

Paulus in Athen.

(Jüdischer Monotheismus, griechische Philosophie und das Evangelium vom auferstandenen Gekreuzigten¹

von Gunther Wenz, München

[Apg 17,16–21]

16 Während Paulus in Athen auf sie wartete, erfasste ihn heftiger Zorn: denn er sah die Stadt voll von Götzenbildern.

17 Er redete in der Synagoge mit den Juden und Gottesfürchtigen und auf dem Marktplatz Tag für Tag mit denen, die sich gerade einfanden.

18 Einige von den epikureischen und stoischen Philosophen diskutierten mit ihm, und einige sagten: Was will denn dieser Schwätzer? Andere aber: Er scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein. Er hatte ihnen nämlich das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung verkündet.

19 Sie nahmen ihn mit, führten ihn zum Areopag und sagten: Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du vorträgst?

20 Du bringst uns recht befremdliche Dinge zu Gehör. Wir wüssten gern, worum es sich handelt.

21 Alle Athener und die Fremden dort nahmen sich nämlich für nichts anderes lieber Zeit, als die letzten Neuigkeiten zu erzählen und zu hören.

Man kann es frei heraus und ohne jede Anmaßung sagen: Athen wäre nicht, was es ist, hätte man es in München nicht so gewollt. Ohne Zutun Ludwigs I. von Bayern, der seinen zweiten Sohn, den noch unmündigen Prinzen Otto, am 8. August 1832 von der griechischen Nationalversammlung zum König des neu gegründeten Hellenenstaates wählen ließ, wäre dessen Hauptstadt nicht von Nauplia nach Athen verlagert worden, das damals mehr einem Kuhdorf als einer Metropole glich. Glanzvoll war Athen, das seit über 2000 Jahren keine nennenswerte Rolle in der Geschichte mehr gespielt hatte, seinerzeit nur als Erinnerungsgestalt, als eine, um es in Anklang an Platon zu sagen, anamnetische Idee. Das Zauberwort, das aus den Ruinen eines heruntergekommenen Kaffs das Urbild geistiger Zivilisation erstehen ließ, hieß Klassizismus.

Eine Anschauung vom Klassizismusbegriff können Sie sich im Münchener Isarathen an manchen Orten verschaffen, etwa bei einem Spaziergang im Anschluss an diesen Gottesdienst zum Königsplatz mit seiner Glyptothek, der Neuen Staatsgalerie und den Klenzeschen Propyläen. Der Klassizismus und sein Ideal bestimmen unser Gedächtnisbild Griechenlands stärker als dessen reale Geschichte. Dies hat der klassische Philologe Oliver Primavesi in seinem (bisher unveröffentlichten) Athenvortrag im Rahmen der LMU-Ringvorlesung über »Metropolen des Geistes« im vergangenen Wintersemester eindrucksvoll verdeutlicht. Insbesondere die fast ausschließliche Konzentration der Erinnerung auf die sog. klassische Zeit jener anderthalb Jahrhunderte im Anschluss an die Schlacht bei Marathon 490 v. Chr. sowie die räumliche Fixierung auf Athen sind eine Folge des Klassizismus. »Nach klassizistischer Auffassung sind«, um Primavesi zu zitieren, »die vorbildlichen Leistungen der griechischen

¹ Schriftliche Fassung einer Predigt zu Apg 17,16–21 im Rahmen der evangelischen Universitätsgottesdienste SS 2008 zum Thema »Städte-Bilder«.

Kultur – abgesehen von einzelnen, (r)egelbestätigenden Ausnahmen – in bzw. von *Athen* erbracht worden und auch dies nur im 5. und 4. Jahrhundert vor Chr.; der Rest ist für Spezialisten und Antiquare.«

Zu jenem Rest, den man nach klassizistischer Sicht der Dinge getrost vergessen kann, gehört auch die Szene des Athener Auftritts des Apostels Paulus, wie der Evangelist Lukas, der Autor der Apostelgeschichte, sie erzählt. Das Athen des Themistokles, Sophokles, Phidias, Aristophanes, Platon, Aristoteles oder Demosthenes gehörte längst der Vergangenheit an. Die Zentren geistigen Lebens lagen mittlerweile anderswo, in Rom oder im ägyptischen Alexandria etwa; Athen war Provinz. Immerhin: der Glanz vergangener Tage war noch zu spüren, und das Gedächtnis alter Zeiten wurde nicht erst im hiesigen Klassizismus des 19. Jahrhunderts, sondern bereits in der römischen Kaiserära kulturell gepflegt. Christen machten in dieser Hinsicht im Prinzip keine Ausnahme, auch wenn mit antihellenistischen Reserven insbesondere in judenchristlichen Kreisen gerechnet werden musste.

