der Not des Menschen durch sein Ausgeliefertsein an den Dämon und das dazugehörige Ausfahren des Dämons. 2. stellt der Kampf zwischen Dämon und Exorzist einen Kampf mit denselben Mitteln dar (die beiden erkennen einander und haben ähnliche Beschwörungsformeln). Und schließlich ist 3. die zerstörerische Tätigkeit des Dämons in der Natur zu nennen. Dabei geht es immer um den notleidenden besessenen Menschen, dem Jesus helfen will. THEIBEN spricht daher von einem Kampf zwischen Jesus und den Dämonen, der jedoch ausschließlich zur „Befreiung des entfremdeten Ich[s]“<sup>5</sup> geschieht.

Der eigentliche Grund der Austreibung in Philippi, der Ärger des Paulus, steht diesem Konzept – wie man unschwer erkennen kann – völlig entgegen. Es geht hier nicht um die Person und die Heilungsbedürftigkeit der Magd, sondern um die Konfrontation mit einem mantischen Phänomen des Heidentums. Auch ist es eher so, dass die Sklavin den Geist „besitzt“ (ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα), anstatt dass sie von ihm „besessen ist bzw. wird“.

Anhand dieser Beschreibungen und Auffälligkeiten kann man feststellen, dass es sich in der Philippi-Episode zwar um einen Exorzismus handelt, dass dieser aber von einer anderen Ausgangssituation ausgeht und auch einen anderen Ausgang nimmt. Dies ist nun im Folgenden genauer zu betrachten.

---

<sup>4</sup> THEIBEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 95.

<sup>5</sup> THEIBEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, S. 98.

## 6.1 Πνεῦμα πύθωνα

Der Begriff πύθων ist im Griechischen zweifach belegt<sup>6</sup>. Zum einen in der Mythologie und zum anderen in der Literatur. Im Mythos meint dieser Begriff den Namen der Schlange, die das delphische Orakel behütete, das ursprünglich ein Orakel der Erdgöttin Gaia war. Diese Python stellte ein riesiges menschenfressendes Ungeheuer dar, das von Apollon mit Pfeilen getötet wurde. Nach ihrem verfaulenden (πύθεσθαι) Leichnam erhielten der Ort und der Gott den Beinamen Πυθώ. Danach beanspruchte Apollon das Orakel für sich. Jener soll den delphischen Dreifuß mit der Haut der Schlange überzogen und die Gebeine der Schlange darin aufbewahrt haben, wodurch die Wahrsagekraft der darauf sitzenden Pythia beeinflusst worden sein soll.<sup>7</sup> Zur Feier seines Sieges stiftete der Gott später die Pythischen Spiele.

Ab Beginn der römischen Kaiserzeit wird πύθων übertragen als Bezeichnung für einen Bauchredner gebraucht. Ein Beleg hierfür findet sich bei PLUTARCH in *De defectu oraculorum*: [...] εὐήθες γὰρ ἔστι καὶ παιδικὸν κομιδῇ τὸ οἶεσθαι τὸν θεὸν αὐτὸν ὥσπερ τοὺς ἐγγαστριμύθους, Εὐρυκλέας πάλαι νυνὶ δὲ Πύθωνας προσαγορευομένους, ἐνδύομενον εἰς τὰ σώματα τῶν προφητῶν ὑποφθέγγεσθαι τοῖς ἐκείνων στόμασι καὶ φωναῖς χρώμενον ὄργανοις.<sup>8</sup> Interessant ist der von mir unterstrichene Satz: „einst wurden sie [die Bauchredner] *Eurykleis*, jetzt aber werden sie *Pythones* genannt.“ Ein ἐγγαστρίμυθος entspricht also einem πύθων. Unter diesem Begriff wird aber nicht ein aus dem Menschen sprechender Geist verstanden, sondern der Bauchredner selbst. Dabei ist das Bauchreden selbst willkürlich.

PLUTARCH lebte von 48–120 n.Chr., war also in etwa ein Zeitgenosse des Lukas. Diese Veränderung in der Namensgebung hat sich wohl Mitte bis Ende des ersten Jahrhunderts vollzogen. Vermutlich haben

---

<sup>6</sup> Die folgenden Aussagen stützen sich – wenn nicht anders angegeben – auf FOERSTER, Art. πύθων.

<sup>7</sup> JUNK, Art. πύθων, Sp. 670f.

<sup>8</sup> PLUTARCHUS, *De defectu oraculorum* 9. Übersetzung zu PLUTARCH: „Es ist lächerlich [...] zu glauben, dass der Gott selbst, wie [in] die Bauchredner, einst Eurykleis jetzt aber Pythones genannt, in die Körper der Propheten hineingehe und (aus ihnen) spreche, indem er ihren Mund und ihre Stimme als Werkzeug gebraucht.“

hier später viele Motive zusammengewirkt, um dem Begriff *πύθων* die Bedeutung Wahrsagen in Verbindung mit Bauchreden zu verleihen.

Die Bezeichnung für die Bauchrederei ist, wie schon erwähnt, eine späte Bildung<sup>9</sup>, die in der Apostelgeschichte einen der frühesten Belege gefunden haben kann.

Die Charakterisierung der Magd mit *ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα* (v.16) ist in der Verbindung „einen Geist haben“ daher ungewöhnlich. Der Begriff wird normalerweise nicht mit *πνεῦμα* in Zusammenhang gebracht. Es ist nirgends belegt, dass von einem *πύθων* irgendwelche Geistwesen ausgehen, noch dass *πύθων* selbst ein Geist ist. Auffallend ist zudem noch der „Besitz“ des Geistes durch die Magd. *Πύθων* ist in dieser Episode anscheinend mit einem aus dem Bauch sprechenden Geist gleichgesetzt. Klar ist aber, dass die Weissagung der Magd (durch Bauchreden) in der Darstellung des Lukas mit etwas Dämonischen in Verbindung steht.<sup>10</sup> Lukas spricht nämlich in seinen anderen Exorzismus-Darstellungen immer von dämonischen Geistern, die die Menschen in Besitz genommen haben. In dieser Geschichte charakterisiert er zum einen das Wahrsagen der Sklavin als Bauchreden, indem er von *πύθων* spricht, zum anderen versucht er gleichzeitig (in diesem Punkt) eine gewisse Angleichung an die Evangelien vorzunehmen, wenn er *πύθων* mit *πνεῦμα* in Verbindung bringt.<sup>11</sup> Damit ist Paulus nicht mit der Person dieser wahrsagenden Frau konfrontiert. Er blickt hingegen gleichsam durch sie hindurch auf sein eigentliches Gegenüber, den Dämon in ihr. Somit manifestiert sich an dieser Stelle die direkte Konfrontation der Träger des Heiligen Geistes mit einem heidnischen Geistphänomen.

---

<sup>9</sup> *Πύθων* an sich wird in der Antike ursprünglich auch als dämonisch gedeutet. Vgl. dazu ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Σοφιστής*, 252 c. Die weitere Darstellung folgt aber der Tendenz des 1. Jh.s, *πύθων* in Verbindung mit Bauchreden zu verstehen.

<sup>10</sup> Unter *πνεῦμα* kann auch ein inspiratorischer, göttlicher, enthusiastischer Geisteshauch verstanden werden (vgl. dazu SCHWEIZER, Art. *πνεῦμα*, S. 336). Dies ist wohl von Lukas dämonisch interpretiert worden.

<sup>11</sup> Vgl. auch ROLOFF, *Apostelgeschichte*, S. 245.

## **6.2 Deutungsversuche in der Forschung**

Im Folgenden sind nun Sinn und Intention der Erzählung zu erörtern. Dass böse Geister, die Menschen quälen, ausgetrieben werden, ist bekannt und üblich. Als erstes drängt sich die Frage auf, warum diese Geschichte so ein unerfreuliches Ende nimmt. Statt Staunen und Anerkennung gibt es einen folgenreichen Konflikt mit den römischen Behörden, wobei die Anklage eigentlich in keinem Zusammenhang mit dem ursprünglichen Anlass steht.

Man fragt sich weiter, warum hier ein Dämon ausgetrieben wird, der seinen „Wirt“ gar nicht schädigt? Im Gegenteil: diese Sklavin bringt ja nicht nur, wie uns die Apostelgeschichte hier deutlich macht, ihren eigenen Besitzern großen Gewinn, sondern es ist anzunehmen, dass diese mantische Begabung der Wahrsagefähigkeit ihr besonderes Potential ist, das ihr Überleben sichert und sie vor anderen Sklaven auszeichnet. Nach dem Exorzismus ist sie für ihre Herren wertlos und austauschbar geworden. So ist sie womöglich über die Austreibung selbst aufgebracht. In diesem Fall kann man aus der Sicht der Betroffenen sicherlich nicht von einer „erwünschten und begrüßten Heilung“ sprechen, vor allem weil von einer Krankheit und einem Leiden nie die Rede ist.

### **6.2.1 Vermarktung der Religion**

Eine m. E. für ein völliges Verständnis unergiebigere Deutung betrifft die Sicht einiger Exegeten, die den Exorzismus als „Rettung“ einer ausgebeuteten Sklavin deuten<sup>12</sup> und damit den sozialen und karitativen Dienst der Missionare an der Frau betonen. Demnach erregt die materielle Ausnutzung der Magd bei den christlichen Verkündigern Kritik und Ärger, die zur Abschaffung des unwürdigen Zustandes führen. Die angebliche Ausbeutung ist hier aber nirgends zu spüren. Offensichtli-

---

<sup>12</sup> ZMIJEWSKI z.B. interpretiert den Exorzismus aufgrund des Wirkens des Evangeliums als Rettung einer sozial Benachteiligten: „Die *Exorzismusgeschichte* (Vv.16ff) zeigt auf ihre Weise die *alle Grenzen* – bes. auch solche sozialer Art – *überwindende Kraft des Christentums*.“ (ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, S. 614). Meiner Ansicht nach war bei einer solchen Interpretation der Wunsch Vater des Gedankens. Aus dem Text selbst ist diese Deutung schwerlich zu belegen.

cher ist aber der Ärger des Paulus, der dieser Deutung gänzlich entgegensteht.

Auch zur Zeit des Paulus konnte man mit Religion ein glänzendes Geschäft machen. Mit den Sehnsüchten der Menschen nach Wahrheit sowie einer gewissen Sicherheit und Orientierung ließ sich damals wie heute viel Geld machen. Indem ROLOFF die Ausnutzung dieser Frau zum Prototypen für den heidnischen Umgang mit Religion macht, beschreibt er die Intention des Lukas wie folgt: „Wo das Religiöse in zynischer Weise vermarktet wird, da gilt auch der einzelne Mensch nur als Objekt zur Befriedigung des Gewinnstrebens. Die hier dargestellte Mentalität soll im Sinne des Erzählers als repräsentativ für die religiöse Situation der heidnischen Gesellschaft gelten.“<sup>13</sup> WEISER drückt diesen Sachverhalt noch drastischer aus: „Im Sinn des Lukas soll damit schlaglich[t]artig die religiöse Dekadenz und das menschenentwürdigende Verhalten der heidnischen Umwelt offenbar werden.“<sup>14</sup>

Diese beiden Stimmen fallen über die pagane Religiosität ein recht hartes Urteil. Eine solch allgemeine Ausweitung der Kritik auf angeblich grundsätzliche Aspekte der heidnischen Religion, wie es hier angedeutet scheint, ist wohl als zu übertrieben anzusehen. Diese rigorose Einstellung kann ich nicht teilen, obwohl keinesfalls zu leugnen ist, dass eine derartige Religiosität, die im Dienste des Profits steht, dem Verfasser der Apostelgeschichte ein Dorn im Auge war. Ganz klar erweisen sich hier die Missionare, die im Dienst eines ganz anderen Geistes stehen, als überlegen. Das Interesse des Lukas an der Problematik Reichtum und Geld in Bezug auf das Evangelium wird auch schon in seinem Evangelium deutlich.<sup>15</sup> Die Wahrsagerei, mit der die Sklavin ihr Geld bzw. das ihrer Besitzer verdient, wird deutlich missbilligt, zumal sie auch noch heidnischen Ursprungs ist.

Der eben vorgestellte Deutungsversuch bietet einen wichtigen Aspekt zur Interpretation der Gründe für den Exorzismus des Wahrsagegeistes, dennoch bin ich der Ansicht, dass dadurch noch nicht das ganze Spektrum erfasst wird.

---

<sup>13</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 246.

<sup>14</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 435.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die Texte Lk 12,13–20, Lk 16,9–13, Lk 16,19–31, Lk 18,18–27.

### **6.2.2 Die Konfrontation mit der heidnischen Religion**

Die Konfrontation des gerade neu entstandenen Christentums mit einem religiösen Phänomen, das sehr alte Wurzeln hat, kann nur zu Konkurrenz und Konflikten führen. Wie auch schon in Lystra erhält man hier einen Eindruck von den Problemen, mit denen die Mission bei der Begegnung mit einer „tief im Alltagsleben verwurzelten heidnischen Religiosität zu ringen hatte.“<sup>16</sup>

Von den neutestamentlichen Exegeten werden ganz klare Fronten zwischen den beiden „Religionen“ gezogen. Laut CONZELMANN dient der Exorzismus der „Abgrenzung gegenüber der Mantik“<sup>17</sup>, die mit dem Vorwurf, aus Profit- und Geldgier missbraucht und ausgenutzt zu werden, schwer belastet wird. Nach SCHREIBER zeigt sich die „Überlegenheit der neuen Botschaft über widergöttliche Kräfte und Mächte“<sup>18</sup>, die in der heidnischen Welt einen bedeutenden Stellenwert einnehmen. Die Überwindung des  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha\ \pi\acute{\upsilon}\theta\omega\nu\alpha$  macht damit das wahre göttliche  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$  offenbar. PESCH hält diese Episode für eine enorme Steigerung der christlichen Programmatik durch Lukas und beschreibt das mit folgenden Worten: „Die christliche Mission bringt im Namen Jesu der dämonisierten heidnischen Welt (mit ihrer pervertierten Verquickung von Religion bzw. Mantik und Ökonomie bzw. Geschäft) die Rettung.“<sup>19</sup> Auch bei ZMIJEWSKI wird die heidnische Welt mit ihrer Magie und Mantik rigoros abgewertet, da jene angeblich in der Sehnsucht des Menschen nach dem wirklichen Heil ihren Ausdruck findet. In seinen eigenen Worten heißt das, dass in dieser Geschichte damit die „Erlösungsbedürftigkeit“<sup>20</sup> der Heiden *von* der Magie zutage tritt.

Mir persönlich erscheinen solche Deutungen zu krass und auch zu stark eingenommen von unserem heutigen, universellen christlichen Selbstverständnis. Dass einige neutestamentliche Exegeten mit dem Brustton christlicher Überzeugung und Arroganz jegliche Form heidnischer Spiritualität grundsätzlich kritisieren und konterkarieren, mag

---

<sup>16</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 245.

<sup>17</sup> CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 100.

<sup>18</sup> SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 95.

<sup>19</sup> PESCH, Apostelgeschichte, S. 109.

<sup>20</sup> ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, S. 614.

vielleicht nicht überraschen, aber ob das ebenfalls für Lukas, den Verfasser und Herausgeber dieser Geschichte, so gegolten hat, wird man fragen dürfen. Ich bin zumindest der Meinung, dass es ihm bei diesem Bericht auch um etwas Anderes ging.

### **6.2.3 Die Austreibung als Machtdemonstration**

Laut SCHREIBER wird die Magd zum „Objekt des Lk, um die göttliche Vollmacht, die durch Paulus mit Hilfe des Heiligen Geistes wirkt, zu demonstrieren.“<sup>21</sup> Auf der einen Seite ist dieser Meinung natürlich beizupflichten. Es findet ja tatsächlich eine Austreibung aufgrund des göttlichen Wirkens statt. Aber die Annahme, dass es sich bei dieser Geschichte nur um einen Machtbeweis nach dem Motto, wessen Gott ist der bessere, handeln soll, stellt eine eher unbefriedigende Erklärung dar. Zwar geschieht der Exorzismus im Namen Jesu und das verweist auf die besondere göttliche Instanz, aber es fehlt, wie schon an anderer Stelle angemerkt wurde, der zu einem Wunder dieser Art gehörige Chorschluss, der die Macht und die Wundertätigkeit des Missionars beglaubigt und die Anerkennung oder zumindest das Staunen der Zuschauer zum Ausdruck bringt. Das Wunder verhallt zwar nicht im Nichts, dennoch fragt man sich, ob Paulus das unangenehme Nachspiel nicht schon vorhersehen hätte können. Interessant wird diese Frage, wenn man sich die auffällige Bemerkung des Erzählers über die Zeitspanne<sup>22</sup> ansieht, die verstreicht, bis Paulus gegen das Schreien der Magd einschreitet. ROLOFF deutet dieses Zögern, bis es zur Austreibung kommt, als „Gelassenheit“, die die „Überlegenheit“<sup>23</sup> der Missionare deutlich macht. Aber wenn man dem Verfasser hier bezüglich der Angabe von v.18 Glauben schenken will und dahinter nicht nur eine Anmerkung der Redaktion vermutet, die die aufgeschobene Reaktion als ein stilistisches Mittel einsetzt, um die Darstellung der Geschichte und ihrer Folgen plausibler und spannender zu machen<sup>24</sup>,

---

<sup>21</sup> SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 95.

<sup>22</sup> τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας (v.18a).

<sup>23</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 245 und 246.

<sup>24</sup> Vgl. dazu WEISER, Apostelgeschichte, S. 435 oder auch CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 100: „Die Dehnung des Zeitraums wirkt künstlich und zweckbedingt.“

dann muss das Zögern des Paulus anders zu deuten sein. Anscheinend stellte die Austreibung keine spontane Reaktion dar, da Paulus es zunächst mit dem einfachsten Mittel versuchte: Ignorieren. Als das nicht fruchtet, entscheidet er sich für die Austreibung und macht damit den heidnischen Wahrsagegeist mundtot.

Meines Erachtens kann es aber hier nicht um eine selbstbewusste, gelassene Machtdemonstration gehen, sondern eher um eine notwendig gewordene Befreiung aus einer prekären Lage, die von Paulus nach längerem Überlegen bewusst gewählt wurde.

\* \* \*

Als kurze Zusammenfassung lässt sich schon einmal festhalten, dass alle diese oben erwähnten Aspekte wie Machtdemonstration, Abgrenzung von der paganen Religion, Ablehnung der Vermarktung von Religion sowie die direkte Konfrontation der christlichen Geistträger mit einem heidnischen Geistphänomen sicherlich für die Deutung dieser Episode eine wichtige Rolle spielen. Den Schlüssel zur Interpretation dieser Textstelle liefern sie jedoch meiner Ansicht nach nicht.

Der Auslöser für den Exorzismus ist oberflächlich gesehen recht simpel: Paulus ist über eine Sklavin verärgert, die ihm ständig hinterher rennt und ihn mit ihrem Schreien belästigt. Das Motiv für die darauf folgende Austreibung ist, um es noch einmal deutlich zu machen, nicht Hilfe in einer Notlage, sondern individueller Ärger. Ist jedoch die persönliche Stimmungslage ein angemessener Grund für einen Verkündiger des Evangeliums, den Namen Christi zu bemühen, um einen zugegebenermaßen vorlauten Geist auszutreiben? Entspricht ein solcher Einsatz der Macht Christi dem Evangelium?

Von enormer Wichtigkeit ist daher die Frage nach dem Grund des Ärgers. Die simple Belästigung durch das Schreien einer weissagenden Frau scheint etwas zu schwach als Begründung. Deshalb steht es nun an, den Inhalt der Aussage genauer unter die Lupe zu nehmen und seine Bedeutung und Wirkung zu untersuchen.

## 7. Die Diener des θεὸς ὑψιστος

Die Aussage der Sklavin ist von größter Bedeutung für die Interpretation dieser Episode in Philippi. Nur wenn der Inhalt des Schreiens aus seinem Kontext heraus richtig zugeordnet wird, kann der Ärger des Paulus in der damit verbundenen Darstellung des Lukas verstanden werden. Der Titel θεὸς ὑψιστος stellt dabei den Schlüsselbegriff dar. Im Folgenden ist zunächst die Verwendung des Titels ὑψιστος eingehend zu beleuchten, dessen Verbreitung sowohl im jüdischen als auch im heidnischen Kontext belegt ist. Ich beziehe mich dabei – soweit nicht anders angegeben – hauptsächlich auf die Ausführungen von TREBILCO, der in seinem Aufsatz eine sehr gute Zusammenstellung geliefert hat.<sup>1</sup>

### 7.1 Die Verwendung des Titels ὑψιστος

#### 7.1.1 Der pagane Gebrauch

In der Antike fand der Titel ὑψιστος ziemlich weite Verbreitung. Gerade durch die Wegbereitung der griechischen Philosophie und der orientalischen Religionen gab es einen gewissen Trend hin zum Monotheismus zu verzeichnen, auch dort, wo kein jüdischer Einfluss festzustellen war.<sup>2</sup>

Insbesondere der Göttervater Zeus wurde häufig mit dem Epitheton ὑψιστος belegt. In der Stadt Theben gab es einen Tempel des Ζεὺς ὑψιστος und in Edessa einen entsprechenden Kultverein.<sup>3</sup> In Widmungen ist Zeus manchmal mit θεὸς ὑψιστος oder auch nur mit ὑψιστος

---

<sup>1</sup> TREBILCO, Paul and Silas, S. 51–73.

<sup>2</sup> TREBILCO meint keinen zwingenden jüdischen Einfluss auf den paganen Gebrauch ausmachen zu können und äußert sich wie folgt: “Hypsistos was a vague title and thus it would not be clear which god was being referred to“ (TREBILCO, Paul and Silas, S. 57). Auf die Tendenz zum Monotheismus im Hellenismus verweist auch HENGEL (HENGEL, Judentum und Hellenismus, S. 476ff). Es kam dabei auch zu jüdisch-paganen Mischkulten (v.a. in Kleinasien und am Schwarzen Meer), in denen u.a. auch die bei Juden wie Heiden beliebte Gottesbezeichnung ὑψιστος im Mittelpunkt stand (vgl. HENGEL, Judentum und Hellenismus, S. 480). Hierzu werde ich an späterer Stelle noch eine These von MITCHELL anführen.

<sup>3</sup> Vgl. NOCK et al., The Gild, S. 420.

benannt.<sup>4</sup> Ebenso sind einige Inschriften in Athen gefunden worden, die dem Διὶ ὑψίστῳ bzw. dem (Θεῶ) ὑψίστῳ geweiht sind.<sup>5</sup> Einer der ersten Belege dieses Kultes kann schon für die erste Hälfte des 2. Jh.s v.Chr. in Makedonien nachgewiesen werden. Ansonsten ist der Ζεὸς ὑψίστος in Makedonien breit bezeugt und stellt damit „eine Gottheit von einiger regionaler Bedeutung“<sup>6</sup> dar. Das ist besonders wichtig für unsere Episode in Apg 16. In und um Philippi gab es eine Reihe von Kulturen<sup>7</sup>, wodurch sich die Möglichkeit zur Verehrung von vielen unterschiedlichen „höchsten“ Gottheiten ergab. Denn oft wurden auch einzelne der zahlreichen lokalen Gottheiten als die höchsten göttlichen Repräsentanten der Welt gedacht und mit dem Titel ὑψίστος verehrt. Dabei war diese Bezeichnung jedoch nicht auf männliche Gottheiten beschränkt: in Lydien z.B. wurde der Titel für eine Muttergottheit verwendet, in Ägypten als Epitheton für Isis.

Man kann daher feststellen, dass dieser Begriff erstens eine ganze Bandbreite von höchsten Gottheiten bezeichnen kann, und dass zweitens eine Verwendung des Titels ὑψίστος oder auch θεὸς ὑψίστος im ganzen römischen Imperium zu belegen ist.

Eine sehr interessante These stellt MITCHELL auf, indem er zu beweisen versucht, dass die σεβόμενοι τὸν θεόν mit den Verehrern des θεὸς ὑψίστος identisch seien.<sup>8</sup> Mit Belegen von Schriftstellern aus dem 4./5. Jh., die über den Kult des Hypsistos Bericht geben, fasst er die Gemeinsamkeiten zwischen den *theosebeis* bzw. σεβόμενοι τὸν θεόν und

---

<sup>4</sup> Vgl. NOCK et al., *The Gild*, S.416: “The title Zeus Hypsistos is found at numerous points in the Greek world; so is Theos Hypsistos, and we have occasionally the plain Hypsistos referring to a god. The three are sometimes treated as equivalents.”

