

Der Name Elymas und das Spiel mit den Namen in Apg 13:6–12

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2020. "Der Name Elymas und das Spiel mit den Namen in Apg 13:6–12." In *Talking God in society: multidisciplinary (re)constructions of ancient (con)texts: Festschrift for Peter Lampe, volume 2: Hermeneuein in global contexts: past and present*, edited by U. E. Eisen and H. E. Mader, 263–77. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Stefan Schreiber (Universität Augsburg, Deutschland)

Der Name Elymas und das Spiel mit den Namen in Apg 13:6–12

Der Name sagt in der Erzählliteratur häufig etwas über die Identität oder das Wesen der Erzählfigur aus, die den Namen trägt. Sozialgeschichtlich betrachtet lassen bestimmte Namen in der Antike Rückschlüsse auf ihre TrägerInnen zu, z. B. auf Geschlecht, Herkunft und sozialen Status. Die Möglichkeiten einer prosopographischen Untersuchung hat Peter Lampe bereits 1987 für die Beschreibung der Sozialgestalt der ersten christlichen Gemeinden in Rom fruchtbar gemacht.¹ Eine Auswertung der in den urchristlichen Quellen genannten Namen ergibt ein differenziertes Bild der angesprochenen Personen. Damit tritt die Bedeutung von Namen hervor, die sich auch der *Auctor ad Theophilum* – nennen wir ihn Lukas – in seiner Geschichte der ersten ChristInnen zunutze macht. In der Episode um den römischen Statthalter von Zypern, die Apg 13:6–12 erzählt, treten Personennamen in ungewöhnlicher Häufung auf. Für die drei Hauptpersonen werden in den wenigen Sätzen sechs Namen verwendet, zwei für jede Person. Auffällig ist zudem, wie diese Namen erzählerisch eingesetzt werden. Dass der römische Prokonsul von Zypern als Sergius Paulus eingeführt wird, kann als normal gelten. Es handelt sich um zwei Bestandteile eines üblicherweise dreiteiligen römischen Namens, nämlich das *nomen gentilicium* Sergius und das *cognomen* Paulus; das *praenomen* fehlt. Bei den beiden anderen Hauptpersonen, Barjesus und Saulus, wechselt der Erzähler jedoch den Namen ganz abrupt und scheinbar unmotiviert und bringt jeweils einen bislang ungenannten Namen ins Spiel. Das erregt die Aufmerksamkeit der LeserInnen (und auch der späteren KommentatorInnen) und stellt die Frage nach der Bedeutung der Namen im Kontext ihrer narrativen Verwendung.

Mein Beitrag folgt einem doppelten Interesse. In einem ersten Schritt versuche ich, eine alternative Erklärung des in der Forschung seit langem als rätselhaft empfundenen Namens „Elymas“ in Apg 13:8 zu entwickeln und zur Diskussion zu stellen. Dies eröffnet in einem zweiten Schritt die Möglichkeit, den kulturgeschichtlichen *Klang* des Namens Elymas in Gegenüberstellung zum ebenfalls neu eingeführten Namen „Paulus“ zu eruieren, also nach der potentiellen Wirkung der beiden neuen Namen auf die RezipientInnen zu fragen. Eine Überlegung zur sozialgeschichtlichen Situation der ersten ChristInnen, die hinter der Gestalt des Elymas sichtbar wird, schließt den Beitrag ab.

1 Lampe (1987).

1. Welche Assoziationen weckte der Name Elymas?

1.1 Der Name Elymas in Apg 13:8

In Apg 13:6–12 erzählt Lukas eine kleine Begebenheit, die die Konkurrenz zwischen der urchristlichen Mission und der hellenistischen Alltagskultur illustriert. In der Stadt Paphos auf Zypern trafen Barnabas und Saulus einen jüdischen Menschen, der den Namen Barjesus trug und der sogleich negativ charakterisiert wird als μάγος und Pseudoprophet.

Dem Begriff μάγος eignet im griechischen Sprachgebrauch des 1. Jh. eine ambivalente Bedeutung: (1) In einem positiven Sinne referiert er beschreibend auf die Priester und Weisen der Perser, die über ein übernatürliches Wissen zur Traumdeutung und über geheime Künste verfügten (z. B. in Mt 2:1). (2) Kritisch bezieht er sich auf religiöse Fachleute, die fremde, d. h. nicht aus der eigenen Kultur stammende Praktiken pflegten, und wird seit dem 4. Jh. v. Chr. negativ-abwertend für Gaukler und Betrüger, die schädliche Zauberei betrieben, verwendet.² Philo unterscheidet eine ἀληθῆ μαγική, die er als wissenschaftliche Naturbeobachtung beschreibt und für deren Praxis er die Perserkönige als herausragende Beispiele nennt, von einer depravierten Form, einer κακοτεχνία, die von Bettelpriestern und Scharlatanen betrieben wird, die versprechen, durch „Liebeszauber und Zaubersprüche“ (φιλτροὺς καὶ ἐπωδαίς) Einfluss auf andere Menschen nehmen zu können (Philo *Spec.* 3.100–101). Ein μάγος hatte im 1. Jh. Traumdeutung, Divination, kathartische Riten und verschiedene Arten von Zauberei, z. B. Liebeszauber oder Verfluchungen, im Repertoire.

Der aramäische Name Barjesus in Apg 13:6 bedeutet „Sohn des Jesus“ und entspricht der jüdischen Identität des Trägers ebenso wie die abwertende Kategorie des Pseudopropheten, des falschen Propheten (z. B. Jer 27:9–10; Lk 6:26). Die Bestimmung als μάγος zeigt ihn als Vertreter des Berufsstandes der „Zauberer“. Barjesus gehörte offenbar zum Gefolge, vielleicht zur Klientel des römischen Prokonsuls (ἀνθύπατος) auf Zypern, Sergius Paulus.

Lukas und seine LeserInnen bzw. HörerInnen wissen aus ihrer politischen Umwelt um die Möglichkeit, dass jüdische Zaubernde im Gefolge römischer Befehlshaber und Statthalter einen Wirkungsbereich finden können. Nach Flavius Josephus gehörte zum Gefolge des Felix, der ca. 52–58 als römischer Statthalter in Judäa fungierte, ein aus Zypern stammender Jude namens Ato-mos, der offenbar als μάγος wirkte; er erhielt von Felix den Auftrag, die begehrte Drusilla (eine Schwester von Agrippa II.) zu überreden, die Ehe mit ihm (Felix) einzugehen (Josephus *Ant.* 20.142).³ Vielleicht verbirgt sich hinter der

2 Graf/Johnston (1999); Passow (2008) II/1, 106; vgl. Schreiber (1996), 35–36; Nock (1933); Marguerat (2003), 115–117; Frenschkowski (2016), 57–70. Zur negativen Bewertung der Magie in der Antike Busch (2006), 115–125.

