

Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg  
Theologische Fakultät  
Institut für Neues Testament  
Lehrstuhl I  
Professor Dr. Peter Pilhofer

Die Rede von Gott in der Areopagrede  
Apg 17,16–34

Zulassungsarbeit  
für das Erste Staatsexamen  
Lehramt an Gymnasien  
Prüfungstermin Frühjahr 2008

vorgelegt am 18. April 2007  
von Julia Hager  
10. Fachsemester  
LAG Mathematik/Ev. Religionslehre  
Hopfenäcker 6  
96472 Rödental



## Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der Abbildungen .....	V
<b>I. Einleitung</b> .....	1
<b>II. Übersetzung der Areopagrede des Paulus. Apg 17,16–34</b> .....	5
<i>Exkurs: Übersetzung von καιροί und ὁροθεσία</i> .....	6
<b>III. Die Stoa</b> .....	9
1. <i>Geschichte</i> .....	9
1.1 Die »alte« Stoa .....	9
1.2 Die mittlere Periode der Stoa .....	15
1.3 Die Stoa der Kaiserzeit .....	18
2. <i>Die Rede von Gott in der Stoa</i> .....	24
<b>IV. Die Rede von Gott bei Lukas</b> .....	27
1. <i>Die Theologie des Lukas</i> .....	28
1.1 Proömium 1,1–4 – Das theologische Programm des Lukas .....	28
1.2 Lukanische Besonderheiten .....	29
1.2.1 Geschichte als Heilsgeschichte .....	29
1.2.2 Das Leiden .....	31
1.2.3 Christologie .....	31
1.2.4 Pneumatologie .....	32
1.2.5 Anthropologie .....	32
2. <i>Die Areopagrede</i> .....	33
2.1 Aufbau der Areopagrede .....	33
<i>Exkurs: Der Areopag</i> .....	34
2.2 Alttestamentliche und hellenistische Topoi .....	35
2.2.1 Schöpfung .....	35
2.2.2 Bedürfnislosigkeit Gottes .....	36
2.2.3 Suchen Gottes und Gottes Nähe .....	37
2.2.4 Das Arat-Zitat .....	38

2.2.5 Die Unabbildbarkeit Gottes .....	40
2.2.6 Die Auferstehung .....	41
2.2.7 Aufruf zur Buße .....	42
2.3 Gesamtkomposition der Areopagrede .....	43
2.4 Das lukanische Paulusbild .....	48
<b>V. Die Rede von Gott bei Paulus .....</b>	<b>51</b>
1. <i>Die Theologie des Paulus</i> .....	51
1.1 1Thess 1,9f.: Abkehr von den Götzen und Hinwendung zu Gott .....	51
1.2 1Kor 8,4–6: λεγόμενοι θεοί und λεγόμενοι κύριοι .....	53
1.3 Phil 2,6–11: Philipperhymnus .....	55
1.4 Röm 1,18–32: Natürliche Theologie? .....	56
1.5 Röm 2,14–15: Naturgesetz? .....	57
1.6 Röm 3,21–26: Rechtfertigung .....	58
1.7 Systematische Erwägungen .....	59
1.7.1 Umgang mit der Tradition .....	60
1.7.2 Unterordnung Christi unter Gott .....	61
1.7.3 Christologische Gottesinterpretation und jüdisches Gottesverständnis .....	61
1.7.4 Die soteriologisch-christologische Explikation Gottes .....	62
2. <i>Paulus und die Stoa</i> .....	62
3. <i>Paulus und die Areopagrede</i> .....	65
<b>VI. Schlusswort .....</b>	<b>69</b>
<b>VII. Literaturverzeichnis .....</b>	<b>71</b>
<b>Erklärung .....</b>	<b>77</b>

## Verzeichnis der Abbildungen

<b>Abb. Nr.</b>	<b>Quelle</b>
1	Fotografiert von Julia Hager am 11. Oktober 2005 (PICT0069)
2	Archiv für Kunst und Geschichte/Britisches Museum London (Erich Lessing) <sup>1</sup>
3	Deutsches Archäologisches Institut, Rom <sup>2</sup>
4	Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin: (Antike Porträts) <sup>3</sup>
5	Fotografiert von Julia Hager am 12. Oktober 2005 (PICT0059)

---

<sup>1</sup> Aus *Fuhrmann, Manfred*: Seneca und Kaiser Nero. Eine Biographie, Berlin 1997, S. 54, Abb. 3.

<sup>2</sup> Aus *Fuhrmann*, S. 55, Abb. 4.

<sup>3</sup> Aus *Fuhrmann*, S. 44, Abb. 2.



## I. Einleitung

Die Areopagrede des Paulus ist die einzige ausgeführte Rede vor Heiden in der Apostelgeschichte. Deshalb hat sie eine Sonderstellung unter den Reden der Apostelgeschichte.<sup>1</sup> Insbesondere auch dadurch, dass Lukas Paulus hier ganz anders vorgehen lässt, als es in den Reden der Apostelgeschichte sonst üblich ist. Kein Bezug auf alttestamentliche Zitate, so wie wir es auch von Paulus selbst aus den Briefen gewohnt sind, sondern dafür Zitate aus heidnischen Dichtern und Anklänge an die stoische Philosophie. Die Areopagrede hat, so wie manch andere der Reden auch, die Funktion, den Augenblick zu erhellen.<sup>2</sup> Sie ist, wie die Reden antiker Historiker auch, an einem wichtigen Wendepunkt (hier: Begegnung mit dem gebildeten Heidentum) eingeschaltet. Allerdings gibt es auch Unterschiede zu den Reden der griechischen und römischen Historiker. Die christlichen Reden sind meist viel kürzer gehalten, und Lukas verfolgt noch ganz andere Ziele. „Er wollte damit nicht nur die Situation erhellen, sondern auch die Wege Gottes; er wollte nicht die Fähigkeiten der Redner oder des Autors bezeugen, sondern das Evangelium.“<sup>3</sup>

Die Areopagrede ist ein Teil der zweiten Missionsreise (Apg 15,36–18,22). Diese führt zunächst durch Kleinasien, geht dann aber über Troas nach Makedonien und schließlich in das restliche Griechenland weiter. Dort folgen Aufenthalte in den Städten Philippi, Thessaloniki, Beröa, Athen und Korinth, bevor Paulus über Ephesus, Cäsarea und Jerusalem wieder nach Antiochia zurückkehrt. Der Aufenthalt des Paulus in Athen ist auch durch Angaben in seinen Briefen gesichert. Allerdings war Paulus nach 1Thess 3,1f. zuerst in Begleitung des Timotheus in Athen. Diesen schickte er aber nach Thessaloniki zurück und blieb allein zurück. Der Missionserfolg in Athen dürfte wohl nicht allzu groß gewesen sein, da in keinem der Briefe von einer eigenständigen Athener Gemeinde die Rede ist. „Die erste gesicherte Erwähnung

---

<sup>1</sup> *Dibelius* zählt 24: „8 gehören dem Petrus und 9 dem Paulus; je eine dem Stephanus (7, 2–53) und dem Herrnbruder Jakobus (15, 13–21), und nur 5 werden von Nichtchristen gehalten.“ (*Dibelius, Martin: Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, in: ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. Heinrich Greeven, FRLANT 42, Göttingen <sup>2</sup>1953, S. 120–162, hier S. 130.)

<sup>2</sup> Vgl. *Dibelius: Reden*, S. 141.

<sup>3</sup> *Dibelius: Reden*, S. 157.

einer christlichen Gemeinde in Athen stellt der Brief des Dionysius von Korinth (um 170) an sie dar, den Eusebius Kirchengeschichte IV 23, 2 erwähnt.<sup>4</sup>

Dass die Areopagrede ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte ist, damit auch lukanischer Redaktion unterliegt und nicht erst sehr viel später hinzugefügt worden ist, dürfte mittlerweile nach den Aufsätzen von Dibelius<sup>5</sup> und Harnack<sup>6</sup> allgemein anerkannt sein und wird deshalb an dieser Stelle auch vorausgesetzt. Zur näheren Begründung sei auf die erwähnten Aufsätze verwiesen.

Die Areopagrede ist also unter Berücksichtigung dieser Überlegungen ein Konglomerat verschiedenster theologischer Elemente. Deshalb erscheint es mir lohnend, sich im Folgenden zu überlegen, wie eigentlich die den Elementen zugrundeliegenden Philosophien und Theologen, also die Stoa, Lukas und Paulus, selbst von Gott reden würden und in welchem Verhältnis sie zur Areopagrede stehen, bzw. in dieser vorkommen.

Deshalb soll im Folgenden zuerst die Areopagrede übersetzt werden. Danach wird unter III. die Stoa näher erläutert, um die für die nachfolgenden Kapitel nötigen Kenntnisse der stoischen Philosophie zu vermitteln. Da die meisten Leser wohl mit der Stoa nicht so vertraut sein dürften, wird ihre Geschichte ausführlich erläutert, ehe die Rede von Gott in der Stoa näher ausgeführt wird. In IV. soll dann überlegt werden, inwiefern diese Rede in das lukanische Schema passt, welche besonderen stoischen Bezüge es in der Areopagrede gibt und wie das lukanische Paulusbild aussieht. Um Vergleiche mit der lukanischen Theologie durchführen zu können, ist es aber nötig, diese zu Beginn des Kapitels IV. zu erläutern. V. widmet sich der Frage, wie Paulus von Gott redet. Am Anfang stehen allgemeine Überlegungen zur paulinischen Theologie, ehe abschließend die Frage behandelt wird, ob Paulus die Areopagrede so überhaupt gehalten haben könnte oder ob sie seinen Ansichten eher widerspricht. In VI. wird dann ein Schlussresümee gezogen.

Die Übersetzungen des Neuen Testamentes stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir.

---

<sup>4</sup> *Dibelius, Martin*: Paulus auf dem Areopag, SHAW.PH 1938/39, 2. Abhandlung, Heidelberg 1939, S. 1–56, hier S. 54, Anm. 1.

<sup>5</sup> *Dibelius*: Paulus.

<sup>6</sup> *Harnack, Adolf*: Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?, TU 39,1, Leipzig 1913, S. 1–46.







## II. Übersetzung der Areopagrede des Paulus

### Apg 17,16–34

<sup>16</sup>Als aber Paulus in Athen auf sie wartete, wurde sein Geist in ihm in Erregung versetzt<sup>7</sup>, als er die Stadt voller Götterbilder sah. <sup>17</sup> Er sprach in der Synagoge mit den Juden und den Gottesfürchtigen und jeden Tag auf der Agora zu den zufällig Anwesenden. <sup>18</sup>Aber es unterredeten sich auch einige epikureische<sup>8</sup> und stoische Philosophen mit ihm, und einige sagten: „Was will dieser Schwätzer<sup>9</sup> sagen?“ Die anderen aber: „Es scheint, dass er ein Verkünder neuer Gottheiten ist“; denn er hatte die gute Nachricht von Jesus und der Auferstehung verkündigt. <sup>19</sup> Sie ergriffen ihn, führten ihn auf den Areopag und sagten: „Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du lehrst? <sup>20</sup> Denn du bringst uns befremdliche Dinge zu Ohren.<sup>10</sup> Nun wollen wir wissen, was das sein soll.“ <sup>21</sup>Alle Athener und die Fremden dort haben für nichts anderes Zeit<sup>11</sup>, als etwas Neues zu sagen, oder zu hören.

<sup>22</sup>Aber Paulus stand in der Mitte des Areopags und sagte: „Ihr Männer Athens, ich sehe, dass ihr durch und durch religiöse Leute seid.<sup>12</sup> <sup>23</sup> Denn als ich umherwanderte und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar, auf dem geschrieben war: »Dem unbekanntem Gott«. Was ihr also unwissend verehrt, das verkündige ich euch. <sup>24</sup> Der Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was in ihr ist, ist der Herr, der über Himmel und Erde herrscht. Er wohnt nicht in von Menschenhänden gemachten Tempeln. <sup>25</sup> Und er lässt sich auch nicht von Menschenhänden dienen, als brauche er etwas, der selbst allen Leben, Atem und alles gibt. <sup>26</sup> Er hat aus einem Menschen

---

<sup>7</sup> Vgl. *Bauer, Walter/Aland, Kurt und Barbara: Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin/New York <sup>6</sup>1988, Art. *παροξύνω*, Sp. 1271.

<sup>8</sup> Philosophenschule, die auf den griechischen Philosophen Epikur (340–270 v. Chr.) zurückgeht. Höchstes Ziel des Menschen ist die Erreichung der *Ataraxia*, einer leidenschaftslosen Gemütsruhe, in der die Vernunft die menschlichen Triebe in Einklang gebracht hat. Praktisch wurde dadurch die Lust zum Prinzip der Lebensführung erhoben. Die Epikureer waren weiter der Ansicht, dass die Götter nicht in das Weltgeschehen eingreifen und die Seele keine individuelle Fortdauer besitzt. Vgl. *Schmid, Wolfgang: Art. Epikur*, RAC 5 (1962), Sp. 681–819.

<sup>9</sup> *σπερμολόγος* heißt eigentlich Samenkörner auflesend. „[G]emeint ist einer, der die gängigen Schlagworte auf dem Markt aufpickt wie eine Saatkrähe, und dann in scheinbar klugem Geschwätz verwendet.“ (*Dibelius, Martin: Paulus auf dem Areopag*, SHAW.PH 1938/39, 2. Abhandlung, Heidelberg 1939, S. 1–56; hier S. 43.)

<sup>10</sup> *Bauer/Aland: Art. εἰσφέρω*, Sp. 470f., hier Sp. 471,2.

<sup>11</sup> *Bauer/Aland: Art. εὐκαιρέω*, Sp. 650.

<sup>12</sup> *Bauer/Aland: Art. δεισιδαιμόνων*, Sp. 347.

das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit es auf der ganzen Oberfläche der Erde wohnt. Er setzte bestimmte Zeiten fest<sup>13</sup> und er hat die festen Grenzen ihres Wohnsitzes angeordnet<sup>14</sup>, <sup>27</sup> damit sie Gott suchten, ob sie ihn ertasten und finden möchten<sup>15</sup>, und er ist nicht fern von jedem von uns.<sup>16</sup> <sup>28</sup> Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns, sind wir; wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: »Denn wir sind auch seines Geschlechts.« <sup>29</sup> Da wir nun göttlichen Geschlechts sind, dürfen wir nicht annehmen, dass das Göttliche den goldenen, silbernen oder steinernen Gebilden menschlicher Kunst und Überlegung ähnlich<sup>17</sup> sei. <sup>30</sup> Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen, nun fordert er aber alle Menschen überall auf, sich zu bekehren. <sup>31</sup> Denn er hat den Tag festgesetzt, an dem er die Menschheit in Gerechtigkeit richten will, durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und allen einen Beweis dadurch erbrachte, dass er ihn von den Toten auferweckt hat.“

<sup>32</sup> Als sie aber von der Auferstehung der Toten hörten, spotteten die einen, die anderen aber sagten: „Wir werden dich über dies wiederum hören.“<sup>18</sup> <sup>33</sup> So ging Paulus aus ihrer Mitte weg. <sup>34</sup> Aber einige der Männer schlossen sich ihm an und bekehrten sich, unter diesen war auch Dionysios, der Areopagit<sup>19</sup>, und eine Frau, genannt Damaris, und andere mit ihnen.

### *Exkurs: Übersetzung von καιροί und ὁροθεσία*

Bei den Übersetzungsmöglichkeiten für καιροί und ὁροθεσία standen sich zu Beginn der Diskussion zwei Deutungsmöglichkeiten gegenüber. Auf der einen Seite die *geschichtliche*, die καιροί mit Völkerepochen und ὁροθεσία mit Staatsgrenzen übersetzen würde. Diese wird z. B. von Pohlenz<sup>20</sup> vertreten, der sich dabei auf Parallelen in Dtn 32,8 und Gen 10 stützt. Auf der anderen Seite die *philosophische*, die καιροί mit Jahreszeiten (vgl. Gen 1,14) und ὁροθεσία mit den in der griechischen Philosophie vertretenen Lehre von den bewohnbaren und unbewohnbaren Erdzonen wiedergeben würde.<sup>21</sup> An sich klingt die philosophische Lösung überzeugender, denn für das Verständnis von καιροί findet sich u. a. auch eine Parallele im 1. Clemensbrief (1Clem 20), wo näher ausgeführt wird, „daß die natürliche Ordnung des Jahres

<sup>13</sup> Bauer/Aland: Art. ὀρίζω, Sp. 1176f., hier Sp. 1177,1.

<sup>14</sup> Bauer/Aland: Art. ὁροθεσία, Sp. 1179.

<sup>15</sup> Bauer/Aland: Art. ψηλαφάω, Sp. 1779f., hier Sp. 1780.

<sup>16</sup> Bauer/Aland: Art. μακράν, Sp. 989, hier Sp. 989,1α.

<sup>17</sup> Bauer/Aland: Art. ἐνθύμησις, Sp. 537.

<sup>18</sup> Bauer/Aland: Art. ἀκούω, Sp. 61–63, hier Sp. 62,1c.

<sup>19</sup> Als Areopagiten wurden Mitglieder des Rates vom Areopag bezeichnet. Zu diesem Rat siehe unten S. 34.

<sup>20</sup> Pohlenz, Max: Paulus und die Stoa, in: Rengstorf, Karl Heinrich [Hg.]: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, WdF 24, Darmstadt 1964, S. 522–564, hier S. 541–544.

<sup>21</sup> So z. B. der Stoiker Poseidonios, siehe unten S. 18.

eine gottgewollte ist. Und zwar ist sie von Gott zu Nutz und Frommen des Menschen eingerichtet.“<sup>22</sup> Die entscheidende Schwachstelle ist aber die Interpretation der Erdzonen, weil von den fünf Zonen der Erde nur die beiden gemäßigten Zonen bewohnbar sind. Es ist nun aber gerade kein überzeugendes Schöpferlob, Gott dafür zu danken, dass nur  $\frac{2}{5}$  der Erde bewohnbar sind, zumal nach Gen 1,28 der Mensch die *ganze* Erde bevölkern soll. Einleuchtender klingt da die Erklärung von Eltester<sup>23</sup>, der ausführt, dass wir bei *ὁροθεσία* „nicht an Staats- oder Völkergrenzen, sondern an Grenzen zu denken haben, die dem Menschen von Natur geboten werden.“<sup>24</sup> Er behauptet im Folgenden, dass damit die Grenze zwischen Meer und Land gemeint ist, so wie z. B. auch in Jer 5,22.<sup>25</sup> Gott trennt in der Schöpfung das Wasser vom trockenen Land (Gen 1,9f.) und erlaubt in der Sintflut dem Meer diese gesetzten Grenzen zu überschreiten und wieder alles zu überfluten. Für diese wohlgesetzte Grenze Gott zu loben, würde durchaus Sinn ergeben, so dass man wohl dieser Deutung zustimmen kann.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> *Eltester, Walther*: Gott und die Natur in der Areopagrede, in: ders. [Hg.]: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954, BZNW 21, Berlin 1954, S. 202–227, hier S. 208f.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> *Eltester*, S. 211.

<sup>25</sup> In einem anderen Aufsatz zeigt *Eltester*, dass sich das Motiv der Grenze zwischen Meer und Land auch auf der Menora auf dem Titusbogen findet. Er kommt zu dem Schluss, dass das „Judentum in hellenistisch-frühchristlicher Zeit . . . bei der Beschreibung der Machtfülle Gottes das Doppelmotiv der Jahreszeiten und der Grenzen des Meeres“ verwendet hat. (*Eltester, Walther*: Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum, NTS 3 (1956/57), S. 93–114, hier S. 104.)

<sup>26</sup> Dieser These stimmen mittlerweile auch einige andere Autoren zu, so z. B. *Conzelmann, Hans*: Die Rede des Paulus auf dem Areopag, *Gymnasium Helveticum* 12/1 (1958), S. 18–32, hier S. 25 und *Klauck, Hans-Josef*: Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, SBS 167, Stuttgart 1996, S. 101.



### III. Die Stoa

Die Stoa ist neben der Lehre des Epikur die zweite bedeutende griechische Philosophie. Über lange Zeit, und besonders zur Zeit des frühen Christentums, war sie wohl die bedeutendste überhaupt, weshalb man davon ausgehen kann, dass ihre Gedanken auch die Entwicklung des Christentums beeinflusst haben. Ein schönes Beispiel dafür ist die Verwendung und Tradierung des »Handbüchleins der Moral« von Epiktet durch die Kirche der christlichen Spätantike.<sup>1</sup> Die Periode der Stoa im 1. Jahrhundert n. Chr. ist für die Frage der Areopagrede besonders interessant, da Paulus ungefähr zwischen 30 und 60 gewirkt und Lukas seine Apostelgeschichte um 90 verfasst hat. Dies entspricht bei einer Gliederung der Stoa in drei Phasen der letzten Periode, der Stoa der Kaiserzeit. Im Folgenden werden jeweils die Hauptvertreter der drei Perioden vorgestellt. Dabei wird in der »älteren« Stoa ausführlicher auf die Lehre eingegangen, da diese die Grundlage für die folgenden Abschnitte der Arbeit bildet. In den anderen Perioden (mittlere Stoa und Stoa der Kaiserzeit) werden nur noch Besonderheiten der Lehre hervorgehoben. Nach der Geschichte werden wir uns der Frage nach der Rede von Gott in der Stoa noch einmal explizit zuwenden.

#### 1. Geschichte

##### 1.1 Die »alte« Stoa

Ebenso wie andere philosophische Richtungen dieser Zeit betrachtet es die Stoa als ihre Aufgabe, den Menschen aufgrund einer fundierten Lebensanschauung zur Glückseligkeit zu führen. Ihr Gründer, Zenon (336/5–270 v. Chr.) aus Kition auf Zypern, kam im Jahr 312 v. Chr. nach Athen und schloss sich zunächst dem Kyniker Krates an. Da ihn aber bald die »kynische Schamlosigkeit«<sup>2</sup> abstieß, wandte er sich zunächst anderen Lehrern zu (z. B. dem Megariker Stilpon), ehe er um 300 v. Chr. seine eigene Schule gründete. Diese erhielt ihren Namen von ihrem Sitz, der  $\sigma\tau\omicron\acute{\alpha}$  ποικιλῆ. Dies ist die „einst vom Maler Polygnot mit Gemälden wie dem von der Schlacht bei Marathon geschmückten Säulenhalle (Stoa) am Markte von Athen.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe dazu unten S. 22.

<sup>2</sup> *Barth, Paul: Die Stoa.* Völlig neu bearbeitet von Albert Goedeckemeyer, Frommanns Klassiker der Philosophie XVI, Stuttgart 61946, S. 12.

<sup>3</sup> *Barth*, S. 14.

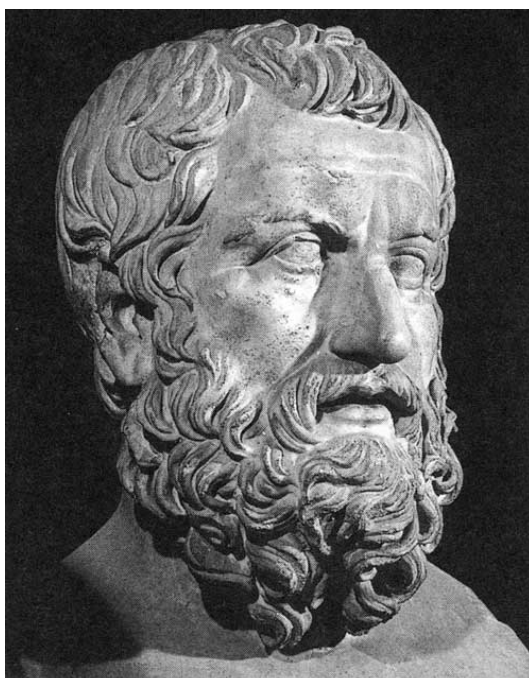


Abb. 2: Zenon aus Kition. Paris, Louvre

Als zweiten Gründer der Stoa kann man Chrysipp aus Soloi in Kilikien bezeichnen, der zwischen 281 und 277 v. Chr. geboren wurde, 232–204 v. Chr. Schulhaupt war und zwischen 208 und 204 v. Chr. gestorben ist. Er schaffte es, die Stoa gegen die Angriffe der zeitgenössischen Schulen, besonders gegen die der skeptischen Akademie, zu verteidigen und damit ihre Stellung zu festigen. Zwischen Zenon und Chrysipp leitete Kleanthes von Assos (ca. 310–232/231 v. Chr.) die Stoa, der aber nicht sehr bedeutend war und daher in dieser Arbeit übergangen werden kann.<sup>4</sup>

Leider sind die zahlreichen Schriften der Autoren der »älteren« Stoa nicht im Original überliefert. Sie liegen lediglich als Fragmente bzw. in Referaten späterer Autoren vor. Doch „sind die Reste (gesammelt in SVF<sup>5</sup>) ausreichend, um ein gesichertes Bild der Inhalte zu gewinnen.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Am Rande sei lediglich auf seinen berühmten »Zeushymnus« (Fragment 537) hingewiesen, von dem sich eine deutsche Übersetzung bei *Colpe, Carsten* [Hg.]: Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen von C[harles] K[ingsley] Barrett, WUNT 4, Tübingen 1959, S. 74f. findet. Doch „Zeus unterscheidet sich in diesem Hymnus weitgehend vom Zeus des Volksglaubens“, a. a. O., S. 75. Für weitere Einzelheiten siehe *Thom, Johan C.*: Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary, STAC 33, Tübingen 2006.

<sup>5</sup> *Arnim, Hans* [Hg.]: Stoicorum veterum fragmenta, 4 Bd., 1924, Nachdr. München 2004. Wenn im Folgenden Stellen aus dem SVF angegeben werden, so sind die Stellenangaben meistens den beiden Bänden von Pohlenz entnommen. *Pohlenz, Max*: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen <sup>7</sup>1992 und *Pohlenz, Max*: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2. Band. Erläuterungen, Göttingen <sup>6</sup>1990 (im folgenden zitiert als *Pohlenz*: 2. Band).

<sup>6</sup> *Bees, Robert*: Art. Stoa, RGG<sup>4</sup> 7 (2004), Sp. 1739–1742, hier Sp. 1740.



Die Stoa gliedert die Philosophie in die drei Bereiche Logik, Physik und Ethik. Die Theologie ist kein eigener Bereich, sondern wird im Rahmen der Physik behandelt. Die Logik, die Physik und die Ethik werden von den einzelnen Philosophen jeweils unterschiedlich stark gewichtet.

Zenon gliedert die Logik in die Dialektik, die dazu befähigen soll im Gespräch gut zu sprechen, und die Rhetorik, die die fortlaufende Rede behandelt (SVF II 48). Allerdings wird der Dialektik in der Stoa eine größere Bedeutung zugemessen, so dass die Rhetorik fast gar nicht berücksichtigt wird. In den Bereich der Logik fällt auch die Sprachlehre, die von Zenon begründet wurde; seine Benennungen (z. B. Aorist) wirken teilweise noch bis heute nach. Auf weitere Details kann an dieser Stelle leider nicht eingegangen werden, der interessierte Leser sei zur Vertiefung auf Pohlenz verwiesen.<sup>7</sup>

Erwähnenswert ist auch noch die Vorstellung des Erkenntnisvorganges. Zunächst ist die sinnliche Wahrnehmung ein physiologischer Vorgang. So erzeugt z. B. ein Gegenstand ein Bild auf der Netzhaut. Für die Seele ist dies erst von Bedeutung, „wenn die Wahrnehmung durch das in den Sinnesorganen zirkulierende Pneuma dem führenden Zentralorgan der Seele, dem Hegemonikon, übermittel wird“<sup>8</sup>. Dies kann man sich ganz bildlich als Siegelabdruck (= sinnliche Wahrnehmung) in einer Wachsmasse (= Seele) vorstellen.<sup>9</sup> Das Ergebnis dieses Vorganges bezeichnet Zenon als Phantasia. Diese wird erst für das Erkennen oder Handeln des Menschen wirksam, wenn der Logos nach einer Überprüfung ihr seine Zustimmung (συγκατάθεσις) erteilt. Damit ist nichts über den objektiven Wahrheitsgehalt ausgesagt, sondern nur über die Gültigkeit für den jeweiligen Menschen.

