

Theologische Aufnahmeprüfung 2011/I

Wissenschaftliche Hausarbeit im Fach Neues Testament

Thema:

**„REKONSTRUIEREN SIE DIE PAULINISCHE MISSION  
IN MAKEDONIEN  
NACH 1THESS, PHIL UND APG 16,11–17,15“**



INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	3
<b>1 Die Quellsituation</b>	<b>4</b>
1.1 Die Paulusbriefe: 1Thess und Phil	4
1.2 Die Apostelgeschichte: Apg 16,11–17,15	5
1.2.1 <i>Ihr historischer Wert</i>	5
1.2.2 <i>Die Verfasserfrage</i>	6
<b>2 Die Datierung der paulinischen Mission in Makedonien</b>	<b>7</b>
<b>3 Die Mitarbeiter des Paulus auf seiner Makedonien-Mission</b>	<b>8</b>
<b>4 Die Reiseroute des Paulus in Makedonien</b>	<b>10</b>
<b>5 Der erste Reiseaufenthalt: Philippi</b>	<b>12</b>
5.1 Die Geschichte und Bedeutung der Stadt	12
5.1.1 Ein geschichtlicher Abriss	12
5.1.2 Die römische Prägung	13
5.2 Das religiöse Bild Philipphis im 1.Jh. n.Chr.	14
5.3 Die Gründung einer christlichen Gemeinde	15
5.3.1 <i>Die Frage nach der Existenz einer jüdischen Gemeinde</i>	15
5.3.2 <i>Lydia – die erste Christin während der Makedonien-Mission</i>	16
5.3.3 <i>Eine heidenchristliche, griechisch-geprägte Gemeinde</i>	17
5.4 Die Folgen der Mission des Paulus in Philippi	19
5.4.1 <i>Die Auseinandersetzung mit den römischen Behörden</i>	19
5.4.2 <i>Die Anklage</i>	19
5.4.3 <i>Der Ausgang des Gefängnisaufenthalts</i>	20

<b>6</b>	<b>Der zweite Reiseaufenthalt: Thessaloniki</b>	21
	6.1 Geschichte und Bedeutung der Stadt	21
	6.2 Das kulturell-religiöse Bild Thessalonikis im 1.Jh. n.Chr.	23
	6.3 Die Gründung einer christlichen Gemeinde	24
	6.3.1 <i>Eine heidenchristliche Gemeinde</i>	24
	6.3.2 <i>Die Frage nach der Existenz einer Synagoge</i>	26
	6.3.3 <i>Zur Missionspredigt des Paulus</i>	27
	6.4 Der Aufenthalt in Thessaloniki und seine Folgen	28
	6.4.1 <i>Zur Dauer des Aufenthalts</i>	28
	6.4.2 <i>Die Bedrängnis der Christen seitens der συμφορέται</i>	29
	6.4.3 <i>Die Jason-Episode</i>	31
<b>7</b>	<b>Der dritte Reiseaufenthalt: Beroia</b>	31
	7.1 Die Geschichte und Bedeutung der Stadt	31
	7.2 Das Scheitern der eigentlichen Missionspläne des Paulus	34
	7.3 Der Aufenthalt und die Weiterreise nach Athen	36
<b>8</b>	<b>Resümee</b>	37
	Bibliographie	38

## **EINLEITUNG**

Mission gehört seit jeher zum Wesen der christlichen Kirche und bleibt auch im 21. Jh. eine Herausforderung. Angesichts des vorherrschenden Pluralismus in unserer Gesellschaft muss die Kirche mit verschiedenen Weltanschauungen und Heilsbotschaften konkurrieren, hinzu kommt die fortschreitende Säkularisierung, die sich vor allem durch zahlreiche Kirchenaustritte bemerkbar macht. Auch die Evangelische Kirche in Deutschland weiß um diese Problematik und hat ihre missionarische Aufgabe nicht zuletzt 2006 in dem Impulspapier „Kirche der Freiheit“ hinterfragt.

Bereits die Urchristenheit war in ihrem Wirken von der Aufgabe der Mission bestimmt, wobei der Apostel Paulus aus Tarsus wie kein anderer zur Ausbreitung des christlichen Glaubens beigetragen hat. Sein Missionsfeld, der europäische Mittelmeerraum östlich von Italien, war beachtlich, sein Missionsziel sogar noch weiter gesteckt: Spanien (Röm 15,24). Allerdings blieb ihm dieses ferne Ziel verwehrt.

Die folgende Arbeit beschäftigt sich mit der Mission des Paulus in Makedonien. Im Gegensatz zum heutigen Bemühen, die Zahl der Kirchenaustritte zu verringern, galt es damals jedoch, überhaupt erst Anhänger für die christliche Gemeinschaft zu gewinnen. Dabei musste sich Werbung für die christliche Botschaft auf dem Markt der kulturellen und religiösen Angebote bewähren, denn der Pluralismus, heutzutage oft als typisches Phänomen der Moderne deklariert, prägte schon die antike Gesellschaft. Insofern war das Bemühen des Apostels dem der heutigen Kirche nicht unähnlich.

Der Arbeit liegen die Quellen 1Thess, Phil sowie Apg 16,11–17,15 zugrunde, auf deren Quellenwert eingangs eingegangen wird (Kap. 1). Es sei darauf verwiesen, dass auf Grund des vorgegebenen Rahmens dieser Examensarbeit eine umfassende Exegese nicht möglich ist und lediglich ein Einblick in die paulinische Mission in Makedonien geleistet werden kann. Nach der zeitlichen Einordnung der Makedonien-Reise (Kap. 2) wird auf die Mitarbeiter des Paulus eingegangen (Kap. 3). Es folgt die Frage nach den verkehrstechnischen Voraussetzungen und die Rekonstruktion der Reiseroute von Alexandria Troas bis Thessaloniki (Kap. 4). Die Debatte um die Wegstrecke von Thessaloniki über Beroia nach Athen wird später aufgegriffen (Kap. 7). In den Kapiteln 5, 6 und 7 werden die Reisesstationen Philippi, Thessaloniki und Beroia behandeln, wobei jeweils nach einem kurzen geschichtlichen Einblick die religiös-kultische und insbesondere die jüdische Situation der jeweiligen Stadt für die Zeit des 1. Jh.s n. Chr. beleuchtet wird. Dann erst wird der Blick auf die Annahme sowie Ablehnung der paulinischen Missionspredigt geworfen. Die Arbeit schließt mit einem Resümee, welches Voraussetzungen, Strategie, Reaktionen und Folgen der Mission des Apostels Paulus in Makedonien zusammenfasst.

## 1 DIE QUELLENSITUATION

### 1.1 Die Paulusbriefe: 1Thess und Phil

Primäre Quellen, die über Paulus, seine Theologie und Mission Auskunft geben, sind die uns erhaltenen Paulusbriefe, die der Apostel hauptsächlich an seine Gemeinden geschickt hat, um mit ihnen in Kontakt zu bleiben und ihnen auf ihrem weiteren Weg seelsorgerlich, beratend, lobend und auch zurechtweisend zur Seite zu stehen. In Bezug auf die christlichen Gemeinden in Makedonien liefern der 1Thess und der Phil wertvolle Informationen. Der 2Thess bleibt in dieser Arbeit außen vor, da er sich literarisch vom 1Thess abhängig erweist und somit zu den pseudepigraphischen Schriften des Neuen Testaments gezählt wird.<sup>1</sup>

Der 1Thess, ältester Paulus-Brief und älteste neutestamentliche Schrift überhaupt, steht zur paulinischen Missionsarbeit in Makedonien in besonders zeitlicher Nähe.<sup>2</sup> Vermutlich hatte Paulus ihn während seines Korinth-Aufenthalts im Jahr 50 n.Chr. verfasst; die von Paulus frisch gegründete christliche Gemeinde in Thessaloniki war also kaum ein Jahr alt.<sup>3</sup> Paulus bezieht sich daher auf sein noch nicht lange zurückliegendes Wirken in Thessaloniki, was dem heutigen Leser einen Einblick in die damalige paulinische Missionspredigt ermöglicht. Im Gegensatz zum 1Thess ist die Datierungsfrage beim Phil umstritten.<sup>4</sup> Doch gleich, welcher Theorie man folgt, gewiss ist, dass die Gemeindegründung in Philippi schon einige Jahre zurückliegt. Die zeitlich größere Distanz zwischen Briefabfassung und Gemeindegründung zeigt sich unter anderem auch darin, dass Paulus nicht so sehr auf die Gründungszeit und die mit ihr verbundene Predigt eingeht. Vielmehr reagiert er auf die aktuelle Situation, die sich durch Bedrängnisse verschiedener Art auszeichnet. Auf die Missionspredigt in Philippi lässt sich daher nicht so gut schließen wie beim 1Thess; dennoch ist der Phil als Quelle für diese Arbeit unabdingbar. Auf die Klärung der Datierungsfrage des Phil gehe ich hier nicht weiter ein; sie ist für die Rekonstruktion der Mission in Philippi nicht vonnöten. An dieser Stelle sei nochmals explizit darauf hingewiesen, dass sich die vorliegende Arbeit ausschließlich mit der Gründungszeit und den damaligen Umständen der jeweiligen Gemeinden befasst und nicht deren weitere Entwicklung in den Blick nimmt. Die Missionsarbeit des Paulus endet in Makedonien mit den dortigen Gemeindegründungen, jedes weitere Bemühen dient der Gemeindepflege, ist aber nicht mehr Mission im

<sup>1</sup> Ich folge hier der Mehrheitsmeinung der neutestamentlichen Forscher Deutschlands. Eine überzeugende Argumentation für die Unechtheit des 2Thess findet sich bei z.B. PILHOFER, 2010, S. 146–150. Für die Echtheit plädieren unter anderem HARNACK, 1980, S. 101–119 oder etwas aktueller NIEBUHR, 2008, S. 271–280.

<sup>2</sup> Dies gilt nicht bei der Annahme einer Frühdatierung des Galaterbriefes, welche vor allem im angelsächsischen Raum vertreten wird. Vgl. PILHOFER, 2010, S. 279 mit Anm. 15.

<sup>3</sup> Zur Datierung der Mission in Makedonien siehe Kap. 2, S. 7f.

<sup>4</sup> Die Datierungsfrage ist abhängig vom Abfassungsort des Phil. Eine ausführliche Diskussion der drei Lösungsmöglichkeiten findet sich bei PILHOFER, 2009/2010, S. 32–36.

eigentlichen Sinne. Auf die Diskussion um die jeweiligen Teilungshypothesen bezüglich der beiden Briefe kann ebenfalls verzichtet werden, da sich der „Hintergrund der Lebensbedingungen und der weltanschaulichen und religiösen Vorstellungen der Menschen [...] in der kurzen Zeitspanne, die für die Abfassung der verschiedenen [...] Teilbriefe anzunehmen wäre, nicht grundsätzlich verändert“<sup>5</sup> hat.

## 1.2 Die Apostelgeschichte: Apg 16,11–17,15

### 1.2.1 *Ihr historischer Wert*

Neben den beiden oben genannten Paulusbriefen dient die Apg des Lukas – und zwar genauer der Abschnitt Apg 16,11–17,15 – als weitere Quelle zur Rekonstruktion der paulinischen Mission in Makedonien. Dabei kommt, was den historischen Wert anbelangt, zweifelsohne ersteren eine Vorrangstellung zu, da sie vom Apostel Paulus direkt stammen. Um allerdings Leben und Werk des Apostels aus historischer Sicht nachzeichnen zu können, reichen die Paulusbriefe nicht aus. Man ist auf die Apg angewiesen, die hierzu wesentlich mehr Informationen liefert. Der historische Wert der Apg ist in der neutestamentlichen Forschung allerdings nicht gleichermaßen anerkannt, was in der „redaktionsgeschichtlichen Forschung nicht selten zu einer fast totalen Vernachlässigung der historischen Frage in Bezug auf in der Apg Berichtetes geführt hat“.<sup>6</sup> Ein Grund dafür lag in dem irreführenden Begriff der Redaktion, welcher nicht selten als lukianische Erfindung missverstanden wurde. Man kann jedoch nicht die Scheidung von Tradition und Redaktion gleichsetzen mit der Scheidung von Historizität und Fiktion. Denn auch eine von Lukas redaktionell gestaltete Textpassage kann historisch Richtiges beinhalten. Um dies allerdings herausfiltern zu können, ist es notwendig, mittels der sogenannten lokalgeschichtlichen Methode „ein möglichst umfassendes Bild des Umfeldes einer konkreten Gemeinde, ihrer Stadt und/oder ihrer Landschaft zu erarbeiten, das dann bei der Auslegung fruchtbar gemacht werden kann.“<sup>7</sup> Denn erst ein ausreichendes Wissen über die zeitgeschichtlichen Umstände von damals ermöglicht eine angemessene historische Auswertung der Apg. Die lokalgeschichtliche Methode ist für die klassische historisch-kritische Exegese meines Erachtens eine unabdingbare Bereicherung und wird daher auch in folgender Arbeit mit in die exegetischen Beobachtungen aufgenommen.

<sup>5</sup> PILHOFER, 1995, S. 114.

<sup>6</sup> LÜDEMANN, 1987, S. 11: „Diese Vernachlässigung ist einerseits in einer übergroßen Skepsis gegenüber fast allem, was Lukas geschrieben hat, begründet, andererseits in der Überzeugung, daß die Rekonstruktion der Geschichte theologisch fragwürdig und vor allem das Kerygma von Bedeutung sei. Demgegenüber muß darauf insistiert werden, daß seit dem Aufkommen des historischen Denkens die Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums zum Verstehen des Kerygmas notwendig, ja überhaupt Voraussetzung seines Verständnisses ist.“ Dazu ausführlicher vgl. LÜDEMANN, 1987, S. 9–11.

<sup>7</sup> PILHOFER/WITULSKI, 1998, S. 242f.

### 1.2.2 Die Verfasserfrage

Die Frage nach dem historischen Wert impliziert zugleich die Frage nach der Verfasserschaft der Apg. Denn die Verfasserfrage gibt Aufschluss darüber, ob Lukas den Apostel persönlich kannte, aus welcher Gegend er stammte oder wo er sich gut auskannte. Wer in Lukas einen Reisebegleiter des Paulus sieht, hat mit der Apg dementsprechend eine wertvolle Quelle eines Augenzeugen vor sich. Argumentiert wird für diese Annahme mit den Wir-Berichten aus der Apg. Leider ist hier nicht der Raum, um auf diese Debatte und die damit oft in Zusammenhang gebrachte Itinerarhypothese von Dibelius einzugehen; Verweise zu einschlägiger Literatur finden sich unten als Anmerkung.<sup>8</sup> Ich persönlich sehe in Lukas keinen an der Paulus-Mission unmittelbar Beteiligten, der für sein literarisches Werk aus seinen eigenen Erinnerungen schöpfen kann. Meines Erachtens weist das Proömium des lukanischen Doppelwerkes (Lk 1,1–4) darauf hin, dass Lukas ein Mann der dritten Generation ist. Diese Vermutung wird weiter durch den Eindruck gestützt, Lukas schreibe über den Apostel Paulus aus deutlich späterer Perspektive, was gerade auch in dem unterschiedlichen theologischen Verständnis des Lukas und des Apostels sichtbar wird. Auf Grund dieser zeitlichen und theologischen Distanz halte ich die traditionelle Datierung der Apg an das Ende des 1.Jh.s n.Chr. für sinnvoll.<sup>9</sup>

Von wesentlicher Bedeutung für diese Arbeit ist weiter die Voraussetzung, dass der Verfasser der Apg aus Makedonien, genauer aus Philippi, stammt. Ich folge darin Pilhofer, der diese These in meinen Augen mit sehr überzeugenden Argumenten dargestellt hat.<sup>10</sup> Besonders die Übergangsszene von Kleinasien nach Makedonien (Apg 16, 6–10), die in ihrer Darstellungsweise einzigartig in der Apg ist, gibt zu dieser Vermutung Anlass.<sup>11</sup> Es scheint hier ein Lokalpatriotismus des Lukas durchzuschimmern, der auch in dem auffällig ausführlichen Bericht über die Mission in Philippi (Apg 16,11–40) bestätigt wird. Lukas will damit den Übergang nach Makedonien unterstreichen und nicht – wie irrtümlicher Weise in einigen Kommentaren angenommen – den Übergang nach Europa.<sup>12</sup> Letzteres mag aus unserer heutigen Sichtweise zutreffen; zu Recht weist Pilhofer aber darauf hin, dass dieser Gegensatz anachronistisch gedacht ist. Aus damaliger griechischer wie auch römischer Sicht ist der Übergang von Alexandria Troas nach Philippi bzw. von Kleinasien nach Makedonien in keinsten Weise als Einschnitt zu sehen. Pilhofer sieht daher die Lösung des Problems in der Deutung des ὄραμα (Apg 16,9f): „Kein Grieche und auch kein Römer (und natürlich erst recht kein

<sup>8</sup> Vgl. grundlegend die Monographie WEHNERT, 1989. Weiter DIBELIUS, 1961, S. 169; WEISER, 1985, S. 387–392; STERCK-DEGUELDRE, 2004, S. 15–41; BÖRSTINGHAUS, 2010, S. 281–336.

<sup>9</sup> Vgl. dazu ausführlicher PILHOFER, 2010, S. 363–365.

<sup>10</sup> Zur Begründung der Pilhoferschen These vgl. PILHOFER, 1995, S. 153–159; PILHOFER, 2002, S. 106–112.

<sup>11</sup> Die Einzigartigkeit dieser Szene wird auch unterstrichen von ELLIGER, 2007, S. 22: „Aber an keiner anderen Stelle der Apostelgeschichte ist der Geist derart prononciert zum formenden Prinzip einer ganzen Versgruppe geworden wie in diesem Fall.“

<sup>12</sup> So z.B. CONZELMANN, 1963, S. 89; WEISER, 1985, S. 404.