3 Plinius der Ältere *Nat.* 30.11 deutet an, dass eine Gruppe jüdischer μάγοι existierte, deren jüngster

offenen Formulierung ein Liebeszauber, den der μάγος durchführen sollte. Ebenfalls Josephus berichtet von einem jüdischen Exorzisten namens Eleazar, der sich beim Feldherrn Vespasian, dessen Söhnen und Obersten aufhielt und seine exorzistische Vollmacht, die er aus der Tradition Salomos gelernt hatte, demonstrativ zur Schau stellte (Josephus *Ant.* 8.46–49).

In Apg 13:6–12 bekundete der römische Statthalter großes Interesse an der Verkündigung von Barnabas und Saulus. Barjesus leistete dieser Verkündigung gegenüber Widerstand und versuchte, den Statthalter vom Glauben abzuhalten, vielleicht weil er seinen Einfluss auf den Statthalter zu verlieren fürchtete. In diesem Zusammenhang fällt unvermittelt ein weiterer Name des Barjesus: „Es widersetzte sich ihnen aber Elymas, der Magos (Ἐλύμας ὁ μάγος), denn so wird sein Name übersetzt“ (Apg 13:8). Μάγος erscheint als Übersetzungsäquivalent des Namens Elymas.⁴ Lukas geht offenbar davon aus, dass der Name fremd ist, aber eine Bedeutung trägt, die dem Begriff μάγος entspricht. Die Gleichsetzung von Elymas mit Magos deutet darauf hin, dass Elymas nicht als weiterer Eigenname, sondern als Kunstname, als Berufs- oder Künstlername zu verstehen ist, der das Geheimnisvolle des Berufsstandes unterstreicht. Das wäre in der Apostelgeschichte kein Einzelfall: Als Künstlername dürfte auch die Selbstbezeichnung von sieben jüdischen Exorzisten in Apg 19:13–14 als „Söhne eines gewissen Skeuas, eines jüdischen Hohepriesters“, zu verstehen sein.⁵ Der Name Elymas und die Übersetzung mit μάγος dienen der narrativen Charakterisierung der Erzählfigur.⁶

In der Forschung dominieren etymologische Erklärungen des Namens Elymas. Man versucht, in einem fremden, d. h. nichtgriechischen Sprachsystem ein Äquivalent zu finden, das mit μάγος übereinstimmt.⁷ Ernst Haenchen blickt 1956 bereits auf eine Auslegungstradition zurück, die Elymas „gewöhnlich mit dem arabischen Wort *elim* erklärt, was ‚der Weise‘ bedeutet“; die Übersetzung mit μάγος „wäre frei, aber nicht falsch“.⁸ Haenchen selbst ist nicht ganz überzeugt, denn er fragt sich, „wie der Jude in Zypern dazu gekommen

Zweig gerade auf Zypern beheimatet war: Plinius spricht zuerst von einer magischen Gruppe, die auf Mose, Iannes, Iotapes und die Ιουδαῖοι zurückgeht und erwähnt dann eine jüngere zyprische Gruppe (*tanto recentior est Cypria*). Zur Präsenz jüdischen μαγεία-Expertentums am Hof römischer Statthalter auch Weiß (2015), 53–56; Yoder (2014), 249–250.

4 Vgl. Schreiber (1996), 34–35.

5 So Klauck (1996), 115. Ein jüdischer Hohepriester namens Skeuas (lateinisch *Scaeva*, eine Kurzform von *Scaevola*) ist historisch nicht bezeugt.

6 Vgl. Eisen (2006), 82.

7 Der Codex Bezae liest Ετομας, was von *Etoemas* beim lateinischen Schriftsteller Lucifer unterstützt wird. Die überwiegende Zahl der Handschriften spricht jedoch für Ἐλύμας als ursprüngliche Lesart. Da die Bedeutung dieses Namens unklar ist, könnte Ετομας, vielleicht in Anspielung auf den jüdischen Magos „Atomos“ bei Josephus *Ant.* 20.142, eine Erleichterung darstellen. Zur Diskussion Metzger (²1994), 355–356. Anders wieder Rius-Camps/Read-Heimerdinger (2006), 109.

8 Haenchen (1956), 348 (= ⁷1977, 383). An arabisch *‘alim* („wissend“) denkt Frenschkowski (2016), 212.

ist“.⁹ Anders leitet L. Yaure 1960 Elymas von aramäisch *ḥaloma* ab, das jemanden bezeichne, der prophetische Träume hat bzw. deuten kann, was sich mit „Traumdeuter, Magier“ gleichsetzen lasse.¹⁰ Diese Deutung wird heute von den meisten AuslegerInnen übernommen.¹¹ Die etymologischen Versuche leiden jedoch allesamt daran, dass die Anklänge des Namens Elymas an fremdsprachige Lexeme undeutlich und willkürlich bleiben.

Auch die Möglichkeit, dass es sich bei Elymas um einen jüdischen Eigennamen handelt, wird neuerdings ins Gespräch gebracht. So erwägt Niclas Förster, ob Elymas ein jüdischer Name gewesen sei, der in der Diaspora benutzt wurde, „den Lukas jedoch missverstanden und fälschlich als eine Übersetzung gedeutet hätte“.¹² Und Tal Ilan bringt in ihrem (sic) Lexikon antiker jüdischer Namen Elymas mit dem griechischen Eigennamen Ἐλλύμας in Verbindung.¹³ Beiden dient eine lateinische Grabinschrift als Beleg, die in einer jüdischen Katakomba in Rom gefunden wurde und auf der man den Namen *Alumas* zu lesen meinte.¹⁴ Der jüdische Name *Alumas* wird als Pendant zu Elymas bzw. Ellymas verstanden. Die Inschrift stammt jedoch erst aus dem 3. oder 4. Jh. n. Chr. Zudem ist der Name nicht sicher lesbar, da das U über der Zeile zwischen den Buchstaben A und L eingefügt ist und zwischen L und M ein Zeichen steht, das ein O, aber auch ein Symbol, z. B. eine Amphore, darstellen kann. Der Name könnte also auch *Aulomas*, *Alomas* oder *Almas* lauten. Die Beweislast für einen gebräuchlichen jüdischen Namen *Alumas* o. ä. kann die Inschrift jedenfalls nicht tragen. Einen solchen Eigennamen würde Lukas auch kaum mit μάγος übersetzen. Der Name Elymas in Apg 13:8 stellt also weiterhin ein ungelöstes Rätsel dar.¹⁵

In welcher Richtung Lukas den Namen Elymas verstanden wissen wollte, gibt er mit der Übersetzung durch den Begriff μάγος an. Damit stellt sich der heutigen Interpretation die Frage, welche Assoziationen die HörerInnen der

9 Haenchen (1977), 383.

10 Yaure (1960), 303–306 (301–303 zur Forschung). – Wenig plausibel ist der Vorschlag von Gerleemann (1983), 4–5, der Elymas auf hebräisch *‘elām*, „Ausgesperrter“, zurückführt. Weit hergeholt Grimme (1909), der Elymas vom phönizisch-punischen *elm* ableitet und mit Astrologe übersetzt.

