

Die Areopagrede des heiligen Paulus: Prototyp des modernen interreligiösen Dialogs oder biblisches Zeugnis für die christliche Chrêsis?

Von Heinz-Lothar Barth*, Bonn

Prof. Dr. Christian Gnilka, dem renommierten Münsteraner Latinisten und gläubigen Katholiken, zum 80. Geburtstag gewidmet. Durch seine umfassenden Arbeiten zu Prudentius zeigt er mit philologischem Scharfsinn die Schönheit jener antiken christlichen Dichtung auf. Durch seine vielfältigen Studien zur Chrêsis versteht er es, uns den richtigen Umgang des Christentums mit anderen Religionen und Kulturen zu lehren.

Zusammenfassung

Seit einigen Jahrzehnten ist es üblich geworden, sich auf die Areopagrede des hl. Paulus als Muster für den modernen interreligiösen Dialog zu beziehen, in dem die christliche Seite den Vertretern anderer Religionen Hochachtung und Anerkennung entgegenbringt. Im Unterschied dazu wird in diesem Beitrag betont, dass das Anliegen des Völkerapostels ausschließlich der Mission gilt: Um die andersgläubigen Menschen zum wahren Gott zu führen, geht Paulus zwar auf ihre Kultur insofern ein, als er – unter Ausnutzung von Zweideutigkeiten – Texte aus dem heidnischen Erfahrungshorizont zitiert. Zugleich lassen aber er und sein Berichterstatter Lukas keinen Zweifel daran, dass sie die pagane Religion trotz einzelner Elemente der Wahrheit als Gesamtgröße betrachtet für einen Irrweg halten: Erlösung und Heil kann es nur in Jesus Christus geben, der einmal die ganze Welt richten wird. Die daraus resultierende Aufforderung, Buße zu tun, fällt nur bei wenigen Athenern auf fruchtbaren Boden.

Die berühmte Areopagrede des heiligen Paulus wird seit einigen Jahrzehnten gerne als biblischer Prototyp eines gelungenen interreligiösen Dialogs vorgestellt. So wie Paulus hier den Heiden entgegenkomme, sei er ein Vorbild für das heutige Christentum. Ja sogar für interreligiöse Gebetsveranstaltungen beruft man sich auf den Völkerapostel. Anlaß für die erste Beschäftigung mit diesem Thema war für mich vor gut zehn Jahren das Verbot interreligiöser Gebete für die katholischen Schulen seines Bistums, das der Erzbischof von Köln erlassen hatte.¹ Kardinal Meisners Akt rief

*Dr. phil. Heinz-Lothar Barth, *1953, bis 2016 Universitätsdozent der Klassischen Philologie in Bonn, publiziert regelmäßig Bücher und Artikel auch zu theologischen Themen, zuletzt *Die Messe der Kirche. Opfer – Priestertum – Realpräsenz*.

¹ Richtlinie des Kölner Erzbischofs zu multireligiösen Feiern in Schulen, abgedruckt in: *Kölner Kirchenzeitung* 50/2006, 6.

eine Fülle von Gegnern auf den Plan, die sich dann verschiedener Argumente bedienen, wie man sie immer wieder in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten lesen und hören konnte. So berief sich Dr. Frowein in seiner Zuschrift »Bereinigung der Bibel«² gerade auf den Apostel Paulus, der in seiner Areopagrede (Apg. 17, 23 und 17, 28) verkündet habe, »dass Heiden und Christen letztlich den gleichen Gott verehren«. Am Schluß stellte der Leserbriefschreiber die polemische Frage: »Zum weiteren Vorgehen: Wird demnächst für Schulen des Erzbistums die ganze *Apostelgeschichte* aus dem Lehrplan gestrichen oder nur das zitierte Kapitel?« Keine Sorge, zu dieser Maßnahme bestand ebenso wenig Veranlassung wie zur Zurücknahme des erzbischöflichen Erlasses!

Die Haltung des hl. Paulus gegenüber dem Polytheismus

Nun ist zunächst einmal detailliert zu klären, wie der Völkerapostel allgemein über die Gottesverehrung der Heiden dachte. Dies geht – neben mehreren anderen Stellen – besonders deutlich z. B. aus dem ersten und zweiten Brief an die Gemeinde in Korinth hervor:

Was sie [sc. die Heiden; so expressis verbis einige griechische Handschriften und die Hieronymus-Vulgata] opfern, opfern sie nicht Gott, sondern den Dämonen. Ich will aber nicht, daß ihr Gemeinschaft habt mit den Dämonen. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen. (1 Kor. 10, 20f.).

Fast noch schärfer sind die Worte Pauli im 2. *Korintherbrief*:

Zieht nicht unter fremdem Joch an der Seite von Ungläubigen! Welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Gesetzlosigkeit? Oder wie kann sich Licht zu Finsternis gesellen? Wie stimmt Christus mit Beliar überein? Oder was hat der Gläubige mit dem Ungläubigen zu tun? Wie verträgt sich der Tempel Gottes mit Götzen? (2 Kor. 6, 14– 16).

So wie besagte Verse aus der *Apostelgeschichte* heute oft verstanden werden, lassen sie sich nur ohne Berücksichtigung jener und anderer paralleler Aussagen des heiligen Paulus und ohne Beachtung des unmittelbaren Kontextes auslegen.³ Denn gleichsam als Überschrift über alles, was dann folgt, hatte Lukas am Anfang der Athenperikope über den Völkerapostel, dessen Begleiter und Augenzeuge er war,⁴ gesagt: »Er war in seinem Innern erbittert, weil er die Stadt voll von Götzenbildern

² *General-Anzeiger* vom 19. Dezember 2006.

³ Leider ist das heute ein verbreitetes Verfahren. Anhand eines vieldiskutierten Textes von Papst Franziskus bin ich auf dieses Vorgehen und seinen Hintergrund, der auf einer subjektivistischen Hermeneutik beruht, näher eingegangen (Barth [2016a]).

⁴ Siehe Thornton (1991). Es handelt sich um eine bei Martin Hengel angefertigte Doktordissertation. Vgl. auch die Rezension der Göttinger Althistorikerin Helga Botermann im *Gnomon* 65 (1993) 506–509. Sie setzt den Grad an Authentizität des von Lukas Berichteten noch höher an als der Theologe Thornton, da sie, meines Erachtens zu Recht, gerade für die Wir-Passagen Augenzeugenschaft annimmt.

[sc. κατείδωλον) sah.« (Apg. 17, 16). Im lateinischen Text heißt es hier: *idololatriae deditam civitatem*.⁵ Dieser für die Beurteilung der Haltung des heiligen Paulus gegenüber der paganen Religion und für das Verständnis des Athenberichts so grundlegende Satz⁶ wird geflissentlich von allen Interpreten ausgeklammert, die in der Areopagrede den Prototyp eines modernen interreligiösen Dialogs erkennen wollen. Das griechische Original bietet hier: παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ. Die Formulierung der Hieronymus-Vulgata wird man als ein wenig zu schwach einschätzen müssen: *incitabatur spiritus eius in ipso* – »sein Geist wurde in ihm erregt«. Besser gelungen, aber noch immer nicht ganz zufriedenstellend ist hier die Nova Vulgata (manchmal auch Neovulgata genannt): *irritabatur spiritus eius in ipso* – »sein Geist wurde in ihm gereizt«. Diese Version müßte man noch um den Vorschlag von Gerhard Schneider ergänzen, der folgende interpretierende Wiedergabe vorschlägt: »Sein Geist wurde zum Zorn gereizt.«⁷ Am ehesten würde dem Originaltext der lateinische Ausdruck *exacerbatur* (»er wurde verbittert«) entsprechen, mit dem Carl Ludwig W. Grimm – neben den Vokabeln *irrito* und *ad iram provoco* – das griechische Verb mit Blick auf Apg. 17, 16 wiedergibt.⁸ Unter der Prämisse des ersten Satzes im Bericht über die Ereignisse in Athen muß alles, was dann folgt, nach den Grundsätzen einer philologisch sauberen Textanalyse beurteilt werden.⁹ Das haben nicht alle Interpreten beachtet.

In vollkommener Übereinstimmung mit seinem eigenen, christlichen Denken tadelte Paulus dann in seiner berühmten Ansprache auf dem Areopag¹⁰ auch die Athener und mahnte sie recht bald, sich von den Götzen abzuwenden und den wahren Gott anzunehmen (Apg. 17, 24–31). Zuvor waren in Apg. 17, 21 die heidnischen Athener

⁵ So die Vulgata nach der Editio Sixto-Clementina und die Nova Vulgata (siehe Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece e Latine*, 27. Auflage, Stuttgart 1993, 373). Weber-Gryson entscheiden sich nach anderen Handschriften der Hieronymus-Vulgata für *idolatriae* (*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 5. Auflage, Stuttgart 2007, 1728). Der Sinn ändert sich nicht.

⁶ So zu Recht auch Schneider (1982) 235.

⁷ Schneider (1982) 235.

⁸ Im *Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti*, Lipsiae 1879, 341.

⁹ »Der eine Einleitungssatz des Athenberichts (17, 16) legt den Grundstein für die ganze Schilderung, einschließlich der Rede. Paulus stößt sich an der Allgegenwart von Götterbildern ... Das pleonastische ἐν αὐτῷ betont, dass er seinen Zorn nicht nach außen trägt.« Zwei kluge Bemerkungen, die der Klassische Philologe Christoph Wurm in einem auch sonst lesenswerten, an eher versteckter Stelle erschienenen Aufsatz vorgetragen hat (Wurm [2016] 38)!

¹⁰ Daß Paulus gerade dort sprach, ist gegen vielerlei Angriffe auf die Historizität mittlerweile endgültig durch die Arbeit von Horsley (1992) als wahrscheinlich erwiesen worden. Horsley machte zu Recht darauf aufmerksam und wußte diese Beobachtung durch Parallelen abzusichern, daß der Areopag in doppelter Weise für den Völkerapostel zuständig war: zum einen als zugereistem Fremden, zum andern wegen seiner neuen »Götterlehre« – man beachte die vielfache Betonung, daß hier jemand eine religiöse Neuerung einführen will, im Text der *Apostelgeschichte*! In Apg. 17, 18 behaupten die stoischen und epikureischen Philosophen ausdrücklich von Paulus, er sei ein »Verkünder neuer göttlicher Wesen« (vgl. auch Apg. 17, 19–21). Für die historische Zuverlässigkeit des lukanischen Berichtes und den hl. Paulus als tatsächlichen Verfasser der Areopagrede plädierte auch Friedrich Blass, Klassischer Philologe an der Universität Halle, mit zwei beachtlichen Argumenten: »Oratio Pauli quin fideliter, etsi brevissime, expressa sit, recte dubitari nequit; ita sunt omnia et loco et audientibus accommodata ... Tum, quod ... quilibet qui paulo recentiore aetate orationes Pauli conficturus esset, usurus erat Pauli epistulis; quarum in hac non magis quam in ceteris orationibus ... ullus usus com-paret.« (Blass [1895] 191).

als geschwätzig und neugierig¹¹ charakterisiert worden. Diese Eigenschaften würde man nicht gerade als positiv bewerten.¹² Allerdings eröffnen sie Paulus die Möglichkeit, seiner Botschaft ein gewisses Gehör zu verschaffen. Denn insofern korrespondieren die negative Charakterisierung *περσομολόγος* – *seminiverbius* (»Schwätzer«), wie die Athener Paulus bezeichnen –, und der Vorwurf an ihn, fremde bzw. neue Götter zu verkünden (Apg. 17, 18), mit ihrem eigenen Interessenhorizont – eine psychologisch für den Missionar günstige Ausgangslage.