<sup>5</sup> Vgl. NOCK et al, *The Gild*, S. 416.

<sup>6</sup> PILHOFER, *Philippi*, S. 187.

<sup>7</sup> Als wichtigste Beispiele für Kulte in der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* seien nur die Verehrung des Thrakischen Reiters sowie der Dionysos- und Silvanus-Kult genannt. Mehr Informationen finden sich bei PILHOFER, *Philippi*, S. 92–113.

<sup>8</sup> „Die *theosebeis* und *sebomenoi ton theon* sind in jeder Beziehung identisch mit den Verehrern des uns aus fast 300 Inschriften bekannten Höchsten Gottes, des *theos hypsistos*, die von christlichen Autoren der Spätantike Hypsistarii oder Hypsistiani benannt wurden“ (MITCHELL, *Wer waren die Gottesfürchtigen*, S. 58). Vgl. dazu auch MITCHELL, *Theos Hypsistos*, S. 92–97, 115–121 und *passim*.

den *Hypsistiani*, den Verehrern des θεός ὑψιστος, zusammen.<sup>9</sup> Dieser letztgenannte Kult stellte eine Mischung aus jüdischem Gesetz und heidnischer Lehre dar: die *Hypsistariar* verzichteten auf Götzenbilder und auf heidnische Opferriten, sie hielten den Sabbat, befolgten einige Speisevorschriften, übten einen besonderen Ritus mit Lampen und Feuer aus, lehnten aber die Beschneidung ab.<sup>10</sup> Aufgrund dieser Beschreibung ergeben sich auffallende Ähnlichkeiten mit den einzelnen Gebräuchen der Gottesfürchtigen im 1. Jh., die wie die *Hypsistariar* eine enge Verbindung zum Judentum pflegten, ohne selbst vollständige Juden zu sein. Eine sehr interessante Gemeinsamkeit mit den *theosebeis* stellen zudem die außerstädtischen Gebetsorte der Hypsistos-Verehrer dar, die *proseuchai*<sup>11</sup> genannt werden, worin MITCHELL einen weiteren Beleg dafür sieht, „daß der Kult des Theos Hypsistos und der Glaube der neutestamentlichen σεβόμενοι identisch waren“<sup>12</sup>. Daher nimmt er nun an, dass die προσευχή, außerhalb Philippi, wie sie in der Apostelgeschichte 16,13ff dargestellt wird, ein Kultheiligtum des Θεός ὑψιστος war.

Auch inschriftlich seien räumliche Übereinstimmung von Theos-Hypsistos-Verehrern und Gottesfürchtigen zu konstatieren. Gerade für Makedonien sind Zeugnisse für beide Formen vorhanden. MITCHELL führt u.a. auch Philippi als Fundort einer solchen Inschrift an. Hier irrt MITCHELL offensichtlich.<sup>13</sup> In Philippi selbst wurde noch keine solche Inschrift gefunden, dafür aber z.B. in Thessaloniki.<sup>14</sup> Dennoch kann MITCHELLS Annahme damit grundsätzlich nicht widerlegt werden. Denn für den Fall, dass seine These zuträfe, wäre durch den Verfasser der Apostelgeschichte ein sehr authentisches Stück Geschichte

---

<sup>9</sup> Weitere Ausführungen und die entsprechenden Belege finden sich bei MITCHELL, Wer waren die Gottesfürchtigen, S. 58ff und bei MITCHELL, Theos Hypsistos, S. 92–97.

<sup>10</sup> Vgl. dazu MITCHELL, Wer waren die Gottesfürchtigen, S. 59 und MITCHELL, Theos Hypsistos, S. 117–121.

<sup>11</sup> Vgl. MITCHELL, Wer waren die Gottesfürchtigen, S. 60.

<sup>12</sup> MITCHELL, Wer waren die Gottesfürchtigen, S. 61. Dass die προσευχή ein Kultort der σεβόμενοι war, zeigt die Nennung der Lydia aus Thyatira, die als σεβομένη τὸν θεόν charakterisiert wird.

<sup>13</sup> Vgl. MITCHELL, Wer waren die Gottesfürchtigen, S. 62.

<sup>14</sup> Vgl. MITCHELL, Theos Hypsistos, S. 82.

bis zu uns tradiert worden, das die religiösen Gegebenheiten genau wiedergäbe. Wenn die σεβομένη Lydia der hellenistisch-jüdischen Kultvereinigung der Hypsistos-Verehrer angehörte, und sich eine Erinnerung daran sogar in den Quellen des Lukas befunden hat, darf man die Wichtigkeit der Hypsistos-Verehrer als Anknüpfungspunkt für das neuentstehende Christentum nicht unterschätzen.<sup>15</sup>

Es ist vielleicht nur Spekulation, aber womöglich kann man anhand der drei unterschiedlichen Notizen in der Apostelgeschichte wirklich einen Zusammenhang feststellen, der MITCHELLS These noch untermauern würde. Zunächst wird eine Frau genannt, die Lydia heißt. Wenn man mit HAENCHEN annimmt, dass dies nicht wirklich der Eigenname dieser Frau war, sondern der Name als Beiname bzw. genauere Bestimmung ihrer Herkunft fungiert hat, dann ist die Purpurchändlerin als „die Lydische“, die Frau aus Lydien gekennzeichnet.<sup>16</sup> Als zweites ist anzumerken, dass in Lydien und sogar in Thyatira eine Theos-Hypsistos-Verehrung belegt ist.<sup>17</sup> Als drittes wird „Lydia“ ganz explizit eine σεβομένη τὸν θεόν genannt. Nimmt man nun nach MITCHELL an, dass die Gottesfürchtigen mit den Hypsistos-Verehrern gleichzusetzen sind, dann ist bei einer gemeinsamen Betrachtung dieser Punkte die Übereinstimmung wirklich äußerst bemerkenswert. Vielleicht gab es tatsächlich eine Frau, die aus Thyatira in Lydien kam und dort mit dem Theos-Hypsistos-Kult Bekanntschaft gemacht hatte. Dass sie zudem noch als σεβομένη gekennzeichnet wird, könnte durchaus darauf hinweisen. Sicherlich bedarf diese Vermutung noch genau-

---

<sup>15</sup> MITCHELLS Aufsatz schließt mit dem folgenden Absatz, den ich wegen seiner zusammenfassenden Darstellung vollständig wiedergeben möchte: „Der Kult des Theos Hypsistos, dessen Anhänger sich Gottesfürchtige nannten, war im Grunde ein heidnischer Monotheismus, der von jüdischen Anschauungen stark beeinflusst und geprägt wurde. Er wurde in fast allen Gebieten des östlichen Mittelmeerraums, Anatoliens, des Schwarzen Meeres und des Nahen Ostens seit dem späteren Hellenismus gepflegt und erlebte eine Blütezeit bis tief in die Spätantike. Als Paulus seine Mission in den griechischen Städten und den römischen Kolonien Kleinasiens und Griechenland betrieb, begegnete er überall Anhängern des Kults, die sich zum Glauben an Christus bekehrten. Ohne die Gottesfürchtigen wäre die Verwandlung der heidnischen Welt zum christlichen Monotheismus kaum vorstellbar“ (MITCHELL, *Wer waren die Gottesfürchtigen*, S. 64).

<sup>16</sup> HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, S. 480.

<sup>17</sup> Vgl. MITCHELL, *Wer waren die Gottesfürchtigen*, S. 62 und NOCK et al., *The Guild*, S. 419.

erer Überprüfung, die an dieser Stelle allerdings nicht geleistet werden kann. Träfe diese Vermutung aber zu, dann wäre dies ein weiterer Beleg dafür, dass hier ein großer religionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, der sich sogar in der Apostelgeschichte niedergeschlagen hat.

### 7.1.2 Der jüdische Gebrauch

Im hellenistischen Judentum ist der Titel „der Höchste“ sehr geläufig.<sup>18</sup> In der Septuaginta, besonders in den Psalmen, kommt ὑψιστος ziemlich häufig vor. Der Titel wird dabei aber ausschließlich für Jahwe verwendet bzw. als Übersetzung von El oder Elohim. Es gibt zwar keine standardisierte Verwendung, doch zumeist erscheint der Titel zusammen mit Artikel: als ὁ ὑψιστος oder auch als ὁ θεός ὁ ὑψιστος. Des Weiteren ist der Titel bei den Pseudepigraphen belegt (z.B. im *Testament der 12 Patriarchen* oder in *Joseph und Aseneth*). Dort wird ὑψιστος als Begriff verwendet, der in der jüdischen Literatur den Heiden in den Mund gelegt wird, wenn sie vom jüdischen Gott sprechen.

BERTRAM hält den ὑψιστος-Titel zur Zeit des Hellenismus für ein „Mittel der weltförmigen, apologetischen und propagandistischen Selbstdarstellung des Judentums“<sup>19</sup>. Auch PHILO verwendet ihn, allerdings sehr sparsam und oft nur als Septuagintazitat. Daran lässt sich erkennen, dass für PHILO der Gebrauch des Titels möglicherweise nicht ganz unproblematisch war, da er sich der Tatsache bewusst war, dass der Titel nicht nur auf den jüdischen Gott bezogen werden konnte, sondern auch für pagane Hörer semantisch aufgeladen war.

In jüdischen Inschriften kommt der Begriff im 2. Jh. v.Chr. des Öfteren vor. Allerdings ist ein rapider Rückgang des Gebrauchs im 1./2. Jh. zu konstatieren. TREBILCO erklärt diesen Rückgang wie folgt: „Can we explain this probable decline in the use of a title which was firmly embedded in Jewish tradition? In view of the pagan usage of the term outlined above, it seems likely that ‘Hypsistos’ was open to syncretistic misinterpretation, that this was recognized and the title was avoided.”<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. BERTRAM, Art. ὑψιστος, S. 617.

<sup>19</sup> BERTRAM, Art. ὑψιστος, S. 617.

<sup>20</sup> TREBILCO, Paul and Silas, S. 56.

Da die freie Verwendung des Titels gerade aus jüdischer Sicht missverständlich war, ist es gut nachvollziehbar, dass der Begriff mit Vorsicht gebraucht und nach und nach vermieden wurde, ausgenommen in Gebieten mit großem jüdischen Bevölkerungsanteil, wo die Gefahr eines Missverstehens schlicht nicht gegeben war.

### 7.1.3 Der Titel im Neuen Testament

Dieser Hoheitstitel ist im Neuen Testament neun Mal vorhanden: zum ersten Mal in der Erzählung von der Heilung des Besessenen von Gerasa sowohl in Mk 5,7<sup>21</sup> als auch in der Parallelstelle Lk 8,28. Im Lukas-Evangelium und der Apostelgeschichte begegnet uns der Titel sechs Mal: bei der Ankündigung der Geburt Jesu durch den Engel in Lk 1,32<sup>22</sup> und Lk 1,35<sup>23</sup> sowie Lk 1,76<sup>24</sup> im Lobgesang des Zacharias. Anlässlich der Feldrede findet sich in Lk 6,35<sup>25</sup> eine weitere Stelle; in der Apostelgeschichte dann außer in unserer Textstelle noch in Apg 7,48<sup>26</sup>, in der Rede des Stephanus. Schließlich kommt der Titel noch einmal in Hebr 7,1<sup>27</sup> vor, wobei dort aus Genesis zitiert wird.

Es lässt sich also feststellen, dass dieser im NT sonst selten vorkommende Begriff bei Lukas siebenmal verwendet wird. Anscheinend ist der Titel für ihn ein spezieller Ausdruck, der bewusst eingesetzt wird. Es ist daher möglich, dass Lukas als Redaktor für den Gebrauch des ὑψίστου-Titels verantwortlich gemacht werden kann. Ebenso könnte Lukas diesen Ausdruck schon in seiner Quelle vorgefunden haben. Wenn Lukas für diesen Terminus selbst verantwortlich ist, dann muss erklärt werden, was er damit beabsichtigte und wie er von seinen Lesern verstanden werden wollte. Falls Lukas allerdings den Ausruf einer Quelle entnommen hat, dann gilt es zu klären, wie der Ausruf des Mädchens zunächst von ihr selbst und dann von Paulus sowie von

---

<sup>21</sup> Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου.

<sup>22</sup> υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.

<sup>23</sup> δύνάμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί.

<sup>24</sup> προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ.

<sup>25</sup> ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου.

<sup>26</sup> οὐχ ὁ ὑψίστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ.

<sup>27</sup> ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου.

den anwesenden Zuhörern in Philippi verstanden wurde. Diese beiden unterschiedlichen Fragestellungen können gemeinsam betrachtet werden, da das Ergebnis das gleiche ist: Sowohl bei der eigenständigen Verwendung als auch bei der Übernahme einer Quelle hat sich Lukas „etwas dabei gedacht“.

Wenn man die lukanische Verwendung in den Blick nimmt, kann man als Ergebnis festhalten, dass der Titel ὑψιστος bei Lukas sowohl in jüdischem Kontext im Zusammenhang mit der LXX, als auch in heidnischem Kontext verwendet wird. Dabei war sich Lukas sicherlich der Unterscheidung zwischen den beiden Kontexten wohl bewusst.<sup>28</sup>

## **7.2 Die Wahrheit der Aussage**

### **7.2.1 Deutungen der neutestamentlichen Forschung**

Die meisten Kommentatoren dieser Episode haben zwar den nicht-jüdischen Gebrauch konstatiert, ihn aber nicht weiter beachtet und stets von der Wahrheit der Aussage im Sinne der christlichen Mission gesprochen.<sup>29</sup> Dabei herrscht grundsätzlich die Ansicht vor, dass das Phänomen des Wahrsagegeistes den Exorzismen in den Evangelien angenähert sei.<sup>30</sup> Hier wie dort gibt es Dämonen, die Wahres über Jesus oder über das Evangelium wissen und laut äußern<sup>31</sup>. Obwohl sie die Wahrheit sagen, steht ihnen dies laut den Evangelien nicht zu. Folglich werden sie ausgetrieben.<sup>32</sup> Die Wahrheit kommt nämlich „through

---

<sup>28</sup> BERTRAM deutet z.B. die Verwendung des Titels bei Lukas als absichtliche Hervorhebung der Überweltlichkeit Gottes. Dabei deutet Lukas den Gottesnamen des Alten Testaments als eine „transzendierende Gottesbezeichnung“ hellenistisch um (BERTRAM, Art. ὑψιστος, S. 618).

<sup>29</sup> HAENCHEN äußert sich dazu wie folgt: „Der Wahrsagegeist ist vom Erzähler nicht als ein Lügengeist gedacht!“ (HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 483).

<sup>30</sup> Der Geist erinnert nach HAENCHEN an die Dämonen aus den Evangelien, indem er das „wahre Wesen der fremden Prediger in einer für Heiden verständlichen Weise kundtut“ (HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 476). Auch WEISER beschreibt die Anlehnung an die Exorzismen in den Evangelien v.a. bei Mk 5,7 und Lk 8,28 (WEISER, Apostelgeschichte, S. 434).

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Mk 1,23ff, Lk 4,41 oder Mt 8,28ff.

<sup>32</sup> CONZELMANN drückt das folgendermaßen aus: „Dämonen sagen auch in den Evangelien sachlich Zutreffendes [...]; aber sie dürfen das nicht sagen“ (CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 100).

the wrong channel“<sup>33</sup>. Es wird unter den Exegeten als gängige Ansicht vertreten, dass durch den Mund von Dämonen oder unreinen Geistern Wahrheit verunreinigt werde und sie dadurch nicht entfaltet werden könne. ZMIJEWSKI meint somit zu erkennen, dass die Wahrheit des Evangeliums den richtigen „Kontext“<sup>34</sup> benötige, um heilswirksam zu sein. Der Wahrsagegeist der Apostelgeschichte ist nämlich durch πνεῦμα πύθωνα und dem damit verbundenen Anklang an Apollon und die mythische Sagenwelt ganz klar als heidnisches Phänomen gekennzeichnet. Die Aussage des Geistes kann also folglich nicht vom Heiligen Geist eingegeben sein, zumal der Dämon auch noch im Dienst der Geldwirtschaft und des Profits steht.<sup>35</sup>

So kann ROLOFF schließlich feststellen, dass diese wahre Aussage des Geistes „nicht Bekenntnis, sondern Provokation“<sup>36</sup> ist. Wie in den Evangelien würde der Dämon die Ebenbürtigkeit der Missionare erkennen und es damit aufgrund der Konkurrenz auf einen Konflikt anlegen. ROLOFF argumentiert weiter: „Er [der Dämon] kann nicht anders als die Macht, die ihm in der Person des Paulus entgegentritt, dazu herausfordern, ihre Überlegenheit in der konkreten Auseinandersetzung zu erweisen, denn eine Koexistenz zwischen ihm und dem höchsten Gott kann es nicht geben.“<sup>37</sup>

Die Perspektive dieser Neutestamentler ist klar erkennbar. Für sie handelt es sich bei dem „höchsten Gott“ zweifellos um den jüdischen bzw. christlichen Gott. Nur so kann HAENCHEN felsenfest behaupten: „Mit der synkretistischen Gottheit des θεὸς ὑψιστος [...] hat unsere

---

<sup>33</sup> TREBILCO, S. 71, Anm. 64.

<sup>34</sup> ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, S. 614.

<sup>35</sup> Vgl. dazu die Erklärung von JERVELL: „Entscheidend für Lukas ist, dass sie durch ihre Wahrsagerei ihrer Herrschaft grossen Gewinn einbrachte. Denn dadurch wird klar, dass aus der Frau nicht der Heilige Geist redet“ (JERVELL, Apostelgeschichte, S. 423).

<sup>36</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 245.

<sup>37</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 245. PESCH spitzt den Gegensatz zwischen Christentum und heidnischer Religiosität noch schärfer zu, indem er formuliert: „[Paulus] nimmt die Herausforderung an, die Überlegenheit des Dieners des wahren Gottes über den Spuk heidnischer Religiosität zu erweisen“ (PESCH, Apostelgeschichte, S. 113). Wieder fällt auf, dass schon allein durch die Wortwahl die Abwertung von Phänomenen, die nicht dezidiert christlichen Ursprungs sind, impliziert wird.

Stelle nichts zu tun“<sup>38</sup>. Seiner Meinung nach handle es sich bei diesem Begriff nur um eine bei Nichtjuden gebräuchliche Bezeichnung des jüdischen Gottes.<sup>39</sup>

### **7.2.2 Die Mehrdeutigkeit des „höchsten Gottes“ und des „Heilsweges“**

Dennoch kann diese Einschätzung, wenn man den historischen Kontext betrachtet, nicht zutreffend sein. Denn im Unterschied zu den Evangelien befinden wir uns in Philippi in heidnischem Milieu. Daher begeht man nach TREBILCO einen Fehler, wenn man den Exorzismus der Apostelgeschichte mit den Exorzismen der Evangelien gleichsetzt.<sup>40</sup>

Auf die weit verbreitete pagane Verwendung des Titels wurde schon hingewiesen. Gerade in Bezug auf die thrakischen Inschriften in Makedonien kann man das 1. Jh. als Höhepunkt der Verbreitung des ὑψιστος-Kultes ansehen.<sup>41</sup> Berücksichtigt man zudem noch die These von MITCHELL, die besagt, dass die Gottesfürchtigen mit den ὑψιστος-Verehrern identisch seien, dann findet sich in Apg 16 ein ganz besonderes Stück Lokalkolorit, das ein interessantes religiöses Phänomen in sich bewahrt hat.

Jüdische Anwesende in Philippi oder bereits christliche Hörer und Leser der Apostelgeschichte werden diesen Hoheitstitel durchaus auch zu Zeiten des Paulus zuerst mit Jahwe identifiziert haben. Hier weist das Epitheton ὑψιστος auf den Einen Gott hin, als dessen Verkündiger Paulus und Silas erscheinen. Allerdings ist zu bedenken, dass die Rolle, die das Judentum als Religion in Philippi spielte, eher unbedeutend war. Es ist ohnehin fraglich, ob es überhaupt „richtige“ Juden in Philippi gegeben hat. Eventuell gab es tatsächlich nur heidnische

---

<sup>38</sup> HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 476, Anm. 7.

<sup>39</sup> Auch PESCH teilt diese Meinung, wodurch seiner Ansicht nach überhaupt erst die Charakterisierung der Missionare als Juden ermöglicht wird (PESCH, Apostelgeschichte, S. 113).

<sup>40</sup> „However there is no necessary reason why demons in Acts need have true knowledge on a subject, as they often do in the Gospels, nor and more importantly, that they proclaim what they know in an unambiguous and helpful way“ (TREBILCO, Paul and Silas, S. 63).

<sup>41</sup> Vgl. dazu PILHOFER, Philippi, S. 185.

Gottesfürchtige, deren Kult eine Mischung aus jüdischen und heidnischen Elementen darstellte.<sup>42</sup>

Für die Menschen in dieser römischen Kolonie muss der Ausruf der Sklavin eine ganz andere Konnotation und Bedeutung gehabt haben als für jüdische oder bereits christliche Zuhörer. Und auch die Frage nach der Wahrheit der Aussage muss dann anders beantwortet werden als im vorangegangenen Kapitel. Die Aussage der Magd ist in dem Fall keineswegs wahr. Denn die Missionare Paulus und Silas werden damit zu Vertreter eines Kultes erklärt, den sie gar nicht vertreten.

Die doppelte Verstehensweise des Hoheitstitels ist wichtig und darf nicht vernachlässigt werden. Wenn man behauptet, die Sklavin hätte eine verborgene christliche Wahrheit über Paulus und Silas verkündet, nimmt man den heidnischen Kontext, aus dem die Magd herauspricht, nicht ernst. Schlimmer noch: daran zeigt sich eine anachronistische und einseitige Interpretation. Zudem konnten sich auch Heiden, die nicht den *Hypsistariern* angehörten, unter dem Hoheitstitel etwas vorstellen, das nicht zwingend Jahwe sein musste. Daher ist es gut möglich, dass ein heidnischer Hörer diesen Ausspruch auf die Gottheit bezog, die für ihn persönlich die höchste war.<sup>43</sup> Dabei musste dieser

---

<sup>42</sup> Da in Apg 16,13 nur von einer προσευχή und nicht von einer συναγωγή geredet wird, kann man annehmen, dass die jüdische Gemeinde, wenn es denn überhaupt eine echte jüdische Gemeinde gegeben hat, dann relativ klein und unbedeutend gewesen ist (vgl. dazu auch TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 221). Dass sich die προσευχή außerhalb der Stadt befindet, weist ebenfalls darauf hin, dass die Gemeinde klein und finanziell auf schwachen Beinen stand. Doch selbst wenn die Gemeinde klein war, so sind die σεβόμενοι von großer Bedeutung, da sie als Sympathisanten der jüdischen Gemeinde den Anknüpfungspunkt für die christlichen Missionare in Philippi darstellen (vgl. dazu auch PILHOFER, Philippi, S. 234).

Nach MITCHELL sind all dies deutliche Anzeichen dafür, dass es sich hierbei eben nicht um eine echte jüdische Gemeinde, sondern um den jüdisch-hellenistischen Mischkult der Theos-Hypsistos-Verehrer gehandelt hat. Wenn man ihm hier in dieser Annahme folgt, bekommt die Aussage der Magd eine ganz neue Dimension. Das Schreien der Sklavin bezieht sich dann einerseits konkret auf einen religiösen Kult in und um Philippi, der damals ähnlich wie das Judentum betrachtet wurde, und andererseits für jüdisch-christliche Ohren auf den einzigen, wahren Gott, den Paulus und Silas verkündigen (vgl. dazu MITCHELL, Theos Hypsistos, S. 115–121).