Was Paulus selbst betrifft², so hat er in seinen Briefen den Aufenthalt in Athen nur an einer einzigen Stelle und eher nebenbei erwähnt. In 1. Thess 3,1 wird berichtet, der Apostel habe in Sorge um das Wohl der jungen Thessalonichergemeinde den Gefährten Timotheus in den Norden Griechenlands zurückgeschickt, während er selbst bis zum Eintreffen von Nachrichten in Athen verweilte. Viele Exegeten haben daraus geschlossen, Athen sei für Paulus nur eine flüchtige Durchgangsstation auf dem Weg nach Korinth gewesen. Dem ist, wie ich denke, mit Recht widersprochen worden, etwa von dem Münchener katholischen Emeritus für neutestamentliche Exegese Joachim Gnilka, der in seinem Paulusbuch über den Apostel schreibt: »Er hat in Athen gepredigt und sich um die Gründung einer Gemeinde bemüht, wahrscheinlich sogar mit großer Intensität. Die Bedeutung dieser Stadt war ihm sicher bewusst. Zwar hatte Athen in römischer Zeit seine politische Bedeutung nahezu völlig verloren, aber es blieb ein bedeutender Ort der Kultur und des Geisteslebens. Hier eine christliche Gemeinde ins Leben zu rufen, muß ihm ein Anliegen gewesen sein. Aber seine Bemühungen blieben ohne Erfolg. Eine Gemeinde kam nicht zustande. Von einer athenischen Gemeinde hören wir erst viel später, erstmals um 170 im Brief des Dionysius von Korinth an diese.«³

Die faktische Erfolglosigkeit des Paulus, von der 1. Kor 2,1ff. indirektes Zeugnis gibt, hinderte Lukas nicht, den Athenbesuch des Apostels als bedeutungsvollen Auftritt zu gestalten, wobei die inhaltliche Pointe, die er setzt, auch unter historischen Gesichtspunkten nicht unzutreffend ist. Paulus in Athen: die Szene, die in der Areopagrede gipfelt, steht exemplarisch für die Begegnung von christlicher Botschaft und menschlicher Weisheit. Schon bevor der lukanische Paulus zu seiner mit schriftstellerischer Meisterschaft gestalteten Rede anhebt, tritt der *genius loci* signifikant in Erscheinung, und die Leser der Apostelgeschichte gewinnen einen lebendigen Eindruck von der religiösen und geistigen Atmosphäre der Stadt. Da sind zunächst die vielen Tempel und Götterbilder, bei deren Anblick den Apostel heiliger Zorn ergreift. Während Juden und Christen in striktem Monotheismus einen einzigen Gott bildlos verehren und die Verehrung weiterer Götter als Götzendienst verwerfen, ist der in der Antike ansonsten geübte Kult polytheistischer Natur.

² Zu Leben und Denken des Paulus vgl. u. a. J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989; U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003. Aus der älteren Literatur nach wie vor anregend zu lesen: A. Deissmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1925.

³ J. Gnilka, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg/Basel/Wien 1996, S. 86.

Die Götter, denen im antiken Athen geopfert wurde und deren Präsenz im Inneren der Tempel durch Kultbilder sinnenfällig zur Darstellung kam, sind zahlreich und von vielfältiger Gestalt. Zwar ließ der anthropomorphe Polytheismus der Griechen und Römer Hierarchisierungen nicht nur zu, sondern setzte sie förmlich voraus. An der Spitze der Götterwelt stand Zeus, der Vater der Götter und Menschen, dem Hera als himmlische Gattin zur Seite gestellt war. Doch trotz der umfassenden Macht, die dem blitzenden und donnernden Olympier schon zu Zeiten Homers zuerkannt wurde, war seine göttliche Stellung niemals absolut. Nicht nur musste er seine Herrschaft mit anderen Göttern teilen, insbesondere mit seinen Brüdern Poseidon und Hades, dem Herrn der Unterwelt; er hatte ferner die in den Moiren personifizierte Macht des Schicksals wenn nicht über, so doch neben sich. Am Los der Welt partizipierte auf seine Weise auch er. Seine weltüberlegene Transzendenz war nicht unbedingt, sondern beschränkt. Daran änderte sich grundsätzlich nichts, als aus dem griechischen Zeus der im Mythos mit ihm fast völlig identifizierte Jupiter optimus maximus wurde, dessen Heiligtum auf dem Kapitol sich zum sakralen Mittelpunkt des Imperium Romanum entwickeln sollte.

Wie Zeus war auch Jupiter, wenngleich der Höchste und Beste, keine absolute Größe, sondern in seiner Souveränität vom Fatum begrenzt und im Übrigen trotz seiner herausragenden Stellung nur ein Gott unter vielen. Am griechischen Polytheismus hielten auch die Römer fest. Aus Poseidon, dem oft grollenden Herrn der Meere, wurde Neptun, wohingegen die unterirdischen Geschäfte, deren Verrichtung nach dem Titanenkampf Hades zugefallen war, Pluto übernahm, den die Römer auch Orcus nannten. Die dem Haupt des obersten Gottes entsprungene Schutzgöttin Athens waltete in Rom unter dem Namen der altitalischen Minerva ihres Amtes. Für den Kontrast von Hell und Dunkel, Maß und Grenzenlosigkeit, verständige Fügung und rauschhafte Leidenschaft standen die Göttergestalten des großen Ordners Apoll einerseits und des ekstatisch-orgiastischen Dionysos andererseits, der in Bacchus fortwirkte, dem römischen Gott der Fruchtbarkeit und des Weines.