»*Captatio benevolentiae*«
als Mittel zum Einstieg in die Missionspredigt

Immerhin scheint Paulus zu Beginn seiner Rede (Apg. 17, 22) seinen heidnischen Zuhörern ein Lob zu spenden: Denn er charakterisiert sein Publikum zunächst als »überaus religiös« (Kepplerbibel), »besonders fromme Menschen« (alte Einheitsübersetzung), »sehr fromm« (neue Einheitsübersetzung) oder »eifrige Gottesverehrer« (Menge-Bibel). Diese positive Würdigung bezieht sich aber keineswegs auf die Qualität der falschen Religion, in der sie leben, als einer Gesamtgröße, sondern nur darauf (siehe Apg. 17, 23 im Verhältnis zu 17, 22), daß sich die Athener um die vollständige Beachtung der von ihnen subjektiv empfundenen religiösen Pflichten bemühen und damit potentiell offen für eine Wahrheit sind, die ihnen erst mitgeteilt werden muß.¹³ Jene Anrede entspricht einer *captatio benevolentiae*, mit der der heilige Paulus die Aufmerksamkeit der Athener erreichen und ihre Sympathie auf sich ziehen will. So ging nach antiker Lehre jeder geschickte Redner vor.¹⁴

Ein vergleichbarer Fall ist uns aus dem Mittelalter bekannt, um wenigstens eine auch inhaltlich in etwa verwandte und prominente Parallele anzuführen. Die Konzilerklärung des II. Vatikanums *Nostra aetate* Nr. 3, 1 kann sich für die Aussage, daß Christen und Muslime trotz Ablehnung der Dreifaltigkeit auf letzterer Seite angeblich denselben Gott verehren, aus der ganzen Kirchengeschichte von rund 1400 Jahren nur auf ein einziges Zeugnis berufen. Es geht um ein (privates!) Schreiben, das Papst

¹¹ Zur Ablehnung der Schwatzaftigkeit und der falschen Neugier findet man reichlich Material aus paganen und christlichen Autoren in: a Lapide (1877) 322f. Noch mehr Passagen aus dem heidnischen Bereich sind zusammengetragen bei Wettstein (1752) 567.

¹² »Die christliche Umdeutung der seit der klassischen Zeit positiv belegten Attribute Athens beginne in der *Apostelgeschichte*, wo nun beispielsweise nicht mehr Rhetorik und Liebe der Götter, sondern Geschwätzigkeit und Götterwahn Charakteristika der Athener seien.« So faßte Alfred Breitenbach einen Abschnitt des RAC-Artikels »Athen« von Dieter Lau (Supplementa 1/2000, 639–668) zusammen (Breitenbach [2003] 23). Im Verlauf seines Buches (vor allem 216–226) führt Breitenbach aus, wie die negative Charakterisierung der Athener aus Apg. 17 bei einzelnen Kirchenvätern fortwirkte.

¹³ Zu Recht lobt der Klassische Philologe Armin Müller die Taktik des Völkerapostels: »Im Übrigen hätte Paulus für seine einleitenden Worte kaum ein besseres Motiv wählen können. Er nahm Kontakt zu seinen Hörern auf, ohne sich gleich in der Sache einzulassen. Gleichwohl führt diese Eröffnung, die den Heiden ihren guten religiösen Willen ausdrücklich bestätigt (Vers 23), ohne Verzug zum Kern der Predigt.« (Müller [2004] 76).

¹⁴ Siehe z. B. Fuhrmann (1990) 84.

Gregor VII. an Al-Nasir adressierte, einen mauretanischen König des 11. Jahrhunderts. Dort dankte der Pontifex für den Schutz von Christen, wobei er bezüglich gemeinsamer Elemente der christlichen und muslimischen Gottesvorstellung gewisse Konzessionen machte. Außerdem verfocht er die Intention, den Herrscher für das Christentum zu gewinnen. Die Aussage, Muslime und Christen würden denselben Gott anbeten (*Unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur, qui eum Creatorem seculorum et gubernatorem huius mundi cotidie laudamus et veneramur*¹⁵), ist ja insofern richtig, als es objektiv eben nur *einen* Gott gibt, der allen Menschen dadurch gemeinsam ist, daß er sie geschaffen hat und die ganze Welt in der ihr bestimmten Ordnung erhält. Die Frage ist aber eben, ob diesen wahren Gott die Muslime als Gesamtmenge von Menschen in ihren Gebeten aufgrund ihrer Religion erreichen, welche doch die Trinität und die Inkarnation der zweiten göttlichen Person ausdrücklich ablehnt. Der einzelne Muslim, der aufgrund einer *invincibilis ignorantia*, eines unüberwindlichen Irrtums, *bona fide*, also gutgläubig handelt, kann sehr wohl vom wahren, dreifaltigen Gott erhört werden. Die Aussage des damaligen Papstes ist zweifellos als reine *captatio benevolentiae* einzuordnen. Sie ist erlaubt, da es sich nicht um eine formale Lüge im strengen Sinn handelt. Aber sie bedürfte unbedingt einer Ergänzung, die hier aus taktischen Gründen ausgelassen wird. An anderen Stellen hat Gregor VII. freilich ganz anders gesprochen, sogar einen Kreuzzug zur Sicherung der heiligen Stätten der Christenheit ins Auge gefaßt.¹⁶

Bei einem christlichen Missionar wie dem heiligen Paulus ist ferner noch etwas weiteres zu bedenken. Paulus spricht davon, er sei »allen alles geworden«, um auf jeden Fall einige zu retten (1 Kor. 9, 22). Es geht also um das, was man traditionell das »Seelenheil« nennt, und nicht etwa um einen religionswissenschaftlichen Dialog! Dabei muß sich der Apostel Jesu Christi gleichsam auf die Erfahrungs- und Glaubensebene des anderen hinab begeben. Die Kirchenväter sprechen in diesem Zusammenhang von einem (gemeinsamen) Abstieg, der *συγκατάβασις*.¹⁷ Gott selbst hat das Verfahren insofern legitimiert, als er auf vergleichbare Weise in seiner großen Güte und Weisheit sich bei seiner Offenbarung auf unser Fassungsvermögen eingestellt hat (siehe II. Vatikanum, *Dei Verbum* 13: *aeternae Sapientiae admirabilis condescensio*, mit Verweis auf St. Johannes Chrysostomus in der Fußnote 11). Die *συγκατάβασις* (lateinisch: *condescensio*) umfaßt im engeren Sinne des Wortes sogar Zugeständnisse, die dem Idealkonzept christlichen Denkens und Lebens nicht immer entsprechen mögen. Freilich dürfen solche nur auf Zeit und um des höheren Zieles der Bekehrung willen gemacht werden, und auch nur dort, wo es sich nicht um Dinge handelt, die in sich schlecht oder einfach falsch sind. Ziel jedes wahren Missionars und Apostels ist nämlich nicht etwa die Anpassung des Christentums an die nicht-christliche Umwelt. Vielmehr soll der Andersgläubige und Ungetaufte vorsichtig und behutsam an die ihm noch unbekanntere Glaubenswelt herangeführt werden.

¹⁵ Zitiert nach: *MGH Epistolae selectae* 2, 1 (herausgegeben von Erich Caspar, Berlin 1920), 288 (vgl. PL 148, 451).

¹⁶ Näheres hierzu siehe Barth (2012) 364–370.

¹⁷ Siehe Gnllka (1993) 81f. (mit Stellenangaben in den Anmerkungen)

Der Geist des christlichen Dialogs im Altertum

Von welchem anderem Geist war also der christliche Dialog im Altertum im Verhältnis zum modernen interreligiösen Dialog geprägt! Der Oxforder Gelehrte Averil Cameron hat die antike Form, soweit es das Christentum betrifft – der Platonische Dialog ist natürlich anders strukturiert und verfolgt andere Ziele –¹⁸ so beschrieben:

Verallgemeinernd können wir tatsächlich behaupten, dass der Dialog eine Möglichkeit war, um all das umfangreiche Schrifttum in eine literarische Form zu bringen, das die Etablierung christlicher Überlegenheit zum Ziel hatte. Seine Ursprünge können nicht vom Drang nach Polemik oder Kontroverse getrennt werden. In der Tat waren Dialoge ein Teil des Versuchs, die Orthodoxie zu festigen.¹⁹

Denn es ging darum, den Menschen die von Gott durch Christus offenbarte Wahrheit möglichst einsichtig nahezubringen. So beschrieb auch der Trierer Patrologe Michael Fiedrowicz gerade innerhalb eines Beitrags zur Rezeptionsgeschichte der Areopagrede das christliche Vorgehen:

Dialog mit den Nichtchristen bedeutet frühchristlichem Verständnis zufolge also nicht gemeinsame Suche nach einer Wahrheit, die von beiden Gesprächspartnern erst noch zu finden wäre. Vielmehr geht es darum, dem Nichtglaubenden die christliche Glaubenserkenntnis als Zielpunkt bzw. Vollsinn seiner anfänglichen, aber defizitären Einsichten zu erschließen.²⁰

Und da mußten die frühen Christen ganz unterschiedlich vorgehen, abhängig davon, ob sie vor Juden oder vor Heiden predigten. Gerda Riedl hat diesen Gesichtspunkt anhand der *Apostelgeschichte* herausgestellt:

Die Pfingstpredigt des Apostels Petrus etwa (Apg. 2, 14–36) und die Areopagrede des lukianischen Paulus (Apg. 17, 16–34) präsentieren zwei Verkündigungsschemata, zugeschnitten auf jüdische und pagane Zuhörerschaft: jene mit Hinweis auf prophetische Apokalypit des Alten Testaments (Joël 3, 1–5), diese unter Zitat eines paganen Schriftstellers und engem Beziehungsgeflecht zwischen biblischem Schöpfungs- und popularphilosophischem Kosmologieverständnis. (Apg. 17, 24–27).²¹

¹⁸ Insofern wäre ich vorsichtig zu behaupten, daß die Areopagrede an »die Lehrgespräche des Sokrates« erinnert, wie Burkhard Orth annimmt (vgl. Orth [2002] 278f.) In der Fußnote 1069 bezieht sich der Verfasser auf Haenchens Kommentar zur *Apostelgeschichte* und auf Plümachers Buch *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*. Möglicherweise ist allerdings der Ausdruck, Paulus sei ein ξένων δαιμονίων καταγγελεύς (Apg 17, 18) vom Vorwurf gegen Sokrates mit beeinflusst, er führe »neue göttliche Wesen« oder »neues Göttliche« ein (immer ist dort die Rede von καινὰ δαιμόνια, so z. B. bei Xenoph. mem. 1, 1, 1). Ganz sicher ist aber nicht einmal dies. Denn der Begriff δαιμόνια kommt schon in der Septuaginta mehrfach vor (z. B. Ps. 95, 5; Ps. 105, 37; Dtn. 32, 17, Bar. 4, 7 u. a.), braucht also nicht unbedingt von paganen griechischen Quellen abzuhängen. Und wenn eine wörtliche Reminiszenz hätte evoziert werden sollen, dann hätte man vielleicht doch eher das Adjektiv καινός erwartet, das dann in den folgenden Versen auch zweimal im Zusammenhang mit der »neuen Lehre« verwendet wird.

¹⁹ Cameron (2014) 38.

²⁰ Fiedrowicz (2002) 103.

²¹ Riedl (2006) 56. In der zugehörigen Fußnote 40 wird Literatur zur Areopagrede des Paulus angegeben. Riedl hätte auch noch auf Ps. 15, 8–11 (nach der Septuagintafassung) mit jener Auferstehungsprophetie verweisen können, die sich dann in Jesus Christus erfüllte und auf die sich Petrus ebenso selbst berief (Apg. 2, 25–28).