»Europäer«), sondern ein ἄνθρωπος Μακεδόνων erscheint dem Paulus.<sup>13</sup> Die Präzision der Wegbeschreibung innerhalb Makedoniens sowie die topographischen, historischen und verwaltungstechnischen Detailkenntnisse in der Philippi-Perikope untermauern die von Pilhofer vertretene These: „Der Verfasser der Apostelgeschichte war nicht nur ἄνθρωπος Μακεδόνων, vielmehr war er ein Bewohner der Stadt Philippi, gehörte dort aber nicht zur lateinisch sprechenden Bevölkerung (und war schon gar kein *civis Romanus*), sondern zur Gruppe der griechisch sprechenden makedonischen Bewohner, die in Philippi seit Jahrhunderten heimisch waren.“<sup>14</sup>

Der für folgende Arbeit relevante Abschnitt Apg 16,11–17,15 erweist sich unter dieser Voraussetzung als nicht zu unterschätzende Quelle neben den Paulusbriefen. Denn als Mitglied der christlichen Gemeinde in Philippi dürfte Lukas bestens mit Lokaltraditionen vertraut gewesen sein, auf die er im Makedonien-Abschnitt zurückgreifen konnte.

## 2 DIE DATIERUNG DER PAULINISCHEN MISSION IN MAKEDONIEN

Die paulinische Mission in Makedonien ist der „Anfang der selbstständigen Mission“<sup>15</sup> des Apostels Paulus. Dieser hatte sich in Folge einer theologischen Kontroverse mit Petrus von der Gemeinde in Antiochien am Orontes getrennt und unternahm nun seine Missionstätigkeit in Eigenregie. Da dieser Konflikt, der sogenannte antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–21), eine Folge des sich erst kurz zuvor ereigneten Apostelkonvents (Gal 2,1–10) war, wird dementsprechend die Makedonien-Reise zeitlich nach dem Apostelkonvent in die Jahre 49 bis 50 n.Chr. datiert.<sup>16</sup> Dementgegen vertritt Lüdemann eine Frühdatierung der ersten paulinischen Makedonien-Reise, welche sich allerdings in der neutestamentlichen Forschung nicht durchsetzen konnte.<sup>17</sup> Ausgangspunkt seiner Argumentation ist Phil 4,15, wo Paulus den Zeitpunkt der Unterstützung durch die Philipper folgendermaßen beschreibt: ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας. Hierzu gibt es zwei Möglichkeiten der Interpretation:

1) Man versteht diese Aussage aus dem Standpunkt der Philipper, was meines Erachtens auf Grund der direkten Anrede durchaus denkbar wäre (οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππησίοι). Somit bezöge sich der Anfang der Evangeliumsverkündigung speziell auf die Gemeinde in Philippi.

<sup>13</sup> PILHOFER, 1995, S. 155. Ähnlich auch ELLIGER, 2007, S. 22: „Das Besondere dieses Traumbildes ist die Kombination der göttlichen Willensbekundung mit dem Hinweis auf das neue Tätigkeitsfeld. Nicht der Herr selbst (Apg 9,10; 18,9; 23,11) oder sein Engel (27,23) erscheint im Traum, sondern ein Mann aus Makedonien. Sicher ist er als göttlicher Bote zu verstehen, aber zugleich repräsentiert er sein Land und Volk.“

<sup>14</sup> PILHOFER, 1995, S. 157f.

<sup>15</sup> BECKER, 1998, S. 132.

<sup>16</sup> So z.B. BECKER, 1998, S. 32.99–104.132; SUHL, 1975, S. 324ff.

<sup>17</sup> Die Darstellung dieser Frühdatierung orientiert sich an LÜDEMANN, 1980, S. 139–148.

2) Die andere Möglichkeit aber wäre, die Formulierung aus dem Standpunkt des Paulus zu verstehen – so Lüdemann: Die Formulierung ‘ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου’ ist daher „am besten mit ‘am Anfang meiner Evangeliumsverkündigung’ wiederzugeben, da Paulus seine im Ausgang von Mazedonien unternommene Mission in Griechenland als Anfangsperiode seiner evangelistischen Tätigkeit ansieht.“<sup>18</sup> Riesner wendet ein, dass diese Auslegung im Widerspruch zu Röm 15,19 stehe, wo Paulus Jerusalem als Ausgangspunkt seiner Evangeliumsverkündigung nennt.<sup>19</sup> Man kann durchaus Phil 4,15 aus dem Standpunkt des Paulus heraus verstehen, muss aber noch lange nicht die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου auf die ganze Missionstätigkeit des Paulus beziehen, da diese auch lediglich Bezug auf dessen selbstständige Mission nehmen kann, die ja gerade in Makedonien ihren Anfang nahm.

Ganz gleich welchem Auslegungstyp man folgt, eine Frühdatierung wird nicht bestätigt.<sup>20</sup> Zudem ruft eine Frühdatierung weitere Unstimmigkeiten hervor: Barnabas hat in der Zeit vor dem Apostelkonvent den Apostel Paulus begleitet; er wird aber während der Griechenlandsreise nicht ein einziges Mal erwähnt.<sup>21</sup> „Auch stimmen Apg und 1.Thess; 1.Kor für die Reisezeit nach dem Fortgang des Paulus aus Antiochia so gut überein, daß es wenig ratsam ist, diese Einigkeit zu zerstören.“<sup>22</sup> Zuletzt: Paulus möchte im Galaterbrief für die Zeit vor dem Apostelkonvent aufzeigen, wie unabhängig und in welcher weiteren Entfernung von Jerusalem er bereits gewirkt hat. In diesem Kontext wird aber eine Makedonien-Reise nicht erwähnt, obwohl gerade sie die Selbstständigkeit des Paulus besonders deutlich unterstrichen hätte.<sup>23</sup> Ich halte daher an der herkömmlichen Datierung fest: Der Apostel unternahm seine selbstständige Mission in Makedonien nach dem Apostelkonvent in den Jahren 49 bis 50 n.Chr.

### 3 DIE MITARBEITER DES PAULUS AUF SEINER MAKEDONIEN-MISSION

Wesentlich beigetragen zum Erfolg der Mission in Makedonien haben die Mitarbeiter des Apostels, Silvanus und Timotheus. Viel wissen wir nicht über sie. In der Apg werden sie nur nebenbei erwähnt und drohen neben Paulus unterzugehen. Dennoch sind sie für dessen Missionsarbeit unentbehrlich und verdienen es daher, eigens in einem Kapitel angesprochen zu werden.

Mit der Trennung von der antiochenischen Gemeinde hat sich Paulus zwar von seinem damaligen Mitarbeiter Barnabas getrennt (Apg 15,36.39; vgl. Gal. 2,13), sich aber

<sup>18</sup> LÜDEMANN, 1980, S. 146.

<sup>19</sup> Vgl. RIESNER, 1994, S. 239f.

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch die Widerlegung der Lüdemannschen These bei RIESNER, 1994, S. 239–241.

<sup>21</sup> Vgl. BECKER, 1998, S. 132.

<sup>22</sup> BECKER, 1998, S. 132.

<sup>23</sup> Vgl. BECKER, 1998, S. 132.

zugleich einen neuen Mitarbeiter für seine weitere Mission gesucht. Apg 15,40 nennt hier Silas, der mit dem Silvanus aus den Paulusbriefen identisch sein dürfte.<sup>24</sup> Erstmals erscheint Silas in Apg 15,27 im Zusammenhang mit dem Jerusalemer Aposteldekret, welches er zusammen mit Judas der Gemeinde in Antiochien am Orontes überbringen soll. Daraus lässt sich schließen, dass wir es hier mit einem Mitglied aus der Jerusalemer Urgemeinde zu tun haben.<sup>25</sup> Später in Lystra trifft Paulus auf Timotheus, der ebenfalls zum Mitarbeiter des Paulus wird (Apg 16,1–3). Beide begleiten den Apostel auf seiner Reise durch Makedonien und wirken an den dortigen Gemeindegründungen mit. Es fällt allerdings auf, dass Timotheus im Vergleich zu Silas während der ganzen Reise durch Makedonien nicht erwähnt wird, erst am Ende dieser Reise taucht er plötzlich wieder auf (Apg 17,14f.).<sup>26</sup> Blickt man dagegen in die Paulusbriefe, sticht in besondere Weise Timotheus hervor. Silvanus und Timotheus werden beide als Mitabsender des 1Thess (1Thess 1,1) genannt, Timotheus erscheint aber in drei weiteren Briefen – von den unechten Paulusbriefen einmal abgesehen – als alleiniger Mitabsender (2Kor 1,1; Phil 1,1; Phlm 1) und wird in Röm 16,21 von Paulus als sein *συνεργός* bezeichnet. Das Zeugnis der Apg erweist sich demnach in Bezug auf die beiden Mitarbeiter als historisch glaubwürdig; dennoch stellt sich die Frage, warum Lukas Timotheus während der gesamten Makedonien-Mission unerwähnt lässt. Dass Timotheus bei der Gründung der Gemeinde in Philippi mitgewirkt haben muss, geht aus Phil 2,22 hervor: Die Gemeinde ist direkt angesprochen und wird daran erinnert, *ὅτι ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ [Paulus] ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*. Es liegt meines Erachtens nahe, dass die Textstelle auf die Gründungszeit anspielt.<sup>27</sup> Des Weiteren wird aus dem Abschnitt Phil 2,19–24 das vertrauensvolle Verhältnis zwischen Paulus und Timotheus deutlich: Der Apostel betraut seinen Mitarbeiter mit der verantwortungsvollen Aufgabe, nach Philippi zu reisen, da er selbst durch seinen Gefängnisaufenthalt verhindert ist. Ein anderer Mitarbeiter kommt für Paulus nicht in Frage (V. 20: *οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον*). Da Timotheus des Öfteren mit solchen Aufträgen entsendet wurde (vgl. 1Thess 3,2f; 1Kor 4,17; 16, 10f.), liegt die Vermutung nahe, dass „dieser Mitarbeiter des Paulus, der in besonderer Weise das Vertrauen des Apostels genießt (vgl. Phil 2,20–22), [während der Makedonien-Mission] vielleicht einige Zeit mit speziellem Auftrag unterwegs“<sup>28</sup> war, und deswegen von Lukas in Apg 16,11–17,13 unerwähnt bleibt.

<sup>24</sup> Σιλᾶς ist die gräzisierte und Σιλουανός die latinisierte Form desselben aramäischen Namens Schila. Vgl. EBEL, 2009, S. 23 Anm. 9.

<sup>25</sup> Vgl. PILHOFER, 2007, S. 14.

<sup>26</sup> Silas dagegen wird erwähnt in Apg 16,19.25.29; 17,4.10.14f.

<sup>27</sup> So auch PILHOFER, 2009/2010, S. 79.

<sup>28</sup> EBEL, 2009, S. 24 Anm. 10.

#### 4 DIE REISEROUTE DES PAULUS IN MAKEDONIEN

Die Reise nach Makedonien beginnt laut Apg von Alexandria Troas aus, einer Stadt an der Makedonien gegenüberliegenden Küste. Von dort aus setzen Paulus und seine Begleiter mit dem Schiff über, an Samothrake vorbei, nach Neapolis (Apg 16,11f.). Neapolis war im 1.Jh. n.Chr. eine wichtige Hafenstadt, die zum Territorium der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* gehörte. „Gerade Reisende nach Kleinasien, die es eilig hatten, verließen die *Via Egnatia* in Neapolis, um mit dem Schiff nach Alexandria Troas übersetzen“<sup>29</sup>. Von Neapolis aus gelangen die Missionare nach Philippi (Apg 16,12). Nach der Gründung einer christlichen Gemeinde in Philippi geht die Reise weiter vorbei an Amphipolis und Apollonia nach Thessaloniki (Apg 17,1), wo wiederum eine christliche Gemeinde gegründet wird. Auf Grund bestimmter Widerfahrnisse verlassen Paulus und Silas die Stadt fluchtartig und reisen auf direktem Wege nach Beroia (Apg 17,10). Von dort geht es weiter nach Athen (Apg 17,15).

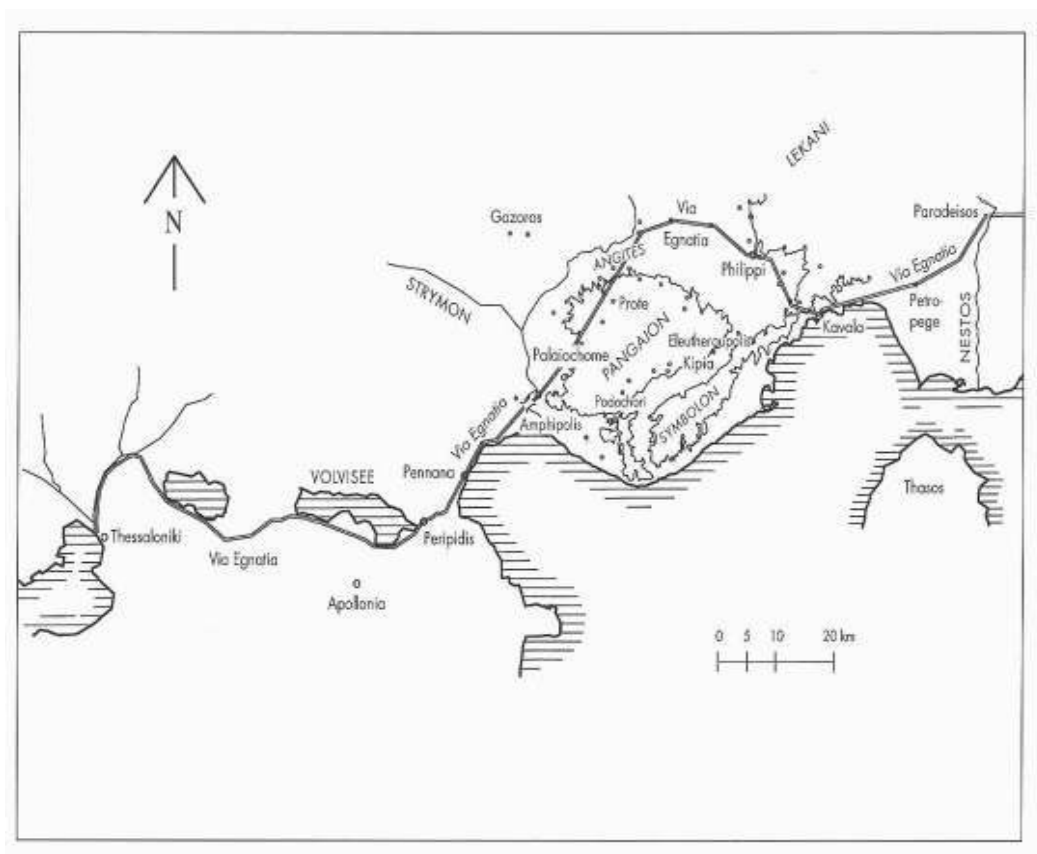


Abb.1: Der Verlauf der *Via Egnatia* von Philippi bis Thessaloniki<sup>30</sup>

<sup>29</sup> PILHOFER, 1995, S. 53.

<sup>30</sup> Abbildung entnommen aus PILHOFER, 1995, S. 202.

Ein Blick in die paulinischen Briefe bestätigt im Großen und Ganzen die in Apg 16,11–17,15 angegebene Reiseroute: 1Thess 2,1f. berichtet von der Route von Philippi nach Thessaloniki und auch der Aufenthalt in Athen ist in 1Thess 3,1 bezeugt. Des Weiteren fällt auf, dass die Wegbeschreibung des Lukas bis nach Thessaloniki dem Verlauf der *Via Egnatia* entspricht, einer damals wichtigen und gut ausgebauten Reichsstraße des *Imperium Romanum*. Diese wurde in der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. ursprünglich für militärische Zwecke errichtet. Zur Zeit des Paulus diente die *Via Egnatia* allerdings nicht mehr als Militärstraße, da Makedonien zu dieser Zeit militärisch nicht mehr gefährdet war, sondern sie wurde unter anderem von Handelsleuten als wichtige Verbindungsstraße zwischen Italien und den römischen Provinzen Kleinasiens geschätzt.<sup>31</sup> Wer von Philippi nach Thessaloniki auf der *Via Egnatia* reiste, kam automatisch an den Städten Amphipolis und Apollonia vorbei.<sup>32</sup> Dass Lukas diese beiden Zwischenstationen nennt, ist an sich überflüssig, da zum einen Paulus dort nicht missionarisch tätig wurde und zum anderen „es auf dieser Strecke [...] zur *Via Egnatia* gar keine Alternative gibt.“<sup>33</sup> Der Autor beweist damit aber außerordentliche geographische und verkehrstechnische Kenntnisse in Bezug auf Makedonien, was eindrücklich die obige Pilhofersche These untermauert.<sup>34</sup> Der in der Apg geschilderte Reiseweg von Alexandria Troas nach Thessaloniki dürfte demnach historisch plausibel sein.

Ist dies soweit Konsens in der neutestamentlichen Forschung, so zeigen sich allerdings hinsichtlich des Weges von Thessaloniki nach Beroia Unstimmigkeiten. Zum einen wird ein Aufenthalt in Beroia in den paulinischen Briefen nirgends explizit erwähnt, zum anderen fällt die Stadt Beroia auf, da sie abseits der *Via Egnatia* liegt Thessaloniki war die letzte Station auf der *Via Egnatia*. Anders als bei Philippi verlief die Straße hier nicht durch die Stadt, sondern machte kurz vorher eine Kurve nach Norden, so dass sie westlich an Thessaloniki vorbeilief.<sup>35</sup> Um nach Beroia zu gelangen, musste die *Via Egnatia* verlassen werden. Alfred Suhl hat daher die These aufgestellt, dass der Beroia-Abschnitt auf Lukas selbst zurückgeht und die eigentliche Reiseroute nicht über Beroia verlief, sondern von Thessaloniki aus weiter auf der *Via Egnatia*.<sup>36</sup> Um diesbezüglich jedoch ein Urteil abgeben zu können, bedarf es allerdings einer umfassenden Untersu-

<sup>31</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 187–191.

<sup>32</sup> Zur genaueren Lokalisierung von Amphipolis und Apollonia vgl. PILHOFER, 1995, S. 201–203.

<sup>33</sup> PILHOFER, 1995, S. 201. Zudem ist die Nennung solcher Zwischenstationen in der Apg ohne Analogie, vgl. PILHOFER, 1995, S. 200. Der Grund, warum Paulus diese Städte nur passiert, wird meist darin gesehen, dass eine jüdische Gemeinde und damit eine Synagoge als Anknüpfungspunkt für die Missionsarbeit fehlte – so PESCH, 1986, S. 121. Ob dies zutrifft, sei hier dahingestellt.

