

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 71 (2015)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Die Stefanusleute in Antiochia (Apg 11, 19f.) und Paulus auf dem Areopag (Apg 17, 16-34)  
**Autor:** Ebner, Martin  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877705>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

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

## Die Stefanusleute in Antiochia (Apg 11,19f.) und Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16-34)

### *Praktizierte Interkulturalität und Interreligiosität im Urchristentum*

Die Schlagwörter «Interkulturalität» und «Interreligiosität» sind seit knapp 20 Jahren aus den gesellschaftspolitischen Diskussionen genauso wenig wegzudenken wie aus dem Schulleben und außerschulischen Bildungsprozessen.<sup>1</sup> Dabei ist die Sache, um die es geht, uralt – und ist geradezu professionell von denen betrieben worden, die für das verantwortlich sind, was wir heute «Christentum» nennen: den urchristlichen Missionaren und Theologen, die sich *als Juden* mit ihrer Botschaft auch an Heiden gewandt haben. Ihr Wirken wäre allerdings ohne Erfolg geblieben, hätten sie nicht intuitiv Interkulturalität und Interreligiosität sowohl auf der Objektebene (also im Alltag) als auch auf der Diskursebene (in ihren Schriften) praktiziert. Und: Niemals wären innerhalb weniger Jahre die Christusgläubigen von aussen, nämlich von römischer Seite,<sup>2</sup>

1 Vgl. C. Földes: Black Box «Interkulturalität»: Die unbekannte Bekannte (nicht nur) für Deutsch als Fremd-/Zweitsprache. Rückblick, Kontexte und Ausblick, *Wirkendes Wort* 59 (2009) 503-525; R. Franceschini (Hg.): Biographie und Interkulturalität. Diskurs und Lebenspraxis (Stauffenberg Discussion 16), Tübingen 2001; J. Lähnemann (Hg.): Interreligiöse Erziehung 2000: Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1997, Hamburg 1998.

2 Unter Nero werden die vom Volk (*vulgus*) als *Christiani* Bezeichneten verdächtigt, Rom in Brand gesetzt zu haben (Tac., Ann 44,2f.); Apg 11,26: «In Antiochia wurden die (Jesus) Jünger zum ersten Mal als *Christiani* registriert (χρηματίζειν)»; der griechische Terminus stammt aus der Amtssprache und verweist auf die römischen Behörden; die Bezeichnung *Christiani* ist nach Art lateinischer Adjektive gebildet – wie für die Anhänger einer bestimmten politischen Gruppierung; vgl. H.G. Kippenberg: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a.M. 1991, 300-304.

als eigenständige, von jüdischen Synagogalgemeinden unterscheidbare Bewegung wahrgenommen worden.

Ich möchte das an zwei Beispielen ausführen: (1) am Verzicht auf die Beschneidung als Aufnahme-merkmal sowie auf die Speisegebote als Differenzmerkmal für die religiöse Identität (Objektebene) und (2) am beherzten Versuch urchristlicher Theologen, in der paganen «Theologie» Analogien zur eigenen Theologie zu finden – und sie als Basis für die eigene Selbstdarstellung zu verwenden (Diskursebene).

*1. Verzicht auf Beschneidung als Aufnahme-merkmal und auf die Speisegebote  
als Differenzmerkmal für die religiöse Identität*

Ich beginne von aussen: Mit geradezu soziologischem Scharfblick hat der römische Historiker Tacitus diagnostiziert, worin das «Andere» der Juden, dieses für die Römer unverständlicher Weise so widerspenstigen Volkes, besteht. Er schreibt in seinen Historien:

*separati epulis* (sie separieren sich beim Essen), *discreti cubilibus* (sie sind diskret, was die Schlafstätten angeht, d.h. sie schlafen nur mit jüdischen Frauen), *circumcidere genitalia* (sie beschneiden die Genitalien) –

und er fügt ausdrücklich hinzu:

*ut diversitate noscantur* (damit sie am Unterschied erkannt werden) (Hist V 5,2).

Nun sind es gerade diese von aussen wahrgenommenen Unterscheidungsmerkmale, die in den 50er Jahren des 1. Jh. im Urchristentum zur Disposition gestellt werden; genauer: von Teilen der christusgläubigen Gruppen schon lange aufgegeben worden sind, nämlich die Beschneidung als Initiationsritus zur Aufnahme in das heilige Gottesvolk und die Speisegebote als bleibendes Differenzmerkmal im Alltag.<sup>3</sup>

Die Initiatoren für diese Veränderung sind christusgläubige Juden aus dem Stefanuskreis, die es u.a. nach Antiochia verschlagen hat (vgl. Apg 11,19f.). Dort haben sie nicht nur Fuss gefasst, sondern auch grossräumig Mission betrieben: mit Barnabas und Paulus als Gemeinde-Abgesandten im südkleinasi-

3 Zu dieser entscheidenden Phase des Urchristentums vgl. generell M. Ebner: Von den Anfängen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: Ökumenische Kirchengeschichte: Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Darmstadt 2006, 15-57 (22-42).

