

Institut für Glaube und Wissenschaft  
Stresemannstraße 22  
35037 Marburg  
[www.iguw.de](http://www.iguw.de)  
[info@iguw.de](mailto:info@iguw.de)

institut für glaube   
und wissenschaft

# Paulus und Athen

Christoph Wurm

*Zuerst veröffentlicht im Mitteilungsblatt des Deutschen Altphilologen-Verbandes, Landesverband  
Nordrhein Westfalen 1/2016, S. 36–53.*

Paulus in Athen – das ist eine der bekanntesten Schilderungen der Apostelgeschichte, aber auch eine, die zu Kontroversen geführt hat. Beides, Berühmtheit und Kontroverse, ergibt sich aus Paulus' besonderer Lage. Heidnischen Zuhörern – unter ihnen philosophisch Geschulten – will er den Glauben verkünden, und das am glanzvollsten Ort ihrer Tradition, Athen.

Während seiner zweiten Missionsreise (49–51 n. Chr.) ist Paulus aus Beröa in Mazedonien vor Juden geflohen. Er macht in Begleitung einiger Christen die weite Reise nach Athen und wartet dort auf seine zunächst in Beröa zurückgebliebenen Begleiter, Silas und Timotheus. Apg 17,16–34 handelt vom Aufenthalt des Paulus in Athen.

Der Text ist sorgfältig in voneinander abgehobene Stufen gegliedert. Zunächst wird die geistig-seelische Ausgangslage des Paulus geschildert, seine Empörung über die in der ganzen Stadt aufgestellten Götzenbilder, ein Zorn, der ihn zur Mission unter den Athenern antreibt (17,16).

Es folgt die Schilderung seiner Missionstätigkeit, die sich in der Synagoge einerseits vollzieht, andererseits im täglichen Gespräch auf der Agora, im Mittelpunkt athenischen Lebens. Unter seinen Gesprächspartnern sind Epikureer und Stoiker, bei denen seine Lehre Anstoß und Ablehnung erregt (17,17–18). Das den Kontakt beschreibende Prädikat *συνέβαλλον αὐτῷ* (17,18) hat einen aggressiven Unterton: „sie unterredeten sich mit ihm“ oder „sie stießen mit ihm zusammen“.

Man führt Paulus zum Areopag, wo er von seiner Lehre Rechenschaft ablegen soll (17,19–21), was er in seiner großen Rede tut (17,22–31), die Lukas in zwar bis zur Dunkelheit verknappter, aber hochrhetorischer Form wiedergibt. Zum Schluss erfahren wir von offener oder höflicher Ablehnung, aber auch von einzelnen Bekehrungen (17,32–34).

Gegensätzliche Antworten<sup>1</sup> hat die Frage gefunden, ob Paulus *auf* den Areopag – also den Areshügel nordwestlich der Akropolis – oder *vor* den Areopag – also die wichtigste Behörde in Athen unter römischer Herrschaft – geführt wurde. Der Vorläufer dieser Behörde hatte zwar auf dem Areopag getagt, jetzt aber lag ihr Ratsgebäude in der Stadt. Ihr oblag unter anderem die Aufsicht über die athenischen Heiligtümer. Wenig hilfreich ist der Versuch, das Problem durch die These zu beseitigen, die Ortsangabe sei zwar als solche kaum plausibel, aber

---

<sup>1</sup> Ernst Haenchen plädiert für die ‚lokale‘ Auslegung, Rudolf Pesch und Colin Hemer für die ‚amtliche‘. Vgl. Ernst Haenchen: Die Apostelgeschichte, 16. Aufl., 7., durchges. u. verb. Aufl. dieser Neuauslegung (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 498; Rudolf Pesch: Die Apostelgeschichte, Bd. 2: Apg 13–28 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 5), Zürich / Neukirchen-Vluyn: Benziger / Neukirchener, 1986, S. 135; Colin J. Hemer: The Book of Acts in the setting of Hellenistic history (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 49), Tübingen: Mohr, 1989, S. 117.

möglicherweise gar nicht faktisch gemeint, sondern „eine Art Stilmittel“ für den öffentlichen Auftritt in Athen (so Norbert Scholl<sup>2</sup>). Das passt weder zu der so oft nachprüfbareren ἀκριβεία (Genauigkeit), die Lukas im ersten Satz seines Doppelwerks für sich beansprucht, noch zur Plausibilität der anderen Angaben des Athenberichts. Bei solchen zeitgenössischen Lesern oder Hörern, die Athen kannten, hätte es zudem die Glaubwürdigkeit des ganzen Berichts erschüttert.

Für die ‚lokale‘ Deutung spricht, dass Lukas keinerlei technische Details eines behördlichen Verfahrens berichtet. Außerdem nennt Lukas in 17,21 die Neugier der Athener als den Grund dafür, dass Paulus von der Agora fortgeführt wird. Um ihn in Ruhe fern vom Marktgetümmel hören zu können?

Für die ‚amtliche‘ Deutung spricht, dass ἐπιλαμβάνεσθαι mit ἄγειν (17,19) Zwang andeutet. Außerdem: ἄγειν + ἐπί steht bei Lukas für das Führen vor eine Behörde oder ein Gericht, und ‚Hinaufführen‘ (auf einen Hügel oder Berg) heißt nicht ἄγειν, sondern ἀνάγειν. Dazu kommt, dass am Ende Dionysios, Mitglied des Areopags, ein möglicher Zuhörer, sich bekehrte.

Es deutet vieles darauf hin, dass es sich um eines der Prüf- und Anerkennungsverfahren für in Athen unbekannte Götterwesen handelte, vor ihrer Aufnahme in das Pantheon, auch wenn Lukas dazu nichts sagt. Das Verb γνῶναι (17,20) hätte dann den technischen Sinn ‚per Entscheidung klären‘, und Paulus’ Rede sollte auch alle weiteren anfallenden Fragen, wie die Widmung von Statuen, Tempeln, Festtag, beantworten.<sup>3</sup> Die Anhörung wäre dann, im Unterschied zur Polemik gegen Paulus auf der Agora, ein neutraler, nicht feindlicher Prüfvorgang gewesen. Die Rede beantwortet in der Tat diese Fragen – und zwar abschlägig. Ihre Intention: nicht Aufnahme eines Gottes, sondern Abschaffung des Pantheons.