Wenden wir uns nun dem zweiten Gebiet zu, der Physik. Der wohl bekannteste Teilbereich ist die Logoslehre, die stark von Heraklit beeinflusst wurde. Zenon unterscheidet „eine »wirkende« Ursache (ποιούν) im Gegensatz zur »leidenden« (πάσχον) Materie, . . . ein aktiv gestaltendes Prinzip, das dem Stoff sein qualitativ bestimmtes Sosein verleiht.“<sup>10</sup> Das gestaltende Prinzip ist die Physis, die den Stoff vernunftgemäß gestaltet und daher nichts anderes ist als der Logos, ja als höchste Vernunft sogar Gott ist.

Gottes Wesen offenbart sich allein in der schöpferischen Urkraft. Gott ist als Logos der Welt immanent und durchdringt sie ganz. Er ist zwar allmächtig, kann aber nichts tun, was seinem Wesen widersprechen würde.<sup>11</sup> Die Stoiker stellen sich

<sup>7</sup> Pohlenz, S. 37–47.

<sup>8</sup> Pohlenz, S. 55.

<sup>9</sup> Zenon bezeichnet dies auch als „Abdruck im Zentralorgan der Seele“ (τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ). Chrysipp verwirft später diese bildliche Vorstellung und sieht die Wahrnehmung als qualitative Veränderung der Seele an (SVF II 56.63).

<sup>10</sup> Pohlenz, S. 67; SVF I 85.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Pohlenz, S. 95 (im Abschnitt „Die Gottheit“, a. a. O., S. 93–98).

die Gottheit körperlich vor; sie kann nur durch mechanische Berührungen wirken<sup>12</sup> und ist wie der Mensch an die Heimarmene<sup>13</sup> gebunden. Diese materielle Vorstellung Gottes steht natürlich im krassen Gegensatz zur immateriellen Vorstellung des Judentums und Christentums.

Die Welt schwebt als begrenzter Körper (ὄλον) im grenzenlosen leeren Raum (πᾶν)<sup>14</sup>. Deshalb muss die Welt auch eine vollkommene Kugelgestalt haben. Ihre Geschlossenheit erhält die Welt durch die ihr innewohnende Spannkraft. Da alle Eigenschaften, die die Glieder des Kosmos besitzen, aus diesem stammen müssen, muss auch er diese Eigenschaften aufweisen. Damit ergibt sich, dass auch die „Welt als Ganzes ein vernunftbegabtes, vollkommenes Lebewesen ist“<sup>15</sup> (ζῷον λογικόν).

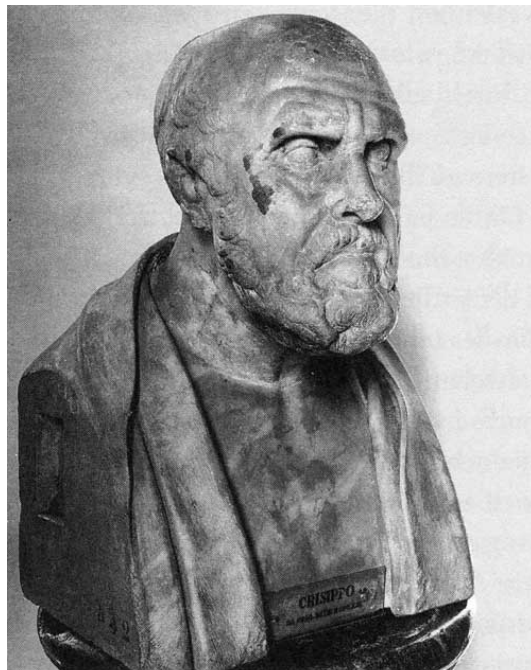


Abb. 3: Chrysipp aus Soloi. Rom, Kapitolinisches Museum

Die Stoiker sind der Meinung, dass nichts aus Nichts entstehen oder in Nichts vergehen kann. Gleichzeitig erleben sie aber die Vergänglichkeit der Welt und führen daher zur Lösung dieses Problems die Annahme von Weltperioden ein. In diesen geht abwechselnd aus der Ursubstanz die Weltordnung hervor und löst sich nach einer bestimmten Zeit wieder in diese auf.<sup>16</sup> Der Urgrund, aus dem die Welt entsteht, ist

<sup>12</sup> Vgl. Pohlenz, S. 72.

<sup>13</sup> Dazu siehe unten S. 13.

<sup>14</sup> SVF II 522–524.

<sup>15</sup> Pohlenz, S. 77; SVF I 111–114 und II 633–638.

<sup>16</sup> Vgl. Pohlenz, S. 77f.; SVF I 98.107.497.512, II 596–632.

die feurige Ursubstanz.<sup>17</sup> Schon mit dieser Ursubstanz ist der Logos verbunden. Zur Bildung der Einzeldinge sind dann die *σπερματικοὶ λόγοι* notwendig, „die Keimkräfte, in denen sich das Schöpfertum der Weltvernunft äußert, die Kräfte, die sich in den einzelnen Teilen der Materie auswirken, als »Same« die Entstehung der Einzeldinge ermöglichen und zugleich als Träger des vernünftigen Naturgesetzes ihre Entwicklung vorzeichnen und bestimmen“<sup>18</sup>. Am Ende der Weltperiode kehrt alles wieder in die feurige Ursubstanz zurück (*ἐκπύρωσις*) und erfährt dadurch zugleich eine *κάθαρσις*, ehe eine neue Weltperiode beginnt und sich aus der feurigen Ursubstanz wieder eine Welt bildet. Zwar mögen vielleicht einzelne Elemente der *ἐκπύρωσις* an apokalyptische Vorstellungen im Judentum oder Christentum erinnern, aber der entscheidende Unterschied ist, dass in der Stoa nach dem Weltenbrand die Geschichte der Welt gerade nicht zu Ende ist, sondern einfach eine neue Weltperiode anfängt. Im Judentum und Christentum ist es hingegen ein echtes *Weltende*, die Geschichte der Welt hört auf und die Herrschaft Gottes beginnt.

Aus der Annahme, dass jedes Sein und jede Bewegung eine Ursache hat, ergibt sich eine Ursachenkette, die ewig und lückenlos ist. Daraus wiederum folgt ein Kausalzusammenhang, ein Schicksalsgesetz, das niemand, auch nicht Gott<sup>19</sup>, ändern kann. Bezeichnet wird dieses mit dem Begriff der Heimarmene (*εἰμαρμένη*), die „die unverbrüchliche Reihe der Ursachen“<sup>20</sup> ist. Damit ergibt sich natürlich auch die Vorherbestimmung der Zukunft. Einen Zufall kann es nicht geben.

Die menschliche Seele ist aus Sicht der Stoa ein Teil der Weltseele, also des Logos, und ihrer Substanz nach körperlicher Natur. Im Tod trennt sich die Seele vom Leib und überdauert noch eine Zeit, ehe sie verlischt. Hierbei weichen aber die Positionen des Kleantes<sup>21</sup> (alle Seelen existieren bis zur Ekpyrosis) und des Chrysipp<sup>22</sup> (es überdauern nur die Seelen der Weisen, die beim Weltbrand dann in die Weltseele zurückkehren) voneinander ab.<sup>23</sup> Zusammenfassend lässt sich aber sagen, dass ein „eigentliches Jenseits, überhaupt eine wirkliche Eschatologie der Seele<sup>24</sup>, ... die *alte* Stoa nicht“<sup>25</sup> kennt.

<sup>17</sup> Zur Weltentstehung SVF I 98ff.102.497, II 579–584.

<sup>18</sup> Pohlenz, S. 78f.

<sup>19</sup> Was für Christen und Juden undenkbar ist. Zwar kennen auch sie eine Vorsehung, aber diese ist göttlicher Art. Gott allein kennt die Zukunft, ist aber deswegen noch lange nicht an einen festen Ablauf gebunden.

<sup>20</sup> Pohlenz, S. 102; Definition der Heimarmene in SVF II 912–921.

<sup>21</sup> SVF I 522.

<sup>22</sup> SVF II 809ff.

<sup>23</sup> Vgl. Pohlenz, S. 92f.; SVF I 146.522, II 809–822.

<sup>24</sup> Vor allen Dingen eine *individuelle* Eschatologie!

<sup>25</sup> Capelle, *Wilhelm*: Die griechische Philosophie Bd. 2. Von den Sokratikern bis zur hellenistischen Philosophie, Berlin <sup>3</sup>1971, S. 120.

Nun zum letzten Bereich der stoischen Philosophie, der Ethik. Die Lehre von der Zueignung (οἰκειώσις) ist die Grundlage der stoischen Ethik. „Mit der äußeren Wahrnehmung verbindet sich ... eine innere »Mitwahrnehmung«, Synaisthesis, ein Bewußtsein des eigenen Ich, und aus dieser Selbstwahrnehmung erwächst die erste aktive seelische Bewegung in der Richtung auf einen Gegenstand, also der erste Trieb. Er besteht in einer Hinwendung auf das eigene Wesen, das man als sich zugehörig, οἰκεῖον, empfindet und dem man sich »zueignet«. Das ist die Oikeiosis.“<sup>26</sup> Da diese Hinwendung auf das eigene Ich auch von einem Gefühl des Wohlgefallens begleitet ist, besitzt jedes Wesen die Selbstliebe.

Zenon sieht den Menschen als ein vernunftbegabtes Wesen (ζῷον λογικόν), dessen Ziel (τέλος) ein Leben im Einklang mit der Natur sei (ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν<sup>27</sup>). Dieses naturgemäße Leben ist identisch mit einem tugendhaften Leben. Will der Mensch glücklich leben, muss er sittlich leben. „Das Sittliche ist selbst die Vollen- dung der Vernunft, die das höchste Gut des Menschen sein muß. »Nur das Sittliche ist ein Gut«, μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, ist darum der Grundpfeiler der stoischen Ethik.“<sup>28</sup> Dabei ist für ihn die Tugend keine äußere Tat, sondern eine Gesinnung. Diese wird für ihn zum alles Bestimmenden, so dass er behauptet, dass, wenn „der Tugendhafte das »Schimpfliche« tut, so muß es ... seinen Charakter als Schimpf- liches verlieren.“<sup>29</sup> Damit kann er unter gewissen Umständen auch den Selbstmord als tugendhaft rechtfertigen, der noch bei Platon strikt abgelehnt worden war.<sup>30</sup>

Ein weiteres Ziel des Tugendhaften ist die Freiheit von Affekten (πάθη), die Apa- thie. Unter Affekt wird eine widernatürliche, d. h. eine der Natur des Logos zu- widerlaufende Bewegung, verstanden.<sup>31</sup> Das ist ein Trieb, der der Vernunft nicht gehorcht. Dieser liegt aber eigentlich im Bereich des menschlichen Willens und kann von diesem kontrolliert werden. Deshalb ist der Weise auch vollständig frei von ihnen (ἀπαθής), was aber nicht heißt, dass er keine Gefühle hat. Diese können ihn nur nicht überwältigen, sondern sind bei ihm rational. Damit verkörpert der Weise das sitt- liche Ideal. Er ist nicht nur frei von Affekten und Leidenschaften, sondern ist auch wahrhaft gottesfürchtig. Daher besitzt er eine innere Freiheit<sup>32</sup>, die ihm niemand nehmen kann. Er ist wahrhaft glücklich und im Grunde der Gottheit gleich.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Pohlenz, S. 114; SVF II 724.

<sup>27</sup> SVF I 179.

<sup>28</sup> Pohlenz, S. 116.

<sup>29</sup> Barth, S. 27.

<sup>30</sup> Plato, Nomoi IX, 873c–d, wo einem Selbstmörder eine normale Bestattung verwehrt wird.

<sup>31</sup> SVF I 205.

<sup>32</sup> Auch die Christen besitzen eine Freiheit, doch ist diese ganz anders bestimmt. Ers- tens verschaffen sich die Christen die Freiheit nicht selbst, sondern bekommen sie von Gott geschenkt, und zweitens liegt sie in der Liebe und der Heilstat Gottes begründet.

<sup>33</sup> Vgl. Capelle, S. 128f.

### 1.2 Die mittlere Periode der Stoa

Die Hauptvertreter der mittleren Periode der Stoa<sup>34</sup> sind Panaitios von Rhodos (um 180–100<sup>35</sup> v. Chr.) und Poseidonios aus Apameia (ca. 135–51/50 v. Chr.). Ersterer war „nach Kleantes der erste Scholarch, der aus einer echt-hellenischen Gegend stammte“<sup>36</sup>. Von ihm wird berichtet, dass er sich sowohl in Rom als auch in Athen aufhielt. In Rom war er der geistige Mentor des römischen Feldherrn Publius Cornelius Scipio und nahm mit ihm an Forschungsreisen teil (z. B. 140/39 in den Osten des römischen Reiches). Als er aber um 129 v. Chr. die Leitung der Athener Schule übernahm, blieb er in den folgenden Jahren die meiste Zeit in Athen.

Seine Lehre formuliert er wesentlich lebensnäher als die alte Stoa und mildert dadurch die Härten der altstoischen Ethik ab.<sup>37</sup> Er kann manchen Vorwurf des Karneades erfolgreich zurückweisen, ist aber auch bereit, dessen Kritik in Teilen anzunehmen. Hauptgegenstand seiner Philosophie ist der Mensch. Den Menschen sieht er als ein „ἓν, d. h. als eine *unlösbar* Einheit“<sup>38</sup>. Erst mit dem Tod wird diese Einheit für immer aufgelöst, und die Seele geht zugrunde. Für Panaitios gibt es also weder eine Präexistenz der Seele noch ein Fortleben der Seele nach dem Tod. Panaitios richtet sich auch gegen die Forderung der alten Stoa, die *πάθη* komplett auszurotten, sondern fordert lediglich deren Bändigung. Demnach ist die sittliche Gesamthaltung schon in der allseitigen Selbstentfaltung des Logos gegeben, der den Trieben Richtung, Maß und Ziel weist. Da der Logos zu seiner Entfaltung wegen der Einheit des Menschen notwendig den Leib braucht, sieht er nun Gesundheit, Kraft, Wohlstand und sonstige günstige Lebensumstände auch nicht mehr als *ἀδιάφορα* (gleichgültige Dinge) an, sondern als wirkliche Werte. Als naturgemäßes Leben bezeichnet er das „Leben gemäß den uns von der Natur gegebenen Anlagen und Voraussetzungen, τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς“<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Da es in diesem Abschnitt verschiedenste Strömungen gibt, ist es schwer, von einer »mittleren Stoa« zu reden (vgl. *Pohlenz*, S. 191). *Capelle*, S. 176, Anm. 1, hält an dieser Bezeichnung als „rein zeitliche[r] Bestimmung mit Nachdruck“ fest. *Bormann, Karl*: Art. Stoa/Stoizismus/Neustoizismus. I. Stoa/Stoizismus, TRE 32 (2001), S. 179–190, hier S. 179 versucht, diese Zeit als die »jüngere Stoa« zu bezeichnen.

<sup>35</sup> Gegen *Bormann*, S. 179, der als Todesjahr 110/109 v. Chr. angibt. Leider gibt er dafür keine explizite Begründung. Wahrscheinlich geht er davon aus, dass Panaitios beim Besuch des Crassus im Jahr 109 v. Chr. schon tot gewesen sein muss, weil Crassus in der Athener Schule nur Mnesarch gehört hat. Daraus kann man aber eigentlich noch nicht auf den Tod des Panaitios schließen (vgl. *Pohlenz*, S. 193 und *Pohlenz*: 2. Band, S. 98, Anm. zu S. 193). *Pohlenz*, S. 194 hingegen begründet seine Zeitangabe. Er ordnet den Tod des Panaitios zeitlich in den Anfang des ersten Jahrhunderts ein, denn „nach Poseidonios’ Zeugnis ist er erst dreißig Jahre nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes [»Über die Pflicht« aus dem Jahr 129] verstorben“.

<sup>36</sup> *Pohlenz*, S. 192.

<sup>37</sup> Vgl. *Weinkauf, Wolfgang*: Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte. Übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Weinkauf, Philipp Reclam jun. 18123, Stuttgart 2001, S. 21.

<sup>38</sup> *Capelle*, S. 184.

<sup>39</sup> *Pohlenz*, S. 200, der als Quelle in den Anm. in Bd. 2 Klemens, Str. II 129 nennt.

Da er, ganz stoisch, den Menschen als ein ζῶον κοινωνικόν, ein zur Gemeinschaft bestimmtes Wesen, sieht, ist der Höhepunkt seiner Ethik auch die Lehre vom Staat. Dieser ist für ihn die „Möglichkeit zur Verwirklichung höchsten Menschentums“<sup>40</sup>, der aus dem Bedürfnis nach Sicherheit für Person und Besitz entstand. Dabei hat er jedoch nicht irgendeinen Idealstaat vor Augen, sondern den konkreten Staat seiner Zeit, das *Imperium Romanum*.<sup>41</sup> Die Hauptaufgabe des Staates ist die Erziehung seiner Bewohner zur Sittlichkeit. Eine Grundtugend des Menschen ist der aktive Dienst in der Gemeinschaft.

In Bezug auf die Vorsehung ist er der Meinung, dass diese nicht in sein eigenes Leben eingreift, da sie den Menschen auf sich selbst gestellt hat „und ihm die Aufgabe zugewiesen [hat], sich durch seinen Logos selbst sein Dasein zu gestalten“<sup>42</sup>. Auch wenn für ihn persönlich der Logos die einzige wahre Gottheit war, begründete er doch die *tripertita theologia*<sup>43</sup> durch Bildung von drei Klassen von Göttergestalten: „die als Person gedachten Naturkräfte, die Götter der Staatsreligion und die des Mythos (γένος φυσικόν, πολιτικόν, μυθικόν)“<sup>44</sup>.

Capelle<sup>45</sup> nennt als Hauptpunkte der historischen Bedeutung des Panaitios, dass dieser die Stoa völlig hellenisiert und dass er sie zur führenden Philosophenschule in der hellenistisch-römischen Welt gemacht hat; weiter seine Einwirkung auf Rom als Welt- und Kulturmacht. Hinsichtlich der Philosophie ist wichtig, dass er die Ethik zu ihrem Hauptstück gemacht hat – bei Chrysipp war dies noch die Logik. Leider ist von Panaitios kein einziges Fragment in griechischer Sprache erhalten, so dass wir besonders bei ihm auf Angaben späterer Autoren angewiesen sind.

Wenden wir uns nun seinem Schüler<sup>46</sup> Poseidonios zu. Dieser ging zunächst zum Studium von Syrien nach Athen und wurde durch Panaitios in die Stoa eingeführt. Danach, vermutlich in den „neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts“<sup>47</sup>, führte er einige große wissenschaftliche Forschungsreisen v. a. in westlicher Richtung durch und gründete schließlich seine eigene Philosophenschule auf Rhodos. Diese übertraf bald die athenische Schule der Stoa und wurde besonders auch von jungen Römern gern besucht.

---

<sup>40</sup> Pohlenz, S. 204.

<sup>41</sup> Vgl. Capelle, S. 198.

<sup>42</sup> Pohlenz, S. 197.

<sup>43</sup> Stellenangaben für verschiedene Autoren zur *tripertita theologie* bietet Pohlenz: 2. Band, S. 100, Anm. zu S. 198, Z. 7.

<sup>44</sup> Pohlenz, S. 198.

<sup>45</sup> Capelle, S. 206–211.

<sup>46</sup> Wobei umstritten ist, um welches Lehrer-Schüler-Verhältnis es sich dabei handelt, siehe dazu die Angaben bei Capelle, S. 260.

<sup>47</sup> Pohlenz, S. 210.

Anders als sein Lehrer, der die Eigenart des Menschen durch die irdischen Gegebenheiten bedingt sieht, ist Poseidonios Anhänger der Astrologie. Er sieht in den Gestirnen beseelte göttliche Wesen und glaubt an das „Dogma von dem unentrinnbaren Zusammenhang aller Dinge, der *συμπάθεια τῶν ὅλων*“<sup>48</sup>. Daher denkt er auch, dass mit Hilfe des Horoskops zur Geburtsstunde eines Menschen dessen Lebensgang vorausgesagt werden könne. Dieser Aberglaube steht im krassen Gegensatz zu seinen wissenschaftlichen Leistungen auf verschiedenen Gebieten, so z. B. der Geographie, Astronomie, Meteorologie, Ozeanologie und Völkerkunde.<sup>49</sup> Diese sind für ihn aber nur Hilfswissenschaften, die sich mit empirischen Gegebenheiten beschäftigten, für die Philosophie, die die letzten Ursachen der Erscheinungen erhellt.<sup>50</sup>

Bei der Affektenlehre kehrt er zur Lehre des Zenon zurück und wendet sich gegen den Intellektualismus des Chrysipp, der das Zentralorgan der Seele als reinen Logos ansieht und andere Triebe verneint. Poseidonios hingegen zählt auch noch bei Erwachsenen neben dem Logos die unabhängigen Triebe des begehrliehen Seelenvermögens (*ἐπιθυμητικόν*) und des Mutes (*θυμός*) hinzu, die sich freilich dem Logos unterzuordnen haben.<sup>51</sup> Die Ursache der Affekte ist eine lockende Vorstellung, die eine Bewegung im irrationalen Triebleben auslöst. Wenn diese so stark wird, dass sie sich gegen den Logos durchsetzt, dann „wird sie zu einer »der Natur der Menschenseele widersprechenden, unvernünftigen Bewegung« [... die] für die Gesamtseele ein »Pathos« bedeutet“<sup>52</sup>.

Der Zentralbegriff in der Lehre vom Kosmos ist für Poseidonios die *vis vitalis*, die *δύναμις ζωτική*. Denn anders als die alte Stoa sieht er den Logos nicht nur als Vernunft, sondern zugleich auch als „alles Leben erzeugende und gestaltende Kraft“<sup>53</sup>. Damit ist für ihn der Logos mit der Gottheit identisch.

Die Welt ist für Poseidonios „ein Gebilde aus Göttern und Menschen und Dingen, die um ihretwillen geworden sind“<sup>54</sup>. Der Mensch befindet sich an der Grenze zwischen den höheren und den niederen Daseinsformen und kann sich entscheiden, ob er Tier oder Gott sein will, ist also gerade nicht wie im alttestamentlichen Schöpfungsbericht<sup>55</sup> die Krone der Schöpfung. Das Einzelne ist aber nur darum göttlich, weil es am göttlichen Geist, der alles durchdringt, teilhat. „Was lebt, lebt nur als Glied dieses lebenerfüllten Organismus; Trennung von ihm – das gilt auch für das sittliche

<sup>48</sup> Capelle, S. 222.

<sup>49</sup> Genauere Ausführungen finden sich bei Capelle, S. 215–229.

<sup>50</sup> Vgl. Pohlenz, S. 214.

<sup>51</sup> Vgl. Pohlenz, S. 224f.

<sup>52</sup> Pohlenz, S. 226.

<sup>53</sup> Capelle, S. 232.

<sup>54</sup> Pohlenz, S. 228; Definition des Kosmos nach SVF II 527: *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων*.

<sup>55</sup> Gemeint ist hier der Bericht in Gen 1, bes. Gen 1,26–28.

Verhalten des Menschen – bedeutet Aufgabe des eigenen Wesens, bedeutet den Tod. »In ihm leben, weben und sind wir« ist das Grundgefühl dieses Pantheismus.<sup>56</sup>

Da der menschliche Geist ein Teil der Gottheit ist, ergibt sich daraus sowohl die Gottesverwandtschaft des Menschen als auch seine Gotteserkenntnis. Denn anders als im Judentum und Christentum kann der Mensch nach dem Verständnis der Stoa Gott allein kraft seiner Vernunft erkennen und ist auf keinerlei göttliche Offenbarungen angewiesen. Poseidonios benutzt auch den Gottesbeweis *e consensu gentium* und führt die verschiedenen Formen der Religion bei den Völkern auf eine nachträgliche Differenzierung und Trübung zurück. Er behauptet, dass die ersten Menschen einen bildlosen Kult hatten und dieser erst im Lauf der Zeit z. B. durch Mythen und Kunst verändert wurde.

Im Gegensatz zu Panaitios geht er von einer Präexistenz der Seele aus. Diese kommt von der Sonne und kehrt nach ihrem Tod und nach einer Läuterung, die von ihrem Erdenleben abhängt, auch wieder zu dieser zurück. Das wahre Wesen der Seele ist der Geist (νοῦς).

Poseidonios übernimmt im Hinblick auf die Wirkung der Sonne die Einteilung in fünf Zonen, die er jeweils nach dem fallenden Schatten unterscheidet. Ἀμφίσκοι für den Äquator, ἑτερόσχοι für die beiden gemäßigten Zonen und περίσχοι für die beiden Pole. Für die menschlichen Verhältnisse unterscheidet er aber sieben Zonen.

Er nimmt die Lehre vom Weltbrand wieder auf, da er der Meinung ist, dass das „Feuer als das kräftigste und aktivste Element allmählich die Überhand gewinnen müsse“<sup>57</sup>.

Auch Poseidonios verfasste eine große Zahl von Schriften, doch auch auf ihn trifft leider zu, dass keine dieser Schriften direkt überliefert wurde.

### 1.3 Die Stoa der Kaiserzeit

Nun wenden wir uns derjenigen Periode der Stoa zu, die wohl auch schon auf Paulus, aber besonders natürlich auf Lukas die meiste Wirkung gehabt haben wird: die Stoa der Kaiserzeit.

Schon in der mittleren Periode der Stoa haben bedeutende stoische Philosophen auch in Rom gewirkt. Die Hauptzentren blieben jedoch mit Athen und Rhodos im Osten. In der Kaiserzeit verlagerte sich das Gewicht mehr und mehr nach Rom. So wundert es nicht, dass der erste Hauptvertreter, den wir nun näher betrachten, ein Römer ist: Lucius Annaeus Seneca (um 4 v. Chr. bis 65 n. Chr.). Dieser war seit 49 n. Chr. der Erzieher des späteren Kaisers Nero. Mit dessen Thronbesteigung war

<sup>56</sup> Pohlenz, S. 233.

<sup>57</sup> Pohlenz, S. 219.



er am Höhepunkt seiner Macht angelangt. Er musste aber im Jahre 65 auf Befehl Neros, der eine Verschwörung gegen sich vermutete, Selbstmord begehen. „Er starb mit sokratischer Gelassenheit und verlieh so seinen Werken mehr Überzeugungskraft als durch seine frühere, mitunter zwiespältige Lebensweise.“<sup>58</sup>

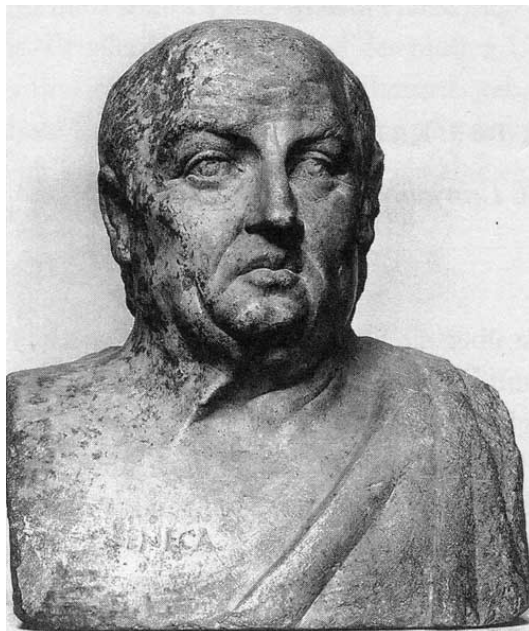


Abb. 4: Seneca. Bildnis von einer Doppelherme (die andere Seite zeigt Sokrates), 3. Jahrhundert n. Chr., nach einem Original aus der Zeit um 60 n. Chr. Berlin, Museen Preußischer Kulturbesitz.

Seneca lebte in einer Zeit des Umbruchs, in der die alten römischen Tugenden immer mehr an Wert verloren. Die Menschen suchten nach Halt und fanden diesen teilweise, wie Seneca, in der Philosophie. Diese ist für ihn die wertvollste Gabe der Gottheit an den Menschen<sup>59</sup>, weil sie Licht in das Dunkel bringt, indem sie zeigt, was wahrhaft gut und übel ist, zum rechten Handeln erzieht und letzten Endes zur Glückseligkeit führt.<sup>60</sup> Damit ist für ihn die Philosophie die »Wissenschaft vom Leben und Sterben«<sup>61</sup>.

Ganz im Sinne der vorhergehenden Stoa sieht Seneca das Ziel des Lebens in der Seelenruhe. Diese kann aber nur von Innen, durch die Tugend, sichergestellt werden. „Die Stoa lehrte, dass nur philosophisches Studium, gewissenhafte Selbstbetrachtung

<sup>58</sup> Weinkauff, S. 25. Wenngleich es auch andere Stimmen dazu gibt und etwa Wilamowitz-Moellendorff meint, dass er auf dem Totenbett nur posiert habe, wie auch in seinen Schriften. (Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich: Der Glaube der Hellenen, 2 Bde., Darmstadt<sup>3</sup> 1959, Bd. 2, S. 439.)