atischen Raum (in Zypern und Pisidien, Lykaonien und Pamphylien).<sup>4</sup> Lk erzählt in Apg 13f. davon. In ganzen Landstrichen gibt es also solche «Zellen», die sich als Gottesvolk neu definieren – und von Leuten wie Tacitus nicht mehr als Juden wahrgenommen werden könnten, obwohl sie das pointiert behaupten zu sein, indem sie sich als auserwähltes Gottesvolk der Endzeit verstehen – und das ganz selbstverständlich. Denn theologisch begründet wird der Verzicht auf die jüdischen Identitätsmerkmale nirgends. Es ist erst Paulus, der vermutlich am Ende seiner Laufbahn in der sogenannten Rechtfertigungslehre das neue Konstrukt theologisch reflektiert und fundiert.<sup>5</sup> Auf dem Apostelkonvent 49 n.Chr. jedenfalls gab es (gemäss dem Referat des Paulus in Gal 2,1-10) diese Begründung noch nicht. Da ging es ausschliesslich um die Anerkennung dieses neuen Weges sowie seiner Betreiber. Sie wurde per Handschlag vollzogen (zwischen Jakobus, Petrus und Johannes auf der einen, sowie Paulus und Barnabas auf der anderen; vgl. Gal 2,7-9). Anders gesagt: Es ging um die Anerkennung einer zweiten «Variation» von Gottesvolk: eingottgläubig und christusgläubig, aber nicht beschnitten und – wie sich gleich anschliessend bei einer Inspektion der Gemeinde in Antiochia herausstellte<sup>6</sup> – die Speisegebote als Grenzgebote nicht haltend.

Der Grund für die Aufgabe der religiösen Differenzierungsmerkmale ist sehr einfach – und vermutlich sogar biographisch grundgelegt: Innerhalb von Israel/Palästina ist das Leben jüdisch geregelt. Knaben werden am 8. Tag beschnitten; auf den Tisch kommt nur koschere Nahrung; denn auf dem Markt gibt es nichts anderes.

Sobald christusgläubige Juden jedoch in die Städte des Römischen Reiches kommen oder dorthin fliehen, wie die aus Jerusalem vertriebenen Stefanusleute, sieht die Sache anders aus – sofern sie nicht ganz streng innerhalb des jüdischen Kernmilieus bleiben, noch genauer: sobald die (in Antiochia neu angekommenen) christusgläubigen Juden innerhalb der Synagoge<sup>7</sup> noch an-

4 Vgl. D.-A. Koch: Geschichte des Urchristentums: Ein Lehrbuch, Göttingen 2013, 215-221.

5 So die Forschungsrichtung der «New Perspective on Paul»; vgl. Gal 2,15-21 sowie den Römerbrief insgesamt.

6 Vgl. Gal 2,12f.

7 M. Zetterholm: The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity, London 2003, 75-100, vermutet wie für Rom auch für Antiochia eine Vielzahl von Synagogengemeinden unterschiedlichen Zu-

dere Fremde wahrnehmen.<sup>8</sup> Sie sind nicht Fremde in der Stadt (wie diese), sondern Fremde im jüdischen Glauben: Heiden, die sich allmählich dem Judentum nähern. Sie glauben inzwischen an den einen Gott. Sie schätzen den jüdischen Lehrgottesdienst mit der Lektüre uralter Schriften.<sup>9</sup> Sie praktizieren die jüdische Ethik. Aber sie schrecken vor dem letzten, innerhalb des jüdischen Kernmilieus entscheidenden Schritt zurück: vor der Beschneidung – und dann der Übernahme auch der jüdischen Speisegebote im Alltag. Weil sie das nicht zu tun bereit sind, bleiben sie im zweiten Glied der Synagoge, sind von der Feier des Paschafestes ausgeschlossen (vgl. Ex 12,43-49), auf Spenderlisten werden sie als Extragruppe weit hinter den «richtigen» Juden platziert.<sup>10</sup> Gemeinhin werden sie «Gottesfürchtige» (θεοσεβεῖς bzw. φοβούμενοι τὸν θεόν, *metuentes*)<sup>11</sup> genannt.

Sie haben handfeste Gründe, weshalb sie diese Hintanstellung auf sich nehmen. Es sind – wohlgemerkt – kulturelle Gründe. Was in der jüdischen Kultur in religiösen Kategorien als Ehrenzeichen gewertet wird, die Beschneidung der Genitalien (vgl. Gen 17,9-14), ist im griechisch-römischen Kulturraum verpönt – ganz einfach deshalb, weil die Verstümmelung des Penis als unästhetisch gewertet wird, als typisch für Barbaren. Wenn die schöne Spitze des Penis fehlt,

schnitts. Im Blick auf das Verhältnis zwischen Gottesfürchtigen und jüdischen Synagogengemeinden unterschätzt er jedoch das Problem der Beschneidung und der Speisegebote. Deshalb kann er nicht erklären, weshalb es ausgerechnet zu einer besonderen Annäherung zwischen Gottesfürchtigen und Jesusgläubigen aus dem Stefanuskreis gekommen ist, in deren Verlauf sich – lange vor dem Antiochenischen Zwischenfall – offensichtlich Praktiken der Tischgemeinschaft entwickelt haben, die erst viel später aus Sicht der Jakobusleute in Jerusalem zum Problem geworden sind (112-166).

8 Den Sachverhalt, der hier in seiner Genese konkretisiert wird, bringt Lukas in Apg 11,20 auf die höchst komprimierte – und möglichst unanstößige – Formel: καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν («auch den Griechisch Sprechenden [sc. Heiden] verkündeten sie als Evangelium den Herrn Jesus»).