Zu erwähnen sind ferner Ares-Mars, der von personifizierten Gestalten des Streits, des Schreckens und der Furcht begleitete Kriegsgott, Hephaistos-Vulcanus, der Gott des Erdfeuers und der Schutzherr der Schmiede, sowie der volkstümliche Hermes-Merkur, himmlischer Bote, Gott des gesegneten Ausgangs und Eingangs und Urbild des guten Hirten, der in der hermetischen Literatur der Spätantike als Trismegistos in Verbindung mit dem altägyptischen Gott der Schrift und der Gelehrsamkeit eine auch für das Christentum wichtige Rolle als weiser Gesetzgeber spielen sollte. Unter den weiblichen Göttergestalten ragten hervor Artemis-Diana, die Herrin der freien Natur, die Altes zur Strecke bringt und aus der Zerstörung heraus Neues erschafft, sodann Demeter-Ceres, die Göttin der Vegetation und der Fruchtbarkeit sowie – last, but not least – Aphrodite-Venus, die schaumgebo-rene Göttin der Anmut, Schönheit und Liebe. Weitere griechisch-römische Götter und Halbgöttergestalten wie Herakles-Herkules wären aufzuführen. Außer im öffentlichen Kult wurden die meisten von ihnen auch privat, im Hauskreis der Familie oder in Kultvereinen verehrt, wie sie in hellenistisch-römischer Zeit weit verbreitet waren.⁴

⁴ Zum Verhältnis des Apostels Paulus zur griechisch-römischen Welt vgl. im Einzelnen die Beiträge in: J. P. Sampley (Ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, Harrisburg/London/New York 2003. Ferner u. a. T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Minneapolis 1997; W. Feneberg, *Paulus, der Weltbürger*, München 1992.

Für Paulus musste all dieser polytheistische Spuk ein Gräuel und seinem Monotheismus zuwider sein. »Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine anderen Götter neben mir haben.«⁵ So steht es geschrieben in der Tora Israels, und so wurde es als Gottes Gebot geachtet und gehalten von den frommen Juden und den Gottesfürchtigen, denen sich Paulus in Athen als ersten zuwandte. »Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einer!«⁶ Dies bekennt das Volk Gottes und jeder, der ihm zugehört, mehrmals am Tage. Es gibt nur einen Gott und keinen weiteren. Alle Formen des Polytheismus sind ausgeschlossen. Der eine Gott aber ist einzigartig und unvergleichlich. Er transzendiert alles, wovon man sich ein Bild machen kann, und ist der ganzen Welt jenseitig. Als der Eine und in seiner Gottheit Einzigartige aber ist Gott derjenige, dem allein und ungeteilt unsere Hingabe gebührt. Ihn allein sollen wir aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben und ihm mit ganzer Kraft vertrauensvoll dienen.

Der Gott Israels, den Jesus seinen Vater genannt und dessen väterliche Nähe er in seiner Reich-Gottes-Botschaft durch Wort und Tat verkündet hat, ist einer und einer allein. Der strikte Monotheismus des Gottesvolkes wurde nicht nur von Jesus selbst, sondern auch von den Christen uneingeschränkt geteilt. Die altkirchliche Trinitätslehre machte darin keine Ausnahme. Sie lehrt nicht etwa einen Tritheismus, wonach Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist drei Götter seien. Ein Drei-Götter-Glaube wäre eine fatale Irrlehre. Die Wahrheit hingegen ist, dass der in Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes väterlich offenbare Gott einer ist. Der Monotheismus Israels wird durch die christliche Trinitätslehre nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Der Gott, der in Jesus Christus durch den Hl. Geist ganz für uns da ist, der *Deus pro nobis*, der *Deus pro me*, ist ungeteilt einer, wenngleich seinem Wesen nach offen für Anderes, ja aufgeschlossen selbst für den Gottlosen und den gottwidrigen Sünder.

Israels Monotheismus steht im Zentrum, aber nicht am Anfang seiner Geschichte.⁷ Anfangs war auch die Religion Israels wie diejenige der altorientalischen Umwelt pagan und von polytheistischem Gepräge. Erst im Verlauf der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr. bilden sich monolatrische Tendenzen aus, also Bestrebungen, nur einen Gott zu verehren, ohne deshalb die Existenz anderer prinzipiell zu leugnen. Der verheerende Blitz, aber auch fruchtbaren Regen sendende Donnergott Jahwe nimmt im Verlauf dieser Entwicklung, die mit dem Prozess fortschreitender staatlicher Konsolidierung Israels einhergeht, sozioromorphe Gestalt und den martialischen Charakter eines königlichen Kriegers an, der die Vorherrschaft über die bewohnte Erde beansprucht.

Wie in der gesamten Religionsgeschichte des Alten Orients war das Wesen Jahwes, des Gottes Israels, anfangs ganz durch Macht von sei es naturhafter, sei es sozialer Art bestimmt. Doch gewährte und garantierte Jahwe in der Innensphäre seiner Herrschaft auch Recht, an dessen Maß sich alles Menschliche zu bemessen hatte. War der Eindruck willkürlichen Beliebens, das sein naturhaftes Walten hinterließ, bereits durch das verlässliche Auftreten beständiger Tag-Nacht-Abfolgen und jahreszeitlicher Zyklen gemildert, so wurde er durch die Einsicht weiter eingeschränkt, dass die Königsherrschaft Jahwes unbeschadet ihrer kämpferischen Züge vor allem auf die Allmacht der Gerechtigkeit gerichtet war. Mögen der Blitz des Wettergottes und das Schwert des göttlichen Kriegers treffen, wen immer sie wollen: die Königsherrschaft Jahwes ist nicht nur machtvoll, sondern auch gerecht, und wenn der Gott Israels seinen Thron

⁵ Ex 20,2f., Dtn 5,6f. Vgl. im Einzelnen Art. Dekalog, in: *TRE* 8, S. 408 ff.