Die genannte συγκατάβασις diente demnach lediglich als vorläufiges pädagogisches Mittel, um die Hinführung zu Christus zu erleichtern. Ziel sollte es jedenfalls stets sein, im Laufe der Zeit die Menschen, für die der Missionar vor Gott Verantwortung übernommen hat, zur vollen Höhe des christlichen Glaubens zu führen. Man könnte also analog zur Terminologie der Kirchenväter von einem »gemeinsamen Aufstieg«, einer συνανάβασις sprechen, die sich an die συγκατάβασις anzuschließen hat (vgl. z. B. Origenes c. Cels. 4/12, 27; SC 136, 212²²).

Paulus fordert seine heidnischen Zuhörer auf, Christus anzunehmen

Genauso geht dann auch der heilige Paulus auf dem Areopag vor: Schritt für Schritt führt er seine Rede ihrem Höhepunkt entgegen, der in der Erwähnung des zentralen christlichen Glaubensgeheimnisses, der Auferweckung von den Toten, besteht (Apg. 17, 31). Und dabei bezeichnete der heilige Paulus die Auferstehung Christi, deren äußeres Zeichen neben der Erscheinung vor den Jüngern (siehe vor allem 1 Kor. 15, 1–11) im besonderen auch das leere Grab war (siehe die Predigten des heiligen Petrus: Apg. 2, 29–36, und des heiligen Paulus selbst: Apg. 13, 27–37)²³, als einen Beweis für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft (Apg. 17, 30f.):

Über die Zeiten der Unwissenheit hat Gott zwar hinweggesehen; jetzt aber fordert er die Menschen auf, daß alle überall Buße tun; denn er hat einen Tag festgesetzt, an welchem er den Erdkreis mit Gerechtigkeit richten will durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, wobei er allen einen Beweis zur Verfügung stellte dadurch, daß er ihn von den Toten auferweckt hat.

Allerdings wird in diesem Satz oft πίστιν (πίστιν παρασχὼν πᾶσιν) im Sinne von »Glaube« gedeutet: »wobei er allen den Glauben gegeben hat«, allenfalls »wobei er ihn vor allen beglaubigt hat« o. ä. (entsprechend auch *fidem* [sc. *praebens omnibus*] sowohl in der Hieronymus- als auch in der Neo-Vulgata). Zu Recht jedoch plädierte der Münchner Klassische Philologe Wilfried Stroh in einer Nebenbemerkung seines wertvollen Buches zur antiken Rede²⁴ für die Bedeutung »Beweis« (lateinisch: *argumentum*) – ein Sinn der griechischen Vokabel, der in der Redekunst, vor allem in der Gerichtsrhetorik, ganz geläufig ist.²⁵

²² Siehe jetzt auch Fiedrowicz – Barthold (2011) 680f. (dort 4, 12, 25).

²³ In beiden Reden, die offenbar einem bestimmten Missionsmuster der damaligen Zeit folgten, wurde das Grab des gestorbenen und verwesenen Königs David erwähnt und zugleich das von diesem Propheten vorausgesagte Fortleben Jesu nach seinem Tode betont: Davids Grab wurde damals allgemein gezeigt (Apg. 2, 29), so wie nun auch das leere Grab Jesu, so darf man schließen, von jedermann besichtigt werden konnte; vgl. Mørstad (2007) 187–189. Zur Petrusrede siehe auch Thiede (2000) 168.

²⁴ Vgl. Stroh (2009) 488.

²⁵ Und in der Tat spricht sich auch das (protestantische) Standardwerk von Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, so aus (6., von Kurt und Barbara Aland überarbeitete Auflage, Berlin-New York 1988, 1333): »[sc. Gott hat den Mann Jesus zum Weltrichter bestimmt] indem er allen einen Beweis [sc. für seine Eignung zu diesem Amt] dadurch erbrachte, daß er ihn auferweckte.« Im folgenden werden Parallelen aus der griechischen Literatur für die Junktur πίστιν παρέχειν in dieser Bedeutung angegeben, und zwar aus

Die Erwähnung der Auferstehung des (gekreuzigten)²⁶ Herrn von den Toten, jenes zentralen christlichen Glaubensgeheimnisses innerhalb der Inkarnationslehre, trägt Paulus bei den meisten seiner Zuhörer eben nicht gerade überragende Sympathie ein: »Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, machten sich die einen darüber lustig [griechisch: ἐχλεύαζον – lateinisch: *irridebant*], die anderen aber sagten: ›Wir wollen dich darüber später noch einmal hören‹ – was so viel heißt wie: »Einstweilen reicht es uns.« (Apg. 17, 32). Hier lesen wir ausdrücklich ἀνάστασιν νεκρῶν, womit das Ende des vorhergehenden Verses aufgegriffen wird, wo es heißt, daß der eine Gott jenen Mann (mit dem natürlich Jesus gemeint ist, der aber namentlich nicht genannt wird) von den Toten auferweckt habe (Apg. 17, 31): ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν (Vulgata: *suscitans eum a mortuis*). In Apg. 17, 18 war zuvor nur von der ἀνάστασις (im Akkusativ) die Rede, die unmittelbar neben dem Namen Ἰησοῦν steht; diese beiden, so hieß es unter den Athenern, predige Paulus, »dieser Schwätzer« (ὁ σπερμολόγος οὗτος – Vulgata: *seminiverbius hic*), als ein »Verkünder fremder Gottheiten« (ξένων δαιμονίων καταγγελεύς – Vulgata: *novorum daemoniorum annuntiator*). Muß man aufgrund des Plurals hier die ἀνάστασις in der Vorstellungswelt der unaufgeklärten Heiden als Gottheit neben Jesus annehmen? Sicher ist das nicht, aber auch nicht ausgeschlossen.²⁷

Die Wahrheit ist ohne Rücksicht auf Fehlschläge zu verkünden

Mit der Aufforderung an sein Auditorium, von den Götzen abzulassen (17, 29), Buße zu tun (17, 30) und, so darf man schließen, dadurch dem Endgericht (17, 31) zu entgehen, nachdem er die bisherige Zeit auch noch als Epoche der »Unwissenheit«

Polybios und Flavius Josephus. Dieselbe Interpretation findet man übrigens auch in einem wertvollen katholischen Lexikon zum Neuen Testament, das dem Papst Pius X. mit dessen Einverständnis gewidmet worden war und das heute leider fast gar nicht mehr beachtet wird: Francisco Zorell S.J., *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, Cursus Scripturae Sacrae. Pars prior: Libri introductorii VII, Parisii 1911, 459. Dort heißt es s. v. πίστις 2, 3: »*id quo rei veritatem proba, demonstratio* [Arist. Rhet. 1, 1; Isocr. 3, 8 πίστεσιν αἷς ἄλλους πείθομεν]: Deus Jesum statuit iudicem omnium, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν omnibusque (hujus Jesu auctoritatis) argumentum praebuit eo a mortuis resuscitando.« Besonders angemessen ist hier der indirekte Hinweis Zorells auf den rhetorischen Hintergrund dieses Gebrauchs von πίστις, der sich ja aus den angeführten Stellen bei dem Philosophen und Rhetoriker Aristoteles und dem Redner Isokrates ergibt (wo πίστις allerdings nicht mit παρέχειν verbunden ist; Bauer-Aland hatten sie neben weiteren Passagen zuvor ebenfalls angeführt) und den auch Stroh betont hat. Beide Lexika erwähnen allerdings auch, daß andere Gelehrte πίστις im Sinne von »Glauben« bzw. *fides* verstehen wollen.

²⁶ Die Kreuzigung erwähnt Paulus hier übrigens nicht, vielleicht aus taktischen Gründen wegen der damit für heidnische Ohren verbundenen Schmach, siehe 1 Kor. 1, 23. Dies war ja hier auch nicht unbedingt nötig, da es nach dem Kontext nur um das Jüngste Gericht und die Beglaubigung Jesu Christi als dem Richter durch seine Auferweckung von den Toten ging.

²⁷ Friedrich Blass trat für diese Deutung ein und führte in diesem Zusammenhang auch den Plural δαιμονίων als Argument an, ferner wies er darauf hin, daß aus besagtem Grund einige Gelehrte Ἀνάστασιν groß geschrieben haben (vgl. Blass [1895] 190).

abgewertet hatte (17, 30: τῆς ἀγνοίας – lateinisch: *ignorantiae*), zog der hl. Paulus wohl ebenfalls nicht gerade die Sympathie vieler Menschen auf sich und den von ihm gepredigten Glauben. Nur einige der athenischen Zuhörer bekehren sich zu Christus, von denen dann im abschließenden Vers 17, 34 namentlich jeweils ein Mann und eine Frau angeführt werden, nämlich Dionys vom Areopag und Damaris.

Wie wenig Paulus also letztlich bereit war, um einer oberflächlichen Harmonie willen mit den Vertretern der nichtchristlichen Religion auch nur auf die Botschaft des Evangeliums zu verzichten oder diese gar zu verfälschen, zeigt der skizzierte Gesamtverlauf der Areopagrede. Paulus ist also – trotz zunächst einmal taktisch klugem Vorgehen – letztlich dem von ihm selbst formulierten Grundsatz sowohl eines christlichen Lehrers in den Gemeinden als auch eines Missionars treu geblieben, welcher zum kompromißlosen Einsatz für die unverkürzte Wahrheit auffordert: »Verkündige das Wort, tritt auf, gelegen oder ungelegen; überführe, weise zurecht, ermahne mit allem Aufwand von Langmut und Belehrung.« (2 Tim. 4, 2). Von einem biblischen Vorbild für das moderne Wunschdenken vom Ausgleich und einer wie auch immer gearteten Konvergenz der Religionen kann angesichts der Art, wie Paulus in Athen auftrat, wohl kaum die Rede sein.²⁸

Abweichender Ansatz im modernen interreligiösen Dialog

Der genannte Aspekt eines weitgehenden Scheiterns dieses Missionsunternehmens wird von jenen Theologen geflissentlich übersehen oder zu wenig gewürdigt, die sich für ihre nicht selten anfechtbaren Inkulturationsthesen²⁹ auf das Vorbild des Völkerapostels berufen. Im heutigen interkonfessionellen und interreligiösen Dialog will man immer erst die Gemeinsamkeiten und nicht das Trennende herausstellen. Diese Tendenz ist schon im II. Vatikanum fundiert. In *Nostra aetate* (Nr. 1), jenem Dokument, das »die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« bestimmen soll, heißt es:

²⁸ Insofern kann man auch denjenigen Gelehrten kaum zustimmen, die zwar mit gewissem Recht einen weitgehenden missionarischen »Fehlschlag« der Areopagrede des heiligen Paulus diagnostizieren, diesen aber auf das Konto einer »allzu weitgehenden Anpassung an das griechische Denken« setzen. Gustav Stählin referiert dieses Urteil, distanziert sich aber im folgenden davon (vgl. Stählin [1968] 240f). Paulus paßt sich nämlich vielmehr eher zu wenig an. Dies geschieht aber durchaus im Sinne Jesu Christi und seiner Kirche!

²⁹ Man sollte auch im Zusammenhang mit dem Begriff der *συγκατάβασις* nicht unbedingt den modernen Begriff »Inkulturation« verwenden, wie dies z. B. der Klassische Philologe Hildebrecht Hommel tut (vgl. Hommel [1984] II 96). Denn die Blickrichtung bei der antiken Synkatabasis entspricht, wiewohl es gewisse Überschneidungen geben mag, nicht unbedingt dem, was man in der neueren Zeit landläufig mit diesem Schlagwort verbindet, nämlich z. B. die Anpassung eines Gottesdienstes an regionale und lokale Bräuche. Dies geschieht bekanntlich beispielsweise in Afrika auf langjährigen, ausdrücklichen Wunsch Roms, öfter sogar in Gemeinden, die bereits an die streng römische Form der Messe gewöhnt waren. Von einem durchgreifendem Erfolg für die Glaubensvertiefung kann bei dieser Methode allerdings kaum eine Rede sein, wenn man Robert Kardinal Sarah, dem Präfekten der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, glauben darf. Siehe Barth (2016b) 67f. mit Anm. 120.

