

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 66 (2010)
Heft: 3

Artikel: Zur Funktion der Dionysosmysterien in der Apostelgeschichte : eine intertextuelle Betrachtung der Berufungs- und Befreiungserzählungen in der Apostelgeschichte und der Bakchen des Euripides
Autor: Schäfer, Jan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877763>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zur Funktion der Dionysosmysterien in der Apostelgeschichte

Eine intertextuelle Betrachtung der Berufungs- und
Befreiungserzählungen in der Apostelgeschichte und
der Bakchen des Euripides¹

1. Einleitung und Fragestellung

Der Schweizer Theologe Johann Jakob Wettstein formulierte im 18. Jahrhundert als siebte Regel zur Interpretation der neutestamentlichen Schriften:

«[W]enn du die Bücher des Neuen Testaments ganz und gar verstehen willst, versetze dich in die Person derer, denen sie zuerst von den Aposteln zum Lesen gegeben worden sind. Versetze dich im Geiste in jene Zeit und jene Gegend, wo sie zuerst gelesen wurden. Sorge [...] dafür, daß du die Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Meinungen, überkommenen Vorstellungen, Sprichwörter, Bildersprache, tägliche Ausdrucksweise jener [...] [Menschen] erkennst und die Art und Weise, wie sie andere zu überzeugen versuchen [...].»²

Die Zeit, in der die Apostelgeschichte zuerst gelesen wurde, ist geprägt von überregionalen kulturellen und religiösen Austauschprozessen. Zu diesen Austauschprozessen gehört auch die Begegnung des entstehenden Christentums als religiöse Strömung innerhalb des Judentums mit den Mysterienkulten und insbesondere den Dionysosmysterien. Das Ziel dieses Aufsatzes ist

¹ Der folgende Aufsatz stellt eine 2009 für einen Vortrag überarbeitete und gekürzte Fassung meiner Bachelor-Arbeit dar, die im Sommer 2007 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde.

² J.J. Wettstein: *Novum Testamentum Graecum*. Bd. 2, Amsterdam 1752, repr. Graz 1962, 878; übers.: W.G. Kümmel: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg i.Br./München ²1970, 54; Übersetzung von *hominum* mit «Männern» durch «Menschen» korrigiert.

es zu zeigen, in welcher Weise die Dionysosmysterien in der Apostelgeschichte aufscheinen und welche Funktion ihnen zukommt, wobei Hans-Josef Klaucks Perspektive auf die urchristliche Theologiegeschichte als Leitperspektive dient:

«Sie vollzog sich [...] in einem echten Spannungsfeld von alttestamentlich-jüdischem Erbe einerseits und der griechisch-römischen Welt des Mittelmeerraums andererseits. Auch die christliche Botschaft musste sich gleich zu Beginn inkulturieren. Sie musste den Horizont des palästinensischen Judentums überschreiten und Fuß fassen in den Großstädten des westlichen Mittelmeerraums.»³

Wie stark der Einfluss der antiken Mysterienkulte, die in der griechisch-römischen Welt des Mittelmeerraumes ebenso wie im Raum der südlichen Levante weit verbreitet waren,⁴ auf die Entwicklung des Christentums war und in welchem Masse Gedanken, Sprachmuster, Inhalte (auch in modifizierter Weise) übernommen sowie verarbeitet wurden, ist höchst umstritten. Die Auseinandersetzung des Christentums mit den Mysterienkulten reicht zurück bis in die Zeit der frühen Kirche, in der Analogien zwischen den christlichen Sakramenten und den Mysterienkulten mit einem «dämonologischen Erklärungsmodell»⁵ interpretiert wurden. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Verhältnis des Christentums zu den Mysterienkulten hatte ihren Höhepunkt zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der sogenannten Religionsgeschichtlichen Schule. Ihre Vertreter versuchten, das frühe Christentum und das Neue Testament in ihren historischen Kontexten zu verstehen. Sie deuteten das Christentum als die höchste Entwicklungsstufe der Religionen, die durch Synkretismus und Absorption «fremdreligiöse[r] Elemente» entstanden war,⁶ wobei komplexe Sachverhalte häufig simplifizierend dargestellt und die Wurzeln der Jesusbewegung im Judentum weitestgehend vernachlässigt wurden. Ein besonderes Interesse bestand darin, «Abhängigkeiten» und «Einfluss» von der hellenistischen Kultur und insbesondere von den Mysterienkulten herauszuarbeiten. Später löste die aufkommende dialektische Theologie den religionsgeschichtlichen Zugriff auf die Mysterienkulte ab, wodurch eine neue Engführung entstand. Das Eigentliche des Evangeliums musste ohne

³ H.-J. Klauck: Die antiken Mysterienkulte und das Urchristentum. Anknüpfung und Widerspruch, in: ders.: Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 193.

⁴ Vgl. dazu: P. Wick: Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums, Bib. 85 (2004) 179–198.

⁵ Analogien wurden als bewusste Nachäffung durch Dämonen oder den Teufel erklärt. Siehe dazu: Klauck: Die antiken Mysterienkulte (Anm. 3), 171–173, u. M.L. Baeumer: Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur, Darmstadt 2006, u.a. 69.77f.

⁶ G. Lüdemann, O. Özen: Art. «Religionsgeschichtliche Schule», TRE 28, Berlin/New York 1997, 618–624 (620).

kulturelle Abhängigkeiten erklärbar sein; Vergleichbarkeit mit den antiken Mysterienkulten wurde weitestgehend negiert.⁷

Diese Bewegungen⁸ werden auch deutlich, wenn man die Forschungsgeschichte zur Frage nach den Dionysosmysterien in der Apostelgeschichte betrachtet – im Folgenden möchte ich diese Bewegungen aufzeigen und zunächst meinen eigenen Beitrag im Forschungskontext knapp verorten. Daran anschliessend möchte ich auf das Drama «Die Bakchen» von Euripides eingehen, das eng mit Dionysos verbunden ist und zahlreiche Parallelen zur Apostelgeschichte aufweist. In einem dritten Schritt werde ich die Berufungs- und Befreiungserzählungen in der Apostelgeschichte textanalytisch mit dem Euripidesdrama vergleichen und zeigen, dass die Deutlichkeit der lexikalischen, inhaltlich-kontextuellen und motivischen Parallelen je nach Erzählkontext variiert. Unter Punkt 5 werde ich auf die Funktion der intertextuellen Verweise eingehen, wobei ich von der These ausgehe, dass der Verfasser in textpragmatischer Hinsicht Anknüpfungspunkte für den christlichen Glauben in der hellenistisch-römischen Welt schaffen wollte.

2. Forschungsüberblick

Wilhelm Nestle bringt im Jahre 1900 erstmals die Apostelgeschichte in Verbindung mit Euripides und kommt zu dem Fazit, «daß ihn [also den Verfasser der Apostelgeschichte] insbesondere auch der gelesenste aller griechischen Tragiker und namentlich dessen letztes Drama, die Bakchen, beeinflusste».⁹ Friedrich Smend, der eine literarische Abhängigkeit der beiden Werke zu beweisen versucht, indem er die Nachwirkungen und das Fortleben der Euripidestragödie im Hellenismus und Späthellenismus untersucht, kommt 1925 zum gleichen Ergebnis.¹⁰ Ebenso sprechen sich Otto Weinrich¹¹ 1929, Hans

⁷ Vgl. H.-J. Klauck: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligionen, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 20–23. Durch die existentielle Deutung der Geschichte traten Einflüsse und Gemeinsamkeiten anderer Religionen in den Hintergrund. Sie wurden als unwichtig und nebensächlich betrachtet.

⁸ Sie sind ebenfalls feststellbar in der Forschungsgeschichte zum Weinwunder in Joh 2,1–11. Vgl. dazu: Wick: Jesus gegen Dionysos? (Anm. 4), 179–183.

⁹ Vgl. W. Nestle: Anklänge des Euripides in der Apostelgeschichte, Ph. 59 (1900) 46–57 (57).

¹⁰ Vgl. F. Smend: Untersuchungen zu den Acta-Darstellungen von der Bekehrung des Paulus, Angelos 1 (1925) 34–45 (41–43). Angeführte Belege für die Nachwirkung im Hellenismus: 1. Abhängigkeit des Epos «Dionysiaca» von Nonnos von Panopolis aus dem 4. Jh. v.Chr. von den Bakchen. 2. Zitate (Ba 836 u. 317–318) in Diogenes Laertius, «Vita Aristippi». 3. Eine Dionysosstatue aus einer alexandrini-

Windisch¹² 1932 sowie Wilhelm Schmid und Otto Stählin 1961¹³ für eine literarische Abhängigkeit aus. In den 1950er Jahren wird die These einer literarischen Abhängigkeit von Alfred Vögeli¹⁴ und John Hackett¹⁵ angezweifelt. Diverse Abhandlungen zu den Berufungs- und Befreiungserzählungen beziehen sich in der Folgezeit auf den Aufsatz von Vögeli – die Frage der literarischen Beziehung der beiden Werke wird nicht mehr gestellt. In der jüngeren Forschung kommt Johann Hintermaier in seiner 2003 erschienenen Dissertation zu den Befreiungswundern zu dem Ergebnis, dass kein bewusster Bezug zu den Bakchen des Euripides in der Apostelgeschichte vorliege.¹⁶ Dagegen bringen Richard Seaford 1997¹⁷ sowie Detlev Dormeyer 2005 die beiden Werke wieder miteinander in Verbindung und beziehen ebenfalls die Dionysosmysterien mit ein. So kommt Dormeyer am Ende seines knappen Aufsatz-

schen Schule, die beweise, dass die Bakchen zum Memorierstoff des hellenistischen Bildungswesens gehörte. 4. Lukian, *Πρὸς τὸν ἀπαίδευτον* 19 über eine Rezipitation der «Bakchen» im 2. Jh. n.Chr. in Korinth. 5. Eine Inschrift aus dem 2. Jh. v.Chr. belegt ein *κῑθάρισμα ἐκ Βακχῶν* in Delphi. 6. Bericht über eine Aufführung der «Bakchen» in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v.Chr. und ein Zitat der Verse 1169–1171 bei Plutarch, Crassus 33 (Plutarch lebte von 45 bis 120 n.Chr., vgl. H.-J. Gehrke: *Geschichte des Hellenismus*, München ³2003, 235, war vermutlich also ein Zeitgenosse des Verfassers der Apostelgeschichte).