<sup>59</sup> Ep. 90,1.

<sup>60</sup> Vgl. Pohlenz, S. 305.

<sup>61</sup> Dial. X 19,2; Brev. vitae 19,2.

und vor allem das Einüben rechter Verhaltensweisen den Menschen zum Seelenfrieden führen.<sup>62</sup> Dabei betont sie besonders, dass der Mensch ein *animal sociale* ist, dessen Aufgabe es ist, anderen Menschen zu helfen. Über das eigene Verhalten urteilt das eigene Gewissen. Seneca war der erste Philosoph, der sich mit diesem ausführlicher beschäftigte. Er sieht es als den inneren, von Gott gegebenen, Wächter, der über unsere geheimsten Gedanken wacht und dem wir am Ende Rechenschaft schulden.<sup>63</sup> Damit wird die *conscientia* zur letzten Instanz über unser Verhalten, dem sich auch Seneca selbst in einer allabendlichen Selbstprüfung unterwirft.<sup>64</sup> Als letzte Autorität bleibt für ihn aber dennoch die Gottheit bestehen, „der wir unser Leben verdanken, der wir verantwortlich sind, der nichts von allem, was geschieht, entgeht“<sup>65</sup>.

Da es eine Hauptforderung der Stoa ist naturgemäß zu leben, erscheint es nur logisch, dass sich Seneca in seinen *Naturales quaestiones* auch ausführlich mit der Natur beschäftigt hat und damit Grundlagen für das sittlich richtige Verhalten geschaffen hat. Denn die Physik und Logik sind nur insofern wichtige Bereiche, insofern sie der Ethik dienen.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist nach wie vor die rechte Vorstellung von den Göttern. „Zu gewinnen ist sie aber ... allein aus der stoischen Metaphysik.“<sup>66</sup> Seneca betont stark den Gegensatz zwischen Gott und Materie. Es ist möglich, dass Gott als das tätige und vernünftige Moment auch unkörperlich sein kann.<sup>67</sup> Damit gibt er das streng monistische Denken der alten Stoa auf. Eine Möglichkeit, die die vorhergehende Stoa immer ausgeschlossen hatte, da etwas Körperliches nicht aus etwas Unkörperlichem hervorgehen kann. Gott hat bei der Erschaffung der Welt schon ihr Schicksal bestimmt, so dass nun die Welt „nach den ewigen Gesetzen der Natur in einer unabänderlich feststehenden Reihenfolge der Ursachen“<sup>68</sup> abläuft, die selbst Gott nicht mehr ändern kann. *Semper parat, semel iussit.*<sup>69</sup> Zum Wesen Gottes gehört auch seine Gerechtigkeit und Güte<sup>70</sup>, die gegenüber dem Menschen besonders dadurch deutlich werden, dass er ihn „von Anfang an zu seinem Liebling“<sup>71</sup> erkoren hat<sup>72</sup>. Auch für Seneca ergibt sich daraus die Problematik der Theodizee, die er ähnlich wie die alte Stoa dadurch löst, dass sich Gottes Fürsorge weniger auf den Ein-

---

<sup>62</sup> *Weinkauf*, S. 26.

<sup>63</sup> Ep. 97,15.

<sup>64</sup> De ira III 36.

<sup>65</sup> *Pohlenz*, S. 320 mit zahlreichen Stellenangaben.

<sup>66</sup> *Barth*, S. 169.

<sup>67</sup> Qu. n. I pr. 13; II 45,1.

<sup>68</sup> *Barth*, S. 171.

<sup>69</sup> Jb. I 5,8.

<sup>70</sup> Ep. 95,49.

<sup>71</sup> Dazu passt auch, dass Gott den Menschen „zum Herrn der Erde und des Meeres und aller andern Geschöpfe bestimmt“ (*Barth*, S. 181; Jb. II 29,3f.) hat.

<sup>72</sup> *Barth*, S. 172 mit Bezug auf Ben II 29,5 und VI 25,7.

zelen, als auf die Erhaltung des ganzen Geschlechts richtet.<sup>73</sup> Ansonsten gilt auch, dass man die volle Einsicht in Gottes Wesen erst nach dem Tod erhält.<sup>74</sup> Es ist die Pflicht des Menschen, Gott zu verehren und zwar sowohl durch den Glauben an Gott als auch durch den Dank. Diesen Dank kann man aber nicht im Tempeldienst abstaten, da für Gott die ganze Welt ein Tempel ist und er so des Tempeldienstes nicht bedarf, vielmehr soll man versuchen, Gott zu erkennen und ihm gleichzukommen.<sup>75</sup> „Willst du die Götter gnädig stimmen? Sei gut! Genügend verehrt sie, wer sie nachahmt!“<sup>76</sup>

Jeder Mensch ist mit jedem Menschen verwandt, da jeder „nach der schon vor der Schöpfung der Welt im göttlichen Geist vorhandenen ewigen Idee der Menschheit gebildet ist“<sup>77</sup>. Auch mit Gott ist der Mensch verwandt, wenngleich er sich durch seine Sterblichkeit doch noch erheblich von jenem unterscheidet. Die Sterblichkeit liegt für Seneca im Leib des Menschen begründet, der für den Geist nur eine vorübergehende Behausung ist.<sup>78</sup> Im Tod trennt sich die Seele vom Leib, und da Seneca von der Ewigkeit der Seele überzeugt ist, wird der Tod damit gleichzeitig zum Geburtstag der Ewigkeit.<sup>79</sup> Damit verliert er aber seine Schrecken und wird „zum einzig ruhigen Hafen im stürmischen Meere“<sup>80</sup>.

Seneca hält daran fest, dass der Affekt die Zustimmung des Logos voraussetze, also eine aktive Bewegung im Hegemonikon sei (siehe oben S. 11 zum Erkenntnisvorgang). Deshalb ist nach wie vor für ihn die „Bekämpfung der Affekte die vorrangige sittliche Aufgabe“<sup>81</sup>. Dies kann entweder durch Bekämpfung der Affekte in ihren Anfangsstadien oder durch geeignete Prophylaxe, so dass es gar nicht erst zu diesen kommt, geschehen.

Anders als die frühere Stoa, sieht er die Erkenntnis nicht als Erwerb von Wahrheit an. Diese besitzen nur die Götter. Deshalb ist für ihn Erkenntnis lediglich die „Überzeugung, das Wahrscheinlichste getroffen zu haben“<sup>82</sup>.

Im Gegensatz zu den Philosophen der »älteren« Stoa und der mittleren Periode sind uns von Seneca zahlreiche Schriften überliefert. Eine genaue chronologische Entwicklung mit jeweiligen kurzen Erläuterungen findet sich bei Pohlenz<sup>83</sup>.

<sup>73</sup> Ep. 95,50: *Scire illos esse, qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi singulorum.*

<sup>74</sup> Dial. XI 9,3.

<sup>75</sup> Vgl. Barth, S. 175 mit Hinweis auf Ep. 95,47.50 und Qu. n. II 36,1.

<sup>76</sup> Ep. 95,50: *Vis deos propitiare? Bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est.*

<sup>77</sup> Barth, S. 177 mit Hinweis auf Ben VI 23,3f.

<sup>78</sup> Ep. 65,21.

<sup>79</sup> Ep. 102,26: *Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est.*

<sup>80</sup> Barth, S. 180 mit Hinweis auf Dial. XI 9,6f.

<sup>81</sup> Pohlenz, S. 309.

<sup>82</sup> Barth, S. 167.

<sup>83</sup> Pohlenz, S. 311–314 und Pohlenz: Bd. 2, S. 156.

Ein weiterer bedeutender Philosoph der Kaiserzeit, wenn nicht sogar der mit dem größten Einfluss auf das frühe Christentum<sup>84</sup>, ist Epiktet. Er wurde zwischen 50 und 60 n. Chr. in Hierapolis in Phrygien (heute Pamukkale in der Türkei) geboren. Als Sklave eines Leibwächters Neros wurde er Schüler des Stoikers Gaius Musonius Rufus. Nach seiner Freilassung begann er selbst, stoische Lehren zu verkünden und lebte seit dem Jahre 90 in Nikopolis, wo er eine eigene Schule gründete und diese bis zu seinem Tod um 138 leitete. Anders als Seneca verzichtete er darauf, seine Lehren aufzuschreiben, so dass wir über seine Lehre lediglich aus Mitschriften seines Schülers Arrianus, die er *Diatriben*<sup>85</sup> (Erörterungen) nannte, informiert sind. Die wichtigsten Teile der Lehre fasste er in einem »Handbüchlein der Moral«<sup>86</sup> (*Encheiridion*) zusammen, das bis heute vollständig erhalten ist. „Das mag nicht zuletzt daran gelegen haben, dass die Kirche der christlichen Spätantike die Eignung dieser Schrift für die moralische Unterweisung erkannte und die Verbreitung seiner Gedanken unterstützte.“<sup>87</sup>

Damit wären wir gleich bei einem charakteristischen Aspekt der Lehre Epiktets. Er richtet sein Hauptaugenmerk auf die Ethik und auf die Verbindung von Philosophieren und praktischem Handeln. Nur wenn die philosophischen Lehren auch das Handeln bestimmen, besitzt man die wahre philosophische Bildung.<sup>88</sup> Durch seine asketische Lebensweise lebt er dies vor und lehrt viel über die Frage nach dem sittlich richtigen Leben. Dazu teilt er die Dinge ein (*Dihairesis*) in „diejenigen, welche in der Macht des Menschen stehen, und in solche, worüber der Mensch nicht verfügen kann“<sup>89</sup>. Auf letztere (z. B. Leib<sup>90</sup>, Besitz, Ansehen, Würde) soll der Mensch erst gar keine Energie verschwenden, sondern sich gleich nur seinem Inneren (Urteil, Trieb zum Handeln, Begehren) zuwenden. Damit haben aber alle äußeren Dinge keinen Einfluss mehr auf den Menschen, und er kann in jeder Lebenslage seine „innere Ruhe, die Apathie, oder, wie auch Epiktet lieber sagt, die *Ataraxie*“<sup>91</sup> wahren. Wann immer ein Mensch mit Vorstellungen konfrontiert wird, muss er zuerst überprüfen,

---

<sup>84</sup> Vgl. hierzu besonders: *Bonhöffer, Adolf*: Epiktet und das Neue Testament, RVV X, Gießen 1911 und *Weinkauf*, S. 31–36 und S. 44f.

<sup>85</sup> Epicteti Dissertationes ab Arriani digestae. Hrsg. von Heinrich Schenkl, Leipzig 21916, Nachdr. Stuttgart 1965.

Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments. With an English translation by W. A. Oldfather. In two volumes, LCL 131, Cambridge 1925, Nachdr. 1979.

<sup>86</sup> Epiktet: Handbüchlein der Moral. Griech./Dt. Übers. und hrsg. von Kurt Steinmann, Stuttgart 1992.

<sup>87</sup> *Weinkauf*, S. 32f.

<sup>88</sup> Fr. 10.

<sup>89</sup> *Weinkauf*, S. 33.

<sup>90</sup> Man beachte den dadurch entstehenden schroffen Dualismus, der ganz im Gegensatz zum sonstigen Leib-Seele-Monismus der alten Stoa steht.

<sup>91</sup> *Pohlenz*, S. 331; III 2,16 im Vergleich mit III 1,8.

ob sie in seiner Macht stehen oder nicht. Wenn letzteres der Fall ist, dann sind sie sofort mit der »Zauberformel« οὐδὲν πρὸς ἐμέ<sup>92</sup> erledigt. Der Mensch besitzt von Geburt an eine Vorstellung vom Guten und vom Schlechten<sup>93</sup> und seine Aufgabe ist es, von diesen Vorstellungen rechten Gebrauch zu machen. Er muss dazu eine Vorentscheidung (Prohairesis<sup>94</sup>) treffen, was für ihn gut und nützlich ist und was nicht. Diese Vorentscheidung bildet dann die Voraussetzung für jede Einzelentscheidung. Deshalb steckt auch „im Moralischen . . . das, was das eigentliche Menschliche ausmacht“<sup>95</sup>. Jeder Mensch hat seinen von Gott zugewiesenen Platz in der Welt<sup>96</sup> und muss an diesem seine Pflicht gewissenhaft erfüllen<sup>97</sup>. Und nur wenn der Mensch diese erfüllt, kann er die Glückseligkeit erreichen.

Die Logik und die Physik werden wie bei Seneca zu »Hilfswissenschaften« der Ethik. Erstere ist zur Sicherung des rechten Lebens nötig, und letztere informiert über die Natur, damit man gemäß der Natur leben kann.

Epiktet schließt aus der wohlgeordneten Schöpfung auf einen Schöpfer.<sup>98</sup> Aber für ihn ist Gott nur Geist, Wissen und rechte Vernunft.<sup>99</sup> Trotzdem kann er ihm auch ganz persönliche Züge geben, indem er ihn z. B. öfter als »Zeus« anredet.<sup>100</sup>

Der Mensch ist Geschöpf<sup>101</sup> und durch die Vernunft mit Gott verwandt<sup>102</sup>. Deshalb sind alle Menschen Brüder.

<sup>92</sup> „Du gehst mich nichts an!“ aus Ench. 1,5.

<sup>93</sup> Dass manche Gedanken der Stoa auch heute noch eine Renaissance erfahren, mag ein Hinweis auf einen Artikel im Nachrichtenmagazin DER SPIEGEL (Nr. 51 vom 18.12.06, S. 136f.) zeigen, der sich mit der Frage beschäftigt, ob der Mensch von Natur aus Gut und Böse unterscheiden kann (Titel: Mit Anstand auf die Welt). Dabei stützt sich dieser Artikel v. a. auf folgendes Buch: *Hauser, Marc: Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, New York 2006.

<sup>94</sup> Vgl. *Pohlenz*, S. 332f. Und S. 332: „etymologisch als »Wahl vor der Wahl« (ἀίρεσις πρὸ αἰρέσεως, SVF III 173) definiert“.

<sup>95</sup> *Barth*, S. 215; II 4,1; 17,17; III 7,5; 22,39; 23,34; IV 5,30.

<sup>96</sup> I 9,16; III 22,4.

<sup>97</sup> I 10,7; III 26,7f.; IV 4,1; 10,11.

<sup>98</sup> I 6,10f.; 16,7; II 8,21; 14,26; 16,16f.

<sup>99</sup> II 81,1f.; vgl. IV 1,61; fr. D4.

<sup>100</sup> I 3; 13,3; 9,6; III 24,15ff.

<sup>101</sup> I 3,1; 12,25; II 10,3f.

<sup>102</sup> I 3,3; 14,6; II 8,11.

## 2. Die Rede von Gott in der Stoa

Man kann eine Veränderung in Bezug auf die Rede von Gott von der alten Stoa bis zur Stoa der Kaiserzeit beobachten. Konnte man zu Beginn noch von einem monistischen Pantheismus reden, ging dieser mit der Zeit in einen Dualismus über. Es ist nicht mehr der Logos, der alles durchdringt und in allem enthalten ist, sondern es wird ein Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Materie aufgebaut. Der Logos wird zunehmend personifiziert, ist nun nicht mehr die Natur, sondern der Schöpfer und Herr der Natur. Wichtig ist aber anzumerken, dass er trotzdem auch als Schöpfer noch der Welt immanent ist und nicht außerhalb des Stoffes steht, den er als Schöpfer und Künstler bearbeitet.<sup>103</sup>

Pohlenz<sup>104</sup> bezeichnet die Grundstimmung der Stoiker als das „ehrfurchtsvolle Staunen über die Größe, Zweckmäßigkeit und Schönheit des Kosmos, der nur das Werk einer vernunftgemäß schaffenden Gottheit sein könne“. Abgesehen von diesem »gefühlsmäßigen« Beweis Gottes sind die Stoiker der Ansicht, dass sich die Existenz Gottes auch wissenschaftlich beweisen lasse. Ausgangspunkt ist hierbei das subjektive Gottesbewusstsein, der *consensus omnium*.<sup>105</sup> In jeder Kultur gibt es eine Verehrung von Göttern, wobei dies aber ein Privileg des Menschen wegen seiner Gottesverwandtschaft ist. Ein Tier kennt keine Gottheit.<sup>106</sup> Die Vorstellung von Gott muss sich aber beim Menschen erst entwickeln. Von Geburt an hat der Mensch ein Bewusstsein seiner Vernunft. Seine Lebenserfahrung „führt ihn mit Naturnotwendigkeit über die Erkenntnis des menschlichen Wesens hinauf zu dem Begriff eines höheren allmächtigen Vernunftwesens, das er Gott nennt“<sup>107</sup>.

Kleanthes nennt „vier Gründe, die empirisch die Vorstellung von der Gottheit geweckt haben: ... Vorherwissen Gottes um die Zukunft, das Bewußtsein, daß wir unsere Daseinsmöglichkeit himmlischen und irdischen Faktoren danken, die nicht in unserer Macht stehen, der Schrecken, den Blitz und Donner und all die wunderbaren Naturerscheinungen einflößten, und endlich das Wichtigste, »der Sternenhimmel über uns«“<sup>108</sup>. Da diese natürliche Gotteserkenntnis aber nicht mehr in ihrer Reinheit vorhanden ist, ist es die Aufgabe der Philosophie, sie wieder freizulegen.

---

<sup>103</sup> Vgl. Pohlenz, S. 95.

<sup>104</sup> S. 93f.

<sup>105</sup> Cicero, nat. deor. II, 5–12 und Legg. I 24: *ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam mansueta neque tam fera, quae non etiamsi ignoret qualem haberi deum deceat, tamen habendum sciat*. „Kein Volk ist so roh und so überkultiviert, daß es nicht eine Gottesvorstellung hätte.“ (Freie Wiedergabe der Satzaussage von Pohlenz, S. 94.)

<sup>106</sup> Vgl. Pohlenz, S. 94.

<sup>107</sup> Pohlenz, S. 94.

<sup>108</sup> Pohlenz, S. 94.

Die Stoa führt noch weitere Argumente für die Existenz Gottes an. Dazu gehören auch ontologische Formulierungen<sup>109</sup> und teleologische Argumente, bei denen die Stoiker von der Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe der Welt auf einen ordnenden göttlichen Geist rückschließen.<sup>110</sup>

Auch die Bedürfnislosigkeit Gottes findet sich bei den Stoikern. Weil Gott der Herr des Himmels und der Erde ist, braucht er weder handgemachte Tempel noch Menschenhände, die ihn bedienen (vgl. Plutarch, *Moralia* 1034a und 1052a). Zenon findet Tempel überflüssig, „weil man Gott im Herzen haben müsse, Menschenhände auch garnicht imstande seien, ein seiner Heiligkeit angemessenes Bauwerk zu errichten“<sup>111</sup>.

In der Stoa der Kaiserzeit, die Gott zunehmend personifiziert, finden sich auch Äußerungen über die Nähe und Gegenwart Gottes. So z. B. bei Seneca in den *Epistulae* 41,1:

„We do not need to uplift our hands towards heaven, or to beg the keeper of a temple to let us approach his idol’s ear, as if in this way our prayers were more likely to be heard. God is near you, he is with you, he is within you.“<sup>112</sup>

Trotz aller zunehmenden Personalisierung der Gottesvorstellung konnte es für die Stoa aber auf gar keinen Fall eine Vorstellung von anthropomorphen Göttern geben<sup>113</sup>, wie sie in den damaligen Kulturen weit verbreitet war. Zwar kennen auch

---

<sup>109</sup> Vgl. Seneca, *nat. I, praef. 13: quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum. sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet.* („Und was ist Gott? Alles, was du siehst, und alles, was du nicht siehst. Dann erst gewinnt Gott seine Größe, jenseits derer sich nichts Größeres denken läßt, wenn er allein alles ist, wenn er seine Schöpfung innen und außen zusammenhält.“ Seneca, L. Annaeus: *Naturales quaestiones*. Naturwissenschaftliche Untersuchungen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto und Eva Schönberger, Stuttgart 1998, S. 12f.)

<sup>110</sup> Chrysipp: SVF II 1011–1015; Cicero, *nat. deor. II 87ff.*, bes. 93.

<sup>111</sup> *Barth*, S. 38.

<sup>112</sup> Übersetzung aus: Seneca, L. Annaeus: *Ad Lucilium Epistulae Morales*. With an English Translation by Richard M. Gummere, LCL 75, Vol. I, Cambridge (Mass.) 1967, S. 273. Im Original: *Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te deus, tecum est, intus est.*

Weitere Belege finden sich bei Dion Chrysostomos, XII, 28 und Josephus, *Ant. 8,108*: Aus dem Eröffnungsgebet des Salomo zur Tempelweihe:

„I, however, have constructed this dedicated sanctuary for you, so that from it we may send up our prayers into the air, sacrificing and singing hymns and we may constantly be convinced that you are present and not far distant. For just as you look down upon everything and hear everything, you do not, even as you dwell here – as is possible for you to do – cease to be near to everyone. Rather, to each one who consults you, you are present night and day as a helper.“

Übersetzung aus: Josephus, Flavius: *Translation and Commentary*. Edited by Steve Mason, Vol. 5, Brill/Leiden/Boston 2005, S. 30.

<sup>113</sup> SVF II 1015.

die Stoiker Dämonen<sup>114</sup>, ordnen diese aber als Zwischenform zwischen Menschen und Göttern ein. „Aussagen, es gebe nur einen Gott (SVF 1,164), bilden zu der Lehre von vielen Göttern keinen Widerspruch; es gibt viele Erscheinungsformen und Wirkungsweisen des einen Gottes (SVF 2,1070), und diese Manifestationen werden »Götter« genannt.“<sup>115</sup>

Der Mensch ist dazu bestimmt, Gott zu suchen. Die Stoiker rechnen damit, dass dieses Suchen auch zu einem Erfolg führen wird und der Mensch Gott kraft seiner Vernunft finden wird.

Die äußeren Dinge sind für die meisten Stoiker ἀδιάφορα.<sup>116</sup> Sie verlieren mit der oben bei Epiktet bereits erwähnten »Zauberformel« οὐδὲν πρὸς ἐμὲ jegliche Wirkung auf den Menschen. Dies und die Überzeugung, dass der Mensch „aus eigener Kraft seine sittliche Bestimmung erreichen kann und soll“<sup>117</sup> machen für den Stoiker natürlich jedes Gebet überflüssig. Erst recht, wenn man wie die Stoiker davon ausgeht, dass der Ansprechpartner im Gebet sowieso nicht eingreifen kann, da auch er an die εἰμαρμένη gebunden ist und somit das vorherbestimmte Schicksal nicht ändern kann.

Nach stoischem Verständnis kann der Mensch zwar scheitern, weil er nicht fähig ist, gemäß der Natur zu leben und das stoische Ideal des Weisen zu erfüllen, doch hat dies keinerlei Auswirkungen auf sein Verhältnis zu Gott. So definierte Sünde und Schuld<sup>118</sup> kann dann aber auch nicht durch die Vergebung einer höheren Macht aufgehoben werden, weshalb den Stoikern ein Erlösungsbedürfnis vollkommen fremd ist. Vor allem eine Erlösung mit Blick auf das Jenseits muss denjenigen Stoikern<sup>119</sup>, die nicht an einen Fortbestand der Seele, oder zumindest nur an einen zeitlich beschränkten Fortbestand glauben, absurd erscheinen.

---

<sup>114</sup> SVF II 1101–1104.

<sup>115</sup> Bormann, S. 183f.

<sup>116</sup> Panaitios mildert diese freilich etwas ab, siehe oben S. 15.

<sup>117</sup> Pohlenz, S. 93.

<sup>118</sup> Vgl. de clem. I 6,3 und 24,2; de ira I 14,3 und II 28,1; Ep. 41,9.

<sup>119</sup> Siehe oben S. 13.



## IV. Die Rede von Gott bei Lukas

Der kirchlichen Überlieferung folgend nenne ich den Verfasser des so genannten Lukas-Evangeliums und der Apostelgeschichte „Lukas“. Damit endet aber auch schon meine »Gefolgschaft« gegenüber dieser Tradition, denn darin, dass Lukas Arzt und Reisebegleiter des Paulus gewesen sein soll<sup>1</sup>, kann ich ihr nicht mehr zustimmen. Dagegen sprechen allein schon schwerwiegende Fehler<sup>2</sup> bei der Schilderung der Paulusgeschichte und das unterschiedliche Apostolatsverständnis des Paulus und des Lukas. Aufgrund der Abfassungszeit in den neunziger Jahren des 1. Jahrhunderts kann man Lukas wohl „als typische[n] Vertreter der dritten christlichen Generation“<sup>3</sup> sehen. Der Abfassungsort war und ist in der Forschung umstritten.<sup>4</sup> Als ziemlich wahrscheinlich erscheint es aber mittlerweile, dass der Verfasser aus einem griechischem Gebiet stammt.<sup>5</sup> Denn erstens sind im Raum der Ägäis seine Ortskenntnisse am besten und in Palästina teilweise fehlerhaft und zweitens schreibt er „besser als die meisten neutestamentlichen Autoren griechisch . . . übersetzt die hebräischen Namen und Titel ins Griechische (vgl. Lk 6,15 u. Act 1,13 mit Mk 3,18 oder Lk 9,33 mit Mk 9,5 u.a.)“<sup>6</sup> und kennt sich in der Welt des römischen Reiches aus. Aufgrund der besten Ortskenntnisse in Makedonien kann man wohl Lukas sogar noch genauer diesem Bereich zuordnen, wenngleich ich mich dort nicht auf eine einzelne Stadt wie z. B. Philippi<sup>7</sup> festlegen möchte.

---

<sup>1</sup> Der *Canon Muratori* (Z. 2–8 und Z. 34–39) stützt sich bei dieser Behauptung auf folgende Stellen: Phlm 23; 2Tim 4,11; Kol 4,14 und Kapitel der Apostelgeschichte (16; 20f. und 27f.).

<sup>2</sup> Z. B. die unterschiedliche Anzahl der Jerusalem-Aufenthalte des Paulus. Nach Apg 9,23–26; 11,30 und 15,2 war Paulus dreimal, nach Gal 1,18–2,1 aber nur zweimal dort.

<sup>3</sup> *Roloff, Jürgen*: Einführung in das Neue Testament, Philipp Reclam jun. 9413, Stuttgart 1995, S. 177.

<sup>4</sup> *Roloff* nennt Rom (a. a. O., S. 177). Diesen Ort lehnt *Pokorný* mit der Begründung ab, dass Rom „von der Tradition abhängig [ist], die Lukas mit dem Begleiter des Paulus identifiziert (vgl. *Iren. adv. haer.* 3,1,1 u.a.), der ihm nach 2Tim 4,11 auch im Gefängnis diente“ (*Pokorný, Petr*: Theologie der lukanischen Schriften, FRLANT 174, Göttingen 1998, S. 17).

<sup>5</sup> Meinen Wechsel von der Frage des Abfassungsortes zur Frage der Herkunft des Lukas möchte ich mit einem Zitat *Pokornýs*, S. 18 begründen: „Da Lukas wahrscheinlich ein viel gereister Mann war, ist die Frage nach dem Entstehungsort weniger bedeutend als die Frage nach seiner Heimat, die offensichtlich doch in Griechenland zu suchen ist.“

<sup>6</sup> *Pokorný*, S. 16.

<sup>7</sup> So *Pilhofer, Peter*: Lukas als ἀνὴρ Μακεδόν. Zur Herkunft des Evangelisten aus Makedonien, in: ders.: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit

## 1. Die Theologie des Lukas

### 1.1 Proömium 1,1–4 – Das theologische Programm des Lukas

<sup>1</sup> Da nun einmal viele versucht haben, eine Erzählung abzufassen über die Ereignisse, die sich unter uns vollzogen haben, <sup>2</sup> wie diejenigen uns überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind, <sup>3</sup> habe auch ich beschlossen, allem von Anfang an genau nachzugehen und für dich, hochverehrter Theophilos, der Reihe nach aufzuschreiben, <sup>4</sup> damit du die Zuverlässigkeit der Lehren, in denen du unterrichtet wurdest, erkennst.