⁶ Dtn 6,4. Zur Auslegung des Verses und der Folgepassage vgl. etwa *E. Nielsen*, Deuteronomium, Tübingen 1995, S. 84 ff. Knapper: *G. Braulik*, Deuteronomium 1–16,17, Würzburg 1986, S. 55 ff.

⁷ Vgl. zum Folgenden zusammenfassend *G. Wenz*, Gott. Implizite Voraussetzungen christlicher Theologie, Göttingen 2007, S. 86 ff.

besteigt und sich kultisch verherrlichen lässt, dann vor allem um dem Recht zur Durchsetzung zu verhelfen und zu richten nach dem Maß seiner Gerechtigkeit.

Es bedurfte des Ruins der Herrschaft Israels und des Untergangs der jüdischen Dynastie, um in der jüdischen Theologie nicht nur der Lehre von der universalen Schöpferallmacht, sondern auch derjenigen von der allumfassenden Gerechtigkeit Gottes bleibende Geltung zu verschaffen. Das Gottesvolk ist primär nicht deshalb erwählt, um sich durch naturhafte Stärke und soziale Macht auszuzeichnen, sondern um ein Beispiel zu geben göttlicher Gerechtigkeit unter den Menschevölkern und aller Kreatur. Kurzum: der eine und allgewaltige Gott ist gerecht; naturhafte Stärke und soziale Macht sind aufgehobene Momente göttlicher Gerechtigkeit, wie die Tora sie offenbart. Israels Monotheismus ist Toramonotheismus. Der Glaube an die Einzigkeit Gottes und die Einheit der weltumspannend-universalen göttlichen Gerechtigkeit gehören zusammen. Sie machen das Eigentümliche der Religion Israels unter den Heidenvölkern aus, auf das sich Christentum und Islam jeweils auf ihre Weise bezogen wissen.

Man hat neuerdings gelegentlich ein Loblied auf den Polytheismus angestimmt und ihn als Vorläufer postmoderner Liberalität gepriesen, welche Differenz anzuerkennen vermöge, ohne sie einem Einheitszwang zu unterwerfen. Im Gegensatz dazu biete der Monotheismus ein Motiv zu religiöser Gewalttat, weil er in konstitutiver Weise auf Alternativen und auf Ausgrenzung angelegt sei. Dieses Urteil ist trotz gegebener Wahrheitsmomente aufs Ganze gesehen nicht nur anachronistisch, sondern auch sachlich falsch. Der Monotheismus ist unzweifelhaft ein Fortschritt in der Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit, jedenfalls dann, wenn er, wie in Israel der Fall, den Gedanken der Einzigkeit Gottes mit demjenigen universalen Einheit göttlicher Gerechtigkeit verbindet, die aller Kreatur ihr Recht zukommen lässt und allein das willkürliche Belieben des Unrechts ausschließt.

Bedarf es eines historischen Beweises für die Überlegenheit des Monotheismus gegenüber dem Polytheismus, so ist er nachgerade in Griechenland als dem Hort und der ursprünglichen Pflanzstätte europäischen Geistes zu suchen und zu finden. Wohl ist es wahr, dass der öffentliche Kult und die Frömmigkeit des Volkes in Athen und anderwärts in der hellenistischen Welt zu Zeiten des Apostels Paulus polytheistisch geprägt waren. Aber gerade die Gebildeten unter seinen hellenistischen Zeitgenossen ließ der Polytheismus religiös und gedanklich unbefriedigt. Sie hielten sich daher statt an die überkommenen Formen der überlieferten Religion lieber an die Traditionen der Philosophie, die von Anbeginn den Grund von Selbst und Welt in Einem suchte, weil alles Denken, das konsequent auf Letztbegründung zielt, den Gedanken des absolut Einen ausbilden muss. Der jüdische Monotheismus war für die intellektuell wendigen Geister der hellenistischen Zeit daher ungleich attraktiver als der überkommene Polytheismus.⁸

Die Anfänge der Philosophie im Griechenland⁹ des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts vollziehen sich zwar unabhängig, aber in einer bemerkenswerten Parallele zur Entstehung des Monotheismus im exilischen und nachexilischen Judentum. Die sog. Vorsokratiker im Anschluss an Thales suchten das Wesen der Gottheit aus der Natur des Alls zu ergründen, mit deren internem Wirkprinzip sie es identifizierten. Als göttlich galt ihnen dasjenige, was die Natur naturiert und von innen heraus einheitlich bestimmt. Der Gedanke einer

⁸ Zum Judentum des Paulus vgl. J. Frey, Zum Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen/Basel 2006, S. 5–43. Ferner: E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977.

⁹ Vgl. zum Folgenden zusammenfassend G. Wenz, a.a.O., S. 211 ff.

wesentlichen Naturtranszendenz der Gottheit war mit diesem Ansatz schwer zu verbinden. Das änderte sich grundlegend mit Sokrates: Für ihn hörte die Physik auf, philosophische Leitwissenschaft zu sein. An ihre Stelle trat die Ethik als eine praktisch orientierte Begriffsphilosophie. War die Naturphilosophie eine naturhafte Form des Denkens insofern, als sie sich unmittelbar dem Objekt ihres Begreifens hingab, führte Sokrates die Wissenschaft über ihr anfängliches Stadium der Selbstvergessenheit hinaus, indem er ihren Vollzug zum reflexen Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen machte. Die Wissenschaft wurde, wenn man so will, sich selbst gegenständlich.