¹¹ O. Weinrich: *Religionsgeschichtliche Studien*. Zweite Abhandlung. Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und des Christentums, repr. Nachdr., Stuttgart 1968, 178f.

¹² H. Windisch: *Die Christusepiphanie vor Damaskus* (Act 9, 22 und 26) und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, *ZNW* 31 (1932) 1–23 (22f.). Er spricht von «bewußten literarischen Reminiszenzen», die er betont auch für die alttestamentlichen Texte annimmt.

¹³ W. Schmid, O. Stählin: *Geschichte der griechischen Literatur I*. Die klassische Periode der griechischen Literatur, Bd. 3: *Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik* (HAW VII.1), München 1961, 682.

¹⁴ A. Vögeli: *Lukas und Euripides*, *ThZ* 9 (1953) 415–438.

¹⁵ J. Hackett: *Echoes of Euripides in Acts of the Apostles?*, *IThQ* 23 (1956) 218–227.350–366. Er versucht in geradezu apologetischer Weise zu verhindern, dass «St. Luke» in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Euripides gerät. Als Hauptargument führt er an, dass die einfache, von der LXX geprägte Sprache sowie der Stil des lukanischen Doppelwerkes zeige, «that classical literature has influenced St. Luke only to a very superficial extent» (350).

¹⁶ J. Hintermaier: *Die Befreiungswunder in der Apostelgeschichte*. Motiv- und formkritische Aspekte sowie literarische Funktion der wunderbaren Befreiungen in *Apg* 5,17–42; 12,1–23; 16,11–40 (BBB 143), Berlin/Wien 2003, u.a. 184.204.294ff.

¹⁷ Vgl. R. Seaford: *Thunder, Lightning and Earthquake in the Bacchae and the Acts of the Apostles*, in: A.B. Lloyd (Hg.): *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, London 1997, 139–151.

zes zu dem Ergebnis, dass indirekte Anspielungen auf den Dionysoskult gegeben seien, was ihn zu dem Schluss führt:

«Er hat die religiösen Erwartungen seiner Hörer an Mysterien, sinnliche Symbolhandlungen und Erlösung plausibel aufgegriffen. Er hat sogar [...] eng begrenzte Berührungen mit dem Bakchos-Kult hergestellt. Die Hörer sollen sich mit dem Propheten Teiresias und die hybriden Verfolger mit Pentheus identifizieren».¹⁸

In einer 2008 erschienenen Dissertation setzt sich Detlef Ziegler vor allem in rezeptionsorientierter Perspektive intensiv mit der Frage der intertextuellen Beziehungen der beiden Werke auseinander.¹⁹ Er kommt zu dem Ergebnis, dass die Bakchen des Euripides als Hypotext in die Apostelgeschichte einge spielt seien, betont aber, dass es «sich hierbei [lediglich] um eine *mögliche* Lektüre der Apostelgeschichte»²⁰ handle. Er zeigt zahlreiche intertextuelle Beziehungen zwischen den Texten des Alten Testaments und der Apostelgeschichte sowie zwischen den Bakchen und der Apostelgeschichte auf, vermeidet es aber, von einer bewussten Strategie der Leserlenkung seitens des Verfassers der Apostelgeschichte zu sprechen. Daneben lässt er insbesondere den charakteristischen Aufbau der Apostelgeschichte und die unterschiedliche Intensität der intertextuellen Bezüge ausser Acht.

3. Die Bakchen des Euripides – Inszenierung dionysischer Riten und Teil des hellenistischen Bildungsgutes

Euripides aus Athen, über den nur wenig als historisch gesichert gelten kann, wurde zwischen 485 und 480 v.Chr. auf Salamis geboren und starb 407/6 v.Chr. am Hofe des Makedonen Archelaos in Pella. An den «Großen Dionysien»²¹ nahm er ab 455 v.Chr. teil, die er 441 v.Chr. zum ersten Mal und dann zu Lebzeiten nur noch drei weitere Male gewann. Von seinen vermutlich 88

¹⁸ D. Dormeyer: Bakchos in der Apostelgeschichte, in: R. von Haehling (Hg.): Griechische Mythologie und frühes Christentum, Darmstadt 2005, 172.

¹⁹ Vgl. D. Ziegler: Dionysos in der Apostelgeschichte – eine intertextuelle Lektüre (Religion und Biographie 18), Münster 2008.

²⁰ Ziegler: Dionysos (Anm. 19), 211 [Hervorhebung im Original].

²¹ Von den fünf Dionysosfesten in Athen waren die «Großen Dionysien» neben den «Lenäen» das eigentliche Fest, an dem zu Ehren des Gottes Dionysos Theater gespielt wurde. Entstanden im 6. Jh. v.Chr. unter der Tyrannis der Peisistratiden als Instrument der Religions- und Kulturpolitik, das als Kontrollmechanismus des Kultes diente (Urbedürfnisse des verwurzelten Kultes wurden durch Institutionalisierung kontrollierbar gemacht), war es im 5. Jh. ein fünftägiges Fest, an dem u.a. drei Dichter mit je einer Tetralogie an einem Theaterwettbewerb teilnahmen. Vgl. J. Latacz: Einführung in die griechische Tragödie, Göttingen 1993, 41–46.

Stücken wurden die Bakchen erst postum nach 406 in der Verantwortung seines Sohnes aufgeführt; sie gewannen den Wettbewerb.²²

Das Werk thematisiert einerseits die Ausbreitung des dionysischen Kultes in Griechenland, nachdem er schon bei den anderen Völkern (z.B. Lydern, Phrygern, Persern und überhaupt in Asien) Erfolg gehabt hatte, sowie andererseits seine Ankunft in Theben²³ und den Widerstand der politischen Führung Thebens gegen ihn. Die Hauptfigur der Tragödie, Dionysos, der Sohn des Zeus und der Semele, der Gott des Weines und der Ekstase, kehrt als Jüngling in Menschengestalt²⁴ in seine Heimatstadt Theben zurück, um sich an seinen Verwandten zu rächen, die ihm die Verehrung verweigern. Er versetzt die thebanischen Frauen in Raserei und führt sie hinaus auf den Berg Kithairon. Unter ihnen ist auch eine der Kadmostöchter, Agaue, die Mutter von Pentheus, dem König von Theben. Letzterer verweigert Dionysos ebenfalls die Anerkennung als Gott, verurteilt das wilde Treiben der Bacchantinnen und lässt einige von ihnen sowie später auch Dionysos, der sich wehrlos fügt, einsperren. Durch eine wunderbare, von Dionysos inszenierte Befreiung werden zunächst die Bacchantinnen, dann Dionysos selbst befreit. Pentheus wird darauf von Dionysos in Frauenkleidern zum Kithairon geführt, wo er von den Bacchantinnen – auch von seiner Mutter – in Stücke gerissen wird. Agaue, die mit ihres Sohnes Kopf in die Stadt zurückkehrt, erkennt erst mit Hilfe ihres Vaters Kadmos, was sie getan hat.²⁵

Das Verhältnis des Werkes zum Dionysoskult des fünften Jahrhunderts ist äusserst umstritten; es polarisierte die klassische Altertumswissenschaft im vergangenen Jahrhundert.²⁶ Aber auch wenn die Bakchen vermutlich kein Abbild der Dionysosmysterien des fünften Jahrhunderts bilden und nur schwerlich zur Rekonstruktion ihrer Geschichte vor dieser Zeit herangezogen werden können, so darf doch in Übereinstimmung mit der neueren Literatur damit gerechnet werden, dass Euripides auf den Dionysoskult anspielt und ihn in künstlerischer Weise verarbeitet.²⁷

²² Vgl. B. Zimmermann: Art. «Euripides», DNP 4, Stuttgart 1998, 280.

²³ Die Stadt, deren Erbauer Kadmos der mythischen Genealogie zufolge Dionysos' Grossvater war.

²⁴ Im Verlauf des Dramas tritt er in vielerlei Form auf: als Gott, Mensch und Tier sowie als Lichterscheinung.

²⁵ Vgl. die von dem Grammatiker Aristophanes verfasste Inhaltsangabe: Euripides: Tragödien. Sechster Teil. Iphigenie in Aulis, Die Bakchen, Der Kyklop, hg. u. übers. v. D. Ebener (SQA 30,6), Berlin 1980, 114f. Eine ausführlichere und systematischere Inhaltsskizze bietet Latacz: Griechische Tragödie (Anm. 21), 293–300.

²⁶ Vgl. dazu: A.F.H. Bierl: Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und «metatheatralische» Aspekte im Text (CM 1), Tübingen 1991, 177–181.

²⁷ Vgl. Klauck: Umwelt (Anm. 7), 96–99.

Eine neue, für das Thema dieses Beitrags wichtige Forschungsrichtung ist der Ansatz Richard Seafords²⁸, der die rituellen Strukturen des Dramas untersucht und von der Grundthese ausgeht, dass die Bakchen Einweihungen in die dionysischen Mysterien widerspiegeln.²⁹ Er sieht in der Vereinnahmung des Pentheus durch Dionysos verschiedene Aspekte der Mysterien-Initiation, von denen einige wenige exemplarisch genannt werden sollen: Im ersten Dialog zwischen Pentheus und Dionysos wird die Besonderheit der Wissensvermittlung in der Einweihung deutlich. Dionysos gibt Pentheus mehr preis, als er – der nicht Eingeweihte – verstehen kann; über das Geheimnis der ὄργια³⁰ wird er im Unklaren gelassen, und auch seine Göttlichkeit erkennt er nicht.³¹ Während der Episode der Befreiung des Dionysos aus der Gefangenschaft³² kann man durch die Art, wie die Figur des Pentheus’ beschrieben wird, Erfahrungen der Einweihung in die Mysterien von Eleusis, wie sie bei Plutarch beschrieben sind, assoziieren.³³ Pentheus macht die Qualen eines Initianden im ersten Stadium des Einweihungsprozesses durch, der in der religiösen Pra-

²⁸ Er liest die Bakchen nicht als religionsgeschichtliche Quelle, um mit ihrer Hilfe die athenischen Dionysosmysterien des 5. Jh.s zu rekonstruieren, sondern interpretiert die Bakchen auf der Grundlage späterer Zeugnisse (aus hellenistisch-römischer Zeit). Er geht aber auch von einem gewissen Grad an Kontinuität zwischen den Mysterien der klassischen und der späteren Zeit aus und argumentiert mit der Ähnlichkeit der Dionysosmysterien und der Mysterien von Eleusis, die in klassischer Zeit recht gut belegt sind. Vgl. R. Seaford: *Dionysiac drama and the dionysiac mysteries*, CQ 31 (1981) 252–275 (252f.).