<sup>43</sup> TREBILCO formuliert ähnlich: “Pagans would have thought Paul and Silas were servants of the deity they themselves considered to be ‘the highest god’, and hence perhaps of Zeus” (TREBILCO, Paul and Silas, S. 60). Auch BARRETT vertritt diese Ansicht: “A resident in Philippi, with no first-hand knowledge of Judaism, might well identify the one Jewish God with the highest god in his own pantheon” (BARRETT, Commentary on the Acts, S. 786). Vgl. dazu auch NOCK et al., The Gild, S. 425:

Terminus nicht einmal unbedingt den Monotheismus implizieren, sondern konnte eventuell nur eine Hierarchie im Pantheon beschreiben. Obwohl, wie schon erwähnt, für die Stadt Philippi selbst bisher noch kein Hinweis auf den θεὸς-ὑψιστος-Kult gefunden wurde, war die makedonische θεὸς-ὑψιστος-Verehrung möglicherweise in Philippi bekannt. Darüber, ob der Kult auch in Philippi ausgeübt wurde, kann man aber bis jetzt nur Spekulationen anstellen, da noch keine inschriftlichen Beweise dafür vorliegen. Die Episode in der Apostelgeschichte legt aber zumindest nahe, dass in Philippi und auch beim Verfasser der Apostelgeschichte eine gewisse Kenntnis von diesem Kult vorhanden war.<sup>44</sup> So können die Missionare einerseits als Apostel oder auch andererseits als Verkünder einer neuen jüdisch-hellenistischen Religion verstanden werden.<sup>45</sup>

Der Titel ist also doppeldeutig<sup>46</sup> und wurde meiner Meinung nach auch von Lukas bewusst so missverständlich verstanden. Somit ergibt sich in diesem Kontext eine Offenheit der Interpretation, je nachdem welchen Bezug die Hörer herstellen.<sup>47</sup>

AVEMARIE nennt zwar ebenfalls die Möglichkeit des doppelten Verständnisses, hält sie aber für unwahrscheinlich, da dann nicht mehr ersichtlich wäre, wie Paulus und Silas in der Anklage vor den Behörden überhaupt des Judeseins bezichtigt werden können.<sup>48</sup> Daher ist er

---

“Hypsistos was a term in use, vague enough to suit any god treated as the supreme being.”

<sup>44</sup> Nach PILHOFER könnte man die Aussage der Magd dann auch so interpretieren, dass diese davor warnen wollte, dass „die Missionare das Pantheon in Philippi um eine hier noch nicht vertretene Gottheit erweitern wollen“ (PILHOFER, Philippi, S. 187).

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch ELLIGER, Paulus in Griechenland, S. 68: „Einen Doppelsinn wird man den Worten der Sklavin also kaum absprechen können. Christlich interpretiert, könnten mit den δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου die Apostel gemeint sein. Die synkretistische Interpretation dagegen – und die besonderen religionsgeschichtlichen Bedingungen Philipphis legen sie durchaus nahe – würde die Apostel als Verkündiger einer neuen Mysterienreligion erscheinen lassen.“

<sup>46</sup> „Thus, the girl’s proclamation as she followed Paul around was in fact very misleading. She was proclaiming that the way of salvation was found in which ever god the hearer considered to be ‘the highest god’” (TREBILCO, Paul and Silas, S. 62).

<sup>47</sup> Vgl. dazu auch PILHOFER, Philippi, S. 188 oder auch ELLIGER, Paulus in Griechenland, S. 69.

<sup>48</sup> Vgl. dazu AVEMARIE, Warum, S. 561, Anm. 59: „Setzt man diese Deutung des Orakels voraus, würde sich die Denunziation der Missionare als Juden allein auf ihre

davon überzeugt, dass Lukas bei seinen Hörern und Lesern keine Identifikation mit einem paganen Gott, sondern mit dem Gott Israels erwartete. Zudem verweist er auf einige Inschriften, anhand deren römischen Stiftern zu belegen ist, dass eine Verehrung des θεὸς ὑψιστος den römischen Sitten angeblich nicht entgegenstand.<sup>49</sup>

Es mag womöglich zutreffen, dass die Verehrung des θεὸς ὑψιστος kein gesetzeswidriges Vergehen war. Aber dennoch bin ich der Meinung, dass das Problem mit der Mehrdeutigkeit des θεὸς-ὑψιστος-Begriffs ja auch nicht für die Behörden, sondern für Paulus bzw. den Verfasser der Apostelgeschichte bestand. Die Anklage vor den städtischen Beamten handelt aber von fremden ἔθη. Die θεὸς-ὑψιστος-Verehrung wird mit keinem Wort erwähnt. Nun könnte man anführen, dass die Ankläger aber mit den fremden Sitten genau diese Verehrung einer neuen Gottheit implizieren und man hier nicht zu penibel eine Unterscheidung erzwingen sollte. Dennoch bin ich der Überzeugung, dass die Missionare schlicht und ergreifend deswegen als Juden denunziert werden, weil die angeblichen Sitten, die sie propagieren, jüdische Anklänge und Hintergründe haben. Denn nach MITCHELLS These haben die σεβόμενοι bzw. die θεὸς-ὑψιστος-Verehrer sehr wohl religiöse Elemente des Judentums übernommen, die sowohl äußerlich sichtbar sind als auch die Lehre betreffen.<sup>50</sup> Entgegen AVEMARIES Kritik erachte ich die Begründung für hinreichend, dass den Missionaren womöglich ihr

---

Kontakte zur Gebetsstätte und der dort verkehrenden Kultgemeinde gründen. Aus diesem Grund glaube ich nicht, dass die These Mitchells, es handele sich bei den in Acta und diversen Inschriften unter variierenden Bezeichnungen erwähnten ‚Gottesfürchtigen‘ [...] um die Anhänger des (nach Ursprung und Wesen) paganen θεὸς-ὑψιστος-Kultes, in Act 16 einen guten Anhalt hat [...]. Denn wenn weder der in Proseuche von 16,13.16 verehrte Gott noch der θεὸς ὑψιστος des Orakels als der Gott der Juden identifizierbar sind, bleibt schleierhaft, wie die Missionare anschließend als Juden bezeichnet werden können. Damit sich die These auf Act 16 anwenden lässt, müsste das Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες in 16,21 als unhistorisch ausgeschieden und ferner angenommen werden, dass auch die Propaganda für einen paganen θεὸς ὑψιστος als Angriff auf römische Sitten [...] verstanden werden konnte.“

<sup>49</sup> „Mit dem inschriftlichen Befund lässt sich das aber schwerlich vereinbaren, denn wiederholt nennen die θεὸς-ὑψιστος-Inschriften dieser Region Stifter, die den dreiteiligen Namen römischer Bürger tragen“ (AVEMARIE, Warum, S. 561, Anm. 59). AVEMARIE verweist hierbei auf die Inschriften Nr. 43, 55, 56, 68 aus dem Aufsatz ‚Theos Hysistos‘ von MITCHELL, die auf den Seiten 130–132 angeführt sind.

<sup>50</sup> „Although this account classifies these groups as Hellenes, they have obvious connections with the Jews“ (MITCHELL, Theos Hysistos, S. 94).

Ruf vorausgeeilt ist oder es den Herren der Sklavin bekannt war, dass die Missionare mehrmals zur προσευχή gegangen waren und damit Kontakt mit der dortigen Kultgemeinde hatten. Daraus ergab sich für sie die offensichtliche Konsequenz, dass es sich um Juden oder „so etwas Ähnliches“ handeln musste. Es mag nur eine Spekulation sein, aber ich bin der Ansicht, dass es weder für die Behörden noch für die Besitzer der Sklavin in diesem Fall von großem Interesse war, eine genaue Unterscheidung zwischen etwaigen Θεός-ὑψιστος-Verehrern, σεβόμενοι und „echten“ Juden zu treffen. Zumal das für das Jahr 49 n.Chr., das traditionell als Datierung der Gemeindegründung in Philippi angegeben wird, sicher nur für „Insider“ möglich war.

\* \* \*

Genauso doppeldeutig wie mit dem θεός-ὑψιστος-Begriff verhält es sich mit der Formulierung „Weg der Rettung“. In meiner Übersetzung habe ich ὁδός σωτηρίας mit *ein* Weg der Rettung übersetzt. Der Kontext sowie der fehlende Artikel lassen diese Übersetzung zu. AVEMARIE vermutet hinter dem Ausdruck „Weg des Heils/Rettung“ eine lukanische Bildung.<sup>51</sup> Umso mehr ist die Konstruktion des Ausdrucks dann von Bedeutung. Wenn Lukas nämlich ὁδός im metaphorischen Sinn gebraucht, stellt er jedes Mal den Artikel voran.<sup>52</sup> Das zeigt, dass die Auslassung des Artikels wichtig ist.

Der Begriff σωτηρία ist im religiösen Kontext des römischen Imperiums weit verbreitet und beinhaltet neben körperlicher Gesundheit oder Rettung aus Gefahr und Notsituationen gerade bei den Mysterienkulten auch die spirituelle Bedeutung von Erlösung und Rettung.<sup>53</sup> Es lässt sich vermuten, dass die Verbindung des Hoheitstitels mit σωτηρία für heidnische Hörer nichts Ungewöhnliches darstellte, ja sogar dem Evangelium als „Brücke der Verständigung dienen“<sup>54</sup> konnte.

---

<sup>51</sup> Vgl. AVEMARIE, Warum, S. 562.

<sup>52</sup> Vgl. TREBILCO, Paul and Silas, S. 64. Eine Ausnahme stellt Apg 2,28 dar, aber hier handelt es sich auch um ein wörtliches Zitat aus der Septuaginta.

<sup>53</sup> Vgl. ELLIGER, Paulus in Griechenland, S. 68.

<sup>54</sup> ELLIGER, Paulus in Griechenland, S. 69.

Ob dieser Ausspruch in Apg 16,17b<sup>55</sup> wortwörtlich so von der παιδίσκη her stammt und damit einer historischen Quelle entnommen ist, ist heute nicht mehr auszumachen. Allerdings ist es durchaus anzunehmen, dass Lukas durch Übernahme einer alten Tradition oder durch Eigenkomposition bewusst die Deutung „ein“ Weg der Rettung nahe legt und damit für die Zuhörer eine weitere Möglichkeit des Missverstehens eröffnet.

## **7.3 Das Dilemma des Paulus**

### **7.3.1 Das Ärger-Motiv**

Wir lesen in der Apostelgeschichte, dass Paulus über den Ausspruch der Sklavin sehr verärgert bzw. deswegen sehr bedrückt war.<sup>56</sup> Wenn man in diesem Bericht nun einen historischen Kern vermutet und ihm daher Glauben schenken will, dann muss sich hinter diesem „Ärger“ etwas Größeres versteckt haben als nur das nervtötende Schreien einer Sklavin, was Paulus doch sicher über sich hätte ergehen lassen können.

Die Forschungsdiskussion zu der Frage nach der Wahrheit der Aussage wurde schon beleuchtet. Dabei wurde festgestellt, dass es zwei bzw. drei Interpretationsmöglichkeiten für die Aussage der Magd gibt.

Die Austreibung des Wahrsagegeistes wird demnach einen tieferen Sinn gehabt haben, sofern man nicht annimmt, dass Lukas einfach nur einen literartechnischen Aufhänger für die Anklage und die Gefängnisepisode gebraucht hat. Das heißt, dass für den beschriebenen Ärger des Paulus eine psychologisch hinreichende Motivation vorhanden war. Paulus bzw. Lukas werden um die Möglichkeit des Missverstehens der Aussage der Sklavin gewusst haben. Nur wenn eine religiöse Vereinigung, die den Hypsistos-Titel für sich beanspruchten, zu der Zeit des Paulus bzw. des Lukas eine gewisse Rolle spielte, wird die Brisanz der Geschichte und damit auch der „Ärger“ des Paulus erklärbar.

---

<sup>55</sup> Apg 16,17b: οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσὶν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας.

<sup>56</sup> Apg 16,18b: διαπονηθεὶς δὲ Παῦλος.

Es muss die Gefahr bestanden haben, dass das wahre Evangelium Jesu Christi mit einem paganen Kult verwechselt wird. Dem galt es entgegenzuwirken. Da der Titel für die Menschen seiner Zeit nicht eindeutig war, konnte er nicht geduldet werden. Schließlich liegt es nicht in der Absicht des Paulus, *einen* Weg der Rettung unter vielen anderen zu verkündigen. Paulus darf nicht als Vertreter des Theos-Hypsistos-Kultes oder irgendeines anderen Kultes angesehen werden. Er verkündigt das Evangelium Gottes und bietet damit etwas ganz Eigenständiges und Neues.

Es ist anzunehmen, dass Lukas gerade diesen Titel für die Episode in Philippi bewusst gebraucht, um seinen Lesern und Hörern vor Augen zu führen, dass die Verwendung des ὑψιστος-Begriffs als Bezeichnung für Gott mehrdeutig und semantisch doppeldeutig und damit zu riskant ist, um sorglos verwendet zu werden.

### 7.3.2 Das Zögern des Paulus

Halten wir uns an die Beschreibung des Lukas, ohne damit vorauszusetzen, dass sich die wirklichen historischen Begebenheiten so abgepielt haben, so stellt sich zum Schluss dennoch die Frage, warum Paulus die παιδίσκη mit ihrem missverständlichen Tun tagelang<sup>57</sup> gewähren lässt. Dass Paulus schon am Anfang die Situation durchschaut hat, kann aufgrund seiner späteren Handlung nicht bezweifelt werden. Aus der Geschichte wird nun deutlich, dass „Paulus was thus faced with a dilemma“<sup>58</sup>. Er stand wohl vor der Frage, ob es sich lohne, durch eine Austreibung des Wahrsagegeistes Ärger mit den Besitzern und den Behörden zu provozieren und damit zu riskieren, ins Gefängnis zu gehen und folglich den Verlauf der gesamten Mission zu gefährden. Das bedeutet, dass Paulus zwischen seinem persönlichen Wohlergehen und der Aufgabe zur wahren Verkündigung des Evangeliums abwägen musste. Die verzögerte Reaktion des Paulus wird durch dieses Dilemma, mit dem er konfrontiert ist, nachvollziehbar. So meint AVE-MARIE: „Er bringt den Dämon zum Schweigen, um ein Missverständnis

---

<sup>57</sup> Apg 16,18a: τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας.

<sup>58</sup> TREBILCO, Paul and Silas, S. 64.

*Die Diener des θεός ὑψιστος*

zu verhindern.“<sup>59</sup> Indem er nach dem Evangelium handelt und auf Gott vertraut, hat er der wahren Verkündigung den höheren Stellenwert zugemessen und sich damit als „wahrer“ Diener des höchsten Gottes erwiesen, der die Konfrontation mit dem „falschen“ Geist aufgenommen und seine Sache erfolgreich durchgesetzt hat.

---

<sup>59</sup> AVEMARIE, Warum, S. 561.

## 8. Die Anklage

### 8.1 Die Besonderheit der Anklage

#### 8.1.1 Philippi als römische Stadt

Die Anklage in Apg 16 ist einzigartig und nur in einer römischen Stadt wie Philippi denkbar. Daher werde ich zu Beginn dieses Kapitels kurz auf Philippi als Stadt eingehen.

Im Jahr 167 v.Chr. wurde Makedonien zu einem Teil des römischen Imperiums. Nach der großen Schlacht bei Philippi im Jahr 42 v.Chr., die zwischen den beiden Vertretern der Republikaner Brutus und Cassius und den Nachfolgern Caesars, Antonius und Oktavian, ausgetragen wurde und die mit der vernichtenden Niederlage der Caesarmörder Brutus und Cassius endete, wurde die römische *Colonia Victoria Philippensis* von Antonius gegründet und mit römischen Veteranen besiedelt. Nach 30 kam es infolge einer Art Neugründung durch Oktavian zu einer Neubesiedlung und Umbenennung Philipphis zur *Colonia Augusta Iulia Philippensis*.

In Philippi lebten hauptsächlich drei ethnische Gruppen: Thraker, Griechen und Römer.<sup>1</sup> Im 1. Jh. bildeten die Römer die einflussreichste Gruppe. Aber nicht nur die politische Macht in Philippi lag ausschließlich in Händen der Römer, sondern auch das kulturelle und gesellschaftliche Leben, d.h. die gesamten Daseins-, Lebens- und Glaubensformen in Philippi waren römisch ausgerichtet.<sup>2</sup> Auch von Lukas wird dem römischen Charakter der Stadt an mehreren Stellen Rechnung getragen.<sup>3</sup> Eine Besonderheit findet sich bei den Angaben des Lukas hinsichtlich der Beamten in Philippi. Hier werden die zuständigen Amtsträger, die στρατηγοί, ῥαβδούχοι und der δεσμοφύλαξ, die eine „ganze

---

<sup>1</sup> Vgl. PILHOFER, Philippi, S. 88–92 und auch TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 213.

<sup>2</sup> Vgl. PILHOFER, Philippi, S. 92. PILHOFER führt als Beleg die außergewöhnlich vielen römischen Inschriften des 1. und 2. Jh.s an, die Philippi zu einer lateinischen Stadt machen, im Gegensatz zu Thessaloniki, das wohl noch eine rein griechische Stadt war (vgl. dazu PILHOFER, Philippi, S. 91f und 118ff).

<sup>3</sup> Vgl. z.B. die Kennzeichnung Philipphis als Kolonie, die genaue Titulierung der römischen Behörden oder auch die deutliche Betonung des Römerseins bei der Anklage.

Hierarchie von städtischen Beamten<sup>4</sup> darstellen, mit ihren korrekten Titeln benannt, was sonst in der Apostelgeschichte so nicht vorkommt. Die στρατηγοί (v.20) stellen das griechische Pendant zu den lateinischen *duumviri iure dicundo* dar, die für die Gerichtsbarkeit zuständig waren und die römisches Gesetz und Ordnung aufrechterhalten sollten. Die ἄρχοντες (v.19) repräsentieren dabei wahrscheinlich dieselbe Instanz.<sup>5</sup> Die Bezeichnung ῥαβδούχοι (v.35) steht für die lateinischen *lictores*. Auch ein δεσμοφύλαξ (v.23) wird sonst im Neuen Testament an keiner weiteren Stelle erwähnt. Diese besondere und genaue Kennzeichnung der Behörden durch den Verfasser Lukas zeichnet Philippi als eine spezifisch römische Stadt aus.<sup>6</sup>

### 8.1.2 Vergleichbare Anklagen in der Apostelgeschichte

Nur in einer solch römischen Stadt wie Philippi konnten die Ereignisse in Apg 16 so ablaufen, wie Lukas sie schildert. Sowohl der Anklagegrund als auch die Römer als Gegner der Missionare zeigen die Einzigartigkeit der Philippi-Episode, was sie damit besonders interessant erscheinen lässt.<sup>7</sup> Nach PILHOFER bildet sie einen „Sonderfall, der aus dem Rahmen vergleichbarer Szenen in der Apostelgeschichte herausfällt“<sup>8</sup>. Zwar kommt es auch an anderen Stellen zu einer Konfrontation mit den römischen Behörden und oft findet sich auch der Anklagegrund der Unruhestörung, aber nirgends wird die Unruhestörung an die Verkündigung von fremden Sitten gekoppelt. WEISER weist auf die Auffälligkeit hin, dass in dieser Erzählung als Gegner der Missionare nicht wie sonst die Juden<sup>9</sup>, sondern explizit die Römer fungieren.<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> PILHOFER, Philippi, S. 195.

<sup>5</sup> Vgl. CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 101.

<sup>6</sup> Vgl. PILHOFER, Philippi, S. 195–199.

<sup>7</sup> Vgl. VAN UNNIK, Anklage, 366: „Die Anklage ist deshalb so interessant, weil sie in der Apostelgeschichte einzigartig dasteht.“

<sup>8</sup> PILHOFER, Philippi, S. 189. Als vergleichbare Szenen nennt er Apg 13,50f; 14,4–6; 14,19f; 17,5–9; 18,12–17 und 19,23–27.

<sup>9</sup> Juden als Gegner der Christen: 6,9–7,60; 9,20–29; 13,45.50; 14,2.19; 17,5–9; 18,6.12; 21,27–26,32. Heiden als Gegner der christlichen Mission: 14,2.5; 19,23–40.

<sup>10</sup> WEISER äußert sich dazu wie folgt: „Dies entspricht ganz den kulturgeschichtlichen Verhältnissen der Stadt Philippi und der historischen Tatsache, daß die Römer gegenüber den Christen insgesamt nicht eine so freundlich Haltung eingenommen

## Die Anklage

In Apg 17,5ff sind es Juden, die das Volk in Thessaloniki gegen die Missionare aufwiegeln und jene bei den Behörden anklagen. Der vorgebrachte Grund der Klage ist zwar auch Aufruhr, an dieser Stelle aber in Verbindung mit einem Verstoß gegen die kaiserlichen Gesetze zu verstehen: Die Missionare machen sich der Majestätsbeleidigung schuldig, weil sie einen anderen „König“ verkündigen.<sup>11</sup>

In Apg 18,12ff klagen wiederum Juden die Missionare bei den Römern an, diesmal handelt es sich bei der Appellationsinstanz sogar um Gallio, den Statthalter von Achaja. Als Anklagegrund wird eine von Paulus propagierte Lehre vorgebracht, die dem Gesetz laut Kläger angeblich zuwider steht.<sup>12</sup> Gallio aber weist die Anklage deutlich zurück und macht auf seinen Zuständigkeitsbereich aufmerksam, in dem er nur Vergehen und Verbrechen gegen das römische Gesetz ahnden könne. In diesem Fall handle es sich seiner Meinung nach um innerjüdische Lehrstreitigkeiten, die ihn nichts angingen.

In Apg 24,5 wird Paulus von den Hohepriestern beim Statthalter Felix angeklagt. Es wird ihm vorgeworfen, dass er Anführer einer ketzerischen Gemeinschaft sei und zudem das Judentum der ganzen Welt in Aufruhr versetze.<sup>13</sup>

Beim „Aufstand der Silberschmiede“ in Ephesus (Apg 19,23–40) finden sich zwar ähnlich wie in Philippi auch heidnische Ankläger und Vorwürfe, diese betreffen aber speziell die „Untergrabung der städtischen Religion“<sup>14</sup> und sind mit der Anklage wegen Verbreitung fremder, unrömischer Sitten und Gebräuche nicht gleichzusetzen.

Als Ergebnis lässt sich nun festhalten, dass anscheinend römische Gegner und Verfolger des sich neu formierenden Christentums in der Darstellung des Lukas eher eine Randerscheinung sind. Die Anklage wegen Verbreitung fremder, unrömischer Sitten, d.h. damit Unruhe

---

hatten, wie es sonst nach der luk Darstellung den Anschein hat“ (WEISER, Apostelgeschichte, S. 436).

<sup>11</sup> Vgl. Apg 17,7: καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν.

<sup>12</sup> Apg 18,13: λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀνακείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβουσαι τὸν θεόν.

<sup>13</sup> Apg 24,5: εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινῶντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως.

<sup>14</sup> VAN UNNIK, Anklage, S. 366.

unter den Römern, ist demnach in der Apostelgeschichte singulär. Daher gebührt der Philippi-Episode, gerade was das Verhältnis von Römern und Christen betrifft, besondere Aufmerksamkeit.

### **8.1.3 Die Herren**

Die Reaktion der ‚Herren‘ ist genau das Gegenteil von dem, was man gewöhnlich auf ein solches Wunder wie den Exorzismus erwartet. Statt Bewunderung und Staunen folgen Anklage und Bestrafung. PESCH spricht von „Ablehnung“ statt „Admiration“, „Anklage“ statt „Akklamation“.<sup>15</sup>

HAENCHEN versteht zunächst unter den ‚Herren‘ das Besitzerehepaar, wobei er dennoch zu Bedenken gibt, dass das gewaltsame Ergreifen und Verschleppen der Missionare vor die Behörden wohl doch eher Männer voraussetze.<sup>16</sup> Somit kommt er zu der Ansicht, dass die Sklavin einem Konsortium gehöre, das an ihr gemeinsam gut verdiene.<sup>17</sup> Genauer geht HAENCHEN aber nicht darauf ein.