9 Natürlich in Griechisch: In der Diaspora wird eine griechische Übersetzung der alttestamentlichen Schriften verlesen.

10 So auf der berühmten Inschrift von Aphrodisias; Ausgabe: W. Ameling (Hg.): *Inscriptiones Judaicae Orientis*. Band II: Kleinasien (TSAJ 99), Tübingen 2004, 71-112 (Nr. 14). Dazu D.-A. Koch: *The God-Fearers between Facts and Fiction. Two Theosebeis-Inscriptions from Aphrodisias and their Bearing for the New Testament*, in: ders.: *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte* (hg.v. F.W. Horn) (NTOA/StUNT 65), Göttingen 2008, 272-298.

11 Vgl. Inschrift von Aphrodisias; Apg 13,16.26; Juvenal, Satiren 14,96-106.

erscheint der betreffende Mann als dauergeil.<sup>12</sup> In der hellenistischen Kultur kann man das nicht geheimhalten. Denn diese ist eine Nacktkultur. Einen beträchtlichen Teil des Tages verbringt man in den Thermen. Als Griechen, vielleicht sogar noch als gebildeter Stadtrat – Gottesfürchtige scheinen eher aus dem gebildeten, begüterten Milieu zu stammen<sup>13</sup> – kann man sich das nicht leisten.

Mit den aus Jerusalem vertriebenen Stefanusleuten gibt es also im kulturell durchmischten Raum der Synagoge von Antiochia eine Gruppe, die diesen Hiat zwischen religiösem Interesse und kultureller Scheu auf Seiten der Gottesfürchtigen wahrnimmt, vielleicht auch deshalb, weil viele von ihnen – im Zusammenhang mit der Steinigung des Stefanus – selbst hinausgeworfen worden sind aus dem (Kern des) Kernmilieu(s) in Jerusalem. Sie sind sensibel für die «anderen» in der Synagoge, die am Rande stehen – oder zumindest in der zweiten Reihe. Und die ihnen vielleicht sogar Hilfe und Unterstützung angeboten haben, als sie als Neulinge in der Synagoge ankamen: heimisch im Glauben, aber fremd in der Stadt. Vielleicht haben sie gerade von ihnen Gastfreundschaft erfahren. Zwischen den Fremden in der Stadt und denen, die dem jüdischen Kernmilieu aus kulturellen Gründen immer fremd bleiben mussten, entsteht offensichtlich – im Sinn der Interkulturalität<sup>14</sup> – etwas Neues, eine neue soziale Begegnungsform mit religiöser Qualität: Auf der Ebene des Privathauses (nicht im quasi öffentlichen Raum der Synagoge) wird der pagane Ritus des Symposions zelebriert, der jedoch – anders als bei normalen Symposien – als besonderes Kennzeichen die Erinnerung an (den von Gott

12 Vgl. die Studie von A. Blaschke: *Beschneidung: Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*, Tübingen 1998.

13 Vgl. die soziale Situierung des römischen Hauptmannes Kornelius in Apg 10,1f., der Purpurhändlerin Lydia in Apg 16,14 oder des Titius Justus in Korinth gemäss Apg 18,7.

14 Vgl. Földes: *Black Box* (Anm. 1), 512, der in seinem Forschungsüberblick festhält: «Das entscheidende Moment von Interkulturalität steckt allerdings nicht in dem simplen Zwischen, vielmehr in einer Reziprozität [...] Bei Interaktionen von Personen aus konzeptuell unterschiedlichen Lebenswelten kommt somit eine neue (Zwischen)Kultur zustande, die [...] m.E. noch treffender als eine Drittkulturalität oder Tertiärkultur(alität) zu betrachten wäre, da sie nicht einfach nur etwas «dazwischen» ist, sondern damit in vielerlei Hinsicht qualitativ Neues vorliegt [...] Diese Dritt- bzw. Tertiärkulturen konstituieren sich folglich in Abhängigkeit von ihren Beteiligten, d. h. sie [...] werden permanent neu erzeugt; und zwar im Sinne eines «Dritten Raums» [...], also im Sinne von etwas weitgehend Neuem, das sich nicht summarisch aus den ursprünglichen zwei Lebenswelten ergibt.»



zum Herrn der Welt eingesetzten) Jesus von Nazaret trägt: das «Herrenmahl». Speisegebote spielen keine Rolle mehr<sup>15</sup> und sind als Differenzkriterien auch nicht mehr nötig. Diejenigen, die diese Art von Interkulturalität praktizieren, stehen damit gleichzeitig in bester Tradition. Sie greifen das Markenzeichen jenes Wanderpredigers aus Nazaret auf, der sich seinerseits mit Leuten an einen Tisch gesetzt hat, die den Augen strenger Zeitgenossen in Galiläa ebenfalls keineswegs «koscher» waren.<sup>16</sup>