Bei ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen, ja sogar unter den Völkern zu fördern, erwägt sie hier vor allem das, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur gegenseitigen Gemeinschaft führt (quae hominibus sunt communia et ad mutuam consortium ducunt).³⁰

So berechtigt dieses Vorgehen je nach Umständen auch sein mag, so sehr besteht zugleich die Gefahr des Relativismus und Indifferentismus, vor der z. B. Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Mortalium animos* im Jahre 1928 angesichts von interreligiösen Kongressen ausdrücklich gewarnt hatte.³¹ Denn es wird ja offenkundig an eine rein natürliche, menschliche Gemeinschaft außerhalb bzw. neben der christlichen Einheit gedacht, die durch die Offenbarungswahrheit grundgelegt ist. Paulus seinerseits folgt dieser Regel, vom Gemeinsamen auszugehen, gerade nur am Anfang (Apg. 17, 22f.), und zwar auch nur, wie wir noch sehen werden, mittels eines gewissen doppelten, freilich erlaubten Tricks. Lediglich während der weiteren Ausführungen beruft er sich dann noch auf ein Arzitzitat, wo eine bestimmte, eher jedoch nur entfernte Gemeinsamkeit aufleuchtet (Apg. 17, 28). Das ist psychologisch geschickt angelegt, denn zwischendurch hatte der Völkerapostel in den Versen 24 und 25 schon massiv den heidnischen Kult mit seinen Tempeln als Wohnstätten der Götter und mit seinen Götzenstatuen angegriffen und damit bestimmt den Zorn vieler seiner Zuhörer auf sich gezogen.

*Das Lob des hl. Paulus an die Athener,
sie seien δεισιδαιμονέστεροι*

Nun hatten wir festgehalten, daß besagte συγκατάβασις bei aller praktischen Klugheit, die sie im Auge haben muß, nicht mit der Lüge arbeiten darf. Wie steht es denn um den Wahrheitsgehalt der schmeichelhaften ersten Sätze in der Areopagrede des heiligen Paulus (Apg. 17, 22f.)? Schauen wir uns die ersten beiden Verse der Rede genauer an:

Ihr Männer von Athen! Ich finde euch in jeder Hinsicht überaus [oder: recht?] religiös. Denn da ich umherging und eure Heiligtümer betrachtete, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekanntem Gott. Nun, was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.

Vergleicht man diesen ersten Teil seiner Ansprache mit der gesamten Reaktion des Apostels beim Gang durch die Stadt, über die kurz zuvor berichtet worden war, so scheint sich auf den ersten Blick ein »gewisser Widerspruch«³² zu ergeben. Alles hängt aber davon ab, welche Vorstellungen genau mit dem Begriff δεισιδαιμονέστεροι, den wir vorläufig mit »überaus [oder recht?] religiös« wiedergegeben haben, verbunden sind. Hätte dieses komparativische Adjektiv im Zusammenhang der Are-

³⁰ Für Andreas Renz ist dieses Prinzip zu Recht »ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel für die gesamte Erklärung« (Renz [2004] 210).

³¹ Vgl. Rohrbasser (1953) 398f. (Nr. 670f.) und 407 (Nr. 683).

³² So Hommel (1984) II 96.

opagrede eine ausschließlich positive Bedeutung, so wäre der Bruch mit den vorangegangenen Worten in der von Lukas wiedergegebenen Athenperikope tatsächlich unvermeidlich. Müßte man ihn umgekehrt unter allen Umständen und für die damaligen Zuhörer ausschließlich abwertend oder, was dem Ergebnis gleichkäme, ironisch auffassen, so hätte Paulus gegen die Gesetze der antiken Rhetorik verstoßen, nach denen sich der Redner auf die psychische Situation seines Auditoriums einzustellen, also die Kategorie des *aptum*, der Angemessenheit, zu beachten hat.³³ Im übrigen hätte der Völkerapostel zugleich seiner eigenen Maxime zuwidergehandelt, die in dem berühmten, oben schon erwähnten Satz zusammengefaßt ist: »Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten.« (1 Kor. 9, 22).

Die Charakterisierung »überaus religiös« oder wie man auch immer den griechischen Begriff aus Apg. 17, 22 in unserer Muttersprache wiedergeben will, stellt insofern keine Lüge dar, als sie einerseits der Ernsthaftigkeit seines Publikums gegenüber der bisher praktizierten, falschen Religion gilt: Im Zusammenhang mit der Bemerkung vom »unbekannten Gott«, den sie laut einer Inschrift auf einem Altar verehrten (Apg. 17, 23), bedeutet das Adjektiv für die Ohren der Athener zweifellos ein Lob, insofern nämlich, als ihnen bescheinigt wird, dass sie peinlich darauf achten, keinem Gott die Verehrung zu versagen.³⁴ Der (absolute) Komparativ *δεισιδαιμονέστεροι* soll die Athener in dieser Hinsicht über andere Menschen hinaus heben, obgleich die Bezugsgröße nicht ausdrücklich genannt ist. So kann man das Adjektiv in seiner Steigerungsform hier sogar mit »besonders/überaus religiös« o. ä. wiedergeben. Theoretisch wäre auch ein Verständnis im Sinne von »recht religiös« möglich, das käme eher einer gewissen Abschwächung nahe – nicht ausgeschlossen, aber m. E. auch nicht sonderlich wahrscheinlich.³⁵

Zum ändern ist entscheidend, welche Assoziationen der griechische Ausdruck bei einem außerhalb der paganen Religion stehenden Leser oder Hörer evozieren kann. Wären diese innerhalb der Areopagrede ausschließlich positiver Natur, so fiel es

³³ Siehe z.B. Fuhrmann (1990) 121–123.

³⁴ Insofern haben moderne Exegeten wie Bauer-Aland oder das *Exegetische Wörterbuch zum Neuen Testament* nicht ganz unrecht, wenn sie zu *δεισιδαιμων* schreiben: »... kann wie *deisidaimonia* im üblen Sinn gebraucht werden (vgl. Maximus Tyr. 14, 6f. Philo, cher. 42; Just., A I 2, 3), muß jedoch in der Captatio des Paulus AG 17, 22 die Bedeutung haben **religiös, fromm**.« (Bauer-Aland, 347). – »Aus zeitgenössischen Texten ... folgt, daß Pls in seiner einleitenden captatio der Areopagrede (Apg. 17, 22–31) *δεισιδαιμων* keineswegs in einem ironischen oder gar abwertenden Sinn versteht, sondern positiv als *religiös, fromm* (wörtlich: »die Dämonen fürchtend«).« (*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider, 2. Auflage, Stuttgart 1992, I 678). Aber die Medaille hat eben auch noch eine Kehrseite, die hier ausgeklammert ist, allerdings immerhin durch den Hinweis auf die wörtliche Bedeutung am Schluß des letzten Zitates angedeutet wird. Wir kommen hierauf oben sogleich zu sprechen. Theodor Zahn geht sogar so weit, daß er in dem von Paulus verwendeten Adjektiv eine scharfe Ablehnung sehen will (vgl. Zahn [1921] 612f). Aber diese entgegengesetzte Extremposition geht auch zu weit. Ausgewogen sind die Ausführungen bei Stählin (1968) 231.

³⁵ Cornelius a Lapide (1877) XVII 323 meint anhand der lateinischen Fassung *superstitiores*, es läge eine gewisse Abschwächung durch den Komparativ vor, was prinzipiell bei einem absoluten Komparativ möglich ist; vgl. im Deutschen: Eine »ältere« Frau ist in der Regel jünger als eine »alte« Frau. Zu dieser Auffassung gelangt der Autor aber nur, weil er *superstitiosus* als überwiegend negativ beurteilt und das *quasi* der lateinischen Übersetzung (griechisch *ὡς*) fälschlich als Einschränkung einschätzt, während es in Wirklichkeit nur das Prädikativum verdeutlicht bzw. verstärkt.

schwer, nicht zumindest eine gewaltige Spannung, wenn nicht einen Bruch zur zitierten Bemerkung des Lukas zu vermeiden, die wie ein Motto über der ganzen Athenperikope steht, zumal wenn man bedenkt, daß der Völkerapostel in Lystra zuvor sich schon ähnlich geäußert hatte. Neben der Wirkungsweise auf den damaligen Adressaten müssen wir daher zusätzlich die Perspektive desjenigen ins Auge fassen, von dem die Aussage ausgeht. Der aber ist Christ.

Das Adjektiv *δεισιδαίμων* lässt nun zum einen das Substantiv *δαίμων* heraushören, das zwar für pagane Ohren nichts Anstößiges besaß, das aber ein Christ nicht für den wahren Gott verwenden würde.³⁶ Vielmehr erinnert es vom Standpunkt des Christen Paulus aus an seine eigene Bewertung der athenischen Frömmigkeit, die der Leser bzw. Hörer zuvor kennengelernt hatte. Dort war ja die Stadt als *κατείδωλος* negativ charakterisiert und die Reaktion des Paulus auf diese Beobachtung berichtet worden. In diesem Sinne wäre das Adjektiv als »die Dämonen fürchtend«³⁷ zu verstehen – ganz ähnlich, wie an der schon zitierten Stelle im *1. Korintherbrief* (1 Kor. 10, 19f.), wo auch die Begriffe *εἶδωλον* (Singular) und *δαμόνια* (Plural) unmittelbar nebeneinander mit Blick auf dasselbe Objekt stehen. So verstieß also der heilige Paulus mit seiner Charakterisierung weder gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit noch verfehlte er sein Ziel, zunächst einmal bei den Athenern Gehör zu finden.³⁸

Dabei ist auch sein Hinweis sehr geschickt, daß er eigentlich gar nichts völlig Neues bringe, obgleich dies die Athener zunächst vermutet hatten und aufgrund ihrer Neugier ihn anzuhören bereit waren. Um das zu zeigen, berief sich Paulus einerseits auf den Volksglauben (Altar für einen unbekanntem Gott), andererseits auf ein philosophisches Argument (Aratzitat). Gegen den Vorwurf der Neuerungssucht, wie er sich in Apg. 17, 18f. ausdrückt, mußte er sich nämlich wehren. Bei der Hochschätzung, die man in der Antike (*mutatis mutandis* auch noch im christlichen Mittelalter) alten Überlieferungen entgegenbrachte, lag für ihn hier ebenso wie für die späteren christlichen Apologeten eine wichtige Aufgabe, der sie sich immer wieder stellen mußten. So läßt der Christ Minucius Felix in seinem Dialog *Octavius* (6, 3) den heidnischen Gesprächspartner Caecilius das Prinzip seiner Religion in die Worte fassen: »Die Vorfahren pflegten religiösen Bräuchen und Einrichtungen so viel Heiligkeit beizumessen, wie sie ihnen an Alter zusprachen« (*antiquitas caerimoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consuevit, quantum adstruxerit vetustatis*).³⁹ Hierin liegt

³⁶ Die eindeutige und durchgängige Abwertung der Begriffe *δαίμων* und *δαμόνια* setzte schon in der Septuaginta ein (vgl. Lesêtre [1926]).

³⁷ So z. B. Wikenhauser (1961) 200.

³⁸ Ein gut durchdachtes Urteil fällt Edmond Jacquier zu Apg. 17, 22: »La crainte de la divinité peut être selon sa nature de la piété ou de la superstition; ce terme neutre, vox anceps, a été employé dans ces deux sens; il convient bien pour caractériser un sentiment louable dont on n'approuve pas l'objet.« (Jacquier [1926] 528).