Zu dem Problem des Plurals bei κύριοι hat nun AVEMARIE angemerkt, dass in der hellenistischen wie auch in der römischen Wirtschaftswelt gemeinsamer Sklavenbesitz durchaus vorgekommen ist. Diese Besonderheit ist zum einen auf die Folgen einer familiären Erbteilung oder zum anderen auf die anteilige Nutzung eines Sklaven als Investitionsgut zurückzuführen.<sup>18</sup> Beides kann für diese Episode zutreffend sein: sowohl die Tätigkeit als Haussklavin einer Familie, deren Mitglieder ihre Arbeitskraft gemeinsam nutzen als auch eine gemeinschaftliche wirtschaftliche Nutzung der Wahrsagekunst von unabhängigen „Investoren“.

---

<sup>15</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte, S. 109.

<sup>16</sup> Vgl. HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 476.

<sup>17</sup> Vgl. HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 481. Vom „Besitzerehepaar“ spricht auch PESCH und führt dabei als Parallelstelle Lk 19,33 an (vgl. PESCH, Apostelgeschichte, S. 113).

<sup>18</sup> AVEMARIE, Warum, S. 553. Für AVEMARIE ist zudem der Plural bei οἱ κύριοι in den vv.16 und 19 ein deutliches Motiv dafür, dass die Erzählung auf einem wahren, historischen Kern beruhe, da ansonsten in allen fiktionalen Texten im Neuen Testament, besonders in den Gleichnissen Jesu, Sklavenbesitzer im Singular genannt werden. Sklave von zwei Herren zu sein ist gar nicht möglich. Als Beleg führt er dazu das Logion in Mt 6,24 bzw. Lk 16,13 an.

#### 8.1.4 Die These von SCHWARTZ

Eine ganz eigensinnige These zu den Besitzern der Magd stellt SCHWARTZ auf, die ich im Folgenden darstellen und diskutieren will. SCHWARTZ weist darauf hin, dass in der Apostelgeschichte fast ausschließlich nur Verfolgungen der Christen durch Juden dargestellt werden. Daher sei der Vorfall in Philippi einzigartig und stehe in der Apostelgeschichte isoliert da.<sup>19</sup> Die Besonderheit der Philippi-Episode wurde ja bereits an anderer Stelle erläutert.

Nun betont SCHWARTZ, dass das Proselytenmachen von Heiden durch Juden zwar nicht gern gesehen, aber bis Mitte des 2. Jh.s nicht per Gesetz verboten war. Angeklagt wird daher in dieser Geschichte nicht das Judentum mit seinen Praktiken an sich, sondern das sich ausbreitende neue Christentum.

Das besondere und neue an seiner These ergibt sich daraus, dass SCHWARTZ die Partizipialwendung Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες anders auflöst als alle anderen Übersetzer: Er versteht diesen Ausdruck nicht kausal, sondern konzessiv. SCHWARTZ ist der Meinung, „that Paul and Silas were in fact charged with teaching what they really taught: Christianity. If that is the case, however, then the sense of Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες must be concessive: the accusers claim that *while* Paul and Silas are Jews, that which they are teaching is forbidden to Romans – in contrast to Jewish pra[c]tices.”<sup>20</sup>

D.h. die Herren der Magd klagen Paulus und Silas an, nicht weil sie Juden sind und etwas Jüdisches tun, sondern weil sie das sich vom Judentum unterscheidende Christentum propagieren, und das, *obwohl* sie Juden sind. Ihre christliche Verkündigung sei unjüdisch. Weil nun das Judentum den Status einer *religio licita* innehatte und damit im römischen Imperium zumindest geduldet war, verhielten sich die Juden nach der Meinung von SCHWARTZ dem Staat gegenüber völlig loyal. Das neue Christentum allerdings, ansatzweise noch unter dem Deckmantel des Judentums, verhielte sich unloyal und damit wider das römische Gesetz.

---

<sup>19</sup> Vgl. SCHWARTZ, *Accusation*, S. 359.

<sup>20</sup> SCHWARTZ, *Accusation*, S. 360.

## Die Anklage

Um seine konzessive Auflösung des Partizips zu stützen, bezieht sich SCHWARTZ auf v.37, wo genau die gleiche Formulierung ῥωμαίους ὑπάρχοντας verwendet wird. Diese Partizipialwendung aus dem Munde des Paulus ist ganz offensichtlich konzessiv<sup>21</sup> gebraucht. Somit stellt er fest, dass der unterschiedliche Gebrauch von εἰμί und ὑπάρχω in v.20f von Lukas absichtlich so gewählt sein muss und nicht als sprachliche Variation zu sehen ist. Dadurch wird in diesem Fall eben ausgedrückt, dass die Missionare zwar Juden waren, sich aufgrund ihrer Lehren aber nicht jüdisch verhielten. Εἰμί bedeute in diesem Fall simpel „to be“ und ὑπάρχω „continuity with a previous state“<sup>22</sup>.

Nun könnte es den ‚Herren‘ prinzipiell aber völlig gleichgültig sein, ob die Männer zwar Juden sind, sich aber nicht wie dergleichen verhalten. Aber das war es ihnen nach SCHWARTZ nicht, denn er schreitet in seiner Argumentation fort und stellt die weitere Behauptung auf, dass von diesem konzessiven Verständnis der Anklage ausgehend die Ankläger *selbst* als Juden gedacht werden müssen. Diese finden sich auch täglich mit ihrer Sklavin bei der προσευχή ein um zu beten, werden aber von Paulus und Silas nicht zum Christentum bekehrt und nehmen daher eine Gegnerstellung ein. SCHWARTZ formuliert wie folgt: „Indeed, as Paul and Silas are apparently portrayed as preaching daily at the Jewish place of prayer, and as meeting the girl there daily, one might just as well suppose that her masters were there too – i.e, that they were Jewish. Furthermore, the accusers state that Paul and Silas were teaching them practices which it was unlawful for them to accept; but as far as we see their teaching was confined to the Jews of Philippi.“<sup>23</sup>

Dass sich Juden von ihren Stammesgenossen, die jetzt christliche Lehren verbreiten, so strikt und demonstrativ distanzieren, ist seiner Meinung nach durchaus von der Darstellung des Lukas zu erwarten.

---

<sup>21</sup> SCHWARTZ, Accusation, S. 361 „obviously concessive“.

<sup>22</sup> SCHWARTZ, Accusation, S. 361.

<sup>23</sup> SCHWARTZ, Accusation, S. 362.

Es wäre nur ein weiteres Beispiel dafür, wie systematisch Lukas in seiner Apostelgeschichte die Juden als Gegner darstelle.<sup>24</sup>

Nun trifft es zwar zu, dass in der Apostelgeschichte hauptsächlich Juden als Gegner des Evangeliums angeführt werden. Tatsächlich gibt es aber einige wenige Stellen, die diesem „Muster“ widersprechen (als Beispiel seien nur die Ereignisse in Ephesus genannt). Ich glaube nicht, dass man Lukas mehr Schematismus unterstellen muss als nötig.

Hätte Lukas es nicht erwähnt, wenn er gemeint bzw. gewusst hätte, dass es sich um Juden handelt? Schließlich scheut er sich ja auch sonst nicht, Juden als Gegner des Christentums hinzustellen, wenn es die Handlung der Geschichte zulässt. Lukas würde diesem „Muster“ folgen und die ‚Herren‘ als feindlich gesinnte Juden darstellen, wenn es sich tatsächlich um Juden handeln würde. In diesem Fall gibt dies die Quelle aber nicht her, entspricht somit auch nicht den historischen Tatsachen, wenn man bedenkt, dass Philippi eine römische Stadt war und es so viele Juden dort wahrscheinlich gar nicht gegeben hat.

Aber auch wenn man von diesen Spekulationen absieht, ist die These von SCHWARTZ meines Erachtens historisch nicht zutreffend und damit nicht haltbar.<sup>25</sup> Es kommt zwar auch in der Apostelgeschichte oft genug vor, dass Juden ihre christlichen Stammesgenossen bei den römischen Behörden anklagen, aber der Grund ist dabei niemals Verbreitung fremder Sitten. Außerdem ist im Text nicht belegt, dass die Missionare die Magd inklusive ihrer Besitzer täglich bei der Gebetsstätte antreffen<sup>26</sup>: die Missionare sind *auf dem Weg* zur προσευχή und dorthin folgt ihnen die Magd. Es ist nirgendwo ausgesagt, dass die Magd und damit auch ihre Besitzer dorthin regelmäßig zum Gebet gehen.

Des Weiteren hat es SCHWARTZ leider unterlassen in seinem Aufsatz zu erklären, wie es denn für Juden angeht, eine Sklavin zu beschäfti-

---

<sup>24</sup> Vgl. SCHWARTZ, *Accusation*, S. 363: „Whether one agrees that that is to be construed as a “Vorwurf” against Luke depends, of course, on his point of view, but it does in any case appear that Luke was even more systematic, in this regard, than is generally conceded.”

<sup>25</sup> Vgl. dazu PILHOFER, *Philippi*, S. 189f.

<sup>26</sup> Vgl. PILHOFER, *Philippi*, S. 190.

gen, die für sie übermäßigen Gewinn mit Hilfe eines pythonischen Wahrsagegeistes erwirtschaftet. Schließlich ist der Bezug zum Gott Apollon und dem damit verbundenen Mythos durch den Ausdruck  $\piνεύμα πύθωνα$  deutlich erkennbar. Es handelt sich nicht um irgendein Wahrsagephänomen, das unter Umständen auch dem Heiligen Geist zugeschrieben werden könnte, sondern um einen Ausdruck, der ganz genau dem heidnischen Bereich zugewiesen ist. Es kommt einem doch sehr seltsam vor, dass Juden sich solcher heidnischer Religiosität bedienen.<sup>27</sup> Aber nehmen wir mal die unwahrscheinliche Möglichkeit an, dass es tatsächlich Juden in der Diaspora gibt, die sich eine Sklavin halten, die durch einen heidnischen Geist wahrsagt und damit für sie eine Menge Geld verdient, so machen diese Juden doch zumindest auf religiösem Gebiet – positiv gesehen – einen sehr offenen oder – negativ gesehen – zumindest einen recht gleichgültigen Eindruck. Ist es da nicht merkwürdig, dass gerade diese religiös so toleranten und pluralistisch denkenden Juden sich über die christliche Verkündigung der Missionare derart echauffieren und ihnen ihr Jüdischsein absprechen? Aber was als Argument meiner Meinung am durchschlagendsten ist, ist die Tatsache, dass die ‚Herren‘ der Magd sich selber ganz deutlich mit  $\rhoωμαίοις οὖσι$  als Römer bezeichnen.<sup>28</sup> Oder aus einer anderen Perspektive betrachtet ist es Lukas, der die Besitzer ganz deutlich ihre *römische* Identität hervorkehren lässt. Die Besitzer der Sklavin geben sich selbst betont als Römer aus, wollen als solche gelten und werden auch so dargestellt.

Und so kann man gegen SCHWARTZ festhalten, dass weder die  $\παιδίσκη$  noch ihre  $κύριοι$  in diesem Text als Juden zu verstehen sind, die bekehrt werden sollten. Ich stimme hier mit PILHOFER völlig überein, dass man vom Text aus zu gar keinem anderen sinnvollen Ergeb-

---

<sup>27</sup> Vgl. hierzu TELLBE (TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 235, Anm. 104): „SCHWARTZ [...] suggests that the identity of these accusers are of Jewish origin, but fails to demonstrate the probability that Jews would make money on a demon-possessed slave girl who had a  $\piνεύμα πύθωνα$  (16:16), the same spirit that empowered the Pythian prophetess at Delphi. It seems strange that these Jews would have deliberately promoted Greek and Roman religion.”

<sup>28</sup> Vgl. PILHOFER, Philippi, S. 190.

nis kommen kann.<sup>29</sup> Der eigentliche Knackpunkt der Anklage in Philippi ist nämlich die Gegenüberstellung Römersein contra Judesein und nicht Jüdischsein gegen Christlichsein. Denn gerade in Philippi als römische Kolonie macht nur letztere Gegenüberstellung Sinn.

## **8.2 Die Aspekte der Anklage**

Die Anklage in Philippi vor den Behörden kann unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet werden: 1. wird den Missionaren der Vorwurf der Verbreitung von Aufruhr gemacht und 2. werden sie der Verbreitung und Proklamierung fremder Sitten bezichtigt, die für Römer unannehmbar und untersagt sind. Der erste Anklagepunkt ist nicht neu in der Apostelgeschichte, der zweite dagegen schon. Bevor jedoch die beiden Aspekte genauer untersucht werden, gehe ich zunächst auf das Gewinn- und Rachemotiv der ‚Herren‘ ein, das zwar nicht in die Anklage mit eingebracht aber in der Darstellung des Lukas als Hauptgrund der Anklage erwähnt wird und damit für die Deutung des Konflikts wichtig ist.

### **8.2.1 Das Gewinnmotiv**

Auffallend ist die sprachliche Parallele, die sich in v.18 und v.19 bei dem Verb ἐξῆλθεν findet. Zunächst wird damit das Ausfahren des Geistes und dann das Ausfahren jeglicher Hoffnung der Besitzer auf Gewinn beschrieben. Diese sprachliche Ausdrucksweise findet nach AVE-MARIE in der biblischen Literatur keines Gleichen.<sup>30</sup> Die auffällige Wiederholung dieses Wortes schafft einen Kontrast zwischen den beiden Vorgängen, die durch den Perspektivenwechsel von den Missionaren zu den Besitzern eine „völlig entgegengesetzte Wertigkeit“<sup>31</sup> zum Ausdruck bringt. Auf der einen Seite fährt ein heidnischer Geist aus und auf der anderen verschwindet ein lukratives Geschäft. Durch die Parallelität des Ausdrucks wird zudem das Streben nach Gewinn zusammen mit dem Phänomen des Wahrsagegeistes verbunden und damit abqualifiziert.

---

<sup>29</sup> Vgl. PILHOFER, Philippi, S. 190.

<sup>30</sup> Vgl. AVE-MARIE, Warum, S. 568, Anm. 85.

<sup>31</sup> AVE-MARIE, Warum, S. 568.

## *Die Anklage*

Da Lukas in seiner Apostelgeschichte versucht, ein möglichst gutes Bild von Rom zu zeichnen, ist der in Apg 16 dargestellte Konflikt mit den Römern eine sehr schwierige und delikate Angelegenheit. Bei diesen Ereignissen will eine Harmonisierung mit dem Staat nicht greifen. Dazu sagte HAENCHEN: „Diesen peinlichen Eindruck hat Lukas dadurch nach Möglichkeit ausgelöscht, daß er die ihm zugekommenen Nachrichten zu einer indirekten Apologie seines Helden verband: die Geschichte von der Austreibung des Wahrsagegeistes erlaubte ihm, niedrigen Eigennutz als Motiv der Anklage gegen Paulus aufzufassen und so der Anklage ihr Gewicht zu nehmen.“<sup>32</sup>

Die Motive der ‚Herren‘, die Lukas hier anführt, sind also als Rache<sup>33</sup> für den verlorengegangenen Gewinn und als Beleidigung aufgrund von Geschäftsschädigung zu verstehen. In Anlehnung daran kennzeichnet SCHREIBER den Verlust dieses gewinnbringenden Geschäfts als niederes Motiv, wodurch seiner Meinung nach der Anklage jede rechtliche Grundlage entzogen werde. Der Anklagegrund stellt kein wirkliches Vergehen dar, was man als Bagatellisierung der ganzen Affäre deuten könnte.<sup>34</sup> Daher plädiert auch er dafür, dass das Gewinnmotiv von Lukas hier selbst eingebracht ist.<sup>35</sup> Möglicherweise soll dadurch der Anklage der Anschein eines persönlichen Konflikts gegeben und folglich keine pauschalisierte Ausweitung auf die Römer zugelassen werden. Wichtig sei für Lukas die Tatsache, dass die christliche Religion eben nicht grundsätzlich gegen römisches Gesetz verstöße.

---

<sup>32</sup> Dieser provokative Satz von HAENCHEN findet sich noch in der 13. Auflage seines Kommentars (vgl. dazu HAENCHEN, *Apostelgeschichte* 13. Auflage, S. 443). In der 16. Auflage jedoch ist dieser Satz getilgt, wobei sich HAENCHEN zu dieser Problematik auch gar nicht mehr äußert. Ich habe seine frühere Aussage dennoch angeführt, weil ich der Meinung bin, dass darin eine interessante und auch eventuell zutreffende Deutungsmöglichkeit wiedergegeben wird.

<sup>33</sup> HAENCHEN, schreibt zu dem Motiv folgendes: „Daß die Austreibung eines Geistes nicht gerichtlich geahndet werden kann, ist klar. Es sieht mithin so aus, als wäre die Anklage ein Scheingrund der Besitzer, die sich nur an Paulus rächen wollen. Wahrscheinlich ist aber diese Anklage [...] wirklich gegen Paulus erhoben worden, und zwar wegen seiner Missionstätigkeit“ (HAENCHEN, *Apostelgeschichte*, S. 477, Anm. 5).

<sup>34</sup> SCHREIBER, *Paulus*, S. 91.

<sup>35</sup> SCHREIBER, *Paulus*, S. 90.

## *Die Anklage*

Auch WEISER vertritt die Meinung, dass das Gewinnmotiv von Lukas selbst eingebracht wurde. Dafür führt er mehrere Gründe an, von denen ich die zwei wichtigsten wiedergeben möchte.

Von Lukas wird erstens gesagt, dass er am Verhältnis Geld – Evangelium besonderes Interesse zeigt, auch gerade im Hinblick darauf, dass Gewinnsucht und Besitzstreben dem Evangelium entgegenstehen.<sup>36</sup> Zweitens zieht WEISER einen Vergleich zum Bericht vom Aufstand der Silberschmiede in Ephesus (Apg 19,23–40). Auch hier wird das Gewinn-Motiv mit einem religiösen Motiv in Verbindung gebracht und als Grund für einen Angriff auf die Missionare angeführt. Die inhaltlichen Ähnlichkeiten der beiden Erzählungen verstärken den Eindruck, sie seien von Lukas so konstruiert worden. Laut WEISER kann in 19,27 die Motiv-Verbindung deutlich als redaktionell erkannt werden. Das Gleiche gilt dann seiner Ansicht nach auch für Apg 16,19–21. Das Motiv des Gewinnverlusts und die Anklage wegen Verderbnis der Sitten seien damit von Lukas redaktionell eingebracht worden.<sup>37</sup>

Gegen WEISER und HAENCHEN vertritt nun KRATZ die Ansicht, dass das Motiv der Gewinnsucht und der Rache der Besitzer in der Vorlage des Lukas schon vorhanden war. Eine lukanische Bearbeitung stellen für ihn dann die vv.20b.21 dar, wo es um den Vorwurf des Aufruhrs und der fremden Gebräuche geht: „Die vermutlich traditionell vorgegebene Anklage wegen Geschäftsschädigung respektive Volksaufruhr versieht der Redaktor mit einem neuen Akzent und verlagert das Gewicht auf den missionstheologischen Aspekt der Gegenüberstellung von christlicher und heidnischer Religion.“<sup>38</sup> Lukas hätte es also dann nach Meinung von KRATZ auf eine deutliche Konfrontation von Christentum und Heidentum abgesehen und damit das vorgegebene Motiv des Gewinns „im Blick auf das Wort des Geistes zur Anklage religiösen Charakters umstilisiert“<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Vgl. die bei JERVELL angeführten Stellen S. 430: Lk 6;12;16, Apg 2,42–45; 4,32–37; 5,1–11, 8,18–20; 9,36–43; 10,2.4.31.35; 13,10; 16,16–20; 19,23–27; 20,35; 24,25f.

<sup>37</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte, S. 431.

<sup>38</sup> KRATZ, Rettungswunder, S. 482.

<sup>39</sup> KRATZ, Rettungswunder, S. 480.

## *Die Anklage*

Auch SCHILLE spricht sich dafür aus, dass das ursprüngliche Motiv der Gewinnsucht und Rache zum vorlukanischen Traditionsgut gehört. Für ihn ist es ein „typisches Motiv der frühchristlichen Missionslegenden (vgl. Apg. 19,24ff.; Mark. 5,16f.).“<sup>40</sup>

\* \* \*

In dieser Episode geht es, wie schon mehrmals erwähnt, um die Konfrontation von Heidentum und Christentum. Pagane Religiosität, zumindest in der Erscheinungsform des pythonischen Wahrsagegeistes, wird von Lukas abgelehnt, gerade wenn man den Aspekt des Geschäftemachens noch mit in den Blick nimmt. Insofern kann man hier eine Zuspitzung des Konflikts von Heidentum und Christentum feststellen, die auf das Konto des Lukas geht.

Außerdem legt der Wortlaut der Anklage nahe, dass es wirklich grundsätzliche Konfliktpunkte zwischen Christsein und Römersein gab, d.h. dass es anscheinend Sitten und Gebräuche gab, die einem Römer völlig entgegenstanden und mit denen das Christentum im römischen Imperium gewaltig aneckte. Diese Problematik fand Lukas womöglich in seiner Quelle vor und wollte sie auch so übernehmen. Wenn man allerdings von der Annahme ausgeht, dass Lukas in seiner Darstellung darauf bedacht war, das Verhältnis von Christentum und römischem Staat zu harmonisieren, und er von dem handfesten Konflikt in Philippi wusste, eventuell sogar über den Anklagegrund informiert war, dann ist es durchaus möglich, dass er versucht hat, diesen unvoreilhaften Eindruck abzuschwächen. Schließlich lag ihm daran, gerade im griechischen und römischen Heidentum Werbung für das Christentum zu machen.

Aufgrund dieser Erkenntnis kann man durchaus annehmen, dass Lukas den Exorzismus bewusst der Anklage vorgeschoben hat, um durch das Gewinn- und Rachemotiv der ‚Herren‘ die darauf folgende Anklage ungerechtfertigt erscheinen zu lassen.

Da beide Erklärungsmuster möglich sind, wage ich es nicht zu entscheiden, ob das Motiv des Gewinns schon in der Quelle des Lukas

---

<sup>40</sup> SCHILLE, Anfänge, S. 46.

vorhanden war, oder ob Lukas es selbst eingebracht hat. Der Vorwurf der Ruhestörung und der Verkündigung von unrömischen Sitten hatte aber anscheinend doch ein stärkeres Gewicht und spielte beim Verhältnis Römer-Christen eine größere Rolle, als uns Lukas hier glauben machen will.

### 8.2.2 Unruhestiftung und Aufruhr

Der Vorwurf der Geschäftsschädigung alleine hätte keinen ausreichenden Anklagegrund dargestellt. Allerdings war es ‚den Herren‘ unerschwer möglich, auf einen Verstoß gegen die römischen Sitten durch jüdische Propaganda hinzuweisen, um dadurch eine Gefährdung des Staates durch Aufwiegeln des Volkes zu implizieren.

Der Vorwurf der Verbreitung von Aufruhr und Unruhe<sup>41</sup> war im römischen Imperium gefährlich. Dagegen wurde grundsätzlich vorgegangen, denn schließlich waren die Römer um die Wahrung von Ruhe und öffentlicher Ordnung in ihrem Reich sehr besorgt. Eine Störung der *pax Romana* wurde gewöhnlich im besten Fall mit Ausweisung der Unruhestifter aus der Stadt oder aus dem Gebiet ihres Aufruhrs bestraft, manchmal sogar mit noch Schlimmerem.<sup>42</sup> Die Geschichte des römischen Imperiums kennt genügend Beispiele für das Vorgehen der Römer gegen echte oder vermeintliche Aufrührer. Und schließlich darf man nicht vergessen, dass auch Jesus der Volksverhetzung angeklagt und dafür hingerichtet wurde.

Die Missionare werden von den Besitzern der Magd bezichtigt in Philippi Aufruhr zu stiften. Wie kommt es zu einer solchen Anklage? Den Vorwurf der Unruhestiftung hat Lukas auch noch an anderen Stellen der Apostelgeschichte aufgegriffen<sup>43</sup>. Dort wird er aber meist von jüdischen Anklägern vorgebracht, die Unruhe im eigenen Volk zu beklagen haben. Hier handelt es sich aber eindeutig um römische Bürger, denen Differenzen zwischen der Lehre des Paulus und innerjüdischen Lehren herzlich gleichgültig sein könnten. Da die Anklage aber

---

<sup>41</sup> Das Verb ἐκταράσσειν ist ein neutestamentliches Hapaxlegomenon, was dafür sprechen könnte, dass es aus einer Quelle so von Lukas entnommen wurde und die Anklage damit einen historischen Hintergrund hat.