In keinem anderen Evangelium legt der Evangelist zu Beginn seine Absicht dar. Lukas möchte, so wie viele andere vor ihm (V. 1), versuchen, die Geschichte Jesu aufzuschreiben. Dafür hat er von Anfang an alles sorgfältig erforscht (V. 3), damit er dies nun Theophilos zur Gewissheit und Sicherheit weitervermitteln kann (V. 4). Er bietet dem Leser das Bild eines sorgfältig recherchierten Geschichtswerkes.<sup>8</sup>

Über das Proömium ist viel diskutiert worden. Auf die Einzelheiten dieser Diskussion möchte ich im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingehen, sondern im Folgenden nur einige Ergebnisse knapp darstellen.

Beginnen wir der Reihe nach. Die πολλοί in V. 1 entsprechen durchaus damals üblichen literarischen Konventionen.<sup>9</sup> Es stellt sich aber die Frage, in welchem Verhältnis Lukas zu seinen Vorgängern steht. Einen Aufschluss darüber gibt uns das Verb ἐπιχειρεῖν, das hier „schwerlich wertfrei verwendet sein kann, sondern eine Unzulänglichkeit andeuten muß.“<sup>10</sup> Dies ergibt sich aus einem Vergleich mit den anderen Stellen im lukanischen Doppelwerk, an denen das Verb ebenfalls eine negative Bedeutung hat.<sup>11</sup> Dieser sprachliche Befund wird noch durch ein inhaltliches Argument unterstützt. Es ist nicht wahrscheinlich, dass man die Werke der Vorgänger für allzu gelungen hält, wenn man diesen ein eigenes Werk an die Seite stellen möchte.

Nun zu dem Inhalt der διήγησις, den πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα. Auf welchen Zeitraum beziehen sich aber diese Ereignisse? Lukas hat in seinem Werk die Zeitspanne gegenüber den anderen Evangelien deutlich ausgedehnt. Er beginnt

---

Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 106–112 und *Pilhofer, Peter*: Philippi. Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, hier besonders das 3. Kapitel über Lukas, S. 153–205 und zur lukanischen Herkunft aus Philippi S. 248–254. Und für Makedonien, aber für Philippi nur mit Fragezeichen *Bovon, François*: Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband. Lk 1,1–9,50, EKK 3/1, Neukirchen-Vluyn 1989, S. 23.

<sup>8</sup> Freilich nicht nach heutigem Verständnis eines historischen Berichts.

<sup>9</sup> So z. B. auch Diosc I,1 und Jos. bell I,17.

<sup>10</sup> *Klein, Günter*: Lukas 1,1–4 als theologisches Programm, in: Braumann, Georg [Hg.]: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 170–203, hier S. 173.

<sup>11</sup> So in Apg 9,29 und Apg 19,13.

bereits mit den Kindheitsgeschichten und endet mit Berichten über die Anfänge der Kirche und die erfolgreiche Ausbreitung des Christentums nach Westen.<sup>12</sup> Dabei sind die Ereignisse, die sich in dieser Zeit zugetragen haben, für ihn erfüllt (πληροφορέω) geschehene Ereignisse. Es „ist auf das Partizip *Perfekt* von πληροφορέω hinzuweisen: Die Ereignisse der Vergangenheit haben Auswirkungen auf die Gegenwart.“<sup>13</sup>

Lukas schließt sein Proömium mit der Angabe des Zwecks seines Werks. Er möchte dem Leser<sup>14</sup> die Zuverlässigkeit (ἀσφάλεια) für seinen Glauben vermitteln. Er ist der Meinung, dass die bisherigen Werke diese Heilsgewissheit noch nicht ermöglichen, „daß der Leser sein unzureichendes Wissen eben aus den unzureichenden Werken der Vorgänger hat. Erst auf Grund eines die in V. 3 genannten Bedingungen erfüllenden Werkes wird die bisher unerreichbare ἀσφάλεια möglich.“<sup>15</sup> Seine Kritik an den Vorgängern ist also eine theologische: Er möchte sie insbesondere insofern übertreffen, als er eine theologisch befriedigende Darstellung liefert. Deshalb ist Lukas nicht nur ein Historiker, der seine Quellen genau untersucht hat, sondern zugleich Theologe, der „aus der vielleicht optimistischen Überzeugung heraus [sein Werk geschrieben hat], daß die ehrliche Forschung die evangelische Wahrheit nur bestätigen kann.“<sup>16</sup>

## 1.2 Lukanische Besonderheiten

### 1.2.1 Geschichte als Heilsgeschichte

Eines der drängendsten Probleme der Christen zur Zeit des Lukas war die Parusieverzögerung. Es musste erklärt werden, warum die erwartete Wiederkunft des Herrn so lange auf sich warten ließ, ja warum mittlerweile wohl fast keiner mehr aus der ersten Generation lebte und auch die zweite Generation der Christen immer weniger wurde. Gelöst hat Lukas dieses Problem mit einer Konstruktion der Heilsgeschichte, die schon mit den Verheißungen der Propheten im Alten Testament beginnt, sich über die Zeit Jesu und die Zeit der Augenzeugen fortsetzt und schließlich bis heute reicht. In der Forschung wurde diese Heilszeit unterschiedlich gegliedert. Conzelmann vertritt eine Aufteilung in drei Abschnitte.<sup>17</sup> Grundlegend dafür ist der Plan Gottes, den Conzelmann mit der Schöpfung beginnen und mit der Parusie enden

<sup>12</sup> Klein schränkt die eigentliche Zeit der πράγματα auf die Zeit der Augenzeugenschaft der Apostel, also die Zeit zwischen der Taufe und Himmelfahrt Jesu, ein. Die restliche Zeit wird über die Konstruktionen der Wörter ἄνωθεν und καθεξῆς mit einbezogen. Vgl. a. a. O., S. 187–196.

<sup>13</sup> Bovon: 1. Teilband, S. 35, Anm. 33.

<sup>14</sup> Im Proömium freilich dem genannten Theophilos, der entgegen aller anderen Spekulationen wohl eine real existierende Person gewesen sein dürfte.

<sup>15</sup> Klein, S. 199.

<sup>16</sup> Bovon: 1. Teilband, S. 40.

<sup>17</sup> Vgl. Conzelmann, Hans: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHT 17, Tübingen 1977.

lässt. „Zwischen diesen Grenzpunkten verläuft die *Geschichte* in drei Phasen: Zeit Israels, des Gesetzes und der Propheten. Zeit Jesu (als Vorausdarstellung des künftigen Heils). Zeit zwischen Jesu Auftreten und seiner Parusie, also Zeit der Kirche, des Geistes.“<sup>18</sup>

Dagegen sprechen sich heute aber einige Forscher<sup>19</sup> aus, die eher eine Zweiteilung in die Zeit der Verheißung und die Zeit der Erfüllung vorliegen sehen.<sup>20</sup> Die Zeit der Verheißung endet mit dem letzten Propheten, mit Johannes dem Täufer. Mit dem Auftreten Jesu beginnt die Zeit der Erfüllung, in seiner Predigt verkündigt er die βασιλεία τοῦ θεοῦ. Er ist der Messias und damit die Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes.

Unabhängig von der Frage, ob man nun drei oder zwei Phasen unterscheiden soll, kann man aber einzelnen Ergebnissen Conzelmanns zustimmen. So führt er aus, dass Lukas auf die Parusie nicht weiter eingeht. Wie und wann sie genau geschehen wird, ist für ihn uninteressant. Wichtig ist nur, dass das »Dass« des Gerichts feststeht. Es ist sicher, dass der Richter eines Tages kommen wird (vgl. Apg 17,31). Er orientiert sich nun nicht mehr, wie die Christen und auch Paulus vor ihm, an der zu erwartenden Parusie, sondern an der Geschichte, in die er alle wichtigen Ereignisse sukzessive einordnet. „Der wartenden Kirche will Lukas zeigen, daß in den erfüllten Verheißungen, in den Geschehnissen, die sich vor den Augen der Zeugen zugetragen haben, die Wahrheit des christlichen Glaubens begründet liegt.“<sup>21</sup> Damit will er sie für die bevorstehende Wartezeit auf die Parusie, die sicher auch eine Zeit der Bewährung ist, stärken.

Denn auch Lukas kennt böse Mächte, die versuchen, die Christen vom Glauben abzubringen und im Evangelium als Gegenspieler Jesu, z. B. in der Versuchung Jesu Lk 4,1–13, auftreten. Auffällig ist aber, dass in der Zeit der Wirksamkeit Jesu, also zwischen seiner Versuchung und dem Beginn der Passion (22,3), der Satan nicht mehr vorkommt. „Die zwischen 4, 13 und 22, 3 liegende Zeit ist frei vom Wirken des Satans, frei von jedem (!) πειρασμός (vgl. wie dieses Stichwort nach 22, 3

<sup>18</sup> Conzelmann: *Mitte der Zeit*, S. 140. Dass dann laut Conzelmann die mittlere Zeit aus lukanischer Sicht die bedeutsamste ist, versteht sich ja fast von selbst.

<sup>19</sup> So z. B. Bovon: 1. Teilband, *Pokorný*, a. a. O. und *Gräßer, Erich*: *Forschungen zur Apostelgeschichte*, WUNT 137, Tübingen 2001: „Die Kirchenzeit unterscheidet sich nicht zusammen mit der Israelzeit von der »Mitte der Zeit«, sondern die Kirchenzeit ist wie die Jesuszeit Heilszeit und sichert gerade so die Kontinuität“ (a. a. O., S. 277).

<sup>20</sup> Wilckens teilt die Kirchengeschichte zwar auch in zwei Phasen, nennt diese aber „die Phase der Verkündigung unter den Juden und die Phase der Heidenmission“ (*Wilckens, Ulrich*: *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, WMANT 5, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1974, S. 99). Da die Juden das Heil in Christus nicht annahmen, haben sie sich selbst ausgeschlossen und „so werden die Heiden jetzt zuerst in die Heilsgeschichte einbezogen“ (a. a. O., S. 98).

<sup>21</sup> Lohse, *Eduard*: *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*, in: Braumann, Georg [Hg.]: *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 64–90, hier S. 89.

wieder auftaucht!). Sie ist reine Darstellung des Heils, des künftigen Reichs, das man im Anblick dieses Lebens schon hier *sehen* kann.<sup>22</sup> Für den einzelnen Menschen bedeutet dies aber nicht eine Abschwächung seiner Verantwortung, sondern eine Verstärkung des Bußrufes.<sup>23</sup>

Da für Lukas die Kontinuität mit dem Gott der Väter besonders wichtig ist<sup>24</sup>, verwundert es auch nicht, dass er manche alttestamentliche Prädikationen übernommen hat: *Gott der Väter* (z. B. Apg 3,13; 7,2; 13,17) und des alten Bundes, der die Verheißungen erfüllt (z. B. Apg 3,18; 13,32ff.; 26,22), und *Gott, der Schöpfer* (z. B. Apg 4,24; 14,15; 17,24), der aber nicht so häufig genannt wird.

### 1.2.2 Das Leiden

Ein weiterer wichtiger Punkt in der lukanischen Theologie ist das Leiden. Lukas stilisiert Jesus als den leidenden Gerechten, dessen Vorbild die Christen (z. B. Stephanus in Apg 7,54–60) folgen sollen. Dabei ist es ihm wichtig zu betonen, dass Jesus leiden *muss*<sup>25</sup> und dies durch die Schrift begründet ist. Leiden und Tod Jesu entsprechen dem Willen Gottes. „Der wahre Messias ist der leidende Messias (Lk 24,26.46; Act 3,18; 17,3).“<sup>26</sup> Zwar wird das Leiden Jesu am Kreuz bei Lukas nicht in der Tiefe und vor allem Verlassenheit dargestellt, wie bei Markus (Mk 15,34.37), denn da Jesus „schon während seines ganzen irdischen Lebens als der Retter (σωτήρ – Lk 2,11; Act 5,31; 13,23) Gott repräsentiert, kann er nach Lukas nicht Gottverlassenheit erfahren.“<sup>27</sup> Aber trotzdem wird seine messianische Würde durch dieses Leiden bestätigt.

### 1.2.3 Christologie

Bei Lukas findet man eine Subordination Jesu unter Gott. Deutlich wird dies daran, dass nur Gott der Schöpfer ist (Apg 4,24; 14,15; 17,24) und Jesus nicht mitwirkt. Der Heilsplan in Apg 1,7 ist ausschließlich Gottes Plan, Jesus kommt darin nur als Werkzeug vor. „Jesu heilsgeschichtliche Rolle und seine Würde . . . sind ganz und gar von Gott geschenkt“<sup>28</sup> (vgl. Apg 2,36). Besonders deutlich wird diese Unterordnung in Gethsemane, wo Jesus zu Gott betet und ihm zur Stärkung ein Engel geschickt

<sup>22</sup> Conzelmann, Hans: Zur Lukasanalyse, in: Braumann, Georg [Hg.]: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 43–63, hier S. 48f.

<sup>23</sup> Vgl. Conzelmann: *Mitte der Zeit*, S. 146.

<sup>24</sup> Vgl. Bovon, François: Gott bei Lukas, in: ders.: *Lukas in neuer Sicht*. Gesammelte Aufsätze. Übersetzt von Elisabeth Hartmann, Albert Frey und Peter Strauss, BThSt 8, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 98–119, hier S. 106ff.

<sup>25</sup> So Lk 17,25; 24,7.26; Apg 17,3.

<sup>26</sup> Pokorný, S. 110.

<sup>27</sup> Pokorný, S. 116.

<sup>28</sup> Conzelmann: *Mitte der Zeit*, S. 161.

wird. Deshalb ist es Lukas auch wichtig zu betonen, dass Jesus nicht auferstanden ist, sondern auferweckt wurde, d. h. also, dass es ein Akt Gottes war.

Bei Lukas hat bereits das ganze Leben Jesu eine soteriologische Bedeutung und nicht erst der stellvertretende Tod, wie bei Paulus.<sup>29</sup> Damit ändert sich die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu. „Wenn bei Paulus und Markus das Leben Jesu die Vorgeschichte seines heilbringenden Todes ist, so ist bei Lukas der Tod Jesu der feierliche und bestätigende Abschluß seines heilbringenden Lebens.“<sup>30</sup> Die Auferstehung wird damit zum „Zeugnis Gottes für Jesus als den Herrn und Messias (Act 2,36), welches sein ganzes Leben rehabilitiert.“<sup>31</sup>

#### 1.2.4 Pneumatologie

In lukanischen Berichten kommt der Heilige Geist öfter vor als bei den anderen Synoptikern.<sup>32</sup> In den ersten Kapiteln des Evangeliums markiert der Heilige Geist den Beginn der messianischen Zeit (Lk 1,41ff.; 1,67; 2,25–27). Später dient er auch zur Legitimation, so z. B. zur Bestätigung der Apostel in der Pfingstgeschichte (Apg 2,4.16ff.). Bei der Bekehrung des Hauptmanns Cornelius (Apg 10,44) wird durch den Heiligen Geist aufgezeigt, dass die Ausweitung des Glaubens auf die Heiden direkt von Gott ausgeht.

#### 1.2.5 Anthropologie

Das lukanische Sündenverständnis unterscheidet sich erheblich von dem paulinischen. Für Lukas ist die Sünde durch die Unkenntnis des Menschen begründet (Apg 17,27ff.). Paulus hingegen spricht jedem Menschen eine Gotteserkenntnis zu (Röm 1) und sieht Sünde deshalb als eine bewusste falsche Orientierung des Lebens.

Man kann „die lukanische Sicht des Menschen in einem Satz zusammenfassen: Der Mensch ist kein *salvandus*, sondern ein *corrigendus*.“<sup>33</sup> D. h. für Lukas steht der Mensch vor seiner Bekehrung nicht unter dem Einfluss von irgendwelchen negativen Mächten. Sünder ist er nur, „sofern er Sünden begangen hat, verwerfliche Einzeltaten, nicht aber, weil er als Mensch der Macht der Sünde verfallen ist“<sup>34</sup>. Das Fehlverhalten der Heiden wird mit ihrer Unkenntnis erklärt (Apg 17,27ff.). „Ein *corrigendus* ist der Mensch also in zweifacher Hinsicht: Er soll zur besseren Moral und zur besseren Erkenntnis finden. Beide Elemente kommen z. B. im Gebrauch des Be-

<sup>29</sup> Vgl. Pokorný, S. 140.

<sup>30</sup> Pokorný, S. 149.

<sup>31</sup> Pokorný, S. 93.

<sup>32</sup> Lk-Ev: 17; Apg: 57; Mk: 6 und Mt: 12. Die Zahlen habe ich Tolbert, Malcolm: Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas, in: Braumann, Georg [Hg.]: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 337–353, hier S. 348 entnommen.

<sup>33</sup> Taeger, Jens-Wilhelm: Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas, StNT 14, Gütersloh 1982, S. 225; Kursivierung von mir.

<sup>34</sup> Ebd.

griffes μετανοεῖν<sup>35</sup> zum Ausdruck; dieser kann das dem Sünder angemessene Tun und den notwendigen Erkenntnisfortschritt bezeichnen.<sup>36</sup> Da bereits jeder Mensch schon unterschiedlich stark die moralischen Forderungen und die religiöse Verehrung erfüllt, ist das Maß der Korrektur bei jedem Menschen verschieden. Letztendlich geht es hier also um eine Läuterung und nicht um eine Erlösung. Diese Korrekturen kann man aber nur von einem Menschen fordern, wenn man der Meinung ist, dass „dieser zur Selbsterkenntnis und Erkenntnis des wahren Gottes, der Bedeutsamkeit Jesu und des zu tun Notwendigen fähig ist.“<sup>37</sup> Bei der Bekehrung selbst liegt deshalb das Hauptgewicht auf dem Akt, den der Mensch vollziehen muss. Die „Bekehrung [wird] bei Lukas letztlich zu einer Frage der rechten Erkenntnis . . . und damit menschlicher Anstrengung überantwortet“<sup>38</sup>.

## 2. Die Areopagrede<sup>39</sup>

### 2.1 Aufbau der Areopagrede

#### 1. Paulus in Athen (17,16–21)

#### 2. Die Rede auf dem Areopag (17,22–31)

##### a) Einleitung (V. 22b–23) mit *captatio benevolentiae*<sup>40</sup>

„The *exordium* of his speech skilfully bridges the gap between hellenistic religiosity, and the topic on which he would speak: the God who made the cosmos and all that is in it, the Lord of heaven and earth (17. 24).“<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Diese Buße möchte Lukas „nicht nur als notwendig, sondern auch als einsichtig, nahelegend und dem Menschen angemessen erscheinen . . . lassen“ (Taeger, S. 228).

<sup>36</sup> Taeger, S. 226; Kursivierung von mir.

<sup>37</sup> Taeger, S. 226.

<sup>38</sup> Taeger, S. 224.

<sup>39</sup> Gleich zu Beginn dieses Abschnittes sei darauf hingewiesen, dass die wesentlichen Beiträge zu diesem Thema meist vor 1960 erschienen sind. Schon Gräßer muss in seinem Buch unter »VI. Acta-Forschung seit 1960« zugeben, dass die Areopagrede „im Berichtszeitraum [also nach 1960] auffallend selten Gegenstand spezieller Untersuchungen gewesen“ (a. a. O., S. 263) ist.

<sup>40</sup> Schille, Gottfried: Die Apostelgeschichte des Lukas, ThHK 5, Berlin 1983, S. 355f. hält das ganze für Spott. Dies halte ich für wenig wahrscheinlich. Wer beginnt denn eine Rede, in der er seine Zuhörer für sich und seine Ansichten gewinnen möchte, damit, dass er sie verspottet? Dies ist selbst dann nicht plausibel, wenn man wie Paulus über das Verhalten der Zuhörer erzürnt ist (vgl. V. 16). Weiter spricht gegen diese These, dass δεισιδαιμονία im allgemeinen „auf außerchristlichem Gebiet *nicht* den »Aberglauben«“ bezeichnet hat. „Zum allgemeinen und möglichst neutralen Ausdruck der Frömmigkeit eignete es sich darum besonders, weil δαίμων ein ganz allgemeiner Ausdruck für eine übermenschliche Macht war“ (Foerster, Werner: Art. δαίμων, ThWNT 2 (1935), S. 1–21; hier S. 20f.). Freilich darf man wohl davon ausgehen, dass den christlichen Lesern die leichte Ironie, die natürlich hinter diesem Wort steckt, aufgefallen sein dürfte.

<sup>41</sup> Zweck, Dean: The *exordium* of the Areopagus speech, Acts 17.22, 23, NTS 35 (1989), S. 94–103, hier S. 103. Zweck zeigt in seinem Aufsatz, dass die Rede den allgemeinen Anforderungen an damalige Reden genügt, und kommt zu dem Schluss: „the Areopagus speech is

b) Gott der Schöpfer und die Menschen (V. 24–29)

Mit den Unterthemen Bedürfnislosigkeit Gottes (V. 24.25), der Bestimmung des Menschen Gott zu suchen (V. 26.27) und der Gottesverwandtschaft des Menschen (V. 28.29).

c) Aufruf zur Umkehr (V. 30–31)

3. Reaktion der Zuhörer (17,32–34)

\* \* \*

### *Exkurs: Der Areopag*



Abb. 5: Blick auf den Areopag von der Akropolis aus.

Die Bezeichnung Ἄρειος πάγος in Vers 19 ist nicht eindeutig. Es gibt zwei verschiedene Deutungsmöglichkeiten.

1. Die oberste Gerichtsbehörde von Athen, die ursprünglich auf dem Areshügel getagt hat, zur Zeit des Paulus aber ihre Sitzungen bereits in der eigens errichteten »Königshalle« am Markt abhielt. Die Zuständigkeit der Gerichtsbehörde (Kapitalverbrechen, Überwachung der Sitten, Unterrichts- und Erziehungswesen) in römischer Zeit ist unklar.

---

but the bare bones of a speech, and yet ... all the requirements for a deliberative speech are fulfilled“ (a. a. O., S. 100).



Für die Gerichtsbehörde sprechen sprachliche Argumente. γινώσκειν könnte eine Befragung des Paulus vor dem Areopag im Sinne einer Ermittlung sein. Auch ἄγω wird im lukanischen Doppelwerk häufig in gerichtlichen Zusammenhängen benutzt.<sup>42</sup> Auch gibt es analoge Vorgänge in Philippi (Apg 16,19), wo Paulus und Silas von den Herren der wahrsagenden Magd angeklagt werden, und in Thessaloniki (Apg 17,6f.), wo Jason, der Paulus beherbergte, vor die Politarchen geführt wird.

2. Die zweite Möglichkeit ist der Areshügel, der nordwestlich der Akropolis liegt. Auch für diese Möglichkeit lassen sich sprachliche Argumente ins Feld führen. „Dagegen findet sich das im NT so überaus häufige ἐν μέσῳ c. gen. niemals von der Stellung eines Angeklagten vor einem Richterkollegium gebraucht, sondern stets in örtlichem Sinn.“<sup>43</sup> Neben den sprachlichen Abwägungen ist wohl aber das wichtigste Argument für den Areshügel, dass Lukas hier keine Gerichtsszene schildert. Es fehlen die Anklage, ein Urteil und die Richter. Auch versucht Paulus in der Rede nicht seine Unschuld oder sittliche Unbedenklichkeit bzw. politische Ungefährlichkeit zu beweisen, sondern die Rede zielt auf Verkündigung.<sup>44</sup> Weiter ist es wohl ziemlich unwahrscheinlich, dass ein Angeklagter selbst bestimmen kann, wann er die Verhandlung verlässt. Dies ist aber in Vers 33 der Fall. Lukas wählt den Aresfelsen, weil er „der klassischen Heidenpredigt . . . auch eine klassische Kanzel“<sup>45</sup> geben wollte.

\* \* \*

## 2.2 Alttestamentliche und hellenistische Topoi

In der Rede finden sich sowohl hellenistisch-philosophische Motive als auch alttestamentlich-jüdische. Dies sei im folgenden an einigen Motiven näher erläutert.

### 2.2.1 Schöpfung

Lukas lässt Paulus mit dem Motiv »Gott, der Schöpfer« beginnen, welches sowohl biblisch (vgl. Gen 1) als auch griechisch und hellenistisch (vgl. Platon, Tim 34b) ist. Die Schöpfung ist ein wichtiger Bestandteil der christlichen Missionspredigt, aber zugleich auch ein Punkt, in dem sich Christen und Heiden verständigen können und der durch allgemeine menschliche Erfahrungen veranschaulicht werden kann.<sup>46</sup> Die Bezeichnung der Welt als κόσμος entspricht nicht dem Sprachgebrauch des Alten

<sup>42</sup> Vgl. *Pesch, Rudolf*: Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. Apg 13–28, EKK 5/2, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 130.

<sup>43</sup> *Zahn, Theodor*: Die Apostelgeschichte des Lukas. Zweite Hälfte Kap. 13–28, KNT V, Leipzig/Erlangen 1921; S. 607.

<sup>44</sup> Vgl. *Dibelius, Martin*: Paulus auf dem Areopag, SHAW.PH 1938/39, 2. Abhandlung, Heidelberg 1939, S. 1–56, hier S. 47.

<sup>45</sup> *Dibelius*: Paulus, S. 55.

<sup>46</sup> Vgl. zu den vorhergehenden Ausführungen genauer: *Gärtner, Bertil*: The Areopagus Speech and Natural Revelation, ASNU 21, Uppsala 1955, S. 81.

Testaments. Dieses würde wohl eher von Himmel und Erde (wie in V. 24b<sup>47</sup>) oder nur von der Erde reden.<sup>48</sup> Außerdem identifizieren die Stoiker den Kosmos mit Gott, weshalb dieser ihnen auch als vernunftbegabt gilt.<sup>49</sup> In der Genesis wird aber Gott der Welt als ihr Schöpfer gegenübergestellt, der damit nicht mit ihr identisch ist, sondern über sie herrscht.

Bei der Schaffung des Menschen beruht das ἔξ ἐνόος auf der alttestamentlichen Tradition der Schöpfung Adams, auch wenn hier der Name nicht erwähnt wird. Vielleicht verzichtet Lukas bewusst auf den Namen, damit die „Zuhörer des Paulus ... nicht mit fremden Namen, die ihnen nichts sagen, überfordert werden.“<sup>50</sup> Dafür entspricht der Gedanke des πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων<sup>51</sup> wieder mehr hellenistischen Vorstellungen.

Auch wenn oberflächlich betrachtet der Schöpfergott ein Gemeinplatz von hellenistischer Philosophie und alttestamentlichem Gedankengut ist, so haben sich doch bei näherem Hinsehen kleine aber feine Unterschiede gezeigt. Lukas hat natürlich den biblischen Schöpfergott im Sinn. „Der Gott, von dem weiterhin die Rede ist, ist durch die ganze Rede hindurch selbstverständlich jener, der zu Beginn als der biblische Schöpfergott verkündet wurde.“<sup>52</sup>

### 2.2.2 Bedürfnislosigkeit Gottes

Weil Gott der Herr des Himmels und der Erde ist, braucht er weder handgemachte Tempel<sup>53</sup> noch Menschenhände, die ihn bedienen (vgl. Ps 50,8–13; 2Makk 14,35). Auch hiermit dürfte Paulus auf Zustimmung gestoßen sein, denn die Bedürfnislosigkeit Gottes ist ein Gedanke, der aus dem griechischem Denken<sup>54</sup> stammt (vgl.

<sup>47</sup> Weshalb wohl Norden diesen Vers für ein Zitat von Ex 20,11 hält, welches auch schon in den Reden in Apg 4,24 und 14,15 vorkommt und dort, wie in der Areopagrede, am Anfang der Rede steht (vgl. Norden, Eduard: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig/Berlin 1923, S. 8).

<sup>48</sup> „Das Alte Testament redet – mit Ausnahme der Stelle Ps 49,2 – nicht von »Welt«. Infolgedessen steht κόσμος »Welt« in der LXX nur in den eigentlich griechischen Büchern (Sapientia und Makkabäer)“ (Dibelius: Paulus, S. 19, Anm. 1).

<sup>49</sup> SVF II 526 und I 163. Zu Gottes Wesen und dem Kosmos siehe oben S. 11

<sup>50</sup> Klauck, Hans-Josef: Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, SBS 167, Stuttgart 1996, S. 101.

<sup>51</sup> Zur »Schöpfung« des Menschen in der Stoa siehe oben S. 17 und zur Verwandtschaft der Menschen untereinander siehe S. 21.

<sup>52</sup> Mußner, Franz: Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17,22b–31), in: ders.: Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, KBANT, Düsseldorf 1967, S. 235–243, hier S. 238.