²⁹ So auch F. Graf: *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, Düsseldorf ⁵1999, 167: «Die Geschichte [...] demonstriert die furchtbare Gewalt des Gottes in seinem Ritual. Die Bakchen inszenieren dionysische Riten unter dem Vorwand der Mythen erzählung.»

³⁰ Eur Ba 470.471.476 darf nicht verstanden werden im Sinne des modernen Gebrauchs des Wortes «Orgien». ὄργια bedeutet zunächst «rituelles Tun», «[geheime] Kulthandlung», «[geheime] Riten». Der genaue Inhalt ist aus verschiedenen Gründen (z.B. tendenziös gefärbten Quellen und der Tatsache, dass Mysterienkulte in erster Linie, wie schon die Wortbedeutung zeigt, geheim waren) nur bedingt historisch rekonstruierbar. Vgl. u.a.: W. Burkert: *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt*, München 1990, 89f.; H. Kloft: *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale*, München ²2003, 8f.17.85f.

³¹ Eur Ba 460–515. Zugrunde liegende griechische Ausgabe der Bakchen: Euripides: *Euripidis Fabulae*: Vol. III. *Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus*, hg.v. J. Diggle (SCBO), Oxford 1994.

³² Eur Ba 509–659.

³³ Vgl. Seaford: *Dionysiac drama* (Anm. 28), 255, Anm. 37: Plut. mor. 36e, 47a, 81e, 943c.

xis von künstlich erzeugtem Erdbeben, Donner und Blitzen begleitet wurde.³⁴

Wenn es auch ungewiss bleibt, inwieweit Euripides die zeitgenössische Kultpraxis aufgenommen hat³⁵, so ist die Forschung sich doch darin einig, dass Euripides' Bakchen den Charakter des hellenistischen Dionysoskultes geprägt haben³⁶ und insofern als Inszenierung dionysischer Riten³⁷ bezeichnet werden können, was im Blick auf die Apostelgeschichte von grosser Bedeutung ist.

Im Gegensatz zur älteren Forschung, die sich für eine literarische Abhängigkeit der Apostelgeschichte von den Bakchen ausgesprochen hat,³⁸ führt Alfred Vögeli 1953 gegen diese Position an, dass die Bakchen «gerade nicht zum Bildungsstoff des hellenistischen Schulwesens gehörten», was daraus hervorgehe, dass zu ihnen keine Scholien überliefert seien und dass sich «unter den zahlreichen Euripidesfragmenten der Papyri keine solche [*sic*] aus den B.» befänden.³⁹ Vögelis Argumente gegen die ältere Forschung sind im Folgenden kritisch zu hinterfragen:

Erstens: Vögeli bezieht sich auf die Geschichte der griechischen Literatur von Wilhelm Schmid und Otto Stählin, in der von einer Beschränkung der Schullektüre auf neun Euripides-Tragödien die Rede ist. Er erwähnt aber nicht, dass sich diese Beschränkung erst im vierten Jahrhundert n.Chr. durchgesetzt hat und daher für die Abfassungszeit der Apostelgeschichte keine Relevanz hat.⁴⁰ Es ist zwar richtig, dass zu den Bakchen keine Scholien gefunden wurden – sie sind verloren gegangen. Dennoch gehören die Bakchen zu den

³⁴ Vgl. Seaford: *Dionysiac drama* (Anm. 28), 253–259, und die Kommentare zu den angeführten Textstellen in: Euripides: *Bacchae*. With an Introduction, Translation and Commentary, hg. u. übers.v. R. Seaford, Oxford 1996. Zur Bedeutung von Gewitter und Erdbeben in der Antike allgemein und in den Mysterieneinweihungen im Speziellen: vgl. Seaford: *Thunder, Lightning and Earthquake* (Anm. 17), 144–148.

³⁵ Auch Seaford ist sich des spekulativen Charakters seiner Interpretation bewusst. Vgl. Seaford: *Dionysiac drama* (Anm. 28), 265.

³⁶ «Der hellenistische Dionysos war [...] eine Schöpfung des Euripides. Kein Drama ist in der ganzen Welt so viel gespielt worden wie die Bakchen, und es gab sicher nur wenige hellenistische Menschen aller Stände, die es nicht wenigstens einmal in ihrem Leben gesehen haben. [...] Man erlebt den Gott im Hellenismus so, wie Euripides ihn gezeichnet hatte» (C. Schneider: *Kulturgeschichte des Hellenismus*, Bd. 2, München 1962, 801). Vgl. ausserdem: Bierl: *Dionysos* (Anm. 26), 17; M.P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion* (HAW V.2), München ²1955–1961, Bd. 1: *Die Religionen Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, 778f.

³⁷ Graf: *Griechische Mythologie* (Anm. 29), 167.

³⁸ Vgl. oben, Abschnitt 2. Forschungsüberblick.

³⁹ Vögeli: *Lukas und Euripides* (Anm. 14), 431, Anm. 64.

⁴⁰ Vgl. Schmid, Stählin: *Griechische Literatur* (Anm. 13), 831f.

sogenannten zehn «select plays» für die Schullektüre, wie die Forschung zur Überlieferungsgeschichte der Euripides-Dramen zeigt.⁴¹ *Zweitens*: Es stimmt nicht, dass sich unter den Papyrusfragmenten keine aus den Bakchen befinden. Insgesamt sind bisher elf Papyri oder Papyrusfragmente mit Versen aus den Bakchen gefunden worden, die aus dem dritten Jahrhundert v.Chr. bis zum sechsten Jahrhundert n.Chr. stammen und recht gleichmässig über die neun Jahrhunderte verteilt sind.⁴² Einem Papyrus kommt hinsichtlich der Fragestellung eine besondere Bedeutung zu: Auf vier kleinen Fragmenten mit der Inventarnummer 901 aus Tebtynis ist in einer «large schoolboy's hand»⁴³ drei oder viermal der erste Vers der Bakchen geschrieben, was gegen die Auffassung Vögelis spricht. *Drittens*: Ein weiterer Beleg für die Kenntnis der Bakchen in der Zeit des frühen Christentums sowie ein Indiz dafür, dass schon in der Antike Ähnlichkeiten und Vergleichbarkeit zwischen Dionysosmysterien und Christentum durchaus erkannt und bearbeitet wurden, ist mit den Bezügen zu den Bakchen bei den Kirchenvätern gegeben. So zitiert etwa Clemens von Alexandrien um 200 die Bakchen in seinem «Protreptikos», allerdings in Form polemischer Kritik, um das Christentum und den christlichen Kult vom heidnischen abzuheben.⁴⁴ Ebenso lassen sich Bezüge zu Parallelstellen aus den Bakchen in Origines' Schrift «Gegen Celsus» finden, die in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts verfasst wurde.⁴⁵

⁴¹ Vgl. Euripides: *Bacchae*. Edited with introduction and commentary, hg. u. übers. v. E.R. Dodds, Oxford ²1960, LI-LIII; Latacz: *Griechische Tragödie* (Anm. 21), 257–260 (dort eine gute Übersicht über die Überlieferungsgeschichte).

⁴² P. Hibeh. 1 25 (280–240 v.Chr., Ba 1388–1392); P. Tebt. 3 901 (2. Jh. v.Chr., unsicher, Ba 1); P. Berol. 21 235 (1. Jh. v./1. Jh. n.Chr., Ba 17–26); P. Oxy. 19 2223 (1./2. Jh. n.Chr., Ba 1070–1091.1093–1136); P. Oxy. 60 4017 [erst 1994 veröffentlicht] (2. Jh. n.Chr.; Hypothese der Ba); P. Jen. Inv. 266 (2. Jh. n.Chr., Ba 64–69); P. Oxy. 53 3718 (5. Jh. n.Chr.; 194–290 mit Lücken); P. Ant. 1 24 (5./6. Jh. n.Chr.; Ba 459–471.496–508 u. 22 andere Verse); P. Berol. 17 059 (5./6. Jh. n.Chr.; Ba 198–206.1046–1083 mit grösseren Lücken); P. Ant. 2 73 (5./6. Jh. n.Chr., Ba 1154–1169.1183–1186); P. Schoyen 1 8 (6. Jh. n.Chr.; Ba 681–686.725–730.1032–1034.1068–1071).

⁴³ *The Tebtunis Papyri III*. Bd. 2 (*Graeco-Roman Archaeology* 4), hg. v. A.S. Hunt, J.G. Smyly, C.C. Edgar, London 1938, 189; Dodds: *Bacchae* (Anm. 41), LVI.

⁴⁴ Vgl. W. Burkert: *Kritik, Rettung und unterschwellige Lebendigkeit griechischer Mythen zur Zeit des frühen Christentums*, in: R. von Haehling (Hg.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt 2005, 185; Schmid, Stählin: *Griechische Literatur* (Anm. 13), 832.

⁴⁵ Vgl. dazu ausführlicher: Dormeyer: *Bakchos* (Anm. 18), 167–170, und mit weiteren Belegstellen sowohl in der apologetisch christlichen als auch in der nicht-christlichen antiken Literatur: Baeumer: *Dionysos* (Anm. 5), 43–88. «Viel wichtiger für die literarische und auch die kultische Entwicklung des dionysischen Mythos

Somit steht fest, dass die Bakchen zum hellenistischen Bildungsgut gehörten und ihnen bis in die Spätantike eine wichtige Rolle in der Bildung zukam. Sie waren in weiten Teilen der römisch-hellenistischen Welt sowie in gebildeten Kreisen des frühen Christentums, auch zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte, bekannt.

4. *Textanalytischer Vergleich der Befreiungs- und Berufungserzählungen mit den Bakchen des Euripides*

Über das Berufungserlebnis des Paulus wird in der Apostelgeschichte in drei unterschiedlichen Situationen mit verschiedenen Nuancen erzählt.⁴⁶ Der Bericht über die Damaskus-Vision (Apg 9,1–19) in der dritten Person Singular wird mit der Partizipialkonstruktion ἐμπνέων ὀπιλιῆς καὶ φόβου gegen die Schüler des Herrn (V.1) eingeleitet, womit der Verfasser die Verfolgungstätigkeit des Paulus charakterisiert. Verben der Atmung sind in der Antike, vor allem in der griechischen Literatur, häufig mit Emotionen verbunden.⁴⁷ In den Bakchen reagiert Pentheus, als er im Stall nicht auf den gefangenen Dionysos, sondern auf einen Stier stösst, θυμὸν ἐκπνέων.⁴⁸ Es liegt ebenfalls eine Verknüpfung von πνέω mit einem Substantiv der Bedeutung «Wut» oder

im gesamten Altertum sind die *Bakchai* des Euripides.» (a.a.O. 43) [Hervorhebung im Original].