Die ‚amtliche‘ Deutung, die im Areopag den athenischen Rat oder eine seiner Kommissionen sieht, bereitet daher weniger Schwierigkeiten als die ‚lokale‘ Deutung. Für beide Deutungen gilt: Es war kein Gerichtsverfahren, sondern eine Anhörung.

Der eine Einleitungssatz des Athenberichts (17,16) legt den Grundstein für die ganze Schilderung, einschließlich der Rede. Paulus stößt sich an der Allgegenwart von Götterbildern. Die beiden Begriffe, die Lukas verwendet, κατείδωλος

---

<sup>2</sup> Lukas und seine Apostelgeschichte, Darmstadt: WBG, 2007, S. 101. Scholl präsentiert die ‚lokale‘ und die ‚amtliche‘ Deutung (S. 100), diskutiert aber nur die letztere und liefert dann seine zitierte Alternative, im Anschluss an A. Weiser.

<sup>3</sup> So Bruce W. Winter, „On Introducing Gods to Athens: an alternative reading of Acts 17:18 – 20“, in: Tyndale Bulletin 47.1 (Mai 1996), S. 71–90. Da Winter (a. a. O., S. 80) wie Haenchen, a. a. O., S. 497, von den beiden ‚Göttern‘ Jesus und Anastasis ausgeht, hätte ein Anerkennungsverfahren dann diesen beiden ‚Göttern‘ gegolten.

(voll von Götzenbildern) für die Wertung dieser Bilder, κατοξύνεσθαι (erzürnen) für die Beschreibung der Reaktion darauf, zeigen die Heftigkeit des Zorns. Paulus behält ihn jedoch für sich und nimmt ihn als Ansporn zur Missionstätigkeit, ein Verhalten, das perfekt der stoischen Forderung nach Affektbeherrschung und positiver Verarbeitung entspricht, wie etwa Seneca sie in *De ira* forderte.

Das pleonastische ἐν αὐτῷ (in ihm) betont, dass er seinen Zorn nicht nach außen trägt. Zu Beginn seiner Rede vor dem Areopag (17,23) wird Paulus deshalb die Götterbilder nicht εἰδωλα nennen, sondern die beiden neutralen Begriffe σεβάσματα (Heiligtümer) und βωμός (Altar) wählen. Von den Athenern wird er sagen, sie seien κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονέστεροι (in allem ungewöhnlich religiös [jedoch nicht etwa im Sinne wahren Glaubens!]). Trotz dieser maßvollen Sprechweise wird sein Angriff inhaltlich nichts an Klarheit zu wünschen übriglassen.

Erzähltechnisch verwendet Lukas zunächst die Perspektive (den *point of view*) des allwissenden Erzählers (*omniscient narrator*), der in das Herz Paulus' zu blicken vermag. Auf diese auktoriale Einleitung, die den Beweggrund der paulinischen Heidenmission darlegt, folgt später ein zweiter auktorialer Einschub (17,21). Die Athener, Einheimische und Zugereiste, so der Erzähler, seien stets auf Neuigkeiten aus gewesen, daher hätten sie Näheres von Paulus wissen wollen. Die Behauptung, Lukas wende sich „selten“ wie hier (in 17,21) „erläuternd unmittelbar an die Leser“ (Haenchen),<sup>4</sup> ist verfehlt, denn solche auktorialen Einschübe sind für seine Erzählweise charakteristisch, und Lukas wechselt nicht ins Präsens, sondern bleibt beim Imperfekt, einem der Erzähltempora (ηὐκάρουν, 17,21).

Von diesen beiden Eingriffen abgesehen übt der Autor erzählerische Zurückhaltung und verwendet die Perspektive des Augenzeugen (*observer*). Zunächst wird im Imperfekt die tägliche Tätigkeit des Paulus beschrieben. Dann, mit ἤγαγον, dem ersten Prädikat im Aorist, beginnt die Überleitung zur Areopagszene. Die Kritik an Paulus auf der Agora, Paulus' Rede und eine Zuhörerreaktion (17,32) sind in direkter Rede wiedergegeben und verleihen so der ganzen Szene unmittelbare Wirkung auf Hörer und Leser.

Damaligen wie heutigen Lesern wird sich der Gedanke an die Tätigkeit des Sokrates aufdrängen, so wie Platon sie porträtiert hat. Die Gemeinsamkeiten liegen auf der Hand: innerer Antrieb zur gemeinsamen Wahrheitssuche im Dia-

<sup>4</sup> A. a. O., S. 499. Haenchen verfügt in seinem Kommentar generell nicht über die Kategorien moderner Narrativik.

log, tägliches Gespräch mit jedermann auf dem Markt, öffentliche Rechtfertigung in zusammenhängender Rede, ohne die Mehrheit überzeugen zu können.

Paulus auf den Spuren des Sokrates – das zu schildern ist Lukas' Anliegen. Ein wichtiges Mittel ist sein Athenbild, angeblich leblos, Ausweis bloßer Buchgelehrsamkeit.<sup>5</sup> Diese Kritik übersieht die Frage, mit welcher Intention Lukas seine Pinselstriche setzte. Klar tritt sie hervor, wenn man sein Bild mit anderen Beschreibungen des Athens seiner Zeit vergleicht. Horaz etwa kontrastiert Turbulenz und Schlummer, die Weltstadt Rom nämlich und das „leere Athen“ („vacuae Athenae“ Ep. II 2,81). Bei Ovid ist Athen letztes Glied einer Reihe gefallener Städte: Troja, Sparta, Mykene, Theben. Zeitenwechsel und Vergänglichkeit – die wohlklingend-oberflächliche Klage gipfelt rhetorisch:

Oedipodioniae quid sunt, nisi nomina Thebae?  
quid Pandioniae restant, nisi nomen, Athenae? (Met., XV, 429f.)