In diesen Gruppen praktiziert man zusätzlich einen alternativen Initiationsritus, der wohl die Haut berührt, aber nur ein geistig-symbolisches Zeichen setzt:<sup>17</sup> die Taufe auf Christus, wodurch sowohl alle (religiös konnotierten) Differenzmerkmale des Judentums («da ist nicht mehr Jude noch Grieche») als auch die gesellschaftlich konnotierten Differenzmerkmale der paganen Gesellschaft aufgehoben werden («da ist nicht mehr Freier noch Sklave, nicht mehr Mann und Frau»: Gal 3,28).<sup>18</sup> Ausserdem wird damit das Markenzeichen des zweiten Helden der Urchristenheit aufgegriffen. Gewöhnlich wird er «Vorläufer» genannt, eigentlich war er der Lehrer Jesu: Johannes der Täufer – mit seinem Sündenvergebungsritus.<sup>19</sup>

15 Sozusagen offiziell wahrgenommen wird diese Praxis von Leuten um Jakobus aus Jerusalem, die gemäss Gal 2,11-14 nach Antiochia kommen – und laut Paulus allein durch ihre Anwesenheit den Usus in Antiochia zum Problem machen. Vgl. die etwas andere Version in Apg 11,1-18 (Rechtfertigung des Petrus in der von ihm vernachlässigten Speisenfrage) und Apg 15,1f. (Inspektionsbesuch einiger Jerusalemer in Antiochia).

16 Vgl. Mk 2,15-17; Spruchquelle Q 7,34 (= Mt 11,19 par. Lk 7,34).

17 Zu den Anfängen der Taufe als Ersatz-Initiationsritus im Stefanuskreis und als eigentlichen Grund für die Konflikte in Jerusalem vgl. M. Zehetbauer: Stefanus – der erste Heidentäufer, BZ NF 57 (2013) 82-96. Eine Entwicklungsgeschichte, die von den Johannesjüngern in Ephesus (Apg 19,1-7), der Johannestaufe des Apollos (Apg 18,25) und der Taufstätigkeit des Philippus (Apg 8,16.36-39), dem zweiten Mann aus dem Stefanuskreis (vgl. Apg 6,5) ausgeht, rekonstruiert F. Avemarie: Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2002, bes. 443-452.

18 Als Problem verhandelt wird dieser Sachverhalt auf dem Apostelkonvent: Gal 2,1-10. Apg 15,1-29 kombiniert diese Streitfrage sofort mit derjenigen nach der Einhaltung der Speisegebote, die gemäss Paulus erst bei einem Nachspiel in Antiochia (vgl. Gal 2,11-14) zum Problem wurde.

19 Vgl. M. Ebner: Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart 2012, 80-92. Gegen die Zuordnung als Lehrer Jesu spricht sich vehement aus C. Strecker: Die frühchristliche Taufpraxis. Ritualhistorische Erkundungen, ritualwissenschaftliche Impulse, in: W. Stegemann/R.E. DeMaris (Hg.): Alte Texte in neuen Kontexten. Wo steht die sozialwissenschaftliche Bibellexegese?, Stuttgart 2015, 347-410 (349f.). Aus ritualtheoretischer

Das alles wurde vermutlich nicht nur in Antiochia und in den von Barnabas und Paulus gegründeten Gemeinden in Kleinasien praktiziert, sondern auch in Damaskus, schon wenige Jahre nach dem Tod Jesu.<sup>20</sup> Und es ist ausgerechnet der Jude Paulus, der auf diese kulturellen Vermischungspraktiken aufmerksam wird, sie zu beseitigen versucht – aber dabei selbst zu deren eifrigstem Verteidiger wird, wie man auf dem Apostelkonvent und beim Antiochenischen Zwischenfall sehen kann. Viel wichtiger im vorliegenden Zusammenhang ist jedoch: Es sind die Ausgestossenen aus dem jüdischen Kernmilieu Jerusalems (der Stefanuskreis), die im fremden Milieu der griechisch-römischen Städte (Damaskus, Antiochia) offen sind für die «anderen», die ihrerseits auf die jüdische Religion zugegangen sind, aber vor den kulturellen Konsequenzen zurückschrecken (Gottesfürchtige). In diesem sozialen Zwischenraum der unterschiedlich Fremden entsteht etwas Neues. Wir nennen es Christentum. Der frühe Paulus sah darin Abfall vom Judentum. Die Gruppen selbst nannten sich «Ekklesiai Gottes», Volksversammlungen Gottes; sie orientieren sich in ihrer Struktur an den politisch agierenden Volksversammlungen der Städte,<sup>21</sup> sind aber ausgerichtet auf den einen Gott des Judentums. Sie praktizieren die Form des paganen Symposions mit der Erinnerung an den erhöhten Christus als Zentralritus, dem ein Initiationsritus vorgeordnet ist, der anstelle der jüdischen Beschneidung tritt, die Haut nur leicht benetzt und der Form nach den Sündenvergebungsritus Johannes' des Täufers aufgreift. Interkulturalität als Geburtsstunde des Christentums.

## *2. Suche nach verbindenden theologischen Konzepten sowie deren Anwendung auf die eigene Theologie (Diskursebene)*

Wir gehen zum – lukanischen – Paulus über und zu seinem Auftritt auf dem Aeropag in Athen. Dorthin führen ihn Philosophen stoischer bzw. epikureischer Provenienz, damit er sein Religionsprogramm (διδασκαλία) vorstellen kann (Apg 17,16-34).<sup>22</sup>

Perspektive (mit reichem Material zu Wasserriten) versteht er die Taufe als permanent liminale Phase, geht aber auf die Funktion als Ersatzritus für die Beschneidung mit keinem Wort ein.