⁴⁶ Zu Kontext und Struktur der Berufungserzählungen siehe: J. Kremer: Die dreifache Wiedergabe des Damaskuserlebnisses Pauli in der Apostelgeschichte. Eine Hilfe für das rechte Verständnis der lukanischen Osterevangelien, in: J. Verheyden (Hg.): *The unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999, 329–356 (330f.).

⁴⁷ Obwohl «Wut» auch in der semitischen Physiologie mit der Atmung verknüpft ist, hat Pieter W. van der Horst zeigen können, dass der Verfasser der Apostelgeschichte den Ausdruck aus der literarischen Tradition Griechenlands übernommen hat. Vgl. P.W. van der Horst: *The Hellenistic Background of Acts 9:1. «Snorting Threat and Murder»*, in: ders. (Hg.): *Jews and Christians in their Graeco-Roman context. Selected essays on early judaism, samaritanism, hellenism, and christianity* (WUNT 196), Tübingen 2006, 167–172. Als Argumente führt er einerseits die wenigen sprachlichen Parallelen in der LXX und in anderer jüdisch-griechischer Literatur an, andererseits den überwältigenden Reichtum an vergleichbarem Material aus der paganen griechischen und römischen Literatur und der nicht-literarischen Kunst. Seine Argumentation wird dadurch gestützt, dass ἐμπνέω mit der Bedeutung «schnauben» im Neuen Testament nur in Apg 9,1 belegt ist. Vgl. E. Schweizer: Art. «πνέω, ἐμπνέω, ἐκπνέω», ThWNT 6, Studienausgabe Stuttgart 1990, 450.

⁴⁸ Eur Ba 618–619. Pentheus weiss allerdings nicht, dass der Gefangene Dionysos ist. Er hält ihn für einen Menschen, der aus der Fremde kommt. Der Stier gilt als eine Seinsweise des Dionysos auf der Erde.

«Zorn» vor, wobei allerdings zwei Unterschiede – das Substantiv im Akkusativ statt im Genitiv und πνέω mit einer anderen Vorsilbe – deutlich werden, die aber die Bedeutung nicht verändern.

Die sprachliche und inhaltliche Ähnlichkeit wird noch deutlicher, wenn man den Hinweis auf die Verfolgungstätigkeit (V.1) mit der Frage Christi Σαοὺλ Σαοὺλ,⁴⁹ τί με διώκεις; (V. 4) zusammenliest: Ihm wird der Vorwurf gemacht, er sei ein θεομάχος.⁵⁰ In den Bakchen ist θεομαχέω ein Ausdruck für den Kampf gegen den Gott Dionysos – insbesondere der König Pentheus wird als θεομάχος bezeichnet⁵¹, mit dem in Apg 9 indirekt Paulus assoziiert werden kann⁵². Diese Annahme wird dadurch bestätigt, dass die Begriffe θεομάχος und θεομαχέω in der griechischen Literatur nur sehr selten vorkommen, überproportional häufig⁵³ in den Bakchen verwendet werden und vermutlich von Euripides selber geprägt wurden, und dass Apg 5,39 die einzige Belegstelle im Neuen Testament darstellt.⁵⁴

Eine weitere motivische und sprachliche Ähnlichkeit ist mit der göttlichen Lichterscheinung gegeben, die die Berufungsvision einleitet – αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Apg 9,3). In den Bakchen kommt ein göttlicher Blitz vor, mit dem Dionysos das Haus des Pentheus in Flammen setzt und der damit gegen Pentheus, den Verfolger des neuen Kultes, gericht-

⁴⁹ Kremer: Damaskuserlebnis (Anm. 46), 332f.: Eine Verdoppelung der Anrede findet sich im Neuen Testament häufiger im lukanischen Doppelwerk (Lk 7,14; 8,24; 10,41; 22,31) und ist mehrmals im Alten Testament belegt (Gen 22,11; 46,2; Ex 3,4; I Sam 3,6). Eine doppelte Anrede findet sich aber auch in Eur Ba 1038: ὁ Διόνυσος ὁ Διόνυσος.

⁵⁰ Das Wort θεομάχος wird an dieser Stelle zwar nicht verwendet, ist dem Leser aber schon aus Apg 5,39 bekannt.

⁵¹ Eur Ba 43–46, 635f.1255f.; vgl. ausserdem Eur Ba 241, 355–357.796f.: Pentheus wird als Verfolger der Dionysosanhängerinnen dargestellt und als Kämpfer gegen einen neuen Gott. Er verkörpert, wie Paulus in der Apg, den kompromisslosen Verfolger eines neuen Kultes.

⁵² Vgl. C. Burchhard: Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 105), Göttingen 1970, 94; Dormeyer: Bakchos (Anm. 18), 166. Siehe dazu auch Schmid, Stählin: Griechische Literatur (Anm. 13), 662–679: Der Regent Pentheus versucht als θεομάχος «sein Volk [ich ergänze: auch seine Religion, denn Religion und Politik sind erst in der Neuzeit voneinander eindeutig unterscheidbar] vor einem sittengefährlichen Kult zu schützen» (679) – der Pharisäer Paulus versucht als θεομάχος seine Religion und damit auch sein Volk vor dem neuen Christus-Kult zu schützen.

⁵³ Vgl. Anm. 51; Eur Ba 325.

⁵⁴ Vgl. O. Bauerfeind: Art. «θεομάχος», ThWNT 4, Studienausgabe Stuttgart 1990, 534; Nestle: Anklänge (Anm. 9), 48f. Als einzige Stelle im biblischen Kontext: II Makk 7,19.

tet ist.⁵⁵ Als sprachliche Ähnlichkeit stellt Seaford fest, dass das Verb *περιήστραψεν* zu dem Wortfeld *ἀστραπή* («Blitz») / *ἀστράπτω* («blitzen», «Blitze schleudern») gehört und somit eine Anlehnung an die Blitze des Dionysos in den Bakchen sein könnte.⁵⁶ Eine weitere von Dionysos inszenierte Lichterscheinung lässt die Parallele noch deutlicher werden: *καὶ πρὸς οὐρανὸν καὶ γαῖαν ἐστήριξε φῶς*.⁵⁷ An dieser Stelle ist – in bezeichnender Ähnlichkeit zur Apostelgeschichte – die Stimme des Gottes mit einer Lichterscheinung (φῶς) vom Himmel (πρὸς οὐρανὸν u. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) verbunden.⁵⁸ Ein weiteres vergleichbares Motiv ist die unsichtbare Stimme, die vom Chor⁵⁹ bzw. von Paulus' Begleitern gehört wird (Apg 9,7)⁶⁰.

Bei der Berufungsvision, die in Kapitel 22 als Selbstbericht des Paulus in Form einer Rede – vor dem Volk in Jerusalem, in Anwesenheit einiger römischer Soldaten der *cohors auxiliaris*, die in der Burg Antonia stationiert waren⁶¹ – wiederholt wird, ist eine deutliche Steigerung in der Darstellungsweise der Lichterscheinung erkennbar. Die Erscheinung wird nicht mehr nur als φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Apg 9,3) beschrieben, sondern als ein φῶς ἱκανόν, das ihn περὶ μεσημβρίαν umblitzte (Apg 22,6). Die Präzisierung, wonach sich die Vision um die Mittagszeit ereignet hat, zeigt zum einen eine sachliche Steigerung, weil das gewaltige Licht heller als die Sonne scheinen musste, und stellt andererseits ein Motiv aus der griechisch-römischen Literatur dar. μεσημβρία kommt im Neuen Testament nur noch in Apg 8,26 vor und ist eine beliebte Zeit, zu der Gottheiten erscheinen.⁶² In V.5 wird ausserdem das Verb *τιμωρέω* («bestrafen», «sich rächen», «züchtigen») verwendet, das ebenfalls im Kontext der oben genannten Lichterscheinung in den Bakchen zu finden⁶³

⁵⁵ Eur Ba 594–598. Auch wenn eine Motivverwandtschaft festzustellen ist, so muss doch der Unterschied aufgezeigt werden, dass der dionysische Blitz zerstörend wirkt und die Lichterscheinung in der Apostelgeschichte nur die Vision einleitet.

⁵⁶ Vgl. Seaford: Thunder, Lightning and Earthquake (Anm. 17), 141. Siehe ausserdem Eur Ba 3: ἀστραπηφόρος.

⁵⁷ Eur Ba 1082f.

⁵⁸ Vgl. Eur Ba 1074–1083; Apg 9,3f. Eine weitere Ähnlichkeit des Motivs: Der Herr befiehlt Paulus, er solle aufstehen (V.6). Ebenso befiehlt Dionysos seinen Anhängerinnen, sie sollten aufstehen (Eur Ba 605f.).

⁵⁹ Eur Ba 576–579.

⁶⁰ Anders in Apg 22,9: Dort sehen die Begleiter das Licht, hören aber nicht die Stimme.

⁶¹ Siehe dazu: W. Eckey: Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband I: Apg 1,1–15,35, Neukirchen-Vluyn 2000, 210; ders.: Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband II: Apg 15,36–28,31, Neukirchen-Vluyn 2000, 497.

⁶² Vgl. Burchard: Der dreizehnte Zeuge (Anm. 52), 105, insb. Anm. 196.