Was ist von der Ödipusstadt Theben noch übrig außer dem Namen?  
Was bleibt vom Athen des Pandion außer dem Namen?

Einige Jahrhunderte später wird Synesios von Cyrene boshaft aus Athen schreiben (Brief 136):

Αἱ δὲ Ἀθῆναι – πάλαι μὲν ἦν ἡ πόλις ἐστία σοφῶν, τὸ δὲ νῦν ἔχον  
σεμνύνουσιν αὐτὰς οἱ μελιττουργοί. (Athen – einst Heimstatt der Weisen,  
heutzutage Kultstätte der Bienenzüchter.)

Der Ort dagegen, den Lukas beschwört, ist nicht die Kleinstadt, die ihr Bestes längst hinter sich hat, sondern die Stadt der Philosophen. Diese Stilisierung ist kein Argument gegen die historische Glaubwürdigkeit des Berichteten. Sie fingiert die Parallelen nicht, sie stellt sie heraus. Paulus selbst dürfte den Bezug zu Sokrates empfunden haben, zu dem Einzelnen, der als Wahrheitslehrer der Stadt gegenübersteht. Livius (45, 27,11) trifft eine Unterscheidung, die auch für Lukas von Belang ist:

Athenas inde [ventum est], plenas quidem et ipsas vetustae famaе, multa tamen visenda habentis, arcem, portus, muros Piraeum urbi iungentis, navalia, monumenta magnorum imperatorum, simulacra deorum hominumque, omni genere et materiae et artium insignia.

<sup>5</sup> So Haenchen im Anschluss an Nock, a. a. O., S. 499 und 507.

Aemilius Paulus kam danach nach Athen, einer Stadt, die gewiss an sich schon voll alten Ruhmes ist, die aber viele Sehenswürdigkeiten hat: die Akropolis, die Häfen, die den Piräus mit der Stadt verbindende Mauer, Werften, Denkmäler großer Feldherrn, Statuen von Göttern und Menschen, die durch jede Art von Material und künstlerischer Gestaltung hervorragen.

Livius unterscheidet das Athen des Geistes – das eigentliche Athen, *Athenae ipsae* – und das der Steine. Lukas wählt und bündelt die Charakteristika des geistigen Athens, so wie es uns aus Platons Apologie entgegentritt: lebendige Gespräche über nicht alltägliche Themen vor aller Augen und Ohren; die Präsenz von Philosophen und Philosophie; die Allgegenwart des Götterglaubens; die Außenseiterposition des Protagonisten.

Am Wirkungsort des Sokrates, auf der Agora, tritt Paulus Tag für Tag als Wanderprediger auf. Jedermann (πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας, 17,17, [zu] den gerade Anwesenden) bietet er dort das Gespräch an. Πρὸς (,zu´), ist darauf zurückzuführen, dass διαλέγεσθαι Ansprache und Wechselrede in eins fasst. In der Apologie betont Sokrates, dass er – im Gegensatz zu den sophistischen Finanzphilosophen – bereit war, mit Jung und Alt, Arm und Reich zu sprechen (Apol., 33b).

Alle Athener und die dort ansässigen Fremden, so erfahren wir (17,21), tun nichts lieber als das Allerneueste zu sagen oder zu hören. Eine Aussage, die sich nahtlos an das anschließt, was etwa Thukydides (I, 70–71) oder Livius (45, 23, 15) typisch athenisch nennen: geistige Beweglichkeit und Offenheit für alles Neue. Sokrates über seine Gesprächspartner: μετ’ ἐμοῦ χαίρουσιν πολὺν χρόνον διατρίβοντες (Sie haben Freude daran, sich mit mir [=im Dialog mit mir] viel Zeit zu vertreiben), Apol., 33c.

Auf der Agora erntet Paulus zwei Abfuhren: Beschimpfung und geringschätziges Unverständnis. Er sei ein Schwätzer und er verkünde Befremdliches über irgendwelche fremden Götterwesen (δαίμονια). Ein derbes Schimpfwort fällt hier, das schon Demosthenes gegen Aischines verwendete (Or. 18,127), σπερμολόγος, (,Körnerpicker´), also ,Schwätzer´. Gemeint ist hier nicht diejenige Spielart des Schwätzers, der Dürftiges breittritt, sondern einer, der Unzusammenhängendes zusammenklaut.

Was ,könnte´ der Schwätzer nur sagen wollen? Durch den distanzierenden Optativ ἔλθοι (17,18, im Gegensatz zum Indikativ in 17,20) betonen die Sprecher ihr Unverständnis. Alles spricht dafür, dass das ungeschminkte σπερμολόγος tatsächlich so gefallen ist, so wie dieser klassische Optativ athenischem Philoso-

phenmund entstammen dürfte. In seiner Rede (ψηλαφήσειαν, εὔροιεν, 17,27) passt Paulus sich dieser Diktion an.

Solche Äußerungen ‚im Originalton‘ dienen dem wachen Stilisten Lukas als Mittel, die Erzählung zu würzen und sprecher- und situationsbezogen zu nuancieren. So wie das ἱκανόν ἐστίν (Jetzt reicht’s!, Lk 22,38) Jesu, als man ihm zwei Schwerter reichen will, oder der Schrei von Lystra ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; (Männer, was macht ihr denn da?, 14,15). Ebenso die lateinische partikkellose Kürze des Festus: Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ (An den Kaiser hast du appelliert – zum Kaiser sollst du reisen!, 25,12) oder sein unbeherrschtes Μαίνῃ, Παῦλε. (Du bist verrückt, Paulus!, 26,24).