11 Z. B. Schneider (1982), 122; Weiser (1985), 312–313.; Pesch (1986), 24; Klauck (1996), 63 (der auch arabisch *alim* für möglich hält); Jervell (1998), 346 Anm. 424; Heininger (2005), 274 (mit Alternativen in Anm. 10); Metzner (2008), 413 Anm. 337.

12 Förster (2017), 220.

13 Ilan (2008), 259. Sie beruft sich dabei auf WGE 355 = Pape (1911), 355. Der dort zu findende Eintrag Ἐλλύμας nennt drei Vorkommen: einen thyrrhenischen König (der auch Ἐλυμος heißen kann), einen König Libyens (siehe unten Anm. 15) und den Zauberer aus Apg 13:8 (arabischer Name). Auf einen jüdischen Eigennamen lässt der Befund in keiner Weise schließen.

14 CIL I 260; vgl. Noy (1995), 206–207 (Nr. 234).

15 Vgl. Klauck (1996), 63; Pervo (2009), 326. Für Keener (2013), 2016, ist die Herleitung unklar; er erwähnt neben den bekannten Möglichkeiten auch einen Anklang an den Begriff „Elamiter“ (und eine vage Verbindung mit Persien). – Eine Verbindung zu dem libyschen König Ailymas (4. Jh. v. Chr.), den Diodorus Siculus *Bibl. Hist.* 20.17.1; 20.18.3 als Verbündeten und späteren Gegner des Tyrannen Agathokles von Sizilien bei dessen Militäraktionen in Nordafrika erwähnt, sehe ich nicht.

lukanischen Erzählung mit dem Namen verbinden konnten. Ich möchte zeigen, dass der Name Elymas darauf abzielte, die Herkunft des Geheimwissens, das für eine erfolgreiche Praxis der Zauberei erforderlich war, aus fernen, unbekannten Gebieten des Ostens zu signalisieren.

Zu bedenken sind dabei die Möglichkeiten griechischer Kurznamen, die fast alle mit dem Suffix -ας gebildet werden.¹⁶ Man denke nur an Σιλᾶς für Σιλουανός bzw. *Silvanus* oder Λουκάς für Λούκιος bzw. *Lucius*. Dann könnte Ἐλυμᾶς eine Kurzform von Ἐλυμαῖος bzw. *Elumaeus* sein und die Herkunft des Namensträgers bezeichnen: der Elymäer.

1.2 Elymas, der Elymäer

Zur Zeit des Lukas brachte man gerne besonders bekannte und erfolgreiche μάγοι, die überdies fremdländische Namen trugen, mit den Gebieten – vom Zentrum der römischen Weltherrschaft aus gesehen – im Osten in Verbindung. Ein bekanntes Beispiel dafür bildet der aus Nordafrika stammende und zeitweise in Rom wirkende Literat und Rhetor Apuleius von Madaura, der 158/159 n. Chr. in Nordafrika wegen Zauberei angeklagt wurde und sich vor Gericht verteidigen musste.¹⁷ In seiner ausführlichen *apologia* gibt er an einer Stelle zu verstehen, wie absurd der Zaubereivorwurf gegenüber seiner Person eigentlich ist, indem er sich bekannten μάγοι gegenüberstellt:

[D]ann möchte ich jener berühmte Carmendas sein oder Damigeron oder Moses oder Johannes [Jannes?] oder Apollobex oder selbst Dardanus oder wer auch immer sonst nach Zoroaster und Ostanes unter den Magiern zu Berühmtheit gelangt ist (Apuleius *Apol.* 90.6).¹⁸

Vor einem solchen Magos allerdings müssten sich seine Gegner fürchten, so dass ihre Anklage unglaublich erscheint. Referenzgrößen für erfolgreiche μάγοι finden sich in hellenistisch-römisch geprägter Literatur also im Osten, wie die angeführten Perser Zoroaster und Ostanes, aber auch die jüdischen μάγοι Moses und Johannes/Jannes belegen.

Kann es sein, dass auch Lukas mit dem Berufsnamen Elymas, den er mit der Tätigkeit als μάγος verbindet, eine Assoziation an den Osten als Herkunft „magischen“ Wissens bei seinen HörerInnen wecken will? Die übliche Rezeption urchristlicher Schriften, nämlich durch Hören beim Vorlesen einer Schrift, spricht dafür, dass der *Klang* des Namens Elymas stärker wahrge-

16 Vgl. BDR § 125. Dass das Suffix -ας dabei den Zirkumflex trägt, muss nicht gegen eine Verbindung mit Ἐλύμας – so die Akzentsetzung im Text von NA²⁸ – sprechen, da die ältesten Majuskelhandschriften bekanntlich keine Akzente aufweisen und die Akzentuierung somit Variationen zulässt.

17 Vgl. Zimmerman (1996); Klauck (1996), 62.

18 Apuleius (2002), 212–213 (Übers. Hammerstaedt).

nommen wurde als eine ohnehin schwer (oder gar nicht mehr) nachvollziehbare etymologische Herleitung, die in einem fremden Sprachsystem gründet.