⁶³ Eur Ba 1081. Vgl. Nestle: Anklänge (Anm. 9), 52.

und, ausser in Apg 26,11, nirgends im Neuen Testament belegt ist.⁶⁴ Auch der Verfasser der Apostelgeschichte verwendet in einem anderen Zusammenhang ein anderes Verb für die Bestrafung der Christusanhänger.⁶⁵

Paulus' Rede vor dem jüdischen Klientelkönig Marcus Iulius Agrippa II., seiner verwitweten Schwester Bernike und dem römischen Statthalter Porcius Festus ist auf der literarischen Ebene an Personen adressiert, die viel enger mit dem hellenistisch-römischen Kulturraum verbunden sind als die Adressaten der Rede in Apg 22.⁶⁶ Die Variationen im Vergleich zu den ersten beiden Versionen des Berufungserlebnisses hängen m. E. mit dem kulturellen Hintergrund der Adressaten auf der literarischen Ebene zusammen⁶⁷ und weisen daher deutlichere intertextuelle Bezüge zu den Bakchen auf: Zunächst wird die Verfolgungswut des Paulus konkreter und schärfer dargestellt, wodurch das Motiv des *θεομάχος* noch deutlicher wird. Bei der Beschreibung der Lichterscheinung wird die in Apg 22,6 angelegte Steigerung⁶⁸ fortgeführt: Die Lichtvision erscheint diesmal *ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου* (Apg 26,13). Auch Dionysos wird in den Bakchen im Superlativ als *φάος μέγιστον*⁶⁹ von seinen Anhängerinnen verehrt.⁷⁰ Im Unterschied zu Apg 9,4 und 22,7 (dort fällt nur Paulus zu Boden) fallen Paulus und seine Begleiter auf die Erde (Apg 26,14a). In den Bakchen werfen sich die Bacchantinnen direkt nach einer Lichterscheinung mit Feuer und Erdbeben zu Boden und zittern.⁷¹ So-

⁶⁴ Häufiger in II/IV Makk.

⁶⁵ *κολάζω* vgl. Apg 4,21. Auch noch belegt in II Petr 2,9. Das Substantiv *κόλασις* ist darüber hinaus auch bei Mt 25,46 und in I Joh 4,18 belegt.

⁶⁶ Agrippa II. war in Rom geboren sowie erzogen worden und durch seine Schwester Drusilla mit dem römischen Statthalter Antonius Felix verschwägert. Vgl. Eckey: Apostelgeschichte II (Anm. 61), 538f. Sein Auftreten *μετὰ πολλῆς φαντασίας* (Apg 25,23) kennzeichnet ihn aber als Herrscher mit deutlich hellenistischen Zügen. Vgl. K. Löning: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (NTA 9), Münster 1973, 176f.

⁶⁷ Vgl. zu den drei verschiedenen Perspektiven auf die Berufung sowie zur Beeinflussung der Erzählungen durch die verschiedenen Situationen und Adressaten auf der Erzählebene: P. Wick: Paulus. Mit einem Beitrag von J. Maschmeier, Göttingen 2006, 65–74.

⁶⁸ Nach M. Diefenbach: Das «Sehen des Herrn» vor Damaskus. Semantischer Zugang zu Apg 9, 22 und 26, NTS 52 (2006) 409–418, liegt mit der Verwendung des Verbs *ὁράω* in Verbindung mit *ἀκούω* in Apg 26 eine weitere Steigerung vor, die er als «Einsicht» in den Auftrag Christi deutet, die erst in Kapitel 26 vollendet ist (Apg 9 nur «Ansicht»).

⁶⁹ Eur Ba 608.

⁷⁰ Vgl. Seaford: Thunder, Lightning and Earthquake (Anm. 17), 141f.

⁷¹ Eur Ba 600–608.

wohl Dionysos als auch Jesus fordern die am Boden Liegenden auf⁷² aufzustehen.⁷³

Die auffallendste lexikalische Parallele zu den Bakchen liegt aber in einem wörtlichen Zitat, das Christus in den Mund gelegt wird. Der Frage τί με διώκεις; fügt der Verfasser den Satz σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν (Apg 26,14c) hinzu, der ebenso in den Bakchen des Euripides enthalten ist (πρὸς κέντρα λακτίζοιμι⁷⁴). Die Wendung «gegen den Stachel ausschlagen» meint, dass es für Paulus genauso zwecklos ist, sich Christus zu widersetzen, wie für ein Reit- oder Zugtier, gegen den Stachelstock etwas auszurichten, der in der Antike an Stelle einer Peitsche verwendet wurde.⁷⁵ In der Forschung wird häufig die Auffassung vertreten, es handle sich nur um ein gängiges Sprichwort aus der Antike, das «als Ausdruck für den vergeblichen Widerstand gegen eine stärkere Macht»⁷⁶ verwendet wurde, und stelle keinen Verweis auf Euripides' Bakchen dar.⁷⁷ Die Wendung ist in der griechischen sowie lateinischen Literatur und insbesondere bei Euripides häufig belegt und fehlt im hebräischen sowie aramäischen Sprachraum, obwohl auch hier Treiberstachel beim Vieh verwendet wurden.⁷⁸ Das Verb λακτίζειν kommt im Neuen Testament sonst nicht vor, in der LXX ist es nur einmal als Kompositum belegt⁷⁹ und findet sich häufig in der griechischen Profanliteratur.⁸⁰ Dass der Verfasser direkt aus den Bakchen zitiert, ist nicht beweisbar, aber nicht zuletzt wegen des sehr ähnlichen Kontexts wahrscheinlich: Der verfolgte neue Gott warnt seinen Verfolger bzw. den Verfolger der Bacchantinnen bzw. der Christusanhänger.⁸¹

Dreimal wird in der Apostelgeschichte auch von Befreiungswundern erzählt, jeweils in unterschiedlichem Zusammenhang mit verschiedenen Beteiligten und an unterschiedlichen Orten, wobei die intertextuellen Bezüge auf

⁷² Eur Ba 605 und Apg 26,10.

⁷³ Vgl. Seaford: Thunder, Lightning and Earthquake (Anm. 17), 141.

⁷⁴ Eur Ba 795.

⁷⁵ Vgl. Eckey: Apostelgeschichte II (Anm. 61), 547.

⁷⁶ G. Lohfink: Paulus vor Damaskus. Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaften dargestellt an den Texten Apg 9,1–19; 22,3.21; 26,9–18 (SBS 4), Stuttgart 1967, 68.

⁷⁷ So etwa: Burchard: Der dreizehnte Zeuge (Anm. 52), 110; Vögeli: Lukas und Euripides (Anm. 14), 428f.; J. Zmijewski: Die Apostelgeschichte, Regensburg 1994, 846f.

⁷⁸ L. Schmid: Art. «κέντρον», ThWNT 3, Studienausgabe Stuttgart 1990, 662–668 (664–666). Eur Ba 795, Eur fr 604 TGF und Iph Taur 1396.

⁷⁹ H. Hanse: Art. «λακτίζω», ThWNT 4, Studienausgabe Stuttgart 1990, 3. Gegen Nestle: Anklänge (Anm. 9), 51, der behauptet λακτίζειν sei in der LXX nirgends zu finden.

⁸⁰ Vgl. Nestle: Anklänge (Anm. 9), 51.

⁸¹ So auch: Weinrich: Religionsgeschichtliche Studien (Anm. 11), 173.

die Bakchen je nach Kontext unterschiedlich deutlich sind. Das Motiv des Türöffnungswunders ist sehr alt⁸² und in den antiken literarischen Texten weit verbreitet; es findet sich zu einem grossen Teil im Umfeld der Dionysosmysterien. Sie haben eine wichtige Bedeutung im Zuge der Ausbreitung der dionysischen Kulte und dienen häufig als Beglaubigungswunder für die Anhänger des Gottes.⁸³

Während in Apg 5, der Befreiung der Apostel aus der Gefangenschaft in Jerusalem, und in Apg 12, der Befreiung des Petrus aus der Gefangenschaft bei König Herodes Agrippa I., vereinzelte Ähnlichkeiten zum Text des Dramas feststellbar sind, sind die intertextuellen Bezüge in Apg 16, der wunderbaren Befreiung von Paulus und Silas aus dem Gefängnis in Philippi (hellenistisch-römische Prägung!)⁸⁴, besonders ausgeprägt.⁸⁵ Auffällig ist vor allem der ähnliche erzählerische Kontext: «Sowohl in Theben als auch in Philippi stossen beide Protagonisten mit ihrem Auftreten erstmals auf offenen Wider-

⁸² Eines der ältesten Türöffnungswunder findet sich bereits in Homers Ilias. Die Göttinnen Hera und Athene begeben sich eiligst zu den Griechen vor Troja, und das Tor des Himmels öffnet sich, ohne dass die Horen eingreifen; vgl. Hom II V, 748ff.

⁸³ Vgl. R. Kratz: Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung (EHS.T 123), Frankfurt a.M./Bern 1979, 351.374f.

⁸⁴ In der im dritten Jh. v.Chr. von Philipp II. von Makedonien gegründeten Stadt, die seit 30 v.Chr. als römische *colonia* verwaltet wurde, waren in der zweiten Hälfte des ersten Jhs. mehrmals römische Veteranen und andere Italiker angesiedelt worden, sodass im ersten Jh. eine hellenistisch geprägte Mischkultur aus Griechen, Thrakern und den Nachkommen der römischen Soldaten bestand. Die Stadt war römisch geprägt und die Römer hatten einen privilegierten Status, obwohl sie in der Minderzahl waren. Religionsgeschichtlich ist anzumerken, dass der Kaiserkult einen sehr hohen Stellenwert besass, dass aber auch der Dionysoskult sehr verbreitet war und unter allen Bevölkerungsgruppen zahlreiche Anhänger hatte. Durch Inschriften belegt ist dies z.B. in CIL III 686, einer Grabinschrift, aus der sich ausserdem Vorstellungen rekonstruieren lassen, wie sich die Dionysosanhänger ein Leben nach dem Tod vorstellen; s. dazu: Nilsson: Geschichte der griechischen Religion (Anm. 36), Bd. 2: Die hellenistische und römische Zeit, 265–267; P. Pilhofer: Philippi, Bd. 2: Katalog der Inschriften von Philippi, Tübingen 2000, 429–433 (dort weitere Inscr.), 413f.476–480.519f.523–525. Ausführliches zu den Dionysosmysterien in Philippi: P. Pilhofer: Philippi, Bd. 1: Die erste christliche Gemeinde Europas, Tübingen 1995, 102–107. Vgl. ausserdem: R.M. Errington: Art. «Philippi», DNP 9, Stuttgart 2000, 794f.; Eckey: Apostelgeschichte II (Anm. 61), 360.