Das Unverständnis (17,18) ähnelt dem Vorwurf, der Sokrates traf. Lukas wählt hier Worte, die unmittelbar auf die 450 Jahre zuvor geäußerten Bezug nehmen, wie sie uns Platon und Xenophon überliefert haben. Bei Lukas heißt es Ἐένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι (17,18) (er scheint ein Verkünder fremder Götterwesen zu sein) und ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν (17,20) (denn du bringst uns allerlei Fremdartiges/Befremdliches zu Ohren); ξενίζοντα γάρ τινα – diese Formulierung ist doppelt abschätzig: nicht nur semantisch, sondern auch grammatikalisch, nämlich durch die Verwendung des Diffusheit bezeichnenden Indefinitpronomens im Neutrum Plural.

Der Hinweis auf Götterwesen im Plural (17,18) ist häufig auf ein Missverständnis zurückgeführt worden. ἀνάστασις, die Auferstehung, sei als Göttin Ἀνάστασις missdeutet worden, Paulus folglich als Künder eines „morgenländische[n] Götterpaar[s]“<sup>6</sup>, ‚des Jesus und der Anastasis‘.

Diese in der Literatur zur Stelle bolzenfest sitzende Erklärung überzeugt nicht. Die Imperfektform ἔλεγον (sie pflegten zu sagen, *dicebant*) bezeichnet die regelmäßige Wiederholung. Philosophen sprachen zu einem erfahrenen Verkünder der Auferstehung. Dennoch sollte es konstant zu einem derartigen Missverständnis gekommen sein? Ein paar Worte hätten gereicht, es zu vermeiden, etwa die im letzten Vers der Areopagrede (17,31): ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (da er ihn von den Toten auferweckte), oder ἀνάστασις νεκρῶν (die Auferweckung der Toten) im folgenden Vers.

Wahrscheinlicher ist, dass es sich bei dem Plural entweder um ein Missverständnis der Lehre vom Gottessohn oder um eine pauschalpolemische Hyperbel handelt. Für diese Stilfigur findet sich durch Zufall ein vergleichbares Beispiel in der Paulusrede (17,28). Dort leitet er ein wörtliches Arat-Zitat ein mit ὥς καὶ

<sup>6</sup> Ludwig Albrecht, Das Neue Testament und die Psalmen, 15. Aufl., Gießen: Brunnen, 1999, S. 355, Anm. 11.

τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιηθῶν εἰρήκασιν (wie auch *welche* von euren Dichtern gesagt haben). Wenn das nicht heißen soll, dass auch andere denselben *Gedanken* ausgedrückt haben (was zutrifft, vgl. den Zeus-Hymnus des Kleantes, Vers 4), dürfte auch diese Stelle ein Beispiel emphatisch verallgemeinernder Sprechweise sein.

Die Anklage gegen Sokrates lautete: Ἄδικεῖ Σωκράτης οὐς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων · ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. (Sokrates tut Unrecht, da er nicht an die Götter glaubt, an die Athen glaubt, sondern andere, neuartige Götterwesen einführt. Er tut ebenfalls Unrecht, indem er die Jugend verdirbt.) (Xenophon, Mem. I,1). Wie Sokrates gilt Paulus als Verkünder diffuser δαιμόνια, die derzeit nicht den Status anerkannter θεοί besitzen. Dasselbe Verb, εἰσφέρειν, wird in 17,19 verwendet, die Lehre des Paulus wird dort mit demselben Attribut καινή bezeichnet, das häufig einen negativen Unterton hat. So ist καινὰ πράγματα das Äquivalent zu *res novae* (Umsturz der Ordnung, Revolution).

Eine genaue Zuordnung der Kritiker lässt der Wortlaut nicht zu, ebenso wenig gibt das Prädikat ἤγαγον her, wer genau Paulus zum Areopag führte, die Philosophen oder eine diffuse Gruppe von Athenern („man“).<sup>7</sup>

Ἄνδρες Ἀθηναῖοι (Ihr Männer von Athen! 17,22) – hier vernahm jeder gebildete Zeitgenosse des Lukas das Echo der Stimme des Sokrates, seiner Anrede an das Geschworenengericht zu Beginn der platonischen Apologie. Dass Lukas eine Anrede in ihrer exakten Form überliefert, ist zwar naheliegend und kein Einzelfall (vgl. etwa 22,1), aber nicht selbstverständlich, wie ein Blick auf benachbarte Paulusreden zeigt. In 11,5 lässt Lukas die Anrede an die Judenchristen in Jerusalem fort, ebenso in 20,18 bei der Ansprache an die Ältesten der Gemeinde von Ephesus; die Rede an die Einwohner Lystras beginnt mit Ἄνδρες, ohne Ortsangabe (14,15). Auch dieser Anklang an Sokrates dürfte von Lukas beabsichtigt sein.

Paulus hebt zunächst die Religiosität der Athener hervor. In allem ὡς δεισιδαιμονέστεροι (ungewöhnlich religiös) nennt er sie. Ἄγνωστω θεῷ (einem unbekanntem Gott) – einen Altar mit dieser Aufschrift habe er gesehen (17,23). „Das, was ihr schon verehrt, ohne es zu kennen“ (ὁ οὖν ἀγνοῦντες εἰσεβείτε) wolle er ihnen künden (καταγγέλλειν). Paulus verdeutlicht, dass die Athener „in einem Ja und Nein zugleich zum rechten Gott leben: sie verehren ihn und kennen ihn doch nicht – sie verehren ihn ja neben vielen anderen!“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Haenchens Zuordnung der Sprecherrollen in V. 18 (a. a. O., S. 497) (καὶ τινες: Epikureer, οἱ δέ: Stoiker, da Ablehnung durch Epikureer krasser als die durch Stoiker) und V. 32 (S. 506) ist weder sprachlich noch inhaltlich zwingend.

<sup>8</sup> Haenchen, a. a. O., S. 501.