<sup>53</sup> Wobei der Sprachgebrauch von χειροποίητος an dieser Stelle nicht alttestamentlichem Sprachgebrauch entspricht, da die LXX das Wort nicht für Tempel, sondern für Götzen verwendet. Die Apostelgeschichte hingegen bietet noch eine weitere Stelle (Apg 7,48), an der das Wort sich auch auf Tempel bezieht (vgl. Dibelius: Paulus, S. 19).

<sup>54</sup> Und natürlich insbesondere aus dem stoischen Denken, vgl. Seneca, Ep. 95,47: *non quaerit ministros deus, quidni? Ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est.* Zur Gottesvorstellung bei Seneca siehe oben S. 20 und zur Bedürfnislosigkeit siehe S. 25.

Plutarch, *Moralia* 1034a und 1052a). Das Alte Testament benutzt im Normalfall nicht die *via negationis*, um von Gott zu reden. Daher erklärt es sich auch, dass dem gesamten Neuen Testament, mit Ausnahme der Areopagrede, ebenfalls das Motiv von der Bedürfnislosigkeit Gottes unbekannt ist. Erst in den späteren frühchristlichen Schriften (z. B. 1Clem) taucht dieses Motiv auf.<sup>55</sup>

Bei der Beurteilung des Tempeldienstes unterscheiden sich die Stoa und das Judentum. Während die Stoa grundsätzlich seit Zenon an Tempeln Kritik übt<sup>56</sup>, wendet sich die Kritik der Juden nur gegen die Tempel der Heiden. Ihren eigenen Jerusalemer Tempel<sup>57</sup> nehmen sie davon selbstverständlich aus und sind sogar in der Lage, diesen mit der Bedürfnislosigkeit Gottes zu rechtfertigen (2Makk 14,35<sup>58</sup>). Aber es ist ihnen trotzdem durchaus bewusst, dass dieser Tempel Gott niemals gerecht werden kann (vgl. 1Kön 8,27) und Gott auch nicht auf die Opfer der Menschen angewiesen ist (vgl. Ps 50,12f.).

### 2.2.3 Suchen Gottes und Gottes Nähe

Der Mensch ist dazu bestimmt Gott zu suchen. Doch ist „dieses »Suchen« nicht im alttestamentlichen Sinne (z. B. Jes 55,6) eine Sache des Willens . . . , sondern des Denkens, des Erkennens“.<sup>59</sup> Dies entspricht der Gottessuche in der hellenistischen Philosophie.<sup>60</sup> Allerdings weicht Lukas beim Ausgang dieses Findens von der philosophischen Position ab. „Das εἰ ἄρα γε mit dem Optativ in V. 27 weist auf die Offenheit des Findens hin. Solcher Pessimismus gegenüber den menschlichen Möglichkeiten ist nach *B. Gärtner*, [. . . S.] 158, unstoisch. Die Gottverwandtschaft müßte die Garantie für das Finden Gottes sein.“<sup>61</sup>

Aus alttestamentlicher Sicht ist für das Finden die bereits bestehende Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels entscheidend. Die Juden können nur deshalb

<sup>55</sup> Vgl. *Dibelius*: Paulus, S. 22f.

<sup>56</sup> Vgl. SVF I 61 und Seneca bei Lactanz *Divin. Inst.* VI,25: *Non templa illi [sc. deo] congestis in altitudinem saxi extruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore.*

<sup>57</sup> Auch wenn dieser zur Zeit des Lukas natürlich nicht mehr existierte.

<sup>58</sup> Diese Stelle und 3Makk 2,9 sind die einzigen Stellen im Alten Testament, an denen überhaupt von der Bedürfnislosigkeit Gottes die Rede ist. Wobei es sich hier natürlich um zwei Bücher handelt, die bereits „sprachlich und gedanklich aus dem Alten Testament her-austreten“ (*Dibelius*: Paulus, S. 22).

<sup>59</sup> *Taege*, S. 95. Willen heißt: Sich zu Gott kehren, ihn mit ganzen Herzen suchen. Sein Vertrauen auf Gott setzen und sich ihm unterordnen, d. h. die Wendung des Willens vom Ungehorsam zum Gehorsam gegen Gott. Denken und Erkennen: Erkenntnis des Wesens Gottes aus der Erkenntnis der Welt.

<sup>60</sup> Vgl. schon bei Platon, *Ap* 19b: *denn er forschet nach dem, was unter der Erde und am Himmel ist.* So auch *Eltester*: „Das ist nicht alttestamentlich, sondern das ist natürliche Theologie, und an dieser Stelle muß man von einem ἐλληγνίζειν des Redners sprechen.“ (*Eltester*, *Walther*: Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum, NTS 3 (1956/57), S. 93–114, hier S. 101.)

<sup>61</sup> *Flender*, *Helmut*: Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, BEvTh 41, München 1965, S. 68, Anm. 164.

Gott in der Natur erkennen, weil sie durch seine Offenbarung schon um ihn wissen. Ein Schluss nur von der Natur allein auf Gott, ohne diese Offenbarung, wäre den Juden nicht möglich.<sup>62</sup>

Auch das Verständnis der Nähe Gottes an sich ist unterschiedlich.<sup>63</sup> Während in der Stoa die pantheistische Identifikation Gottes mit dem All<sup>64</sup> eine entscheidende Rolle spielt<sup>65</sup>, beruht die Erfahrung der Nähe Gottes im Judentum auf etwas ganz anderem; nämlich „auf der Erfahrung der wunderbaren Leitung durch Gott auf den Wegen der eigenen Geschichte, in deren Mittelpunkt die Gottesoffenbarung am Sinai steht.“<sup>66</sup>

#### 2.2.4 Das Arat-Zitat

τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν ist ein „Zitat des aus der zilizischen Heimat des Paulus stammenden Dichters Arat aus dessen Lehrgedicht »Phainomena<sup>67</sup>« (um 270 v. Chr.)“<sup>68</sup>. Die Einleitung des Zitats mit einem Plural entspricht der literarischen Konvention. Es wird hier als Begründung der vorausgehenden Ausführungen verwendet. In anderen Reden der Apostelgeschichte werden dazu meist Bibelzitate angeführt. In einer Rede vor Heiden ist dies natürlich sinnlos, da sie diese nicht einordnen könnten. Es erscheint viel sinnvoller sie durch Zitate heidnischer Dichter zu ersetzen, und so das Gesagte durch den Heiden vertraute Aussprüche zu legitimieren.

<sup>62</sup> Vgl. *Eltester*: Schöpfungsoffenbarung, S. 95.

<sup>63</sup> Zum stoischen Verständnis der Nähe Gottes siehe oben S. 25.

<sup>64</sup> Dazu siehe oben S. 11.

<sup>65</sup> Vgl. Josephus, Ant. 8,108 oder Seneca, Ep. 41,1: *prope est a te deus, tecum est, intus est*.

<sup>66</sup> *Eltester*: Schöpfungsoffenbarung, S. 93.

<sup>67</sup> An dieser Stelle sei eine deutsche Übersetzung des besagten Gedichts wiedergegeben, die ich Aratos: Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen. Griechisch-deutsch ed. Manfred Erren, München 1971, S. 7 entnommen habe. Die Zeileneinteilung habe ich derjenigen bei *Lebram, Jürgen-Christian*: Der Aufbau der Areopagrede, ZNW 55 (1964), S. 221–243, hier S. 222 nachempfunden, damit im Folgenden die Zeilenangaben mit den Verweisen auf Zeilenangaben bei ihm übereinstimmen.

Mit Zeus lasst uns beginnen,  
den wir Menschen niemals ungesagt lassen:  
voll von Zeus sind alle Straßen,  
voll alle Plätze der Menschen,  
voll das Meer und die Häfen; überall brauchen wir alle Zeus.  
Wir sind ja auch sein Geschlecht.  
Er aber, den Menschen freundlich, gibt günstige Zeichen,  
weckt das Volk zur Arbeit  
und erinnert ans Lebensnötige;  
er sagt, wann die Scholle am besten  
ist für die Ochsen und für die Hacken,  
sagt, wann die günstigen Zeiten,  
die Pflanzen zu umhäufeln  
und alle Saaten zu säen.

<sup>68</sup> *Pesch*: 2. Teilband, S. 138.

Verschiedene Autoren<sup>69</sup> haben gemutmaßt, dass Lukas vielleicht das ganze Gedicht des Arat gekannt haben könnte. „Die beiden Verse der Areopagrede sehen wie eine kurze Zusammenfassung des ersten Teils der angeführten Aratverse aus“<sup>70</sup>. Und wirklich findet man die gleiche Themenabfolge: Aufruf zur Suche nach Gott (Arat: Z.<sup>71</sup> 1–2; Apg 17,27a), Gottes Nähe zu den Menschen (Arat: Z. 3–4; Apg 17,27b), Gottes Allgegenwart (Arat: Z. 5–6; Apg 17,28a) und die Gottesverwandtschaft (Arat: Z. 7; Apg 17,28b).<sup>72</sup> Man gründet diese Vermutung auch noch auf die Verwendung des Gedichts bei Aristobul, da z. B. Nauck Lukas durch die jüdischen Missionsschriften beeinflusst sieht und Aristobul zu jenen missionierenden Juden des 2. Jh. v. Chr. zählt, „die die Einheit der griechischen Philosophie mit dem biblischen Denken vertreten und in Mose den Vater der griechischen Philosophie sehen.“<sup>73</sup> Walter<sup>74</sup> warnt aber davor dies als Hauptanliegen Aristobuls zu sehen. Dieses sieht er vielmehr darin, „zu zeigen, daß sich mit Hilfe der allegorischen Auslegungsmethode die Thora der Juden in einer auch für philosophisch gebildete Griechen annehmbaren Weise erklären lasse.“<sup>75</sup> Dazu bemüht Aristobul in einem ähnlichen Kontext, wie der der Areopagrede, zwei heidnische Dichterworte. Zuerst ein Zitat aus dem so genannten »Testament des Orpheus«<sup>76</sup> und anschließend das oben wiedergegebene Stück aus der *Phainomena*. „Aristobul benützt Arat direkt zur Interpretation der biblischen Erzählung und versteht die pantheistische Aussage einfach von der Allgegenwart und Weltregierung des Schöpfers.“<sup>77</sup> Er schließt an das Zitat den Satz an: „Ich glaube, daß hier klar und deutlich gezeigt ist, daß in allem die Macht Gottes wirkt.“<sup>78</sup> Auch in der Areopagrede dient das Zitat dazu, aufzuweisen, dass auch die Heiden in einer Verbindung zu Gott stehen und ihn deshalb erkennen können.

<sup>69</sup> So z. B. *Dibelius, Martin*: Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, in: ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. Heinrich Greeven, FRLANT 42, Göttingen <sup>2</sup>1953, S. 120–162, hier S. 160 und *Nauck, Wolfgang*: Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung, ZThK 53,1 (1956), S. 11–52, hier S. 35.

<sup>70</sup> *Lebram*, S. 222.

<sup>71</sup> Die Zeilenzählung richtet sich nach den Zeilen in Anm. 67.

<sup>72</sup> Vgl. die Tabelle bei *Lebram*, S. 226.

<sup>73</sup> *Nauck*, S. 34.

<sup>74</sup> *Walter, Nikolaus*: Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeeas, JSRZ III/1–7, Gütersloh 1974–2001, S. 257–299, hier S. 263

<sup>75</sup> Ebd. Ein Punkt der übrigens eine gewisse Ähnlichkeit zu dem lukanischen Anliegen aufweist, zu zeigen, dass der Glaube auch für den philosophisch gebildeten Griechen annehmbar ist.

<sup>76</sup> Wobei umstritten ist, ob dies ein ursprünglicher Bestandteil bei Aristobul ist, oder vielleicht erst später hinzugefügt wurde. Vgl. dazu: *Walter*, S. 264f. und *Walter, Nikolaus*: Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur, TU 86, Berlin 1964, S. 103–115.

<sup>77</sup> *Conzelmann, Hans*: Die Rede des Paulus auf dem Areopag, Gymnasium Helveticum 12 (1958), S. 18–32, hier S. 26. Kursiv im Original als Kapitälchen.

<sup>78</sup> *Walter*: Fragmente, S. 275.

Die eben aufgezeigte Ähnlichkeit in der Verwendung des Zitats bei Aristobul und Lukas muss aber nicht heißen, dass Lukas die Schriften Aristobuls gekannt hat. Es ist höchstens ein Indiz dafür, dass sie vielleicht in einer ähnlichen Tradition (vielleicht die der jüdischen Missionspredigt) stehen. Selbst die Zitation von Arat durch Lukas muss nicht heißen, dass Lukas die Phänomene gekannt hat. Dass er den Ausspruch irgendeinem heidnischen Dichter zuordnen konnte, belegt seine Einleitung, dass er ihn aber auch noch namentlich einem Dichter zuordnen konnte, ist damit noch lange nicht gesagt.

Dass es beim Übertrag von heidnischen Zitaten in eine christliche Rede vorkommen kann, dass die Zitate nun in einem anderen Kontext verwendet werden und ihre ursprüngliche Aussageabsicht verändert wird, erscheint einleuchtend. So mahnt das Aratzitat „Menschen, die offenbar an Gott nicht mehr glauben, ihn nicht zu lassen. Das konservative Verhältnis zum »alten Gott« [Zeus] liegt ihm am Herzen. Die Areopagrede aber will zum Suchen und Finden des Gottes führen, der bisher noch unbekannt ist.“<sup>79</sup> Auch das Bild der Gottesverwandtschaft ist bei Lukas ein anderes als in dem Zitat. „Wo es keine Distanz mehr zu einem transzendenten Schöpfergott gibt, fällt es entsprechend leicht, von einer Wesensverwandtschaft zwischen Göttern und Menschen zu sprechen, wie es das Zitat tut.“<sup>80</sup> „Das biblische Modell für das, was Lukas mit dem Zitat verbindet, wäre das der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus dem ersten Schöpfungsbericht.“<sup>81</sup> Womit natürlich nicht gesagt sein soll, dass Gottesverwandtschaft und Gottebenbildlichkeit quasi das Gleiche seien. Denn Ebenbildlichkeit beruht auf der Vergangenheit, auf der Schöpfung des Menschen und dient zur Begründung der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung. Aber damit ist gerade nicht ausgesagt, dass „der Mensch deswegen besonders mit Gott verbunden wäre, daß er von Natur, während er jetzt lebt, in Gott seine Existenz und sein Wesen hätte“<sup>82</sup>. „Damit ist der naheliegende Schluß aus den pantheistischen Zitaten abgewehrt, es gebe eine Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Mensch (Dion v. Prusa Or. 12,27).“<sup>83</sup>

### 2.2.5 Die Unabbildbarkeit Gottes

Aus biblischer Sicht ist klar, dass Gott nicht durch Geschaffenes abgebildet werden kann (vgl. Weish. 13,5; 15,3–17; schon Jes. 40,18; 44,9–20; 46,6); und auch an anderen Stellen der Apostelgeschichte benutzt Lukas die „typisch jüdische Polemik gegen den Tempel- und Opferkult und gegen die Götzenbilder ... (vgl. Act 14,15–17)“<sup>84</sup>. Der

<sup>79</sup> Lebram, S. 227f.

<sup>80</sup> Klauck, S. 105.

<sup>81</sup> Klauck, S. 106.

<sup>82</sup> Dibelius: Paulus, S. 30.

<sup>83</sup> Schille, S. 358f.

<sup>84</sup> Pokorný, S. 133.

dabei im Alten Testament selbstverständlich vorkommende Zorn Gottes widerspricht der stoischen Lehre von der Apathie, der Freiheit von allen Affekten.<sup>85</sup> „If man is like God, then God is living. If man has a spirit, god must have one also, – which cannot be said of the idols.“<sup>86</sup> Wenn Lukas sich in seiner Kritik vor allem gegen die naiven anthropomorphen Vorstellungen der damaligen hellenistischen Volksreligion wendet, kann er hierbei auch mit der Unterstützung der Stoa rechnen.<sup>87</sup> Allerdings wird Lukas letztendlich auch den „stoische[n] Pantheismus, der die Denkbarekeit des Kosmos aus dem Gottheit, Kosmos und Mensch durchwaltenden Logos ableitet“<sup>88</sup> abweisen, da man „Gott zwar in der Welt bezeugt finden [kann, . . .] ihn sich aber nicht zurechtdenken“<sup>89</sup> darf.

### 2.2.6 Die Auferstehung

Erst am Schluss findet man den „*einzigsten christlichen* Satz der Areopagrede“.<sup>90</sup> Auffällig an diesem Satz ist, dass hier zwar von der Auferstehung von den Toten die Rede ist, doch weder Art (= Kreuzigung) noch Sinn des Todes Jesu, noch die Bedeutung der Auferstehung für den Glauben der Christen erwähnt werden. Die Auferstehung dient lediglich als Beweis<sup>91</sup> für die Erwählung Jesu, der hier aber noch nicht einmal mit Namen genannt wird.<sup>92</sup> Sie erscheint den Griechen lächerlich und stößt dementsprechend auf Widerstand.<sup>93</sup> Die Rede wird nicht nach der Verkündigung des einen Gottes unterbrochen, der ja u. a. mit Hilfe stoischer Motive eingeführt wurde, sondern erst nach der Verkündigung der Auferstehung Jesu. Die „*Gottesverkündigung* der urchristlichen Missionare [konnte] auf Einverständnis, wenigstens bei den gebildeten Kreisen des Heidentums, rechnen . . . der eigentliche Punkt des Anstoßes [war vielmehr] die *Christusverkündigung* mit Einschluß der Anastasis (vgl. Apg 17,18.31f.)“<sup>94</sup>. „Vor den athenischen Hörern ist diese Rede notwendig, damit deutlich bleibt, daß der »unbekannte Gott« jetzt nicht durch phi-

<sup>85</sup> Siehe oben S. 14.

<sup>86</sup> Gärtner, S. 166.

<sup>87</sup> SVF II 1015. Siehe dazu auch oben S. 25.

<sup>88</sup> Schille, S. 359.

<sup>89</sup> Schille, S. 358.

<sup>90</sup> *Dibelius*: Paulus, S. 34

<sup>91</sup> πίστις hier in seiner dem Neuen Testament ungewohnten Bedeutung »Beweis«.

<sup>92</sup> Dazu merkt *Klauck*, S. 108 an: „Die Areopagrede verzichtet konsequent auf jüdisch-christliche Eigennamen und Bezeichnungen, die dem fiktiven Publikum auf der Erzählebene noch zu fremd waren.“

Die Ergänzung ἀνδρὶ Ἰησοῦ in D ist wohl eine spätere Ergänzung (vgl. dazu auch *Dibelius*: Paulus, S. 34).

<sup>93</sup> Siehe S. 13 zum Fortbestand der Seele nach dem Tod bei der Stoa.

<sup>94</sup> *Schneider, Gerhard*: Urchristliche Gottesverkündigung in hellenistischer Umwelt, BZ 13 (1969), S. 59–75, hier S. 64.

losophische Aufklärung bekannt wird, sondern sich durch sein heilsgeschichtliches Handeln bekannt gemacht hat.“<sup>95</sup>

### 2.2.7 Aufruf zur Buße

Den Aufruf zur Umkehr kennen sowohl das Christentum als auch die Stoa. Allerdings ist er bei beiden unterschiedlich motiviert und ruft zu verschiedenen Konsequenzen auf. Begrifflich ist noch anzumerken, dass das Wort *μετάνοια* für den Stoiker ein *πάθος*<sup>96</sup> ist und er, da er ja gerade von diesen frei sein möchte, bestimmt nicht zu diesem aufrufen würde.<sup>97</sup> Bei der Stoa ist der Ruf begründet durch das Lebensziel, gemäß seiner Natur zu leben<sup>98</sup> und frei von allen Affekten<sup>99</sup> zu sein. Deshalb wird man zu einem vernunft- und naturgemäßen Leben aufgefordert.<sup>100</sup> Ein nicht Erfüllen dieser Forderung hat nur zur Folge, dass man den Anforderungen nicht genügt, seinen inneren Frieden nicht findet und von den äußeren Dingen abhängig ist, da man die Freiheit von den Affekten nicht erlangt hat. Folgen bei irgendeinem Gericht, erst recht bei einem Gericht im Jenseits, haben die meisten Stoiker nicht im Blick.<sup>101</sup> Dies ist ein wichtiger Unterschied zum Christentum. Denn dort ist der Aufruf zur Umkehr durch den Eindruck des nahen Weltendes und des drohenden Gerichts motiviert. Gefordert wird eine Bekehrung zu Gott, d. h. „eine existentielle Besinnung und eine Neubestimmung des gesamten Lebensentwurfs“<sup>102</sup>.

Wie bereits oben unter 1.2.5 Anthropologie<sup>103</sup> näher ausgeführt wurde, sieht Lukas den Menschen nicht als zu erlösenden Sünder an. Eine Sünde ist für Lukas nur die „konkrete Verfehlung des Menschen... , in der Regel ethisch-moralisches Fehlverhalten. ... Solcher Sicht der Sünde entspricht andererseits die Darstellung von Menschen, deren individuelles ethisch-moralisches Verhalten zu keinerlei Tadel Anlaß gibt; das sind die Gerechten im Gegensatz zu den Sündern.“<sup>104</sup> Je nachdem welches moralische Verhalten die Menschen bereits an den Tag legen, welche Erkenntnis sie bereits besitzen, bedürfen sie unterschiedlich starker Korrekturen, so dass die Bekehrung zum Akt des Menschen wird, zum einsichtsvollen Übergang des Menschen vom Unglauben zum Glauben. Buße wird somit „verstanden als moralischer Akt, als

<sup>95</sup> *Pesch*: 2. Teilband, S. 140.

<sup>96</sup> *Stob. ecl.* II 113,5ff.

<sup>97</sup> Vgl. *Norden*, S. 135.

<sup>98</sup> Siehe oben S. 14.

<sup>99</sup> Siehe oben S. 14.

<sup>100</sup> SVF III 4: κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν und SVF III 5: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.

<sup>101</sup> Zum Verständnis der »Sünde« in der Stoa siehe oben S. 26.

<sup>102</sup> *Klauck*, S. 108.

<sup>103</sup> Siehe S. 32.

<sup>104</sup> *Taeger, Jens-Wilhelm*: Paulus und Lukas über den Menschen, *ZNW* 71 (1980), S. 96–108, hier S. 102. Beispiele für Gerechte wären Juden, die nicht der Verurteilung Jesu zugestimmt haben (Lk 23,50f.) oder der Hauptmann Cornelius (Apg 10).



Änderung des Lebenswandels“<sup>105</sup>. Die Folge dieser Umkehr sind „Werke, die dieser Änderung gemäß sind“<sup>106</sup> (Lk 3,8; Apg 26,20), weshalb sich die Christen auch durch die bessere Moral und die rechte Erkenntnis auszeichnen.<sup>107</sup> Hat der Christ diese erst einmal erreicht, dann kommt es darauf an, in allen Prüfungen und in allem Leid zu bestehen und „den erreichten sittlichen Standard und den gewonnenen Erkenntnisstand zu halten (z. B. Lk 8,13–15; Act 4,32–5,11; 11,23; 14,22), denn es gibt kein Heil außerhalb des Christentums.“<sup>108</sup>

Aufgrund dieser Sicht des Menschen und der Sünde wird die Zeit vor der Bekehrung nicht als Zeit der Sünde, sondern als Zeit der Unwissenheit gesehen, über die Gott hinweggesehen hat (Apg 17,30). Aber Gott hat nur *bisher* darüber hinweggesehen, denn „die »jetzige« Mitteilung von der Auferstehung und dem kommenden Gericht [schafft] für den Hörer eine Situation. . . , der er sich nicht entziehen kann.“<sup>109</sup>

„Lukas wollte in seiner Zeit den Übertritt zum Christentum nicht nur als um des Heils willen notwendig, sondern auch als jedermann einsichtige und lohnende Sache erscheinen lassen. Christentum als vernünftigerweise (vgl. Act 26,25) wahrzunehmende Chance der sittlichen und religiösen Vervollkommnung des Menschen“<sup>110</sup>.

### 2.3 Gesamtkomposition der Areopagrede

„Seit Nordens Arbeit ist klar, daß wir das Problem nicht durch isolierende Beobachtung der einzelnen Motive lösen; die *Struktur* der Rede als Ganzheit ist zu beachten.“<sup>111</sup>

Versucht man allerdings sich dem »Großen und Ganzen«<sup>112</sup> der Rede zu nähern, so muss man feststellen, dass die Frage, ob und durch welche Vorlagen die Areopagrede beeinflusst wurde und ob sie irgendeinem Schema zuzuordnen ist, stark umstritten

<sup>105</sup> *Taeger*: Paulus und Lukas, S. 103.

<sup>106</sup> *Taeger*: Paulus und Lukas, S. 105.

<sup>107</sup> Vgl. *Taeger*: Paulus und Lukas, S. 106.

<sup>108</sup> *Taeger*: Paulus und Lukas, S. 106. Die Schreibweise der Stellenangaben wurde von mir zur besseren Lesbarkeit geringfügig verändert.

<sup>109</sup> *Conzelmann*: *Mitte der Zeit*, S. 151, Anm. 2.

<sup>110</sup> *Taeger*: Paulus und Lukas, S. 108. Die Schreibweise der Stellenangabe wurde wieder von mir verändert.

<sup>111</sup> *Conzelmann*: *Rede*, S. 28. Dazu ausführlicher: *Mußner*, S. 243: „Die Areopagrede ist ein kunstvolles Ganzes; ihre Zerlegung in »Motivgruppen« mag methodisch vorteilhaft sein, darf aber nicht dazu führen, gerade die Funktion des Anfangs- und Schlußkerygmas im Ganzen der Rede zu übersehen, weil doch gerade dieses Rahmenkerygma die Rede als eine christliche qualifiziert, den einzelnen Motiven einen neuen Sinn verleiht und so den »philosophischen« Charakter der Rede auf ein Minimum reduziert. . . . Man beachte im übrigen auch, daß die Rede nur solche Elemente der griechischen Philosophie aufnimmt, die biblisch überhaupt interpretierbar sind! Alle anderen läßt sie geflissentlich weg.“

<sup>112</sup> Das man übrigens nie aus den Augen verlieren sollte!

ist. Man kann entweder ihre Hauptgedanken als stoisch ansehen<sup>113</sup> oder ganz anders der Meinung sein, dass es sich um ein „jüdisch-christliche[s] Grundmotiv“ mit einem „stoische[n] Begleitmotiv“<sup>114</sup> handelt. Man kann der Bezeichnung der Areopagrede als einer hellenistisch-jüdische Umkehrpredigt entweder widersprechen<sup>115</sup> oder aber wenigstens eingeschränkt zustimmen. So ist Schneider<sup>116</sup> mit Nauck und Mußner der Meinung, dass sie „grundsätzlich die Struktur biblisch-jüdischer Bekehrungspredigt [hat], in die aber auf sehr diffizile Weise heidnische, vor allem stoische Motive eingefügt worden sind“<sup>117</sup>. „Die gemeinsame Verwendung zentraler Gedanken der Missionspredigt macht die Abhängigkeit der Areopagrede von der jüdisch-hellenistischen Missions- und Propagandapraxis gewiß.“<sup>118</sup>

Die Anknüpfung der Areopagrede an Traditionen jüdisch-hellenistischer Predigt sei an der Position Barretts verdeutlicht.<sup>119</sup> Dieser vergleicht in seinem Aufsatz die Areopagrede mit der Stephanusrede und stellt fest, dass in beiden Fällen erst am Ende der Rede von Jesus die Rede ist, und dann auch nur anonym. Deshalb ist er der Meinung, dass die Reden „originated as Hellenistic Jewish sermons, which have been lightly adapted for Christian use“<sup>120</sup>. Denn die ursprüngliche Predigt der hellenistischen Juden in ihrer heidnischen Umgebung von dem einen Gott konnten auch die Christen übernehmen. Sie brauchten dann nur noch am Ende einen christlichen Hinweis zu ergänzen. „Historically, the two »odd« speeches in Acts may be explained by the hypothesis that Luke drew upon preaching material that derived ultimately from Hellenistic Jewish sources“<sup>121</sup>.