<sup>34</sup> Vgl. PILHOFER, 1995, S. 203. Es lässt sich einwenden, dass dem Lukas ein Itinerar als Quelle zur Verfügung stand, so WEISER, 1985, S. 421, der im Wesentlichen der Dibeliusschen Itinerarhypothese folgt. Darauf kann hier jedoch nicht ausführlich eingegangen werden. Zur Kritik an dieser Hypothese vgl. BÖRSTINGHAUS, 2010, S. 290f. Auf Grund der Schwierigkeiten, die sich mit der Itinerarhypothese ergeben und den bereits in Kapitel 1.2.2, S. 6f. erwähnten Gründen, halte ich die Pilhofersche Lösung, dass Lukas als ἀνήρ Μακεδόν einen Heimvorteil hatte und auf geographische Kenntnisse zurückgreifen konnte, für wahrscheinlicher.

<sup>35</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 196–199.

<sup>36</sup> Vgl. SUHL, 1975, S. 92–96. Ausführlicher siehe Kapitel 7.2, S. 34ff.

chung der Umstände, die zu einer Flucht nach Beroia veranlasst haben könnten, sowie der Lage von Beroia. Daher übergehe ich an dieser Stelle die Diskussion um die genaue Route von Thessaloniki nach Beroia und verweise auf Kapitel 7 „Der dritte Reiseaufenthalt: Beroia“.

## 5 DER ERSTE REISEAUFENTHALT: PHILIPPI

### 5.1 Die Geschichte und Bedeutung der Stadt

#### 5.2.1 Ein geschichtlicher Abriss

Philippi war ursprünglich eine thrakische Siedlung, die auf Grund ihrer vielen Wasserquellen Krenides genannt wurde.<sup>37</sup> 356 v.Chr. wurde diese von dem Makedonenkönig Philipp II. erobert, der die Siedlung befestigen ließ, neue Siedler zuführte und ihr ihren heutigen Namen gab: Philippi. Mit dem Ende des makedonischen Königreichs kam Philippi unter römische Herrschaft. In Folge der Aufteilung Makedoniens in vier Teilstaaten, sogenannte *μερίδες*, war Philippi in der ersten *μερίς* mit eingeteilt, deren Hauptstadt Amphipolis wurde. In den folgenden 300 Jahren spielte Philippi keine besondere Rolle; Elliger spricht hier von der „Periode der Geschichtslosigkeit“<sup>38</sup>. Erst im Jahr 42 v.Chr. mit der Doppelschlacht bei Actium zwischen den Caesarmördern Brutus und Cassius auf der einen Seite und Antonius und Octavian auf der anderen Seite tauchte Philippi aus der Geschichtslosigkeit auf und blühte zu einer bedeutenden Stadt auf. Es begann die römische Besiedelung von Philippi; Antonius, der eigentliche Sieger der Doppelschlacht, veranlasste die Gründung der *Colonia Victrix Philippensis* und siedelte dort entlassene Legionssoldaten an. Einige Jahre später kommt es zu einer Neugründung der Kolonie unter Augustus, der Antonius in der Schlacht bei Actium (31 v.Chr.) besiegt hatte; die Stadt erhielt den Namen *Colonia Iulia Philippensis*. Auch in diesem Zusammenhang kam es zur Ansiedlung von weiteren Veteranen sowie von italischen Bauern, die man auf Grund ihrer gegenüber Antonius positiv gestimmten Haltung nach Makedonien deportieren ließ.<sup>39</sup> Durch diese gemischte Bevölkerung war Philippi keine reine Militärkolonie, sondern zeichnete sich gerade durch seinen „doppelte[n] Charakter von Veteranenkolonie und Bürgerkolonie“<sup>40</sup> aus. Erst durch die Kolonisierung wurde aus dem ehemals unbedeutenden Dorf eine wichtige Stadt, die zur Zeit des Paulus besonders von Händlern geschätzt wurde.<sup>41</sup> Ihre Lage an der Ost-West-Verbindung, der *Via Egnatia*, sowie ihr Hafen in Neopolis machte die

<sup>37</sup> Folgender geschichtlicher Abriss orientiert sich im Wesentlichen an ELLIGER, 2007, S. 28–31.36–40. Eine weitere ausführliche geschichtliche Darstellung von Philippi: BORMANN, 1995, S. 11–29.

<sup>38</sup> ELLIGER, 2007, S. 36.

<sup>39</sup> Die Ansiedelung von Bauern in Philippi war u.a. durch seine für die Landwirtschaft günstige, ertragsversprechende Lage bedingt. Vgl. ausführlicher Pilhofer, 1995, S. 78–81.

<sup>40</sup> ELLIGER, 2007, S. 38.

<sup>41</sup> Vgl. PILHOFER, 1995, S. 83: Die Bedeutung Philippis als Handelszentrum zeigt sich auch darin, dass neben dem Forum ein eigens dem Handel gewidmeter Marktplatz existierte.

Kolonie Philippi zu einer wichtigen Station für Reisende; sie war – wie Appian in seiner Schrift *Bellum civile* treffend formuliert – „wie ein Tor“ von Europa nach Asien.<sup>42</sup>

Wenn Lukas in Apg 16,12 von Philippi als *πρώτης μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις* und als *κολωνία* schreibt, dann stellt er damit eindrücklich seine Kenntnisse über Philippi unter Beweis. Die Bezeichnung *κολωνία* begegnet im gesamten Neuen Testament nur an dieser Stelle; und obwohl die Apg noch acht weitere Kolonien (Antiochien in Pisidien, Iconium, Lystra, Alexandria Troas, Korinth, Ptolemais, Syrakus und Puteoli) nennt, sind diese nicht als *κολωνία* gekennzeichnet. Auch die Einteilung in den ersten Bezirk Makedoniens ist innerhalb der Apg ohne Parallele. Zu guter Letzt fällt der Begriff *μερίς* auf, denn Lukas verwendet hier einen makedonischen *terminus technicus*. Es zeigt sich also: Lukas ist mit den Gegebenheiten in Philippi bestens vertraut.<sup>43</sup> Es herrscht in der neutestamentlichen Forschung jedoch Uneinigkeit bezüglich der Übersetzung von Apg 16,12 auf Grund des hier vorliegenden textkritischen Problems.<sup>44</sup> So gibt es einige neutestamentliche Forscher, die hier der Lesart II folgen, da diese die beste äußere Bezeugung aufweist. Das Ergebnis der inneren Textkritik spricht jedoch für Lesart I, die zwar nicht besonders gut bezeugt ist, aber den lokalen Gegebenheiten entspricht und weiterhin den oben genannten makedonischen *terminus technicus* aufweist. Zudem lassen sich die anderen Lesarten entweder auf Unkenntnis der makedonischen Verhältnisse oder auf Korrekturen von Lesart I zurückführen.<sup>45</sup>

### 5.1.2 Die römische Prägung

Als der Apostel Paulus Mitte des 1. Jh.s n.Chr. nach Philippi kam, war dies eine durch und durch römische Stadt. Schon auf seiner Reise von Neapolis nach Philippi bekam Paulus einen Eindruck vom römischen Einfluss in dieser Gegend, der in den zweisprachigen Inschriften auf Latein und Griechisch am Wegesrand der *Via Egnatia* deutlich zum Ausdruck kam. Je mehr sich Paulus Philippi näherte, desto mehr nahmen die lateinischen Inschriften zu; in der Stadt selbst waren ausschließlich lateinische Inschriften zu finden. „In keiner Stadt im Osten des *Imperium Romanum*, auch in keiner Kolonie, dominiert das Lateinische das Bild auch nur in einem annähernd vergleichbaren Ausmaß. Dies gilt ebenso für die Kolonien in *Macedonia* und *Achaia*, also für Cassandria, Dion, Pella, Korinth; überall haben wir hier neben lateinischen auch zahlreiche griechische Inschriften. In Philippi dagegen muß man (jedenfalls in der Stadt selbst) im

<sup>42</sup> Vgl. ELLIGER, 2007, S. 37.

<sup>43</sup> Vgl. dazu auch PILHOFER, 1995, S. 159–162.

<sup>44</sup> Insgesamt finden sich hierzu 7 verschiedene Lesarten. Aus Platzgründen kann ich diese nicht im Einzelnen aufzählen, daher verweise ich auf PILHOFER, 1995, S. 162f., wo sich eine übersichtliche Auflistung dieser befindet. Wenn ich mich auf eine bestimmte Lesart beziehe, folge ich der dort vorgegebenen Nummerierung.

<sup>45</sup> Dazu ausführlich PILHOFER, 1995, S. 162–165; STERCK-DEGUELDRE, 2004, S. 50–62. Das textkritische Problem zeigt deutlich, wie weit das Ergebnis der inneren und äußeren Textkritik auseinander liegen kann. Man darf daher nicht pauschal immer der bestbezeugten Lesart folgen; gegen ALAND, 1989, S. 284: „4. Die inneren Kriterien [...] allein können eine textkritische Entscheidung nicht begründen, insbesondere nicht im Gegensatz zum äußeren Befund.“

ersten und im zweiten Jahrhundert sehr intensiv nach einer solchen suchen.“<sup>46</sup> Neben der lateinischen Sprache, die sich in den Inschriften niedergeschlagen hat, kommt der römische Einfluss auch in der Verwaltung der Stadt zum Ausdruck, die sich stark an den verwaltungstechnischen Apparat der Mutterstadt Rom anlehnte.<sup>47</sup> Das höchste Amt wurde in typisch römischer Doppelbesetzung von zwei *duumviri iure dicundo* eingenommen, denen die Liktores zugeordnet sind.<sup>48</sup> Gewählt wurden die Beamten aus den dort angesiedelten Kolonisten, die die Oberschicht bildeten und das römische Bürgerrecht innehatten.<sup>49</sup> Die Einheimischen, die sogenannten *incolae*, die schon vor der Ansiedlung von Kolonisten in Philippi wohnten, hatten dagegen kein römisches Bürgerrecht und waren von den Führungspositionen ausgeschlossen.<sup>50</sup> Wirft man einen Blick auf das Theater von Philippi, ist auch hier der römische Charakter der Stadt nicht zu übersehen: Es wurden regelmäßig lateinische Stücke aufgeführt, so dass die Stadt sogar eine Schauspielertruppe aus Italien auf ihre Kosten engagierte.<sup>51</sup>

## 5.2 Das religiöse Bild Philippis im 1. Jh. n.Chr.

Das religiöse Bild Philippis zur Zeit des Apostel Paulus war entsprechend der Bevölkerung, die sich im Wesentlichen aus Thrakern, Griechen, Makedonen und Römern zusammensetzte, bunt gemischt. Neben den römischen Göttern, die seit der Kolonisation von Philippi Einzug in Stadt gefunden hatten und zugleich die offizielle Staatsreligion bildeten, finden sich auch thrakische, griechische und orientalische Gottheiten. Im Folgenden wird ein Einblick in die wichtigsten Kulte gegeben.<sup>52</sup>

Eine wichtige Rolle spielte der thrakische Reiter, der in Philippi als Ἡρώς Αὐλωνεΐτης bekannt war und auf zahlreichen Monumenten abgebildet ist. Er war nicht nur die wichtigste Gottheit für die thrakische Urbevölkerung, sondern wurde auch von den Griechen und Römern verehrt. Besonders auffällig ist ein Altar, der von der Kolonie eigens dem Ἡρώς Αὐλωνεΐτης gestiftet wurde, da dieser „in Philippi ohne Parallele ist: Keiner römischen, keiner griechischen und schon gar keiner thrakischen Gottheiten sonst wurde die Ehre zuteil, daß ihr von Staats wegen ein Altar aufgestellt wurde.“<sup>53</sup> Eine solche staatliche Unterstützung genoss in Philippi ansonsten nur der Kai-

<sup>46</sup> PILHOFER, 1995, S. 119. Vgl. dazu auch Pilhofer, 2002, S. 154–165; in diesem Aufsatz vergleicht Pilhofer zwei römische Kolonien, das pisidische Antiochien und Philippi, miteinander. Aus diesem Vergleich wird der stark römische Charakter Philippis besonders deutlich.

<sup>47</sup> Vgl. ELLIGER, 2007, S. 38.

<sup>48</sup> Dazu mehr siehe unten Kap. 5.4.1, S. 19.

<sup>49</sup> Vgl. Pilhofer, 1995, S. 91: „Die Macht im Staat liegt in Händen der römischen Bewohner und nur in diesen.“

<sup>50</sup> Vgl. ELLIGER, 2007, S. 39: „Erst in späterer Zeit wurden sie auch an der Verwaltung beteiligt. Allerdings gab es auch früher schon die Möglichkeit, aufgrund besonderer Leistungen das römische Bürgerrecht zu erwerben und damit in die Führungsschicht aufzusteigen.“

<sup>51</sup> Vgl. PILHOFER, 1995, S. 121.

<sup>52</sup> Die Darstellung orientiert sich im Wesentlichen an PILHOFER, 1995, S. 85–113.182–188. Weitere Einführungen in das kultische Leben: ELLIGER, 2007, S. 56–63; BORMANN, 1995, S. 60–67.

<sup>53</sup> PILHOFER, 1995, S. 98.



serkult, der allerdings nicht nur von religiöser, sondern auch von politischer Bedeutung war – nämlich als Loyalitätsbekundung gegenüber Rom.<sup>54</sup> Bei den griechischen Gottheiten ist vor allem Dionysos zu nennen, „[v]ielleicht die älteste Gottheit, die überhaupt im Gebiet der Kolonie Philippi verehrt wurde“<sup>55</sup>. Er wurde von Thrakern, Griechen und Römer verehrt. Seine Attraktivität dürfte von seiner Jenseitsvorstellung ausgegangen sein, die in der Hoffnung auf ein besseres Leben im Elysium gründet. Orientalische Gottheiten, wie z.B. Isis und Kybele, kamen insbesondere durch die Handelsleute in die Kolonie Philippi. In Bezug auf die römischen Götter ist der Gott Silvanus hervorzuheben, der im gesamten griechisch-makedonischen Raum einzig in Philippi eine Kultstätte hatte. Anders als bei den oben genannten Gottheiten wurde Silvanus scheinbar ausschließlich von der römischen Bevölkerungsgruppe verehrt und zwar von Sklaven, Freigelassenen und Freien. Zum Schluss sei hier noch auf den θεὸς ὕψιστος verwiesen, der in Apg 16,17 erwähnt wird. Der θεὸς ὕψιστος war in hellenistischer Zeit die Bezeichnung für den alttestamentlichen Gott, weshalb einige neutestamentliche Forscher davon ausgehen, dass in Apg 16,17 vom jüdischen Gott die Rede sein muss.<sup>56</sup> Auf dem Hintergrund des Kults des Ζεὺς ὕψιστος ergibt sich aber ein anderes Bild: Dieser war in ganz Makedonien weit verbreitet und wurde vor allem auch in Thrakien vorwiegend als θεὸς ὕψιστος verehrt. Auch wenn sich bisher in Philippi keine Inschrift mit θεὸς ὕψιστος gefunden hat, so ist anzunehmen, dass die Bewohner Philippis unter dieser Bezeichnung nicht an den jüdischen Gott dachten, sondern an die in Makedonien und Thrakien bekannte, verehrte Gottheit.

### 5.3 Die Gründung einer christlichen Gemeinde

#### 5.3.1 Die Frage nach der Existenz einer jüdischen Gemeinde

Es ist in der neutestamentlichen Forschung umstritten, ob es zur Zeit des Paulus eine jüdische Gemeinde mit einer Synagoge in Philippi gab. Der einzige Beleg dafür ist Apg 16,13. Epigraphisch findet sich hierzu lediglich eine Bezeugung, die aus der späten Kaiserzeit stammt und somit keine Rückschlüsse für die Zeit des Paulus mehr zulässt. Folglich ist zu fragen: Wie historisch glaubwürdig ist der Beleg in Apg 16,13?

Dort berichtet Lukas von einer προσευχή, die sich außerhalb des Stadttors befindet und an der Frauen zum Gebet zusammenkommen.<sup>57</sup> Dass es sich hierbei um eine jüdische Gebetsstätte handeln muss, wird aus dem Kontext deutlich. Die Verwendung des Begriffs προσευχή ist in diesem Zusammenhang für Lukas ungewöhnlich, da dieser sonst die Bezeichnung συναγωγή gebraucht. Dies kann als Indiz auf vorliegendes Tra-

<sup>54</sup> Die Rolle des Kaiserkults darf allerdings für die 1. Hälfte des 1.Jh.s n.Chr. nicht überschätzt werden; er ist gerade für diese Zeit nur recht dürftig bezeugt; vgl. PILHOFER, 1995, S. 93. Anders BORMANN, 1995, S. 30–60.

<sup>55</sup> PILHOFER, 1995, S. 100.

<sup>56</sup> So z.B. HAENCHEN, 1977, S. 483.

<sup>57</sup> Eine ausführliche Exegese zu dieser Stelle findet sich bei STERCK-DEGUELDRE, 2004, S. 99–112.

ditionsgut oder auf lukanische Ortskenntnis gewertet werden; damit wäre der Bericht einer προσευχή in Philippi als historisch authentisch anzusehen. Dafür spricht auch die genaue Lokalisierung dieser Gebetsstätte.<sup>58</sup> Die Lage έξω τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν war damals eine typisch römische Sitte und entspricht den historischen Gegebenheiten. Auf diesen Brauch, mit dem Lukas als ein ἀνὴρ Μακεδόνων vertraut gewesen sein musste, wird in Apg 16,13 eigens hingewiesen, wenn es heißt: οὗ ἔνομιζετο προσευχή(ν) εἶναι.<sup>59</sup> Damit wird nochmals – wie schon in Apg 16,12 – der römische Charakter der Stadt Philippi betont.<sup>60</sup> In Folge dieser Beobachtungen ist Apg 16,13 meines Erachtens als ein Beleg lukanischer Ortskenntnis und damit als historisch plausibel zu werten. Es lässt sich festhalten: Zur Zeit des Paulus gab es in Philippi eine jüdische Gemeinde, die allerdings recht klein gewesen sein muss. Sie besaß eine Gebetsstätte – allerdings außerhalb der Stadt, was möglicherweise auf mangelnde Finanzen in der jüdischen Gemeinde schließen lässt.<sup>61</sup>

### 5.3.2 Lydia – die erste Christin während der Makedonien-Mission

Die erste Christin, die Paulus in Philippi für den christlichen Glauben gewinnt, ist Lydia. Sie ist nach der Apg eine Gottesfürchtige und hat sich zusammen mit anderen Frauen an der προσευχή zum Gebet getroffen. In diesem Bericht (Apg 16,11–15) greift Lukas – so mehrheitlich in der neutestamentlichen Forschung angenommen – eine Gemeindefradition aus Philippi auf.<sup>62</sup>

Dass der Apostel im Phil keine Lydia nennt, ist nicht verwunderlich, da es sich bei der Bezeichnung Λυδία um ein Ethnikon handelt und der eigentliche Name dieser Christin uns unbekannt ist.<sup>63</sup> Es ist durchaus denkbar, dass sich diese hinter der Euodia oder Syntyche (Phil 4,2) verbirgt. Diese Vermutung bleibt allerdings rein spekulativ, denn es gibt einige Erklärungsversuche, warum die Lydia im Phil nicht erwähnt ist. So könnte sie zu den Episkopen oder Diakonen gehören und wäre damit im Präskript des Phil mit angesprochen (Phil 1,1f.). Denkbar wäre auch, dass sie auf Grund ihres Berufes als Händlerin sich zur Zeit der Briefabfassung nicht in Philippi aufhält oder vielleicht von dort ganz weggezogen ist. Doch dies lässt sich nicht mehr genau festmachen; die Nicht-Erwähnung Lydias im Phil muss daher noch keinen Anlass geben, an ihrer

<sup>58</sup> Aus Platzgründen kann die genaue Lage der προσευχή in Philippi hier nicht diskutiert werden. Ich verweise auf PILHOFER, 1995, S. 165–174, der entgegen der bisherigen Meinung die προσευχή in die Nähe des dritten Stadtttores verortet. Diese Lokalisierung ist sehr überzeugend und wirft nicht die Problematik der üblichen Lokalisierung in der Nähe des Westtores auf.