Alles an dem Hinweis auf den Altar ist glaubwürdig. Pausanias etwa (1.1.4.) erwähnt Altäre (Plural) für unbekannte Götter (Plural). Mehrere alte Kirchenschriftsteller, die selber aus Athen stammten und in der Zeit von 140 bis 200 lebten (Klemens von Alexandrien, Aristides und Athenagoras), haben die von Paulus erwähnte Inschrift ἀγνώστῳ θεῷ zitiert, ohne Bedenken gegen ihre Echtheit zu äußern.<sup>9</sup> Und: Für die Scheu, eine unbekannte Gottheit unbewusst zu verletzen, etwa an einem heiligen Ort, finden sich in der antiken Literatur zahlreiche Belege.<sup>10</sup> Sie ergibt sich ja unmittelbar aus den unbegrenzten Möglichkeiten des Pantheismus.

Aulus Gellius berichtet rückblickend auf altrömische Bräuche, dass bei Erdbeben die Römer ein mehrtägiges Reinigungsfest durchzuführen pflegten, ohne den Gott zu nennen, in dessen Namen es abgehalten wurde. Sie beherrschte die Furcht, durch Anrufung des falschen den richtigen zu erzürnen (II, 28, 2). Ein auf dem Palatin entdeckter Altar enthält die Widmung „Sei deo sei deivae“ (Ob einem Gott oder einer Göttin heilig), und ein von Cato (De agr. 139) berichteter Ritus bei der Rodung eines Hains beginnt mit der ähnlichen Gebetsformel „Si deus, si dea es ...“.

Livius (7, 26,4): Als der junge Marcus Valerius zum Zweikampf gegen einen gallischen Riesen antritt, lässt sich plötzlich ein Rabe auf dem Helm des Militärtribuns nieder.

Quod primo ut augurium caelo missum laetus accepit tribunus, precatus deinde, si divus si diva esset, qui sibi praepetem misisset, volens propitius adesset. (Das nahm der Tribun zuerst froh als vom Himmel gesandtes Vorzeichen an, dann betete er, dass die Gottheit – Gott oder Göttin –, die ihm den Vogel gesandt hätte, ihm gnädig und gewogen beistehen möge.)

Diogenes Laertios (I, 110) schließlich erzählt, wie der legendäre Kreter Epimenides, Philosoph und καθαρτής (Reinigungspriester), in der 46. Olympiade (596–593 v. Chr.) Athen entsühnte. Auf dem Areopag ließ er schwarze und weiße Schafe laufen, wohin sie wollten. Dort, wo ein jedes sich niederließ, wurde es τῷ προσήκοντι θεῷ (dem jeweils betreffenden Gott; Singular, wie ἀγνώστῳ θεῷ) geopfert. Daher seien, so Diogenes Laertios, καὶ νῦν (auch jetzt noch) an diesen Orten βῶμοι ἀνώνυμοι (unbekannten Gottheiten geweihte Altäre) zu finden. An

<sup>9</sup> So Alfred Wikenhauser: Die Apostelgeschichte (Regensburger Neues Testament), 4. Aufl., Regensburg: Pustet, 1961, S. 200 f. Zur Authentizität vgl. auch Hemer, a. a. O., S. 117.

<sup>10</sup> Robert M. Ogilvie, The Romans and their gods in the age of Augustus, London: Book Club Associates, 1979, S. 27 f., stellt das Thema mit weiteren Beispielen dar.

Epimenides mussten die Zuhörer des Paulus sicher denken, als er den von ihm gesehenen Altar erwähnte.

Der Anfang der Rede hat zwei Funktionen. Zum einen die der *captatio benevolentiae* durch die Anerkennung der athenischen Religiosität. Zum anderen soll er die Vorstellung ausräumen, Paulus wolle ‚fremde‘ Götter einzuführen, denn der Gott des Altars ist unbekannt, aber anerkannt.

Das Verb γινῶναι (verstehen, zweimal, 17,19 und 17,20) aus der Bitte der Agorazuhörer um Erkenntnis nimmt Paulus zu Redeanfang doppelt wieder auf: Ἀγνωστῶ und ἀγνωῦντες, 17,23, später erneut, als er von den Zeiten der fehlenden Erkenntnis, τῆς ἀγνοίας spricht, 17,30. Wörter aus dem durch den Gegensatz Erkenntnis – Unkenntnis bestimmten semantischen Feld (Kollokationsfeld) prägen den ganzen Athenbericht. Einerseits: γινώσκειν (17,19 und 17,20), θεωρεῖν (17,16 und 17,22), ἀναθεωρεῖν (17,23), εὐρίσκειν (17,27), μετανοεῖν (17,30). Andererseits: ἀγνοεῖν (17,23), ἄγνωστος (17,23), ἄγνοια (17,30). Diese Antithese ist das Leitmotiv des Berichtes. Bisheriger Unkenntnis des Glaubens gilt es abzuheilen durch an die Vernunft appellierende Unterweisung und – echt sokratisch – Überwindung von Scheinwissen, bloßem νομίζειν (17,29).

Paulus will nicht Neues von außen ‚einschleusen‘, εἰσφέρειν, sondern alles Vorgefundene, was in die richtige Richtung zielt, aufgreifen und zur Wahrheit führen. Mehrfach in seiner Rede greift er daher griechisches Gedankengut in griechischen Formulierungen auf, um sie mit christlichem Sinn zu füllen. Dieser Verzicht auf von außen kommendes Dozieren ist der sokratischen Maieutik nicht unähnlich. Nach der Einleitung geht Paulus in *medias res*. Er gibt der Altarwidmung einen ganz anderen Sinn, denn es ist nicht seine Absicht, Lücken im heidnischen Götterhimmel zu füllen. Ein fundamental anderes Gottesverständnis will er ihm entgegensetzen.<sup>11</sup> Gott ist einzig, er hat den κόσμος erschaffen und sich in Natur und Geschichte offenbart. „Das im Hintergrund stehende entscheidende denkerische Argument lautet: *Ein Gott im Plural ist kein Gott.*“<sup>12</sup>

Paulus knüpft explizit an mehrere Stellen im Alten Testament an (vgl. z. B. Ex 20,11; Ps 146,6, Dan 14,5). In Jes 42,5 heißt es: ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ πηξάσας αὐτόν, ὁ στερεώσας τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ διδοὺς πνοὴν τῷ λαῷ τῷ ἐπ’ αὐτῆς καὶ πνεῦμα τοῖς πατοῦσιν αὐτήν. (Er, der den Himmel geschaffen und ihn gefestigt hat, der die Erde und die Dinge auf ihr gefügt hat und dem Volk Atem gibt und Lebensgeist denen, die auf ihr wandeln.) Er lebt nicht in Tempeln,

<sup>11</sup> Vgl. dazu Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, 2. Aufl., München: dtv, 1972, S. 90 ff.