20 Vgl. Koch: Geschichte (Anm. 4), 193-202; speziell zur zeitlichen Ansetzung: 194.

21 Vgl. dazu M. Ebner: Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen 2012, 65-71.

22 Vgl. generell J. Zmijewski: Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994, 632-649; A.



Der Ik Paulus nutzt diese Chance – im Sinn des interreligiösen Dialogangebotes. Er spricht von *seinem* Gott, aber so, dass es die Adressaten, die religiös in einer völlig anderen Tradition stehen, gut verstehen können. Dafür bedient er sich einer Begrifflichkeit, die er sich von seinen Gesprächspartnern geliehen hat. Bei einem solchen interreligiösen Unternehmen besteht natürlich die Gefahr, dass man das Eigene verwischt und das Spezifische der eigenen Überzeugung nicht klar genug zum Ausdruck bringt. Allerdings geschieht dies nur, wenn die Gesprächspartner ihrerseits nicht interreligiös *hören*, also die Begriffe einseitig in ihrem eigenen Religionssystem verstehen. Gehen sie jedoch auf das Gesprächsangebot ein, so sind sie zumindest für neue Konnotationen der ihnen vertrauten Begriffe offen. Fragen sie nach – und hören dann auch noch zu, hat der interreligiös angelegte *Vorstoss* einen interreligiösen *Dialog* in Gang gesetzt. Was als Verwässerung erschien, war dann in Wirklichkeit die Motivation dafür, miteinander ins Gespräch zu kommen.

Ich stelle das interreligiöse «Unternehmen» des Paulus in fünf Punkten vor: Begriffsauswahl – Haltung – Begründung – Koalitionsangebot – Herausforderung.

### 2.1. Begriffsauswahl: «aus einem einzigen gemacht»

Paulus präsentiert seinen Gott als einen, der «aus einem einzigen das ganze Geschlecht der Menschen gemacht hat» (V. 26). Biblisch Sozialisierte denken bei dieser Formulierung gleich an Adam. Aber der Name wird bewusst verschwiegen.<sup>23</sup> Mit «Adam» konnten die griechischen Philosophen wenig oder nichts anfangen. Die Zurückhaltung des Paulus ist jedoch mehr als pure Höflichkeit. Denn die griechische Grammatik lässt es zu, die Formulierung «aus

Weiser: Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12 (ÖTBK 5/1), Gütersloh 1989, 452–477; fokussiert auf unsere Perspektive: H.-J. Klauck: Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167), Stuttgart 1996, 97–111; C.K. Rothschild: Paul in Athens: The Popular Religious Context of Acts 17 (WUNT 341), Tübingen 2014; prinzipiell zum Brückenschlag zwischen antiker Philosophie und neutestamentlichen Texten: S. Vollenweider: «Mitten auf dem Areopag»: Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, *Early Christianity* 3 (2012) 296–320.

- 23 Der Kunstgriff der Antonomasie, wodurch gewöhnlich eine konkrete Person als bestimmter Typus vorgestellt und aus der fernen Vergangenheit in die Gegenwart geholt wird (vgl. H. Lausberg: *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 2008, § 581), findet sich auch im Weisheitsbuch; vgl. z.B. Weish 4,10; 10,1–11,1.

einem einzigen» (ἐξ ἑνός) auch neutrisch aufzulösen – und dann können die Philosophen hören: «Gott hat alles aus einem einzigen Prinzip gemacht.» Damit können sie sehr wohl etwas anfangen. Das kennen sie. Das ist der Kern der stoischen Philosophie: Alles ist aus einem einzigen Prinzip entstanden, welches auch alles durchwaltet.<sup>24</sup> Im Blick auf die Gesprächssituation bietet Paulus also eine Begrifflichkeit an, die zunächst einmal einen gemeinsamen Boden schafft, auf dem sich beide Seiten einfinden können.<sup>25</sup> Und von diesem gemeinsamen Terrain aus können dann die unterschiedlichen Konzepte diskutiert werden, die jeweils mit der gleich klingenden Begrifflichkeit verbunden sind.

## 2.2. Haltung: Gott ertasten

Als gottgesetzte Zielvorstellung für die Menschen hält Paulus fest: «Gott zu suchen, ob sie ihn denn vielleicht ertasten und finden können» (wie er in kunstvollen Optativen in V. 27 formuliert). Biblisch Sozialisierte kennen die Gottsuche als ständigen Auftrag an die Menschen, der aus der Tora und aus den Propheten ergeht (Dt 4,29; Jes 55,6). Aber sie wissen ganz genau, dass sich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs eindeutig geoffenbart hat: einzelnen Menschen (wie Mose im Dornstrauch), in der Geschichte (wie im Exodus) oder im Zehnwort der Tora. Biblisch verstandene «Gottsuche» ist als Antwort auf diese Offenbarung verstanden, die sich in einer entsprechenden Lebensführung zeigt.

Davon aber spricht Paulus auf dem Areopag nicht. Gottsuche ist bei ihm scheinbar eine einseitige Bewegung des Menschen in Richtung Gott – völlig ergebnisoffen; denn das selten gebrauchte Verbum «ertasten» (ψηλαφίζειν) lässt im biblischen Horizont das Herumtappen von Blinden im Dunkeln assoziieren.<sup>26</sup> Auf diese Sehnsucht nach Gott fokussiert Paulus das Gottesverhältnis der Menschen.