Inwiefern aber kann der Klang des Namens „Elymas“ eine Assoziation an den Osten bzw. Persien als Herkunftsort magischer Techniken wachrufen? Hier hilft eine Bemerkung in den *Antiquitates* des Flavius Josephus weiter: Im Zusammenhang mit einem Feldzug des seleukidischen Königs Antiochos IV. Epiphanes nach Persien erwähnt Josephus eine „sich durch Reichtum auszeichnende Stadt in Persien mit Namen Elymais“ (πόλιν ἐν τῇ Περσίδι πλούτῳ διαφέρονσαν Ἐλυμαΐδα τοῦνομα); diese besitze einen prachtvollen Artemistempel mit Weihegeschenken aller Art, auf die sich das Interesse des Königs, der seine Staatsfinanzen aufbessern musste, richtete (Josephus *Ant.* 12.354). Eine persische Stadt mit dem Namen Elymais ist in den Quellen jedoch nicht bezeugt. Elymais ist vielmehr als griechischer Name einer Landschaft im heutigen Südwestiran bekannt, die in etwa auf dem Territorium des alten Reiches Elam liegt.¹⁹ In hellenistischer Zeit und ab dem 1. Jh. v. Chr. unter den PartherInnen wird der Begriff Elymais zunehmend auf dieses alte Herrschaftsgebiet Elam bezogen. Es kommt dabei bisweilen auch zu terminologischen Überschneidungen mit dem „Susiana“ genannten, um die bedeutende Stadt Susa gelegenen Gebiet. Zeitweise zählte Susa zur Elymais. Mit Elymais kann dann „das Gebiet um die alte persische Residenzstadt Susa“ gemeint sein.²⁰ Antike Quellen bezeugen verschiedentlich das Ansinnen der Seleukidenkönige Antiochos III. und IV., den Reichtum der Heiligtümer von Elymais in ihren Besitz zu bringen.²¹

Interessant ist, dass sich der Sprachgebrauch von der persischen Stadt Elymais bereits in 1 Makk 6:1 findet. Antiochos IV. unternimmt einen Feldzug nach Persien, um seine leere Staatskasse wieder aufzufüllen:

Und der König Antiochos durchzog die oberen Provinzen und hörte, dass Elymais in Persien eine Stadt ist [Ἐλυμαΐς ἐν τῇ Περσίδι πόλις], berühmt für ihren Reichtum, Silber und Gold (1 Makk 6:1).²²

1 Makk diente Josephus wohl als Quelle, wie weitere Übereinstimmungen zwischen Josephus *Ant.* 12.354 und 1 Makk 6:1–3 zeigen. Entscheidend ist die Beobachtung, dass die Verfasser beider Bücher die Existenz einer persischen

19 Zur Geschichte Wiesehöfer (1997); Kahrstedt (1950), 39–45; Boyce/Grenet (1991), 40–49; Salaris (2014), 24–46. Zur Geographie Vanden Berghe/Schippmann (1985), 3–8.

20 Von Dobbeler (1997), 88.

21 Es handelt sich um Zeus/Bel- bzw. Artemis-Heiligtümer. Antike Quellen sind neben den Makabäerbüchern Diodorus Siculus *Bibl. Hist.* 28.3; 29.15; 31.18a; Polybius *Hist.* 31.9; Strabon *Geogr.* 16.1.18. Nach Strabon liegt Elymais neben Susis (Susiana) (Strabon *Geogr.* 16.1.17) und die ElymäerInnen waren entweder Bauern (in den fruchtbaren Teilen des Landes) oder Krieger, v. a. Bogenschützen (in den Bergregionen) (Strabon *Geogr.* 16.1.18).

22 Bereits in 1 Makk 3:31 war vom Zug des Antiochos IV. nach Persien die Rede. Vgl. den Hinweis auf die „Persis“ auch in 2 Makk 1:13.

Stadt Elymais für glaubwürdig halten und damit eine enge Verbindung zwischen Elymais und Persien voraussetzen.

Wenn auch keine Stadt Elymais in Persien existierte, standen jedoch die beiden Gebiete in enger politischer Verbindung. Im 1. Jh. existierten Elymais und Persis als getrennte, aber benachbarte Gebiete am Persischen Golf. Beide waren von den Partherreich abhängige Vasallenkönigtümer.²³ Bei der Persis (Περσίς) handelte es sich um eine Region in Südwestiran, die – als Anšan [Anshan] – lange Zeit zum Reich von Elam gehörte und später Heimat der Dyn[astie] der Achaimenidai und SāsānidInnen war.²⁴

Als sich unter Kyros II. die Machtverhältnisse zugunsten Persiens änderten, zählte in der Achämenidenzeit (6.–4. Jh. v. Chr.) das Gebiet Elam zum Großreich Persien. Es wurde dann meist nach der Metropole Susa als Susiana bezeichnet und trug später den Namen Elymais. Ab der Seleukidenzeit im 3. Jh. v. Chr. wurden die beiden Gebiete getrennt verwaltet. Sie wechselten sich zeitweise in der Herrschaft über einzelne Territorien ab: So zählte die Gegend Gabiane nach Strabon zu seiner Zeit zur Elymais (Strabon *Geogr.* 16.1.18), während sie früher zur Persis gehörte (Strabon *Geogr.* 15.3.3).²⁵ Es besteht also ein enger geschichtlicher Zusammenhang der beiden Gebiete, so dass in der zeitgenössischen Wahrnehmung eine Nähe von Elymais und Persis durchaus gegeben war. Diese Entwicklungen erklären, wie 1 Makk und Josephus Elymais in Persien lokalisieren können. Auf welche Stadt sich die beiden Autoren konkret bezogen, bleibt eine offene Frage. Möglicherweise hatten sie Susa als altes lokales Stadtzentrum im Blick;²⁶ Dan 8:2 LXX jedenfalls verortet die Stadt Susa „im elymaischen Gebiet“.

Lukas erwähnt weder Persien noch die Region Elymais. Ihm kommt es nicht auf die Vermittlung geographischen oder geopolitischen Wissens, sondern auf das Wachrufen von Assoziationen an. Und dafür bot sich der Berufsname Elymas für den jüdischen Magos Barjesus geradezu an, spielte er doch auf ein Gebiet im fernen Osten an, das eng mit Persien, der Mutter aller *μαγεία*, verbunden war. Sollte es sich bei dem jüdischen Barjesus, genannt Elymas, am Hof des römischen Statthalters auf Zypern um eine historische Gestalt handeln, was durchaus möglich ist, hat dieser den Namen Elymas sicher mit Bedacht gewählt, um seine Profession als *μάγος* durch den Künstlernamen mit tieferer, altehrwürdiger Bedeutung zu versehen. Lukas greift dann den Namen Elymas auf und erklärt ihn, die Intention richtig wiedergebend, durch den Begriff *μάγος*. Damit fällt in der Erzählung des Lukas kein gutes Licht auf den jüdischen Barjesus: Er wird zum undurchschaubaren, fremden Magos Elymas. Sein Name Elymas verweist auf die Elymais, den Osten als topographischer Chiffre

23 Einen guten Überblick über die geographischen Verhältnisse bieten Wittke/Olshausen/Szydlak (2012), 214–215 (mit Karte); zur achämenidischen bzw. seleukidischen Zeit 87 bzw. 117.