<sup>59</sup> Die zitierte Stelle (οὗ ἔνομιζετο προσευχή(ν) εἶναι) gibt nicht die Lesart des NTG<sup>27</sup> wieder. Es liegt an dieser Stelle ein textkritisches Problem vor, das jedoch in dieser Arbeit nicht weiter ausgeführt werden kann. Ich verweise auf STERCK-DEGUELDRE, 2004, S. 85–89, mit dessen Meinung ich konform gehe. Anders entscheidet REINBOLD, 2000, S. 124.

<sup>60</sup> Vgl. STERCK-DEGUELDRE, 2004, S. 112. Eine ausführliche Exegese zu dieser Stelle findet sich bei STERCK-DEGUELDRE, 2004, S. 99–112.

<sup>61</sup> So z.B. PILHOFER, Philippi, S. 233; BECKER, Paulus, S. 323.

<sup>62</sup> So z.B. PILHOFER, 1995, S. 234–240; ECKEY, 2000, S. 360; REINBOLD, 2000, S. 126f.; BECKER, 1998, S. 323; EBEL, 2009, S. 21–76; STERCK-DEGUELDRE, 2004, S. 133–160.

<sup>63</sup> Vgl. PILHOFER, 1995, S. 235ff.

Historizität zu zweifeln. Zudem ist auch ihre Herkunft aus Thyateira ein Indiz für ihre historische Glaubwürdigkeit; denn hätte Lukas diese Figur erfunden, bleibt die Frage offen, warum er diese gerade aus Thyateira stammen lässt und nicht eine „Makedonin aus echtem Schrot und Korn“<sup>64</sup> dargestellt hat. Auch ihr Beruf Purpurchändlerin passt gut zur historischen Gegebenheit dieser Zeit: Purpur war in der Kaiserzeit sehr beliebt, und auch in Philippi durfte die Nachfrage danach besonders unter den römischen Amtsträgern groß gewesen sein. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist auch eine Inschrift aus Philippi, die einen Purpurfärber aus Thyateira bezeugt, welchen die Stadt Philippi ehrt.<sup>65</sup> Allerdings findet diese Inschrift in der theologischen Diskussion meist keine Beachtung, da ihr Herausgeber für seine Inschriftenfälschungen bekannt ist. Μερτζίδης hat aber neben gefälschten Inschriften auch echte herausgegeben, so dass die Unterscheidung dieser oftmals schwer fällt. Da die betreffende Inschrift nicht den üblichen Fälschungsstil von Μερτζίδης aufweist und zudem fehlerfrei ist, was für seine Fälschungen untypisch ist, hält Pilhofer an der Echtheit fest. Selbst wenn dies nicht zutreffen sollte, lassen oben genannte Indizien meiner Meinung nach an der Historizität der Lydia-Erzählung nicht zweifeln.

Lydia war für die christliche Gemeinde in Philippi von wesentlicher Bedeutung; sie bot dem Apostel und seinen Begleitern in ihrem Haus Unterkunft und stellte dieses für die Christen in Philippi als Treffpunkt zur Verfügung. Möglicherweise spielte sie auch bei der finanziellen Unterstützung des Apostels (vgl. Phil 4,15f.) eine wichtige Rolle.

### 5.3.3 Eine heidenchristliche, griechisch geprägte Gemeinde

Aus dem obigen Ergebnis lässt sich für die Gründung der Christengemeinde in Philippi schließen, dass diese eine überwiegend heidenchristliche Gemeinde gewesen sein muss. Neben der gottesfürchtigen Lydia ist in Apg 16,32–34 noch von der Bekehrung des heidnischen Gefängniswärters die Rede. Dass hier eine Gemeindeerinnerung zugrunde liegt, deutet sich an, wenn man sich den Befund der griechischen Bezeichnung δεσμοφύλαξ im Neuen Testament vor Augen hält: Diese kommt einzig in Apg 16,23 vor. Auch wenn diese Bekehrung sich im Rahmen einer Befreiungswundererzählung (Apg 16,19–34) findet, die mit großer Wahrscheinlichkeit auf Lukas selbst zurückzuführen ist, braucht der Bekehrung des δεσμοφύλαξ nicht die historische Authentizität abgesprochen werden.<sup>66</sup> Denn schließlich geht der Gefängnisaufenthalt des Apostels in Philippi auf eine wahre Begebenheit zurück (vgl. 1Thess 2,2; 2Kor 11,25), so dass eine Bekehrung des Gefängniswärters dort historisch nicht auszuschließen ist.<sup>67</sup> Dieser

<sup>64</sup> Vgl. PILHOFER, 1995, S. 238.

<sup>65</sup> Vgl. dazu ausführlich PILHOFER, 1995, S. 177–182.

<sup>66</sup> Zur redaktionellen Gestaltung der Befreiungswundererzählung vgl. HAENCHEN, 1977, S. 440; WEISER, 1985, S. 428f.

<sup>67</sup> Vgl. PILHOFER, 1995, S. 197f.

dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach ein *servus publicus* gewesen sein mit römisch-hellenistischen Hintergrund.<sup>68</sup>

Die Annahme einer überwiegend heidenchristlichen Gemeinde wird auch im Phil unter anderem dadurch bestätigt, dass Paulus nicht ein einziges Mal aus dem Alten Testament zitiert. Dass in Phil 3, 2–4 die Beschneidung thematisiert wird, ist nicht als Hinweis auf etwaige Judenchristen in der Gemeinde von Philippi zu deuten. Denn zum einen wird man davon ausgehen können, dass die Beschneidung als „identity marker“ des Judentums zum Allgemeinwissen über dieses gehörte, zum anderen ist diese Warnung in Phil 3,2–4 gerade an Heidenchristen gerichtet, die Paulus durch die Attraktivität des jüdischen *πολίτευμα* gefährdet sieht. Dieses *πολίτευμα* war zur Zeit der Gemeindegründung noch nicht aktuell, da – wie oben gezeigt – die Juden eine verschwindende Minderheit darstellten. Jetzt, zur Zeit der Briefabfassung, befinden sich aber Gegner jüdischer Provenienz in Philippi. Sie zeigen den ehemals heidnischen Christen die Vorzüge ihres jüdischen *πολίτευμα* auf, die gerade in der staatlichen Anerkennung besteht – was für das christliche *πολίτευμα* im 1.Jh. n.Chr. nicht der Fall war. Dass Paulus in Phil 3,3 so ausführlich auf seine jüdische Vergangenheit Bezug nimmt, setzt kein jüdisches Vorwissen voraus, sondern ist auf dem Hintergrund der *tribus Voltinia* zu lesen.<sup>69</sup>

Des Weiteren sei hier noch auf die auffällig griechische Prägung der Christengemeinde in Philippi hingewiesen. Alle uns namentlich bekannten Gemeindeglieder haben mit Ausnahme von Clemens (Phil 4,3) einen griechischen Namen: Lydia (Apg 16,14f. 40), Epaphroditos (Phil 2,25 – 30; 4,18), Euodia (Phil 4,2) und Syntyche (Phil 4,2). Dieser Befund ändert sich auch nicht wesentlich in den darauf folgenden Jahrhunderten: Die christliche Gemeinde in Philippi besteht mehrheitlich aus Griechen, einer verschwindenden Minderheit von Römern und keinen Thrakern.<sup>70</sup> Das Nicht-Vorhandensein von Thrakern ist insofern bemerkenswert, dass „am Beispiel Philippis [bestätigt wird], was man aus der frühen Zeit des Christentums ohnehin weiß: Der christliche Glaube ist ein städtisches Phänomen.“<sup>71</sup> Denn die thrakische Bevölkerung war im ganzen Territorium der Kolonie verteilt und nur sehr wenige Thraker wohnten direkt in der Stadt Philippi.

<sup>68</sup> Vgl. BORMANN, 2006, S. 224.

<sup>69</sup> Da die Interpretation von Phil 3,2–4 über das Thema meiner Arbeit hinausgeht, verweise ich hier auf die Darstellung bei PILHOFER, 1995, S. 118–134.

<sup>70</sup> Vgl. auch die griechischen Titel der Funktionäre in der Gemeinde (ἐπίσκοποι, διάκονοι) sowie die Anrede der Philipper mit der griechischen Bezeichnung Φιλιππήσιοι, welche den griechischen Charakter der Gemeinde zusätzlich hervorheben. Vgl. PILHOFER, 1995, S. 140–147.244.

<sup>71</sup> PILHOFER, 1995, S. 243.

## 5.4 Die Folgen der Mission des Paulus in Philippi

### 5.4.1 Die Auseinandersetzung mit den römischen Behörden

Die Missionspredigt des Paulus stößt aber nicht nur auf Gehör und Annahme, sondern auch auf Widerstand, was letzten Endes zur Gefangennahme des Apostels führt. Hat Lukas bereits in Apg 16,12f. den römischen Charakter Philippis hervorgehoben, so wird dieser in der Auseinandersetzung des Paulus mit den römischen Behörden (Apg 16,19–40) nochmals besonders anschaulich. Auch in diesem Abschnitt tritt Lukas als ein Kenner der Stadt auf. Denn anders als sonst in der Apg verwendet Lukas im Philippi-Abschnitt die korrekte Bezeichnung der jeweiligen Behörden; dies ist lediglich noch beim Thessaloniki-Abschnitt der Fall.<sup>72</sup> Genannt werden die ἄρχοντες und στρατηγοί (Apg 16,19f.), die ῥαβδοῦχοι (Apg 19,35.38) und der δεσμοφύλαξ (Apg 16, 23.27.36). Zum letzteren habe ich mich oben schon geäußert; daher sei hier auf das Kapitel 5.3.3 verwiesen. Mit den στρατηγοί bezieht sich Lukas auf die *duumviri iure dicundo*, die „neben dem Vorsitz im Senat und der Oberaufsicht der städtischen Verwaltung auch die Gerichtsbarkeit“<sup>73</sup> innehatten; die ἄρχοντες bezeichnen keine weitere Behörde, sondern sind synonym zu den στρατηγοί verwendet.<sup>74</sup> Demnach entspricht die Darstellung in Apg 16,19–22 der tatsächlichen Funktion der στρατηγοί bzw. ἄρχοντες. Diesen sind die ῥαβδοῦχοι, den römischen Liktoeren, untergeordnet. „Zu den Amtspflichten der Liktoeren gehörte unter anderem die Ladung vor Gericht sowie die Verhaftung und Auspeitschung, also ein Aufgabenbereich, den die *rhabdouchoi* im Bericht der Apostelgeschichte ziemlich genau erfüllen.“<sup>75</sup> Die historische Authentizität der von Lukas geschilderten Gefangennahme der Missionare in Philippi wird durch das Selbstzeugnis des Apostels bestätigt. So erinnert er die Gemeinde in Thessaloniki an die Leiden und Misshandlungen, die er und sein Begleiter Silas in Philippi ertragen mussten, was sie jedoch nicht davon abhielt, das Evangelium auch in Thessaloniki zu verkündigen (1Thess 2,2).

### 5.4.2 Die Anklage

Besonderes Augenmerk hat auch die von Lukas berichtete Anklage (Apg 16,21f.) verdient, die den oben beschriebenen Prozess überhaupt erst veranlasst hat. Denn Lukas weicht hier von seinem sonstigen Missionsschema ab: Nicht die Juden sind – wie sonst üblich – die Ankläger, sondern die Römer. Ebenso ist der Anlass für die Anklage ungewöhnlich: Dieser ist nicht in der Missionspredigt des Paulus zu suchen, sondern darin, dass der Apostel durch die Austreibung eines wahrsagenden Geistes aus einer Sklavin den Sklavenbesitzern ihre wohl recht gewinnbringende

<sup>72</sup> Siehe unten Kap. 6.4.3, S. 31.

<sup>73</sup> ELLIGER, 2007, S 64.

<sup>74</sup> Vgl. ELLIGER, 2007, S. 46f.: „Man wird lediglich *archontes* als den allgemeineren („Behörden“) und *strategoí* als den spezielleren Begriff unterscheiden können.“ Ebenso auch CONZELMANN, 1963, S. 101 und PILHOFER, 1995, S. 196f.

<sup>75</sup> ELLIGER, 2007, S. 47. Zu den einzelnen Funktionären vgl. auch PILHOFER, Philippi, S. 193–199.

Einnahmequelle nahm (Apg 16,16ff.). Und zudem sei noch auf die Sinnlosigkeit dieser Beschuldigung hingewiesen, die in Apg 16,37 zum Ausdruck kommt, „wo sich Paulus über die Misshandlungen, nicht aber über die Falschheit der Anklage beschwert.“<sup>76</sup> Auf Grund dieser Auffälligkeiten lässt sich hinter der Anklage ein historischer Kern vermuten.

Die Anklage bezichtigt Paulus und Silas der Unruhe und Staatsgefährdung, da Paulus und Silas neue *ἔθη* propagieren. Diese jedoch werden von den Römern als Änderung ihres *mos maiorum* wahrgenommen, was einer Revolution gleich kommt. Es fällt auf, dass der Vorwurf sich nicht gegen Christen, sondern Juden richtet. Die hier angesprochenen *ἔθη* sind also jüdische. Nach van Unnik ist damit die jüdische Lebensweise gemeint, die sich konkret äußert in „Unmöglichkeit des Kriegsdienstes, Sabbatfeier, Speisegesetz, Geldsendungen nach Jerusalem, Sondergerichtsbarkeit“<sup>77</sup>. Das heißt, es geht in dieser Anklage nicht spezifisch um den jüdischen Gott, sondern es geht um eine gesamte Lebensweise.<sup>78</sup> Und diese Lebensweise ist für einen Römer in keinster Weise akzeptabel, da diese eine Änderung des *mos maiorum* und damit die Gefährdung des römischen Staates zur Folge hätte.<sup>79</sup> Die Anklage in Apg 16,21f. spiegelt demnach die typischen Vorbehalte gegenüber dem Judentum wider, die zur Zeit des Paulus im *Imperium Romanum* kursierten. Besonders bei Tacitus kann man diese antijüdische Stimmung antreffen, so schreibt er in seinen Historien 5,4: *Iudaeorum mos absurdus sordidusque* (5,5).<sup>80</sup> Man darf annehmen, dass derartige Vorbehalte gegenüber Juden gerade in der römischen Kolonie Philippi zu finden waren, da dort wie in keiner anderen Stadt im Osten des *Imperium Romanum* das römische Bewusstsein derart ausgeprägt war. Für historische Plausibilität dieser Stelle spricht weiter, dass sie keinerlei für Lukas sonst eigentümliche apologetische Tendenz aufweist: „Denn bei der Schilderung der Ereignisse in Philippi war ihm nicht darum zu tun, das Christentum als eine auch für den Römer akzeptable und keineswegs staatsgefährdende Religion darzustellen: Paulus wird in Philippi als Jude, nicht als Christ behandelt.“<sup>81</sup>

#### 5.4.3 Der Ausgang des Gefängnisaufenthalts

In Apg 16,35–40 wird der Ausgang des Gefängnisaufenthalts geschildert. Da die Gefängnisszene den historischen Begebenheiten entspricht, ist auch die Freilassung der Missionare sowie ihre Ausweisung aus Philippi historisch plausibel. Die restliche Ausgestaltung dieser Szene ist jedoch derart von Unwahrscheinlichkeiten geprägt, dass sie auf lukanische Redaktion zurückzuführen ist. Der lukanischen Erwähnung des römi-

<sup>76</sup> UNNIK, 1964, S. 367.

<sup>77</sup> UNNIK, 1964, S. 371

<sup>78</sup> Vgl. PILHOFER, 1995, S. 191: „Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, welche neue Gottheiten da propagiert werden sollen.“

<sup>79</sup> Vgl. UNNIK, 1964, S. 372.

<sup>80</sup> Das Zitat findet sich bei UNNIK, 1964, S. 371. Vgl. auch ELLIGER, 2007, S. 49.