<sup>42</sup> Vgl. TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 235.

<sup>43</sup> Vgl. die Angaben in Kapitel 7.1.2 und die Anmerkungen 11–13.

von Römern vorgebracht wird, muss der Vorwurf das römische und nicht das jüdische Gesetz betreffen. Die Verkündigung der christlichen Missionare muss also gegen ein römisches Gesetz verstoßen. Laut Aussage der Magd sind die Missionare Paulus und Silas „δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου“, die einen ὁδὸς σωτηρίας verkünden. Wie schon im vorherigen Kapitel erwähnt, ist es möglich, dass diese Aussage für heidnische Ohren nicht völlig unbekannt gewesen ist und dass es zumindest eine Θεὸς-ὑψίστος- Verehrung in Makedonien gegeben hat. Die Aussage der Magd wurde eventuell bei den Bewohner Philippis so verstanden, dass Paulus und Silas einen neuen Kult verkünden. Nun ist zu erörtern, ob die Propagierung von fremden Göttern verboten war und grundsätzlich geahndet wurde. Als Beleg für ein Verbot kann man auf ein Zitat bei CICERO verweisen: „*Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos; privatim colunto quos rite a patribus < cultos acceperint >*.”<sup>44</sup> Laut CICERO war die Annahme und die Verehrung fremder und neuer Götter, die nicht dem römischen Staatskult angehörten, d.h. die nicht von den Vätern und der Tradition überliefert waren, nicht gestattet.

Die römische Haltung gegenüber der Einführung von Neuem ist zurückhaltend bis restriktiv. Dabei ist es völlig unerheblich, um was es sich konkret handelt, bzw. welche neue Gottheit eingeführt werden soll. Es ist demnach unbedeutend, ob der jüdische Jahwe oder der Θεὸς ὑψίστος propagiert werden soll. Obwohl die Praxis oft anders aussah, galt die Devise, die von PILHOFER aufgestellt wurde: „Die römische Religion geht auf die Götter selbst zurück und wurde von den *maiores* überliefert. Darum darf hier nichts geändert werden.“<sup>45</sup>

Obwohl also die Übernahme fremder Kulte für Römer nicht gern gesehen und, wenn nicht offiziell eingeführt, sogar verboten war, konnten römische Bürger dennoch fremden Kulturen angehören, solange jene sich nicht gegen den Staat stellten. Prinzipiell war die römische Religionspolitik gegenüber fremden Kulturen und Göttern insoweit tolerant, solange diese die soziale, politische und kulturelle Ordnung nicht ge-

---

<sup>44</sup> CICERO, De Legibus II 8,19.

<sup>45</sup> PILHOFER, Presbyteron Kreitton, S. 140.

fährdeten oder störten. Das galt sowohl für das Judentum als auch für alle anderen Religionen und Kulte im römischen Imperium. TELLBE äußert sich zu der religiösen Toleranz der Römer wie folgt: „But Roman religious policy was not absolute or unconditional. First, *the Romans seem to have been content to leave other people to their own indigenous religious activities as long as they did not promote debauchery or cause public disorder.*“<sup>46</sup>

Also kann man festhalten, dass es grundsätzlich wohl keine großen Probleme mit neuen Kulturen gab, sofern keine Gefahr für die öffentliche Ordnung bzw. den Staat bestand. Dennoch war die von den Vätern überlieferte Tradition, der *mos maiorum*, für die römische Identität maßgeblich.<sup>47</sup> Wo der *mos maiorum* gefährdet ist, ist folglich auch der römische Staat gefährdet. Dazu meint VAN UNNIK: „Auf den „mores“ war der Staat begründet; wenn an den „mores“ gerüttelt wurde, war der Staat in Gefahr. Deshalb ist Änderung von „mores“ für einen richtigen Römer Revolution. Das gilt nicht nur für Rom, sondern auch für eine Kolonie wie Philippi.“<sup>48</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass der Vorwurf der Unruhestiftung problematisch war und weitreichende Folgen mit sich bringen konnte. Aufruhr war bereits prinzipiell strafbar. Wenn die Verbreitung von fremden Kulturen und Göttern, die dem *mos maiorum* entgegenstanden und die damit als Gefährdung des Staates interpretiert werden konnten, als weiterer Vorwurf hinzukommt, erhält die Anklage ein besonderes Gewicht. Die Gefährdung der väterlichen Sitten durch ausländischen Einfluss beklagt TACITUS in seinen Annalen: „*ceterum abolitos paulatim patrios mores funditus everti per accitam lasciviam, ut quod usquam corrumpi et corrumpere queat in urbi visatur*“<sup>49</sup>.

TELLBE beschreibt die Vorsicht und den Argwohn der Römer gegenüber fremden Kulturen, die unter dem Verdacht standen, die politische Ordnung zu gefährden, wie folgt: “[...] compared to the cosmopolitan

---

<sup>46</sup> TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 27.

<sup>47</sup> Vgl. PILHOFER, S. 191.

<sup>48</sup> VAN UNNIK, Anklage, S. 372.

<sup>49</sup> TACITUS, Ann. 14,20.

and universal Christian movement, Jewish religion was essentially a national and ethnic religion, which made it legitimate in the eyes of the Romans. A movement not defining itself in ethnic terms could therefore hardly claim the political privileges accorded to ethnic minorities. And even though the early gentile Christians on the local level most likely organized their meetings just as another voluntary association – similar to those of the Jewish communities – that met in private homes (*collegium domesticus*), the Romans were deeply suspicious of new organizations, clubs and guilds, often viewing them as potential political threats, in particular if they were suspected of turning attention away from the state cults<sup>50</sup>.

TELLBE weist gerade hinsichtlich des Letztgesagten noch auf die Tatsache hin, dass es sich bei dem ausgetriebenen Geist um einen  $\pi\epsilon\nu\hat{\epsilon}\mu\alpha \ \pi\acute{\upsilon}\theta\omega\nu\alpha$  handelte. Auf die enge Verbindung des Begriffs  $\pi\acute{\upsilon}\theta\omega\nu$  mit Apollon wurde bereits hingewiesen. Interessant ist dabei die Tatsache, dass Augustus, als er 42 v.Chr. bei Philippi siegte, diesen Sieg Apollon dankte und ihn fortan als besonderen Gott ehrte. Er soll sich sogar später mit Apollon identifiziert haben.<sup>51</sup> Nun betraf der Exorzismus zwar nicht Apollon direkt, aber unterschwellig stellte er anscheinend doch einen gewissen Angriff auf die Ideologie des Imperiums und im Prinzip auch auf den Kaiserkult dar. TELLBE konstatiert die enorme Reichweite des Exorzismus mit folgenden Worten: „The apostles were thus probably not only accused of turning their converts away from the local and civic gods but also of challenging the cult of the emperor. Indeed, such behavior could easily have been taken as a threat to the *pax deorum*, and consequently to the well-being of the whole community.”<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 68 (die Unterstreichung ist von mir).

<sup>51</sup> Vgl. TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 237.

<sup>52</sup> TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 237.

### 8.2.3 Fremde ἔθνη

BARRETT vermutet, dass die Missionare wahrscheinlich deshalb ihres Judentums angeklagt werden, weil sie illegal Proselyten machen: „Roman policy was to be tolerant towards Jews in the practice of their religion, but there is some ground for thinking that here was at this time a reaction against any kind of proselytization.”<sup>53</sup>

Nun fällt aber auf, dass es ja in der Anklage nicht mehr um die Einführung fremder Götter geht, sondern um die Einführung neuer Sitten. Vom θεὸς ὑψιστος, als dessen Diener die beiden Missionare gekennzeichnet werden, ist hier nicht mehr die Rede.<sup>54</sup> Dass die Verkündigung des θεὸς ὑψιστος in der Anklage vor den Behörden nicht mehr zur Sprache kommt, sondern die Anklage fremde Sitten zum Thema hat, erscheint VAN UNNIK merkwürdig und er bemerkt dazu: „Wenn man das eine gemeint hat, weshalb hat man dann etwas anderes gesagt?“<sup>55</sup> Denn obwohl wir im vorherigen Abschnitt gesehen haben, dass die Einführung fremder Götter verboten bzw. nicht gern gesehen war, zeigen archäologische Funde, dass in Philippi sehr wohl andere Götter in den Pantheon aufgenommen worden sind.<sup>56</sup>

PILHOFER stimmt dem formal zwar zu, hält diese Differenzierung aber inhaltlich für übertrieben, da er der Meinung ist, dass neben den genannten fremden ἔθνη auch die Verkündigung des jüdischen Gottes mit impliziert ist; schließlich werden die Missionare durch die Wendung Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες eindeutig als Juden gekennzeichnet.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> BARRETT, Commentary on the Acts, S. 790.

<sup>54</sup> VAN UNNIK betont, die Anklage „sagt nichts über neue Götter oder einen neuen Gott, sondern spricht von der Einführung unerlaubter ἔθνη“ (VAN UNNIK, Anklage, S. 367).

<sup>55</sup> VAN UNNIK, Anklage, S. 367.

<sup>56</sup> Vgl. die Belege bei VAN UNNIK, Anklage, S. 367f. AVEMARIE hat, wie bereits erwähnt, auch Inschriften angeführt, die römische Theos-Hypsistos-Verehrer aufweisen. Somit war eventuell die Teilnahme an diesem Kult für Römer nicht unbedingt verboten. Vgl. dazu die Anm. 46 in Kap. 7, sowie MITCHELL, Theos Hypsistos, S. 130–132.

<sup>57</sup> Vgl. PILHOFER, Philippi, S. 191, Anm. 13.

## Die Anklage

An dieser Stelle noch eine Unterscheidung zwischen „echten“ Juden und der heidnisch-jüdischen Mittelgruppe der Θεός-ὑψιστος-Verehrer zu machen, ist m.E. nicht mehr notwendig, da aus dem Text sehr deutlich wird, dass durch den Wortlaut der Anklage Juden gemeint sind, auch wenn es vielleicht nicht „hundertprozentige“ Juden waren. Eine Differenzierung zwischen Judentum und Christentum ist schon gar nicht zu erwarten. Die Anklage ist auf Juden gemünzt und setzt dazu die Römer in Kontrast.

Nun ist festzuhalten, dass die Apostel nicht grundsätzlich deshalb angeklagt wurden, weil sie Juden waren, sondern weil sie ἔθνη verkündigten, die in den Augen der Obrigkeit als jüdische Gebräuche galten und welche zudem für Römer verboten waren. VAN UNNIK betont, dass hier in dieser Anklage nicht nur eine latente antisemitische Einstellung zum Tragen kommt, sondern es um etwas Verbotenes geht, da im griechischen Text ganz deutlich οὐκ ἔξεστιν (v.21) steht.<sup>58</sup> Dass das Judentum prinzipiell unerlaubt war, trifft nicht zu, da das Judentum wie andere religiöse Kulte auch den Status einer *religio licita* hatte, d.h. solange die öffentliche Ordnung nicht gestört wurde, wurde sie toleriert.

Jetzt stellt sich die Frage, welche fremden Sitten und Ordnungen konkret gemeint sein könnten, die der römischen Lebensweise derart entgegenstehen, dass durch ihre Verbreitung und Annahme sogar der römische Staat gefährdet ist.

Die fremden ἔθνη, die hier eventuell zur Debatte stehen, lassen sich nach HAENCHEN nicht eindeutig bestimmen. Für sicher hält er, dass Paulus nicht die Beschneidung propagiert habe.<sup>59</sup> Er meint aber, dass evtl. „z.B. die Sitte des φίλημα ἄγιον beim Abendmahl den Anschein eines unsittlichen orientalischen Kultes erweckt“<sup>60</sup> habe. Wie er allerdings zu dieser Vermutung kommt, erläutert HAENCHEN nicht weiter. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass z.B. VAN UNNIK diesen

---

<sup>58</sup> VAN UNNIK, Anklage, S. 368.

<sup>59</sup> HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 477.

<sup>60</sup> HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 477, Anm. 6.

Erklärungsversuch für „recht sonderbar“<sup>61</sup> hält. Ich schließe mich dem an und gehe nicht weiter darauf ein.

JERVELL ist der Ansicht, dass die Anklage in der Tradition nur den Aspekt des Aufruhrs beinhaltete. Lukas habe dann eine „besondere Ausformung der Anklage“<sup>62</sup> geschaffen, die den Aufruhrgedanken mit dem Judentum und den Vorschriften des Gesetzes verbindet. Nach JERVELL bezeichnet τὰ ἔθνη für Lukas all das, was mit dem Gesetz des Mose zusammenhängt. Er schreibt: „Τὰ ἔθνη ist ein lukanisches Vorzugswort, das nur er als Bezeichnung des mosaischen Gesetzes, besonders der rituellen Vorschriften, benutzt.“<sup>63</sup> Insoweit kann ich JERVELL zustimmen. Seine folgende Ausführung jedoch kann ich nicht mehr unterschreiben. JERVELL ist der Ansicht, diese zusätzliche Anbindung an das Judentum verfolge bei Lukas den Zweck, das Christentum als besseres Judentum und als wahre Kirche hervorzuheben.<sup>64</sup> Meiner Meinung nach geht es hier aber nicht um ein lukanisches Kirchenverständnis. Glaubt JERVELL denn wirklich, die römischen Behörden in Philippi könnten die Sitten von Diasporajuden auf der einen Seite und die Sitten von sich gerade erst neu formierenden Christen auf der anderen Seite genau differenzieren, so dass sich ein eklatanter Unterschied festmachen ließe? Sicherlich gab es Unterschiede und gewiss war auch Lukas davon überzeugt, dass das Christentum den wahren Bund mit Gott geschlossen hatte, aber in Philippi geht es – wie schon erwähnt – nicht um den Kontrast Juden und Juden, sondern um die Konfrontation Juden und Römer.

Auch nach WEISER zeigt sich in der Verdeutlichung der Anklage wegen Aufruhr durch fremde Bräuche die „luk Denk- und Ausdruckswei-

---

<sup>61</sup> VAN UNNIK, Anklage, S. 368: „Richtig bemerkt er, daß Paulus wohl nicht die Beschneidung gepredigt hat, aber wie er dann auf die Vermutung verfällt, daß es vielleicht die Sitte des »heiligen Kusses« sei, ist recht sonderbar.“

<sup>62</sup> JERVELL, Apostelgeschichte, S. 430.

<sup>63</sup> JERVELL, Apostelgeschichte, S. 430. Der Begriff τὰ ἔθνη kommt außer bei Lukas nur noch in Joh 19,40 und Hebr 10,25 vor, dort aber in anderer Bedeutung. Bei Lukas sind dies folgende Stellen: 1,9; 2,42; Apg 6,14; 15,1; 21,21; 26,3; 28,17.

<sup>64</sup> „Die Hervorhebung der Kirche als das erneuerte Israel, der Christen, vor allem der Missionare, als die wahren Juden, die das Gesetz genau beobachten, hängt mit dem lukanischen Verständnis von der Kirche zusammen“ (JERVELL, Apostelgeschichte, S. 430).

se<sup>65</sup>. Ἐθός als lukanischer Begriff für die Bezeichnung des mosaischen Gesetzes bezieht sich dabei auf den kulturellen Bereich im Gegensatz zu νόμος, der sich auf den heilsgeschichtlichen bezieht. Dadurch kommt es in dieser Episode zu einer Hervorhebung der „kulturelle[n] Eigenart“<sup>66</sup> des Judentums und gleichzeitig zu einer Distanzierung davon. Hierin kann ich WEISER vollkommen zustimmen.

Um eine genauere Vorstellung von den Sitten und Gebräuchen der Juden zu bekommen, die sie von den Römern distanzieren und die den Römern ungewöhnlich vorkamen, kann man einen Blick auf den jüdischen Historiker JOSEPHUS werfen. Dieser beschreibt die besonderen ἔθη der Juden als einen häufigen „Reibungspunkt zwischen den Juden und ihrer Umgebung“<sup>67</sup>. Aus zahlreichen Stellen bei JOSEPHUS<sup>68</sup> geht eindeutig hervor, was unter jüdischen ἔθη zu verstehen ist: die Unmöglichkeit Kriegsdienste zu leisten, die Einhaltung des Sabbats, bestimmte Speisegesetze, Opfer und Geldsendungen nach Jerusalem, die jüdische Sondergerichtsbarkeit sowie grundsätzlich das Leben nach dem Gesetz des Mose.<sup>69</sup>

Jüdische Sitten dieser Art bezeichnen eine ganz neue Lebensweise und sind für einen Römer unausführbar und stehen daher dem römischen *mos maiorum* entgegen. Für Römer jedoch war es verboten, diese Gebräuche anzunehmen (vgl. v.21: ἔθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν).

Aufgrund dieser besonderen Sitten und Ordnungen stellten Juden im römischen Imperium eine eigene Gruppe dar, die gesondert betrachtet wurde, die sich aber auch von anderen durch ihre Sitten und Gebräuche selbst absonderte. Daher verwundert es nicht, dass Juden in der antiken Literatur als „Fremdkörper“<sup>70</sup> gesehen und auch bespöttelt wurden. Ein Beispiel dafür bietet ein Ausschnitt aus einem Text von JUVENAL, der den unterschiedlichen Umgang der Juden mit dem

---

<sup>65</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 427.

<sup>66</sup> Vgl. dazu WEISER, Apostelgeschichte, S. 427.

<sup>67</sup> Vgl. VAN UNNIK, Anklage, S. 369.

<sup>68</sup> Vgl. JOSEPHUS, Ant. 14,10,12; 14,10,17; 14,10,20; 14,10,23; 14,10,25.

<sup>69</sup> Vgl. VAN UNNIK, Anklage, S. 370f.

<sup>70</sup> VAN UNNIK, Anklage, S. 371.

jüdischen und römischen Gesetz thematisiert: „*Romanas autem soliti contemnere leges / Iudiacum ediscunt et servant ac metuunt ius [...]*“<sup>71</sup>.

Die Verachtung der römischen Gesetze machte die Juden zu Außenseitern und zu einer suspekt erscheinenden Gruppe. Ein noch zugespitzteres Bild von den jüdischen Sitten zeichnet TACITUS in seinen Historien: „*Iudaeorum mos absurdus sordidusque*“<sup>72</sup>. Diese zwei Beispiele zeigen, dass das Bild des Judentums in der heidnischen Antike nicht unbedingt positiv war. Juden wurde also aufgrund ihrer eigenen Sitten misstrauisch beäugt. Wenn sie zudem noch neue Anhänger gewinnen wollten, wurde dies als ganz klare Offensive gegenüber Rom angesehen.

Um diese beispiellose Anklage in Philippi besser zu verstehen, verweist VAN UNNIK auf einen Vorfall aus dem Jahr 139 v.Chr., wo Juden, die den Sabazios verehrten, unter dem Praetor Peregrinus Cn. Cornelius Hispalus aus Rom vertrieben wurden.<sup>73</sup> Diese Vertreibung gilt seiner Meinung nach als Vorbild für die Szene in Philippi, da schon einmal aus Rom Juden vertrieben wurden, die ihre Sitten dort einführen wollten. VAN UNNIK ist der Ansicht, dass man sich dieses Beispiels im römischen Recht auch noch nach 200 Jahren erinnerte. Dieser Sabazios, dem die Juden in Rom anhängen, wurde in Phryien als Theos Hysistos verehrt, womit sich der Kreis zu unserer Philippi-Episode schließen würde.<sup>74</sup> VAN UNNIK hält nun die Möglichkeit für wahrscheinlich, dass die Apostel als Verkündiger einer neuen Mysterienreligion, als die Diener und Anhänger des Sabazios, verstanden wurden, und so aufgrund des Vorbilds der Vertreibung unter Hispalus etwas Verbotenes taten und damit zu Recht angeklagt wurden. So werde nach VAN UNNIK die Anklage einleuchtend und verständlich.

PILHOFER hält diese Erklärung als Hintergrund der Anklage für nicht unbedingt notwendig. Ihm erscheint die Konstruktion der Theorie von der Erinnerung an den besagten Vorfall als „zu kompliziert, als

---

<sup>71</sup> JUVENAL, *Saturae* XIV, 100f.

<sup>72</sup> TACITUS, *Hist.* 5,5.

<sup>73</sup> Vgl. VAN UNNIK, *Anklage*, S. 372.

<sup>74</sup> Vgl. VAN UNNIK, *Anklage*, S. 372.

daß sie zutreffen könnte.“<sup>75</sup> Auch WEISER lehnt den Bezug zu diesem Vorfall ab und stellt sich gegen die Auffassung VAN UNNIKS. Dabei betont er die besondere redaktionelle Komposition des Lukas, indem er sagt: „In der Eigenart dieser Anklage kommt weder [...] ein Augenzeugenbericht zur Sprache, noch wirkt sich in ihr die Erinnerung daran aus, daß im Jahre 136 v.Chr. der Praetor Peregrinus Hispalus Juden wegen Untergrabung der römischen Sitten aus Rom vertrieben habe [...] sondern es liegt eine spezifisch lukanische, die kulturgeschichtlichen Verhältnisse der vorausgesetzten Situation sorgfältig berücksichtigende Terminologie vor.“<sup>76</sup>

Ob nun wirklich eine Erinnerung an diese Vertreibung im Jahre 139 v.Chr. stattgefunden hat, oder ob einfach die Verhältnisse in Philippi so römisch waren, dass eine Anklage, die den *mos maiorum* gefährdete, an sich schon so schlimm war, dass kein geschichtliches Vorbild für eine Verurteilung vonnöten war, muss nicht entschieden werden. Tatsache ist, dass aufgrund dieser Anklage eine Verurteilung stattgefunden hat, wie berechtigt oder unberechtigt sie auch gewesen sein mag.

#### 8.2.4 Distanz zum Judentum?

Dass Lukas den religiösen und politischen Kontext in Philippi gut eingefangen hat und die Konfrontation des Christentums mit dem römischen Staat hinsichtlich der unterschiedlichen Sitten zur Sprache gebracht hat, war sehr aufschlussreich: Der Gegensatz Römer – Juden liegt also in den εἴθη begründet. ROLOFF weist darauf hin, dass die Anklage der Propagierung fremder Gebräuche und die genaue Kennzeichnung der Männer als Juden einen in der römischen Gesellschaft weit verbreiteten Antijudaismus aufzeige. Dabei gibt er zu bedenken, dass „die römische Rechtspflege [...] hier in einem recht negativen Licht“<sup>77</sup> erscheine. Auch WEISER spricht deutlich von einem erkennbar

---

<sup>75</sup> PILHOFER, Philippi, S. 192.

<sup>76</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 427. Merkwürdigerweise haben VAN UNNIK und WEISER unterschiedliche Jahreszahlen für die Vertreibung aus Rom. Ich nehme nun an, dass wohl VAN UNNIK die korrekte Zahl angegeben hat und bei WEISER ein Tippfehler vorliegt, da dieser sich ja direkt auf VAN UNNIK bezieht.

<sup>77</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 246.

weitverbreiteten Antijudaismus.<sup>78</sup> Nun kann man sicherlich davon ausgehen, dass die Anklage latente antijüdische Tendenzen, die im römischen Imperium vorhanden waren, aufnimmt und sie den eigenen Zwecken nutzbar macht; aber dennoch kann man feststellen, dass der Schwerpunkt der Anklage bei dem οὐκ ἔξεστιν liegt. Hauptsächlich geht es doch um etwas, was nicht erlaubt ist.

In der Forschung wird nun die Frage diskutiert, ob es Lukas durch die Betonung des Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες nicht auch um eine deutliche Distanzierung und Abgrenzung der Missionare vom Judentum geht. Der Gegensatz zwischen Römern und Juden wird im Text sehr krass formuliert: Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες – Ῥωμαίοις οὖσιν. Jüdisch zu sein steht in unmittelbarem Kontrast zum Römersein. Wer das eine ist, kann das andere nicht sein. Gerade durch die parallele Stellung der beiden Ausdrücke jeweils am Ende des Satzes bzw. Nebensatzes wird der Unterschied noch verstärkt. Römer und Juden sind auf zwei verschiedenen „Wellenlängen“ und können nicht harmonisiert werden.