Das sokratische Denken gestaltete sich reflexiv, um einen geklärten Begriff seines Begreifens zu erlangen. Nicht länger fand Philosophie im Wissen der Natur Befriedigung; ihr Bedürfnis ging dahin, die Natur des Wissens zu ergründen. Dieses Bedürfnis wurde umso dringender, je konsequenter die Möglichkeit wahrhafter Wissenschaft von der sophistischen Skepsis in Zweifel gezogen wurde. In ihrer skeptischen Negation unmittelbarer Gewissheit von naturhaften Gegebenheiten übte die Sophistik eine Mittlerfunktion für den sokratischen Ansatz aus. Indes erschöpfte sich dieser nicht in sophistischem Zweifel, sofern er gewisses Wissen für nicht nur möglich, sondern für unbestreitbar erachtete. Zwar kann die sinnliche Wahrnehmung des naturhaft Gegebenen keine fundierte Gewissheit vermitteln, und auch das Sein der Natur ist nicht unmittelbar gewiss. Gewiss aber ist das Gute, und das Wissen von ihm kann nicht in Abrede gestellt werden. Theologisch hat dies für Sokrates zur Folge, dass Gott zum Inbegriff des Guten erklärt wird. Vom göttlichen Guten her ist schließlich auch der Natur ihr Zweck gesetzt, der in ihr selbst nicht unmittelbar zu finden ist.

Gott als Inbegriff des Guten transzendiert alles natürlich Gegebene und kann auf bloß naturhafte Weise nicht begriffen werden. Die theologische Grundthese des Sokrates wird durch Platons Ideenlehre auf eine theoretisch erweiterte Basis gestellt, im Übrigen aber einschließlich ihrer impliziten Voraussetzung bestätigt, dass mit dem Bewusstsein des Guten auch ein Wissen von Gott als der Idee der Ideen gegeben ist. Theologie ist ein transnaturales, aber nichtsdestoweniger ein vernünftiges Geschäft, sofern die Idee Gottes als Inbegriff des Guten die Welt der Vernunftideen nicht negiert, sondern vollendet. Im Wissen des Guten ist die göttliche Vernunft zur Erkenntnis gebracht und eingesehen, was in Wahrheit Gott ist. Als höchste aller Ideen ist die Idee des Guten mit derjenigen Gottes identisch, und indem sie gedacht wird, ist mit ihr auch Gott als der Grund und Zweck allen Seins erkannt, sofern das Gute nichts anderes ist als die göttliche Vernunft und die göttliche Vernunft nichts anderes als das Gute. Die Idee Gottes als des höchsten Guts und Inbegriff alles Guten sprengt den Begriff der Vernunft nicht, sondern bezeichnet den Inbegriff ihres Seins.

Daran hält auch Aristoteles fest. Nicht nur, dass der aristotelische *Nous* als oberste Weltursache mit dem Guten zusammenfällt; auch der Begriff des höchsten Guts als eines Denkens, das nur sich selbst zum Inhalt hat, bestätigt den rationalen Charakter der Theologie des Aristoteles, die nicht auf der Vernunft prinzipiell Transzendentes, sondern auf deren vernünftige Vollendung angelegt ist. Als Denken des Denkens ist Gott Inbegriff der Vernunfttätigkeit. Philosophie und Theologie kommen überein; göttliche Offenbarung und Selbsterkenntnis der Vernunft koinzidieren. Die christliche Theologie hat bei allen kritischen Vorbehalten gegenüber der griechischen Philosophie in der Regel konstruktiv an dieser These angeschlossen (angeknüpft). Platon wurde zum philosophischen Gewährsmann der Alten Kirche, Aristoteles zum Normalphilosophen mittelalterlicher Theologie.

Auch der lukanische Paulus hat keine Berührungsgänge mit der griechischen Philosophie seiner Zeit. Er redete, wie es in Apg 17, 17f. heißt, nicht nur in den Synagogen mit Juden und

Gottesfürchtigen, sondern auf dem Markt jeden Tag auch zu denen, die gerade zugegen waren, wobei er sich auch auf Diskussionen mit epikureischen und stoischen Philosophen einließ. In seiner Areopagrede nimmt er sodann ausdrücklich eine Fülle von Gedanken und Motiven spätantiker Religionsphilosophie auf, die sich bereits in vorchristlicher Zeit auf mannigfache Weise mit alttestamentlichen und mit Gedanken zeitgenössischer jüdisch-hellenistischer Theologie verbunden hatten. Ich zitiere eine einschlägige Passage aus dem Paulusbuch von Günther Bornkamm: »Gott bedarf nicht der Tempel und Opfer und lässt sich nicht in Bildern von Menschenhand fassen, hat er doch den ganzen Kosmos in seinen Zeiten und Grenzen geordnet, durchwaltet das Ganze mit Leben und Geist und hat den Menschen, die ihm verwandt in ihm leben, die Bestimmung gegeben, ihn zu suchen und zu finden. Die Anknüpfung an diese Gedanken geschieht in der Areopagrede zunächst in durchaus positiver, nicht polemischer Weise wie auch in verwandten hellenistisch-jüdischen Zeugnissen und reichlich in den Schriften der christlichen Apologeten des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Dabei tritt der spezifisch christliche Inhalt der Botschaft in der Rede Act 17 zunächst ganz zurück. Die Idee des göttlichen Ursprungs aller Menschen wird sogar durch ein stoisch-griechisches Dichterzitat erhärtet. Erst ganz am Ende fällt der Name Jesu als des von Gott bestimmten Weltenrichters und werden Gericht und Totenauf resurrection angekündigt, was alsbald den Spott der Hörer provoziert.«¹⁰