<sup>81</sup> ELLIGER, 2007, S. 50.

schen Bürgerrechts des Paulus darf demnach keine Historizität zugesprochen werden.<sup>82</sup> Denn warum verweist Paulus erst am Ende seiner Gefängniszeit auf dieses? Immerhin wäre er dem Kerker entgangen, wenn er schon von Anfang an sich als römischer Bürger zu erkennen geben hätte. Zudem ist der Abgang des Apostels derart feierlich ausgeschmückt, dass dies deutlich auf die Handschrift des Lukas hinweist; es ist schwerlich zu glauben, dass die *duumviri iure dicundo* Paulus und Silas im Gefängnis aufgesucht hätten, um diese persönlich zu entlassen – „einen solch triumphalen Abgang aus Philippi hat Paulus bei der Formulierung von 1 Thess 2,2 schwerlich im Auge!“<sup>83</sup>

## 6 DER ZWEITE REISEAUFENTHALT: THESSALONIKI

### 6.1 Die Geschichte und Bedeutung der Stadt

Die Stadt Thessaloniki<sup>84</sup> wurde 316/15 v.Chr. vom makedonischen König Kassander gegründet und nach dessen Frau Θεσσαλονίκη, einer Halbschwester Alexander des Großen, benannt. Ihre äußerst günstige Lage am Innern des Thermaischen Golfes verhalf der Stadt bald zu wirtschaftlichem Aufstieg, welcher durch die zunehmende Verlandung des Hafens der alten makedonischen Hauptstadt Pella begünstigt wurde, so dass Thessaloniki diese bald an Bedeutsamkeit übertraf.<sup>85</sup> Mit dem Untergang des makedonischen Königreiches (168 v.Chr.) kam Makedonien unter römische Herrschaft und Thessaloniki wurde Hauptstadt der zweiten μερίς. Nach dem Aufstand des Andriskos gegen die Römer wurde Makedonien mit Epirus und einem Teil Illyriens zusammengefasst und zur römischen Provinz, wobei die vier μερίδες als Verwaltungseinheiten beibehalten wurden. Thessaloniki wurde in Folge dessen zur Hauptstadt dieser neuen römischen Provinz und darüber hinaus Sitz des Statthalters und der Provinzialverwaltung. „Durch diese politische Zentrumsfunktion und den Ausbau der Via Egnatia [um 125 v.Chr.], welche die westliche und östliche Reichshälfte verband, gewann Thessaloniki noch größere Bedeutung als es bisher ohnehin schon besaß.“<sup>86</sup> Das Ansehen der Stadt erlangte seinen Höhepunkt, als Thessaloniki aus Dankbarkeit, dass es sich in den Zeiten der römischen Bürgerkriege (49–42 v.Chr.) als caesartreu bewiesen hatte, zur *civitas libera* erhoben wurde. Damit war die Stadt politisch und wirtschaftlich von Rom unabhängig.

Als der Apostel Paulus im 1.Jh. n.Chr. in diese Handels- und Provinzhauptstadt kam, war sie – wie gerade gezeigt – eine der bedeutendsten Städte im ägäischen Raum. So

<sup>82</sup> Vgl. WEISER, 1985, S. 429f; PILHOFER, 1995, S. 204; ELLIGER, 2007, S. 50. Anders LÜDEMANN, 1987, S. 249f.

<sup>83</sup> PILHOFER, 1995, S. 204.

<sup>84</sup> Folgender geschichtlicher Abriss orientiert sich im Wesentlichen an BROCKE, 2001, S. 12–20. Eine weitere geschichtliche Darstellung bei ELLIGER, 2007, S. 82–84.86–90.

<sup>85</sup> Vgl. RIESNER, 1994, S. 298.

<sup>86</sup> RIESNER, 1994, S. 299.

spricht der Geograph Strabon von ihr als „μητρόπολις“ und der Dichter Antipatros bezeichnet sie als „Mutter von ganz Makedonien“.<sup>87</sup> Von dieser zentralen Stellung und der mit ihr einhergehenden enormen Wirkungskraft profitierte auch die dortige christliche Gemeinde, über die Paulus in 1Thess 1,7f. schreibt, dass sie eine Vorbildfunktion für alle Gläubigen in Makedonien und Achaja eingenommen hat, ihr Glaube ἐν παντὶ τόπῳ bekannt geworden ist und sie somit wesentlich zur Verbreitung des λόγος τοῦ κυρίου beigetragen hat. Den Brief an die Thessalonicher verfasste Paulus um 50 n.Chr. vermutlich in Korinth; die Gemeindegründung in Thessaloniki liegt noch nicht lange zurück, so dass sie der Gemeinde noch klar in Erinnerung ist.<sup>88</sup> Dass diese in der kurzen Zeit schon so eine immense Wirkungskraft entfaltet haben soll, wird von einigen neutestamentlichen Forschern als bloße hyperbolische Aussage seitens des Apostels verstanden.<sup>89</sup> Träfe diese Auslegung zu, wäre die Aussage für die damaligen Leser nicht nachvollziehbar und damit schlichtweg überflüssig gewesen. Wesentlich wahrscheinlicher ist, dass die Aussage in 1Thess 1,8f. für die damaligen Adressaten glaubhaft gewesen sein muss.<sup>90</sup> Gerade angesichts der Metropolenfunktion von Thessaloniki verwundert die Ausstrahlungskraft der christlichen Gemeinde auf die gesamte Provinz nicht wirklich. „Denn die Gründung und Festigung einer Gemeinde in der Metropole steht für die Gewinnung der ganzen zu ihr gehörigen Provinz.“<sup>91</sup> Ebenso lässt sich auch die Wirkung auf die Provinz Achaja erklären: Wie oben erwähnt, schreibt Paulus an die Gemeinde in Thessaloniki von Korinth aus, der Hauptstadt der Provinz Achaja. Bevor er dieses Schreiben verfasst, war sein Mitarbeiter Timotheus nach Korinth zurückgekehrt, um vom Glauben der Gemeinde in Thessaloniki Bericht zu erstatten; die Korinther mussten also von diesem Glauben gewusst haben. Da Korinth ebenso wie Thessaloniki Hauptstadt war, breitete sich diese Kunde von Korinth in die gesamte Provinz Achaja aus. Und auch die Formulierung ἐν παντὶ τόπῳ erscheint nachvollziehbar, wenn man sich den Wirkungsbereich der makedonischen Hauptstadt verdeutlicht: So zeugen Inschriften von Thessalonichern, die sich in Germanien oder Nordafrika niedergelassen haben oder die als römische Soldaten in Pannonien oder Rom beerdigt worden waren. Auch der Umlauf der Münzen aus Thessaloniki unterstreicht diesen großen Wirkungsraum.<sup>92</sup> Auf dem Hintergrund dieser enormen Ausstrahlungskraft der Metropole Thessaloniki ist die paulinische Aussage in 1Thess 1,8f. zu lesen und kann daher nicht als Hyperbolik des Apostels verstanden werden, auch wenn zugegebenermaßen in der Wendung ἐν παντὶ τόπῳ eine gewisse Tendenz zur Übertreibung zu erkennen ist.

<sup>87</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 106.

<sup>88</sup> Dies wird besonders deutlich durch den auffallend häufigen Rückbezug auf die Gründungszeit (1Thess 1,5; 2,1.2.5.10.11.; 3,3.4; 4,2; 5,2).

<sup>89</sup> Vgl. HOLTZ, 1986, S. 53.

<sup>90</sup> So PILHOFER, 2007, S. 26 und BROCKE, 2001, S. 105.

<sup>91</sup> BROCKE, 2001, S. 106.

<sup>92</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 109–112.



## 6.2 Das kulturell-religiöse Bild Thessalonikis im 1.Jh. n.Chr.

Das städtische Gesellschaftsbild Thessalonikis im 1.Jh. n.Chr. war ähnlich dem in Philippi bunt gemischt; die Bevölkerung bestand im Wesentlichen aus Thrakern, Makedonen, Griechen und Römern.<sup>93</sup> Anders als Philippi konnte sich Thessaloniki, trotz römischer Einflussnahme beispielsweise durch provinzielle Verwaltung und zunehmende Bürgerrechtsverleihungen, einen griechischen Charakter bewahren: „sie [die Stadt] blieb nach griechischem Vorbild organisiert, war mit Rat (βουλή), Volksversammlung (δῆμος) und Magistraten (πολιτάρχαι) ausgestattet und prägte regelmäßig auch eigenes Geld (Bronzemünzen) mit durchweg griechischen Aufschriften.“<sup>94</sup> Zudem, und darin kam der griechische Charakter ganz deutlich zum Ausdruck, sprach man in der makedonischen Hauptstadt Griechisch.<sup>95</sup>

Das religiöse Leben in Thessaloniki zeichnete sich durch eine Vielfalt von Kulturen aus, so dass im Folgenden nur ein grober Einblick diesbezüglich möglich ist.<sup>96</sup> Einer der wichtigsten und zugleich sonderbarsten Kulte war der Kabirus-Kult. Anders als sonst üblich, wurde in Thessaloniki nur ein einziger Kabirus verehrt; wahrscheinlich handelte es sich hierbei um den dritten Bruder, der von seinen zwei anderen Brüdern ermordet und am Fuße des Olympos begraben wurde. Die Bedeutsamkeit dieses Kultes wird fast ausschließlich durch numismatische Zeugnisse und nur durch eine einzige thessalonikische Inschrift aus der Mitte des 3.Jh.s n.Chr. bestätigt.<sup>97</sup> Darin wird der Kabirus als ἀγιώτατος πάτριος θεός bezeichnet, was seine Sonderstellung markiert: „er war der ‘heiligste’ von allen Göttern, die in Thessaloniki verehrt wurden.“<sup>98</sup> Wenn Paulus in 1Thess 4,3–8 nun zum ἁγιασμός aufruft, ist es durchaus vorstellbar, dass sich die Gemeinde hier an den Kabirus erinnert fühlte. Ob Paulus nun aber bewusst den Kabirus-Kult in 1Thess 4,3–8 als Kontrastfolie zur christlichen Lebensführung nutzte, sei dahingestellt.<sup>99</sup> Neben dem Kabirus-Kult spielte auch der Dionysos-Kult eine große Rolle. Die Verehrung des Dionysos ist schon sehr alt und reicht bis in die Gründungszeit zurück, in römischer Zeit wurde diese dann vorwiegend in privaten

<sup>93</sup> Zur genaueren Charakterisierung der Bevölkerungsgruppen siehe BROCKE, 2001, S.88–96.

<sup>94</sup> BROCKE, 2001, S. 97.

<sup>95</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 97: Lateinische Inschriften finden sich nur wenige in der Stadt und selbst offizielle Dokumente sind auf Griechisch abgefasst.

<sup>96</sup> Ausführlichere Darstellungen u.a. bei BROCKE, 2001, S. 116–142 und ELLIGER, 2007, S. 94–98.

<sup>97</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 18–120. „Und da der Kabirus bereits auf den Prägungen aus der Zeit des Vespasian auftaucht, in Thessaloniki demnach schon in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s. n. Chr. so weit in Ansehen stand, daß sein Bildnis die städtischen Münzen zieren konnte, darf man davon ausgehen, daß auch schon Paulus bei seinem Besuch in der Stadt den Kult des Kabirus als bedeutend vorfand“ (S. 118f.).

<sup>98</sup> BROCKE, 2001, S. 120.

<sup>99</sup> Der Rahmen der Arbeit lässt es leider nicht zu, dieser Vermutung von BROCKE, 2001, S. 121 näher nachzugehen. Sie ist zwar nicht von der Hand zu weisen, dennoch leuchtet mir nicht ein, warum er sich nur auf die in 1Thess vorkommenden Substantive ἁγιασμός und ἁγιωσύνη bezieht. Denn der Superlativ ἀγιώτατος legt nahe, auch das Adjektiv ἅγιος bei Paulus zu untersuchen, das weitaus öfter und nicht nur speziell in 1Thess vorkommt. Ob angesichts dieses Befundes Brockes Vermutung noch halten kann, bleibt fraglich.

Kultvereinen zelebriert, wie es aus den Inschriften zu entnehmen ist. Der Dionysos-Kult ist besonders durch nächtliche Bankette und Gelage bekannt, die sehr wahrscheinlich den Apostel zu den Mahnungen in 1Thess 5,7f. veranlasst haben.<sup>100</sup> Wie in Hafenstädten am Mittelmeer üblich, lassen sich auch in Thessaloniki östliche Kulte nachweisen, die meist durch Handelsleute mitgebracht worden sind. Hier ist besonders der Kult der ägyptischen Götter zu nennen, den zahlreiche Inschriften und ein Serapeion im Südwesten Thessalonikis bezeugen. In diesem Serapeion wurden unter anderem die Göttin Isis sowie Serapis, Osiris, Anubis und Harpokrates verehrt.<sup>101</sup> Zuletzt sei hier noch auf den Kaiserkult verwiesen, der von den Römern eingeführt wurde. „Der Kaiserkult bestand in Thessaloniki zu Lebzeiten des Augustus zunächst als Kult des *divus Iulius*, und ist, wie die monumentalen [...] und epigraphischen Hinweise zeigen, bis weit in das 2. Jh. n.Chr. bezeugt.“<sup>102</sup> Dieser war auch politisch gesehen sehr wichtig, da er als Akt der Loyalitätsbekundung der Stadt Thessaloniki gegenüber der römischen Herrschaft galt.<sup>103</sup>

### 6.3 Die Gründung einer christlichen Gemeinde durch Paulus

#### 6.3.1 Eine heidenchristliche Gemeinde

Aus dem 1Thess lässt sich schließen, dass Paulus bei seiner Mission in Thessaloniki hauptsächlich Heiden für den christlichen Glauben gewinnen konnte. So schreibt der Apostel an die Gemeinde in Thessaloniki rückblickend auf ihre Gründungszeit, dass sie sich abgewandt hat *πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων* (1Thess 1,9).<sup>104</sup> Das Wort *εἶδωλον* bezeichnet im Profangriechischen ein Trug- oder Schattenbild und „steht bei LXX für alle Arten verbotener Götterbilder [...] aus Holz, Stein, Edelmetall, aber es bezeichnet dann auch den falschen Gott selber, den die Polemik wie die naive Frömmigkeit mit dem Kultbilde identifiziert“.<sup>105</sup> Die *εἶδωλα* in Thess 1,9 beziehen sich daher auf heidnische Götter; welche konkret gemeint sind, lässt sich auf Grund der Vielfalt der in Thessaloniki verehrten Götter nicht genau sagen.<sup>106</sup> Da die Aussage in

<sup>100</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 128f.; RIESNER, 1994, S. 333.

<sup>101</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 37–41.132–138.

<sup>102</sup> BROCKE, 2001, S. 138.

<sup>103</sup> Es sei darauf verwiesen, dass der Kaiserkult und die mit ihm verbundene Ideologie der *Pax Romana* Ausgangspunkt ist für die Auslegung von 1Thess 5,3. Ich übergehe auch diese Diskussion, da sie über das Thema meiner Arbeit hinausgeht. Eine ausführliche Begründung dieses Ansatzes findet sich bei BROCKE, 2001, S. 176–185 und PILHOFER, 2007, S. 158–172. Kritisch steht dem HOLTZ, 1986, S. 215 Anm. 364 gegenüber.

<sup>104</sup> Auffällig ist hier die Reihenfolge; denn als Leser erwartet man erst die Nennung der Abwendung weg von und dann die Hinwendung hin zu. „So ist [auch] die Methode vieler Missionspredigten: 1) Nichtigkeit des heidnischen Götzendienstes, 2) Verkündigung des wahren Gottes; das war die Methode schon der jüdisch-hellenistischen Propaganda, dann der christlichen Apologeten.“ – so DOBSCHÜTZ, 1974, S. 77. Da man in Apg 14,15 eine wortwörtliche Übereinstimmung findet, lässt sich fragen, ob es sich hier um eine traditionelle Formel handelt. Dieser Vermutung steht Holtz skeptisch gegenüber, vgl. HOLTZ, 1986, S. 55f. Eine ausführliche Diskussion dazu findet sich bei BUSSMANN, 1971, S. 38–56.

<sup>105</sup> DOBSCHÜTZ, 1974, S. 77. Vgl. auch BAUER, 1971, Sp. 438f.

<sup>106</sup> Einen Einblick in die *εἶδωλα* von Thessaloniki gibt Kapitel 6.2, S. 23f.

1Thess 1,9 auch einen Übertritt vom Heidentum ins Judentum bezeichnen könnte, betont Paulus in 1Thess 1,10 ausdrücklich, dass es sich um den christlichen Gott handelt, auf dessen Sohn die Christen warten, ὃν ἡγείρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.<sup>107</sup> Wir können also davon ausgehen, dass die Gemeinde in der makedonischen Hauptstadt eine heidenchristliche war. Dies würde auch erklären, warum Paulus im 1Thess keine Zitate aus dem Alten Testament anführt. Dass die Sprache des Apostels in seinem Brief an die Thessalonicher vom Jüdingriechischen bestimmt ist, ist allerdings kaum aufschlussreich für die religiöse Herkunft der Gemeinde in Thessaloniki, wie Brocke zu Recht betont: „Denn von einem ehemaligen Juden, wie Paulus es war, ist wohl kaum zu erwarten, daß er seine Korrespondenz in lupenreinem, womöglich noch in attischem Griechisch erledigt. Insofern dürften Reste ‘jüdingriechischen’ Sprachstils, auch wenn sie sich in einem Brief an eine makedonische Gemeinde finden, nicht überbewertet werden.“<sup>108</sup>

Der Bericht der Apg wirft allerdings ein anderes Bild auf die religiöse Zusammensetzung der Christengemeinde in Thessaloniki. Da heißt es, dass Paulus wie gewohnt die Synagoge aufsuchte und einige von den Juden und σεβομένων Ἑλλήνων πλήθος πολύ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι (Apg 17,4) zum christlichen Glauben hinführen konnte. Man bekommt den Eindruck, dass die Gemeinde fast ausschließlich aus ehemaligen Juden und Gottesfürchtigen besteht.<sup>109</sup> Es gibt neutestamentliche Forscher, die dieser lukanischen Darstellung historische Glaubwürdigkeit zusprechen und deshalb um weitere Beweise für diese Annahme bemüht sind.<sup>110</sup> So verweist man unter anderem auf den in Apg 17,5–8 erwähnten Jason, dem man eine jüdische Herkunft zuweisen möchte, was allerdings reine Spekulation ist. Als Beweis, dass Jason ein Judenchrist ist, wird auf den Jason in Röm 16,21 verwiesen, mit dem man den Jason aus Apg 17,5–8 identifiziert.<sup>111</sup> Allerdings ist diese Identifikation rein hypothetisch, einen Anhaltspunkt dafür gibt es nicht.<sup>112</sup> Auch der Name allein gibt nicht Aufschluss über die religiöse Herkunft, da dieser ein genuin griechischer Name war.<sup>113</sup> Neben Jason werden die beiden Thessalonicher Aristarch und Secundus, die in Apg 20,4 in einer Liste von Paulusbegleitern genannt sind, als weitere Judenchristen in dieser Debatte angeführt; aber auch für diese gibt es keine Anhaltspunkte, dass sie Judenchristen waren.<sup>114</sup> Martin Reiser möchte eine Bekehrung von Heiden ganz ausschließen und geht

<sup>107</sup> Zur eschatologischen Hoffnung, die in 1Thess 1,10 ausgedrückt wird und zum zentralen christlichen Glaubensinhalt der Christengemeinde in Thessaloniki gehörte, siehe Kapitel 6.3.3, S. 27f.