<sup>12</sup> Udo Schnelle, Theologie des Neuen Testaments (UTB), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 445.

bedarf keiner Opfer, denn Gott selber spendet alles Leben (Am 5,21 ff., Is 66,1 ff., 3 Kön 8,27). Er hat durch die Erschaffung aus einem Uranfang heraus (τὸ ἓν: das Eine, ἐξ ἑνός: aus Einem heraus) oder, einschränkend, von *einem* Stammvater an (zu εἷς mask.: ein einziger) alle Völker begründet. Er hat vorherbestimmt, wie lange jedes Volk bestehen soll und wie weit sich sein Gebiet erstrecken soll.<sup>13</sup> Aufgabe des Menschen ist es, ihn zu ‚suchen‘ (ζητεῖν). Damit ist nicht nur Reflexion, sondern auch Nachfolge gemeint.<sup>14</sup>

In 17,27 wird ἓνός aus dem vorherigen Vers wiederaufgenommen. Gott schuf zu Urbeginn nicht nur den Stammvater der Menschheit, sondern er ist, wie die Wiederholung ἐξ ἑνός – ἀπὸ ἑνός stilistisch hervorhebt, auch jedem Einzelnen seiner Nachkommen nahe, οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐκάστου ἡμῶν (nicht fern von jedem von uns).

Der Mensch ist in allem abhängig von ihm. Und: Der Mensch ist mit ihm verwandt, denn er ist ein geistiges Wesen wie Gott. Der Bilderdienst ist eine Verwirrung, da Gott, der Leben erschafft, selber ein lebendiges Wesen ist.

Dass Paulus griechische Gedanken aufnimmt führte zu der These, die Rede sei ein Fremdkörper, eine hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis (M. Dibelius).<sup>15</sup> Aber: Paulus greift diese griechischen Vorstellungen über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch aus christlicher Perspektive auf, teilweise zustimmend, teilweise differenzierend, teilweise widersprechend. Die Idee des personalen, aktiven Schöpfergottes der ganzen Menschheit widersprach der stoischen Lehre vom Weltgeist.

Im Titusbrief (1,12) zitiert Paulus einen Hexameter, das berühmte Paradoxon des Kreters Epimenides<sup>16</sup> über die lügnerischen Kreter: εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης, Κρήτες αἰεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. (Es hat ja einer aus ihrer Mitte, ihr *eigener* Prophet, gesagt: Kreter sind immer verlogen, sind üble Tiere und faule Bäuche.) Auch Kallimachos zitiert Κρήτες αἰεὶ ψεύσται in seinem Zeushymnus (Vers 8). Der Hexameter wurde eben jenem Epimenides zugeschrieben, der als der Entsühner Athens vom Ares-Hügel aus galt. 17,28a könnte ein weiteres Epimenides-Zitat aus demselben Gedicht sein, eine Prosaparaphrase: Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν (Denn in ihm leben wir,

<sup>13</sup> καιροί lese ich als geschichtliche Epochen, ὁροθεσία τῆς κατοικίας αὐτῶν als die jeweiligen staatlichen Grenzen der Völker.

<sup>14</sup> Vgl. Wikenhauser, a. a. O., S. 205 f.

<sup>15</sup> Vgl. Haenchen, a. a. O., S. 508.

<sup>16</sup> Zu Epimenides vgl. Alexander Weiß, Soziale Elite und Christentum: Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen (Millennium Studien), Berlin/Boston: de Gruyter, 2015, S. 85 f., wo die Verbindungslinien zur Paulusrede ausführlich dargestellt sind.

bewegen wir uns und sind wir.). Der Vers ist uns jedoch nirgendwo im Original, sondern nur auf Syrisch überliefert.

War der doppelte Bezug auf Epimenides – möglicherweise durch dieses Zitat, sicher durch die Erwähnung des Altars, und damit auf den früheren Sitz des Gremiums, vor dem Paulus jetzt stand – Lukas unbekannt? In seinem Porträt des geistigen Athens fehlen jedenfalls diese Lokalbezüge. Dem Sprecher und seinen Zuhörern aber dürfte die doppelte Referenz sehr wohl bewusst gewesen sein. Solche Lokalbezüge, so Alexander Weiß, „gehen somit eher auf das Wissen des Sprechers der Areopagrede zurück als auf dasjenige des Acta-Verfassers. Dies ist ein gewichtiges Indiz für die Historizität der Rede und der gesamten Erzählung vom Aufenthalt des Paulus in Athen.“ Colin Hemer: “The indications are that Paul, rather than Luke, had the first-hand knowledge of which this speech is a product.”<sup>17</sup>

Aus Paulus’ Mund betont der Satz tautologisch, dass das ganze Leben des Menschen von Gott abhängig ist. Es gibt zu ihm Parallelen in den Briefen (vgl. Röm 11,36, 1 Kor 8,6; Kol 1,16 f.). In Röm 11,36 etwa heißt es ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. (Alles ist aus ihm, ist seinetwegen, führt zu ihm.)

Nun schließt Paulus den obigen Satz (17,28b) ab, aber wieder nicht in eigenen Worten, sondern indem er wörtlich einen Halbvers aus dem Zeushymnus des Arat vom Anfang der Φαινόμενα zitiert, Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμέν· (Denn wir sind seines Geschlechts.): Gott ist mit dem Menschen verwandt.