³⁹ Weitere Belege aus der römischen Literatur für diese Geisteshaltung siehe in der Fußnote zur Stelle innerhalb der Ausgabe von Martin (1930) 20. Vgl. Hettinger (1900) 475, mit Verweis unter anderem auf Cic. leg. 2, 16, 40, wo es heißt, daß die beste Religion die älteste sei. Andererseits zögerten die christlichen Apologeten auch nicht, einen Neuheitsanspruch für das Christentum zu erheben und zu begründen. Für beide Positionen findet man reichlich Material bei Fiedrowicz (2004) 333–392 (Abschnitt C: Geschichte als apologetisches Argument).

auch einer der wichtigen Gründe, warum die christlichen Autoren auf das damalige Denken paganer Philosophen zurückgriffen. Clemens von Alexandrien hielt dabei bewußt fest, jene Philosophie der Heiden füge dem Christentum nichts Wesentliches hinzu, was dieses nicht schon besitze, mache es aber für die zu Bekehrenden, da es ihnen vertraut sei, leichter zugänglich und schütze, richtig angewandt, allgemein gegen verschiedene Irrtümer.⁴⁰ Auf diesem geistigen Hintergrund sind auch manche verbalen Zugeständnisse an die heidnische Seite zu beurteilen, so daß man diese nicht etwa im Sinne einer Konvergenz der Religionen pressen darf.⁴¹

Athener Inschrift »Einem unbekanntem Gott«

Das von Paulus verwendete Adjektiv *δεισιδαιμονέστεροι* bietet noch einen weiteren Vorteil für seinen Argumentationsgang. Da der Plural *δαίμονες* in Apg. 17, 22 nicht direkt durchscheint, ist der Begriff offen für den Übergang zur Erwähnung des Altares mit der Aufschrift »Einem unbekanntem Gott (*ἀγνώστῳ θεῷ*)», also im Singular. Hier ist jetzt nicht mehr der Terminus *δαίμων* oder von ihm abgeleitete Wörter verwendet. Denn so wird weder im Alten Testament noch im christlichen Kontext der einzige, wahre Gott bezeichnet. Vielmehr ist von *θεός* die Rede. Und diese Vokabel wird auch im monotheistischen Sinn gebraucht. Hier nützt also Paulus abermals eine gewisse Mehrdeutigkeit aus. So kann er nun jene unbekannte Gottheit, die eigentlich dem polytheistischen Kult zuzuordnen ist und dort wohl eher eine untergeordnete Rolle spielte, seinen Zuhörern zunächst noch weiter entgegenkommend, mit dem einzig wahren Gott identifizieren, wie ihn die Christen verehren. Erst unter dieser Prämisse war es Paulus möglich, sich des positiv konnotierten Verbs *εὐσεβεῖν* (»fromm verehren«) zur Bezeichnung der religiösen Praxis der Athener zu bedienen (Apg. 17, 23): »Was ihr, ohne es zu kennen, (fromm) verehrt, das verkünde ich euch.« Bemerkenswert ist, daß hier im griechischen Originaltext (ebenso auch in der Vulgata) nicht etwa das Relativpronomen im konkreten Maskulinum (*ὃν*), sondern im allgemeineren Neutrum (*ὅ*) steht; dies kommt wiederum der Redeweise derjenigen seiner Zuhörer entgegen, die philosophisch gebildet sind.⁴² Von Apg. 17, 23 fällt dann wiederum auch Licht zurück auf das Verständnis des inhaltlich nicht eindeutig faßbaren Adjektivs *δεισιδαιμονεστέρους* in Apg. 17, 22.

Schon der heilige Hieronymus (und übrigens auch Didymus der Blinde) meinte, eigentlich habe die Inschrift, auf die Paulus aufmerksam machte, im Plural so gelau-

⁴⁰ Vgl. Clemens von Alexandrien *strom.* 1, 20, PG 8, 817 f. = GChSch 15, 2,63–64 (= § 100,1). Die Stelle wird von Leo XIII. in seiner Enzyklika *Aeterni patris* erwähnt (DH 3138), in der der Papst die Bedeutung der Philosophie für die theologische Argumentation herausstellte und dabei die scholastische Methode des heiligen Thomas von Aquin als für den katholischen Theologen verbindlich festlegte (vgl. II. Vatikanum, *Optatam totius* 15f.).

⁴¹ Siehe hierzu die klugen Bemerkungen des bedeutenden Indologen und zugleich theologisch gebildeten Gelehrten Paul Hacker (Hacker (1970) 258); vgl. auch Bender (1983) 100ff.

⁴² Zu beiden Aspekten, dem Übergang zu *θεός* und dem Gebrauch des Relativpronomens im Neutrum, siehe Stählin (1968) 232. Die *varia lectio* einiger späterer Handschriften *ὄν – τοῦτον* (wen – den) scheint sekundär zu sein.

tet: »Den unbekanntem Göttern« (ἀγνώστοις θεοῖς), aber Paulus habe sie im monotheistischen Sinne umgedeutet, um sie für sein Missionsanliegen einsetzen zu können. Immerhin wäre ja, so muß man zugeben, in einem Plural auch »ein unbekannter Gott« im Singular mit eingeschlossen. Daher hielt Hieronymus ein solches Verfahren für völlig legitim.⁴³ In der Moderne hat vor allem Eduard Norden in seinem berühmten Buch »Agnōstos theos« die Angabe des heiligen Hieronymus ausgenutzt, um die historische Zuverlässigkeit des Berichtes in der *Apostelgeschichte* zu erschüttern. Auch die Gelehrten der Alten Geschichte, und unter ihnen vor allem die Epigraphiker, glaubten nachweisen zu können, eine solche Aufschrift habe es nur im Plural gegeben. Mittlerweile sind die vorgebrachten Einwände nach weiteren Forschungen aber nicht mehr so stichhaltig und zwingend, daß man eine Inschrift im Singular ganz ausschließen müßte.⁴⁴ Uns interessiert dieses Problem sowieso hier eher nur am Rande. Auf jeden Fall liegt, ob man nun den Plural oder den Singular annimmt, ein geradezu klassisches, ganz frühes Beispiel christlicher *Chrêsis* vor: Im Falle einer ursprünglich singularischen Form wäre der heidnische Ausdruck direkt übernommen, aber mit neuem Inhalt gefüllt worden, der von der göttlichen Offenbarung in und durch Jesus Christus ausgeht. Im anderen Fall wäre erst einmal die äußere Form gereinigt worden, es hätte also ein μεταρροϋθμίξειν bzw. μεταβάλλειν sowohl in der Form als auch im Inhalt stattgefunden, um zwei der Ausdrücke zu benutzen, die Christian Gnilka als zentral für eine bestimmte Art des *usus iustus*, des antiken christlichen Umgangs mit heidnischem Bildungsgut eruiert hat.⁴⁵

Das richtige Verständnis des Adjektivs δεισιδαίμονέστεροι

Wenn man all jene von uns angerissenen Gesichtspunkte berücksichtigt, erkennt man, dass der heilige Paulus mit seiner Charakterisierung der Athener zum einen die Gesetze antiker Rhetorik beachtete, zum andern aber auch nicht gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit verstieß, das für den christlichen Missionar in besonderer Weise gilt. Denn daß es sich bei dem Adjektiv δεισιδαίμονέστεροι keineswegs um eine Ausrichtung auf den wahren Gott handelt, haben wir schon gesehen. Die lateinische Fassung des heiligen Hieronymus *superstitiosiores*⁴⁶ (deutsche Übersetzung etwa: »über-

⁴³ Siehe Gnilka (2012b) 50. Gnilka selbst urteilt aber zu Recht, daß diese Annahme »ganz unsicher bleibt«.

⁴⁴ Siehe Gnilka (1984) 126–129 (mit ausführlichen Literaturangaben in den Fußnoten); vgl. auch Fiedrowicz (2002) 93–95. In der umfangreich überarbeiteten und erweiterten Neuauflage seines Buches aus dem Jahre 1984, die 2012 erfolgte, führt Gnilka weitere Literatur an, auch solche, die von einer Veränderung der athenischen Inschrift durch Paulus ausgeht, bleibt aber im wesentlichen bei seinem eher skeptischen Urteil gegenüber dieser Konstruktion (vgl. Gnilka [2012a] 204–208).

⁴⁵ Siehe vor allem Gnilka (1993) 63–91 (Kapitel: Bewahrung und Veränderung) und 129–176 (Kapitel: Das Prinzip der Reinigung).

⁴⁶ Einige Textzeugen bieten den Positiv *superstitiosos*. Aber die besseren Handschriften der Hieronymus-Vulgata ahmen den Komparativ des griechischen Urtextes nach (siehe Weber-Gryson, *Biblia Sacra Vulgata*, Editio quinta, Stuttgart 2007, 1728).

aus abergläubisch«), die die Neovulgata immerhin beibehalten hat, ist zwar etwas zu negativ ausgefallen⁴⁷, gibt uns aber bereits bei der (wahrscheinlichen) Annahme einer einigermaßen korrekten Übertragung durch Hieronymus einen Hinweis, daß auch das griechische Original keineswegs nur positiv konnotiert sein kann, sondern eben zumindest eine gewisse Mehrdeutigkeit besitzt.⁴⁸

Im Unterschied zum Adjektiv kommt das zugehörige Substantiv *superstitio* noch zweimal in der lateinischen Version der Heiligen Schrift vor. In Kol. 2, 23 gibt es die griechische Vokabel ἐθελοθρησκία wieder. Sie hat hier einen eindeutig negativen Klang, etwa im Sinne von »selbsterwählter Gottesdienst« (Zürcher Bibel) bzw. »eigenwilliger Gottesdienst« (revidierte Elberfelder Bibel), und bezieht sich auf falsche Bräuche in christlichen Gemeinden. In Apg. 25, 19 geht es um die Anklage jüdischer Autoritäten gegen Paulus. Der römische Statthalter Festus spricht dem König Agrippa gegenüber, ähnlich wie sich Paulus auf dem Areopag ausdrückte, von der δεισιδαιμονία des Beschuldigten, was im Lateinischen mit *superstitio* wiedergegeben ist. Auch hier liegt eine gewisse Abwertung oder zumindest Distanz des Römers vor, wie spätestens aus dem zweiten Teil des Verses hervorgeht, wo er Jesu Tod und (in seinen Augen angebliche) Auferstehung erwähnt – was ihm offenbar nicht einleuchtet. Daß sowohl der griechische als auch der lateinische Begriff hier mit Blick auf den Monotheismus verwendet wird, muß nicht erstaunen: Beide sind eben von einer gewissen Mehrdeutigkeit geprägt und geben dem Römer die Möglichkeit, sie leicht unspezifisch zu verwenden.

Das ist in Apg. 17, 22 nicht anders. Dort sind den oben zitierten deutschen Versionen solche Übertragungen vorzuziehen, die den polytheistischen Hintergrund berücksichtigen, wie etwa »ihr habt große Ehrfurcht vor den Göttern« (Kürzinger), »ihr habt recht viel Scheu vor den Göttern« (Zürcher Bibel) oder »ihr seid in jeder Beziehung den Göttern sehr ergeben« (revidierte Elberfelder Bibel). Die letztere Übersetzung merkt in der Fußnote als ganz wörtliche Übertragung an: »dem Dämonendienst ergebener (als andere)«. Niemals würde man den Ausdruck δεισιδαιμων in Zusammenhang mit dem einen, wahren, dreifaltigen Gott in der Bibel aus dem Munde Christi, seiner Jünger oder der Hagiographen finden! Er entspricht ganz der alttestamentlichen Haltung des jüdischen Volkes gegenüber jenen »Göttern«, die in Wahrheit »Götzen« sind.