Da werden ihm seine Philosophen-Kollegen sofort beistimmen. So sehen auch sie es. Dion von Prusa, ein philosophisch gebildeter Redner im 1. Jh., drückt es so aus:

24 Vgl. den Überblick bei Ebner: Stadt (Anm. 21), 276-279.

25 Die Einheitsübersetzung beseitigt durch die Übersetzung: «aus einem einzigen Menschen» diese beabsichtigte Doppeldeutigkeit.

26 Vgl. LXX Dt 28,29; Ri 16,26; Jes 59,10.

... Auf Grund ihres inneren Drangs auf das Göttliche hin beseelt alle Menschen aber das heftige Verlangen, die Gottheit aus der Nähe zu ehren und ihr zu dienen; sie möchten zu ihr hintreten, sie flehend berühren, ihr opfern und ihr Kränze aufs Haupt setzen können (Or 12,60f.).<sup>27</sup>

Je nachdem wie die Wahrnehmung der Welt reflektiert und durch kritischen Verstand durchleuchtet wird, können Menschen in unterschiedlicher Klarheit zum Göttlichen *hinter* den Dingen vorstossen<sup>28</sup> – aber auch in die Irre gehen.<sup>29</sup>

### 2.3. Begründung: Fremdprophetie

Die Funktion der diesbezüglich kritischen Instanz, die in der paganen Welt die Philosophie wahrnimmt, beansprucht in der Welt der Bibel die Offenbarungsrede. Und im Blick auf das Ergebnis ist – zumindest für die jüdische Seite – klar: Der Gott der Bibel ist ganz anders als der Gott der Philosophen. Aber genau diesen strittigen Punkt spricht Paulus nicht an. Ja, er begründet die Haltung des Gott-Ertastens auch noch als durchaus optimistisches Unternehmen (und zwar mit Zitaten aus der paganen Literatur): Gott ist niemandem fern. Wir bewegen uns in ihm. Nehmen wir hinzu, dass in den von Paulus zitierten Dichtern gemäss griechischem Denken die Musen, also göttliche Stimmen sprechen, dann lässt er für biblisch Sozialisierte in diesen Dichterzitaten eine Fremdprophetie erklingen, die er *wie* ein Schriftzitat einführt,<sup>30</sup> wenn er sagt:

In ihm (Gott) nämlich bewegen wir uns und sind wir, *wie auch einige eurer Dichter gesagt haben*, seines Geschlechts sind wir (V. 28).

Es handelt sich um ein Diktum des griechischen Dichters Aratos (310–245 v.Chr.), vermittelt bereits über den jüdischen Autor Aristobul (ca. 150 v.Chr.),<sup>31</sup>

27 Übersetzung nach H.-J. Klauck: Dion von Prusa: Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes (SAPER 2), Darmstadt 2002, 91.

28 So der Fokus der Olympischen Rede (Or 12) des Dion von Prusa; vgl. Klauck: Dion von Prusa (Anm. 27), 186–213.

29 Der Autor des Weisheitsbuches reflektiert die Sachlage ausführlich: In 13,5 formuliert er den Grundsatz der *analogia entis*, also die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis, gesteht den griechischen Denkern eine diesbezügliche Bemühung zu (13,6f.), tadelt sie dann aber doch wegen ihres «Scheiterns» (13,8f.).

30 Vgl. Apg 13,40: ... *das Gesagte* bei den Propheten; Apg 7,48: *wie* der Prophet *sagt*; 13,33: *wie auch* geschrieben steht im zweiten Psalm.

31 «Seines Geschlechts sind wir»: Arat, Phainomena 5; vgl. Aristobul, Frgm 4: bei Eusebius, Praeparatio Evangelica XIII 3–8; vgl. V. Wittkowsky: «Paganen» Zitate im Neuen Testa-

und Anspielungen auf den stoischen Zeushymnus sowie Platons Timaios.<sup>32</sup> Dass sich Menschen im Raum des Göttlichen bewegen, ja göttlichen Geschlechts sind, wird von der Stoa allerdings in einem materialistischen und pantheistischen Gesamtrahmen verstanden: Götter sind Allegorien für den Urstoff des Kosmos. Philosophen sagen «Zeus» und meinen den Logos bzw. das Pneuma, das als konzentriert feinste Materie den Anfang von allem bildet und alles durchwirkt und durchformt. Über den Verstand haben die Menschen an diesem gestaltenden Urprinzip teil und sind deshalb «eines Geschlechts» mit dem – als Allegorie verstandenen – höchsten Gott.

So dürften die Adressaten Paulus rezipiert haben. Ein transzendenter Gott kommt auf Seite der Gesprächspartner nicht in den Blick. Und Lukas lässt diesen Punkt auch völlig aussen vor. Biblisch gedacht fokussiert er mit der Formulierung «seines Geschlechts sein» vermutlich auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Gemäss Gen 1,26f. besteht die Spitze dieser biblischen Grundaussage darin, dass Menschen – und nicht Götterstatuen – Gott in dieser Welt repräsentieren.<sup>33</sup> Und mit dieser Pointe berührt Paulus nun wirklich einen spezifisch biblischen Differenzpunkt zur paganen Religionsausübung, der in der Gesprächssituation allerdings den Vorteil hat, dass er ihn ausgerechnet mit seinen Philosophen-Kollegen verbünden und in einer gemeinsamen Front zusammenschweissen kann.