24 Wiesehöfer (2000), 615. Zur Zugehörigkeit der Persis zu Elam auch Koch (1997), 958–959.

25 Vgl. Kahrstedt (1950), 41.

26 So Treidler (1967), 253–254.

für „magisches“ Wissen. Dieser Namenswechsel gewinnt im Erzählkontext seine Bedeutung.

2. Der Wechsel der Namen in Apg 13:6, 8 und 13:9

Der Name Elymas steht in einem Erzählzusammenhang, der den Namens-träger mit einer prominenten Gestalt des Urchristentums, dem Träger des Namens „Paulus“ verbindet. Dessen Name ist in der kulturellen Enzyklopädie der hellenistisch-römischen LeserInnen eher im Westen des Reiches beheimatet, da er an alte römische Patrizierfamilien erinnert: Das Cognomen *Paullus*, so die übliche lateinische Schreibweise, wurde von den SergierInnen und den AemilierInnen für einzelne Familienzweige verwendet.²⁷ Berühmt wurde z.B. L. Aemilius Paullus, dem nach seinem Sieg über den Makedonenkönig Perseus im Jahr 167 v. Chr. in Rom ein drei Tage dauernder großer Triumphzug gewährt wurde und über den Plutarch eine eigene *vita* verfasste.²⁸ Doch von welchem Standort aus deutet der Name Elymas nach Osten, der Name Paulus nach Westen? Und welche kulturelle Bedeutung verbindet sich mit dieser Bewegung in entgegengesetzter geographischer Richtung?

Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet die Tatsache, dass die beiden Hauptpersonen als jüdisch bestimmt sind. Saulus trägt den ehrwürdigen Namen des ersten Königs von Israel, Saul (hebräisch *Scha'ul*), und seine jüdische Volkszugehörigkeit geht aus dem bisherigen Erzählverlauf seiner Geschichte klar hervor (Apg 7:58; 8:1–3; 9:1–31). Bei Barjesus ist die jüdische Herkunft durch seine explizite Einführung als Ἰουδαῖος, seine Charakterisierung mittels der jüdischen Kategorie des falschen prophetisch Redenden (ψευδοπροφήτης) und seinen aramäischen Namen („Sohn des Jesus“) erzählerisch gesichert (Apg 13:6). Beide Protagonisten tragen jüdische Namen und werden über diese Namensgebung als in der jüdischen Kultur beheimatet gekennzeichnet.

Bei beiden Personen findet aber in Apg 13:8–9 ein unvorbereiteter Wechsel des Namens statt. Statt Barjesus (Apg 13:6) verwendet Lukas in 13:8 abrupt Elymas, wobei die Identität des Namensträgers neben dem Erzählverlauf durch die an beiden Stellen hinzugefügte Kennzeichnung als μάγος sichergestellt ist. Saulus wird in 13:9 lapidar mit dem Zusatz versehen „der auch Paulus (heißt)“.²⁹ Der Name Paulus wird fortan in der Apostelgeschichte durchgehend

27 Zu Trägern des Namens *Paullus* bei den SergierInnen vgl. DNP 11 (2001), 456–457; bei den AemilierInnen DNP 1 (1996), 181–182. Vgl. auch Yoder (2014), 247 Anm. 1.

28 Diodorus Siculus *Bibl. Hist.* 31.8.10–12; Plutarch *Aem.* (zum Triumph 33–34).

29 Die Wendung ὁ καὶ ist gleichbedeutend mit ὁ (ἐπὶ)καλούμενος zur Einführung eines Zunamens; vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf (¹⁸2001) § 268,1 mit Anm. 4. Als Diasporajude wird Paulus einen römischen (Paulus als *cognomen*) und einen jüdischen (Saul als *supernomen* oder *signum*) Namen getragen haben.

als Referenz auf den Protagonisten eingesetzt (lediglich die Rückblenden auf die Christus-Erscheinung in 22:7 und 26:14 greifen noch einmal den Namen Saulus auf). Die meisten AuslegerInnen verstehen den Namenwechsel von Saulus zu Paulus als literarisches Mittel des Lukas, der seinen Protagonisten ab dem Zeitpunkt, an dem die Mission auf die römische Welt ausgreift, mit dem lateinischen Namen Paulus bezeichnet, was zudem durch die Namensgleichheit mit dem römischen Prokonsul motiviert sein kann.³⁰ Die Intention, die Lukas damit verbindet, tritt aber im Gegenüber zu Elymas noch genauer hervor.

Die Einführung eines zweiten Namens lässt sich bei beiden Protagonisten als narratives Mittel verstehen, mit dem signalisiert wird, in welchem Kontext das Jüdischsein gelebt und entwickelt wird, d.h. wie das Jüdischsein des jeweiligen Protagonisten qualifiziert ist. Die jüdische Überzeugung wird mit weiteren kulturellen Elementen verbunden. Grob gesagt: Zur jüdischen tritt die hellenistisch-römische Identität. Beide Protagonisten stellen diese Verbindung erfolgreich her, doch während Elymas dabei auf die falschen Mächte setzt, wirkt Paulus als Verkünder des einen Gottes Israels und seines Christus.

Elymas steht für die geheimnisvolle, okkulte Weisheit des Ostens, die in ihrer Fremdheit interessant erscheint und die Möglichkeit des Zugriffs auf übernatürliche Mächte verspricht. Genau dies führt aber vom Gott Israels weg hin zu Techniken und Zauberworten, die an der Beziehung zu diesem Gott vorbeigehen und sie letztlich zerstören. Der Gott Israels erweist sich jedoch an Elymas durch das Strafwunder der Erblindung als der stärkere Gott. Die temporäre Erblindung (ἄχρι καιροῦ, „bis zur [bestimmten] Zeit“) besitzt eine symbolische Funktion. Sie deckt auf, was auf einer tieferen religiösen Ebene längst Wirklichkeit war: Elymas ist für den Gott Israels blind geworden. Die Erzählung lässt offen, ob er ihn wiederfindet. Die Möglichkeit jedenfalls besteht, denn auch Saulus erblindete für kurze Zeit angesichts seiner Christus-Erscheinung vor Damaskus (Apg 9:8–9: drei Tage), konnte dann aber im Zuge seiner Aufnahme in die Gemeinschaft der Christus-AnhängerInnen wieder sehen (Apg 9:18). Erblindung und neues Sehen stehen für die radikale Umkehr vom Verfolger zum Verkünder des Herrn.³¹

Paulus artikuliert sein Jüdischsein hingegen im Rahmen der dominierenden hellenistisch-römischen Kultur. Er kann die Öffnung seiner jüdischen Herkunft auf diese Kultur hin vollziehen, weil er auch in dieser Kultur beheimatet war und über eine entsprechende Bildung verfügte, die ihn darin souverän agieren lässt. Im Fortgang der Apostelgeschichte wird Paulus zu *dem* Protagonisten der Verkündigung unter den ἔθνη, den Heidenvölkern. Für Paulus

30 Vgl. Schneider (1982), 118; Weiser (1985), 314, 317–318; Klauck (1996), 66; Witherington (1998), 401; Metzner (2008), 415; Keener (2013), 2021–2022; Al-Suadi (2015), 488–489. Lapidar Pervo (2009), 326: „The good Jew Saul is also the good Roman Paul.“ – Gegen eine Verbindung des Namens Paulus mit der Heidenmission Jervell (1998), 347.