Nauck ging schon in den fünfziger Jahren einen Schritt weiter und stellt das, seiner Meinung nach, in der jüdischen Missionspredigt geläufige heilsgeschichtliche Motivschema *creatio* (Schöpfung) – *conservatio* (Erhaltung) – *salvatio* (Heil) auch für die Areopagrede fest. Er gewinnt dieses Schema, indem er die Areopagrede mit anderen frühkirchlichen Texten (z. B. 1Clem) vergleicht. Dabei stellt er fest,

---

<sup>113</sup> So *Dibelius*: Paulus, S. 36: „Was wir vor uns haben, ist eine hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis.“ und so auch *Eltester, Walther*: Gott und die Natur in der Areopagrede, in: ders. [Hg.]: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 20. August 1954, BZNW 21, Berlin 1954, S. 202–227, hier S. 204: „Die Areopagrede ist eine hellenistische Rede, und, abgesehen von jenem christlichen Schluß, durch stoische Philosophie und Frömmigkeit geprägt.“

<sup>114</sup> So die Überschriften auf S. 3 und 13 des Buches von *Norden*.

<sup>115</sup> Vgl. *Pokorný*, S. 124.

<sup>116</sup> A. a. O.

<sup>117</sup> A. a. O., S. 63.

<sup>118</sup> *Nauck*, S. 33.

<sup>119</sup> *Barrett, C[harles] K[ingsley]*: Submerged Christology in Acts, in: Breytenbach, Cilliers/Paulsen, Henning [Hgg.]: Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag, Göttingen 1991, S. 237–244.

<sup>120</sup> *Barrett*, S. 239f.

<sup>121</sup> *Barrett*, S. 243.

dass auch in diesen Texten das Motiv der *creatio* am Anfang steht<sup>122</sup> und in dem sich daran anschließenden Lobpreis des Schöpfungswerkes Gottes sich auch öfters das Motiv von den »Zeiten und Grenzen« findet, das er als *conservatio* bezeichnet. Schließlich stellt er noch fest, dass „am Schluß aller Texte ein Hinweis auf das Heil, das Gott dem Menschen eröffnet hat“<sup>123</sup> steht. Damit wäre der letzte Punkt, die *salvatio* gegeben. Das Vorkommen dieses Schemas im Judentum zeigt Nauck anhand der beiden häufigsten jüdischen Gebete auf, dem K<sup>e</sup>duscha des Jozer und dem Achtzehngebet.<sup>124</sup> Danach wendet er sich der jüdischen Missionsliteratur<sup>125</sup> zu, um dieses Schema auch in zwei Fragmenten der sibyllinischen Schrift nachzuweisen.<sup>126</sup> Als Ursprung des Schemas kommt seiner Meinung nach „nur der israelitische Schöpfungs- und Heilsglaube in Betracht“<sup>127</sup>. Beobachten kann man dies am einfachsten in den Psalmen.<sup>128</sup> Nauck stellt daher als Ergebnis fest: „Der Aufbau der Rede, der dem Schema Schöpfung – Erhaltung – Heil folgt, hat im Judentum sein Vorbild und ist durch Vermittlung der jüdisch-hellenistischen Missionspraxis in die urchristliche Missionspredigt übergegangen. . . . Der Aufbau der Rede als Ganzes . . . ist in Anlehnung an ein alttestamentlich-jüdisches Motivschema gestaltet und durch hellenistisch-stoische Gedanken interpretiert und erweitert worden.“<sup>129</sup> Dieser „Hellenisierungsprozeß“<sup>130</sup> hat zur Folge, dass sich auch der theologische Akzent verschiebt; weg von den soteriologischen Aussagen hin zu den Aussagen über die Schöpfung Gottes. Daher lässt es sich auch erklären, warum die Areopagrede so viele stoische Motive enthält. Aber sie hat keine, die „ihr nicht durch Vermittlung der jüdischen Missionspraxis zugekommen sein“<sup>131</sup> könnten.

Nach den Ausführungen Barretts, Naucks und auch Nordens<sup>132</sup> kann man meiner Meinung nach gewisse Ähnlichkeiten der Areopagrede mit jüdisch-hellenistischen Texten nicht abstreiten. Auch wenn ich nicht so weit wie Barrett gehen und die Areopagrede auf eine jüdisch-hellenistische Vorlage zurückführen möchte. Aber dass das Christentum in seinen Anfängen, besonders in der Zeit, als es noch durch Juden-

---

<sup>122</sup> 1Clem 19,2; 33,2.

<sup>123</sup> Nauck, S. 23.

<sup>124</sup> Für den genauen Vergleich sei hier auf Nauck, S. 24f. verwiesen.

<sup>125</sup> Gegen Ende (S. 38f.) seines Aufsatzes beschäftigt er sich auch noch kurz mit der Sapiientia Salomonis und der jüdischen Missionsschrift Josef und Aseneth.

<sup>126</sup> Orac. Sibyll. Fragm I und III, der Text findet sich bei Nauck, S. 51f. Die Gemeinsamkeiten der Areopagrede mit den sibyllinischen Fragmenten werden auf S. 32–34 diskutiert.

<sup>127</sup> Nauck, S. 28.

<sup>128</sup> Ps 33; 74,12–17; 89; 148.

<sup>129</sup> Nauck, S. 31f.

<sup>130</sup> Nauck, S. 32.

<sup>131</sup> Nauck, S. 33.

<sup>132</sup> Auf den ich im Einzelnen hier nicht näher eingehen möchte, sondern auf sein bereits erwähntes Buch verweise.

christen wie z. B. Paulus dominiert war, dessen Weichenstellungen noch weit nach ihm Wirkung zeigten, sich eher am Judentum denn an hellenistischer Philosophie orientiert hat, erscheint mir auch wahrscheinlicher. Zumal man für die Areopagrede zugeben muss, dass das was „in der Rede anknüpfend (vor allem an die stoische Theologie) gesagt wird, ... im Dienst des Widerspruchs [steht]. Die stoische Theologie wird mit dem biblischen Glauben zusammen aufgerufen, um die heidnische Volksfrömmigkeit zu widerlegen.“<sup>133</sup> So kann man m. E. die Areopagrede nicht als eine hellenistische Rede<sup>134</sup> sehen, sondern wird ihr wohl am ehesten gerecht, wenn man sie als in ihrem Grund vom Judentum beeinflusst sieht, die „dem Publikum entsprechend individualisiert [wurde] durch Anlehnung an Leitsätze der stoischen Theologie“<sup>135</sup>.

So möchte ich mich abschließend, um die Sache sozusagen auf den Punkt zu bringen, der Meinung Schneiders anschließen. „Wir dürfen alles in allem als gesichert festhalten, daß die Grundstruktur der monotheistischen Gottesverkündigung der Urkirche an jüdische Missionspredigt und Proselytenunterweisung anknüpfte, dabei aber im Rahmen der Eschata die Christusverkündigung einfügte.“<sup>136</sup>

Auch die Frage nach der lukanischen Absicht der Rede ist umstritten, und es findet sich eine Vielzahl von Positionen. Dibelius empfindet sie als Muster der „klassischen Heidenpredigt“, die als Vorlage für alle nachfolgenden Apologeten gelten soll.<sup>137</sup> Dagegen möchte Norden die Bezeichnung als „ältester »Apologie«“<sup>138</sup> ausdrücklich gerade nicht empfehlen, da dies dem missionarischen Charakter der Rede nicht gerecht werden würde. Man könne allenfalls mit Rückblick auf die Wirkungsgeschichte sagen, dass „die Apologeten manche Typen der Missionspredigt“<sup>139</sup> benutzt haben. Auch Conzelmann sieht sie nicht als eine klassische Vorlage für eine Rede vor Philosophen in der Gegenwart. „Diese Rede soll nicht überall wiederholt werden können. Nein, Lukas will schildern, wie *damals* der einmalige Paulus in einer einmaligen Auseinandersetzung in Athen mit den Philosophen fertig wurde.“<sup>140</sup> Vielmehr

<sup>133</sup> *Schneider*, S. 63. Allerdings bemerkt Pohlenz in seinem Aufsatz, dass die Stoiker dann doch nicht so weit gingen „den von den Vätern ererbten Kult auch praktisch abzulehnen, und ... ja auch dem Polytheismus der Volksreligion einen Sinn abzugewinnen [wussten], indem sie die Einzelgötter als Erscheinungsformen der Allgottheit auffaßten“ (*Pohlenz, Max: Paulus und die Stoa*, in: Rengstorf, Karl Heinrich [Hg.]: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, WdF 24, Darmstadt 1964, S. 522–564, hier S. 539).

<sup>134</sup> *Dibelius: Paulus*, S. 36.

<sup>135</sup> *Norden*, S. 29.

<sup>136</sup> *Schneider*, S. 68.

<sup>137</sup> Vgl. *Dibelius: Paulus*, S. 55.

<sup>138</sup> *Norden*, S. 127. Als Apologie bezeichnet sie auch heute noch z. B. *Bovon: Gott bei Lukas*, S. 118. Als „Vorläufer der altkirchlichen Apologeten, ... ein literarisches Programm, ein[en] Aufruf an die Kirche, den philosophischen Gesprächspartner nicht zu übersehen“ sieht sie *Schille*, S. 361.

<sup>139</sup> *Norden*, S. 127.

<sup>140</sup> *Conzelmann: Rede*, S. 30.

soll dem Gläubigen gezeigt werden, dass auch der Glaube mit der Philosophie mithalten kann, „daß es keinesfalls gegen die Vernunft und gegen jede philosophische Einsicht verstößt, an Gott zu glauben.“<sup>141</sup>

Meiner Meinung nach schließen sich die meisten genannten Positionen aus heutiger Sicht nicht gegenseitig aus. Eine Apologie kann auch Missionsrede sein, apologetische Handreichungen für die Gemeinde können diese auch darin bestärken, nicht hinter den Philosophen zurückstehen zu müssen. Und selbst wenn Lukas eine einmalige Rede schildern wollte, schließt dies nicht aus, dass sie Hinweise für die Gegenwart enthält.

Doch kann natürlich die heutige Beurteilung und die Wirkungsgeschichte, die ein Text entfaltet hat, unter Umständen erheblich von der damaligen Absicht des Autors abweichen. Dazu sollte man sich besinnen, welches theologische Programm Lukas mit seinen Werken verfolgen wollte.<sup>142</sup> Schon durch das ausgefeilte Proömium (Lk 1,1–4) wird deutlich, dass Lukas sich mit den zeitgenössischen literarischen Werken messen möchte. Dazu gehört auch die Einschaltung von Reden. Kein anderer Evangelist hat derart ausgeführte Reden vorzuweisen und auch bei Lukas erscheinen sie erst in der Apostelgeschichte und entsprechen, wie wir oben (siehe S. 1) gesehen haben, durchaus den damals üblichen Reden. Lukas möchte zeigen, dass das Evangelium sich mit den damals bedeutenden Philosophien messen kann. Dazu lässt er Paulus eine Missionsrede halten, die natürlich auch apologetische Züge trägt, um den Glauben vor den Philosophen zu rechtfertigen und sie dadurch zu überzeugen. Verstärkt wird dies von Lukas durch die Wahl des Ortes, weshalb wir auch dazu kurze Überlegungen anstellen wollen.

Wieso wählt Lukas für die einzige ausgeführte Heidenpredigt des Paulus gerade Athen und nicht etwa Korinth, das damals schon Athen an Bedeutung übertroffen haben wird oder gar Philippi oder eine andere Stadt in Makedonien, mit denen er ja eine besondere Verbindung hatte. Er wird es wohl gewählt haben, weil Athen immer noch den Ruhm vergangener Tage genoss, man mit dieser Stadt die Philosophie verband und weil Lukas noch ein »klassisches« Bild der Griechen vor Augen hatte.<sup>143</sup> „Lukas zeichnet also ein *klassizistisches* Bild des Griechentums, das am ehesten noch im Museum der damaligen Welt wahr ist, eben in Athen.“<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> *Klauck*, S. 111.

<sup>142</sup> Siehe dazu oben S. 28.

<sup>143</sup> Vgl. die Schilderungen in Apg 14,11ff.

<sup>144</sup> *Conzelmann*: Rede, S. 18.

#### 2.4 Das lukanische Paulusbild

Lukas hat die Paulusbriefe sehr wahrscheinlich nicht gekannt, da er sie für die Apostelgeschichte nicht benutzt hat. Lediglich die Kenntnis des Römerbriefes wird von manchen angenommen.<sup>145</sup> Lukas zeichnet Paulus „mit den Farben bedingungsloser Verehrung. Von dem Augenblick an, wo Paulus die Szene betritt (Apg 7,58), verblassen die übrigen Gestalten der urchristlichen Frühgeschichte immer mehr. . . . Von da [Apg 15,36–40 = Trennung von Barnabas] an bis zum Ende des Buches – also fast in seiner ganzen zweiten Hälfte – steht Paulus allein im Rampenlicht. So kann nicht zweifelhaft sein, daß Lukas sich als theologischer Erbe des Paulus versteht.“<sup>146</sup> Trotz allem darf man aber nicht vergessen, dass Lukas in einem sehr wichtigen Punkt vom Selbstbild des Paulus abweicht. Paulus sieht sich als Apostel, weil er durch eine Erscheinung des Herrn berufen wurde (Gal 1,1). Für Lukas sind aber nur diejenigen Apostel, die von Anfang an (vgl. Lk 1,2) dabei waren (so die Definition der Apostel in Apg 1,21f.). Auf Paulus trifft das offensichtlich nicht zu, weshalb er ihm den Aposteltitel vorenthält. Jemand, der Paulus bedingungslos verehrt, würde dies wohl kaum tun. Lukas will in der Apostelgeschichte zeigen, wie die Heilsgeschichte auch nach Jesus weitergeht, und schreibt deshalb von der Ausbreitung der Kirche. Da diese am Anfang in den Westen erfolgreicher war als in den Osten<sup>147</sup>, konzentriert sich sein Augenmerk eben auf Paulus. Dabei unternimmt er aber alles, „um die völlige Kontinuität der paulinischen Mission mit dem Zeugnis der Apostel herauszuarbeiten“<sup>148</sup>. Lukas erwähnt dabei aber keine nennenswerten Konflikte bzw. stellt sie, wie z. B. den Konflikt um die Speisevorschriften, in verharmlosender Weise dar. „Es ist immer wieder aufgefallen, daß die Paulus-Gestalt der Apostelgeschichte von dem Bruch mit dem Judentum, den seine Briefe bezeugen, von der Leidenschaft seines Wesens und der Radikalität seines Erkennens wenig verrät.“<sup>149</sup> Vielleicht könnte man auch sagen, dass Lukas sozusagen einen »weichgespülten« Paulus darstellt.

Dies trifft auch auf den lukanischen Paulus der Areopagrede zu. Denn Paulus spricht zwar auch von der natürlichen Gotteserkenntnis, aber nur um dadurch die Schuld der Heiden aufzuzeigen. Eine wirkliche Möglichkeit dadurch zu Gott zu kommen ist diese für ihn nicht.<sup>150</sup> Paulus würde auch nie auf die Idee kommen Heiden, die seiner Meinung nach in Gottesferne leben, eine Gottesverwandtschaft zuzugestehen. Das würde er aufgrund der Sünde, die den Menschen von Gott trennt, ja noch

<sup>145</sup> Vgl. *Roloff*, S. 183f.

<sup>146</sup> *Roloff*, S. 183.

<sup>147</sup> Ägyptische Gemeinden erwähnt Lukas z. B. überhaupt nicht.

<sup>148</sup> *Wilckens*, S. 192. So wird z. B. die Heidenmission von Gott initiiert (Apg 10,1–11,18), und die ersten nicht-apostolischen Gemeinden werden durch eine Visitation der Apostel legitimiert (Apg 8,14ff.).

<sup>149</sup> *Dibelius*: Reden, S. 149.

<sup>150</sup> Dazu genauer im folgenden Kapitel auf S. 56: 1.4 Röm 1,18–32: Natürliche Theologie?

nicht einmal einem Christen zugestehen. Und er würde niemals sagen, dass Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen hat. Die Zeit vor der Bekehrung ist Sünde und gerade darum sieht Gott nicht über sie hinweg, sondern bietet in Christus die Erlösung an.

Auf weitere inhaltliche Differenzen in Bezug auf die Theologie des Paulus und des lukanischen Paulus möchte ich an dieser Stelle noch nicht eingehen, sondern den Leser bitten sich bis S. 65 zu gedulden. Dort werde ich der Frage »Paulus und die Areopagrede« nachgehen. Voraussetzung dafür ist allerdings die Erläuterung der Theologie des Paulus zu Beginn des folgenden Kapitels.

Wenden wir uns noch Merkmalen der Persönlichkeit des Paulus zu. Denn den radikal anklagenden und die Schuld der Menschen schonungslos aufdeckenden Paulus sucht man in der Areopagrede vergebens. Der lukanische Paulus versucht vielmehr sich in seine Zuhörer einzufühlen, ihre Gedanken und sogar ihre Dichterworte zu benutzen, um sie von seiner Botschaft zu überzeugen. So viel Anpassung hätte der Paulus der Briefe wohl nicht gezeigt.

Abschließend sei noch eine rein praktische Sache angemerkt. Paulus hat mit Sicherheit keine rhetorische Schulung durchlaufen, so wie sie damals in vornehmen Kreisen, aber auch in manchen philosophischen Schulen, üblich war.<sup>151</sup> Er lernte im Zuge seiner Mission mit Sicherheit vor den Gemeinden zu bestehen, aber dass er die Qualifikation gehabt hat, um vor einem geschulten Publikum zu bestehen, muss wohl ernsthaft bezweifelt werden.

---

<sup>151</sup> Man denke nur an die beiden Teile der Logik in der Stoa: Rhetorik und Dialektik. Siehe oben S. 11.





## V. Die Rede von Gott bei Paulus

### 1. Die Theologie des Paulus

Bei der Erörterung der Theologie des Paulus orientiere ich mich an dem Aufbau der Bücher von Klumbies<sup>1</sup> und Schrage<sup>2</sup>, wobei ich im Rahmen dieser Arbeit nicht auf alle in diesen Büchern behandelten Stellen näher eingehen kann, sondern mich auf die wichtigsten beschränken werde. Bei allen nun folgenden Überlegungen sollte man sich allerdings immer bewusst sein, dass es nicht darum gehen kann „die paulinische Rede von Gott zu rekonstruieren, so als wären die paulinischen Briefe gewissermaßen Fragmente einer umfassenden Dogmatik“<sup>3</sup>. Sondern man kann diesen uns erhaltenen paulinischen „Gelegenheitsschriften“<sup>4</sup> allenfalls Aspekte entnehmen, die freilich nicht immer konsistent sein müssen, sondern durchaus voller Spannungen oder auch Widersprüche sein können.

#### 1.1 1Thess 1,9f.: Abkehr von den Götzen und Hinwendung zu Gott

<sup>9</sup> Denn sie selbst berichten von uns, was für einen Eingang wir bei euch gefunden haben, und wie ihr euch bekehrt habt zu Gott weg von den Götzen, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott <sup>10</sup> und zu warten auf seinen Sohn vom Himmel her, den er auferweckt hat von den Toten, Jesus, der uns aus dem kommenden Zorn erretten wird.

Das Hauptthema dieser Verse ist die Abkehr von den Götzen, hin zu dem lebendigen und wahren Gott. „Nicht die theoretische Einsicht in einen Monotheismus führt zur

---

<sup>1</sup> Klumbies, Paul-Gerhard: Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, FRLANT 155, Göttingen 1992.

<sup>2</sup> Schrage, Wolfgang: Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum »Monotheismus« des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition, BThSt 48, Neukirchen-Vluyn 2002.

<sup>3</sup> Lindemann, Andreas: Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie, ThGl 69 (1979), S. 357–376, hier S. 361.

<sup>4</sup> Rese, Martin: Der eine und einzige Gott Israels bei Paulus, in: Lutz-Bachmann, Matthias [Hg.]: Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler, Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 85–106, hier S. 89.

Trennung von den Götzen, sondern die Zuwendung zu dem wahren Gott.<sup>5</sup> Die Attribute ζῶν und ἀληθινός sind Gottesprädikationen, die sich ebenfalls an anderen Stellen des Neuen und Alten Testaments<sup>6</sup> finden, und auch dort oft im Kontext der Auseinandersetzung mit Götzen stehen. Mit der hellenistisch-jüdischen Missionsrede hat die paulinische Missionspredigt die Erörterung der εἰδωλα gemeinsam. Darüber hinaus gibt es aber natürlich auch gewichtige Unterschiede, die Stuhlmacher<sup>7</sup> kurz erläutert und die hier unter den Schlagwörtern „Naherwartung, Messianologie und Gesetzesabrogation“ benannt seien.

Man darf sich bei diesen Versen die Hinwendung zu Gott nicht als einen mehrstufigen Prozess vorstellen, der mit der Bekehrung zu Gott beginnt und dann das spezifisch Christliche erst nachfolgen lässt. Bei „allem nicht einfach christologisch umzupolenden Eigengewicht von V 9 stellt die christologische *differentia specifica* von V 10 auch V 9 noch einmal in ein neues Licht und läßt durch diese Erweiterung und Intensivierung das Verständnis von V 9 nicht unberührt. Der lebendige und wahre Gott, den auch die Juden bekennen, ist für Christen inhaltlich nicht mehr unter Absehen von dem auferweckten, erwarteten und vom kommenden Zorn erretenden Sohn aussagbar.“<sup>8</sup> Sich zu Gott zu bekehren ist für Christen nur möglich, wenn man sich gleichzeitig in ein festgelegtes Verhältnis zum Sohn begibt. Diese Beziehung wird in V. 10 konkretisiert. Sie besteht darin, auf die Ankunft des Sohnes vom Himmel, der durch die Auferweckung qualifiziert wurde, zu warten.

Diesen Text sollte man auch nicht als Schema für die paulinische Missionspredigt verstehen.<sup>9</sup> Diese Annahme stützt sich auf einen Vergleich mit Hebr 6,1, Apg 14,15–17 und Apg 17,22–31. Vergleicht man diese vier Abschnitte aber genauer, so fällt auf, dass in den Vergleichstexten häufig erst nur von der Hinwendung zu Gott gesprochen wird, also gerade die bei 1Thess 1,9f. nicht vorliegende Mehrstufigkeit eröffnet wird. Der einzige gemeinsame Bestand ist das Umkehrgeschehen von den Götzen zu Gott.<sup>10</sup> Holtz versteht 1Thess 1,9f. vielmehr als „Zitat eines Bekenntnisses oder eines bekennenden Liedes bzw. eines entsprechenden Fragmentes“<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Holtz, *Traugott*: Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 61.

<sup>6</sup> Einige Stellenangaben bei *Schrage*, S. 48, Anm. 112.

<sup>7</sup> *Stuhlmacher, Peter*: Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte, FRLANT 95, Göttingen 1968, S. 261f.

<sup>8</sup> *Schrage*, S. 49.

<sup>9</sup> So *Wilckens, Ulrich*: Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsge-schichtliche Untersuchungen, WMANT 5, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1974, S. 81 und ebenso *Stuhlmacher*, S. 259.

<sup>10</sup> Für genauere Ausführungen siehe *Holtz, Traugott*: »Euer Glaube an Gott«. Zu Form und Inhalt von 1. Thess 1,9f., in: ders.: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Eckart Reinmuth und Christian Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, S. 270–296, hier S. 272f. und *Holtz*: Thessalonicher, S. 55f.

<sup>11</sup> *Holtz*: Euer Glaube an Gott, S. 274.

Woraus genau die in V. 9 erwähnte Hinwendung zu Gott (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν) besteht, wird genauer durch die beiden folgenden Infinitive δουλεύειν und ἀναμένειν bestimmt. D. h. der Dienst an Gott, „und zwar im Sinne totaler Bindung an die Gottheit, nicht etwa im Sinne des gottesdienstlichen Einzelaktes“<sup>12</sup> und das Warten auf Christus sind „nicht die Folgen der Hinwendung zu Gott, sondern der Inhalt dieses Geschehens“<sup>13</sup>.

„1Thess 1,9b.10 als eine Quelle der frühesten paulinischen Verkündigung erweist damit die exklusiv christologische Begründung der paulinischen Rede von Gott bereits für die Anfangsphase des paulinischen Wirkens in Thessalonich.“<sup>14</sup>

## 1.2 1Kor 8,4–6: λεγόμενοι θεοί und λεγόμενοι κύριοι

<sup>4</sup> Nun, im Hinblick auf das Verzehren des Götzenopferfleisches wissen wir, dass es keinen Götzen gibt in der Welt und keinen Gott als den einen. <sup>5</sup> Und selbst wenn es so genannte Götter gibt, ob im Himmel oder auf Erden – wie es ja viele Götter und viele Herren gibt –, <sup>6</sup> so haben wir doch nur einen Gott, den Vater, aus dem alle Dinge sind und wir in ihm; und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn.

Die Existenz von anderen »Göttern« kann auch von Paulus nicht geleugnet werden.<sup>15</sup> Man denke nur an die unzähligen antiken Kulte, die den Korinthern wohlbekannt waren und denen viele von ihnen vor ihrer Bekehrung zugetan waren. Damit ergibt sich die Frage nach den dahinter stehenden Mächten, nach den λεγόμενοι θεοί und λεγόμενοι κύριοι, wie Paulus sie hier nennt. Doch was genau meint Paulus mit λεγόμενοι? Er ist der Meinung, dass diese fälschlicherweise als Herren und Götter bezeichnet werden, obwohl sie diese Bezeichnung nicht verdient haben. „Mit λεγόμενοι wird ihre [die der Götzen] Würde und Gottheit, nicht ihre Existenz und Mächtigkeit bestritten. Bei aller Macht sind sie im Vergleich mit dem einen wahren Gott doch nur dem Namen nach Götter und Herren.“<sup>16</sup> „Paulus . . . weiß selbst um die Macht der Archonten (2,6.8), Dämonen (10,20) und ähnlicher Mächte (vgl. 15,25), sogar in der eigenen Existenz (vgl. 2Kor 12,7).“<sup>17</sup> Ja er warnt in 1Kor 10,14ff. sogar aus-

<sup>12</sup> Rengstorf, Karl Heinrich: Art. δοῦλος, ThWNT 2 (1935), S. 264–282, hier S. 270.

<sup>13</sup> Klumbies, S. 139.

<sup>14</sup> Klumbies, S. 147.

<sup>15</sup> Lindemann betont: „Paulus will die Frage, ob ein Gott sei oder nicht vielmehr viele Götter, weder theoretisch stellen noch gar womöglich theoretisch beantworten. . . . Die Aussage, es gebe viele Götter und viele Herren, ist deshalb ein Urteil über die reale Welt des Menschen“ (a. a. O., S. 365).

<sup>16</sup> Schrage, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1Kor 6,12–11,16, EKK 7/2, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 239f. Als weiteres paulinisches Beispiel für die Depotenzierung der Mächte nennt Schrage in Anm. 178 auf S. 241 noch Gal 4,9.

<sup>17</sup> Schrage: Korinther. 2. Teilband, S. 238, Anm. 160.

drücklich vor den Dämonen. Aber da der Christ um ihre Nichtigkeit weiß, haben sie auf ihn keinen Einfluss mehr.<sup>18</sup>

Die einzige mögliche Reaktion der Christen auf die so genannten Götter und Herren beschreibt Paulus in V. 6. Sie müssen diesen radikal absagen und nur den *einen* Gott und *einen* Herrn respektieren. Diesen Gott bezeichnet Paulus als den θεὸς ἑμῶν; der sich den Menschen zuwendende und ihnen Heil schaffende Gott. „Das heißt also: für den Glaubenden sind auch Dämonen und Naturkräfte keine selbständigen Mächte, sondern unterstehen dem Willen des Schöpfers.“<sup>19</sup>

Auch im Alten Testament findet man den Gedanken, dass die Einzigkeit Gottes nicht automatisch die Existenz von heidnischen Gottheiten ausschließt.<sup>20</sup> Das ist auch nicht weiter verwunderlich, denn weder Paulus noch das Alte Testament sind an einer systematischen Entwicklung eines Monotheismus interessiert; ein Begriff, der ja auch erst der Religionswissenschaft entstammt. Paulus geht es vielmehr einzig darum zu zeigen, dass die heidnischen Götter und Herren keine Götter und Herren mehr für die Christen sind, die nun unter der Macht des einen Gottes stehen. „Der Satz, daß ein Gott sei (V. 4 b), erweist sich von daher also nicht als Ausdruck einer theoretischen Erkenntnis, sondern als Ausdruck einer konkreten, einer existentiellen Erfahrung: »Für uns ist ein Gott«.“<sup>21</sup>

Holtz weist in seinem Aufsatz<sup>22</sup> auf die Problematik des Bekenntnisses zum κύριος Ἰησοῦς hin. Dieses wirft nämlich die Frage nach der Einzigkeit Gottes auf, ob es nun neben Gott noch einen anderen Herren gibt oder nicht. Er führt aus, dass dieses Problem durch die Mittlerschaft Christi gelöst wird. Gott ist unbestritten der Schöpfer der Welt, wodurch seine Gottheit bestimmt wird. „Indem Gott die ganze Geschichte bestimmt, die Schöpfung und Erlösung umgreift, ist er als der eine Gott ausgewiesen, dem kein anderer gleicht.“<sup>23</sup> Gott schafft die Welt, aber durch die Heilstat Christi empfängt sie erst ihr Sein. Sprachlich wird dies an den unterschiedlichen Präpositionen deutlich. Sie werden so verwendet, „daß ἐξ und εἰς für Gott reserviert bleiben, dem κύριος aber mit διὰ jeweils die Mittlerschaft übertragen ist“<sup>24</sup>. „Chris-

<sup>18</sup> Genau genommen könnte der Christ sogar das Götzenopferfleisch verzehren, da es für ihn ja keinerlei Wirkungen mehr besitzt. Und so zielt die paulinische Argumentation in den folgenden Versen 7–13 nicht auf ein Verbot des Götzenopferfleisches, weil es von Götzen stammt, sondern weil man dadurch den »Schwachen« in Gewissensnöte und zu Fall bringen könnte.