Zumindest durch den Schluss seiner Athener Rede ist der lukanische Paulus mit demjenigen Paulus verbunden, den wir aus den Briefen kennen, so sehr sich der Areopagredner ansonsten von dem Verkündiger des gekreuzigten Christus unterscheidet, der den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit ist¹¹. Auch wenn in der Areopagrede des lukanischen Paulus primär von religio rationalis, vernünftiger Gotteserkenntnis und einer natürlichen Anlage des Menschen auf Gott hin die Rede ist und weniger vom »Wort vom Kreuz« als dem Zentrum paulinischer Theologie, so lassen sich doch Anklänge an die paulinische theologia crucis und an die Sätze herauslesen, die der historische Paulus im 1. Korintherbrief möglicherweise im Rückblick auf Athener Erfahrungen geschrieben hat: »Ich bin, als ich zu euch kam, nicht so gekommen, dass ich euch kraft überschwänglicher Rede oder Weisheit das Zeugnis Gottes verkündigt hätte. Denn ich beschloß, nichts unter euch zu wissen als Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten. Und ich trat in Schwachheit und Furcht und mit großem Zagen unter euch auf, und meine Rede und meine Predigt ergingen nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern in Erweisung von Geist und Kraft.«¹²

Ich wechsele aus Gründen der Kontrastierung rasch die Szene und blende um ein knappes Jahrtausend zurück, um ein anfängliches Bild zu gewinnen von einer der beiden Philosophenschulen, mit denen es der lukanische Paulus in Athen besonders zu tun bekam, nämlich den Epikureern. Dem im 5. Jahrhundert (um 435) vor Christus in der Cyrenaika geborenen, in Athen wirkenden griechischen Philosophen Aristipp haben der Überlieferung zufolge Freunde einst drei Hetären zur freien Auswahl angeboten. Statt die gewünschte Auswahl zu treffen, soll der weise Mann alle drei mit der Bemerkung in Empfang genommen haben, es sei bereits dem sagenhaften Paris nicht gut bekommen, einer von drei Göttinnen

¹⁰ G. Bornkamm, Paulus, Berlin/Köln/Mainz 1969, S. 83 f. Vgl. ferner etwa E. Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996, S. 114 f.

¹¹ 1. Kor 1,23. Zum Wort vom Kreuz als Antithese der Weltweisheit vgl. W. Schrager, Der erste Brief an die Korinther. 1. Teilband: 1 Kor 1,1–6,11, Neukirchen 1991, S. 165 ff.

¹² 1. Kor 2,1–4. Zur Auslegung vgl. etwa A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief, Tübingen 2000, S. 53 ff. sowie W. Schrager, a.a.O., S. 222 ff.

den Vorzug zu geben. Doch die eigentliche Pointe folgt erst: Denn zu Hause angekommen, so hört man, habe Aristipp das Trio, dem beizuwohnen er eigentlich geneigt war, mit besten Empfehlungen verabschiedet und unverrichteter Dinge ziehen lassen. Als Begründung soll er angegeben haben, dass ein wahrer Hedonist nur derjenige genannt zu werden verdiene, der Herr und nicht Knecht seiner Passionen sei. Wahrer Genuss und lustvolle Freude von Dauer ließen sich nur realisieren, wenn man seinen Leidenschaften nicht triebhaft folge, sondern sie bewusst sublimiere, um einen kunstfertigen Umgang mit ihnen zu pflegen. Ein wahrer Hedonist, so Aristipp, ist kein Lüstling, der eilfertig von Begierde zu Genuss jagt, um im Genuss sofort nach erneuter Begierde zu schmachten; er ist vielmehr auf einen humanen Endzweck ausgerichtet, der in individueller Heiterkeit sich erfüllt und dabei auch das Ziel allgemeiner Erheiterung im Blick behält.

Man hat den Cyrenaiker Aristipp gelegentlich einen Vorläufer Epikurs genannt, der 306 v. Chr. in einem Garten Athens eine eigene Philosophenschule eröffnete. Richtig daran ist, dass auch Epikur die sokratische Frage nach dem Guten mit Verweis auf die Freude und mit der Feststellung beantwortete, alles, was gut zu nennen sei, habe als Mittel zur Realisierung des freudigen Endzwecks zu dienen. Dabei hat er, ohne sinnliche Bedürfnisse zu vernachlässigen, noch weitaus stärker als der Hedoniker Aristipp den geistigen Charakter wahrer Freude hervorgehoben. Während Leidenschaft und üppiger Sinnengenuss den inneren Frieden zerstörten, sei die unerschütterliche Seelenruhe der Ataraxie nur durch Tugend zu erreichen, die sich in Gelassenheit, notfalls auch im Verzicht übe, um dauerhaft glückselig zu sein. Das Ideal der Ataraxie gibt nur wenig Anlass zu der Vermutung, die Schüler des Epikurs seien jene reinen Genussmenschen gewesen, als die sie insbesondere dem christlichen Mittelalter galten. Luther sprach in gewohnter Derbheit gerne von den Schweinen aus der Herde des Epikurs. Doch bieten die Vertreter des genuinen Epikureismus für dieses Verdikt kaum einen Anhalt. Noch weitaus weniger trifft es auf die Stoiker zu, die das Ataraxieideal zum Ideal der Apathie zusteigerten. Gemeint ist damit jene sprichwörtlich gewordene stoische Seelenruhe, die ganz in sich gründet und durch keine äußeren Eindrücke – und seien sie von noch so schmerzlicher Art – zu tangieren ist.