Das Aratzitat

Wenn Paulus sich schließlich für seine Aussage über den wahren, einen Gott »In ihm leben wir nämlich, bewegen wir uns und sind wir« auf den Vers des griechischen

⁴⁷ Mit dieser Kritik hat Joseph Knabenbauer nicht ganz unrecht, wenngleich er seinerseits die gewisse Ambivalenz auch dieser lateinischen Vokabel nicht scharf genug erkennt (vgl. Knabenbauer [1899] 303).

⁴⁸ Zur ambivalenten Gebrauch des Adjektivs und des damit verbundenen Substantivs *superstitio* siehe Vössing (2015). Vössing zeigt auf, daß weder *religio* pauschal und immer positiv noch *superstitio* pauschal und immer negativ konnotiert sind. Vielmehr hängt dies jeweils ab von verschiedenen Faktoren wie Autor, Zeitverhältnissen und Kontext.

Dichters Arat aus seinem astronomischen Lehrgedicht *Phainomena* (V. 5) beruft »Wir sind ja sogar von seinem Geschlecht« (Apg. 17, 28: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν – lateinisch: *ipsius enim et genus sumus*), dann wird durchaus keine Identität zwischen polytheistischem und monotheistischem Glauben postuliert. Ebenso wenig wird hier den Heiden irgend etwas genommen und in einer *interpretatio Christiana* auf problematische Weise umgedeutet. Das beurteilten die Kirchenväter ganz anders. Im Gegenteil, Johannes Chrysostomus z. B. betonte, daß der Begriff θεός, der im nächsten Vers (Apg. 17, 29) im Anschluß an das Zitat aus dem heidnischen Dichter verwendet wird, dem Einen, dem wahren Gott zukomme. Widerrechtlich (παράνομως) sei er den Götzen (Idolen) beigelegt worden, wie bei Arat konkret dem Zeus. Paulus gebe also nur diesem wahren Gott zurück (ἀποδίδωσι), was ihm sowieso rechtmäßig gehöre.⁴⁹ Christian Gnilka hat dieses Phänomen meisterhaft so charakterisiert:

Das Zitat bedeutet auch nicht, daß Paulus sich die Denkrichtung Arats zu eigen mache. Denn der Zeusanruf zu Beginn der *Phainomena* ruht auf der Grundlage des stoischen Pantheismus; Paulus hingegen meint ja, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat, und insofern gilt der Satz »wir sind von seinem Geschlecht«. Das Zitat bedeutet vielmehr, daß Paulus in den Aratversen – oder zumindest in dem zitierten Versstück – ein Element der Wahrheit entdeckte und dieses Element benutzte, um die Athener zu überzeugen. Dabei erhält das Übernommene einen Sinn, den es im originalen Kontext nicht hatte. Vom christlichen Standpunkt aus geurteilt: es erhält jetzt erst seinen vollen Sinn.⁵⁰

Ähnlich wie beim Begriff δεισιδαιμονέστεροι nutzt der Völkerapostel also eine gewisse semantische Mehrdeutigkeit des (vom Kontext isolierten) Arat-Zitates geschickt aus, um seinen Zuhörern die neue Botschaft als ihnen partiell Vertrautes nahezubringen.

Paulus war sich natürlich der Tatsache bewußt, daß die Athener, im Polytheismus befangen, nicht sozusagen im Widerspruch zu sich selbst auch noch bewußt den einen monotheistischen Gott verehrten. Trotzdem täte man der Art seines Vorgehens nach dessen eigenen Prämissen unrecht, wenn man diese, zunächst äußerlich betrachtet, etwas befremdende Identifizierung nur für ein rhetorisches Mittel halten wollte. Sicher ist sie das auch. Aber nach Pauli eigenen Voraussetzungen war selbst den Heiden ursprünglich einmal die Existenz nur eines wahren Gottes bewußt gewesen (Rom. 1, 18–32; Eph. 4, 17–19). Durch die Sünde, die die Vergötterung der materiellen Natur mit sich gebracht habe, seien sie in abstruse Vorstellungen über das Göttliche gefallen. So kann man mit Fug und Recht sagen, daß in ihren Vorstellungen Spuren der ursprünglichen Glaubenshöhe vorhanden sind, wenn sie sich deren auch explizit nicht bewußt sind.⁵¹ Jene Elemente der Wahrheit gilt es also auch in anderen Religionen anzuerkennen. Freilich sind sie eben dort mehr oder minder stark »von bösen Ansteckungen« (»a contagiis malignis«) kontaminiert, die dem Bereich »der

⁴⁹ Joh. Chrys. hom. in Tit. (= PG 62, 677). Vgl. Gnilka (1993) 80 und Fiedrowicz (2002) 98f.

⁵⁰ Gnilka (1979) 141.

⁵¹ Vgl. Hettinger (1900) V 481: »Denn auch in der Verdunkelung blieb die Idee der zwar nicht mehr erkannten, aber doch geahnten und gefühlten Gottheit mächtig, und wurde die Wahrheit, daß die Gottheit sich in der Natur überall gegenwärtig und wirksam offenbare, empfunden.«

Herrschaft des Teufels« (»imperium diaboli«) zugehören. Hiervon müssen sie gereinigt und ihrem Urheber Christus durch die missionarische Tätigkeit zurückgegeben werden (II. Vatikanum, *Ad gentes* 9,2; mit Kirchenväterstellen in den Fußnoten zum 9. Kap. des Missionsdekretes).

Antike Christen benutzten Argumente einzelner heidnischer Philosophen

Der christliche Missionar Paulus rief mit dem Bezug auf Arat ferner gerade gegen die Vertreter der heidnischen Religion die Stimme der (hier stoischen) Philosophie zum Zeugnis an,⁵² wie es später auch verschiedene Kirchenväter immer wieder einmal praktizierten.⁵³ Der heilige Augustinus beruft sich für dieses sein Vorgehen, sich für die Verbreitung und Verteidigung der christlichen Botschaft auch auf zutreffende Erkenntnisse der paganen Gelehrsamkeit zu beziehen, gerade auf die Vorgehensweise des Völkerapostels.⁵⁴

Papst Benedikt XVI. hat erfreulicherweise immer wieder darauf hingewiesen, daß das frühe Christentum in der Regel aus der heidnischen *Philosophie* und nicht etwa aus der paganen, dem trinitarischen Monotheismus wesentlich fremden, ja feindlichen *Religion* jene Elemente aufgriff, die mit der eigenen Lehre kompatibel waren.⁵⁵ So sah man auch die heute vielbeschworenen »Samen der Wahrheit« als Ausfluß des »Logos spermatikos« gerade nicht, wie es unter dem Pontifikat Papst Johannes Paul II. mehrfach behauptet worden ist, in den falschen Religionen wirksam. Benedikt XVI. hat sich hierzu immer wieder geäußert. Schon vor einigen Jahren schrieb er Entscheidendes:

Die Vätertexte von den ›Samen des Wortes‹ (und ähnliche Gedankenfiguren), die man heute als Belege für den Heilscharakter der Religionen anführt, beziehen sich im Original gerade nicht auf die Religionen, sondern auf die Philosophie, auf eine ›fromme‹ Aufklärung, für die Sokrates steht, der gleichzeitig Gottsucher und Aufklärer war.⁵⁶

⁵² »Da ist zunächst der Eingang mit dem hymnenartigen Preise des Zeus. In ihm erkennen wir den Allgott der Stoiker; wenn von den Menschen gesagt wird, sie seien seines Geschlechtes, hören wir Kleanthes, der in seinem Zeushymnus (v. 4) dieselbe Wendung gebraucht.«, so Lesky (1971) 842. In der zugehörigen Fußnote 6 weist der Gräzist auf das Zitat des Aratverses in Apg. 17, 28 hin. Möglicherweise dachte Paulus bzw. Lukas als sein Berichterstatter sowohl an Arats Proöm als auch an den Zeushymnus des Kleanthes. Gnilka zieht diese Auslegung wegen des Plurals τινες in Apg. 17, 28 in Erwägung, bezeichnet sie aber als »umstritten« (Gnilka [1979] 168¹⁷). Wilfried Haubeck und Heinrich von Siebenthal nehmen beide Dichter als Gewährsmänner an (vgl. Haubeck – von Siebenthal [2011] 784; das gerade für Anfänger wertvolle Buch hält neben sprachlichen Analysen auch eine Fülle oft kluger inhaltlicher Urteile bereit). Allerdings verwenden antike Autoren manchmal den Plural τινες, wenn sie eigentlich nur einen einzigen Zeugen vor Augen haben, siehe z. B. Barth (1984) 342².

⁵³ »Die ›Berührung mit dem griechischen Geist‹, von der Benedikt XVI. spricht, war möglich, weil die griechische Philosophie Fragen aufgeworfen hatte, auf die das Evangelium die Antwort war.« So der Kölner Juraprofessor Martin Kriele in Kriele (2008) 40.

⁵⁴ Vgl. Aug. civ. 8, 10; auch conf. 7, 9, 15.

⁵⁵ Z. B. in Ratzinger (2000).

⁵⁶ Ratzinger (2003) 68.

Kurz vor seiner Wahl zum Papst sagte Kardinal Ratzinger:

Das Christentum hat sich von Anfang an als Religion des Logos verstanden, als vernunftgemäße Religion. Es hat seine Vorläufer nicht in erster Linie in den anderen Religionen ausgemacht, sondern in einer aufklärenden Philosophie, welche die Straße der Traditionen geräumt hat, um sich der Suche nach der Wahrheit, dem Guten und dem einzigen Gott zuzuwenden, der über allen anderen Göttern steht.⁵⁷

Und noch als Papst äußerte sich Benedikt XVI. so: »Tatsächlich hat die heidnische Religion nicht den Weg des ›Logos‹ eingeschlagen, sondern beharrlich den Weg der Mythen verfolgt ...«⁵⁸ Mehrfach habe ich mich auch selbst ganz in diesem Sinne geäußert und Papst Johannes Paul II. kritisiert. Denn die antiken christlichen Quellen sind hier nun einmal ganz eindeutig.⁵⁹

Ja man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen und sich der Feststellung des Trierer Patrologen Michael Fiedrowicz anschließen, die er im Anschluß an seine Gedanken zur Deutung der Areopagrede bei den Kirchenvätern getroffen hat: »Ebenso wie der Apostel in Athen schlossen die frühchristlichen Apologeten eine Allianz mit der antiken Philosophie gegen Polytheismus und Idolatrie der Volksfrömmigkeit.«⁶⁰ Dabei konnte echte griechische Weisheit, beispielsweise bei Clemens von Alexandrien, sogar als Vorbereitung auf die Offenbarung durch Jesus Christus angesehen werden.⁶¹ Es bedurfte dazu also nicht nur der Grundlagen im Alten Bund für das jüdische Volk, sondern auch einer gewissen *praeparatio evangelica*, einer »Vorbereitung auf die Frohe/Gute Botschaft«, bei den Heiden. Mit dieser Lehre hing ein Aspekt zusammen, den Jean Daniélou treffend so formuliert hat:

Ebenso wie die bekehrten Juden mit Recht im Christentum nicht etwa die Vernichtung, sondern die Erfüllung ihres Glaubens sahen, waren sich nun auch die Heiden bewußt, daß sie als Anhänger Christi das Beste, was sie mitbrachten, nicht zu verleugnen brauchten, sondern im Gegenteil dessen Vollendung fanden.⁶²

Schließlich ließen sich erst jetzt jene Elemente der Wahrheit, die es unbestreitbar auch in den paganen Religionen gab (und auch heute noch in den nichtchristlichen Religionen gibt), in den Wahrheitszusammenhang der göttlichen Offenbarung eingliedern, wo ihre eigentliche Heimat ist und wo allein sie legitim wirken können. Ziel ist es, auf diese Weise die Menschen, die in insgesamt gesehen irrigen Systemen gefangen sind, durch die Kirche zu Christus zu führen, der einzigen Wahrheit und dem einzigen Heil (Joh.14, 6).