Dass die fremden Männer Aufruhr in die Stadt bringen, ist schon an sich strafwürdig. Der Nachsatz Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες kann als adverbial gebrauchtes Partizip verstanden werden, das kausal aufzulösen ist: diese Männer bringen Aufruhr in die Stadt, *weil* sie nämlich Juden sind. Dabei impliziert diese Begründung, dass Juden immer im Verdacht des Aufruhrs stehen. Die konzessive Sinnrichtung wurde bereits bei SCHWARTZ erläutert. Andere Sinnrichtungen sind in diesem Kontext schwerlich anwendbar. Gerade weil die Anklage noch durch die Betonung der unannehmbaren Sitten erweitert wird, erscheint die kausale Sinnrichtung am einleuchtendsten. Dass die Männer Juden sind, ist keine zusätzliche Bemerkung, die auch hätte wegfallen können, im Gegenteil, sie ist äußerst wichtig, da sie den Gegensatz zu dem Ῥωμαίοις οὖσιν erst recht manifestiert. In der Volkszugehörigkeit zeigt sich die unterschiedliche Ethik und Moral, die nicht miteinander in Einklang zu bringen ist. Zumindest legt das die Formulierung der Anklage nahe. Es stellt sich nun die Frage, warum Lukas den Gegensatz

---

<sup>78</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 436: „Auch die Volksmenge wird entsprechend dem im Römerreich weitverbreiteten Antijudaismus als antijüdischer Mob geschildert.“

zwischen den jüdischen Missionaren und Römern so stark hervorhebt und welches Ziel er damit verfolgt. Sieht Lukas die Apostel immer noch als Juden oder schon als Christen, die sich von ihren Stammesgenossen distanziert haben?

Für JERVELL steht es außer Frage, dass Paulus und Silas als Juden verstanden werden wollen und ihre Verkündigung daher nicht erlaubt ist. So werden sie auch nicht als Christen, sondern als Juden angeklagt.<sup>79</sup> Schließlich wird ja die Anklage nicht ausschließlich dadurch begründet, dass die Missionare Juden sind, sondern dass sie fremde, unrömische Sitten verbreiten und durch diese Propaganda die öffentliche Ordnung stören.

Im Gegensatz dazu deutet z.B. CONZELMANN die Formulierung der Anklage hinsichtlich der lukanischen Apologetik als Abgrenzung vom Judentum: „der Vorwurf wird so vorgetragen, damit er abgewiesen werden kann. Es ist deutlich, daß Lk nicht etwa den Römern das Christentum als echtes Judentum empfehlen will; er distanziert es gerade davon.“<sup>80</sup> Die Anklage ist nach CONZELMANN also auf die Juden gemünzt, die christlichen Missionare brauchen sich daher nicht mehr wirklich davon angesprochen zu fühlen. PESCH weist ebenfalls darauf hin, dass die Missionare als Juden und nicht als Christen verstanden werden.<sup>81</sup> Eine ähnliche Position wie CONZELMANN nimmt WEISER ein, wenn er in dem krassen Gegensatz zwischen Römern und Juden bemerkt, dass die Römer zwar von Lukas interessanterweise recht negativ dargestellt werden – und damit sind sie offensichtlich die Gegner –, sie aber nicht als Gegner der Christen, sondern eigentlich als Gegner

---

<sup>79</sup> JERVELL, Apostelgeschichte, S. 424: „Paulus und Silas werden hier als Juden bezeichnet, was sie gewiss auch waren. Dies geschieht kaum, weil Lukas zeigen will, dass die Stadtbewohner nicht zwischen Juden und Christen unterscheiden konnten. Denn für Lukas sind natürlich die Missionare Juden, die auch bisher in der Stadt nur unter Juden verkündigt haben. Ihr Judesein erklärt aber das Folgende: Sie verkündigen Sitten, Gebräuche, ἔθη, die für römische Bürger verboten sind.“

<sup>80</sup> CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 101.

<sup>81</sup> PESCH, Apostelgeschichte, S. 114. PESCH spricht in diesem Zusammenhang ebenfalls von Antijudaismus.

## *Die Anklage*

der Juden auftreten. Die Anklage richtet sich damit gegen jüdische Bräuche und nicht gegen christliche Inhalte.<sup>82</sup>

Wollte Lukas durch diese Anklage zwischen Juden und den christlichen Missionaren einen deutlichen Unterschied formulieren? Will er bewusst machen, dass Juden zwar Sitten haben, die dem römischen *mos maiorum* entgegenstehen, dass aber die christlichen Missionare nicht mit ihnen gleichgesetzt werden können? Eine Auflösung dieser Fragen findet sich womöglich, wenn man den Ausgang der Episode in Philippi in Betracht zieht.

---

<sup>82</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte, S. 436: „Wichtig ist, zu sehen, *wie* Lukas nun die römische Gegnerschaft zur Sprache bringt: Er läßt die Römer nicht als Gegner der Christen, sondern der *Juden* (V20!) auftreten. Zu dieser Akzentuierung paßt auch sehr gut, daß am Schluß der Komposition das römische Bürgerrecht der Missionare hervorgehoben wird und daß die Anklagen sich gegen Propaganda *jüdischer Bräuche* und nicht gegen spezifisch christliche Verkündigungsinhalte richten.“ Damit unterscheidet Lukas das Christentum gerade vom Judentum.

## **9. Das Befreiungswunder und die Freilassung als Wende der Geschichte**

Das sich anschließende Befreiungswunder mit der Bekehrung des Kerkermeisters ist in der Forschung nicht nur heftig umstritten, sondern stellt auch eine ganz neue Form der Erzählung dar. Da der Schwerpunkt meiner Arbeit auf dem Exorzismus und der Anklage liegt, werde ich den Fortlauf der Episode in Philippi nur in groben Zügen wiedergeben und keine eingehende und ausführliche Exegese der einzelnen Textstellen liefern.

Dennoch ist ein Blick auf den Fortgang der Ereignisse in Philippi unabdingbar, um überhaupt zu einer sinnvollen Deutung der Episode zu kommen. Die bis jetzt betrachteten Vorfälle, die mit der Einkerkelung der Apostel enden, können einen Leser oder Zuhörer nicht befriedigen. Bis jetzt gab es zwar den kleinen Erfolg der Bekehrung der Lydia, aber schon der Exorzismus ist nicht mehr eindeutig einem Erfolgsbericht zuzuordnen, vor allem wenn man auf die unangenehmen Folgen blickt. Mit der Anklage, der Auspeitschung und der Einkerkelung sind die Missionare am absoluten Tiefpunkt angelangt. Im Interesse des Lukas liegt es aber nicht eine Geschichte der Niederlage, sondern einen Erfolgsbericht zu schreiben. Deshalb hört die Erzählung in Philippi an dieser Stelle nicht auf, sondern wandelt und steigert sich in einer beispiellosen Weise zu einem Sieg der Missionare.

### **9.1 Inhaltliche Darstellung<sup>1</sup>**

Nachdem die Missionare angeklagt, für schuldig befunden und ausgepeitscht worden sind, werden sie ins Gefängnis geworfen und dort auch noch besonders sicher verwahrt<sup>2</sup>. Paulus und Silas verzagen jedoch nicht, sondern beten und singen Gott Loblieder. Um Mitternacht ereignet sich ein wunderbares Erdbeben, das die Grundmauern des Gefängnisses erschüttert, die Türen aufspringen lässt und die Fesseln

---

<sup>1</sup> Da von den vv.25–40 keine Übersetzung angefertigt wurde, werde ich eine knappe inhaltliche Darstellung an dieser Stelle einfügen.

<sup>2</sup> Apg 16,24: ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν ἐσωτέραν φυλακὴν καὶ τοὺς πόδας ἡσφαλίσατο αὐτῶν εἰς τὸ ξύλον.

der Gefangenen löst. Als der Gefängnisaufseher bemerkt, dass Tor und Tür des Gefängnisses geöffnet sind, will er aus Verzweiflung Selbstmord begehen. Paulus jedoch ahnt sein Vorhaben und beruhigt ihn mit der Auskunft, dass noch alle Gefangenen an Ort und Stelle seien. Der Kerkermeister wirft sich den Missionaren vor die Füße und fragt nach Rettung. Die Apostel verweisen sogleich auf Christus und verkündigen ihm das Evangelium, worauf jener sich und sein Haus taufen lässt und sie zu sich in sein Haus einlädt.

Am nächsten Morgen sollen die Missionare wieder freigelassen werden, Paulus aber wehrt sich gegen eine unkomplizierte Ausweisung aus der Stadt und bringt sein römisches Bürgerrecht und die damit ungerechte Misshandlung zur Sprache und verlangt, dass die στρατηγοί sie persönlich aus der Stadt begleiten, was indirekt eine Rehabilitation durch die Behörden bedeutet. Nun überkommt die στρατηγοί Furcht ob ihrer unrechten Vorgehensweise und sie kommen quasi als Bittsteller zu den Missionaren und versuchen sie zu überzeugen, dass diese ohne viel Aufhebens die Stadt verlassen. Daraufhin besuchen Paulus und Silas noch einmal Lydia und die in ihrem Haus schon versammelte kleine christliche Gemeinde und gehen anschließend aus Philippi fort weiter nach Thessaloniki.

## **9.2 Das Befreiungswunder**

Die Notiz in v.24 betont ausdrücklich die besonders sichere Verwahrung der Missionare im Gefängnis. Daher kann sie im Sinne eines spannungssteigernden Moments als eine Art Vorbereitung des Befreiungswunders angesehen werden<sup>3</sup>. Das Wunder der Befreiung selbst ist nach Meinung von einigen Wissenschaftlern mit besonderen Elementen gestaltet worden. ROLOFF z.B. erkennt in der Befreiungswundererzählung typische, vorgegebene Motive und Erzählmuster der Befreiungswundertraditionen und verweist dabei unter anderem auf „*Die Bakchen*“ des EURIPIDES<sup>4</sup>. Allerdings vermutet ROLOFF, dass dieses Zu-

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 246.

<sup>4</sup> ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ, Βακχαι, 443-448: „ἄς δ' αὖ σὺ βάκχας εἶρξας, ἄς συνήρπασας κἀδησας ἐν δεσμοῖσι πανδήμου στέγης, φροῦδαί γ' ἐκεῖναι λελυμένοι πρὸς ὀργάδας σκιρτῶσι Βρόμιον ἀνακαλούμεναι θεόν· αὐτόματα δ' αὐταῖς δεσμὰ διελύθη ποδῶν κληῖδές τ' ἀνήκαν θύρετρ'“

rückgreifen auf Befreiungswundertraditionen durch Lukas unbewusst geschehen ist.<sup>5</sup> Ob man nun eine direkte oder indirekte literarische Abhängigkeit von EURIPIDES annimmt, ist m.E. unerheblich. KRATZ z.B. löst das Problem auf die Weise, indem er es für wahrscheinlich hält, dass die erzähltechnischen Übereinstimmungen des Befreiungswunders in der Apostelgeschichte mit antiken Befreiungswundererzählungen auf „religionsgeschichtliche Konvergenzerscheinungen“<sup>6</sup> zurückzuführen sind, die „der verwandten Entstehungssituation sowie der gleichen Überlieferungsintention“<sup>7</sup> entspringen.

Die Topoi der Befreiungswundererzählungen, die von Lukas verwendet werden, sind nach KRATZ folgende: die numinose Stimmung um Mitternacht, das Loben und Singen von Hymnen, statt zu klagen, das Erdbeben, das wunderbare Abfallen der Fesseln, die Türöffnung usw. Diese Topoi sind als Zeichen und als Reaktion Gottes zu deuten.<sup>8</sup> Nach WEISER lässt sich damit auf ein „missionstheologisches Erzählkonzept“<sup>9</sup> des Lukas schließen. Außerdem, so stellt WEISER fest, sei Lukas daran interessiert, eine Parallele zu der Befreiungsgeschichte des Petrus in Apg 12,3–11 zu schaffen.<sup>10</sup> Durch das Eingreifen eines Engels wird Petrus hier in dieser Episode nicht nur von seinen Fesseln, sondern an der doppelten Bewachung vorbei aus dem Gefängnis befreit. In Apg 16 allerdings zeigt sich das Eingreifen Gottes nicht mehr durch einen Engel, sondern durch die Naturgewalt eines Erdbebens. Daher ist WEISER der Ansicht, die Befreiungswundererzählungen in Apg

---

ἀνευ θνητῆς χειρός.“ Übersetzung: „Die Bakchen aber, die du eingesperrt, die fest du nahmst, in Fesseln im Gefängnis schlugst, sind fort, und frei von Fesseln schwärmen sie zur Flur, den Bromios lauten Rufes grüßend, ihren Gott. Von selber lösten sich die Fesseln ihrem Fuß; aufsprangen Riegel, unberührt von Menschenhand“ (EURIPIDES, Die Bakchen, 443–448). Weitere Anspielungen an Befreiungswundertraditionen stellen nach ROLOFF auch die Josephserzählung in Test. Jos.8 und Sokrates dar (vgl. dazu ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 246).

<sup>5</sup> Vgl. dazu ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 246.

<sup>6</sup> KRATZ, Rettungswunder, S. 495.

<sup>7</sup> KRATZ, Rettungswunder, S. 495.

<sup>8</sup> Vgl. KRATZ, Rettungswunder, S. 483–487.

<sup>9</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 438.

<sup>10</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 428.

5,17–26, Apg 12,3–11 und Apg 16,23–26 seien von Lukas bewusst in Form einer Steigerung gestaltet und komponiert.<sup>11</sup>

Allerdings gilt es zu beachten, dass es in dieser Episode ja in erster Linie nicht mehr, wie man vielleicht erwarten würde, zu der Befreiung der Apostel, sondern zu der Bekehrung eines unbeteiligten Heiden kommt. Die Erzählung verlagert sich demnach von einer Befreiungsgeschichte zu einer Bekehrungsgeschichte. KRATZ stellt demnach fest: Das Befreiungswunder dient „nur als sekundäre Exposition für das »Wunder der Bekehrung«“. <sup>12</sup>

### **9.3 Die Bekehrung des Kerkermeisters als Klimax**

Nach dem Wunder des Erdbebens, das als Reaktion Gottes auf den Lobpreis zu verstehen ist, kommt es nicht zu einer Flucht der Gefangenen – was naheliegender gewesen wäre –, sondern zu einem weiteren Wunder: die noch wunderbarere Rettung, d.h. die Bekehrung des Kerkermeisters. JERVELL drückt dies mit „noch ein Wunder im Wunder“<sup>13</sup> aus. KRATZ hebt dabei noch hervor: „Das eigentliche »Rettungswunder« liegt nicht in der Befreiung der Apostel, sondern in der Bekehrung des Kerkermeisters“.<sup>14</sup> Und tatsächlich geht es nicht mehr um die Rettung der Gefangenen, sondern um die Rettung eines Heiden. Hier in der Philippi-Episode findet sich eine Besonderheit in der Thematik von Rettung und Freiheit: die innere Rettung und Freiheit kontrastiert mit der äußeren Rettung und Freiheit.<sup>15</sup> Es gibt zwei Vorgänge von Rettung: die der Missionare, da die Heilsbotschaft nicht von Menschen aufgehalten werden kann, sowie die Rettung des Menschen, der die Botschaft vom Heil hört. „Unter dieser Rücksicht ist das Befreiungswunder eher ein Epiphaniewunder, denn es bringt letztlich nicht die

---

<sup>11</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 428.

<sup>12</sup> KRATZ, Rettungswunder, S. 498f. Er fährt fort mit der Feststellung: „Erzählziel ist von vornherein das Bekehrungsereignis, das Befreiungswunder mündet unverzüglich in die Bekehrungserzählung ein“ (KRATZ, Rettungswunder, S. 498f).

<sup>13</sup> JERVELL, Apostelgeschichte, S. 425.

<sup>14</sup> KRATZ, Rettungswunder, S. 484. Dieser Satz ist im Original unterstrichen. Auf S. 486 führt KRATZ seine Feststellung noch genauer aus: „Ziel des Rettungswunders ist nicht die Rettung (= Befreiung) der Apostel, sondern die Rettung (= Bekehrung) des Kerkermeisters.“

<sup>15</sup> Vgl. SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 98.

Freiheit der Missionare, sondern das Offenbarwerden der Wirkmacht Gottes in dieser Welt.“<sup>16</sup>

Der Schwerpunkt der Erzählung hat sich hin zu einer Bekehrungs- und Missionsgeschichte verlagert.<sup>17</sup> Damit wird die gesamte Philippi-Episode weiter gesteigert und erfährt schließlich in der Bekehrung des Kerkermeisters ihren absoluten Höhepunkt.

Dass sich der Kerkermeister vor die Füße der Gefangenen niederwirft, ist auffällig und besonders zu beachten. Ob er nur tiefen Respekt vor der Macht des Gottes der Gefangenen oder sogar göttliche Verehrung damit ausdrücken will, ist in der wissenschaftlichen Forschung umstritten.<sup>18</sup> Bemerkenswert ist hierbei noch die Titulierung der gefangenen Missionare als κύριοι durch den Gefängnisaufseher.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 98.

<sup>17</sup> Vgl. dazu die Aussage von KRATZ, Rettungswunder, S. 494: „[...] so ist die Rettungswundergeschichte im besonderen geeignet, Missionspropaganda zu betreiben.“

<sup>18</sup> JERVELL ist z.B. der Meinung, das Niederwerfen des Kerkermeisters vor die Füße der Missionare „soll zeigen, dass er sie für göttliche Wesen hält“ (JERVELL, Apostelgeschichte, S. 425). HAENCHEN ist der Ansicht, dass das Zittern und Niederfallen des Kerkermeisters zeige, „daß er sie als die mächtigen Boten der Gottheit betrachtet“ (vgl. dazu HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 478). SCHNEIDER vertritt die Meinung, dass das Niederwerfen zwar göttliche Verehrung oder aber auch bloß tiefen Respekt ausdrücken könne (SCHNEIDER, Apostelgeschichte S. 217, Anm. 69).

Eine sehr sonderbare Deutung des Niederwerfens bietet ZAHN. Er ist der Überzeugung, dass der Kerkermeister deshalb vor den Missionaren zu Boden fällt, „vielleicht um sich zu überzeugen, ob auch ihre Füße aus dem Klotz frei geworden seien“ (ZAHN, Apostelgeschichte, S. 580). In der Anm. 4 auf derselben Seite erläutert er seine Vermutung: „Gewiß nicht um ihnen als höheren Wesen oder Boten der Gottheit zu huldigen, was Lc deutlich ausgedrückt und nicht ohne abwehrende Äußerung der Ap. gelassen haben würde.“

Diese Vermutung von ZAHN ist meiner Meinung nach völlig unglaubwürdig. Jemand, der sich gerade aus Verzweiflung umbringen wollte, besitzt nicht die Gelassenheit erst einmal nachzusehen, welches Ausmaß die Katastrophe genommen hat. Er wird mit Sicherheit nicht die „Nerven“ bzw. die Neugier besitzen, einzelne Details, wie z.B. die gefesselten Füße der Gefangenen, zu überprüfen. Dass der Kerkermeister die Missionare als göttliche Boten oder selbst als Götter ansieht, ist m.E. offensichtlich. Natürlich belässt Lukas es nicht dabei, und hierbei kann man sogar ZAHN zustimmen, denn durch den Verweis auf den eigentlichen, wahren κύριος, wird ein Missverständnis ausreichend beseitigt.

<sup>19</sup> AVEMARIE hat darauf hingewiesen, dass die Bezeichnung κύριος in der Apostelgeschichte zwar häufig verwendet wird, sich aber insgesamt nur viermal auf Personen bezieht, dreimal davon und auch noch im Plural in Kapitel 16, was zumindest auffällig ist. In den vv.16.19 werden damit aus der Sicht des Erzählers die Besitzer der Magd gekennzeichnet und in v.30 werden die Missionare von dem Kerkermeister mit κύριοι angesprochen (vgl. dazu AVEMARIE, Warum, S. 569).

Schließlich hätte man von einem Kerkermeister eine andere Anrede, wie etwa das neutralere ἄνδρες erwartet. Die ehrerbietige Anrede verleiht den Missionaren, so AVEMARIE, eine „außergewöhnliche Würde, gerade im Vokativ behält Lukas den Kyriostitel sonst ganz der Sphäre des Göttlichen vor“<sup>20</sup>. Es ist daher anzunehmen, dass hiermit also nicht nur eine respektvolle Anrede<sup>21</sup> gemeint ist, sondern es sich tatsächlich um eine Art göttliche Verehrung handelt. Der Kerkermeister verlangt zudem nach Rettung. Damit ist in erster Linie natürlich nicht an eine Bekehrung zu einer neuen Religion gedacht, sondern es ist hier eine Rettung vor der Strafe eines übermächtigen Gottes gemeint, dessen Repräsentanten bzw. Abgesandte diese Gefangenen sind.<sup>22</sup> Ob die Apostel dabei Götter in Menschengestalt oder „nur“ Boten einer Gottheit sind, ist in diesem Fall unerheblich. Vergleichbar ist diese Szene mit den Vorfällen in Lystra (14,8–18), wo es zu einer ähnlichen göttlichen Verehrung der Apostel Paulus und Barnabas gekommen ist. Aber hier wie dort verhalten sich die Missionare vollkommen korrekt: sie verweisen auf den Herrn Jesus, den eigentlichen und einzigen κύριος. In beiden Fällen eröffnet Lukas zwar die Möglichkeit, dass die Missionare von der paganen Welt als ‚göttliche Menschen‘ missverstanden werden *können*, es ist ihm aber dabei besonders wichtig, es nicht dabei zu belassen, sondern die darauffolgende abwehrende Reaktion der Apostel darzustellen, die sich damit als wahre Diener des höchsten Herrn erweisen.

Eine etwas andere Ansicht vertritt BARRETT in seinem Kommentar. Er glaubt nicht, dass Lukas eine Darstellung als θεῖοι ἄνδρες bezweckt hat. Dennoch kommt er zum selben Ergebnis, dass, egal welcher Anschein auch bei dem Gefängnisaufseher hervorgerufen wurde, Paulus und Silas von sich selbst weg auf Christus verweisen.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> AVEMARIE, Warum, S. 569.

<sup>21</sup> Vgl. die Fußnote 2 in diesem Kapitel, wo auf ein Zitat von SCHNEIDER (SCHNEIDER, Apostelgeschichte S. 217, Anm. 69) Bezug genommen wird.

<sup>22</sup> Vgl. dazu PESCH, Apostelgeschichte, S. 112: „heidnisch gedacht: vor der Strafe des Gottes, der diese Gefangenen schützt“.

<sup>23</sup> BARRETT äußert sich wie folgt: „There is no need to take κύριοι as in itself more than polite address, but Luke undoubtedly intends to portray a man impressed by supernatural events which he connects with the persons to whom he is speaking.“

## 9.4 Die Freilassung der Missionare und die Bürgerrechtsfrage

War zunächst die Wundererzählung der Dämonenaustreibung in ihrem Ausgang gebrochen, so wird die Episode in Philippi in ihrer Weiterführung jedoch durch eine Abfolge noch größerer Wunder wie Erdbeben, Abfallen der Fesseln übersteigert. Am Ende steht das allergrößte Wunder, die Bekehrung des Kerkermeisters, „ausgerechnet derjenigen Person, in der sich die feindselige Öffentlichkeit am direktesten, fühlbarsten manifestiert“<sup>24</sup>. Die Erlebnisse der Missionare haben in Philippi nun ihren Höhepunkt mit der Bekehrung des Gefängnisaufsehers gefunden. Der folgende Teil mit der Freilassung und Beschwerde des Paulus erscheint nun als retardierendes Moment der Erzählung. Dass die Gefangenen aus dem Gefängnis entkommen sind, ist für den Fortgang der Apostelgeschichte unabdingbar. Eine offizielle Freilassung durch die Behörden ist es aber nicht. Daher gibt es in der wissenschaftlichen Forschung mehrere verschiedene Erklärungsmodelle zum weiteren Verlauf der Geschichte.