<sup>108</sup> BROCKE, 2001, S. 115. Anders HOLTZ, 1986, S. 10; RIESNER, 1994, S. 309.

<sup>109</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob es im 1.Jh. n.Chr. in Thessaloniki eine Synagoge gegeben hat. Auf diese Frage wird eigens in Kapitel 6.3.2, S. 26f. eingegangen.

<sup>110</sup> Vgl. DOBSCHÜTZ, 1974, S. 11; ROLOFF, 1988, S. 250; PESCH, 1986, S. 120–126; RIESNER, 1994, S. 308f.

<sup>111</sup> So z.B. RIESNER, 1994, S. 307f.

<sup>112</sup> Vgl. WEISER, 1985, S. 449; HAENCHEN, 1977, S. 488 Anm.7.

<sup>113</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 239; REINBOLD, 2000, S. 130 Anm. 55

<sup>114</sup> Für eine jüdische Herkunft dieser beiden Thessalonicher plädieren u.a. DOBSCHÜTZ, 1974, S. 11 und RIESNER, 1994, 307f. Dagegen BROCKE, 2001, S. 242–249.

daher von einer ‘vorpaulinischen’ Bekehrung aus.<sup>115</sup> Diese These scheitert aber an 1Thess 1,9 selbst, wo Paulus ausdrücklich von seiner Ankunft in Thessaloniki und der daraufhin folgenden Bekehrung der Christen spricht.<sup>116</sup> Ich sehe daher keinen Anlass, die lukanische Darstellung des Missionserfolgs bei Juden und Sympathisanten des Judentums als historisch glaubwürdig anzusehen. Es ist meines Erachtens viel wahrscheinlicher, dass diese auf Lukas selbst zurückgeht, der hier seinem üblichen Schema folgt: Der Apostel beginnt seine Mission in der Synagoge, kann dort wenige Juden, aber insbesondere Gottesfürchtige für den christlichen Glauben gewinnen. Dadurch gehen den Juden ihre eigenen bzw. potentielle Glaubensbrüder verloren, weshalb es zum Konflikt zwischen Paulus und den Juden kommt.<sup>117</sup> Die Begründungsversuche, warum der Bericht in Apg 17,4 historisch plausibel sein sollte, verfehlen – wie eben gezeigt – ihr Ziel. Auf Grund des eindeutigen paulinischen Zeugnisses in 1Thess 1,9f. ist diesem in Bezug auf seine historische Glaubwürdigkeit der Vorzug zu geben: Die christliche Gemeinde in Thessaloniki setzt sich, zumindest mehrheitlich, aus ehemaligen Heiden zusammen. Dass sich unter diesen auch Sympathisanten des Judentums befanden – vorausgesetzt es gab zu dieser Zeit in Thessaloniki Juden –, möchte ich nicht ausschließen. Aber diese machten sicherlich nicht den Hauptanteil der christlichen Gemeinde aus, wie es aus der lukanischen Darstellung hervorgeht.

### 6.3.2 Die Frage nach der Existenz einer Synagoge in Thessaloniki

In diesem Kapitel wird auf die oben schon erwähnte Frage nach der Existenz einer Synagoge und damit einer jüdischen Gemeinde in Thessaloniki zur Zeit des Apostels eingegangen. Apg 17,1 berichtet davon, dass Paulus bei seinem Aufenthalt in Thessaloniki die Synagoge aufsuchte. Der Ausgangspunkt der paulinischen Mission in einer Synagoge passt allerdings bestens in das heilsgeschichtliche Konzept des Lukas, nach welchem sich Paulus den Heiden erst dann zuwandte, nachdem er bei den Juden auf Ablehnung gestoßen ist.<sup>118</sup> Insofern wird in Apg 17,1 zu Recht die redaktionelle Gestaltung des Lukas vermutet. Diese Annahme wird zudem durch die Wendung συναγωγή τῶν Ἰουδαίων bestätigt, die im Neuen Testament ausschließlich von Lukas verwendet wird.<sup>119</sup> Aber auch hier darf man lukanische Redaktion nicht mit Fiktion gleichsetzen und ihr jegliche historische Plausibilität absprechen.<sup>120</sup> Es gilt also unabhängig von Apg 17,1 zu prüfen, ob es um 50 n.Chr. eine Synagoge in Thessaloniki gab.

<sup>115</sup> Vgl. REISER, 1995, S. 91: „Wenn Paulus die Thessalonicher daran erinnert, wie sie sich von den Götzen abwandten, ‘um den lebendigen und wahren Gott zu dienen’, so erinnert er sie an einen Schritt, den sie vor seiner Ankunft in der Stadt getan hatten.“

<sup>116</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 114f; PILHOFER, 2007, S. 28ff.

<sup>117</sup> Dieses Schema wurzelt in dem heilsgeschichtlichen Konzept, welches der Apg zugrunde liegt: Erst die Juden – dann die Heiden. Vgl. dazu Kapitel 6.3.2, S. 20f.

<sup>118</sup> Vgl. CONZELMANN, 1992, S. 162. Dieses Schema – erst die Juden, dann die Heiden – findet sich in Apg 13,5.14; 14,1; 16,13; 17,1.10.17; 18,4.19.

<sup>119</sup> Vgl. WEISER, 1985, S. 444.

<sup>120</sup> So zu Recht RIESNER, 1994, S. 307 und BROCKE, 2001, S. 210.

Bis heute gibt es noch kein epigraphisches Zeugnis für die Existenz einer Synagoge in Thessaloniki für das 1. Jh. n. Chr. Dafür, dass es zu dieser Zeit in der makedonischen Hauptstadt Juden gab, sprechen jedoch die Angaben bei Philo von Alexandrien, der in seiner Schrift *Legatio ad Gaium* deren Existenz und ihre Organisation in jüdische Gemeinden bestätigt.<sup>121</sup> „Wenn daher jüdische Gemeinden in Makedonien erwähnt werden, dann ist es beinahe selbstverständlich, daß Thessaloniki miteingeschlossen ist. Denn keine andere Stadt vermag Mitte des 1. Jh. s. n. Chr. Makedonien besser zu repräsentieren als die Hauptstadt, zumal diese zu jener Zeit bereits die größte und bedeutendste Stadt im ganzen Umkreis war“<sup>122</sup>. Besonders bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die Sarkophag-Inschrift, die Nigdelis vor einigen Jahren in seinem Aufsatz „Synagoge(n) und Gemeinden der Juden in Thessaloniki“ veröffentlicht und ausgewertet hat.<sup>123</sup> Diese Inschrift datiert er „ins spätere 2. oder 3. Jh. n. Chr.“<sup>124</sup>. Der in der Inschrift genannte Marcus Aurelius Jakob dürfte nach Nigdelis auf Grund seines Beinamens Jacob Jude gewesen sein.<sup>125</sup> Diese Annahme bestätigt auch die in der Inschrift angedrohte Grabmult, welche nicht an die Stadt, sondern an die Synagogen zu entrichten ist. Hier wird „die nahe Bindung des Juden M. Aur. Jakob an das geistige und religiöse Zentrum seiner Gemeinde“<sup>126</sup> ersichtlich. Auffällig ist zudem der Plural ταῖς συναγωγᾶς, welcher schließen lässt, dass das jüdische Bevölkerungselement in Makedonien gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. bedeutend angestiegen sein muss. Dies ließe sich durch die Einwanderung von Juden erklären, welche durch die Zerstörung Jerusalems (70) und den Bar-Kochba-Aufstand (135) hervorgerufen worden ist.<sup>127</sup> Auch wenn diese Grab-Inschrift sehr spät ist und daher keine sicheren Rückschlüsse auf das 1. Jh. n. Chr. gezogen werden können, so kann man dennoch zusammen mit dem indirekten Hinweis des Philo davon ausgehen, dass es zur Zeit des Paulus eine Synagoge in Thessaloniki gegeben hat.<sup>128</sup> Damit wäre zwar noch nicht geklärt, ob der Apostel seine Mission nun auch wirklich – wie Lukas berichtet – in der Synagoge begonnen hat, es macht dies aber wahrscheinlicher. Und auch wenn Paulus selbst nicht erwähnt, dass er seine Mission bei den Juden begonnen hat, ist dies keine abwegige Vorstellung.

### 6.3.3 Zur Missionspredigt des Paulus

Wie aus 1Thess 1,10 hervorging, gehört die eschatologische Hoffnung zum zentralen Glaubensgut der christlichen Gemeinde in Thessaloniki, was besonders in 1Thess 4,13–18 deutlich wird. Hier spricht Paulus über das Schicksal der Entschlafenen. Der Abschnitt erlaubt Rückschlüsse auf die Missionspredigt des Apostels in Thessaloniki. Diese muss von der unmittelbar bevorstehenden Parusie gehandelt haben, denn noch im

<sup>121</sup> Ausführlicher BROCKE, 2001, S. 214–217.

<sup>122</sup> BROCKE, 2001, S. 216.

<sup>123</sup> Die Inschrift ist abgedruckt bei NIGDELIS, 1994, S. 298.

<sup>124</sup> NIGDELIS, 1994, S. 299.

<sup>125</sup> Zur Begründung der jüdischen Herkunft des Marcus Aurelius Jakob vgl. NIGDELIS, 1994, S. 302ff.

<sup>126</sup> NIGDELIS, 1994, S. 305.

<sup>127</sup> Vgl. NIGDELIS, 1994, S. 306.

<sup>128</sup> So BROCKE, 2001, S. 230f.; PILHOFER, 2007, S. 9.

Brief an die Thessalonicher ist Paulus überzeugt, dass er und die Gemeinde die Parusie erleben werden (1Thess 4,15). Dass nun aber in der Christengemeinde einige verstorben sind, bereitet große Sorge, da sie nicht wissen, was mit den Verstorbenen passiert. Wenn Paulus in 1Thess 4,13 schreibt, dass er seine Gemeinde nicht im Ungewissen lassen will, dann lässt sich hieraus schließen, dass Paulus in seiner Missionspredigt den Thessalonichern nichts von der Auferstehung der Toten erzählt hat. Das Thema der Auferstehung wird vom Apostel allgemein eher am Rande und nur selten behandelt. „Die Vorstellung von der Auferstehung der Toten ist aber zwischeneingekommen. Damit soll nicht gesagt sein, daß sie (als jüdische, weltanschauliche Vorgegebenheit) nicht immer vorhanden war. Bei der Naherwartung der Parusie war sie aber als christliche Vorstellung unnötig“<sup>129</sup>. Auch dem Abschnitt 1Thess 4,13–18 liegt nicht die Auferstehung der Toten zugrunde, sondern Thema ist die Parusie und die mit ihr verbundene ἐλπίς (1Thess 4,13): Die Hoffnung der Christen gründet in dem Heilsgeschehen von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Wenn Paulus in diesem Zusammenhang auf die anderen verweist, die keine Hoffnung haben, hat er die anderen Kulte wie z.B. den Dionysos-Kult im Blick, die zwar eine Jenseitsvorstellung, nicht aber die wahre Hoffnung haben, denn diese ist allein im Glauben an Jesus Christus begründet (1Thess 4,14).<sup>130</sup> Die Argumentation des Apostels ist von Anfang an christologisch ausgerichtet; die Auferstehung der Toten dient lediglich dem Trost der Gemeinde. Sie wurde mit der Parusievorstellung verbunden, um zu zeigen, dass die bereits Verstorbenen gegenüber den Noch-Lebenden keinen Nachteil haben werden (1Thess 4,17: σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα). Zu Recht lässt sich fragen: „Da Paulus in diesem Brief die Auferstehung der Toten nicht als Thema behandelt, sollte er es dann bei der Missionsverkündigung getan haben?“<sup>131</sup> Ich folge hierin Marxsen und „halte es darum für ausgeschlossen, daß die Auferstehung der Toten ein Lehrgegenstand des Paulus in Thessalonich war.“<sup>132</sup>

## 6.4 Der Aufenthalt in Thessaloniki und seine Folgen

### 6.4.1 Zur Dauer des Aufenthalts

Die Apg berichtet, dass der Apostel ἐπὶ σάββατα τρία in der Synagoge von Thessaloniki predigte (Apg 17,2). Dadurch könnte der Eindruck entstehen, dass der Gründungsaufenthalt dort drei Wochen umfasste.<sup>133</sup> Allerdings lässt das paulinische Selbstzeugnis schließen, dass Paulus länger in Thessaloniki gewesen sein muss. In 1Thess 2,9 heißt es, dass Paulus und seine Begleiter Tag und Nacht gearbeitet haben,

<sup>129</sup> MARXSEN, 1969, S. 29.

<sup>130</sup> Vgl. MARXSEN, 1969, S. 32. Über die Jenseitsvorstellung des Dionysos-Kults vgl. PILHOFER, 2007, S. 137–140.

<sup>131</sup> MARXSEN, 1969, S. 29.

<sup>132</sup> MARXSEN, 1969, S. 29. Anders DOBSCHÜTZ, 1974, S. 189.

<sup>133</sup> So versteht Zahn diese Angabe und übersetzt ἐπὶ σάββατα τρία daher mit drei Wochen, vgl. ZAHN, 1919, S. 586f.

um sich ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen und niemandem aus Thessaloniki zur Last fallen zu müssen. Einzig die Gemeinde Philippi durfte den Apostel finanziell unterstützen, wie aus Phil 4,16 hervorgeht.<sup>134</sup> Sie hat ihm in Thessaloniki mehr als einmal eine Geldspende zukommen lassen. Schon allein auf Grund der Entfernung von Philippi nach Thessaloniki, die ungefähr 150 km beträgt, ist ein dreiwöchiger Aufenthalt sehr knapp bemessen. Bei der damaligen Reisegeschwindigkeit, die zwischen 30 und 40 km pro Tag lag, brauchte man für diese Strecke zwischen vier und fünf Tagen.<sup>135</sup> Und da hier von mehreren Geldspenden die Rede ist, muss man von einem Aufenthalt von mehreren Wochen in Thessaloniki ausgehen.<sup>136</sup>

#### 6.4.2 Die Bedrängnis der Christen seitens der *συμφυλέται*

Aus dem Bericht der Apg geht hervor, dass der Missionserfolg bei den Juden in Thessaloniki Neid hervorrief, so dass sie die Stadt gegen die neue Gemeinde in Aufruhr brachten (Apg 17,5a). Dass die christliche Gemeinde in Thessaloniki zu ihrer Anfangszeit in Schwierigkeiten steckte, wird von Paulus selbst bestätigt, wenn er in 1Thess 1,6 schreibt, dass das Wort ἐν θλίψει πολλῇ aufgenommen wurde. Allerdings geht Paulus nicht weiter auf diese Bedrängnisse ein, so dass aus diesem Zeugnis nicht auf eine Verfolgung seitens der Juden – wie in Apg 17,5a – geschlossen werden kann. Diejenigen, die in Apg 17,5a historische Reminiszenzen annehmen, beziehen sich daher auf 1Thess 2,14, wo auf das gemeinsame Leidenschicksal der Gemeinden in Judäa und der Gemeinde in Thessaloniki hingewiesen wird. Beide werden verfolgt: Erstere ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, zweitens ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν. Auf Grund der Nennung der Juden in 1Thess 2,14 und der in 1Thess 2,15ff. folgenden Judenpolemik wollen einige neutestamentliche Forscher die Bestätigung für die lukanische Darstellung sehen.<sup>137</sup> Es ist aber einzuwenden, dass Apg 17,5a einem für Lukas typischen Schema folgt, so dass eine redaktionelle Gestaltung hier nicht unwahrscheinlich ist.<sup>138</sup> Zudem weist Brocke darauf hin, dass 1Thess 2,14 nicht zwingend auf die Gründungszeit rekurriert. Zwar liegt die Verfolgungssituation schon etwas zurück, wie aus dem Aorist ἐπάθετε hervorgeht, aber sie ist zur Zeit der Abfassung dieses Briefes noch aktuell. Denn der Apostel hat gerade angesichts dieser Bedrängnisse seinen Mitarbeiter Timotheus nach Thessaloniki geschickt, damit dieser die Gemeinde stärke (1Thess 3,1f.).<sup>139</sup> Von wesentlich größerer Bedeutung für diese Debatte ist allerdings der Begriff *συμφυλέτης*, der im Neuen Testament nur an dieser Stelle vorkommt und auch sonst in

<sup>134</sup> Dass Philippi den Apostel finanziell unterstützen durfte, mag einerseits mit dem besonderen Verhältnis zwischen Gemeinde und Apostel zu tun haben, andererseits ist dies auch dadurch bedingt, dass das do-ut-des-Prinzip geradezu konstitutiv für die gesamte Gesellschaft Philippis war. Paulus nimmt hier Vorgegebenes aus der Gesellschaft auf und unterstellt es zugleich einer neuen Bezugsgröße – dem Evangelium Jesu Christi. Vgl. dazu ausführlich PILHOFER, 1995, S. 147–152.

<sup>135</sup> Vgl. WEEBER, 2001, S. 858.

<sup>136</sup> So auch DOBSCHÜTZ, 1974, S. 10; PESCH, 1986, S. 15f.; HAENCHEN, 1977, S. 491.

<sup>137</sup> So z.B. ECKEY, 2000, S. 379; PESCH, 1986, S. 126; RIESNER, 1994, S. 311.

<sup>138</sup> So auch WEISER, 1985, S. 444f.

<sup>139</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 154.

der übrigen antiken Literatur äußerst selten ist. Der Begriff bezieht sich auf die Phylen, in die die makedonische Hauptstadt eingeteilt war. Die Phyle diente der politischen Organisation der Stadt; so konnte man als Mitglied einer Phyle durch sein Stimm- und Wahlrecht an der städtischen Selbstverwaltung mitwirken.<sup>140</sup> Zu einer Phyle gehörten nur Vollbürger, d.h. mit städtischem Bürgerrecht – Freigelassene, Sklaven oder Bürger anderer Städte gehörten nicht dazu. Die *συμ-φυλέται* bezeichnen also die Mit-Bewohner einer Phyle. Die Aussage von 1Thess 2,14 besagt demnach, dass die Christen in Thessaloniki von Mit-Bewohnern ihrer eigenen Phyle bedrängt worden sind. Somit wird auch der Vergleich mit den Gemeinden in Judäa verständlich: Beide Gemeinden litten unter Verfolgern, die aus ihrem direkten Umfeld stammten. Dass sich innerhalb dieser Phylen Juden befanden, ist nicht auszuschließen, aber eher unwahrscheinlich, da „die in Städten griechischen Rechts lebenden Juden normalerweise allenfalls als Bürger einer besonderen ethnischen Gruppe mit eigenständigen Organisationen geführt wurden, aber nicht das ‘Vollbürgerrecht der Stadt’ hatten.“<sup>141</sup> Zudem würde ein Jude, der in einer Phyle lebt, ernste Schwierigkeiten bekommen, da er an den heidnischen Kulturen, die von einer solchen Phyle gepflegt wurden, nicht teilnehmen durfte.