31 Vgl. Rydrylic (2013), 31.

bedeutet dies jedoch keine Abkehr vom Gott Israels, im Gegenteil: In seiner neuen Beziehung zu Christus eröffnet sich für ihn ein endzeitlich geprägter Zugang zu diesem Gott. Sein von Christus her spezifiziertes Gottesbild erlaubt ihm den Ausgriff auf die hellenistisch-römische Welt, in die hinein er sein in Christus neu akzentuiertes Jüdischsein entfaltet. Er kann das durch das Christus-Ereignis endzeitlich profilierte Gottesbild Israels in der kulturellen Sprache und Denkwelt artikulieren, für die innerhalb der Erzählung der hohe römische Amtsträger Sergius Paulus exemplarisch steht, der als Prokonsul von Zypern, einer Provinz des römischen Volkes,³² prätorischen Rang besaß und aus einer bekannten römischen Senatorenfamilie stammte.

Eine historische Identifizierung dieses Sergius Paullus gestaltet sich schwierig. Eine fragmentarische Inschrift aus Chytri [heute Kytheria] in Nordzypern erwähnt im Zusammenhang mit einem Kaiser einen *Quintus Serg[ius]* [IGR III 935, mit Korrekturen SEG XX 302], vermutlich als Prokonsul, doch ist der Name des Kaisers zerstört und damit die Datierung unklar; für die Ergänzung des Cognomens Paullus fehlt zudem jede Spur, so dass eine Identifizierung mit dem Sergius Paulus von Apg 13 kaum zu begründen ist. Wohl erst in das 2. Jh. n. Chr. zu datieren ist die Inschrift IGR III 930 aus Soloi an der Nordküste von Zypern, die einen *Prokonsul Paulus* nennt [der Gentilname Sergius fehlt ohnehin]. Eine lateinische Inschrift aus Rom führt als einen der fünf Tiberkuratoren [*curator(es riparum) et alv(ei Tiberis)*] *Lucius Sergius Paullus* an [CIL VI 31545], der sein Amt unter Claudius [41–54 n. Chr.] ausübte und offenkundig zur Familie der Sergii Paulli zählte; er besaß als Tiberkurator wohl prätorischen Rang. Als Prokonsul von Zypern weist ihn die Inschrift jedoch nicht aus. Es ist möglich, aber nicht belegbar, dass er nach der Tätigkeit als Tiberkurator die höher-rangige Aufgabe eines Prokonsuls von Zypern übertragen bekam; dann wäre er mit Sergius Paulus aus Apg 13 zu identifizieren.³³ Vielleicht besaß Lukas genauere Informationen, jedenfalls wird ihm und seinen Hörern eine Erzählfigur Sergius Paulus als römischer Prokonsul von Zypern in den Jahren zwischen 45 und 48 n. Chr. plausibel gewesen sein.

Mit ihm kommt nun auch der dritte Namensträger ins Spiel, der mit einem zweiteiligen Namen eingeführt wurde, dem römischen *gentilicium* Sergius und dem *cognomen* Paul(l)us. Die Namensgleichheit zwischen Sergius Paulus und Paulus Saulus ist sicher kein Zufall, sondern signalisiert die Übereinstimmung beider Namensträger hinsichtlich ihrer kulturellen Grundlagen.³⁴ Weil sie sich

32 Nach Weiß (2015), 54, ist die Bezeichnung „Provinzen des römischen Volkes“ der geläufigen Benennung als „senatorische Provinzen“ vorzuziehen. Diese unterscheiden sich von den kaiserlichen Provinzen.

33 Zum aktuellen Stand der Diskussion über diese Inschriften Weiß (2015), 57–66 (66–72 zur Familie der Sergii Paulli); vgl. zuvor Campbell (2005); Yoder (2014), 247–248 Anm. 1; Metzner (2008), 409–411.

34 Die Annahme von Metzner (2008), 415, Lukas wolle deutlich machen, „dass führende römische Beamte sich dem Evangelium öffnen und es daher nicht staatsgefährlich sein kann“, beschreibt bestenfalls eine Nebenintention der Darstellung. Gegen einen *superstitio*-Vorwurf gerichtet sieht

verständigen können, kommt der ohnehin als „einsichtig“ (συνετός, Apg 13:7) gezeichnete Statthalter zum Vertrauen auf Christus (ἐπίστευσεν, Apg 13:12). Es stellt dann keinen unpassenden Abschluss der kleinen Erzählung dar, wenn es begründend heißt, er sei von der „Lehre des Herrn“ (und nicht etwa nur von dem Machterweis, den das vollzogene Strafwunder darstellt) tief beeindruckt gewesen. Damit ist aber ein hochrangiges Beispiel dafür gesetzt, dass die Zugehörigkeit zu Christus auch für Angehörige der hellenistisch-römischen Kultur sinnvoll und heilstiftend ist.

Die Christus-Verkündigung des Paulus richtet sich ab diesem Zeitpunkt an jüdische *und* heidnische Menschen. Die Ereignisse in Antiochia in Pisidien, die sich in Apg 13:13–52 an die Elymas-Episode anschließen, bedeuten eine Öffnung der Botschaft für die „Heidenvölker“, die mit der Ablehnung durch die Mehrheit der ortsansässigen Ἰουδαῖοι einhergeht. Heidnische Menschen erwiesen sich als hörwillig „und verherrlichten das Wort des Herrn und begannen zu vertrauen, welche bestimmt waren zum ewigen Leben“ (Apg 13:48). Und mit der Rede des Paulus vor dem Areopag in Athen in Apg 17:22–31 entwirft Lukas ein Beispiel dafür, wie ein Verkünder der Christus-Botschaft die kulturellen Ausdrucksformen der griechischen Welt aufgreifen kann. Die Berechtigung der paulinischen Heidenmission und die Konsequenzen, die sich daraus für das Verständnis Israels ergeben, stellen das große Thema dar, das die Apostelgeschichte bis zu ihrem Ende in Rom reflektiert.³⁵ Paulus verlässt dabei das Judentum nicht, er steht vielmehr weiterhin „fest auf dem Boden des Judentums“ und lebt „im Sinne der Tora und der jüdischen Tradition“.³⁶