⁵⁷ Ratzinger (2005) 24.

⁵⁸ Ansprache des Heiligen Vaters während der Generalaudienz am 21. März 2007: *Die Tagespost* vom 24. März 2007, S. 6.

⁵⁹ Ausführlich habe ich mich schließlich zu dieser Problematik geäußert in Barth (2011) 230–255.

⁶⁰ Fiedrowicz (2002) 104

⁶¹ Vgl. Fiedrowicz (2000) 154.

⁶² Daniélou (1955) 21f. Zuvor (18–21) nannte Daniélou die Stellen, an denen Paulus auf die Frage antwortet, wie die Heiden vor Christi Erscheinung in Beziehung zu Gott treten konnten (siehe weiter unten im Haupttext).

Die Heiden und das Heil im Neuen Testament

Schon im Neuen Testament findet man Ansätze zu der Erkenntnis, daß auch die Heiden in einer heilsvermittelnden Beziehung zu Gott stehen konnten. In Rom. 2, 12–16 zeigt Paulus den Menschen, die nicht am Mosaischen Gesetzesbund teilhatten, daß auch sie Gott durchaus nicht ganz fern sein mußten. Vielmehr schrieb der Herr ihnen das Gesetz ins Herz: Wenn sie dem von Gott eingegebenen Gewissensanruf folgten, konnten auch sie im Gericht bestehen. Es handelt sich hier um die natürliche Erkenntnis (Rom. 2, 14: griechisch: φύσει – lateinisch: *naturaliter*) der göttlichen Gebote, deren der Mensch nach der Paulinischen Konzeption allein aufgrund seiner Vernunft fähig ist, wenn er sein Denken nicht durch die Sündhaftigkeit des Lebens hat völlig verderben lassen.

Freilich sind viele Menschen dieser Hilfe Gottes, die zunächst einmal auf der natürlichen Gotteserkenntnis aus der Schöpfung aufruhte (Rom. 1, 20), nicht gefolgt, sondern haben sich vom Schöpfer ab- und den Geschöpfen zugewandt (scholastisch: *aversio a Deo et conversio ad creaturam*), ließen sich in ihrer Gottesferne bis zu Perversionen in die Sünde verstricken und bezahlten ihren Ungehorsam mit dem (geistigen) Tod (Rom. 1, 21–32). Die anderen Heiden aber, die Gott treu blieben, sind gerettet, gerettet natürlich keineswegs durch ihre falschen religiösen Vorstellungen, sondern durch das Achten der göttlichen Gebote und damit letztlich durch das Mitwirken mit der Gnade in Christus⁶³ – somit gehörten auch sie ihm und seinem Mystischen Leib, der Kirche, auf geheimnisvolle Weise an.⁶⁴

Rede des hl. Paulus in Lystra

Ansätze zu einer Erkenntnis, daß auch Heiden trotz ihrer falschen Religion in einer gewissen Nähe zu Gott stehen können, findet man gleichfalls in der Rede des

⁶³ Vgl. Scheffczyk (1996) 39: »Die natürliche Gotteserkenntnis ist so immer von der Offenbarung und der Gnade umgriffen, so daß beide eine differenzierte Einheit bilden, in welcher das rein natürliche Gotterkennen niemals als ein eigener selbständiger Heilsweg anerkannt werden und der natürliche Mensch sich niemals (wie Karl Barth argwöhnte) Gottes und seiner Gnade bemächtigen kann.« Zum Heil der Nichtchristen in Vergangenheit und Gegenwart, die Christus nicht kennen, aber individuell mit der ihnen zugeweilten göttlichen Gnade mitwirken, siehe Capéran (1912).

⁶⁴ 1949 betonte das Heilige Offizium in seinem Brief an den Erzbischof von Boston (DH 3866–3873), daß die Lehre vom *votum implicitum* (»einschlußweises Verlangen«, sc. nach der Taufe; der bekannte Begriff wird hier ausdrücklich verwendet) von der Sache her die ganze Kirchengeschichte über gegolten hat. In der Neuzeit hatten die Päpste mehrfach eine rigoristische Verengung des Satzes *Extra Ecclesiam nulla salus* (»Außerhalb der Kirche kein Heil«; auf dem IV. Laterankonzil endgültig dogmatisiert, siehe DH 802) abgelehnt, so Alexander VIII. im Jahre 1690 und Clemens XI. im Jahre 1713 (DH 2305. 2429). Pius IX. hatte freilich noch einmal daran erinnert, daß eine Heilsmöglichkeit außerhalb der formalen Kirchenzugehörigkeit nur für solche Menschen besteht, die im Bezug auf Christi Botschaft an einem unüberwindlichen Irrtum (*invincibili ignorantia*, DH 2866) leiden. Diese Bedingung sollte man weder rigoristisch verengen noch laxistisch bei mehr oder minder allen Menschen erfüllt sehen. Die einschlägigen Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes hat Bernhard Poschmann zusammengetragen (vgl. Poschmann [2000] 71–75). Umfassend geht auf die verschiedenen Formen der Kirchenzugehörigkeit der spätere Kardinal Charles Journet ein (vgl. Journet [1951] II 1056–1114).

heiligen Paulus in Lystra. Freilich wird man hier wohl kaum »die positive und offene Haltung des Paulus gegenüber den Heiden« diagnostizieren können, die das gemeinsame Dokument des »Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker« mit dem Titel *Dialog und Verkündigung* (Nr. 23) aus dem Jahre 1991 postuliert; wir kommen auf diesen Text noch zurück. Die genannte Interpretation läßt außer acht, daß Paulus die Glaubensvorstellungen der Menschen in Lykaonien aufs schärfste zurückweist und sie als »Verkehrtheiten« bzw. ihre Götter als »nichtige Götzen« bezeichnet: Als sie ihm und seinem Gefährten Barnabas kultische Ehren erweisen wollen, weil sie die Fremden für auf Erden wandelnde Gottheiten halten, zerreißt Paulus seine Kleider, springt unter das Volk und fährt die Leute an (Apg. 14, 15):

Männer, was tut ihr da? Auch wir sind nur Menschen, von gleicher Art wie ihr. Wir verkünden euch die Frohe Botschaft, damit ihr euch von diesen nichtigen Götzen [oder: Verkehrtheiten – griechisch: ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων, Vulgata: ab his vanis] zu dem lebendigen Gott bekehrt, der den Himmel, die Erde, das Meer und alles, was dazu gehört, geschaffen hat.

Mit diesem Urteil, vor allem, aber nicht ausschließlich dann, wenn ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων⁶⁵ im personalen Sinne zu verstehen ist, steht Paulus ganz in der Tradition des alttestamentlichen monotheistischen Glaubens. So heißt es z.B. im berühmten Psalm 95, 5 (96, 5): »Alle Götter der Heiden sind nichtig [oder: ›Nichtse‹].« Die Neovulgata bietet hier *inania* nach dem Hebräischen *elilim*,⁶⁶ die Vulgata liest *daemonia* (»Götzen«)⁶⁷, nach der griechischen Fassung des Alten Testaments δαιμόνια. Das ganze Alte Testament ist voll von ähnlichen Aussagen, von denen wir weiter unten in Anm. 79 Beispiele bringen werden.

Aber auch der Fortgang der Rede in Lystra beweist nichts für jene angeblich »positive und offene Haltung des Paulus gegenüber den Heiden«, mit der man, wie wir noch sehen werden, letztlich das Religionstreffen von Assisi rechtfertigen wollte (Apg. 14, 16f.):

Er [sc. nämlich der eine und wahre Gott] ließ in den vergangenen Generationen alle Völker ihre eigenen Wege gehen. Und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen als Wohltäter, indem er euch vom Himmel her Regen gab und fruchtbare Zeiten und eure Herzen mit Speise und Freuden erfüllte.

Keinesfalls lobt der Völkerapostel mit diesen Worten die falschen Glaubenssysteme, geschweige denn, daß er sie für die Zukunft als legitime Heilswege erachtet. Zum einen würde eine solche Deutung durch die dringende Mahnung zur Konversion widerlegt, die wir im Wortlaut schon kennengelernt haben. Außerdem wird die vorchristliche Ära, mit der Paulus hier in einer eher neutralen Formulierung »die eigenen Wege der Völker« verbindet, vom selben Apostel in Apg. 17, 30 als »Zeiten

⁶⁵ Griechisch ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων und lateinisch *ab his vanis* können sowohl maskulin als auch neutral aufgefaßt werden (siehe Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1004).

⁶⁶ Siehe zu dieser »Depotenzierung« Seybold (1996) 381.

⁶⁷ Zur hebräischen und griechischen Terminologie des Begriffs »Götzen« im Alten Testament siehe Freidouille (1981) 847–850.

der Unwissenheit« (χρόνους τῆς ἀγνοίας – Vulgata: *tempora huius ignorantiae*, Neovulgata: *tempora ignorantiae*) qualifiziert, die vom Götzenkult gekennzeichnet waren (Apg. 17, 24 und 29).

Schließlich sagt der Völkerapostel mit dem sich anschließenden Satz (Apg. 14, 17) zu den Wohltaten Gottes allen Völkern gegenüber, durch die er sich nicht »unbezeugt« gelassen habe, nichts anderes aus, als daß es eine natürliche Gotteserkenntnis gibt, zu der der Mensch allein aufgrund seiner Vernunft bereits befähigt ist. Sie kennt sogar schon das Alte Testament, die klassische Stelle ist Sap. 13, 1–9.⁶⁸ Der heilige Paulus hat an anderem Ort diese Wahrheit in jenem tiefgründigen Satz zusammengefaßt, den das I. Vatikanum später wörtlich in seine Dogmatische Konstitution *Dei filius* über Vernunft, Glaube und Offenbarung übernehmen sollte (DH 3004):⁶⁹ »Seit Erschaffung der Welt wird Seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen.« (Rom. 1, 20). Daß dies so sein muß, geht allein schon aus dem universalen Heilswillen Gottes hervor, wie er uns gerade durch die Worte des »Völkerapostels« in 1 Tim. 2, 4 offenbart ist; dieser ist allerdings eng mit der Erkenntnis der Wahrheit in Jesus Christus verbunden (Verse 2, 4b und 5–7), soweit sie dem einzelnen Menschen zugänglich ist und er die Bereitschaft aufbringt, sie anzunehmen.

Wahrheit und Klugheit prägten die antike christliche Mission

Die frühen Christen gingen demnach äußerst geschickt vor: Man griff im Dialog mit den Heiden bereits vorhandenes Wahres, Schönes und Gutes auf und lobte dies dem Gesprächspartner gegenüber. Dabei frönte man aber keinem wie auch immer gearteten Relativismus oder gar Synkretismus. Vielmehr führte man den Andersgläubigen vor Augen, daß nur bei Annahme der christlichen Offenbarung diese wahrheitsträchtigen Elemente in einem stimmigen und überzeugenden Kontext angesiedelt sind. Der Bonner Philosophieprofessor Theo Kobusch hat diese Methode in folgenden Worten konzis analysiert:

Das Christentum versteht sich also nie als die Revolution einer Denkart, das heißt also nie als revolutionären Bruch mit der Vergangenheit des philosophischen Denkens, sondern als ein Neues, das das Alte zu seiner wahren Bestimmung führt.⁷⁰

⁶⁸ Egon von Petersdorff hat nach den sich dann unmittelbar anschließenden Ausführungen des Weisheitsbuches den Abstieg der Menschen von der Einschränkung der ursprünglichen Kenntnis des einen Gottes bis hin zum vollendeten Abfall nachgezeichnet und in Parallele zu modernen religionswissenschaftlichen Erkenntnissen gesetzt, wie sie vor allem der Ethnologe und Sprachkundler Wilhelm Schmidt SVD in seinem Opus magnum *Der Ursprung der Gottesidee* vorgelegt hat. (vgl. von Petersdorff [1982] 216f.).