JERVELL z.B. hält die Freilassung der Missionare für gänzlich unmotiviert, da die Behörden ja schließlich nichts von dem nächtlichen Wunder wissen können.<sup>25</sup> Dieser Unkenntnis, die eine Motivationslücke darstellt, waren sich anscheinend auch die Schreiber des Textes D sowie einiger syrischer Handschriften bewusst, da sie in v.35 durch einen zusätzlich eingeschobenen Satz eine Erklärung für die Freilassung aus dem Gefängnis zu liefern versuchten.<sup>26</sup> Dieser Erklärungsversuch von Codex D ist aber als nachträglicher Zusatz deutlich zu erkennen. Der Umschwung im Verhalten der Behörde gegenüber den gefangenen Missionaren kann nicht auf das nächtliche Erdbeben zurückgeführt werden, da sie ja überhaupt keinen Zusammenhang zwischen

---

This does not mean that he views them as θεῖοι ἄνδρες, though Euripides and the *Bacchae* come once more to mind (see v. 26). If he did so view them he is immediately corrected by Paul and Silas who (v.31) point away from themselves to the truly divine Man” (BARRETT, Commentary on the Acts, S. 796).

<sup>24</sup> AVEMARIE, Warum, S. 570.

<sup>25</sup> Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte, S. 426.

<sup>26</sup> Vgl. συνήλθον οἱ στρατηγοὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἰς τὴν ἀγορὰν καὶ ἀναμνησθέντες τὸν σεῖσμόν τὸν γεγονότα ἐφοβήθησαν καὶ ἀπέστειλαν.

dem Erdbeben und dem Gebet der Missionare herstellen kann. Der ursprüngliche Text wird wohl auf die Frage nach der Freilassung keine Antwort geliefert haben.

ROLOFF vermutet als Grund für die Freilassung, dass sich die Behörde an diesen Fall womöglich noch einmal erinnert habe und zu der Einsicht gekommen sei, „daß die rechtliche Basis für eine reguläre Verurteilung zu schwach ist“<sup>27</sup>. Demgegenüber vertritt HAENCHEN die Meinung, dass die Behörden die Strafe für ausreichend erachtet haben<sup>28</sup> und daher die Gefangenen am darauffolgenden Tag freigelassen wurden. SCHNEIDER dagegen meint, die Freilassung sei so zu verstehen, dass die Behörde mit der Inhaftierung vorsorglich – quasi als Untersuchungshaft – gehandelt habe<sup>29</sup>. All diese Aspekte könnten zutreffend sein. Welche Begründung aber für die Behörde und schließlich für den Verfasser der Apostelgeschichte im Hintergrund stand, ist in diesem Fall unerheblich und auch nicht mehr nachzuvollziehen. Interessanter ist die Frage, warum Lukas an dieser ungewöhnlichen Stelle das römische Bürgerrecht des Paulus einbringt. Eine Berufung auf das römische Bürgerrecht an dieser Stelle der Ereignisse erscheint nämlich mehr als unlogisch. Schließlich hätte Paulus mit einem frühzeitigen ‚*civis Romanus sum*‘ der Bestrafung und Gefangensetzung zuvorkommen können und sich und seinem Gefährten viel Leid erspart. Schließlich war es nicht erlaubt an einem römischen Bürger die Strafe der *verberatio* zu vollziehen.<sup>30</sup>

Dass also die Berufung auf das Bürgerrecht erst nachträglich eingebracht und dabei auch noch problemlos auf Silas übertragen wird, legt die Annahme nahe, dass die Berufung auf das Bürgerrecht von Lukas als erzähltechnischer Eingriff hier an dieser Stelle eingefügt worden ist. Denn damit wird der Höhepunkt der Philippi-Episode, die Bekehrung des Kerkermeisters, überhaupt erst möglich.<sup>31</sup> Der Zweck, den

---

<sup>27</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 248.

<sup>28</sup> Vgl. HAENCHEN, Apostelgeschichte, S. 479.

<sup>29</sup> Vgl. SCHNEIDER, Apostelgeschichte, S. 218.

<sup>30</sup> Vgl. LIVIUS, *Ab urbe condita*, X 9,4: „*Porcia tamen lex sola pro tergo civium lata uidetur, quod graui poena, si quis uerberasset necassetue ciuem Romanum, sanxit.*“

<sup>31</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte, S. 429f, KRATZ, *Rettungswunder*, S. 477 oder auch ELLIGER, *Paulus in Griechenland*, S. 57, Anm. 61: „Wahrscheinlich ist diese

der Verfasser der Apostelgeschichte damit verfolgte, wird unterschiedlich gedeutet.

CONZELMANN begründet diesen Sachverhalt folgendermaßen: „[Vers 37] bereitet eine apologetische Pointe vor: Das römische Recht verhindert nicht die Mission. Es können gelegentlich Mißgriffe römischer Instanzen vorkommen. Aber die Römer selbst müssen sich sagen, daß das – von ihrem eigenen Recht her gesehen – nicht in Ordnung ist. Darum läßt Lk den Paulus nicht nur allgemein auf seiner Unschuld bestehen [...], sondern sich speziell auf das römische Recht berufen. Daß er das erst jetzt tut, ist von den Ereignissen her beurteilt künstlich, vom apologetischen Zweck her sinnvoll; dadurch tritt dieser als Pointe am Schluß hervor.“<sup>32</sup> Diese Ansicht CONZELMANNS ist einsichtig und vom erzähltechnischen Aufbau her wohl zutreffend.

BARRETT hingegen vermutet hinsichtlich der Frage, warum Lukas das Bürgerrecht des Paulus an dieser seltsamen Stelle eingebracht hat, dass er wohl den Vorfall als Warnung für die Behörden gebraucht: sie sollten hinfort darauf bedacht sein, Christen einen fairen Prozess zu machen und ihre Schuld – wenn denn überhaupt eine vorliegt – zu beweisen, *bevor* sie mit der Bestrafung beginnen. Dass Paulus sein Bürgerrecht ins Spiel bringt, „was not motivated by pride or rancour, but by the ‚desire for a restoration of disrupted order‘.“<sup>33</sup> Dem letzten Satz ist wohl zuzustimmen, wobei man aber, wie schon erwähnt, davon ausgehen muss, dass das Bürgerrecht wahrscheinlich nicht vom historischen Paulus an dieser Stelle eingebracht worden ist. Somit interessiert nur die Absicht des Lukas bezüglich dieser Komposition.

Daher bin ich der Meinung, dass BARRETT hier zu weit geht. Das neu entstandene Christentum ist noch lange nicht in einer bestimmenden Position. Eine Warnung an die römischen Behörden wäre hier

---

Antwort auf diese Frage, ähnlich wie bei der zweiten Berufung des Apostels auf sein römisches Bürgerrecht Apg 22,25ff, gar nicht im Biographischen, sondern im Literarischen zu suchen: Hätte sich Paulus zu dem von der Vernunft diktierten Zeitpunkt als römischer Bürger zu erkennen gegeben, wäre es nicht zur Kerkerszene gekommen. Sie ist jedoch unumstritten der Höhepunkt, auf den der ganze Bericht zusteuert.“

<sup>32</sup> CONZELMANN, Apostelgeschichte, S. 102.

<sup>33</sup> BARRETT, Commentary on the Acts, S. 802.

fehl am Platz. Wer sollte sie auch lesen? Die Apostelgeschichte ist für Menschen geschrieben, die dem Christentum zugeneigt sind und daher geht die Intention des Lukas eher in die Richtung, das Christentum attraktiv darzustellen. Meiner Ansicht nach, will die Berufung auf das römische Recht zeigen, dass die Anhänger des Christentums auch gute römische Bürger sein können, dass christliche Mission und römisches Recht einander nicht entgegenstehen „und so dem Christentum sein Platz und Ansehen in der römischen Welt gebührt“<sup>34</sup>.

WEISER äußert sich dazu wie folgt: „Sie [die Bürgerrechtsaussagen] stehen ganz im Dienste des luk Konzeptes, Paulus als mustergültiges Glied sowohl des israelitischen Gottesvolkes als auch des römischen Staates und damit die Christen als loyale Bürger im Römischen Reich, die den Rechtsschutz der Behörden verdienen, zu erweisen.“<sup>35</sup> Jude bzw. Christsein ist also mit dem römischen Bürgerstatus gut zu vereinbaren, was sich an der Person des Paulus zeigt. PESCH geht allerdings in dieser Interpretation noch weiter und vertritt dabei die Ansicht, dass Paulus nicht nur als anständiger römischer Bürger vorgestellt wird, sondern dadurch auch gleichzeitig mit den Juden, die „immer“ Schwierigkeiten machen, nicht zu verwechseln ist.<sup>36</sup> PESCH verlagert also den Akzent hin zu einer Abgrenzung und Distanzierung zum Judentum. Wo das Judentum unbequem und schwierig in den Staat zu integrieren ist, da macht das Christentum keine Probleme. Christ und ein loyaler römischer Bürger zu sein stehen sich daher nicht im Wege. Diese Interpretation ist durchaus interessant und verdient bei der Enddiskussion hinsichtlich der Intention des Lukas noch genauere Betrachtung.

Im Hinblick auf die vorangegangenen Ereignisse in Philippi erscheinen die sonst vom Schreiber der Apostelgeschichte so milde und schier christenfreundlich gezeichneten römischen Behörden streng und

---

<sup>34</sup> SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 145.

<sup>35</sup> WEISER, Apostelgeschichte, S. 430.

<sup>36</sup> Vgl. dazu PESCH, Apostelgeschichte, S. 218f: „Darüber hinaus ergreift er [= Lukas] die Gelegenheit, Paulus in der ersten europäischen Stadt, einer römischen Kolonie, als römischen Bürger vorzustellen und überdies die christlichen Missionare, die nicht aus dem Gefängnis fliehen, sondern ihr Recht beanspruchen, von aufrührerischen Juden abzugrenzen.“

ungerecht. Doch als das Bürgerrecht der Missionare zur Sprache kommt, ändert sich ihre Haltung vollständig. Dieses von Furcht vor etwaigen Konsequenzen bewirktes Entgegenkommen der Behörden kommt einer Art Rehabilitation und Entschuldigung gleich.<sup>37</sup> ROLOFF deutet diese letzte Passage folgendermaßen: „Es sieht ganz so aus, als hätte erst Lukas die Berufung auf das römische Bürgerrecht und, damit verbunden, die Entschuldigung der Prätores eingebracht (vgl. 22,5ff), um so die negative Sicht der römischen Autoritäten seiner sonstigen Tendenz folgend zu mildern.“<sup>38</sup> Somit erscheinen auch die römischen Behörden wieder in einem anderen Licht und „das düstere Bild römischer Rechtspflege hellt sich nachträglich etwas auf“<sup>39</sup>. Diese Rehabilitation durch die Behörden stellt eine glückliche Wendung und damit die Krönung der ganzen Geschichte dar. Die schweren Anklagen, die gegen die Apostel erhoben worden waren, sind nun beseitigt und die Missionare können durch ihren Bürgerstatus ihre persönliche, rechtliche und ethische Integrität erweisen. Darin eingeschlossen ist zugleich auch die grundsätzliche Integrität des Christentums, das die Apostel vertreten.<sup>40</sup> Im ganzen Verlauf der Erzählung haben sich die Missionare immer als die Überlegenen erwiesen. SCHREIBER äußert sich dazu wie folgt: „So ist Paulus immer Herr der Situation, auch wenn dies zunächst nicht so aussieht. Dadurch wird deutlich: Gott steht hinter seinen Boten, er begleitet und schützt sie und bahnt seiner Botschaft den Weg hinaus zu den Völkern.“<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Apg 16,38f: Ἐφοβήθησαν δὲ ἀκούσαντες ὅτι Ῥωμαῖοί εἰσιν, <sup>39</sup>καὶ ἐλθόντες παρεκάλεσαν αὐτοὺς καὶ ἐξαγαγόντες ἡρώτων ἀπελθεῖν ἀπὸ τῆς πόλεως.

<sup>38</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 243.

<sup>39</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte, S. 248.

<sup>40</sup> Vgl. dazu auch WEISER, Apostelgeschichte, S. 440: Es geht um „den Erweis der *rechtlichen* Integrität des Christentums“.

<sup>41</sup> SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 145.

## 10. Ergebnisse

Die Ereignisse, die sich in Philippi zutragen, stellen im Rahmen der Apostelgeschichte eine interessante Begebenheit dar, durch die über die Konfrontation des Christentums mit dem Heidentum wichtige Erkenntnisse gewonnen werden können. Die Besonderheit dieses Berichtes zeichnet sich zudem dadurch aus, dass es in Philippi zum ersten Mal zu einer unangenehmen Begegnung mit den römischen Behörden kommt. Die Mission ist anders als noch in Kleinasien neuen Problemstellungen und Konfliktsituationen ausgesetzt. Da es sich in Philippi um eine römische Kolonie handelt, die durch und durch römisch geprägt ist, konnte sich eine Geschichte wie diese nur hier auf diese Weise zutragen.

Der Bericht in Apg 16,16–24, der in dieser Arbeit genauer zu beleuchten war, ist eingebunden in einen größeren Komplex, der zwar in einzelne kleinere und größere Abschnitte gegliedert werden kann, der aber dennoch Teil einer geschlossenen Erzähleinheit ist. Mit der Bekehrung der Lydia als Exposition wird der Exorzismus des Wahrsagegeistes zum Aufhänger der ganzen folgenden Ereignisse in Philippi, deren Komposition enorme Steigerung erfährt und an deren Ende der zugespitzte Konflikt auf wunderbare Weise aufgelöst wird.

Der Verfasser der Apostelgeschichte hat mit der Philippi-Episode eine außerordentliche Komposition aus traditionellen Stücken, eventuell sogar Augenzeugenberichten, und redaktioneller Bearbeitung geschaffen. Über die Frage, zu welchem Bereich die einzelnen Verse zuzuordnen sind, herrscht in der neutestamentlichen Forschung nicht immer Einigkeit. Wichtig ist dabei aber festzuhalten, dass die Gesamtkomposition ein Werk des Lukas ist, das sowohl erzählerischen als auch missionstheologischen Aspekten Genüge tut, was gerade im entspannten Ende der Philippi-Ereignisse deutlich hervortritt.

\* \* \*

Die Austreibung des Wahrsagegeistes, die den Anstoß zu allen weiteren Konflikten darstellt, ist kein typischer Exorzismus, zumindest nicht, was seine Ausgangslage und auch sein Ende betrifft. Im Gegen-

satz zu den Evangelien geschieht der Exorzismus hier nicht primär als Hilfe für den an einem bösen Geist leidenden Menschen. Der eigentliche Grund der Austreibung durch Paulus ist der Ärger, den Paulus über das Schreien bzw. die Aussage des Wahrsagegeistes empfindet. Eine „Rettung“ der besessenen Frau kann man in diesem Fall wohl nicht ausmachen, zumal nirgendwo erwähnt wird, dass jene vorher unter dem Wahrsagegeist gelitten hätte. Nun ist der Exorzismus zwar durchaus erfolgreich, dennoch zieht er statt Lob, Staunen und Ehrfurchtsbezeugungen, wie das in den Evangelien der Normalfall ist, ein sehr unrühmliches Ende nach sich. Daher kann auch nicht als alleiniges Ziel der Austreibung die eindeutige Machtdemonstration der wahren Geistträger verstanden werden. Auch eine Befreiung von der angeblich materiellen Ausbeutung ist nicht wirklich der Zweck des Exorzismus, da anzunehmen ist, dass die Sklavin von dem Gewinn ihrer Begabung profitierte.

Es geht um die Konfrontation mit der heidnischen Religiosität, zu der natürlich eine Abgrenzung stattfindet. Wird aber heidnische Religiosität von Lukas in seiner Apostelgeschichte grundsätzlich negativ bewertet? Die Frage ist nicht so einfach zu beantworten.

Was in dieser Geschichte ausgetrieben wird, ist ein mantisches Phänomen des Heidentums – ein Phänomen, das geschickt vermarktet und mit dem Geld erwirtschaftet wird. Wir haben es demnach mit zwei „πνεύματα“ zu tun. Auf der einen Seite ein heidnisches Orakelwesen, πνεύμα πύθωνα, und auf der anderen Seite das πνεύμα Gottes, das als Heiliger Geist in den Missionaren wirkt. Letzteres wird zwar nicht explizit angesprochen, aber es steht deutlich im Hintergrund des Handelns der Apostel. Im Gegensatz zum paganen πνεύμα πύθωνα aber kann und darf man mit dem Heiligen Geist keine Geschäfte machen. Die Ablehnung gegenüber dieser Geschäfte- und Geldmacherei der ‚Herren‘ der Magd, die als Repräsentanten des Heidentums fungieren, ist daher überdeutlich. Gerade die Gegenüberstellung mit dieser Sklavin zeigt die herausgehobene Position der Missionare: sie sind Diener einer Macht, die sich schließlich als die überlegene und mächtigere erweist. Und so dürfen sie am Ende erhobenen Hauptes, scheinbar ungewungen aus der Stadt gehen.

Die Wertung des Lukas ist klar ersichtlich: das Phänomen des Wahrsagegeistes ist von Übel, da es zum einen heidnischen Ursprungs ist und zum anderen zum Geschäftemachen benutzt wird. Über den wahren Geist verfügen nur die Missionare. Vergleichbar ist der Vorfall mit dem späteren Konflikt des Paulus mit den Devotionalienhändlern in Ephesus, wo ebenfalls eine „Allianz von paganer Religiosität und Geschäftstüchtigkeit“<sup>1</sup> zu verzeichnen ist, die zu Problemen führt.

All diese Aspekte wie Demonstration der Wirkmächtigkeit des Heiligen Geistes, Abgrenzung von der paganen Religion wie auch Ablehnung der Vermarktung von Religion lassen sich bei der Deutung der Exorzismus-Geschichte herauslesen. Zudem stellte sich heraus, dass die Frage nach dem Inhalt der Aussage des πνεῦμα πύθωνα von großer Bedeutung für den Anlass des Exorzismus ist, da sich in dem darin angeführten Theos-Hypsistos-Titel ein weiteres religiöses Problemfeld verbirgt.

\* \* \*

Dass es bei der paulinischen Mission nicht nur mit jüdischen, sondern auch mit heidnischen religiösen Vertretern und schließlich auch mit den römischen Behörden zu Zusammenstößen gekommen ist, kann von Lukas nicht verschwiegen werden, da es den bekannten historischen Tatsachen widersprechen würde. In der Erzählung von der Austreibung des heidnischen Wahrsagegeistes verbirgt sich ein religiöses Phänomen, das einen kleinen, spannenden Niederschlag in dieser Episode in Philippi gefunden hat. Der Schreiber der Apostelgeschichte führt das Problem zwar nur in Ansätzen aus, dennoch wird dessen Komplexität und Reichweite spürbar.

Es wurde herausgearbeitet, dass dieser Hoheitstitel sowohl im jüdischen als auch im heidnischen Kontext Verwendung gefunden hat. Dabei kann der Begriff zum einen eine ganze Reihe unterschiedlicher höchster Gottheiten beschreiben und ist zum anderen auch eine besondere Kennzeichnung der Theos-Hypsistos-Anhänger, die einen monotheistischen Kult pflegten, in dem sich sowohl jüdische als auch helle-

---

<sup>1</sup> AVEMARIE, Warum, S. 567.

nistische Elemente miteinander vereint haben. Die Theos-Hypsistos-Verehrung ist im ganzen Imperium Romanum bekannt und gerade auch für das 1. Jh. im makedonischen Raum oft belegt. Hierbei ist die These von MITCHELL sehr aufschlussreich gewesen.

Der jüdische Gebrauch des Hypsistos-Titels bezog sich natürlich ausschließlich auf Jahwe. Es bestand aber in heidnischem Kontext die Möglichkeit der Mehrdeutigkeit, was eine Verwendung problematisch machen konnte. Im Neuen Testament findet sich der Hypsistos-Begriff sowohl in jüdischem als auch in paganem Kontext, zumeist bei Lukas selbst. Wenn man nun mit PILHOFER annimmt, dass Lukas aus Philippi stammte<sup>2</sup>, oder zumindest aus der näheren Umgebung in Makedonien, so kann man davon ausgehen, dass ihm die Mehrdeutigkeit des Titels bekannt und er sich der Unterscheidung zwischen den Kontexten bewusst war.

Die doppeldeutige Verstehensweise lässt dann nicht mehr so einfach die eindeutige Aussage zu, dass es sich um eine wahre Rede aus dem Munde eines Dämons handle. Da wir uns in Philippi in einem durchweg heidnischen Milieu befinden, muss der synkretistischen Bedeutung des Titels mehr Beachtung geschenkt werden. Daraus ergibt sich nun das Problem, vor dem die Missionare stehen: Werden sie als Diener des Evangeliums Jesu Christi verstanden, so ist prinzipiell alles in Ordnung, abgesehen von dem etwas störenden „Hinterherschreien“ der Magd. Werden die beiden aber als Vertreter des Theos-Hypsistos-Kultes oder irgendeines anderen ähnlichen monotheistisch-paganen Kultes angesehen, laufen sie Gefahr, ein falsches Bild von sich und ihrer Sache zu vermitteln. Das kann von Paulus und Silas so nicht hingenommen werden. Das persönliche Wohlergehen muss in einer solchen Situation zurückstehen. Damit erweisen sich die Missionare als „wahre Diener“ des Evangeliums. Dem entspricht auch die Tatsache, dass die Apostel stets auf den einzigen und wahren Kyrios verweisen.

In der heidnischen Welt kann es leicht zu dem Missverständnis kommen, dass Menschen als Boten der Götter oder selbst als θεῶν ἄνδρες, gottgleiche Menschen, verehrt werden. Dem versucht Lukas

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu das gesamte dritte Kapitel aus PILHOFER, Philippi, S. 153ff.

immer die demütige und abwehrende Verhaltensweise der Apostel entgegenzuhalten, die von sich weg auf den eigentlichen Herrn und Gott verweisen, dessen Diener sie sind.<sup>3</sup>

Es ist nicht zu bestreiten, dass es Lukas um eine Abgrenzung und auch um eine Ablehnung der heidnischen Religion in jeglicher Form geht, schließlich ist er ein Christ, der mit missionarischem Interesse schreibt. Auch Mischformen zwischen Judentum und Hellenismus sind nur als Anlaufstelle für die Mission zu akzeptieren. Der Universalanspruch der neuen christlichen Religion kann mit der polytheistischen Religionspolitik des Heidentums nicht in Einklang gebracht werden. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat ganz sicher keine religiöse Toleranz und ein gemeinsames Miteinander im Blick. Dennoch bin ich der Ansicht, dass es ihm in erster Linie darum geht, zunächst Verständnisprobleme, Missverständnisse und Fehldeutungen für das neu entstehende Christentum, die in der Begegnung mit heidnischer Religiosität entstehen, bei seinen Adressaten zu beheben.

\* \* \*

Als Folge des Exorzismus kommt es zur Anklage vor den römischen Behörden. Die Besonderheit dieser Anklage ergibt sich vor allem auch aus der Tatsache, dass Philippi eine römische Kolonie ist, denn in keiner anderen Stadt findet sich ein solch heftiger Zusammenstoß der christlichen Missionare mit der römischen Amtsgewalt. Auch die Rahmenbedingungen der Anklage selbst sind in dieser Konstellation in der Apostelgeschichte einzigartig. Gegner und Ankläger sind hier beides Mal Römer, was bei Lukas eher eine auffällige Randerscheinung ist. „Die Juden“ als die sonst typischen Gegner der Christen tauchen hier nicht auf.

Die Anklage vor den Behörden umfasst zwei verschiedene Aspekte. Zum einen geht es um den Vorwurf der Verbreitung von Aufruhr und

---

<sup>3</sup> In diesem Zusammenhang lässt sich ein interessanter Vergleich zur Episode in Lystra ziehen. Vgl. hierzu ein Zitat von TREBILCO: „There are also strong parallels here with the incident Luke records at Lystra in which Paul and Barnabas were mistaken for Hermes and Zeus (Act 14.8-20). I suggest that Luke shows the danger of pagan misunderstanding through both incidents” (TREBILCO, Paul and Silas, S. 72, Anm. 67).

zum zweiten um die Propagierung fremder, unrömischer Sitten. Das Motiv des verlorengegangenen Gewinns spielt dabei in der Darstellung des Lukas ebenfalls eine Rolle. Die beiden Herren der Magd, die die Anklage initiieren, werden als gewinnsüchtig dargestellt. Selbst besessen von Profit- und Geldgier zetteln sie aus Rache, Ärger oder Feindseligkeit eine Anklage vor den Behörden an. Doch ihre Klage beinhaltet keine Schadensersatzforderung für ihren hinfert verlustig gegangenen Gewinn. Statt den eigentlichen Grund zu nennen, führen sie als Beschwerde an, dass Paulus und Silas durch die Verkündigung von Sitten, die dem römischen *mos maiorum* nicht entsprechen, Aufruhr verbreiten.