#### 2.4. Koalitionsangebot: Kultkritik

Paulus bringt die Kultkritik erstaunlich offen und klar zur Sprache:

Weil wir seines Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, das Göttliche sei wie Gold oder Silber oder Stein oder wie ein Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung (V. 29).

ment, NT 51 (2009) 107-126.

- 32 Für die Trias «leben/bewegen/sein» als solche gibt es keine sicheren Belege, für unterschiedliche Kombinationen der drei Ausdrücke jedoch sehr wohl; vgl. Plat., Tim 10 (37C): «Als nun aber der Vater, welcher das All erzeugt hatte, es *bewegt* und *lebendig* wahrnahm, ein Bild der ewigen Götter geworden, empfand er Wohlgefallen daran ...»; Plut., TranquAn 20 (477 CD): «In das Weltall wird der Mensch durch die Geburt eingeführt ..., um zu erkennen, was für – mit Platon gesprochen – wahrnehmbare Abbilder die göttliche Vernunft zur Erscheinung gebracht hat: in sich den Anfang des *Lebens* tragend und der *Bewegung* ...»; Zeushymnus des Kleantes, Z. 4f.: «Denn aus deinem (sc. des Zeus) Geschlecht *sind* wir. Gottes Abbild haben wir erlost – als einzige von allem, was *lebt* und *sich regt* auf Erden.» Vgl. Weiser: Apostelgeschichte (Anm. 22), 463.
- 33 K. Löning/E. Zenger: Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 146-154.

Oder schon vorher in der Rede:

Gott [...] wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind. Er lässt sich nicht mit Menschenhand bedienen, als brauchte er etwas, er, der allen Leben und Atem und alles gibt (V. 24f.).

Die philosophischen Gesprächspartner werden damit sofort einverstanden sein. Denn sie selbst kritisieren jegliche materialistische Gottesvorstellung und die damit verbundenen Formen der Alltagsfrömmigkeit; so zum Beispiel Seneca:

Verbieten wollen wir, die Morgenaufwartung zu machen und an den Tempeltoren zu sitzen [...] Den Gott verehrt, wer ihn kennt. Verbieten wollen wir, Leinengewänder und Striegel dem Juppiter darzubringen und der Juno einen Spiegel zu halten. Der Gott braucht keinen Diener. Warum nicht: Er selbst dient dem Menschengeschlecht, überall und allen ist er gegenwärtig (Ep 95,47).<sup>34</sup>

Für die Götterbilderkritik, den schärfsten Affront der Bibel gegen die paganen Religionen, kann Paulus die Philosophen leicht als Koalitionspartner gewinnen.

#### 2.5. Herausforderung: Endgericht durch einen von Gott Auferweckten (V. 31)

Und doch bleibt Paulus nicht bei der Formulierung von Gemeinsamkeiten und Koalitionsangeboten stehen. Am Ende seiner Rede kommt er auf einen Differenzpunkt zu sprechen, der dann auch die Zuhörerschaft spaltet. Es geht um das Gericht am Ende der Tage, für das Gott laut Paulus bereits den Richter bestellt hat. Auch den Namen dieses «zweiten Adam» nennt Paulus nicht, sondern gibt nur an, wodurch er zu dieser Auszeichnung gekommen ist: durch die Auferstehung von den Toten (V. 31).

Darauf können die einen nur mit Spott reagieren, die anderen bekunden ihr (momentanes) Desinteresse mit einer freundlich formulierten Zurückweisung («Darüber wollen wir dich ein andermal hören»)<sup>35</sup> Paulus geht, heisst es, aus ihrer Mitte weg,<sup>36</sup> nur ganz wenige folgen ihm – und wollen offensichtlich mehr darüber hören. Gemäss Apg 17,34 werden sie gläubig.

34 Übersetzung nach M. Rosenbach: L. Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch, Bd. IV, Darmstadt 1984, 491.

35 Diese «unverbindlich nichtssagende *Vertröstung*» (so Zmijewski: Apostelgeschichte [Anm. 22], 647) scheint kaum ernst gemeint, sondern vielmehr nur eine höfliche Floskel zu sein: Die V. 32-34 berichten von abgestuften Reaktionen dreier Gruppen auf die Rede von Paulus. Nur die dritte ist mit ihm wirklich ins Gespräch gekommen.

36 Selbstbestimmt – wie Jesus in Lk 4,30.

### 3. Rückschau und Auswertung

1. Lk scheint sich bewusst zu sein, ein interreligiöses Experiment durchzuführen: Er platziert die Szene auf bzw. vor dem Areopag. Ausser dem Hügel auf der Agora von Athen kann damit auch die oberste Religionsbehörde gemeint sein,<sup>37</sup> die den Kult beaufsichtigt,<sup>38</sup> also auch über die Einführung neuer Götter (das wäre für Paulus der Fall)<sup>39</sup> zu befinden hat. In der Inszenierung des Lukas handelt es sich bei der Paulusrede in Athen also um ein Religionsgespräch auf allerhöchster Ebene: Das sich allmählich ausbreitende Christentum steht auf dem Prüfstand der Majoritätsgesellschaft. Lukas lässt Paulus diese Chance nutzen.