⁸⁵ Zu dem gleichen Ergebnis kommt auch Ziegler: Dionysos (Anm. 19), 188: «Für Apg 5, 17–42 und Apg 12, 1–23 konnte gezeigt werden, dass der hellenistische Hintergrund für die Gestaltung der Befreiungswunder zu Gunsten des atl. Einflusses in den Hintergrund tritt oder keine allzu große Bedeutung hat. In Philippi sieht die Situation dagegen anders aus».

stand.»⁸⁶ Paulus und Silas sind wegen eines Exorzismus an einer jungen Sklavin verhaftet und ins Gefängnis von Philippi geworfen worden, Dionysos wegen des Vorwurfs, er habe die Ordnung in Theben durch sein Auftreten gestört.⁸⁷ Sehr deutlich werden bei Paulus und Silas die besonderen Sicherheitsmassnahmen betont, damit das Wunderbare der Befreiung deutlicher wird: Die beiden Gefangenen werden im ἐσωτέρα φυλακή («inneren Gefängnis») durch den Kerkermeister mit ihren Füßen εἰς τὸ ξύλον («im Holz»)⁸⁸ gesichert (Apg 16,24). Auch in den Bakchen wird die gute Bewachung der Bacchantinnen betont, die ebenfalls an den Füßen gefesselt sind.⁸⁹ In beiden Texten spielt das Motiv der Dunkelheit eine wichtige Rolle. In Apg 16,24 wird beschrieben, dass Paulus und Silas um Mitternacht (im inneren Gefängnis!) zu Gott beten, und bei Euripides wird der Ort der Gefangenschaft des Dionysos u.a. als σκοτίαί εἰρηκταῖ («finstere abgeschlossene Räume») sowie als σκοτεινάί ὀρκάναί («finsternes Gefängnis») bezeichnet.⁹⁰ Zum anderen kann das hymnische Singen der Dionysos-Anhängerinnen⁹¹ mit dem hymnischen Singen (ὑμνέω) von Paulus und Silas verglichen werden (V. 25).⁹²

Weitere sehr deutliche intertextuelle Bezüge auf die Bakchen weist die Beschreibung des Befreiungswunders selbst auf (V. 26), in der Elemente aus beiden Befreiungswundern der Euripidestragödie verarbeitet zu sein scheinen: *Erstens* werden die Gefangenen nicht mehr durch einen Engel⁹³ befreit, sondern wie bei der Befreiung des Dionysos durch ein Naturereignis.⁹⁴ Das Erd-

⁸⁶ Ziegler: Dionysos (Anm. 19), 191.

⁸⁷ Vgl. Eur Ba 215–232.

⁸⁸ Gemeint ist ein Gerät aus schweren Holzblöcken, in das die Füße der Gefangenen eingeschlossen wurden; vgl. J. Schneider: Art. «ξύλον», ThWNT 5, Studienausgabe Stuttgart 1990, 36–40.

⁸⁹ Vgl. Eur Ba 226f.: δεσμίους χέρας σφάζουσι πανδήμοισι πρόσπολοι στέγαις; Eur Ba 447 zur Fesselung der Füße.

⁹⁰ Eur Ba 549.611, vgl. auch 510; siehe Seaford: Thunder, Lightning and Earthquake (Anm. 17), 141. Hintermaier: Befreiungswunder (Anm. 16), 254, sieht im Motiv der Nacht eine Anspielung auf die Befreiung aus Ägypten (Ex 11,4; 12,29). M.E. wären diese Anspielungen im griechisch-hellenistischen Kontext nicht verständlich; sie bilden eher eine Anspielung des Verfassers auf pagane Motive.

⁹¹ Eur Ba 518–575 und auch 589f.

⁹² Vgl. Seaford: Thunder, Lightning and Earthquake (Anm. 17), 141.

⁹³ Dieser hatte eine wichtige Funktion in den jüdischen Kontexten. Siehe dazu: Hintermaier: Befreiungswunder (Anm. 16), 295.

⁹⁴ Apg 16,26: σεισμός μέγας; Eur Ba 585: <σεῖε> πέδον χθονὸς Ἑννοσι πότνια. Dionysos bittet die Herrscherin des Bebens, die Erde zu erschüttern. Nestle: Anklänge (Anm. 9), 53 dazu: «Es thut in beiden Fällen nicht viel zur Sache, daß [...] in diesen Gegenden die Erdbeben häufig sind. Es kommt vielmehr darauf an, daß beide Mal in dem Erdbeben sich die Macht des neuen Gottes kund that.» Kratz: Rettungswunder (Anm. 83), 381–383, und Hintermaier: Befreiungswunder (Anm. 16),

beben bringt *zweitens* sowohl in Philippi die Fundamente des Gefängnisses ins Schwanken (σαλεύω) wie auch in Theben das Haus des Pentheus.⁹⁵ *Drittens* werden sowohl im Gefängnis in Philippi als auch im Gefängnis in Theben die Fesseln der Gefangenen gelöst und die Türen auf wundersame Weise geöffnet.⁹⁶ *Viertens* gleichen sich die Reaktionen des Pentheus bzw. des Gefängniswächters. Auf die Vermutung hin, die Gefangenen seien geflohen, hasten beide ins Haus bzw. ins dunkle Innere der Zelle⁹⁷ und greifen – allerdings mit verschiedener Intention⁹⁸ – nach ihrem Schwert.⁹⁹ Vergleichbar ist *fünftens* ausserdem, dass sowohl Dionysos als auch Paulus und Silas nach ihrer Befreiung versichern, nicht zu fliehen.¹⁰⁰

5. Zur Funktion der intertextuellen Bezüge

Bevor die Funktionen der intertextuellen Bezüge in der Apostelgeschichte bestimmt werden, ist zunächst auf die Frage nach dem Herkunftsmilieu des Verfassers einzugehen, die weitgehend offen und umstritten ist. Als Beleg für die Herkunft aus einem «judenchristlichen» Milieu – häufig als Argument gegen eine Verbindung zu den Bakchen angeführt – werden als Hauptargumente immer wieder die sprachliche Nähe zur LXX sowie der im Ganzen jüdische Charakter des Werkes angeführt.¹⁰¹ Für einen «heidenchristlichen» Milieuhintergrund sprechen u.a. der früh eingetretene Bedeutungsverlust des Juden-

294f., weisen darauf hin, dass kosmische Erscheinungen wie Erdbeben, Donner und Blitze häufig in der griechisch-hellenistischen Mythologie zu finden seien. Dass das Erdbebenmotiv vom Verfasser gerade in diesem Kontext verwendet wird, lässt sich deshalb nur schwer anders denn als bewusste Komposition mit der Aufnahme einzelner Elemente aus der hellenistischen Literatur erklären.

⁹⁵ Eur Ba 587f.: τάχα τὰ Πενθέως μέλαθρα διατινάζεται.

⁹⁶ Apg 16,26b: ἡνεώχθησαν δὲ παραχρῆμα αἱ θύραι πᾶσαι καὶ πάντων τὰ δεσμὰ ἀνέτη; Eur Ba 447f.: αὐτόματα δ' αὐταῖς δεσμὰ διελύθη ποδῶν κληῖδες τ' ἀνῆκαν θύρετρ' ἄνευ θνητῆς χερός.

⁹⁷ Eur Ba 628; Apg 16,29.

⁹⁸ Pentheus, um gegen ein Trugbild anzukämpfen, das er für Dionysos hält (Eur Ba 625–632), und der Gefängniswächter, um sich selbst zu töten.

⁹⁹ Apg 16,27; Eur Ba 627f. Ziegler beschreibt dies als «antitypologische Rollenkonstellation». Während der thebanische König die Göttlichkeit von Dionysos nicht erkennt, nimmt der Kerkermeister den christlichen Glauben an. Vgl. Ziegler: Dionysos (Anm. 19), 192f.

¹⁰⁰ Eur Ba 659; Apg 16,28. Vgl. insg. dazu: Seaford: Thunder, Lightning and Earthquake (Anm. 17), 141f.

¹⁰¹ Vgl. z.B. J. Jervell: Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998, 84. Allerdings halte ich das Argument der LXX-Sprache nicht für sehr aussagekräftig, da die LXX – die wahrscheinlich auch schon in einem hellenistischen Kontext übersetzt

christentums und seine Soteriologie, in der Sühnevorstellungen zurückgetreten sind.¹⁰² In einem neueren Aufsatz plädiert Wolfgang Kraus überzeugend für eine biographische Verortung zwischen Hellenismus und Judentum und argumentiert mit dem Ineinander hellenistischer und jüdischer Aspekte in der Theologie und Sprache des lukanischen Doppelwerks.¹⁰³ Es ist m.E. falsch, den Verfasser simplifizierend entweder «dem Hellenismus» oder «dem Judentum»¹⁰⁴ zuzuordnen. Ich schliesse mich deshalb der Argumentation Kraus' an. Allerdings muss unterschieden werden, ob jemand aus einem bestimmten Milieu kommt oder für ein oder zwei bestimmte Milieus schreibt; aus den vorangehenden Ausführungen ist deutlich geworden, dass sich unter den Adressaten auch Leser hellenistisch-römischer Prägung befunden haben.

Eindeutig ist jedoch, dass der Verfasser der Apostelgeschichte einen hellenistischen Bildungshintergrund besass: Zum einen basieren seine schriftstellerischen Fähigkeiten auf der antiken Schreibpraxis, die auf den hellenistischen Grammatikschulen gelehrt wurde, und zum anderen steht er deutlich in der Tradition der antiken Historiographie.¹⁰⁵ Diese Tradition ist in seinem

wurde – auch die Bibel der frühen Christen war, auf die auch nicht-jüdische Christen zurückgegriffen haben.

¹⁰² Vgl. z.B. E. Haenchen: Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1968, 81–103; Zmijewski: Apostelgeschichte (Anm. 77), 14f.; U. Schnelle: Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2005, 287f.

¹⁰³ Vgl. W. Kraus: Lukas. Urchristlicher Schriftsteller zwischen Judentum und Hellenismus, in: C. Barnbrock, W. Klän (Hg.): Gottes Wort in der Zeit. Verstehen – verkündigen – verbreiten, FS V. Stolle, Münster 2005, 227–244: Er führt z.B. die Zeitangaben an, die sowohl jüdische als auch nicht-jüdische Leser im Blick haben (vgl. 228f.). Er argumentiert über die Verwendung von Begriffen und Motiven aus dem hellenistischen Bereich, die der Verfasser durch alttestamentlich-jüdische Inhalte umprägt (vgl. 231–234), und zeigt an der Lystra-Rede (Apg 14) und der Areopagrede (Apg 17), dass hellenistische Vorstellungen mit Bezug auf die Tradition des griechischsprachigen Judentums mit einbezogen sind (234–242).