<sup>19</sup> *Eltester, Walther*: Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum, NTS 3 (1956/57), S. 93–114, hier S. 100.

<sup>20</sup> Dtn 10,17; Ps 82,1; 97,7; 136,2f.; 138,1.

<sup>21</sup> *Lindemann*, S. 366.

<sup>22</sup> *Holtz, Traugott*: Theologie und Christologie bei Paulus, in: ders.: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Eckart Reinmuth und Christian Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, S. 189–204.

<sup>23</sup> A. a. O., S. 193.

<sup>24</sup> *Schrage*: Korinther. 2. Teilband, S. 224.

tus ist demnach sowohl Schöpfungs- (πάντα δι' αὐτοῦ) als auch Heilmittler (ἡμεῖς δι' αὐτοῦ).<sup>25</sup> Ganz neu ist die Vorstellung einer Schöpfungsmittlerschaft freilich nicht. Sie findet sich schon im hellenistischen Judentum, wo die Mittlerschaft allerdings der Sophia<sup>26</sup>, dem Logos<sup>27</sup>, aber auch der Tora<sup>28</sup> zugeschrieben wird.<sup>29</sup>

### 1.3 Phil 2,6–11: Philipperhymnus

<sup>6</sup> Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, <sup>7</sup> sondern er entäußerte sich selbst und nahm Sklavengestalt an, und er wurde den Menschen gleich, und seinem Aussehen nach erschien er als Mensch. <sup>8</sup> Er erniedrigte sich selbst und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. <sup>9</sup> Deshalb hat ihn Gott auch zur höchsten Höhe erhoben und ihm den Namen gewährt, der über alle Namen ist, <sup>10</sup> damit im Namen Jesu sich beugen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, <sup>11</sup> und alle Zungen bekennen: „Jesus Christus ist der Herr!“ zur Ehre Gottes, des Vaters.

Die Rede von der Gottesgestalt (μορφῆ) in V. 6 ist nicht bildlich zu denken, sondern sie ist „primär als Aussage über die Würdestellung Christi“<sup>30</sup> zu verstehen. Die Gottgleichheit gehört zu Christus von Anfang an und bildet die Voraussetzung für die nachfolgende Erniedrigung. Gott aber handelt an dem sich Erniedrigenden und erhöht ihn.

Ein fraglicher Punkt dieses Textes ist der Zeitpunkt der Proskynese und Akklamation. Schrage<sup>31</sup> ist der Meinung, dass die alttestamentlich-jüdische „Erwartung der universalen eschatologischen Huldigung von Jahwe“<sup>32</sup> den Hintergrund des Philipperhymnus bildet. Daraus folgt, dass Christus zwar schon erhöht wurde, seine eschatologische Anerkennung und die Proskynese aber noch ausstehen.

Ein paulinischer Schwerpunkt ist die Rede vom Gekreuzigten. Klumbies sieht die Worte θανάτου δὲ σταυροῦ in V. 8c als eine paulinische Einfügung in den vorpaulinischen Christushymnus an. Zwar gipfelt der Hymnus in der δόξα θεοῦ, aber durch die Betonung des Gekreuzigten möchte Paulus verdeutlichen, dass diese Herrlichkeit

<sup>25</sup> Schrage: Korinther. 2. Teilband, S. 244.

<sup>26</sup> Spr 8,22–31; Weish 7,12.

<sup>27</sup> Philo, All 3,96; SpecLeg 1,81.

<sup>28</sup> BerR 1; mAv 3,14.

<sup>29</sup> Vgl. Schrage: Korinther. 2. Teilband, S. 224.

<sup>30</sup> Müller, Ulrich B.: Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHK 11/I, Leipzig 1993, S. 95.

<sup>31</sup> Vgl. a. a. O. S. 88f. und so auch Müller, S. 107ff.

<sup>32</sup> Schrage, S. 89.

Gottes nur angesichts des Todes seines Sohnes gesehen werden kann.<sup>33</sup> „Der κύριος, den schließlich πᾶσα γλῶσσα bekennen soll, ist ein Gekreuzigter.“<sup>34</sup>

„Der Text preist das Wunder, das sich an Jesus in doppelter Hinsicht ereignet hat. Zum einen hat sich der Präexistente der göttlichen Würde freiwillig entäußert, was antiker Erwartungshaltung widerspricht ... Zum anderen führt diese Selbsterniedrigung nicht zum Scheitern. Gott selbst demonstriert die Geltung jener Verheißung (Matth. 23,12; Luk. 14,11; 18,14) und zeigt an Jesus Christus, daß nicht blinder Zufall und ungerechtes Schicksal Gültigkeit haben, sondern die Verheißung ausgleichender Gerechtigkeit.“<sup>35</sup>

Für unsere Zwecke ist der Philipperhymnus vor allem aber auch im paulinischen Kontext von Phil 1,27–2,18 zu sehen, bei dem es sich um eine Paränese handelt. Paulus verdeutlicht, dass zur Nachfolge Christi auch das Leid (1,29) und die Bereitschaft zur Demut gehören. So wie Christus das Kreuz für uns auf sich genommen hat (2,8), gehört es nun zum Gehorsam gegenüber Christus, das Kreuz auf sich zu nehmen.

#### 1.4 Röm 1,18–32: Natürliche Theologie?

Wenn eine Stelle für die Behauptung der natürlichen Theologie bei Paulus herangezogen wird, dann diese. Doch stimmt dies wirklich? Paulus sagt lediglich, dass Gott selbst sich zu erkennen gegeben hat (V. 19b), und führt in V. 20 die Art des Erkennens (in der Schöpfung<sup>36</sup>) und den Inhalt (die unsichtbare Wirklichkeit Gottes) näher aus. Doch muss man den Kontext beachten, denn die Verse dienen lediglich dem Schulterweis der Menschen für das in V. 19 angekündigte Gericht<sup>37</sup>. Der „Mensch hat Gott als seinem Schöpfer die geschöpflich geschuldete Danksagung versagt: 1,19–32; und der Mensch hat – in der konkreten Gestalt der Geschichte Israels – die Gabe von Bund und Gesetz verkannt und sich damit Gott selbst als Bundegott versagt: 2,1–3,20. ... Das Motiv der allgemeinen Gotteserkenntnis dient hier dem

<sup>33</sup> Vgl. S. 180. Dieser Standpunkt hat mittlerweile „in der Forschung große Zustimmung erfahren“ (Müller, S. 93). Als Argumente werden später (S. 105) von Müller genannt, dass der Tod an sich schon der Höhepunkt des Gehorsams ist und eine Überbietung durch den Kreuzestod hier unnötig erscheint; weiter, dass δέ zur Erklärung oder Steigerung typisch paulinisch ist (vgl. Röm 3,22; 9,30 und 1Kor 2,6).

<sup>34</sup> Klumbies, S. 180.

<sup>35</sup> Müller, S. 111.

<sup>36</sup> Wobei hier auf die Feinheit der verwendeten Präposition hingewiesen sei. Es heißt eben gerade ἐν τοῖς ποιήμασιν und nicht ἐκ τῶν ποιημάτων. Es handelt sich „also nicht um einen Rückschluß aus den Werken auf den Künstler, der sie gemacht hat, sondern um das Wahrnehmen Gottes eben in seinen Werken“ (vgl. Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. 1. Teilband. Röm 1–5, EKK 6/1, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1997, S. 106).

<sup>37</sup> Jedem Stoiker würde allein schon der Gedanke an einen »Zorn Gottes« anstößig erscheinen, weil Gott frei von allen Affekten ist. Weitere Ausführungen siehe unter »2. Paulus und die Stoa« ab S. 62.

Schulderweis insbesondere der Heiden.<sup>38</sup> Paulus bestreitet also nicht die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, aber er misst ihr keine große Bedeutung zu. Denn obwohl die Heiden Gott hätten erkennen müssen, haben sie ihm ja gerade die zustehende Verehrung verweigert, sind dadurch schuldig geworden und haben gerade kein Heil und das von Paulus verkündete Gottesverhältnis erlangt. „Die in V. 19f angezeigte positive Möglichkeit der »natürlichen Gotteserkenntnis«, die dem Menschen auch als Sünder geblieben ist, kommt unter dem Sog der Sündenmacht (πάντας ὑφ’ ἁμαρτίαν εἶναι, 3,9) nicht mehr praktisch zum Zuge.“<sup>39</sup>

Die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung ist auch dem Judentum bekannt (z. B. Weish 13,1ff.), aber der Skopus ist dort ein völlig anderer. Eine natürliche Gotteserkenntnis wird zwar theoretisch allen Menschen zugesprochen, faktisch bleibt sie aber allein auf die Frommen Israels beschränkt und „ist außerhalb des israelitischen Gottesglaubens schlicht unmöglich“<sup>40</sup>. Und so werden wohl die meisten Juden den Ausführungen des Paulus in V. 18–21 zustimmen können, weil sie annehmen, dass sie gegen die Heiden gerichtet sind. Umso mehr werden sie daher überrascht sein, wenn Paulus „von 2,1ff an auch die Juden, die die Heiden zu verurteilen gewohnt sind, selbst als Sünder brandmarkt“<sup>41</sup>.

Die einzig wirkliche Erkenntnis, für die es auch keinen Ersatz durch die natürliche Gotteserkenntnis geben kann, ist demnach die Offenbarung Gottes in Christus. „Abseits von seiner Offenbarung in Christus ist nicht von Gott zu sprechen. Jede nicht-christologische Interpretation Gottes erreicht Gott nicht.“<sup>42</sup> Freilich kann Paulus zur Unterstützung seiner Evangeliums-Botschaft sich einzelner Argumente der natürlichen Gotteserkenntnis bedienen und sie in seine eigenen Ausführungen einbauen, aber das entscheidende Kriterium bleibt dafür die „bestimmende Maxime des Glaubens an Jesus Christus“<sup>43</sup>.

### 1.5 Röm 2,14–15: Naturgesetz?

<sup>14</sup> Denn, wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, der Naturordnung<sup>44</sup> folgend die Vorschriften des Gesetzes ausführen, obwohl sie das Gesetz nicht haben, so sind sie sich selbst Gesetz. <sup>15</sup> Sie erweisen damit das vom Gesetz geforderte

---

<sup>38</sup> Kertelge, Karl: Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 152.

<sup>39</sup> Kertelge, S. 155.

<sup>40</sup> Wilckens, S. 100.

<sup>41</sup> Wilckens, S. 104.

<sup>42</sup> Klumbies, S. 183.

<sup>43</sup> Kertelge, S. 159.

<sup>44</sup> Bauer/Aland: Art. φύσις, Sp. 1733f., hier Sp. 1734,3.

Tun als in ihre Herzen geschrieben; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab und die Gedanken klagen sich wechselweise an oder verteidigen sich.

Selbst wenn hier allem Anschein nach von den Heiden die Rede ist, geht es doch eigentlich um die Juden (vgl. 2,1ff.), denen „das Bild der Heiden zur Beschämung vorgehalten“<sup>45</sup> wird. Zwar können die Heiden nicht das mosaische Gesetz erfüllen, aber die Sache des Gesetzes erfüllen sie sinngemäß sehr wohl aus ihrem Herzen heraus.<sup>46</sup> Es kommt nicht auf den Besitz des Gesetzes, sondern auf die Tat des Gesetzes an. „Dem mosaischen Gesetz steht damit das ins Herz geschriebene Werk des Gesetzes bzw. das Tun des Gesetzes »von Natur aus« gegenüber.“<sup>47</sup>

Auch wenn Paulus hier die explizite Bezeichnung νόμος φύσεως nicht verwendet, kann man doch wohl davon ausgehen, dass er vom Naturgesetz von seiner griechischen Umwelt her beeinflusst ist. Auch Philo spricht von einem „νόμος φύσεως als den durch Gott »gesetzten« Ordnungen“<sup>48</sup>, die er inhaltlich mit den Geboten der Tora gleichsetzt, aber jeden Menschen eben von Natur aus durch die Vernunft erkennen lässt. „In charakteristischem Unterschied zu Philon aber dient das aufgenommene Gut [d. h. die Erkenntnis der Gebote von Natur aus] nicht der apologetischen Interpretation der jüdischen Gesetzstradition, sondern der Polemik gegen das heilsgeschichtliche Privilegbewußtsein, das sich aus der jüdischen Gesetzesüberlieferung herleitete.“<sup>49</sup>

Unter Natur versteht Paulus hier freilich keine abstrakte Naturphilosophie, sondern immer noch die Schöpfung Gottes. Damit setzt er die Heiden aber in ein Verhältnis zum Schöpfergott. „Die Identität des den Heiden zugeschriebenen Gesetzes, das sie »sich selber« sind, mit dem mosaischen Gesetz ist nicht durch die »Natur«, sondern durch den *Schöpfer* des Menschen gewährleistet, der auch sein Gesetzgeber ist.“<sup>50</sup> Aber auch die »Täter des Gesetzes« (V. 13) bei den Heiden haben natürlich die Gerechtsprechung aus Gnaden nach Röm 3,23 nötig.

### 1.6 Röm 3,21–26: Rechtfertigung

<sup>21</sup> Nun aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden, bezeugt durch das Gesetz und die Propheten: <sup>22</sup> Die Gerechtigkeit Gottes aus

---

<sup>45</sup> Kertelge, S. 156.

<sup>46</sup> Diese natürliche Erkenntnis des Willen Gottes hängt eng mit der in 1,19f. erwähnten natürlichen Erkenntnis Gottes zusammen.

<sup>47</sup> Kertelge, S. 157.

<sup>48</sup> Wilckens, S. 134.

<sup>49</sup> Wilckens, S. 135.

<sup>50</sup> Kertelge, S. 158.



dem Glauben an Jesus Christus für alle, die glauben. Denn es ist kein Unterschied: <sup>23</sup> Denn alle haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes <sup>24</sup> und werden geschenkweise<sup>51</sup> gerechtfertigt aus seiner Gnade durch die Erlösung in Christus Jesus. <sup>25</sup> Den hat Gott für den Glauben öffentlich aufgestellt als Sühnemittel in seinem Blut zum Beweis seiner Gerechtigkeit, indem er die Sünden vergibt, die früher begangen wurden <sup>26</sup> in der Zeit seiner Nachsicht. Er erweist in dieser Zeit seine Gerechtigkeit dafür, dass er selbst gerecht ist und gerecht macht den, der da ist aus dem Glauben an Jesus.

Jeder Mensch, der vor Gott steht, ist Sünder (V. 23). Gerechtfertigt kann der Mensch nur durch die Gnade Gottes werden (V. 24). „Die Sühne vollzieht sich nicht im Kult, sondern im Sühnehandeln Gottes an und mittels Christus.“<sup>52</sup> Dieses Sühnehandeln versteht der Mensch aber nur allein aus seinem Glauben (V. 28). *χωρίς* bedeutet allerdings nicht, dass das Gesetz vollkommen ausgeschaltet wird. Aber „die Erlösung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ als Fundament der Gerechtigkeit [tritt] an die Stelle der Verurteilung der Sünde ἐν νόμῳ“<sup>53</sup>.

Damit ergeben sich aber zwei wichtige Punkte in Bezug auf die Rede von Gott: Erstens bindet Paulus die Rede an den Glauben und verknüpft sie somit mit dem Kreuz Christi. Paulus spricht „von Gott als dem, der im Kreuz Christi sichtbar wird“<sup>54</sup>. Zweitens bindet er die Rede direkt an den Menschen. Er nimmt keine objektivierende Distanz ein, sondern spricht aus der Sicht des unmittelbar betroffenen Menschen. „Die Beziehung Gottes zum Menschen ist Inhalt der Rede von Gott. . . . [Damit folgt, dass] die Rede von Gott immer an den gegenwärtig redenden Menschen gebunden“<sup>55</sup> ist.

Indem er aber als einzige Zugangsvoraussetzung zum Heil den Glauben nennt, entnimmt er Gott der vormals nationalen Bindung an Israel. Er ist nun der Gott aller Menschen. „Traf der Zorn Gottes »alle Menschen« (1,18), weil »alle unter der Sünde sind« (3,9), so wendet sich jetzt die Gerechtigkeit Gottes *allen* zu, die sich im Glauben an Christus auf sie einlassen.“<sup>56</sup>

### 1.7 Systematische Erwägungen

Charakteristisch für die Theologie des Paulus ist, dass er von Gott immer im Zusammenhang mit Christus redet. Theologie ohne Christologie gibt es bei ihm nicht,

<sup>51</sup> *Bauer/Aland*: Art. δωρεάν, Sp. 423f., hier Sp. 423,1.

<sup>52</sup> *Klumbies*, S. 185.

<sup>53</sup> *Wilckens*, S. 190.

<sup>54</sup> *Klumbies*, S. 186.

<sup>55</sup> *Klumbies*, S. 188f.

<sup>56</sup> *Wilckens*, S. 188.

wenngleich natürlich trotzdem noch die theologischen »Motive« des Judentums, wie z. B. die Schöpfung, automatisch bei ihm weiterhin vorhanden sind. Wie Rese in seinem Aufsatz<sup>57</sup> gezeigt hat, ist der »Gott Israels« die Voraussetzung der Rede von Gott bei Paulus, auf den er sich teils implizit, teils aber auch explizit, bezieht.<sup>58</sup>

### 1.7.1 Umgang mit der Tradition

Eine Eigenheit der Theologie des Paulus kann man gewinnen, indem man näher betrachtet, wie er ihm vorliegende traditionelle Stoffe verändert hat. „So dient der Rekurs auf die aktivische Auferweckungsformel in 1Thess 1,10 innerhalb eines Textzusammenhangs, der vom christologisch verstandenen Gott handelt, bei Paulus zunächst der Qualifizierung des Sohnes. Das Verhältnis zu Gott eröffnet sich Paulus erst über die Beziehung des Menschen zum Sohn.“<sup>59</sup> Oder der Zusatz von θανάτου δὲ σταυροῦ in Phil 2,8 im Philipperhymnus, wodurch er der ihm zuwiderlaufenden Herrlichkeitschristologie seine Kreuzestheologie entgegengesetzt. „Erst aus der Christusbeziehung heraus, deren konstitutives Merkmal das Leiden ist, ist von der σωτηρία ἀπὸ θεοῦ zu reden – so wie von der δόξα θεοῦ nur angesichts des Kreuzestodes Christi gesprochen werden kann.“<sup>60</sup>

Ein weiterer wichtiger Punkt für Paulus ist die Beziehung Gottes zum glaubenden Menschen. Dies wird in 1Kor 8,6 deutlich, wo er „aus dem christologisch-protologischen Gottesverständnis der dort vorliegenden Tradition . . . durch die Hinzufügung des ἡμῖν ein von der Soteriologie her konstituiertes Reden von Gott [macht], das den Menschen unmittelbar in die Relation zu Gott stellt“<sup>61</sup>. Wie schon oben bei Röm 3,25f. ausgeführt, führt allein der Glaube zum Heil. Von Gott ist dann aber auch nur aus der Beziehung zwischen dem glaubenden Menschen und ihm zu sprechen. Eine Rede von Gott außerhalb des Glaubens ist für Paulus nicht möglich.<sup>62</sup>

„Damit ist deutlich: Paulus spricht nicht lediglich von Gott, indem er vom Menschen spricht. Genausowenig handelt er, wie weitgehend die ihm vorliegende Tradition, von Gott isoliert unter der Perspektive seines Handelns an Christus. Er redet vielmehr von Gott unter dem Blickwinkel des dem Menschen zukommenden Heils. Dessen Inhalt und Charakter erschließt sich vom Christusgeschehen her.“<sup>63</sup>

---

<sup>57</sup> A. a. O. (Anm. 4).

<sup>58</sup> Explizit bezieht sich Paulus vor allem in den Korintherbriefen und im Römerbrief auf den »Gott Israels«, vgl. a. a. O. S. 94–99 und 102–105.

<sup>59</sup> Klumbies, S. 238.

<sup>60</sup> Klumbies, S. 239.

<sup>61</sup> Klumbies, S. 238.

<sup>62</sup> Vgl. Klumbies, S. 239f.

<sup>63</sup> Klumbies, S. 240.

### 1.7.2 Unterordnung Christi unter Gott

In 1Kor 8,6 ordnet Paulus Christus Gott unter. Klumbies<sup>64</sup> versucht dies auf die speziellen korinthischen Verhältnisse zurückzuführen, bei denen die Gefahr einer Überhöhung Christi bestand. Klumbies führt als Belegstellen für die „ausgeprägte enthusiastische Christusfrömmigkeit“<sup>65</sup> 1Kor 4,10; 12,3; 2Kor 10,7; 11,3 und 13,3 an. Dem setzt Paulus als Korrektur die Unterordnung Christi und die Kreuzestheologie entgegen. Klumbies behauptet weiter, dass man aber abgesehen von dieser korinthischen Korrespondenz in anderen Briefen gerade keine Subordination Christi unter Gott feststellen könne.<sup>66</sup> Ich finde hier allerdings die Ausführungen von Reese<sup>67</sup> überzeugender. Dieser führt noch andere Stellen der Korintherbriefe<sup>68</sup> an, in denen Christus seiner Meinung nach Gott untergeordnet wird. Erwähnenswert ist hier noch 1Kor 15,23–28, wo es heißt, dass Christus zwar herrscht, aber nur solange, bis er alle Feinde Gott zu Füßen gelegt hat. Am Ende wird Christus das Reich an Gott übergeben und sich ihm damit unterordnen. Und nur Gott wird dann alles in allem sein. Reese kommt deshalb zu dem Schluss, dass „durchgehend . . . Christus diesem Gott untergeordnet“<sup>69</sup> wird.

### 1.7.3 Christologische Gottesinterpretation und jüdisches Gottesverständnis

Von manchen Autoren wird die These vertreten, dass Paulus im Wesentlichen das Gottesverständnis des Judentums übernommen hat und die Christologie das Neue sei.<sup>70</sup> Unbestritten ist der jüdische Gottesglaube *die* Voraussetzung für den Gottesglauben des Paulus. Aber sieht man die Christologie als bloßen Zusatz an, wird man ihrer Bedeutung für die paulinische Rede von Gott nicht gerecht. „Die soteriologisch verstandene Christologie führt Paulus zu einem Gottesverständnis, das sich von dem jüdischer Schriftsteller . . . signifikant unterscheidet.“<sup>71</sup> Denn „das Bekenntnis zu Kreuz und Auferstehung Jesu [ist] nicht als gleichsam sekundäre Ergänzung eines immer schon vorgegebenen Gottesbegriffs zu verstehen, sondern im Gegenteil als die eigentliche Basis alles Redens von Gott.“<sup>72</sup>

---

<sup>64</sup> A. a. O., S. 177–179.

<sup>65</sup> A. a. O., S. 177.

<sup>66</sup> Vgl. a. a. O., S. 241ff. Leider führt er aber kein einziges ausführliches Beispiel an. Lediglich auf Röm 8,32ff. geht er näher ein, aber nur um zu zeigen, dass diese Stelle auch von 1Kor beeinflusst ist und deshalb an dieser Stelle ebenfalls eine klare Subordination erscheint.

<sup>67</sup> A. a. O., S. 97–99.

<sup>68</sup> 1Kor 3,23 und 11,3 und als Belege aus 2Kor: 1,3; 1,19–20; 4,4; 5,18–21 und 11,31.

<sup>69</sup> A. a. O., S. 99.

<sup>70</sup> Vgl. Klumbies, S. 243, der ebd. in Anm. 1 als Autoren u. a. Conzelmann, Kümmel, Hahn und Betz aufzählt.

<sup>71</sup> Klumbies, S. 243.

<sup>72</sup> Lindemann, S. 359.

Die jüdischen Schriften handeln zwar auch von der Beziehung zwischen Gott und Mensch, versuchen aber gleichzeitig an der Gottheit Gottes festzuhalten. Dadurch muss in der Realität die Beziehung ein Stück weit zurücktreten. „Demgegenüber wird bei Paulus die Rede von Gott gerade von der heilstiftenden Beziehung Gottes zum Menschen her entwickelt. Begründet liegt für Paulus diese Beziehung im Christusgeschehen. Erst vom Christusgeschehen her ist es möglich, von Gott als von Gott zu reden. Insofern führt die Christologie zur Ausbildung einer eigenen neuen Theologie. Gott ist für Paulus die durch Christus Gestalt und Inhalt gewinnende Gottesbeziehung.“<sup>73</sup> Dadurch wird klar, dass Paulus an einer bloßen Betrachtung Gottes ohne Bezug auf Christus nicht interessiert ist.

#### 1.7.4 Die soteriologisch-christologische Explikation Gottes

Charakteristische Inhalte der soteriologisch-christologischen Explikation Gottes sind die Rechtfertigungslehre (vgl. oben S. 58), das Versöhnungshandeln Gottes, der Kreuzestod und die Auferweckung Christi (vgl. oben S. 55) und die Liebe Gottes.

„Die πίστις stellt für Paulus das einigende Band dar, das die unterschiedlichen Entfaltungsweisen der Christologie zusammenhält.“<sup>74</sup> Durch die πίστις hat der Glaubende Anteil am Heilsgeschehen, steht in einer Beziehung zu Gott und zu Christus.

„Die theologische Leistung des Paulus gegenüber der traditionellen Redeweise von Gott besteht in der . . . Integration der Glaubenden in die Rede von Gott unter Beibehaltung von deren christologischer Begründung.“<sup>75</sup>

## 2. Paulus und die Stoa

Wenn man sich über den Einfluss der Stoa auf Paulus Gedanken macht, dann könnte man zu dem Ergebnis kommen, welches im Folgenden näher begründet wird, dass Beeinflussungen „höchstens an der Peripherie“<sup>76</sup> stattgefunden haben können. „Paulus hat gewisse Anregungen aus der stoischen Philosophie empfangen, aber er gestaltet sie aus eigenem Geiste um, und sein Innerstes berühren sie kaum.“<sup>77</sup> Hinzu kommt, dass das zentrale paulinische Thema, das Sühneopfer Christi, aus hellenistischer Sicht einfach undenkbar ist.

Man kann wohl davon ausgehen, dass Paulus mit stoischen Lehren in Kontakt gekommen sein dürfte. Dies geschah vermutlich schon in seiner Heimatstadt Tarsos<sup>78</sup>,

<sup>73</sup> Klumbies, S. 244.

<sup>74</sup> Klumbies, S. 250.

<sup>75</sup> Klumbies, S. 250.

<sup>76</sup> Pohlenz, Max: Paulus und die Stoa, in: Rengstorf, Karl Heinrich: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, WdF 24, Darmstadt 1964, S. 522–564, hier S. 523.

<sup>77</sup> A. a. O., S. 535.