Die in 1Thess 2,14 genannten *συμφυλέται* lassen folglich darauf schließen, dass die Christen selbst einer Phyle angehörten, was Aufschluss über ihren sozialen Stand gibt: Sie waren Vollbürger mit allen politischen Rechten und keine Sklaven oder Freigelassene. Und sie waren vor der Bekehrung durch Paulus Heiden, was die Annahme einer mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinde bestätigt.<sup>142</sup> Andererseits besagt die Stelle, dass die Bedränger Mit-Bewohner aus ihrer eigenen Phyle und somit Heiden gewesen sein mussten.<sup>143</sup> Eine Verfolgung seitens der Juden ist nicht angesprochen.<sup>144</sup> Der Bericht in Apg 17,5a ist somit auf das Konto des Lukas zurückzuführen.

#### 6.4.3 Die Jason-Episode

Jason wird völlig unvermittelt von Lukas eingeführt, woraus sich schließen lässt, dass Lukas hier lokales Traditionsgut bewahrt hat.<sup>145</sup> Jason hat Paulus in seinem Haus Unterkunft gewährt. Dass man als Reisender die Gastfreundschaft Bekannter oder Verwandter in Anspruch nahm, war damals üblich, da die damaligen Herbergen einen schlechten Ruf hatten. Es ist durchaus denkbar, dass die Purpurhändlerin Lydia in Philippi dem Paulus Jason als Gastgeber empfohlen hatte.<sup>146</sup> Weiter diente sein Haus auch

<sup>140</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 155–161.

<sup>141</sup> BROCKE, 2001, S. 163.

<sup>142</sup> Siehe oben Kapitel 6.3.1, S. 24ff.

<sup>143</sup> Dies ist durchaus vorstellbar, denn als Christ Mitglied einer Phyle zu sein, hat gleiches Konfliktpotenzial inne, wie dies bei einem Juden der Fall wäre: Auch ein Christ könnte nicht an den kultischen Feiern und Mahlzeiten partizipieren.

<sup>144</sup> So DOBSCHÜTZ, 1974, S. 110; REINBOLD, 2000, S. 130f. Anm. 56; BROCKE, 2001, S. 166.

<sup>145</sup> So z.B. BROCKE, 2001, S. 237; CONZELMANN, 1963, S. 103; REINBOLD, 2000, S. 131.

<sup>146</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 236f.: „Aus einer Inschrift aus Thessaloniki (IG X 2,1 nr. 291, 2. Jh. n. Chr.) geht hervor, daß es dort eine größere Anzahl von Purpurhändlern (*πορφυροβάφοι*) gab, von denen mindestens ein Teil auch aus Thyateira stammte. Vielleicht war es gerade diese Verbindung zwi-



als Versammlungsort für seine Glaubensbrüder (Apg 17,6). Da Jason ein Haus besaß, kann man davon ausgehen, dass er das städtische Bürgerrecht hatte und wohl auch relativ vermögend gewesen sein muss. Immerhin besaß er nicht nur ein Haus, sondern stellte für seine Brüder auch eine Kautio (Apg 17,9), die nicht gering gewesen sein muss<sup>147</sup>, so dass in Folge der Verhandlungen mit den Politarchen er und die anderen Christen freigelassen wurden. Dies passt bestens zu dem Bild eines Mitglieds einer Phyle, was die Jason-Episode wiederum historisch glaubwürdig macht. Somit könnte sich 1Thess 2,14 möglicherweise darauf beziehen, dass Jason und einige Brüder vor den Politarchen angeklagt waren. Die Politarchen waren die höchste politische Autorität in der makedonischen Hauptstadt – auch hier stellt Lukas seine guten Kenntnisse in Bezug auf Makedonien unter Beweis.<sup>148</sup> Die Anklage allerdings bleibt unbekannt. Lukas nennt zwar zwei politisch hochbrisante Anklagepunkte: 1) Die Christen versetzen den ganzen Erdkreis in Aufruhr. 2) Sie stellen den Kaiser von Rom radikal in Frage, denn es gebe ihrer Meinung nach einen anderen König, nämlich Jesus (Apg 17,6f.). Letztere ist eine Majestätsbeleidigung, auf die die Todesstrafe steht.<sup>149</sup> Dass bei derartigen Beschuldigungen eine Freilassung gegen eine Kautio bewirkt werden kann, halte ich für unwahrscheinlich. Thessaloniki war zwar eine *civitas libera* und damit von Rom unabhängig, aber ich denke, dass die makedonische Hauptstadt diese Unabhängigkeit nicht so leichtfertig aufs Spiel gesetzt hätte. Vielmehr scheint mir die Anklage lukanisch zu sein, der durch die nicht zu erwartende Freilassung der Christen „die Ungerechtigkeit und Haltlosigkeit der gegen die Christen erhobenen Vorwürfe“<sup>150</sup> unterstreichen möchte.

## 7 DER DRITTE REISEAUFENTHALT: BEROIA

### 7.1 Die Bedeutung und Lage der Stadt

Über den Aufenthalt und die genauen Geschehnisse in Beroia sind wir nur spärlich informiert. Der Abschnitt über Beroia in Apg 17,10–15 ist sehr knapp, und die paulinischen Zeugnisse berichten nichts von einem Beroia-Aufenthalt. Es stellt sich daher die Frage, ob der Bericht in Apg 17,10–15 verarbeitetes Traditionsgut enthält oder allein auf das Konto des Lukas zurückgeht.

---

schen Philippi und Thessaloniki, die sich Paulus für die Planung der weiteren Reise nach Thessaloniki anbot.“

<sup>147</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 242.

<sup>148</sup> Zu den Funktionen der Politarchen ausführlich BROCKE, 2001, S. 259–265. Lukas zeigt auch seine gute Kenntnis, was den Demos in Thessaloniki anbelangt. Der in Apg 17,5 erwähnte δῆμος ist nicht – wie so oft angenommen – mit ὄχλος gleichzusetzen. Um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, bin ich genötigt, diesbezüglich auf Brocke, 2001, S. 251–259 zu verweisen.

<sup>149</sup> Vgl. HAENCHEN, 1977, S. 490.

<sup>150</sup> WEISER, 1985, S. 450. So auch CONZELMANN, 1963, S. 103; REINBOLD, 2000, S. 133.

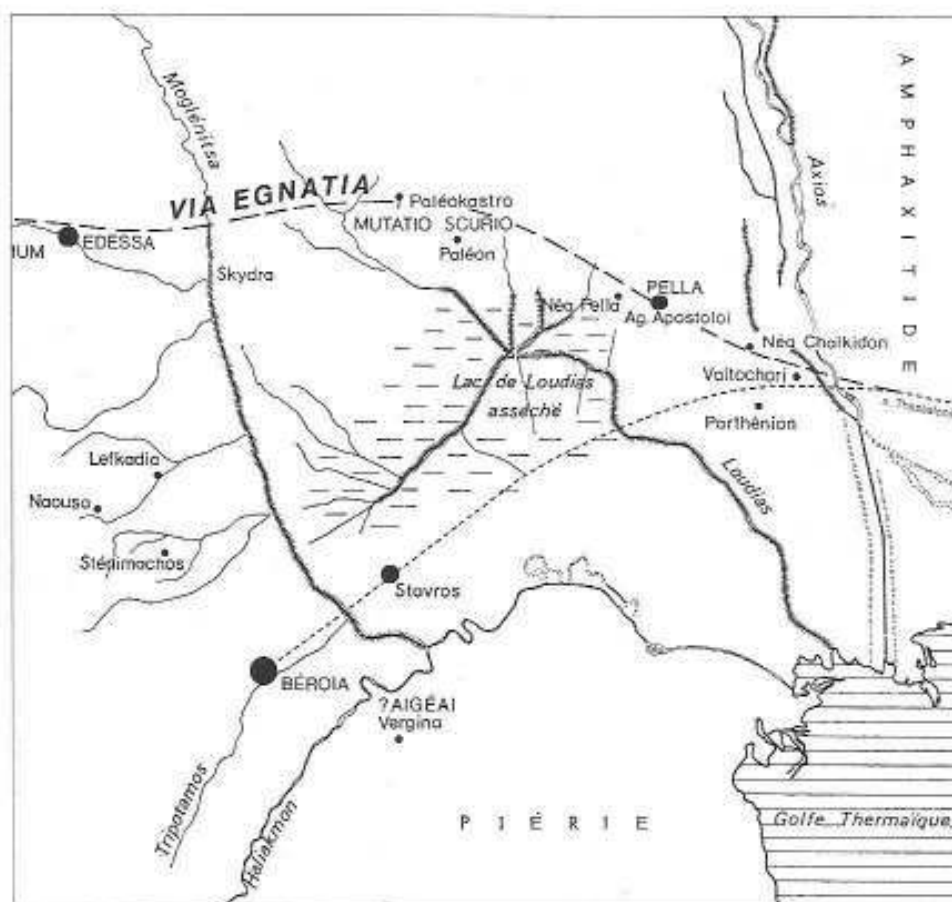


Abb. 2: Die Verbindungsstraße von Thessaloniki nach Beroia<sup>151</sup>

Wie in Kapitel 4 schon bemerkt, liegt die Stadt Beroia abseits der wichtigen Reichsstraße *Via Egnatia* und war von der makedonischen Hauptstadt 51 Meilen (78 km) entfernt.<sup>152</sup> Diese Lage bringt Cicero zum Ausdruck, wenn er von Beroia als *oppidum devium* spricht (*In Pisonem* 89). In diese Stadt ist Cicero geflohen, um den Unruhen in Thessaloniki zu entgehen. Zu Recht weist Brocke auf diese Schrift hin, die in der neutestamentlichen Forschung gern übersehen wird, aber in Bezug auf Apg 17,10 eine bemerkenswerte Parallele zur Flucht des Paulus liefert.<sup>153</sup> Auf Grund der prekären Situation in Thessaloniki, die Paulus und Silas letzten Endes zur Flucht nötigt, bietet sich meines Erachtens Beroia wegen seiner abgeschiedenen Lage als Zufluchtsort an. „Ebenso wichtig [...] wird es jedoch gewesen sein, das die Kompetenz der Politarchen, die die Verhandlungen gegen Jason und einige andere ‘Brüder’ in Thessaloniki leiteten [...], an der Grenze des städtischen Territoriums endete und Paulus deshalb in Beroia zunächst nicht allzu viel zu befürchten brauchte.“<sup>154</sup> Ob die Existenz einer jüdischen Gemeinde in Beroia ein weiterer Grund für diese Ortswahl war, möchte ich

<sup>151</sup> Abbildung entnommen aus BROCKE, 2001, S. 203, dieser wiederum aus PAPAZOGLU, 1988, S. 125.

<sup>152</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 200, der hier auf das *Itinerarium Antonini* verweist.

<sup>153</sup> BROCKE, 2001, S. 200.

<sup>154</sup> BROCKE, 2001, S. 200f.

bezweifeln; der Bericht in Apg 17,10 erweckt vielmehr den Eindruck, dass der Weg nach Beroia von Paulus nicht geplant war – so sind es ja auch die Brüder, die ihn und Silas dorthin schicken – und dass es sich um eine heimliche Nachtaktion handelt.<sup>155</sup> Unter den gegebenen Umständen halte ich es für unwahrscheinlich, dass die Frage, wo die nächste jüdische Gemeinde sei, hier eine Rolle gespielt hat. Man wird sich schlicht und einfach für die nächstbeste abgelegene Stadt entschieden haben.

Die Abgelegenheit von Beroia schmälerte aber keineswegs ihre Bedeutung, so zeichnete sie sich in der römischen Kaiserzeit als „the second most important city in Macedonia, after Thessalonike“<sup>156</sup> aus. Beroia war zwar im Gegensatz zu Thessaloniki nie Sitz des Statthalters, führte aber bereits im 1. Jh. n. Chr. die äußerst gefragten Titel Metropolis und Neokorie, welche der Stadt bis ins 3. Jh. n. Chr. erhalten blieben. Damit war Beroia politisch gesehen lange Zeit die Rivalin Thessalonikis.<sup>157</sup> Der Grund für diese Bedeutsamkeit lag darin, dass in Beroia „das Koinon, die politische Selbstvertretung der Provinz“<sup>158</sup> tagte. Beroia als Provinziallandtagssitz und Thessaloniki als Statthalter-sitz standen demnach in enger Beziehung, was eine direkte Verbindungsstraße zwischen beiden Orten sehr wahrscheinlich macht. Brocke verweist hier auf zwei in Beroia gefundenen Meilensteine, die diese Vermutung bestätigen: Sie „weisen darauf hin, daß es eine Straße gab, die von Beroia aus am Südufer des Loudias-Sees entlang über Stavros in Richtung Nordosten verlief und in der Nähe des Axios auf die *Via Egnatia* traf. [...] Wahrscheinlich stellte diese antike Straße am Süd- und Südostufer des Loudias-Sees entlang in römischer Zeit die einzige Landverbindung zwischen Thessaloniki und Beroia dar.“<sup>159</sup> Dieser Befund passt sehr gut zu der Wegbeschreibung des Lukas in Apg 17,10, wo Paulus und Silas ohne Umwege direkt von Thessaloniki nach Beroia gelangen. Die traditionelle Vermutung, Paulus und Silas haben über Pella die Stadt Beroia erreicht, und die damit verbundene Frage, warum Lukas Pella als Zwischenstation nicht nennt, erweist sich somit als hinfällig.<sup>160</sup> Lukas zeigt sich an dieser Stelle als ausgezeichnete Kenner Makedoniens. Man darf also davon ausgehen, dass die in der Apg 16,11–17,15 dargestellte Reiseroute durch Makedonien den historischen Gegebenheiten entspricht.

## 7.2 Das Scheitern der eigentlichen Missionspläne des Paulus

Es wurde bereits erwähnt, dass die Reise nach Beroia durch missliche Umstände veranlasst wurde, was den Eindruck erweckt, dass diese Reise nicht von Anfang an vom Apostel geplant war. Hier komme ich nun auf die These von Alfred Suhl zu

<sup>155</sup> Mehr zum ursprünglichen Reiseplan des Paulus in Kapitel 7.2, S. 34ff.

<sup>156</sup> TATAKI, 1988, S. 45.

<sup>157</sup> Vgl. HAENSCH, 1997, S. 108–111.

<sup>158</sup> HAENSCH, 1997, S. 24. Vgl. dazu auch ELLIGER, 2007, S. 115f

<sup>159</sup> BROCKE, 2001, S. 202.

<sup>160</sup> So z.B. PILHOFER, 2006, S. 109f., RIESNER, 1994, S. 318f. und ELLIGER, 2007, S. 116.

sprechen, auf die ich in Kapitel 4 „Die Reiseroute des Paulus in Makedonien“ bereits hingewiesen habe.<sup>161</sup> Suhl behauptet, Paulus sei von Thessaloniki aus nicht nach Beroia gereist, sondern weiter auf der *Via Egnatia* bis an die illyrische Küste.<sup>162</sup> Dort angelangt hätte er die Möglichkeit gehabt, von der Hafenstadt Dyrrhachium nach Brundisium in Italien mit dem Schiff überzusetzen, um von dort aus weiter auf der *Via Appia* nach Rom zu reisen. An der illyrischen Küste muss der Apostel aber vom Claudiusedikt erfahren haben, was ihn an seiner Weiterreise nach Rom hinderte, so dass er sich nach Süden hin abwandte. „Dort führte nämlich eine Straße an der Westküste von Apollonia aus durch Epirus hinab bis zum korinthischen Meerbusen und endete ebenfalls in Athen.“<sup>163</sup> Nach den Ausführungen in Kapitel 7.1 „Die Bedeutung und Lage der Stadt Beroia“ sehe ich keine Veranlassung, der Suhlschen Reiseroute zuzustimmen, da ich zu dem Ergebnis komme, dass die Wegbeschreibung in Apg 17,10 historisch richtig ist.<sup>164</sup> Dennoch werde ich im Folgenden auf die Suhlsche These etwas genauer eingehen, da ich den Ausgangspunkt seiner Überlegungen durchaus bedenkenswert und aus historischer Sicht für plausibel halte.

Ausgangspunkt seiner Überlegung ist die Vermutung, dass Paulus schon zur Zeit der Makedonien-Reise Rom als Wunschziel im Blick hatte. „Dem entspricht, daß er nach Röm 15,23 zur Zeit der Abfassung des Briefes diesen Wunsch schon mehrere Jahre gehegt hat.“<sup>165</sup> Der Römerbrief ist geprägt von dem sehnlichsten Wunsch des Paulus, nach Rom zu kommen (Röm 1,13; 15,22.23); man kann annehmen, dass der Apostel spätestens seit seiner Mission in Kleinasien Rom als Fernziel vor Augen hatte.<sup>166</sup> Ein Indiz dafür ist auch seine Vorliebe für Provinzhauptstädte und römische Kolonien, was ihm wohl als Vorbereitung auf Rom diente sollte.<sup>167</sup> Und gerade die römische Kolonie Philippi dürfte hierzu besonders gute Dienste geleistet haben, denn keine andere Stadt, die Paulus davor besucht hatte, zeichnete sich durch einen so hohen Romanisierungsgrad aus. „Nach Philippi war Paulus bereit für Rom.“<sup>168</sup> Demnach wäre es nicht abwegig, wenn Paulus ursprünglich geplant hatte, der *Via Egnatia* bis an die illyrische Küste zu folgen, um von dort mit dem Schiff nach Italien überzusetzen und auf der *Via Appia* nach Rom zu reisen. Die misslichen Umstände allerdings zwingen Paulus und Silas zu einer schnellen Flucht, sie werden von den Brüdern aus

---

<sup>161</sup> Siehe oben, S. 13.

<sup>162</sup> Folgende Darstellung der Suhlschen These orientiert sich an SUHL, 1975, S. 92–96.

<sup>163</sup> SUHL, 1975, 95.