Der Stoizismus bildete neben dem Epikureismus sowie der platonischen Akademie und der aristotelischen Gemeinschaft der Peripatetiker die vierte der großen Schulen, die bis ins erste christliche Jahrhundert hinein die philosophische Szene bestimmten. Seinen Schulnamen verdankt der Stoizismus der Stoa Poikile, einer bunten Halle an der Nordseite des Marktes von Athen, die mit Wandgemälden aus der attischen Geschichte und Sagenüberlieferungen ausgestaltet war. Dort lehrte um die Wende vom vierten zum dritten vorchristlichen Jahrhundert Zenon, der das stoische Lehrsystem in Grundzügen entwickelte. Im Detail entfaltet hat es später vor allem Chrysipp. Namentlich durch Cicero wurden der Stoizismus und sein Humanitätsideal sodann der römischen Welt vermittelt, um entscheidenden Einfluss zu nehmen auf die Denkungsart der damaligen Gebildeten. Die bedeutendsten Stoiker der römischen Kaiserzeit vor Marc Aurel, dem Philosophen auf dem Kaiserthron, waren Seneca und Epiktet, deren Lebensweisheit auch unter Christen viel Anklang fand.

Stoiker und Epikurer waren die Repräsentanten der beiden in der römischen Kaiserzeit beliebtesten Philosophenschulen. In der interessierten Öffentlichkeit hatten sie einen hohen Bekanntheitsgrad. Wenn Lukas den Apostel Paulus daher gerade mit ihnen in eine Diskussion eintreten lässt, geschieht dies nicht ohne programmatische Absicht. Typisch ist auch, dass die Debatte auf dem Athener Marktplatz, der Agora stattfindet. Zwar war, wie gesagt, Athen zu Zeiten des Paulus eine eher beschauliche Kleinstadt mit kaum mehr als 5000 Bürgern.

Aber es lebte von seiner großen Vergangenheit und zog schon in der Antike zahlreiche philhellenische Bildungstouristen an. Auch offiziell galt Athen im römischen Reich trotz seiner äußeren Dürftigkeit als eine privilegierte Stadt. Für das Verständnis der Absicht, die Lukas mit dem Athener Philosophendiskurs des Paulus verbindet, ist all dies von zentraler Bedeutung.

Das Christentum scheut die Begegnung mit dem gebildeten Publikum nicht, sondern sucht sie in offensiver Weise. Das Evangelium will öffentlich werden und nicht im Geheimen bleiben. Es zeugt von keiner mysteriösen Angelegenheit, über die sich nur hinter vorgehaltener Hand tuscheln und raunen ließe, sondern von einem offenbaren Geheimnis, dass das Licht der Vernunft nicht scheut. Dies wird durch den Athener Auftritt des Paulus, wie die lukanische Apostelgeschichte ihn schildert, eigens bestätigt. Doch zeigt sich auch, dass das im auferstandenen Gekreuzigten offenbare Geheimnis Gottes der Weisheit der Welt verborgen bleibt, ja mehr noch: dass sich die Weisen der Welt die Einsicht in das göttliche Mysterium Jesu Christi durch ihre Weltweisheit förmlich verstellen. Die einen, gemeint sind wohl die Epikureer, schimpfen Paulus mit einem athenischen Spottwort einen *spermologos*, einen Körnerpicker, der nichts auf die Reihe bekommt und als Fasler und ausgemachter Schwätzer zu gelten hat. Die anderen, wahrscheinlich die Stoiker, erkennen nach Lukas zwar, dass Paulus eine religiöse Botschaft verkündigen will. Sie begreifen aber nicht, wovon die Rede ist, und halten die *anastasis*, die Paulus verkündet, für eine neben Jesus stehende Göttin, weil sie mit dem Wort von der Auferstehung des Gekreuzigten nichts anzufangen wissen. Ihre Ignoranz hindert die Diskutanten des Paulus indes nicht, den Apostel zum Areopag, dem westlich der Akropolis gelegenen Areshügel zu schleppen, damit er sich verteidige und genauer erkläre, was das für eine neue Lehre sei, die er vortrage. »Du bringst uns«, sagen sie, »recht befremdliche Dinge zu Gehör. Wir wüssten gerne, worum es sich handelt.«¹³ Die lukanische Apostelgeschichte kommentiert dies mit dem Hinweis, alle Athener und dortigen Fremden täten nichts lieber als die jüngsten Neuigkeiten zu erzählen und zu hören.