¹⁰⁴ Diese dichotome Deutungskategorie wird den kulturellen und sozialen Verhältnissen der Antike nicht gerecht. Die Welt, in der das Christentum entstand und in die es «in einem intensiven Prozess von Akkulturation und Assimilation, aber auch von Reaktion» hineinwuchs, ist gekennzeichnet durch eine komplexe religiöse und soziale Realität. «Diese komplexe Wirklichkeit spiegelt sich [so die These Kochs,] auch in der Apostelgeschichte wider, allerdings im Rahmen bestimmter literarischer und inhaltlicher Zielsetzungen des Verfassers.» D.-A. Koch: Proselyten und Gottesfürchtige als Hörer der Reden von Apostelgeschichte 2,14–39 und 13,16–41, in: C. Breytenbach, J. Schröter (Hg.): Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung, FS E. Plümacher, Leiden/Boston 2004, 83–107 (83).

¹⁰⁵ Vgl. D. Dormeyer: Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, 33–35, 39–42, 228–230; E. Plümacher: Stichwort: Lukas, Historiker, ZNT 18 (2006) 2–8.

eigenen Selbstverständnis erkennbar¹⁰⁶ und geht aus der Gestaltung des Werkes insgesamt hervor. Besonders deutlich zeigt sich dies an den zahlreichen Reden in der Apostelgeschichte, von denen zwei in der Analyse behandelt worden sind, die das gleiche Thema – das Berufungsgeschehen vor Damaskus – bearbeiten und sich in erheblichem Masse voneinander unterscheiden. Die Reden haben die Funktion, den Erzählfluss zu unterbrechen, um «dem Leser wichtige Ereignisse zu deuten, herausragende Wendepunkte im erzählten Geschehen zu markieren und Personen zu charakterisieren»¹⁰⁷, und stellen keine Protokolle wirklich gehaltener Reden dar.¹⁰⁸ Wie ein Vergleich mit der griechisch-römischen Historiographie und ihren Regeln zeigt, liegt der Verfasser damit ganz auf der Linie der antiken Historiker.¹⁰⁹

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Bezüge zu den Dionysosmysterien bewusst in die Texte eingearbeitet worden sind. Die behandelten Erzählungen sind «in einen *vergleichbaren und strukturkongruenten* Kontext eingebettet»¹¹⁰: Die Anhänger des Dionysoskultes¹¹¹ und die Christusanhänger in

¹⁰⁶ Das zeigen die Übereinstimmungen des Prooemiums (Lk 1,1–4) mit dem Methondenkapitel des Thukydides und das Prooemium in Apg 1,1–3. Vgl. Plümacher: Lukas, Historiker (Anm. 105), 2f.

¹⁰⁷ Eckey: Apostelgeschichte I (Anm. 61), 35.

¹⁰⁸ Die alttestamentlichen Zitate in den Reden stammen aus der LXX und sind Personen, die aramäisch gesprochen haben, in den Mund gelegt. Die Reden sind stark von der Theologie sowie der Sprache des Verfassers geprägt, setzen häufig den vorhergehenden Erzähltext voraus und sind, obwohl sie in sich eine vollständige antike Rede darstellen, für einen wirklichen Vortrag viel zu kurz. Vgl. Lohfink: Paulus vor Damaskus (Anm. 76), 42–51. Die Diskussion um die Historizität der Reden und ihrer Quellen soll hier nicht geführt werden.

¹⁰⁹ Vgl. D. Marguerat: Wie historisch ist die Apostelgeschichte, ZNT 18 (2006) 44–55 (48): Der Verfasser der Apostelgeschichte stimmt in 8 von 10 Punkten mit den Regeln der antiken Historiographie überein, die auf der Grundlage Lukians von Samosata und des Dionys von Halikarnass in den 1970er Jahren rekonstruiert wurden. Er berücksichtigt insbesondere die berühmte thukydideische Regel von der Umgestaltung der Reden. Vgl. dazu ausführlich: D. Marguerat: La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres, Paris 1999.

¹¹⁰ Ziegler: Dionysos (Anm. 19), 162 [Hervorhebung im Original]; dazu ausführlicher: ebd., 134.

¹¹¹ Nicht nur die Situation, wie sie in den Bakchen dargestellt wird, sondern auch die Situation der Anhänger der dionysischen Mysterien über weite Teile der Antike. Bakchos-Vereine waren im Römischen Reich ständigen Gefahren ausgesetzt. Sie konnten auf Grundlage eines Senatsbeschlusses aus dem Jahre 186 v.Chr. durch die Stadt oder den Statthalter geschlossen werden, wenn die Vereinigung mehr als fünf Mitglieder hatte, eine Kasse führte oder unsittliche Orgien abhielt. In der Rechtspraxis wurden sie allerdings immer dann geschlossen, wenn sie negativ auffielen. Vgl. Dormeyer: Bakchos (Anm. 18), 162; zum genannten Senatsbeschluss siehe: Kloft: Mysterienkulte (Anm. 30), 32–34.

der Apostelgeschichte befinden sich in einer vergleichbaren Situation. Die Adepten einer neuen religiösen Strömung¹¹² stehen im Konflikt mit der Staatsmacht und werden von dieser verfolgt.¹¹³

Doch warum sind die Bezüge je nach Kontext und Adressaten auf der Erzählebene unterschiedlich stark? Die mit dieser Frage verbundene Kontroverse um die vom Verfasser intendierten Leser kann hier nicht thematisiert werden. Es ist aber davon auszugehen, dass der Verfasser auch idealtypische Vertreter nicht-jüdischer urchristlicher Gemeinden vor Augen hatte, die als implizite Leser in den Text eingeschrieben sind.¹¹⁴

Die Motive (wunderbare Befreiung, unsichtbare Stimme, kosmische Erscheinungen wie Blitz, Donner und Erdbeben, Lichterscheinungen, Kontraste zwischen Helligkeit und Dunkelheit, Zittern), die in beiden Textwelten – in der Apostelgeschichte besonders deutlich, wenn die Erzählebene in einem hellenistischen Kontext steht – vorkommen, sind eng mit Übergangsriten verbunden und stehen in den Bakchen alle im Kontext der Episode, in der die Qualen des Pentheus denen eines Initianden gleichen, der in die Mysterien eingeweiht wird (vgl. Ba 584–606). Insbesondere Gewitter und Erdbeben sowie der Hell-dunkel-Kontrast haben eine wichtige Funktion in den ersten Stadien des *rite de passage*, in dem der Initiand sich von seiner vorherigen Identität ablösen muss, um für seine neue, in die Mysterien eingeweihte Identität präpariert zu sein. Sie verstärken die Angst und den Effekt der Desorientiertheit, was beides, wie auch die Demonstration göttlicher Macht, die z.B. im Befreiungswunder und der unsichtbaren Stimme deutlich wird, notwendig ist für die Ablösung von der früheren Identität.¹¹⁵ Paulus und der Kerkermeister durchqueren ebenfalls ein Stadium der Angst und Ungewissheit. Ihre Beru-

¹¹² Man kann nicht, wie Vögeli, die Konstellation in den Bakchen als Konflikt zwischen «der alten und der neuen Religion» (Vögeli: Lukas und Euripides [Anm. 14], 431; so auch Hintermaier: Befreiungswunder [Anm. 16], 302) interpretieren. Der Dionysoskult ist ebenso wie das Christentum keine neue Religion. Er löst keine alte «griechische Religion» ab. Vielmehr wird eine neue Gottheit eingeführt und damit das griechische Pantheon erweitert. Analog dazu wird auch durch den Christus-Glauben nicht der Bund Gottes mit dem Volk Israel aufgelöst, sondern erweitert – um die Erfüllung in Christus und um die Ausweitung des Bundes für alle Völker. Somit steht in beiden Werken der Konflikt des Alten und Neuen im Vordergrund – aber gerade nicht im Sinne einer Ablösung des Alten durch das Neue.

¹¹³ Besonders deutlich wird die Konstellation der Konfliktparteien: Eur Ba 647–656.778–791.

¹¹⁴ Vgl. dazu: Schnelle: Neues Testament (Anm. 102), 289; M. Wolter: Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: Breytenbach, Schröter: Die Apostelgeschichte (Anm. 104), 253–284 (283f.); gegen: Jervell: Apostelgeschichte (Anm. 101), 50–52.

¹¹⁵ Vgl. Seaford: Thunder, Lightning and Earthquake (Anm. 17), 146–148; Burkert: Antike Mysterien (Anm. 30), 81–85.

fung bzw. Bekehrung wird mit den genannten Motiven geschildert. Der Kerkermeister erreicht durch seinen Suizidversuch (Apg 16,27) sogar die «Schwelle des Todes», die in den Mysterieneinweihungen eine wichtige Rolle spielt – wie auch Tod und Wiedergeburt überhaupt die Grundidee des Initiationsrituals darstellen.¹¹⁶ Beide müssen sich von ihrer früheren Identität als Christenverfolger lösen, und in beiden Textpassagen wird der Übergang zur Akzeptanz des neuen Gottes vollzogen. Hier liegt dann aber auch ein wichtiger Unterschied zu Pentheus in den Bakchen, dessen Einweihungsritual einen negativen Ausgang hat: Er attackiert die Lichterscheinung im Hof und erkennt somit Dionysos nicht bzw. weist ihn zurück. Während also Pentheus in Feindschaft oder «confused ignorance»¹¹⁷ verharret, geben Paulus und der Kerkermeister ihre alte Identität auf, nehmen eine neue an und werden berufen bzw. bekehrt – metaphorisch, in der Sprache der Mysterien gesprochen: Sie werden in das «Mysterium» Jesu Christi eingeweiht.¹¹⁸

Die Steigerungen in der dreifachen Erzählung der Berufungs- und Befreiungserzählungen dienen als kompositorisches Gestaltungsmittel¹¹⁹ und verdeutlichen den Lesern das Geschehen, sollen sie in die Handlung miteinbeziehen und ihr Interesse wecken.¹²⁰ Es geht bei der fiktionalen Darstellung «nicht um Informationen um den äußeren Ablauf, sondern um [die] Hinführung zum Glauben an den Auferstandenen»¹²¹. Die Leser der Apostelgeschichte werden in erzählerischer Form dazu angeleitet, «über die wunderbare Berufung des Verfolgers Paulus zum Heidenapostel [ich ergänze: und die wunderbare Befreiung der Anhänger Christi] zu staunen und seine Botschaft anzunehmen»¹²². Die wunderhaften Elemente aus der Vorstellungswelt der

¹¹⁶ Vgl. dazu: Burkert: *Antike Mysterien* (Anm. 30), 82–84.

¹¹⁷ Seaford: *Dionysiac drama* (Anm. 28), 258.