<sup>164</sup> Anders Suhl, der hier Lukas auf Grund der Existenz einer christlichen Gemeinde in Beroia dazu veranlasst sieht, diese auf Paulus zurückzuführen. Vgl. SUHL, 1975, S. 95.

<sup>165</sup> SUHL, 1975, S. 94. So auch BORNKAMM, 1993, S. 70 und RIESNER, 1994, S. 262f., 318f.

<sup>166</sup> So auch BORNKAMM, 1993, S. 70 und RIESNER, 1994, S. 262f., 318f.

<sup>167</sup> Neben der Provinzhauptstadt Thessaloniki lassen sich noch folgende Hauptstädte nennen, in denen der Apostel missionarisch tätig war (in Klammern jeweils die dazugehörige Provinz): Antiochien (Syrien), Tarsos (Kilikien), Ephesos (Asia) und Korinth (Achaia). Römische Kolonien, die Paulus aufsuchte, waren Philippi, Antiochien in Pisidien, Ikonion und Lystra.

<sup>168</sup> PILHOFER, 2002, S. 164. Zum Romanisierungsgrad von Philippi vgl. PILHOFER, 2002, S. 155–166 sowie oben Kapitel 5.1, S. 12ff.

Thessaloniki nach Beroia geschickt – in eine Stadt, die sich geradezu als idealer Zufluchtsort entpuppte.<sup>169</sup> Hinsichtlich der von Suhl vorgeschlagene Route dürfte also richtig sein, dass der Apostel diese wahrscheinlich so ursprünglich im Sinn hatte. Als er aber seinen Aufenthalt in Thessaloniki unvermittelt abbrach, wurde auch sein anfänglicher Plan durchkreuzt. Gegen Suhl ist weiter einzuwenden, dass die von ihm angeführte Stelle Röm 15,19 in ihrer Auslegung umstritten ist. Dort heißt es, Paulus habe ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ das Evangelium ausgerichtet. Welches Illyrikum hier gemeint ist und ob Paulus wirklich dort war, wird nicht deutlich. Die Stelle kann daher nicht als Beweis herangezogen werden, dass Paulus in Illyrien gewesen sein muss. Ebenso wenig dient der Verweis auf 1Thess 2,18 der Bestätigung der Suhlschen These. Dass Paulus mehrmals versucht hatte, nach Thessaloniki zu kommen, was aber der Satan verhindert hatte, steht laut Suhl im Widerspruch zur Darstellung der Apg. Auf der von Suhl angenommenen Route über die Westküste nach Athen hätte sich mehrmals die Gelegenheit geboten, einen Abstecher nach Thessaloniki zu machen, was nach Suhl wesentlich besser zu 1Thess 2,18 passt.<sup>170</sup> Ich sehe allerdings zwischen Apg 17,10 und 1Thess 2,18 keinen wirklichen Widerspruch. Zum einen wird in 1Thess 2,18 nicht weiter konkretisiert, was Paulus am Kommen gehindert hat. Zum anderen ist es meines Erachtens durchaus denkbar, dass Paulus von Beroia nach Thessaloniki wieder zurückkehren wollte, um wie geplant seine Mission weiterzuführen, die er jäh beenden musste.<sup>171</sup> Letztendlich ist noch auf die Länge des von Suhl vorgeschlagenen Weges hinzuweisen, der bis an die illyrische Küste und dann weiter an der Westküste entlang nach Athen ungefähr 890 km umfasst.<sup>172</sup> Dass sich im Neuen Testament nirgends ein Hinweis auf diese lange Wegstrecke findet, spricht auch nicht unbedingt für Suhls Annahme. Außerdem würde bei diesem großen Umweg „die Zeit nicht ausreichen, da auch nach Suhl [...] Paulus sich im Sommer 49 längere Zeit in Thessalonich aufhielt und schon im Spätherbst (über Athen) in Korinth eintraf.“<sup>173</sup>

Suhl hatte wohl in seiner Ausgangsüberlegung recht, dass Paulus eigentlich einen anderen Weg einschlagen wollte, der ihn direkt nach Rom führen sollte. Dieser Plan allerdings scheiterte auf Grund unerwarteter Umstände, die Paulus an der Weiterreise auf

<sup>169</sup> Die Verfolgung der Christen durch ihre heidnischen Mitbürger und die Verhandlungen um Jason vor den Politarchen haben sich – wie in den Kapiteln 6.4.2 und 6.4.3 gezeigt –, als historisch plausibel erwiesen. Da die Motivierung der Flucht historisch ist, dürfte folglich auch die Flucht historisch sein. Anders WEISER, 1985, S. 445.

<sup>170</sup> Vgl. auch PILHOFER, 2006, S. 110.

<sup>171</sup> Auch dass Paulus ein- oder zweimal von Beroia aus versuchte, nach Thessaloniki zurückzukehren, ist in meinen Augen kein Grund, diese Rückkehrversuche an die Westküste Makedoniens zu verlagern. Von dort aus hätte sich mehrmals die Möglichkeit geboten, nach Osten Richtung Thessaloniki abzubiegen, so PILHOFER, 2006, S. 110. Da wir aber auf Grund der starken lukanischen Prägung des Beroia-Abschnitts nichts Sicheres über die Dauer des Beroia-Aufenthalts sagen können, ist ein längerer Aufenthalt dort nicht auszuschließen, in dem Paulus mehrmals versucht haben könnte zurückzukehren. Zur lukanischen Gestaltung des Beroia-Abschnitts siehe Kapitel 7.3, S. 36ff.

<sup>172</sup> Vgl. BROCKE, 2001, S. 205.

<sup>173</sup> HOLTZ, 1986, S. 21 Anm. 66. So auch BROCKE, 2001, S. 206 und RIESNER, 1994, S. 319.

der *Via Egnatia* hinderten, so dass er gegen seinen eigentlichen Plan nach Beroia gelangte und von dort aus weiter nach Athen reiste.

### 7.3 Der Aufenthalt in Beroia und die Weiterreise nach Athen

Insgesamt ist der Beroia-Bericht von Lukas sehr knapp gehalten und wirkt insgesamt stark vom lukanischen Kompositionsstil geprägt, so dass die Frage nach zugrundeliegendem Traditionsgut laut wird.<sup>174</sup> Es fällt auf, dass die Juden in Beroia die paulinische Missionspredigt μετὰ πάσης προθυμίας (Apg 17,11) aufnehmen. Auch dass Paulus nicht durch die dort ansässigen Juden vertrieben wird, sondern erst die Juden aus Thessaloniki kommen und Unruhe stiften müssen (Apg 17,13), ist ungewöhnlich. Dieses Abweichen vom üblichen Schema legt nahe, dass hier Traditionsgut verarbeitet wurde, wobei sich über dieses, wenn dem so wäre, nichts Genaueres feststellen lässt.<sup>175</sup> Nicht auszuschließen ist aber auch, dass diese Abweichung von Lukas bewusst gestaltet worden ist, um die ablehnende Haltung der Juden aus Thessaloniki zu unterstreichen.<sup>176</sup> Dafür würde auch die stark schematische Darstellungsweise sowie der lukanisch geprägte Sprachstil sprechen.<sup>177</sup> Gerade die „Aussage über die ‘tägliche’ Schriftforschung, ‘ob es sich so verhalte’ (V 11c), entspricht dem lk Interesse am Schriftbeweis für das Christuskerygma“. Ich tendiere daher zu letzterer Vermutung. Auch die Nennung der Juden aus Thessaloniki dürfte auf Lukas zurückgehen, da schon die Verfolgung in Thessaloniki nicht von den Juden, sondern von Heiden ausging.<sup>178</sup> Die Vermutung von Elliger, dass die Bekehrung der vornehmen Frauen in Apg 17,12 historisch sein könnte, halte ich für unwahrscheinlich.<sup>179</sup> Vielmehr scheint mir diese Stelle typisch lukanisch zu sein, da Lukas gerne betont, dass die christliche Botschaft gerade auch von gesellschaftlich angesehenen Frauen und Männer angenommen wird (vgl. Apg 13,50; 17,4). Auch über den genauen Reiseverlauf nach Athen, ob auf dem Land- oder Seeweg, lassen sich nur Vermutungen anstellen.<sup>180</sup> Die Aussagen über die Begleiter des Paulus, die nach Apg 17,15 in Beroia zurückbleiben und erst in Korinth wieder mit Paulus zusammen sein werden (Apg 18,5), steht im Widerspruch zu 1Thess 3,1, wo es heißt, Paulus habe Timotheus aus Athen nach Thessaloniki geschickt. Die Unstimmigkeiten sind wohl auf Lukas zurückzuführen, der „das komplizierte Hin und Her vereinfachte und dadurch außerdem den schriftstellerischen Vorteil gewann, Paulus für den folgenden großen Auftritt in Athen allein zu haben“<sup>181</sup>.

<sup>174</sup> Zur genaueren Untersuchung auf lukanische Redaktion vgl. WEISER, 1985, S. 445–447.

<sup>175</sup> Vgl. RIESNER, 1994, S. 319f.; BROCKE, 2001, S. 206.

<sup>176</sup> Vgl. LÜDEMANN, 1987, S. 193; REINBOLD, 2000, S. 132.

<sup>177</sup> Vgl. WEISER, 1985, S. 443f.

<sup>178</sup> Siehe oben Kapitel 6.4.2. So auch Weiser, 1985, S. 444.

<sup>179</sup> Vgl. ELLIGER, 2007, S. 116. Elliger verweist auf Inschriften, die die besondere Stellung der Frauen in Beroia deutlich machen.

<sup>180</sup> Die Mehrheit der neutestamentlichen Forscher nimmt an, dass Athen über den Seeweg erreicht wurde.

<sup>181</sup> WEISER, 1985, S. 446f.

Insgesamt scheint der Beroia-Abschnitt stark lukanisch geprägt zu sein, und es ist anzunehmen, dass Lukas hier kaum Gründungstraditionen vorliegen hatte. „Man gewinnt den Eindruck, er [Lukas] habe sich aus folgenden Nachrichten ein Bild von den Ereignissen machen müssen: Paulus, Silas und Timotheus flohen von Thessaloniki nach Beröa, sie gründeten dort eine Gemeinde; der nächste Aufenthaltsort des Paulus war Athen, wohin man ihn geleitete; auf seiner Reise in Richtung Jerusalem wurde der Apostel von Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος begleitet (20,4).“<sup>182</sup>

## 7 RESÜMEE

Die obige Arbeit hat deutlich gezeigt, dass das missionarische Wirken des Paulus schon sehr früh auf Rom als vorläufiges Ziel und weiter auf Spanien als das eigentliche Ziel des Apostels ausgerichtet war. Da besonders römische Kolonien und Provinzhauptstädte den Apostel auf dieses Ziel vorbereiten konnten, lag es nahe, dass Paulus in der Provinz Makedonien deren Hauptstadt Thessaloniki und die römische Kolonie Philippi aufsuchte. Zudem lagen beide Städte an der gut ausgebauten Reichsstraße *Via Egnatia*, die eine gute Erreichbarkeit der einzelnen Stationen und eine relativ zügige Reisegeschwindigkeit für die Missionare ermöglichte. Die Auswahl von Philippi und Thessaloniki erweist sich auch deshalb als ein kluger Schachzug des Apostels, da sich die Städte als gute Ausgangsbasis für die Verbreitung des christlichen Glaubens bewährten. Dies war zum einen dadurch begünstigt, dass durch den dortigen florierenden Handel das Wort Gottes weitergetragen wurde. Zum anderen fand Paulus in Philippi wie auch in Thessaloniki und in Beroia eine jüdische Gemeinde vor, die einen Anknüpfungspunkt für seine Missionsarbeit boten. Hier waren es gerade die Gottesfürchtigen, die Paulus für den christlichen Glauben gewinnen konnte. Dass darauf die Juden nicht mit Begeisterung reagierten, ist verständlich – auch wenn die Auseinandersetzungen mit den Juden von Lukas stark überzeichnet dargestellt werden. Dennoch scheint meines Erachtens dem lukanischen Missionsschema eine gewisse historische Plausibilität zugrunde zu liegen. Daneben hatte Paulus aber besonders mit dem Widerstand römischerseits zu kämpfen. Der Grund dafür dürfte in dem Novum der christlichen Lebens- und Glaubensweise zu sehen sein, das eben nicht im *mos maiorum* bestand und damit das Christentum als bedrohende Größe erscheinen ließ. Dies wurde auch dadurch verstärkt, dass das Christentum im Unterschied zu den anderen lokalen Kulturen überregional organisiert wurde.

---

<sup>182</sup> REINBOLD, 2000, S. 132.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Textausgabe

- NESTLE ERWIN/ALAND, KURT/ALAND, BARBARA: Novum Testamentum Graece, Stuttgart <sup>27</sup>2006.

### 2. Hilfsmittel

- ALAND, KURT/ALAND, BARBARA: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart <sup>2</sup>1989.
- ALAND, KURT: Vollständige Konkordanz zum griechischen neuen Testament. Band I, Teil 1 Α–Λ/Teil 2 Μ–Ω, Berlin, New York 1983.
- BAUER, WALTER: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin/New York <sup>5</sup>1971.
- WEEBER, KARL-Wilhelm: Art. Reisen, DNP 10 (2001), Sp. 856–866.

### 3. Sekundärliteratur

- BECKER, JÜRGEN: Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen <sup>3</sup>1998.
- BÖRSTINGHAUS, JENS: Sturmfahrt und Schiffbruch. Zur lukanischen Verwendung eines literarischen Topos in Apostelgeschichte 27,1–28,6, WUNT 2/274, Tübingen 2010.
- BORMANN, LUKAS: Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus, NT.S 78, Leiden/New York/Köln 1995.
- BORMANN, LUKAS: Philipperbrief, in: Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, hrsg. v. Oda Wischmeyer, Tübingen 2006, S. 217–232.
- BORNKAMM, GÜNTHER: Paulus, Stuttgart/Berlin/Köln <sup>7</sup>1993.
- BROCKE, CHRISTOPH VOM: Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt, WUNT 2/125, Tübingen 2001.
- BUSSMANN, CLAUS: Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem hellenistischen Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur, EHS 23/3, Bern/Frankfurt am Main 1971.
- CONZELMANN, HANS: Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 1963.
- CONZELMANN, HANS: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>5</sup>1992.
- DIBELIUS, MARTIN: Die Apostelgeschichte im Rahmen der urchristlichen Literaturgeschichte, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. v. Heinrich Greeven, Göttingen <sup>4</sup>1961, S. 163–174.



- DOBSCHÜTZ, ERNST VON: Die Thessalonicher-Briefe, KEK 10, Göttingen <sup>7</sup>1974.
- EBEL, EVA: Lydia und Berenike. Zwei selbständige Frauen bei Lukas, Biblische Gestalten 20, Leipzig 2009.
- ECKEY, WILFRIED: Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Band II: Apg 15,36–28,31, Neukirchen-Vluyn 2000.
- ELLIGER, WINFRIED: Mit Paulus unterwegs in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, Stuttgart 2007.
- EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD): Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006.
- HAENCHEN, ERNST: Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen <sup>7</sup>1977.
- HAENSCH, RUDOLF: Capita Provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit, Kölner Forschungen 7, Mainz am Rhein 1997.
- HARNACK, ADOLF: Kleine Schriften zur alten Kirche, Band II: Berliner Akademieschriften 1908–1930, Opuscula IX, Leipzig 1980, S. 101–119.
- HOLTZ, TRAUOGOTT: Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, Zürich/Einsiedeln/Köln 1986.
- LÜDEMANN, GERD: Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987.
- LÜDEMANN, GERD: Paulus, der Heidenpostel. Band I: Studien zur Chronologie, FRLANT 123, Göttingen 1980.
- MARXSEN, WILLI: Auslegung von 1Thess 4, 13–18, ZThK 66 (1969), S. 22–37.
- NIEBUHR, KARL-WILHELM: Die Paulusbriefsammlung, in: Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, hrsg. v. Karl-Wilhelm Niebuhr, Göttingen <sup>3</sup>2008, S. 271–279.
- NIGDELIS, PANTELIS M.: Synagoge(n) und Gemeinden in der Juden in Thessaloniki: Fragen auf Grund einer neuen jüdischen Grabinschrift der Kaiserzeit, ZPE 102 (1994), S. 297–306.
- PAPAZOGLU, FANULA: Les villes de Macédoine a l'époque romaine, BCH Suppl. 16, Athen/Paris 1988.
- PESCH, RUDOLPH: Die Apostelgeschichte. Band II: Apg 13–28, EKK 5, Zürich/Einsiedeln/Köln 1986.
- PILHOFER, PETER: Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung, UTB 3363, Tübingen 2010.
- PILHOFER, PETER: Der Philipperbrief. Vorlesung in Erlangen, Wintersemester 2009/2010, <http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/philipper/Philipper.html>.

- PILHOFER, PETER: Der 1. Thessalonicherbrief. Vorlesung in Erlangen, Sommersemester 2007, <http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/1thess/1thess.html>.
- PILHOFER, PETER: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002.
- PILHOFER, PETER: Paulus – Leben & Werk. Vorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg im Sommersemester 2006, <http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/paulus/Paulus.html>.
- PILHOFER, PETER: Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995.
- PILHOFER, PETER/WITULSKI, THOMAS: Archäologie und Neues Testament. Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode, in: Exegese und Methodendiskussion, hrsg. v. Stefan Alkier/Ralph Brucker, TANZ 23, Tübingen/Basel 1998, S. 237–255.
- REINBOLD, WOLFGANG: Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, FRLANT 188, Göttingen 2000.
- REISER, MARTIN: Hat Paulus Heiden bekehrt?, BZ 39 (1995), S. 76–91.
- RIESNER, RAINER: Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994.
- ROLOFF, JÜRGEN: Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen <sup>18</sup>1988.
- SUHL, ALFRED: Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie, StNT 11, Gütersloh 1975.
- STERCK-DEGUELDRE, JEAN-PIERRE: Eine Frau namens Lydia. Zu Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11–15.40, WUNT 2/176, Tübingen 2004.
- TATAKI, ARGYRO B.: Ancient Beroea. Prosopography and society, Μελετήματα 8, Athen 1988.
- WEHNERT, JÜRGEN: Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition, GTA 40, Göttingen 1989.
- WEISER, ALFONS: Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28, ÖTK 5/2, Gütersloh 1985.
- ZAHN, THEODOR: Die Apostelgeschichte des Lucas. Erste Hälfte Kap. 1–12, KNT 5/1, Leipzig <sup>1 u. 2</sup>1919.