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεθα, τὸν οὐδέποτε ἄνδρες ἔωμεν  
ἄρρητον· Μεστὰὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί,  
πᾶσαι δ’ ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστή δὲ θάλασσα  
καὶ λιμένες· Πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.  
Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἑσμέν· (...)

Mit Zeus lasst uns anfangen, ihn, den wir Sterblichen nie ungenannt lassen/lassen mögen; voll von Zeus sind alle Straßen und alle Marktplätze der Menschen. Voll von ihm sind das Meer und die Häfen. In allem sind wir von Zeus abhängig, denn wir sind aus seinem Geschlecht.

Der Anfang des Hymnus mit seiner Gegenüberstellung von Zeus’ Allmacht und Allgegenwart und der Abhängigkeit des Menschen passt gedanklich so gut zur Paulusrede, dass diese Assoziation Paulus zur Verwendung des Halbverses inspiriert haben könnte. Auch hier gilt: „we should not play down too much

<sup>17</sup> Weiß, a. a. O., S. 88 und Hemer: „The speeches of Acts II. The Areopagus address“, in: Tyndale Bulletin 40.2 (1989), S. 239–259, hier: S. 247.

Paul's direct acquaintance with Greek literature."<sup>18</sup> Allerdings füllt Paulus den Gedanken mit einem anderen Sinn, denn die ‚Gottesverwandtschaft‘ ist eine hellenistische, der Bibel fremde Vorstellung. Er greift sie auf, um ihren Kern, die geistige Gottesvorstellung und die Verwerfung des Opferdienstes, zu nutzen. Gott und Mensch besitzen beide geistiges Leben, und deshalb kann Göttliches unmöglich Materiellem wie Tempeln oder Statuen ähnlich sein. Nur hier findet sich im Neuen Testament das auch der Septuaginta fremde Neutrum τὸ θεῖον, das Göttliche/die Gottheit, das der griechischen Philosophie so geläufig ist. In dieser Korrektur des Volksglaubens an Tempel und Opfer weiß Paulus die Philosophen auf seiner Seite.

Jetzt eröffnet Paulus die Verkündigung Christi. Die Heiden haben Gott nicht erkannt, obwohl sie es gekannt hätten (vgl. die Predigt in Lystra, 14,16 f.; Röm 1,18 ff.), doch hat sich Gott nicht von ihnen abgewandt. Er sieht erbarmerungsvoll über die Vergangenheit hinweg (ὑπερορᾶν), ruft sie jetzt aber komplementär zum Umdenken (μετανοεῖν), zur Reue auf. Diese Zeit der fehlenden Kenntnis Gottes war die ganze vorchristliche Zeit, in der die Menschen lediglich auf die Offenbarung durch seine Schöpfung angewiesen waren.

Der Aufruf zur Buße zeigt, dass Gott die bisherige Unwissenheit nicht als schuldlos betrachtet, den Menschen aber das Angebot von Gnade und Verzeihung macht, damit sie im Gericht bestehen können. Eine solche Aussage konnte nicht weiter von stoischen und epikureischen Vorstellungen entfernt sein.

Dieses Gericht wird einer abhalten, den Gott dazu vorherbestimmt hat. Er ist durch seine Auferstehung von den Toten als der von Gott bestellte Weltenrichter beglaubigt. Die Worte stehen in unmittelbarem Gegensatz zu einem ganz anderen Text, nämlich diesen Worten, die Aischylos (in den Eumeniden, 647–651) dem Apoll in den Mund legt:

ἄνδρὸς δ' ἐπειδὴν αἴμ' ἀνασπάσῃ κόνις  
ἅπαξ θανόντος, οὔτις ἔστ' ἀνάστασις.  
τούτων ἐπὶ δὲ οὐκ ἐποίησεν πατὴρ  
οὐμός, τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω  
στρέφων τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει.

Doch wenn der Staub des Menschen Blut aufgesaugt hat, gibt es für ihn, wenn er erst einmal tot ist, keine Auferstehung. Und keine Zaubersprüche hat dafür mein Vater geschaffen, der alles andere oben und unten lenkt, der nie ohne Lebensatem ist.

<sup>18</sup> John Taylor: *Classics and the Bible: Hospitality and Recognition*, London: Duckworth, 2007, S. 141.

So Apoll vor dem Areopag als Blutsgerichtshof im Verfahren gegen Orest. Er benutzt ἀνάστασις im Sinne von ‚Auferstehung von den Toten‘. Das Verb ἀνίσταμαι (auferstehen) wird in diesem Sinne schon in der Ilias (21,56) verwendet. Das Substantiv jedoch ist uns nur hier überliefert, es ist dies die einzige bekannte vorchristliche, nicht-jüdische Parallele für die Verwendung dieses Wortes in diesem Sinn.<sup>19</sup> Auf der einen Seite: kein Beistand des Zeus gegen den Tod. Dagegen: die Botschaft vom Auferstandenen. Dass sie jetzt auf diesen Erinnerungshintergrund stieß, war Zufall.

Wie bei dem möglichen Epimenides-Zitat (17,28) und dem Anerkennungsverfahren wird auch hier der spezifisch athenische Hintergrund von Lukas nicht verdeutlicht. Sowohl Paulus als auch seine Zuhörer dürften jedoch die Antithese verstanden haben. Der Bezug auf die Areopagbehörde und Apollons Worte über die ἀνάστασις legten diese Assoziation nahe. Sie dürfte zur lautstarken Ablehnung des Paulus beigetragen haben.