¹¹⁸ Dazu passt auch das Ergebnis der semantischen Untersuchung Diefenbachs (vgl. Diefenbach: «Sehen des Herrn» [Anm. 68], 409–416), der eine Steigerung von Apg 9 über 22 zu 26 feststellt: Ansicht – Durchsicht – Einsicht. Kremer deutet an, dass der Verfasser «seine Aussagen zwar in der damals verbreiteten Sprache trifft, die Wörter und Sätze aber nicht bloß in ihrer alltäglichen Bedeutung, sondern z.T. in einem übertragenen bzw. für die Metaphorik offenen Sinn verwendet» (Kremer: *Damaskuserlebnis* [Anm. 46], 337), sodass ὁράω («sehen») im Sinne von «Einsicht» durchaus als Einsicht bzw. Eingeweihtsein in das Christusmysterium interpretiert werden kann; vgl. dazu ausserdem: Apg 26,18.

¹¹⁹ Vgl. A. Weiser: *Die Apostelgeschichte*, Band 2: Kapitel 13–28 (ÖTBK 5), Gütersloh 1985/89, 428.

¹²⁰ Vgl. Kremer: *Damaskuserlebnis* (Anm. 46), 347.

¹²¹ Kremer: *Damaskuserlebnis* (Anm. 46), 348. Analog zu einem Mittel der Tragödie, das Euripides in den Bakchen perfektioniert hat: Es geht um die Orientierung des Zuschauers bzw. des Lesers am Wie statt am Was. Vgl. Latacz: *Griechische Tragödie* (Anm. 21), 296.

¹²² Kremer: *Damaskuserlebnis* (Anm. 46), 348.

Mysterien in den Berufungs- und Befreiungserzählungen zeigen den Lesern göttliches Wirken und machen ihnen deutlich, dass die Christusbewegung, deren Rechtsstatus als *religio licita* im Römischen Reich gefährdet ist, unter besonderem göttlichen Schutz steht und dass die universale Missionsbewegung von Gott legitimiert ist. Ausserdem verleihen die intertextuellen Bezüge zu den Bakchen Petrus und Paulus besonders unter den vorrangig in der hellenistischen Kultur sozialisierten Lesern eine ausserordentliche Legitimität: Sie werden in der Welt des Theaters zu Helden der Bühne.

6. Perspektiven

Die intertextuellen Bezüge verdeutlichen, wie gut die Christusbotschaft sowie der christliche Kult in die antiken Glaubensvorstellungen hineinpassen. Sie sind Hilfsmittel für die Darstellung der christlichen Lehre in der hellenistischen Kultur¹²³ und bieten den Lesern eine *interpretatio Graeca*¹²⁴ des Evangeliums. Ein besonderes Gewicht ist in dieser Hinsicht dem θεομάχος-Motiv beizumessen, das sowohl in den Erzählungen von den wunderbaren Befreiungen aufscheint, als auch ein konstitutives Erzählelement der Berufungsberichte des Paulus darstellt. Der Gefängniswärter wird in seiner Funktion zum θεομάχος und bekommt durch das wunderbare Befreiungsereignis die Möglichkeit, zum Christen bekehrt zu werden. Das Damaskuserlebnis von Paulus, durch das er vom Christenverfolger, vom θεομάχος zum Christen und Apostel berufen wird, ist in der Apostelgeschichte auf dreifache Weise mit intertextuellen Bezügen zu den Bakchen des Euripides inszeniert. Könnten den Lesern der Apostelgeschichte aus der hellenistisch-römisch geprägten Welt mit dem θεομάχος-Motiv als deutlichstem intertextuellen Bezug, der am offensichtlichsten im Wort vom Stachel zum Ausdruck kommt, nicht Warnung und Anknüpfungsmöglichkeit zugleich geboten werden? An dieser Stelle wäre weiter zu fragen, in welcher Weise das Motiv der Theomachie in der Apostelgeschichte insgesamt verarbeitet ist bzw. inwieweit es sich durch den Gesamttext hindurch zieht. Auch müsste weiter geprüft werden, an welchen Stellen des Alten Testaments θεομάχος-Motive vorkommen und mit den hier dargelegten Erträgen in Beziehung gesetzt werden können.

Den antiken Lesern werden durch die Bezüge zu den Dionysosmysterien Assoziations- und Identifikationsmöglichkeiten sowie Anknüpfungsmöglich-

¹²³ Vgl. C. Gnllka: Wahrheit und Ähnlichkeit, in: R. von Haehling (Hg.): Griechische Mythologie und frühes Christentum, Darmstadt 2005, 214.

¹²⁴ Eine Methode im Hellenismus, «sich mit Fremdem zu befassen [...] und es ins gräkozentrische Weltbild zu integrieren»; vgl. T. Scheer: Art. «Religion», in: H.H. Schmitt, E. Vogt (Hg.): Kleines Lexikon des Hellenismus, Wiesbaden ²1993, 643.

keiten für den neuen Christusglauben geboten. Dass die Dionysosmysterien sich dazu besonders gut eignen, zeigen diverse Inschriften, die deren weite Verbreitung dokumentieren. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei den Goldplättchen zu, die als Grabbeigaben für tote Dionysosanhänger dienten und zeigen, dass den in die Dionysosmysterien Eingeweihten Gewissheit für ein Leben im Jenseits – Heilsgewissheit – zuteil wurde.¹²⁵ Anspielungen auf Sprache und Inhalte der Mysterien im Kontext eines neuen Angebots zur Heilsgewissheit, dem Glauben an Jesus Christus, konnten als solche von den Menschen der hellenistisch-römischen Antike verstanden werden.

Es ist nicht nötig, vor dem Dionysischen mit dem Hinweis darauf zu warnen, das Christentum könnte durch die Nähe zu ihm verunreinigt werden. Solche Hinweise finden sich in der Literatur häufig, so etwa bei Ziegler: «Mit Synkretismus hat das alles nichts zu tun!»¹²⁶ Der Verfasser der Apostelgeschichte zeichnet ein Bild des frühen Christentums, das durch Offenheit für Neues geprägt ist – so es Elemente aus den hellenistischen Mysterien aufzunehmen und einzuarbeiten vermochte – und trotzdem fest in der jüdischen Offenbarungsgeschichte wurzelt und tief jüdisch geprägt ist. Er schafft es, das Evangelium des fleischgewordenen Wortes Gottes, des gekreuzigten und auferstandenen Christus in die hellenistische Welt des Mittelmeerraums zu inkulturieren.¹²⁷

Es bleibt festzuhalten, dass sowohl auf inhaltlicher als auch sprachlicher Ebene in den dreifachen Erzählungen der Befreiungs- und Berufungserzählungen der Weg nachgezeichnet ist, den die Apostelgeschichte insgesamt nimmt:¹²⁸ vom jüdischen Ausgangspunkt in Jerusalem zur weltweiten Perspektive der Völkermission in Rom.

¹²⁵ Vgl. P. Pilhofer: Dionysos und Christus. Zwei Erlöser im Vergleich, in: ders.: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001 (WUNT 145), Tübingen 2002, 77–80; M. Giebel: Weizenkorn und Weinstock, in: M. Ebner u.a. (Hg.): Leben trotz Tod, JBTh 19 (2004) 245–257 (256f.); Baeumer: Dionysos (Anm. 5), 33.37.63; P. Pilhofer: Ein anderes Volk ohne Tempel. Die *θύασις* der Dionysos-Verehrer, in: ders.: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001 (WUNT 145), Tübingen 2002, 126f.: «Die wichtigste [...] Konstante [des Dionysoskults] liegt – theologisch gesprochen – auf dem Gebiet der Soteriologie und der Eschatologie: Dionysos als Erlöser bürgt für ein besseres Leben im Jenseits».

¹²⁶ Ziegler: Dionysos (Anm. 19), 212. Man könnte zahlreiche weitere Beispiele anführen.

¹²⁷ Zur Kategorie der Inkulturation s. Klauck: Mysterienkulte (Anm. 3), 192f.; Kraus: Lukas (Anm. 103), 243.

¹²⁸ Vgl. dazu: Koch: Proselyten und Gottesfürchtige (Anm. 104), 106, der in Apg 16 einen Wechsel von der Ausdrucksweise der LXX zur hellenistischen Diktion feststellt.

Abstract

Vor dem Hintergrund der von der *Religionsgeschichtlichen Schule* beeinflussten Forschung, die eine literarische Abhängigkeit zwischen dem Drama *Die Bakchen* von Euripides und der *Apostelgeschichte* postulierte, und der Infragestellung dieser literarischen Abhängigkeit im Zuge der dialektischen Theologie diskutiert der vorliegende Beitrag die intertextuellen Bezüge zwischen den *Bakchen*, die als Inszenierung dionysischer Riten charakterisiert werden können, und den dreifachen Berufungs- und Befreiungserzählungen in der Apostelgeschichte (9,1–19; 22,1–21; 26,1–23; 5,17–23; 12,4–17; 16,23–40). Entsprechend der Steigerung als kompositorischem Gestaltungsmittel in diesen Erzählungen variiert die Deutlichkeit der intertextuellen Bezüge zu dem durch die ganze Antike hindurch bekannten Drama je nach Kontext und Adressaten. Dem Verfasser der *Apostelgeschichte*, der sich selbst als antiker Historiker versteht, dienen die Anspielungen auf die Dionysosmysterien als Hilfsmittel für die Darstellung des Glaubens an Jesus Christus in der hellenistisch geprägten Kultur. Den antiken Lesern werden Assoziations-, Identifikations- und Anknüpfungsmöglichkeiten für den neuen Christusglauben geboten.

This article discusses the intertextual relations between Euripides' tragedy *The Bacchae*, which stages Dionysian rites, and the threefold narratives of liberation and vocation in the book of *Acts* (9,1–19; 22,1–21; 26,1–23; 5,17–23; 12,4–17; 16,23–40). This is done against the background of research influenced by the *History of Religions School*, which postulates a literary dependence between the two, as well as the challenge of this very dependence by the tradition and the advocates of dialectical theology. The explicitness of the intertextual relations between *Acts* and *The Bacchae* which was well known throughout the ancient world, varies depending on context within the scripture. According to the build-up as a means of composition, the allusions to the mysteries of Dionysos serve the writer of *Acts* as a support for depicting the Christian faith in a culture shaped by Hellenistic civilisation. He offers ancient readers opportunities to associate, follow and identify with the new faith in Jesus Christ.

Jan Schäfer, Bochum