2. Als Ausgangspunkt für die Darstellung der eigenen Sache erzählt Lukas einen tatsächlichen Landgang des Paulus in Athen: seine Sichtung eines Altars «für den unbekannten Gott» (V. 16.23). Alles, was Paulus dann über «seinen» Gott sagt, will er als Ausführung dieser in Stein bekundeten Gottessehnsucht seiner Adressaten verstanden wissen. Das scheinbar Fremde, das ihn in die Stadt bringt, ist eigentlich das längst gesuchte Eigene. Mit diesem Landgang lockt Paulus auf der anderen Seite seine Zuhörer – und führt sie langsam, aber zielsicher zu einem spezifisch ausgewählten Differenzpunkt.

3. Hat man im Blick, dass Lukas seinen Paulus in Apg 13,16-41 in der jüdischen Synagoge eine Modellrede halten lässt, in Apg 20,18-35 eine Modellpredigt vor einer christlichen Gemeinde – so handelt es sich in Apg 17,22-31 um eine Musterrede vor heidnischem Publikum, speziell vor einem philosophisch gebildeten. Dahinter steht als pragmatischer Lerneffekt: Vor jedem Publikum muss man anders reden, die eigene Sache anders darstellen. In jedem Fall ist ein Brückenschlag nötig. Religiös verantwortliche Rede (wenn sie in den Spuren des Paulus stehen will) muss immer vom Adressaten her denken und entsprechend konzipiert sein.

37 V. 19: ἐπὶ τὸν Ἄρειον Πάγον; V. 22: ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου Πάγου: Beide Formulierungen können im doppelten Sinn gelesen werden. In römischer Zeit scheint die Behörde «Areopag» zu neuer Geltung gekommen zu sein; vom «Lenker des athenischen Staates» (Cic., Nat Deor II 74) und dem «ehrwürdigsten Gremium» (CIA 714) ist die Rede; vgl. W. Elliger: Mit Paulus unterwegs in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, Stuttgart 2007, 156-160.

38 Dionys der Areopagit, der Paulus folgt (V. 34), wäre dann als Mitglied dieses Gremiums gedacht.

39 Das ist der Grund, weshalb die Philosophen ihn zum Areopag führen: V. 18.



#### 4. Wirkungsgeschichte – und Rechtfertigung

In der Auslegungsgeschichte ist der Ansatz des 1k Paulus allerdings nicht immer so gewürdigt worden, wie eben versucht.

Es ist vermutlich der politischen Situation (Naziherrschaft) und dem Programm der Bekennenden Kirche geschuldet, dass der grosse Exeget Martin Dibelius über die Areopagrede ein äusserst negatives Urteil fällte: Sie sei als «eine *hellenistische* Rede von der wahren *Gotteserkenntnis*» im NT nach «Ausdrucksweise wie Gedankenführung ein Fremdling» oder ein «Fremdkörper». Nichts werde darin gesagt von «dem Anspruch der christlichen Botschaft, die wahre Gotteserkenntnis erst durch Offenbarung zu besitzen und mitteilen zu können». Bei Lukas bedeute das Wort des Apostels «weniger ein Gericht über die Verlorenheit der Heiden als eine Erfüllung ihrer unbewußten Sehnsucht». Kurz: Die «Hauptgedanken der Rede [...] sind stoisch und nicht christlich».<sup>40</sup>

Ich würde sagen: Die Rede ist interreligiös konzipiert. Und christliche Rede von Gott und seinem Gesandten könnte sich heute in unserer säkularisierten Majoritätsgesellschaft ein Beispiel daran nehmen.<sup>41</sup>

40 M. Dibelius: Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60), Göttingen <sup>5</sup>1968, 54f.59.65.70. Die Forschungsgeschichte scheint sich im Kreis zu drehen, wenn C.K. Rowe: *The Grammar of Life: The Areopagus Speech and Pagan Tradition*, NTS 57 (2011) 31-50, im Blick auf den Gebrauch gleichen Vokabulars auf beiden Seiten vehement die Unterschiede in der theologischen Grammatik herauszustellen müssen meint: «The idea that merely using the same words – from Aratus, Cleanthes, Seneca, or whoever – would issue in agreement on a total pattern of life is simply an illusion» (49). Genau das tut der lukanische Paulus nicht.

41 Vgl. das gleich lautende Urteil von B.W. Winter: *Introducing the Athenians to God. Paul's Failed Apologetic in Acts 17?*, Themelios 31 (2005) 38-59 (39); J.F. Típei: *Paul's Areopagus Speech: A Lesson on Creation as an Evangelistic Tool*, Sacra Scripta 8 (2010) 95-115 (114f.).

*Abstract*

Die Missionsaktivitäten der Stefanusleute in Antiochia (vgl. Apg 11,19f.) und die Rede des Paulus auf dem Areopag (Apg 17,16-34) werden als praktizierte Interkulturalität bzw. Interreligiosität verstanden. Im synagogalen Milieu von Antiochia entstehen zwischen Diaspora-Judenchristen, die aus Jerusalem vertrieben wurden, und sogenannten Gottesfürchtigen neue Formen religiöser Initiation und Mahlgemeinschaft. In der Areopagrede lässt Lukas seinen Paulus konzeptionelle Brücken zu den philosophisch gebildeten Zuhörern bauen.

*Martin Ebner, Bonn*