Da die Besitzer der Magd durch ihre Geldgier charakterisiert werden, wird dem Konflikt damit zum einen ein Stück seiner Schwere genommen und zum anderen eine persönliche Komponente beigemischt, die den Eindruck vermitteln soll, dass es kein grundsätzliches Konfliktpotential zwischen Römern und Christen gebe. Ohnehin ist Lukas an dem Verhältnis Evangelium – Gewinn- und Besitzstreben sehr interessiert. Es führt sicher zu weit, wenn man daraus schließt, dass heidnische Religiosität grundsätzlich wirtschaftlich ausgenutzt und damit *a priori* abqualifiziert werde. Aber dennoch ist die Kombination von pythonischem Wahrsagegeist mit Geschäftemacherei in der Darstellung des Lukas ausgesprochen negativ konnotiert.

Der Vorwurf der Verbreitung von Unruhe und der Störung der öffentlichen Ordnung ist im römischen Reich sehr gefährlich, da diese Vergehen schnell und konsequent geahndet werden. Und wenn die Missionare angeblich einen Kult propagieren, der zum einen dem *mos maiorum* entgegensteht, und zum anderen im Verdacht steht, die soziale, kulturelle und politische Ordnung zu stören, dann sind restriktive Maßnahmen absehbar.

Der zweite Vorwurf in der Anklage betrifft demnach die Verkündigung von fremden Sitten, die für römische Bürger unannehmbar sind. Die Missionare werden nun definitiv als Juden gekennzeichnet und die Sitten, die sie angeblich neu verbreiten, sind als jüdische Sitten gebrandmarkt. Obwohl es grundsätzlich nicht strafbar war, im römischen Reich Jude zu sein, wurde das Judentum mit seiner monotheis-

tischen Struktur nicht unbedingt gern gesehen. Die Römer selbst waren den verschiedenen religiösen Strömungen und Kulturen gegenüber bekannterweise tolerant eingestellt, solange sie selbst im politischen Bereich das unumschränkte Sagen hatten. Eine Religion aber, die ihren höchsten Bezugspunkt woanders hatte, barg gefährliches Potenzial. Es geht hier nicht nur um ein paar Sittenregeln, sondern um eine bestimmte Lebenseinstellung und Lebensweise, die im römischen Imperium durch ihre absolute Setzung als störend und eventuell sogar gefährlich empfunden wird.

Was für das Judentum gilt, trifft für das Christentum in noch höherem Maße zu. Handelt es sich doch gerade beim Christentum um eine Religion mit universalem Anspruch; eine Religion, die im Vergleich zu den unterschiedlichsten Mysterienkulturen nicht lokal begrenzt ist, sondern überregionale und weltweite Ausweitung anstrebt. Dabei ist niemals der Kaiser oder der Staat die übergeordnete Bezugsgröße, sondern immer Christus als einziger und wahrer κύριος. Daher ist das Christentum eigentlich noch schlimmer als das Judentum zu betrachten. TELLBE schreibt dazu: „If then Jewish proselytism generally was regarded as offensive by Romans, *how much more would not Paul's fervent and forthright evangelistic activities – which aimed to convert people from the local gods to a suspicious form of Judaism – have clashed with Roman values and ideology?*“<sup>4</sup>

Mit den fremden ἔθνη der Anklage sind wohl all die kulturellen und sozialen Unterschiede gemeint, die sich auf das mosaische Gesetz beziehen und sich daher an römischer Lebensweise reiben. Da die Missionare nun als Juden angesehen werden, was sie ja auch unzweifelbar sind, dabei gleichzeitig aber auch als Christen fungieren, die eine neue Lebensweise verkündigen, die mit der heidnischen Religion und damit auch verbunden mit der römischen Politik nicht unbedingt konform geht, ergibt sich ein spannungsgeladener Konflikt. Römersein und Judentum geht nicht gut.

Die Leser und Hörer der Apostelgeschichte wissen nun aber, dass Paulus und Silas zwar noch Juden aber doch auch schon Christen sind

---

<sup>4</sup> TELLBE, Paul between Synagogue and State, S. 236.

## *Ergebnisse*

und damit nicht mehr mit ihren jüdischen Stammesgenossen gleichzusetzen sind. Da sich die Vorwürfe der Anklage nun eigentlich an Juden richten, eröffnet sich die Möglichkeit, dass Lukas eine Unterscheidung oder geradezu eine Abgrenzung zwischen Juden und Christen treffen wollte. Um aber eine Entscheidung in der Frage nach einer etwaigen Distanzierung vom Judentum treffen zu können, muss der weitere Verlauf der Geschichte betrachtet werden.

\* \* \*

Mit der Anklage, Misshandlung und Gefangensetzung sind die Apostel am absoluten Tiefpunkt angelangt. Das Befreiungswunder ist notwendig oder zumindest Mittel zum Zweck für den Schreiber der Apostelgeschichte, um aus der misslichen Geschichte der Missionare eine Erfolgsgeschichte zu machen. Dadurch wird ersichtlich, dass das Befreiungswunder vom logischen Sinnzusammenhang nicht einfach aus dem Kontext herausgelöst werden kann.

In einer ausweglosen Notsituation ereignen sich drei überraschende und wunderbare Wendungen, die sich noch gegenseitig – bis ins Unwahrscheinliche – übersteigern. Damit wird die prekäre Lage der Missionare in Philippi nicht nur aufgelöst, sondern auch zu einem ausgesprochen guten Ende gebracht. Das „Tüpfelchen auf dem I“ ist dabei das Verhalten der Beamten hinsichtlich des nachträglich vorgebrachten Bürgerrechts des Paulus.

Die Betonung des Bürgerrechts ist von enormer Wichtigkeit. Nicht umsonst hat Lukas diese Notiz hier eingefügt. Denn dadurch werden die Apostel aus dem Stand der Außenseiter und Verbrecher, die Aufruhr und Unruhe verbreiten, herausgehoben und zu gleichwertigen Mitgliedern der römischen Gesellschaft gemacht. So wird deutlich, dass das römische Imperium gar nichts gegen die Missionare einzuwenden braucht, weil von ihnen keinerlei Gefahr oder Schädigung des *mos maiorum* ausgeht.

Damit wird dieser Status quasi auf das gesamte Christentum, als dessen vorbildliche Vertreter die Apostel fungieren, übertragen. Den beiden christlichen Missionaren wird am Ende der Ereignisse ihre e-

thische und rechtliche Integrität zugestanden. Dies gilt damit auch für die von ihnen vertretene Religion und ihre Anhänger. Dass diese Ausweitung der Integrität von Lukas so beabsichtigt ist, zeigt sich daran, dass er wie selbstverständlich das römische Bürgerrecht auch Silas zuspricht. Jeder Christ kann sich davon „eine Scheibe abschneiden“. Somit zeigt uns Lukas, dass durch diese beispielhafte Episode in Philippi das Christentum „salonfähig“ ist.

Die christliche Mission verstößt nicht gegen römisches Gesetz. Das römische Imperium hat somit keinen Grund diese aufzuhalten. Im Gegenteil, da sich die Missionare als römische Bürger ausgewiesen haben, gebührt ihnen Rechtssicherheit und die Freiheit dorthin zu gehen, wohin sie wollen.<sup>5</sup> Die Mission kann und darf damit nicht aufgehalten werden. Offene Konflikte mit den Römern sind von Christen nicht beabsichtigt. Verständlich und einsichtig kommt das Christentum daher, um heidnischen Lesern eine neue Sicht zu eröffnen. Das Leben im Dienste des Evangeliums bedeutet zwar ein völlig neues, anderes Leben, aber dennoch nicht ein Leben, das sich gegen alles richtet, was man bisher kannte. Der Sitz im Leben dieser Philippi-Episode ist damit klare Missionspropaganda. Die friedliche Ausweisung von Paulus und Silas aus Philippi, mit dem kurzen Zwischenstopp bei der Erstbekehrten Lydia, zeichnet daher ein entspanntes, harmonisches Bild. Sicher ist, dass Lukas den Ausgang der Episode in Philippi etwas geschönt hat. Der tatsächliche Vorfall hat wohl kaum ein solch harmonisches Ende gefunden. Aber gerade daran zeigt sich die Intention des Lukas.<sup>6</sup>

Der Verfasser der Apostelgeschichte stellt die römischen Behörden sonst als gerecht, tolerant, ja sogar fast christenfreundlich dar, da er

---

<sup>5</sup> Vgl. dazu auch WEISER, Apostelgeschichte, S. 440: „Durch das nachträgliche Eingehen der Beamten auf den Rechtsanspruch der Missionare wird in der luk Darstellung ganz deutlich: Die christliche Mission verstößt nicht gegen das Recht der Römer ja es gebührt ihr sogar deren Rechtsschutz.“

<sup>6</sup> Vgl. dazu PILHOFER, Philippi, S. 254: „Der triumphale Abgang des Paulus spiegelt den lukanischen Wunsch wider, daß es möglich sein sollte, daß die Christen sich mit den Behörden arrangieren. Zwar konnte man schon zur Zeit des Paulus daran zweifeln, daß dies möglich sein werde, aber in Philippi selbst scheint bis in die Zeit des Lukas das Verhältnis zu den lokalen Behörden einigermaßen friedlich gewesen zu sein.“

versucht, Rom und seine Vertreter in einem relativ guten Licht zu zeigen und die vorhandenen Konfliktpunkte zwischen Christentum und Imperium möglichst gering zu halten. Bei dieser Episode in Philippi gelingt das anfangs nicht. In Philippi gibt es zwischen den Missionaren und den römischen Behörden einen handfesten Konflikt. Gerade wenn man auf die Anklage zurück blickt, kann man die Ausmaße der Probleme nur ahnen. Dass Lukas den Vorfall aber dennoch aus seiner Quelle übernimmt und in seiner ganzen schonungslosen Härte darstellt, ist wohl – neben dem Selbstzeugnis des Paulus in 1 Thess – ein Beleg dafür, dass der Konflikt mit der Auspeitschung und Gefangensetzung auf historischen Tatsachen beruht.

\* \* \*

In der Episode in Philippi geht es zwar um die Konfrontation von Heidentum und Christentum. Zugleich geht es aber auch um die Frage der Kompatibilität von Christentum und Römertum. In dieser römischen Kolonie ist die heidnische Religiosität mit der Politik unmittelbar verknüpft. Lukas versucht hier allerdings die Religion von der römischen Politik zu trennen. Dass das römische Bürgerrecht der Apostel an dieser Stelle der Erzählung von Lukas eingebracht wird, ist für die Apologie des Christentums von enormer Bedeutung. Das Römersein der Missionare unterscheidet jene von ihren jüdischen Stammesgenossen.<sup>7</sup>

Es wurde schon mehrmals in dieser Arbeit angedeutet, dass der Schreiber der Apostelgeschichte eventuell beabsichtigt, hier in dieser Episode eine Abgrenzung zum Judentum deutlich zu machen. Die Konstellation Juden contra Römer würde dies nahe legen. Ob nun Lukas tatsächlich eine *Distanzierung* intendierte, die das Judentum in einem negativen und das Christentum in einem positiven Licht erscheinen lässt, kann nicht mit absoluter Sicherheit ausgesagt werden. Offensichtlich ist aber eine deutliche *Differenzierung*, die Lukas zwischen Juden und Christen vornimmt. Die Juden sind nicht mehr mit den Christen gleichzusetzen. Zwar werden die Missionare noch als Juden

---

<sup>7</sup> Vgl. WEISER, Apostelgeschichte, S. 436.

## *Ergebnisse*

gekennzeichnet (v.20: Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες), aber durch das demonstrative Bestehen des Paulus auf sein römisches Bürgerrecht (v.37: Ῥωμαίους ὑπάρχοντας) wird das Judesein des Paulus durch sein Römersein scheinbar abgelöst. Das Christentum ist eine andere Größe geworden, deren Kompatibilität mit Rom eher möglich ist, als das für das Judentum gilt. Deshalb ist das Christentum auch für Heiden oder Gottesfürchtige attraktiver. Ob dies vom Apostel Paulus selbst so vertreten wurde, spielt keine wirkliche Rolle. In der Darstellungsweise des Lukas aber ist die Intention hin zu einer harmonischen, friedlichen Koexistenz von Christentum und römischem Reich deutlich spürbar.

\* \* \*

Die Verkündigung des Heilswegs in Philippi ist schließlich doch nicht ungehört im Raum verhallt. Letztendlich haben die Apostel mit Hilfe Gottes für die Sache Christi (durch die Bekehrung des heidnischen Kerkermeisters) einen großen Gewinn gemacht und die Mission konnte ungehindert weitergehen. Trotz Leiden, Mühsal und scheinbar ausweglosen Situationen bahnt sich das Heil dennoch seinen Weg unter den Heiden. Leid und Schmerz der Apostel stellen nur einen temporären Tiefpunkt dar, eine Durchgangsstation auf dem Weg zu noch größerer Ehre und Rettung. Somit erweist sich das Martyrium für das Evangelium nicht als sinnlos, sondern als göttliche Fügung. Gerade in der tiefsten Not, als den Missionaren nichts Anderes mehr bleibt, als Gott zu loben und auf ihn zu vertrauen, offenbart sich die rettende Kraft des Evangeliums. Gott ist mit den Missionaren, er begleitet und schützt sie. Zwar sind sie durch die Last des Evangeliums nicht vor der Unbill der Welt gefeit, dennoch steht Gott zu ihnen und wendet schließlich alles zum Guten. „Die doppelte Wundergeschichte gegen Anfang der 1. Darstellung der zweiten Missionsreise des Paulus [...] führt bildlich vor Augen, daß die rettende Macht des Evangeliums weiter ihren Siegeszug geht und nicht von widrigen dämonischen oder menschlichen Mächten aufgehalten werden kann.“<sup>8</sup> Gott hält die Hand über der Mission und ihren Dienern, so dass sie sich trotz aller Wider-

---

<sup>8</sup> SCHREIBER, Paulus als Wundertäter, S. 93.

## *Ergebnisse*

stände durchsetzen kann. So wird aus einer anfangs schmachvollen Niederlage ein Triumph.

\* \* \*

Als Fazit kann man festhalten, dass die Erzählung in Philippi als Apologie des Christentums gestaltet ist. Die heidnische Religion wird zwar abgelehnt, der Mantel des römischen Bürgerstatus aber gerne angelegt. Dabei ist die Tendenz für Lukas klar. Die Missionare, deren Weg hier in der Apostelgeschichte erzählt wird, erweisen sich durch ihr Gottvertrauen und ihr evangeliumsgemäßes Handeln in dieser Konflikt- und Prüfungssituation letztendlich als die „wahren Geistträger im Dienste des höchsten Gottes“. Und so bahnt sich das Christentum schließlich ungehindert seinen Weg durch das römische Imperium bis an die Enden der Welt.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> KRATZ sieht die Befreiungswunder in einem großen Zusammenhang und meint daher: „Gott kann auch auf krummen Linien gerade schreiben. Die drei Befreiungswunder der Apostelgeschichte sind missionstheologisch ausgerichtete Legenden, Meilensteine auf dem Weg zum ἀκωλύτως am Ende des Buches“ (KRATZ, Rettungswunder, S. 499).

## Literaturverzeichnis

### ANTIKE AUTOREN

---

- CICERO, M. TULLIUS:** De Legibus II, hg. v. Konrat Ziegler (Heidelberger Texte Bd. 20), Heidelberg 21963.
- ΕΥΡΥΠΙΔΟΥ:** Βακχαι, in: Evripidis Fabulae, Tom. III, rec. Gilbertus Murray, Oxford 21913 (reprinted 1978), S. 443–448.
- EURIPIDES:** Die Bakchen, übersetzt von Oskar Werner, Stuttgart 2001.
- JOSEPHUS:** Antiquitatum Iudicarum Libri XI–XV, in: Flavii Iosephi Opera Vol II, ed. Benedictus Niese, Berlin 21955.
- JUVENALIS, D. IVNI:** Satvrae, erklärt von Andreas Weidner, Leipzig 21889.
- LIVI, TITI:** Ab vrbe condita, Libri VI–X Tom. II, rec. Carolvs Flamstead Walters / Robertvs Seymovr Conway, Oxford 1961.
- ΠΛΑΤΟΝΟΣ:** Σοφιστης, in: Platonis Opera, Tom 1, rec. Ioannes Burnet, Oxford 1967.
- PLUTARCHUS:** De defectu oraculorum, in: ders.: Moralia, rec. W. R. Paton / M. Pohlenz / W. Sieveking, Leipzig 21972.
- TACITI, CORNELII:** Annalium ab Excessu divi Augusti Libri, Books XI–XVI Vol. II, ed. Henry Furneaux, Oxford 21961.
- TACITUS:** Historien, lateinisch-deutsch, ed. Joseph Borst unter Mitarbeit v. Helmut Hross, München 1959.

### MONOGRAPHIEN

---

- ELLIGER, WINFRIED:** Paulus in Griechenland. Philippi • Thessaloniki • Athen • Korinth, Stuttgart 1987.

- HENGEL, MARTIN:** Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), hg. v. Martin Hengel und Otfried Hofius, Tübingen 31988.
- KRATZ, REINHARD:** Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII. Theologie Bd. 123), Frankfurt am Main/Bern / Las Vegas 1979.
- PILHOFER, PETER:** Philippi. Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 87), Tübingen 1995.
- PILHOFER, PETER:** Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/39), Tübingen 1990.
- ROSENBERGER, VEIT:** Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2001.
- SCHILLE, GOTTFRIED:** Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen Bd. 43, hg. v. E. Wolf), München 1966.
- TACHEVA-HITOVA, Margarita:** Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia (5<sup>th</sup> Century BC – 4<sup>th</sup> Century AD) (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 95), Leiden 1983.
- TELLBE, MIKAEL:** Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians (Coniectanea Biblica. New Testament Series 34), Stockholm 2001.
- THEIßEN, GERD:** Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (Studien zum Neuen Testament Bd. 8, hg. v. Günter Klein, Willi Marxen und Wolfgang Schrage), Gütersloh 1974.

**WIKENHAUSER, ALFRED:** Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (Neutestamentliche Abhandlungen VIII. Bd. Heft 3–5, hg. v. M. Meinertz), Münster 1921.

## **AUFSÄTZE**

---

**AVEMARIE, FRIEDRICH:** Warum treibt Paulus einen Dämon aus, der die Wahrheit sagt? Geschichte und Bedeutung des Exorzismus zu Philippi (Act 16,16–18), in: Die Dämonen Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, hg. v. Armin Lange, Hermann Lichtenberger und K.F. Diethard Römheld, Tübingen 2003, S. 550–576.

**DIBELIUS, MARTIN:** Stilkritisches zur Apostelgeschichte, in: ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. Heinrich Greeven, Göttingen 1953.

**MITCHELL, STEPHEN:** The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians, in: Pagan Monotheism in Late Antiquity ed. Polymnia Athanassiadi / Michael Frede, Oxford 1999 (reprinted 2002), S. 81–148.

**MITCHELL, STEPHEN:** Wer waren die Gottesfürchtigen?, in: Chiron. Mitteilungen der Kommission für alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts. Sonderdruck aus Band 28/1998, S. 55–64.

**NOCK, ARTHUR DARBY et al.:** The Gild of Zeus Hypsistos, in: Arthur Darby Nock: Essays on Religion and the Ancient World, Vol. I, ed. Zeph Stewart, Oxford 1972, S. 414–443.

**SCHWARTZ, DANIEL R.:** The Accusation and the Accusers at Philippi (Acts 16,20–21), in: Biblica 65/1984, S. 357–363.

**TREBILCO, PAUL R.:** Paul and Silas – ‘Servants of the Most High God’ (Acts 16,16–18), in: Journal for the Study of the New Testament 36/1989, S. 51–73.

**KOMMENTARE**

---

- BARRETT, C. K.:** A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostels. Vol. II. Introduction and Commentary on Acts XV–XXVIII, London / New York <sup>2</sup>2002.
- CONZELMANN, HANS:** Die Apostelgeschichte (Handbuch zum Neuen Testament 7), Tübingen <sup>2</sup>1972.
- HAENCHEN, ERNST:** Die Apostelgeschichte (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen <sup>13</sup>1961.
- HAENCHEN, ERNST:** Die Apostelgeschichte (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen <sup>16</sup>1977.
- JERVELL, JACOB:** Die Apostelgeschichte (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament Band III), Göttingen 1998.
- PESCH, RUDOLF:** Die Apostelgeschichte. 2. Teilband (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Band V), Zürich / Einsiedeln / Köln / Neukirchen-Vluyn 1986.
- ROLOFF, JÜRGEN:** Die Apostelgeschichte (Das Neue Testament Deutsch 5), Göttingen <sup>17</sup>1981.
- SCHNEIDER, GERHARD:** Die Apostelgeschichte II. Teil (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Band V), Freiburg / Basel / Wien 1982.
- WEISER, ALFONS:** Die Apostelgeschichte Kapitel 13–28 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament Band 5/2), Gütersloh 1981.
- ZAHN, THEODOR:** Die Apostelgeschichte des Lucas. Zweite Hälfte Kap. 13–28 (Kommentar zum Neuen Testament Band V, hg. v. Theodor Zahn), Leipzig / Erlangen <sup>1/2</sup>1921.
- ZMIJEWSKI, JOSEF:** Die Apostelgeschichte (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1994.

**LEXIKONARTIKEL**

---

- BALCH, DAVID L.:** Art. Apostelgeschichte, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft Band 1 A–B, hg. v. Hans Dieter Betz / Don S. Browning / Bernd Janowski / Eberhard Jüngel, Tübingen 1998, Sp. 642–648.
- BERTRAM, GEORG:** Art. ὑπιστος, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 8, hg. v. Gerhard Friedrich, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1969, S. 616–619.
- FOERSTER, WERNER.:** Art. πύθων, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 6, hg. v. Gerhard Friedrich, Stuttgart 1959, S. 917–920.
- FOERSTER, WERNER:** Art. σώζω, σωτηρία σωτήρ, σωτήριος, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 7, hg. v. Gerhard Friedrich, Stuttgart 1964, S. 966–1024.
- JUNK, TIM:** Art. πύθων, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Bd. 10 Pol–Sal, hg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Stuttgart / Weimar 2001, Sp. 670–671.
- PLÜMACHER, ECKHARD:** Art. Apostelgeschichte, in: Theologische Realenzyklopädie Band III, hg. v. Gerhard Krause / Gerhard Müller, Berlin / New York 1978, S. 483–513.
- SCHWEIZER, EDUARD:** Art. πνεῦμα, πνευματικός, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd. 6, hg. v. Gerhard Friedrich, Stuttgart 1959, S. 330–453.
- THRAEDE, KLAUS:** Art. Exorzismus, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt Bd. 7: Exkommunikation – Fluchformel, hg. v. Theodor Klauser, Stuttgart 1969, Sp. 44–117.

## **WEITERE HILFSMITTEL**

---

**BAEDEKER ALLIANZ REISEFÜHRER:** Griechenland, Ostfildern <sup>12</sup>2003.

**DUMONT-KUNSTREISEFÜHRER:** Griechisches Festland – Antike und Byzanz, Islam und Klassizismus zwischen Korinthischem Golf und nordgriechischem Bergland, hg. v. Lambert Schneider / Christoph Höcker, Köln <sup>3</sup>2003.

**GEMOLL, WILHELM:** Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München <sup>9</sup>1965 (Nachdruck 1991).

**KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, CHAÏDO / BAKIRTZIS, CHARALAMBOS:** Philippi, Athen 1999.

## **BIBELTEXT**

---

Die Grundlage des neutestamentlichen Textes bildete die Nestle-Aland Ausgabe des Novum Testamentum Graece, Stuttgart <sup>27</sup>2000.

## **Erklärung**

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Zulassungsarbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe verfasst habe. Dabei versichere ich, dass ich nur die angegebene Literatur und die angeführten Hilfsmittel verwendet habe.

Erlangen, den 30.09.2003