Ein vierter Namensträger ist sang- und klanglos aus der Erzählung verschwunden: Barnabas, der Begleiter des Paulus, der durch seine Erstplatziierung vor Saulus in 13:7 sogar als der bedeutendere der beiden Missionare erschien. Auch er ist jüdischer Herkunft und zählte nach Apg 4:36–37 zu den Männern der ersten Stunde in Jerusalem, wurde also bereits etliche Zeit vor Paulus Christus-Anhänger. Er erhält keinen eigenen Namen, der ihn, wie Paulus, für die Verkündigung in der paganen Kultur qualifizieren würde. Anders als Paulus eignet er sich längerfristig offenbar nicht für die Aufgabe, die jüdische Christus-Botschaft in die hellenistisch-römische Welt hinein zu übersetzen.

Mit den auffälligen Namensgebungen deutet die Episode um Elymas als Auftakt der paulinischen Mission in der römisch geprägten Welt eine Weichenstellung an. Elymas verliert sein jüdisches Gottesbild im Nebel östlicher

Förster (2017), 224–225, die Perikope. Aber richtet sich die Apostelgeschichte an *römische* RezipientInnen?

35 Wiederholt verteidigt Paulus vor Ἰουδαῖοι angesichts seiner Verkündigung an HeidInnen seine Schuldlosigkeit, seine Berufung durch den erhöhten Herrn und seine nicht aufgegebene Bindung an die jüdische Tora. Aber Lukas macht von Beginn seines Doppelwerks an klar, dass der Wille Gottes auf den endzeitlichen Einschluss der HeidInnen ins Heil zielt (Lk 2:32; 24:47–48; Apg 1:8; 2:39; 13:47). Dazu Schreiber (2015), 208–209, 221.

36 Schreiber (2015), 230.

Magie, Paulus Saulus geht als jüdischer Christus-Verkünder konsequent den Weg in die hellenistisch-römische Welt, der Römer Sergius Paulus zeigt sich offen und verständig, und Barnabas bleibt stehen, wo er ist, und vollzieht den Ausgriff nur als Nebenfigur mit.

3. Elymas als sozialgeschichtliches Paradigma

Lukas exemplifiziert an der Erzählfigur Barjesus-Elymas eine bedrohliche Konkurrenz, die Phänomene der Zauberei, des Wahrsagens und der Traumdeutung für das Leben der ersten ChristInnen in der städtischen Alltagswelt des östlichen Mittelmeerraums darstellten. Solche Angebote der Lebens- und Sinndeutung, die sich auf geheimnisvolles Wissen gründen, waren den ChristInnen nicht nur bekannt, sondern wurden wohl auch nach der Christwerdung zur Lebensbewältigung genutzt. Sie konnten umgekehrt aber auch Ängste vor unkontrollierbarer Schädigung wecken, wie man sie z. B. als Resultat einer Verfluchung zu gewärtigen hatte.³⁷ Die Nähe der ersten ChristInnen zur jüdischen Synagoge legt dabei den Einfluss jüdischer Vermittlung nahe, wie er sich in der Gestalt des Barjesus-Elymas spiegelt. Die Auseinandersetzung mit dem Thema „Zauberei“ findet in der Apostelgeschichte in auffällender Nähe zur jüdischen Kultur statt. Sie beginnt mit der Episode um den μαγεία treibenden Simon in Samaria (Apg 8:9–25) und verläuft dann über die Elymas-Szene bis zum Showdown in Ephesus, bei dem sieben Söhne eines jüdischen Hohepriesters Skeuas, die sich ungefragt den Namen Jesus als exorzistische Zaubersprüche aneigneten, bloßgestellt und wertvolle Zauberbücher öffentlich verbrannt werden (Apg 19:13–20).³⁸ Die wiederholte Variation des Themas erlaubt die Schlussfolgerung, dass Lukas die erfolgsversprechenden Angebote der Zauberei als konkrete Bedrohung des christlichen Lebens wahrnahm, weil sie die Zugehörigkeit zu Christus als Identitätsmerkmal untergraben konnten.

Die Elymas-Erzählung entscheidet diese Konkurrenz, indem sie die Überlegenheit des stärkeren Gottes über alle „magisch“ beeinflussten übernatürlichen Mächte an der Erblindung des Elymas demonstriert. Pragmatisch betrachtet, konnten die LeserInnen daraus die Folgerung ziehen, dass in der neuen Beziehung zu Christus die Mächte und Gefahren des Zaubers nicht länger zu fürchten sind. Sie konnten dies als Befreiung verstehen, die es ihnen ermöglichte, sich ohne Berührungssängste der hellenistisch-römischen Kultur

37 In der hellenistisch-römischen Welt war die Befürchtung verbreitet, die Erfahrung von persönlichem Unglück, von Krankheit oder unerklärlichem Unwohlsein sei möglicherweise darauf zurückzuführen, dass sich der betroffene Mensch in irgendeiner Weise den Zorn der Gottheiten zugezogen hatte oder von einem schrecklichen Fluch getroffen wurde. Vgl. Versnel (2002), 63–70.

38 Dazu Klauck (1996), 24–42, 77–87, 112–117; Schreiber (im Druck).

zu *bedienen*, um die eigene Botschaft zu artikulieren. Paradigmatisch dafür steht der Protagonist mit dem Namen Paulus.