Zeus, selbst unsterblich, greift allmächtig in alle anderen Dinge ein, einen Bereich jedoch hat er ausgespart, den des Todes. Hier ist es zwecklos, sich um Beistand an ihn zu wenden, denn er bietet dem Menschen keine Rettungsmittel an. Solche Mittel müssten magisch sein, den natürlichen Gang der Dinge umkehren. Eine Anastasis gibt es nicht. Paulus entwickelt Punkt für Punkt ein Kontrastprogramm zu dieser Auffassung. Sein Gott, nicht Zeus, ist der wahrhaft Allmächtige. Gott hat den Tod nicht nur nicht ausgespart, sondern bietet *allen* eine rettende Möglichkeit. Sie besteht nicht in einem Zauberspruch, sondern in dem auf Tatsachen gegründeten Glauben. πίστις bedeutet beides, Beglaubigung und Glaube, und πίστιν παρέχειν (fidem praebere) meint das Angebot der Rettungsmöglichkeit durch begründeten Glauben. Denn die Anastasis ist nicht nur nicht unmöglich, sondern durch eine erste Auferweckung, die des genannten ‚Mannes‘ (17,31), bereits als real bewiesen.

Dass Paulus den Höhepunkt der Rede für diesen Kontrast wählte, die Rede auf ihn zuspitzte „dürfte absichtlich und wohl kalkuliert gewesen sein – aber nur wenn man mit den lokalen Gegebenheiten, in diesem Fall der Geschichte des Areopags intim vertraut ist. Davon ist in der Darstellung des Lukas keine Spur zu erkennen.“<sup>20</sup>

πίστιν παρασχῶν πᾶσιν (17,31) ragt reliefartig aus der Rede hervor, indem es massiv die Alliteration aus dem vorherigen Vers (παραγγέλλει ... πάντας πανταχοῦ) aufgreift. In hochemphatischem Ton steuert so die Rede auf ihren

<sup>19</sup> Weiß, a. a. O., S. 87 f.

<sup>20</sup> Weiß, a. a. O.

Höhepunkt zu, die Verkündigung der Anastasis, denn unmittelbar folgt ἀναστήσας (17,31). Um den Kontrast mit dem Aischylos-Zitat auf die Spitze zu treiben, könnte Paulus das *Substantiv* ἀνάστασις benutzt haben, das Lukas selber im nächsten Vers verwendet.

Als Paulus die Auferweckung Jesu anspricht, bricht endgültig spöttisches Gelächter aus, eine Parallele zu dem während des Prozesses mit den Störern ringenden Sokrates. Die Paulusrede ist unvollständig (vgl. dazu 22,22). Er kommt weder dazu, auch nur den Namen Jesu auszusprechen – daher ist in manchen Handschriften lindernd nach ἀνδρί der Name Ἰησοῦ eingefügt –,<sup>21</sup> noch Gottessohnschaft oder ἀνάστασις näher zu erläutern. Ungeklärt bleiben also gerade die Punkte, die bereits auf der Agora für Kopfschütteln oder Kopfzerbrechen sorgten. Ihretwegen war Paulus ja gedrängt worden, seine Lehre in zusammenhängender Form vorzutragen. Es trifft daher nicht zu, dass die Rede, so wie sie uns vorliegt, ein Schulbeispiel klassischer Rhetorik sei, da sie alle drei Elemente enthalte, „un exorde, une argumentation, une péroraison“<sup>22</sup>. Die Argumentation bleibt unvollständig. Von einer das Gesagte bündelnden, die Affekte steigernden *peroratio* kann keine Rede sein.

Die Idee der leiblichen Auferstehung ist für die Zuhörer indiskutabel. Weder Stoiker noch Epikureer können mit ihr etwas anfangen. Auch nach der Rede bleibt Paulus für sie der σπερμολόγος, der Fremdes elsternhaft zusammenrafft,<sup>23</sup> Unzusammenhängendes referiert, eine Reihe ihnen vertrauter Begriffe in einen unverständlichen Zusammenhang setzt.

Duplizität der Ereignisse: Im 4. Jahrhundert wird Diodorus, der Lehrer des Johannes Chrysostomos, nach Athen reisen, um das Evangelium zu verkünden. Julian Apostata wird diese Verkündigung als Irrlehre theologisierender galiläischer Fischer verunglimpfen (Brief 30), aus einer Arroganz heraus, die der von Paulus erlebten nicht unähnlich ist.

Erzählerisch abgerundet ist die Präsentation seines Auftritts. Wie in einer Theaterszene tritt Paulus in die Zuhörerrunde (17,22), nimmt die Rednerhaltung ein, redet und tritt aus der Runde ab, als er keine Resonanz findet (17,33).

---

<sup>21</sup> Bruce M. Metzger: A textual commentary on the Greek New Testament, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001, S. 407. – Nach Hemers Deutung (a. a. O., S. 118), die mir nicht einleuchtet, war der Nichtgebrauch des Namens Jesu (Christi) eine Konzession an „the pagan audience for whom Christological refinements would have been meaningless at this stage“; Namensnennung = ‚Christological refinements‘?

<sup>22</sup> Marguerat, Daniel: Un admirable christianisme. Relire les Actes des apôtres (Parole en liberté), 2. Aufl., Bière und Divonne-les-Bains: Cabédita, 2013, S. 70.

<sup>23</sup> Taylor, a. a. O., S. 137: „a magpie-minded syncretist“.

Es gibt einen weiteren Hinweis darauf, dass die Rede unmittelbar auf Paulus zurückgeht. Er selbst liefert uns in kompakter Form eine Zusammenfassung seiner Verkündigung an die Heiden: 1 Thess 1,9 f., 2 „spiegelt den Grundriß der Areopagrede auffallend getreu wieder“<sup>24</sup>.

Die Bilanz wäre ernüchternd – wären da nicht jene, die Näheres hören wollen und zum Glauben kommen. Zwei von ihnen nennt Lukas mit Namen, Dionysios, einen (von Lukas mit seiner akkuraten Amtsbezeichnung genannten) Areopagiten, und Damaris, und lässt so den ganzen Athenbericht mit einem positiven Schlussakkord enden.

---

<sup>24</sup> Wikenhauser, a. a. O., S. 211.