<sup>78</sup> Vgl. Pohlenz, S. 402.

auf jeden Fall aber auf seinen zahlreichen Reisen in den Metropolen des Ostens. Aber wirklich aufgenommen hat er davon keine Elemente. Zwar entwickelt er in Röm 1 eine natürliche Erkenntnis Gottes, aber nur um zu zeigen, dass die Heiden Gott hätten erkennen müssen. Da sie aber Gott nicht erkannt haben, folgt daraus, dass sie somit Gottes Zorn verdient haben. Der νόμος, auf den er sich dabei beruft, ist ausschließlich das von Gott gegebene Gesetz und nicht irgendein natürliches Vernunftgesetz wie bei der Stoa. In ihr hatte dieses Vernunftgesetz seine bindende Kraft aber nur deshalb, „weil es sich auf die Physis gründete, die also den höchsten Platz [auch in sittlichen Fragen] behauptete“<sup>79</sup>. Bei Paulus hingegen kann es neben dem von Gott offenbarten Gesetz keine andere sittliche Autorität geben. Darin unterscheidet sich Paulus erheblich von Philo, der eben gerade versucht hat, das mosaische Gesetz als Vernunftgesetz der Allnatur auszuweisen und sogar die Definition des Vernunftgesetzes von Chrysipp<sup>80</sup> auf das mosaische Gesetz anwenden wollte.<sup>81</sup> Der zweite bedeutende Unterschied betrifft das Verständnis der φύσις. Es kann für Paulus keine selbstständige Natur<sup>82</sup> neben Gott geben. Eine Natur, „die ausschließlich ihren eigenen Gesetzen folgt und keinen Eingriff von außen duldet, wäre für Paulus’ Denken ebenso unfaßbar wie die Allnatur, die für den Stoiker selbst die Gottheit ist.“<sup>83</sup>

Eine Gemeinsamkeit von Paulus und der Stoa ist die Betonung der Wichtigkeit der rechten seelischen Gesamthaltung. Doch schon wenn es um die genauere Bestimmung dieser Haltung geht, zeigen sich wieder erhebliche Differenzen. Wie oben (vgl. S. 14) näher ausgeführt, kommt es bei der Stoa darauf an, gemäß der Natur zu leben. Wer dann insgesamt eine gute Haltung hat, der tut auch nur Gutes und wer schlecht ist, der wird auch nur Schlechtes tun.<sup>84</sup> Bei Paulus hingegen ist der Glaube das Entscheidende (Röm 14,23). Und „schon dieser eine Begriff des Glaubens, des Glaubens an den Auferstandenen, trennt ihn grundsätzlich von der gesamten griechischen Philosophie und namentlich der Stoa“<sup>85</sup>.

Auch hinsichtlich der Eschatologie ergeben sich erhebliche Unterschiede zwischen Paulus und der Stoa. Diese kennt keine individuelle Ewigkeit. Denn wenn die Seelen beim Weltbrand<sup>86</sup> wieder ins Urpneuma zurückkehren, verlieren sie dabei auch ihre Individualität. Bei der Stoa endet die Welt danach aber noch nicht, sondern an die jeweils vergangene Welt reihen sich immer wieder neue Welten. Paulus hingegen

<sup>79</sup> Pohlenz: Paulus und die Stoa, S. 530.

<sup>80</sup> Siehe dazu oben S. 11.

<sup>81</sup> Vgl. a. a. O., S. 530f.

<sup>82</sup> Zum stoischen Verständnis der φύσις siehe oben S. 11.

<sup>83</sup> A. a. O., S. 531.

<sup>84</sup> Vgl. Stob. II 102,23.

<sup>85</sup> Pohlenz: Paulus und die Stoa, S. 536.

<sup>86</sup> Zum Weltbrand siehe oben S. 12f.

sieht durch das Erscheinen der Person Christi die Geschichte der Menschheit zum Abschluss gebracht. Der Apostel kennt „ein unverrückbares, höchstes Ziel, das allem Geschehen gesteckt ist: die endgültige, ewige Aufrichtung des Gottesreiches (vgl. 1. Kor. 15, 24–28).“<sup>87</sup>

Als weitere Ähnlichkeit kann man die Gottesverwandtschaft ansehen, doch bei genauerem Hinsehen findet man auch hier große Unterschiede. Denn in der Stoa ist diese ethisch durch die Tugend begründet (de prov. 1,5), bei Paulus beruht „unsere Verbindung mit Gott allein auf der frei schenkenden Gnade Gottes“<sup>88</sup>.

Zwar kennt auch die Stoa die Vorstellung der Sünde und Schuld des Menschen<sup>89</sup>, doch definiert sie diese nicht als Gegensatz zu Gott, sondern aus der Unzulänglichkeit des Menschen, der nicht fähig ist, das sittliche Ideal des stoischen Weisen zu erfüllen. Als Ausweg bleibt in dieser Situation nur, das ethische Ideal zu verflachen und davon auszugehen, dass es faktisch keinen Weisen geben kann.<sup>90</sup> Eine höhere Macht, die den Menschen erlösen könnte, kennt die Stoa nicht. „Wo Seneca müde und resigniert kapituliert, da führt der Weg des Paulus durch die Tiefen der Verzweiflung zum Licht der Vergebung.“<sup>91</sup>

Auch in der Ethik ergeben sich offensichtliche Unterschiede zwischen Paulus und der Stoa. Diese definiert als sittliches Leben das Leben gemäß der Natur. Das Ziel ist die Freiheit von allen Affekten.<sup>92</sup> Die stoische Ethik ist stark an der Einzelpersonlichkeit ausgerichtet. „Das individual-ethische Ideal des Weisen macht eine wirkliche Gemeinschaft von Mensch zu Mensch unmöglich.“<sup>93</sup> Paulus hingegen bezieht seine Ethik auf die Gemeinschaft der Gläubigen, die sich deshalb bilden und auch fest zusammenhalten kann, „weil die Bestimmung des Menschen nicht an der Natur abgelesen, sondern in der Liebesoffenbarung Gottes erlebt wird“<sup>94</sup>. Bei Paulus ist die Liebe die Hauptnorm des sittlichen Lebens. Begründet wird diese Ethik damit, „daß unser Nächster der Bruder ist, um dessentwillen Christus gestorben ist (1. Kor. 8, 11; vgl. auch Röm. 14, 15)“<sup>95</sup>. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Die alles Trennende überwindende Liebesgesinnung untereinander ist schlechthin die Erscheinungsform des Glaubens im Gemeinschaftsleben.“<sup>96</sup>

<sup>87</sup> *Deißner, Kurt*: Paulus und Seneca, BFChTh 21, Heft 2, Gütersloh 1917, S. 7–44, hier S. 13.

<sup>88</sup> *Deißner*, S. 17.

<sup>89</sup> Vgl. de clem. I 6,3 und 24,2; de ira I 14,3 und II 28,1; Ep. 41,9.

<sup>90</sup> Vgl. *Deißner*, S. 24f.

<sup>91</sup> *Greeven, Heinrich*: Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum, NTF 3/4, Gütersloh 1935, S. 21.

<sup>92</sup> Siehe oben S. 14.

<sup>93</sup> *Greeven*, S. 159.

<sup>94</sup> *Greeven*, S. 157.

<sup>95</sup> *Deißner*, S. 29.

<sup>96</sup> *Greeven*, S. 156.

Deißner kommt am Ende seines Aufsatzes zu dem Schluss, dem ich mich auch anschließen möchte, „daß in Zentraldogmen sowie im Gesamtaufriß der Weltanschauung von keinerlei Abhängigkeit gesprochen werden darf“<sup>97</sup>.

### 3. Paulus und die Areopagrede

„Folgende Motive, die . . . zum festen Bestand der jüdischen und urchristlichen Missionspredigt gehören, klingen auch in dem Abschnitt Röm 1, 18–2, 10 an: Schöpfung (Röm 1, 20.25), Gotteserkenntnis (1, 19 f.), Gottesverehrung (1, 23.25), Umkehr (2,4), Gericht (2, 5 f. 8 f.) und Heil (2, 7. 10).“<sup>98</sup> „Der Apostel stand in derselben Tradition der jüdisch-christlichen Missionspraxis, die auch in der Areopagrede ihren Niederschlag gefunden hat. . . . Weil Tradition niemals ohne Interpretation weitergegeben wird, bedeutet das Stehen in einer gemeinsamen Tradition noch nicht, daß die von zwei Verfassern übernommene gemeinsame Tradition auch in gleicher Weise theologisch interpretiert wird.“<sup>99</sup>

In der Areopagrede ist die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung und Ordnung der Welt möglich, wenn auch keine zwingende Folge. „Sicher, zur wahren Gotteserkenntnis sind die Athener nicht gelangt, doch wird dies nicht zum Anlaß, Schwäche, Fehlbarkeit oder schuldhaftes Versagen des Menschen in dieser Hinsicht anzuprangern.“<sup>100</sup> Gerade dies tut aber Paulus in Röm 1. Weil die Heiden Gott hätten erkennen müssen und ihm die zustehende Verehrung verweigert haben, sind sie schuldig geworden. Bei Lukas hingegen wird dieses objektive „Fehlverhalten der Juden und Heiden . . . als subjektiv bedingt erklärt und den Betroffenen . . . nicht zum Vorwurf gemacht“<sup>101</sup> Lukas knüpft an den Erkenntnisstand der Heiden an, würdigt ihn und versucht ihn durch seine Predigt weiter zu entwickeln. In der Areopagrede stellt er dies dar als „Fortentwicklung ihrer [der Heiden] anerkennenswerten Frömmigkeit und deren neue Ausrichtung auf den einen wahren Gott in Besinnung auf die eigene Gottesverwandtschaft“<sup>102</sup>.

Paulus könnte auch nie von einer Gottesverwandtschaft sprechen, da der Mensch aufgrund seiner ἀμαρτία (Röm 7,17.20) von Gott entfernt ist (Röm 5,10). Die Nähe zu Gott beruht bei ihm allein auf Christus und gilt daher auch nur für den erlösten

<sup>97</sup> A. a. O., S. 35.

<sup>98</sup> Nauck, Wolfgang: Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung, ZThK 53,1 (1956), S. 11–52, hier S. 38.

<sup>99</sup> Nauck, S. 40.

<sup>100</sup> Taeger, Jens-Wilhelm: Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas, StNT 14, Gütersloh 1982, S. 99.

<sup>101</sup> Taeger, Jens-Wilhelm: Paulus und Lukas über den Menschen, ZNW 71 (1980), S. 96–108, hier S. 103.

<sup>102</sup> Taeger: Paulus und Lukas, S. 105.

Menschen und nicht für die Heiden<sup>103</sup>, die sich ja allein schon wegen des Götzendienstes in weiter Gottesferne befinden.

Ganz unpaulinisch ist auch die Bedeutung von πίστις als Beweis. Dies passt aber sehr gut zu der Ansicht des Areopagredners, dass die neue Zeit des Heils mit der neuen Erkenntnis anbricht. Bei Paulus würde diese allein vom Glauben abhängen.<sup>104</sup>

Auch die Bestimmung der alten und neuen Zeit ist bei Paulus und der Areopagrede unterschiedlich. Bei Paulus steht der Mensch permanent in irgendeinem Machtbereich und „ist immer in den Widerstreit der Mächte hineingezogen, die um ihn kämpfen“<sup>105</sup> (Gal 5,16ff.). Entweder in der alten Zeit im Machtbereich der Sünde oder in der neuen Zeit im Machtbereich Gottes. „Sich selbst entfremdet, verflochten mit der Welt, ihren Mächten erlegen und von ihnen beherrscht, diese Sicht des Menschen . . . hat bei Lukas keine Parallele.“<sup>106</sup> Lukas sieht den Menschen vor seiner Bekehrung, also in der alten Zeit, nicht als Sünder, der einer Erlösung bedarf. Vielmehr ist der Mensch „hinsichtlich seiner Moral . . . und hinsichtlich seines Erkenntnisstandes ein *corrigendus*, ein zu Bessernder“<sup>107</sup>. Zusammenfassend könnte man sagen, dass Paulus die alte und neue Zeit als Sünde und Gnade ansieht, während Lukas sie als Unwissenheit und Erkenntnis sieht.<sup>108</sup> „Die Teilung in zwei Zeiten ist bei Paulus und in der Apostelgeschichte dieselbe, aber was diese Zeiten bestimmt, das ist im Römerbrief aus der alttestamentlich-christlichen Idee von dem gerechten Gott entwickelt, dem sich der Mensch zu stellen hat, in der Areopagrede aus der griechischen Auffassung von Gott als dem Objekt menschlicher Erkenntnis. Es sind zwei verschiedene geistige Welten.“<sup>109</sup>

Conzelmann zählt in seinem Kommentar eine ganze Reihe von paulinischen Theologumena auf, die in der Areopagrede fehlen: „Es fehlt die Rechtfertigungslehre, die Thematik von Zorn Gottes, Glauben und Gesetz, Werken, die *theologia crucis*, das dialektische Verständnis von Zukunft und Gegenwart, die Naherwartung des Herrn.“<sup>110</sup> Die Rechtfertigungslehre ist für Lukas schlicht und einfach nicht nötig, da er, wie oben näher ausgeführt, den Menschen nicht als einen zu erlösenden Sünder sieht, sondern der Meinung ist, dass es durchaus schon Gerechte geben kann und die Menschen deshalb nur einer unterschiedlich starken moralischen Korrektur

<sup>103</sup> Vgl. *Dibelius, Martin*: Paulus auf dem Areopag, SHAW.PH 1938/39, 2. Abhandlung, Heidelberg 1939, S. 1–56, hier S. 39.

<sup>104</sup> Vgl. *Pohlenz*: Paulus und die Stoa, S. 554.

<sup>105</sup> *Taeger*: Paulus und Lukas, S. 101.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> *Taeger*: Paulus und Lukas, S. 104.

<sup>108</sup> Vgl. *Dibelius*: Paulus, S. 40f.

<sup>109</sup> *Dibelius*: Paulus, S. 41.

<sup>110</sup> *Conzelmann, Hans*: Die Apostelgeschichte, HNT 7, Göttingen <sup>2</sup>1972, S. 112.



bedürfen. Damit hängt auch die Veränderung der Bedeutung des Kreuzes<sup>111</sup> zusammen, das nun nicht mehr *die* soteriologische Bedeutung hat, wie bei Paulus, so dass Lukas auch nicht die paulinische *theologia crucis* übernimmt.

Dass die Areopagrede keine wirklich gehaltene Rede des Paulus ist, sondern auf lukanische Verfasserschaft zurückgeht, wurde bereits oben erwähnt. Doch könnte man ja die Frage stellen, ob Paulus wenigstens die Rede theoretisch gehalten haben könnte. Nach den soeben aufgezeigten Unterschieden in der paulinischen Theologie und der des Areopagredners wird man dies wohl mit einem „Nein!“ beantworten müssen. Man wird wohl auch nicht Eltester zustimmen können, dass Lukas die Rede im »Geiste« des Paulus verfasst hat.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Siehe oben S. 31, 1.2.3 Christologie.

<sup>112</sup> *Eltester, Walther*: Gott und die Natur in der Areopagrede, in: ders. [Hg.]: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954, BZNW 21, Berlin 1954, S. 202–227., hier S. 227.



## VI. Schlusswort

Ich hoffe, dass ich in der vorliegenden Arbeit etwas erhellen konnte, wie lukanische, stoische und paulinische Einflüsse in der Areopagrede vorkommen und wie jeweils Lukas, die Stoa und Paulus zu ihr stehen. Man findet zwar stoische Anklänge in der Rede, aber bei genauerem Hinsehen muss man wohl feststellen, dass die gleichen Punkte in der Rede und in der Stoa oft unterschiedlich begründet werden und deshalb auch unterschiedliche Konsequenzen nach sich ziehen.<sup>1</sup> Es wird zwar vorgegeben, dass die Rede von Paulus gehalten wurde, aber bei einem Vergleich mit seiner Theologie kommt man zu dem Schluss, dass Paulus so die Rede nicht gehalten haben könnte. Generell kann man wohl für die wechselseitigen Beziehungen zwischen der Stoa, Lukas und Paulus behaupten, dass sich zwar auf den ersten Blick oft Gemeinsamkeiten andeuten, diese sich aber bei genauerem Hinsehen als doch nur oberflächlich erweisen.<sup>2</sup>

Als »Lehrämter« ist man im Studium oft geneigt zu überlegen, ob und wenn ja was das Ganze für die »Praxis« bringt. Ein beliebtes Mittel Bibeltexe zu besprechen ist bei Lehrern neben dem Rollenspiel die Übertragung der Situation auf die Gegenwart,<sup>3</sup> und wenn man sich der oben erwähnten Sicht von Dibelius anschließt, dass die Areopagrede ein Muster für eine Heidenpredigt ist, dann könnte man ja auch fragen, wie dieses Muster auf die heutige Zeit übertragen werden könnte. Man könnte dann vielleicht auf die Idee kommen, die Areopagrede als frühes Musterbeispiel von interkulturellem Dialog zu bezeichnen. Wenn man die Stoa in gewisser Weise als Religion gelten lässt, dann wäre es sogar der heute überall geforderte interreligiöse Dialog. Aber was kann die Areopagrede dazu beitragen? Vielleicht, dass trotz aller vordergründiger Ähnlichkeiten im Gottesbild es eben, sobald man tiefer bohrt, doch nicht dasselbe ist, dass es aus christlicher Sicht doch nur den *einen* Gott geben kann. Lukas und Paulus mögen zu Beginn ihrer Mission noch so sehr auf ihr Gegenüber eingegangen sein, versucht haben an dessen Bilder anzuknüpfen, damit es die Botschaft versteht, aber sie hätten sich beide nicht mit weniger zufrieden gegeben, als einer Bekehrung zu ihrem einen Gott. Ein „Letztlich glauben wir doch

---

<sup>1</sup> Siehe oben S. 35 die Beispiele bei 2.2 Alttestamentliche und hellenistische Topoi.

<sup>2</sup> Z. B. die natürliche Theologie bei der Stoa und bei Paulus.

<sup>3</sup> Die Diskussion über Sinn und Unsinn dieser Methoden lassen wir jetzt an dieser Stelle einfach unberücksichtigt.

alle an den einen Gott“ hätten sie so nicht akzeptiert. Man mag heute noch so viele Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen entdecken, aber man darf dabei nicht vergessen, dass es bei allen Gemeinsamkeiten Unterschiede gibt, die sich so einfach nicht überbrücken lassen. Dass jede Religion Kernpunkte hat, die sie nicht aufgeben kann und will. Und das sollten wir trotz allem Dialog mit den anderen Religionen und selbstverständlichem Respekt gegenüber diesen vielleicht nicht vergessen.

## VII. Literaturverzeichnis<sup>1</sup>

### 1. Hilfsmittel

*Bauer, Walter/Aland, Kurt und Barbara:* Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin/New York <sup>6</sup>1988.

### 2. Textausgaben

*Aland, Barbara und Kurt* [Hgg.]: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart <sup>27/5</sup>2000.

*Aratos:* *Phainomena*. Sternbilder und Wetterzeichen. Griechisch-deutsch ed. Manfred Erren, München 1971.

*Arnim, Hans* [Hg.]: *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 Bd., 1924, Nachdr. München 2004.

*Colpe, Carsten* [Hg.]: *Die Umwelt des Neuen Testaments*. Ausgewählte Quellen von C[harles] K[ingsley] Barrett, WUNT 4, Tübingen 1959.

*Cicero, Marcus Tullius:* *De natura deorum*, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia 45, Post O[tto] Plasberg edidit W[ilhelm] Ax, Stuttgart <sup>2</sup>1968.

*Diogenes Laertius:* *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Buch I–X, Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt, PhB 53/54, Hamburg <sup>2</sup>1967.

*Epicteti* *Dissertationes ab Arriani digestae*. Hrsg. von Heinrich Schenkl, Leipzig <sup>2</sup>1916, Nachdr. Stuttgart 1965.

*Epictetus:* *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*. With an English translation by W. A. Oldfather. In two volumes, LCL 131, Cambridge 1925, Nachdr. 1979.

*Epiktet:* *Handbüchlein der Moral*. Griech./Dt. Übers. und hrsg. von Kurt Steinmann, Stuttgart 1992.

---

<sup>1</sup> Die Abkürzungen folgen dem Abkürzungsverzeichnis von *Schwertner, Siegfried:* *IATG*<sup>2</sup>. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. Berlin/New York <sup>2</sup>1992 = *Theologische Realenzyklopädie Abkürzungsverzeichnis*, Berlin <sup>2</sup>1994.

- Josephus, Flavius*: Translation and Commentary. Edited by Steve Mason, Vol. 5, Brill/Leiden/Boston 2005.
- Plato*: ΝΟΜΩΝ Ζ–ΙΒ. Gesetze Buch VII–XII, Bearbeitet von Klaus Schöpsdau, Bd. 8/2, Darmstadt <sup>4</sup>2005.
- Seneca, L. Annaeus*: Ad Lucilium Epistulae Morales. With an English Translation by Richard M. Gummere, LCL 75, Vol. I, Cambridge (Mass.) 1967.
- Seneca, L. Annaeus*: Naturales quaestiones. Naturwissenschaftliche Untersuchungen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto und Eva Schönberger, Stuttgart 1998.
- Walter, Nikolaus*: Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas, JSHRZ III/1–7, Gütersloh 1974–2001, S. 257–299.
- Weinkauf, Wolfgang*: Die Philosophie der Stoa. Ausgewählte Texte. Übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Weinkauf, Philipp Reclam jun. 18123, Stuttgart 2001.

### 3. Kommentare

- Bovon, François*: Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband. Lk 1,1–9,50, EKK 3/1, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Conzelmann, Hans*: Die Apostelgeschichte, HNT 7, Göttingen <sup>2</sup>1972.
- Holtz, Traugott*: Der erste Brief an die Thessalonicher, EKK 13, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Müller, Ulrich B.*: Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHK 11/I, Leipzig 1993.
- Pesch, Rudolf*: Die Apostelgeschichte. 2. Teilband. Apg 13–28, EKK 5/2, Neukirchen-Vluyn 1986.
- Schille, Gottfried*: Die Apostelgeschichte des Lukas, ThHK 5, Berlin 1983.
- Schrage, Wolfgang*: Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband. 1Kor 6,12–11,16, EKK 7/2, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Wilckens, Ulrich*: Der Brief an die Römer. 1. Teilband. Röm 1–5, EKK 6/1, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1997.
- Zahn, Theodor*: Die Apostelgeschichte des Lukas. Zweite Hälfte Kap. 13–28, KNT V, Leipzig/Erlangen 1921.

#### 4. Monographien

- Barth, Paul*: Die Stoa. Völlig neu bearbeitet von Albert Goedeckemeyer, Frommanns Klassiker der Philosophie XVI, Stuttgart <sup>6</sup>1946.
- Bonhöffer, Adolf*: Epiktet und das Neue Testament, RVV X, Gießen 1911.
- Capelle, Wilhelm*: Die griechische Philosophie Bd. 2. Von den Sokratikern bis zur hellenistischen Philosophie, Berlin <sup>3</sup>1971.
- Conzelmann, Hans*: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen <sup>6</sup>1977.
- Deißner, Kurt*: Paulus und Seneca, BFChTh 21, Heft 2, Gütersloh 1917, S. 7–44.
- Flender, Helmut*: Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, BEvTh 41, München 1965.
- Fuhrmann, Manfred*: Seneca und Kaiser Nero. Eine Biographie, Berlin 1997.
- Gärtner, Bertil*: The Areopagus Speech and Natural Revelation, ASNU 21, Uppsala 1955.
- Greeven, Heinrich*: Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum, NTF 3/4, Gütersloh 1935.
- Kertelge, Karl*: Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1991.
- Klauck, Hans-Josef*: Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, SBS 167, Stuttgart 1996.
- Klumbies, Paul-Gerhard*: Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, FRLANT 155, Göttingen 1992.
- Norden, Eduard*: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig/Berlin 1923.
- Pilhofer, Peter*: Philippi. Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995.
- Pohlenz, Max*: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen <sup>7</sup>1992.
- Pohlenz, Max*: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2. Band. Erläuterungen, Göttingen <sup>6</sup>1990.
- Pokorný, Petr*: Theologie der lukanischen Schriften, FRLANT 174, Göttingen 1998.
- Roloff, Jürgen*: Einführung in das Neue Testament, Philipp Reclam jun. 9413, Stuttgart 1995.
- Schrage, Wolfgang*: Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum »Monotheismus« des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition, BThSt 48, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Stuhlmacher, Peter*: Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte, FRLANT 95, Göttingen 1968.

- Taegeer, Jens-Wilhelm*: Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas, StNT 14, Gütersloh 1982.
- Thom, Johan C.*: Cleanthes' Hymn to Zeus. Text, Translation and Commentary, STAC 33, Tübingen 2006.
- Walter, Nikolaus*: Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur, TU 86, Berlin 1964.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich*: Der Glaube der Hellenen, 2 Bde., Darmstadt <sup>3</sup>1959.
- Wilckens, Ulrich*: Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen, WMANT 5, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1974.

## 5. Aufsätze

- Barrett, C[harles] K[ingsley]*: Submerged Christology in Acts, in: Breytenbach, Cilliers/Paulsen, Henning [Hgg.]: Anfänge der Christologie. Festschrift für Ferdinand Hahn zum 65. Geburtstag, Göttingen 1991, S. 237–244.
- Bovon, François*: Gott bei Lukas, in: ders.: Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze. Übersetzt von Elisabeth Hartmann, Albert Frey und Peter Strauss, BThSt 8, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 98–119.
- Conzelmann, Hans*: Die Rede des Paulus auf dem Areopag, Gymnasium Helveticum 12 (1958), S. 18–32.
- Conzelmann, Hans*: Zur Lukasanalyse, in: Braumann, Georg [Hg.]: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 43–63.
- Dibelius, Martin*: Paulus auf dem Areopag, SHAW.PH 1938/39, 2. Abhandlung, Heidelberg 1939, S. 1–56.
- Dibelius, Martin*: Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, in: ders.: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. Heinrich Greeven, FRLANT 42, Göttingen <sup>2</sup>1953, S. 120–162.
- Eltester, Walther*: Gott und die Natur in der Areopagrede, in: ders. [Hg.]: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954, BZNW 21, Berlin 1954, S. 202–227.
- Eltester, Walther*: Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum, NTS 3 (1956/57), S. 93–114.
- Gräßer, Erich*: Forschungen zur Apostelgeschichte, WUNT 137, Tübingen 2001.



- Harnack, Adolf*: Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?, TU 39,1, Leipzig 1913, S. 1–46.
- Holtz, Traugott*: Theologie und Christologie bei Paulus, in: ders.: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Eckart Reinmuth und Christian Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, S. 189–204.
- Holtz, Traugott*: »Euer Glaube an Gott«. Zu Form und Inhalt von 1. Thess 1,9f., in: ders.: Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Eckart Reinmuth und Christian Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, S. 270–296.
- Klein, Günter*: Lukas 1,1–4 als theologisches Programm, in: Braumann, Georg [Hg.]: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 170–203.
- Lindemann, Andreas*: Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie, ThGl 69 (1979), S. 357–376.
- Lebram, Jürgen-Christian*: Der Aufbau der Areopagrede, ZNW 55 (1964), S. 221–243.
- Lohse, Eduard*: Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: Braumann, Georg [Hg.]: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 64–90.
- Mußner, Franz*: Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17,22b–31), in: ders.: Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments, KBANT, Düsseldorf 1967, S. 235–243.
- Nauck, Wolfgang*: Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung, ZThK 53,1 (1956), S. 11–52.
- Pilhofer, Peter*: Lukas als ἀνὴρ Μακεδών. Zur Herkunft des Evangelisten aus Makedonien, in: ders.: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 106–112.
- Pohlenz, Max*: Paulus und die Stoa, in: Rengstorff, Karl Heinrich [Hg.]: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, WdF 24, Darmstadt 1964, S. 522–564.
- Rese, Martin*: Der eine und einzige Gott Israels bei Paulus, in: Lutz-Bachmann, Matthias [Hg.]: Und dennoch ist von Gott zu reden. Festschrift für Herbert Vorgrimler, Freiburg/Basel/Wien 1994, S. 85–106.
- Schneider, Gerhard*: Urchristliche Gottesverkündigung in hellenistischer Umwelt, BZ 13 (1969), S. 59–75.
- Taeger, Jens-Wilhelm*: Paulus und Lukas über den Menschen, ZNW 71 (1980), S. 96–108.

*Tolbert, Malcolm*: Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas, in: Braumann, Georg [Hg.]: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, S. 337–353.

*Zweck, Dean*: The *exordium* of the Areopagus speech, Acts 17.22, 23, NTS 35 (1989), S. 94–103.

### 6. *Lexikonartikel*

*Bees, Robert*: Art. Stoa, RGG<sup>4</sup> 7 (2004), Sp. 1739–1742.

*Bormann, Karl*: Art. Stoa/Stoizismus/Neustoizismus. I. Stoa/Stoizismus, TRE 32 (2001), S. 179–190.

*Foerster, Werner*: Art. δαίμων, ThWNT 2 (1935), S. 1–21.

*Rengstorf, Karl Heinrich*: Art. δοῦλος, ThWNT 2 (1935), S. 264–282.

*Schmid, Wolfgang*: Art. Epikur, RAC 5 (1962), Sp. 681–819.

## Erklärung

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

Erlangen, den 15. April 2007