Der lukanische Paulus verweigert sich der Athener Neugierde nicht, die charakteristisch ist für den gesamten hellenistischen Zeitgeist. Er greift sie vielmehr auf und bezieht in seiner Areopagrede die christliche Botschaft bewusst auf das Gedankengut zeitgenössischer Philosophie, um es in konstruktiver Kritik auf die Erscheinung des erstandenen Gekreuzigten hin umzubilden und eine Konversion herbeizuführen, die wirklich Neues zur Erkenntnis bringt. Gott, wie er sich in Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes offenbart, nimmt sich der menschlichen Schwachheit an, er verdrängt in seiner Herrlichkeit das Leid der Welt nicht, sondern lädt es mitleidend auf sich, wobei denen seine besondere Zuwendung gilt, die nicht nur äußere Übel zu erdulden haben, sondern durch eigene Schuld ins Verderben gerieten. Gott in Christus will, dass allen Menschen geholfen werde; er beschränkt seine Liebe nicht auf Gerechte und Weise, sondern nimmt sich auch und gerade jener an, die wider alle Vernunft dem Bösen verfallen sind. Christliche Theologie ist österliche *theologia crucis*. Sie denkt das für antike Geistigkeit Undenkbare. Gottes Gottheit erschließt sich nicht als leidenslose Ataraxie und Apathie, sondern in mitleidender Sympathie gegenüber jenen, welche äußere Übel schrecken und die an innerer Schuld zugrunde zu gehen drohen. Gottes Wesen, wie es in Jesus Christus erscheint, ist erlösende und versöhnende Liebe. Diese Erkenntnis ist das wahrhaft Neue, das mit Christus und dem christlichen Glauben in die Welt gekommen ist und vom Evangelium angezeigt und bezeugt wird.

¹³ App 17,20. Hierzu und zur nachfolgenden Areopagrede vgl. u. a. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1956, S. 457 ff. sowie R. Pesch, Die Apostelgeschichte. 2. Teilband: App 13–28, Neukirchen 1986, S. 127 ff.

Gott ist einer und der eine Gott ist nicht nur allmächtig, sondern gerecht, ja der Inbegriff aller Gerechtigkeit und der Grund alles Guten, indem nachgerade die menschliche Vernunft ihre Bestimmung findet. Aber die Güte Gottes erschöpft sich nicht darin, jedem zuzuteilen, was er verdient. Zwar wird das Gesetz der *iustitia distributiva* durch die Botschaft von der Liebe Gottes nicht beseitigt, was nicht nur unvernünftig, sondern wider alle Vernunft wäre. Gleichwohl weiß das Evangelium von einer göttlichen Liebe zu künden, die höher ist als alle Vernunft und auch das Maß der Gerechtigkeit übersteigt. *Suum cuique*, lautet das Gesetz der Gerechtigkeit, das jedem zuerkennt, was ihm gerechterweise und nach vernünftigem Urteil zukommt. Ohne solche gerechte und vernünftige Unterscheidungsleistung kann kein humanes Gemeinwesen existieren. Doch bedarf es um Gottes und der Menschen willen einer weiteren, anderen Unterscheidung, nämlich derjenigen zwischen Gesetz und Evangelium. Das Gesetz behält sein Recht im Rahmen der Gerechtigkeit. Das Evangelium aber hält auch und gerade dort, wo das Gesetz zurecht anklagt und verurteilt, gnädigen Zuspruch und Trost bereit, auf den sich der Glaubende ohn all sein Verdienst und Würdigkeit verlassen darf. Das österliche Wirkzeichen für diesen Zuspruch und Trost ist das Kreuz Jesu Christi. Ja, der auferstandene Gekreuzigte ist Grund und Inbegriff des Evangeliums in Person. Die Gewissheit, seiner zu bedürfen, um vor Gott bestehen zu können, macht den christlichen Glauben aus. Der Geist des Christentums geht von dem in Jesus Christus offenbaren Gott gerechter, aber die Gerechtigkeit zugleich transzendierender Liebe aus, in der zur Vollendung zu gelangende Ziel und Bestimmung des Glaubens ist.

Wenige nur, aber immerhin einige Athener ließen sich vom Evangelium Jesu Christi, das Paulus verkündete, begeistern. Aus Überlieferungsbeständen und möglichen Quellenvorlagen wusste Lukas, dass in Athen zu Zeiten des Apostels zwar keine größere Christengemeinde entstand, wohl aber Einzelne sich zu Christus und dem Christentum bekannten. Entsprechend heißt es in Apg 17,34 nach Abschluss der Areopagrede des Paulus: »Einige aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, der Areopagit, außerdem eine Frau namens Damaris und noch andere mit ihnen.« Unter dem Namen des Dionysius, als Mitglied des Areopags offenbar eine hochgestellte Persönlichkeit, verfasste später ein unbekannter Autor eine Gruppe von Schriften, in der Neuplatonismus und Christentum zu einer Einheit verschmolzen wurden. Obzwar das frühestens gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstandene Corpus Dionysiacum weder vom historischen Areopagiten stammt noch ohne weiteres mit paulinischer Theologie vereinbar ist, darf es doch als eines unter vielen Zeugnissen dafür gelten, welche großen Folgewirkungen aus den ersten Begegnungen der christlichen Botschaft mit dem griechischen Geist hervorgingen.

Jerusalem und Athen gehören bei allen Unterschieden zusammen und bilden im Christentum eine differenzierte Einheit. Aus den bescheidenen Anfängen der paulinischen Verkündigung des auferstandenen Gekreuzigten, die für fromme Juden ein empörendes Ärgernis, für weise Heiden eine törichte Dummheit darstellte, entwickelte sich die universale Kirche Jesu Christi, in der Juden und Heiden eins und durch die Taufe zu einem Leib verbunden sind¹⁴. Wie Paulus an die kleinasiatischen Kelten, die Galater, schreibt: »Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.«¹⁵

¹⁴ 1. Kor 12,13. Zum Thema »Die Gemeinde als Leib« vgl. A. Lindemann, a.a.O., S. 268 ff.

¹⁵ Gal 3,26–28. Vgl. F. Vouga, An die Galater, Tübingen 1998, S. 89 ff.