Bibliographie

- Al-Suadi, Soham (2015), „Magie und Apokalyptik im Zentrum lukanischer Geschichtsschreibung – Historizität am Beispiel von Apg 13,6–12“, *NTS* 61, 482–504.
- Apuleius (2002), *De Magia* (eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von J. Hammerstaedt/P. Habermehl et al.; *SAPERE* 5; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Blass, Friedrich/Debrunner, Albert/Rehkopf, Friedrich (¹⁸2001), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Boyce, Mary/Grenet, Frantz (1991), *A History of Zoroastrianism: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule* (Bd. 3; Leiden: Brill).
- Busch, Peter (2006), *Magie in neutestamentlicher Zeit* (FRLANT 218; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Campbell, Douglas A. (2005), „Possible Inscriptional Attestation to Sergius Paul(I)us (Acts 13:6–12), and the Implications for Pauline Chronology“, *JThS* 56, 1–29.
- Dobbeler, Stephanie von (1997), *Die Bücher 1/2 Makkabäer* (NSK.AT 11; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk).
- Eisen, Ute E. (2006), *Die Poetik der Apostelgeschichte: Eine narratologische Studie* (NTOA 58; Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht).
- Förster, Niclas (2017), „Der besiegte Magier (Die Blendung des Barjesus Elymas). Apg 13,6–12“, in R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 2: Die Wunder der Apostel* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus) 216–227.
- Frenschkowski, Marco (2016), *Magie im antiken Christentum: Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld* (Standorte in Antike und Christentum 7; Stuttgart: Hiersemann).
- Gerlemann, Gillis (1983), *Der Menschensohn* (Studia Biblica 1; Leiden: Brill).
- Graf, Fritz/Johnston, Sarah I. (1999), „Magie, Magier. III. Griechenland und Rom. A. Terminologie“, in *DNP* 7, 662–664.
- Grimme, Hubert (1909), „Elym, der Astrolog“, *OLZ* 12, 207–211.
- Haenchen, Ernst (⁷1977), *Die Apostelgeschichte* (KEK III; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956).
- Heininger, Bernhard (2005), „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte“, in E.-M. Becker/P. Pilhofer (ed.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187; Tübingen: Mohr Siebeck) 271–291.
- Ilan, Tal (2008), *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part III: The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE* (TSAJ 126; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Jervell, Jacob (1998), *Die Apostelgeschichte* (KEK 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

- Kahrstedt, Ulrich (1950), *Artabanos III. und seine Erben* (Dissertationes Bernenses I/2; Bern: A. Francke).
- Keener, Craig S. (2013), *Acts: An Exegetical Commentary*, Vol. 2: 3:1–14:28 (Grand Rapids: Baker Academic).
- Klauck, Hans-Josef (1996), *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk).
- Koch, Heidemarie (1997), „Elam“, in *DNP* 3, 958–959.
- Lampe, Peter (²1989/1987), *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II/18; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Marguerat, Daniel (2003), „Magic and Miracle in the Acts of the Apostles“, in T. E. Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSNT.S 245; London: T & T Clark) 100–124.
- Metzger, Bruce M. (²1994), *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft).
- Metzner, Rainer (2008), *Die Prominenten im Neuen Testament: Ein prosopographischer Kommentar* (NTOA 66; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Nock, Arthur D. (1933), „Paul and the Magus“, in F. J. Foakes Jackson/K. Lake (ed.), *The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles* (Bd. 5; London: Macmillan) 164–188.
- Noy, David (1995), *Jewish Inscriptions of Western Europe, Vol. 2: The City of Rome* (Cambridge: University Press).
- Pape, Wilhelm (³1911), *Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Bd. 3,1: Wörterbuch der griechischen Eigennamen. A–K* (neu bearbeitet von G. E. Benseler; Braunschweig: Vieweg).
- Passow, Franz (2008), *Handwörterbuch der Griechischen Sprache* (2 Doppelbände; ⁵1841–1857, Leipzig: Vogel; Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Pervo, Richard I. (2009), *Acts* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress).
- Pesch, Rudolf (1986), *Die Apostelgeschichte, Teilbd. 2: Apg 13–28* (EKK V/2; Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener).
- Rius-Camps, Josep/Read-Heimerdinger, Jenny (2006), „The Variant Readings of the Western Text of the Acts of the Apostles (XVIII)“, *FNT* 19, 99–112.
- Rydryck, Michael (2013), „Miracles of Judgment in Luke-Acts“, in S. Alkier/A. Weissenrieder (ed.), *Miracles Revisited: New Testament Miracle Stories and Their Concepts of Reality* (SBR 2; Berlin/Boston: de Gruyter) 23–32.
- Salaris, Davide (2014), *Space and Rite in Elymais: Considerations on Elymaean Religious Architecture and Rock Reliefs during the Arsacid Period* (M.A. thesis University of Sydney; <http://hdl.handle.net/2123/11439>) (Zugriff 24.04.2018).
- Schneider, Gerhard (1982), *Die Apostelgeschichte, Teil 2: Kommentar zu Kap. 9,1–28,31* (HThK V/2; Freiburg i. Br.: Herder).
- Schreiber, Stefan (im Druck), „Von Zauberprofis und Bindungen. Antike Fluchtafeln und ihre Spiegelungen in der Apostelgeschichte“, in M. Hölscher/M. Lau/S. Luther

- (ed.), „Verflucht und zugenäht!“ *Antike Fluchtafeln, Gebete um Gerechtigkeit und das Neue Testament* (WUNT; Tübingen: Mohr Siebeck).
- (2015), „Das Schlusswort einer großen Apologie: Paulus, Jesaja und die Juden in Rom (Apg 28,16–31)“, in S. Schreiber/T. Schumacher (ed.), *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach Nostra Aetate* (Freiburg i. Br.: Herder) 203–231.
 - (1996), *Paulus als Wundertäter: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (BZNW 79; Berlin/New York: de Gruyter).
- Treidler, Hans (1967), „Elymaïs“, in KP 2, 253–254.
- Vanden Berghe, Louis/Schippmann, Klaus (1985), *Les reliefs rupestres d'Elymaïde (Irān) de l'époque parthe* (Iranica Antiqua. Suppl. III; Gent: Iranica Antiqua).
- Versnel, Hendrik S. (2002), „Writing Mortals and Reading Gods: Appeal to the Gods as a Dual Strategy in Social Control“, in D. Cohen (ed.), *Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 49; München: Oldenbourg) 37–76.
- Weiser, Alfons (1985), *Die Apostelgeschichte: Kapitel 13–28* (ÖTK 5/2; Gütersloh/Würzburg: Gütersloher Verlagshaus/Echter).
- Weiß, Alexander (2015), *Soziale Elite und Christentum: Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen* (Millennium-Studien 52; Berlin/Boston: de Gruyter).
- Wiesehöfer, Josef (2000), „Persis“, in DNP 9, 615–616.
- (1997), „Elymaïs“, in DNP 3, 1002.
- Witherington, Ben (1998), *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Wittke, Anna-Maria/Olshausen, Eckart/Szydlak, Richard (2012), *Historischer Atlas der antiken Welt* (DNP.S 3; ungekürzte Sonderausgabe Stuttgart: J. B. Metzler).
- Yaure, L. (1960), „Elymas – Nehelamite – Pethor“, JBL 79, 297–314.
- Yoder, Joshua (2014), *Representatives of Roman Rule: Roman Provincial Governors in Luke-Acts* (BZNW 209; Berlin/Boston: de Gruyter).
- Zimmerman, Maaïke (1996), „Ap(p)uleius. III, Apuleius von Madaura“, in DNP 1, 910–914.