⁶⁹ Vgl. den dazu gehörigen Kanon (DH 3026) und die Bestimmung des Antimodernisteneides aus dem Jahre 1910 (DH 3538). Alle einschlägigen Texte der Kirche aus der jüngeren Zeit (bis 1925) sowie wichtige philosophische Stellungnahmen des 19. Jahrhunderts sind zusammengestellt und behandelt in Lennerz (1925).

⁷⁰ Kobusch (2006) 53.

Dieses Vorgehen scheint mir auch heute noch vorbildlich zu sein für den Dialog mit solchen Gläubigen nichtchristlicher Religionen, die für die Wahrheit des Evangeliums wirklich aufgeschlossen sind und denen man sie nahebringen möchte, letztlich um sie zu Christus zu führen. Andere Formen des Austauschs sind in der heutigen globalisierten Welt sicher notwendig und können auch von gewissem innerweltlichem Nutzen sein, nämlich dann, wenn es gilt, Spannungen abzubauen, ein gewisses Verständnis füreinander zu fördern oder in begrenztem Umfang gemeinsame Aktivitäten zu planen, um beispielsweise politische Fehlentwicklungen zu stoppen oder zu verhindern. Nur sollte man sich für solche Formen des »Dialogs« nicht auf die Kirchenväter, geschweige denn auf den heiligen Paulus und seine Areopagrede berufen.

Die Rezeption der Areopagrede in neueren kirchlichen Dokumenten

Genau diesen Fehler begeht man aber leider heutzutage in verschiedenen Varianten immer wieder. Spätestens seit Karl Rahners epochemachendem Vortrag *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in der die Lehre vom »anonymen Christentum« auf anthropozentrischer Basis vertreten⁷¹ und die nichtchristlichen Religionen auch noch für unsere Zeit als legitime, wenn auch vorläufige Heilswege proklamiert wurden,⁷² muß der behandelte Abschnitt aus der *Apostelgeschichte* immer wieder zur biblischen Legitimierung einer Hochschätzung der nichtchristlichen Religionen erhalten, die ihren Höhepunkt in den verschiedenen Gebetstreffen von Assisi seit 1986 fand.

Nur wenige Stationen der Rezeption jener Areopagrede für den interreligiösen Dialog seien hier erwähnt. Für die sehr allgemeine Aussage, daß alle Menschen Gott ihren Ursprung verdanken, bezieht sich die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (*Nostra aetate* vom 28.10.1965, Nr. 1) auf Apg. 17, 26. Ein Jahr zuvor hatte Joseph Ratzinger, der spätere Papst, in seinem Beitrag zur Festschrift für Karl Rahner auf die Areopagrede verwiesen, ihre Zitierung innerhalb einer Diskussion um das Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen aber bereits als »Gemeinplatz« bezeichnet und indirekt eine gewisse Kritik an einer solchen ständigen Berufung auf Paulus angemeldet. Zu Recht stellte er nämlich fest: »Die Religion der also Geschmeichelten (d.h. der athenischen Zuhörer des Völkerapostels) konvergiert ganz offensichtlich nicht auf Jesus von Nazareth hin.«⁷³ Ratzingers Fehler war freilich, diese »optimistische Theologie«, wie er sich selbst zuvor ausgedrückt hatte, statt erst für die modernen Theologen bereits für den heiligen Paulus in Anspruch genommen zu

⁷¹ Vgl. Barth (2004) 383–449.

⁷² Hauptfehler Rahners sind seine vom Idealismus und Existenzialismus getriebene, ahistorische und unrealistische Sicht des Erlösungswerks Christi und der Bekehrung der Menschen sowie seine vom Anthropozentrismus geprägte Rechtfertigung des Irrtums durch die soziale Komponente der Religion. Paul Hacker hat zu diesen fundamentalen Mängeln in der ihm eigenen klaren Diktion und Gedankenführung Stellung bezogen (Kapitel »A Critique of the ›Anonymous Christians‹-Theory« in [1983] 61–70).

⁷³ Ratzinger (1964) II 289.

haben. Daß dieser sie in Wahrheit gar nicht vertrat, ist bei genauer philologischer Analyse des berühmten Abschnitts evident, wie wir zu zeigen versucht haben.

Einen Schritt weiter als das II. Vatikanum ging dann Paul VI. In dem von Jean Guitton herausgegebenen Buch *Dialog mit Paul VI.* ebnete der Papst den Weg für eine angebliche Harmonie zwischen dem Völkerapostel und den heidnischen Zuhörern in Athen, die keinen wirklich belastbaren Rückhalt im Text der *Apostelgeschichte* hat. Wörtlich sagte er:

Nehmen Sie den heiligen Paulus auf dem Areopag. Er diskutiert und identifiziert sich sogar mit seinen gebildeten Zuhörern oder mit den gewöhnlichen Heiden. Er sagt: »Ich habe einen eurer Altäre gesehen mit der Inschrift DEO IGNOTO, dem unbekanntem Gott.« Das ist der Dialog mit dem Volk. Dann zitiert er kurz darauf einen alten Philosophen: »Dei gentes sumus« [sic – statt *ipsius enim et genus sumus*, siehe Apg. 17, 28, offenbar wie auch zuvor in Apg. 17, 23, *Ignoto deo*, aus dem Kopf zitiert], Gottes Volk sind wir. In ihm sind wir und bewegen wir uns. Immer noch ein Dialog, er stellt sich auf den Standpunkt des anderen, er übernimmt seine Perspektive, macht sich seine Sprache zu eigen und mutet ihm nicht mehr zu, als er im Augenblick zu tragen vermag.⁷⁴

Wie wenig sich Paulus in Wahrheit – trotz seiner ihnen teilweise entgegenkommenden Worte – »mit seinen gebildeten Zuhörern oder mit den gewöhnlichen Heiden identifiziert«, haben wir gesehen. Daß er ihnen jedenfalls »mehr zumutet, als sie im Augenblick zu tragen vermögen«, geht eigentlich bereits aus einer nur oberflächlichen Lektüre der Perikope hervor, die ja, wie oben schon angedeutet, für den Missionar zunächst einmal im Desaster endet: Nach Apg. 17, 32 lachte die eine Gruppe seiner Zuhörer ihn aus, als er ihnen von der Auferstehung der Toten sprach, die anderen erwiderten: »Darüber wollen wir dich ein andermal hören« – eine Bemerkung, die nicht gerade glühende Begeisterung für das Gehörte erkennen läßt. Hier hätte also der Kontext besser berücksichtigt werden müssen.

Auch Papst Johannes Paul II. berief sich immer wieder in seinem Pontifikat auf die Areopagrede. In seiner Enzyklika *Redemptoris missio* vom 7.12.1990 bezeichnete er sie zusammen mit der Ansprache in Lystra (Apg. 14, 15–17) als ein »Muster der Evangelisierung bei den Heiden« (Nr. 25).⁷⁵ Seine Interpretation betrifft vor allem das geschickte Eingehen des Missionars auf die Mentalität und den Erfahrungshorizont seiner Zuhörer. In diesem Dokument ist Johannes Pauls II. Darstellung eher ausgewogen und vermeidet eine allzu positive Sicht des Heidentums. Dies zeigt besonders der folgende Gedanke:

Der Gott, den er ihnen offenbaren will, ist in ihrem Leben schon anwesend: er hat sie nämlich geschaffen und leitet geheimnisvoll die Völker und die Geschichte (vgl. Apg. 14, 16–17); dennoch sollen sie, um den wahren Gott zu erkennen, ihre falschen, von ihnen selbst verfertigten Götter verlassen und sich für jenen öffnen, den Gott gesandt hat, um ihrer Unwissenheit abzuhelpen und die Erwartung ihres Herzens zu erfüllen (vgl. Apg. 17, 20. 30). Dies sind Reden, die als Beispiele für die Inkulturation des Evangeliums gelten können.⁷⁶

⁷⁴ Guitton (1967) 182.

⁷⁵ Diese Bemerkung ist vollkommen zutreffend. Siehe auch – unter Heranziehung des Aufsatzes von Michael Fiedrowicz zur Areopagrede – Christian Gnilkas Feststellung: »Die Kirchenväter haben, wie man weiß, in der Areopagrede das Muster einer Missionspredigt gesehen.« (Gnilka [2012b] 37).

Freilich ist Rudolf Kaschewsky, der das gesamte päpstliche Dokument kritisch gesichtet hat, recht zu geben, wenn er mit Sorge feststellte, daß auch in dieser Verlautbarung die anthropozentrische Sichtweise gegenüber der traditionellen, theozentrischen die Oberhand gewonnen hatte.⁷⁷ Außerdem müßte die Behauptung, hier liege ein »Beispiel für die Inkulturation des Evangeliums« vor, differenziert werden. Zwar knüpft Paulus zweifellos an die Erfahrungswelt seiner Zuhörer an, so z. B. wenn er in Apg. 17, 28, worauf auch der Papst zuvor verwiesen hatte, das berühmte Zitat aus dem astronomischen Lehrgedicht des Griechen Arat beibringt. Rudolf Kaschewsky betonte aber zu Recht,⁷⁸ daß gerade die zentrale Aufforderung des heiligen Paulus an die Heiden in Lykaonien, »sich von diesen Nichtsen zum lebendigen Gott zu bekehren« (Apg. 14, 15: ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα), sich überhaupt nicht an die griechische Vorstellungswelt anschließt, sondern ganz eng mit dem alttestamentlichen Denken verhaftet ist. »Nichtse« geht nämlich, wie wir oben schon festgehalten haben, auf Stellen wie Psalm 95/96, 5 zurück, und zwar nach dem hebräischen Original; die griechische Septuaginta liest hier ja »Dämonen«. Mit dieser wahrlich nicht gerade schmeichelhaften Charakterisierung der paganen Religiosität wehrte Paulus den Versuch des heidnischen Priesters ab, ihm und Barnabas göttliche Ehren entgegenzubringen, und forderte ihn auf, sich zum wahren Gott zu bekehren. Ähnliches gilt für die Bemerkung des heiligen Paulus auf dem Areopag: »Sind wir nun von Gottes Geschlecht, dürfen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich dem Golde oder Silber oder Stein, einem Gebilde menschlicher Kunst und Überlegung.« (Apg. 17, 29).⁷⁹

Wesentlich bedenklicher sind die Worte, mit denen sich Papst Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* auf das Vorbild des heiligen Paulus berufen hatte. In Nr. 12 heißt es:

Dank dieser Einheit [sc. der angeblich zwischen den Christen aller Konfessionen bereits bestehenden »apostolischen und missionarischen Einheit«] können wir uns zusammen dem großartigen Erbe des menschlichen Geistes annähern, das sich in allen Religionen kundgetan hat, wie die Erklärung *Nostra aetate* des II. Vatikanischen Konzils sagt (NA 1–2). Dank dieser Einheit nähern wir uns gleichzeitig allen Kulturen, allen Weltanschauungen (omnes ideologicas opinioniones) und allen Menschen guten Willens. Wir nähern uns ihnen mit jener Wertschätzung, mit jenem Respekt und jenem Geist der Unterscheidung (cum observantia illa et aestimatione ac discernendi facultate), der seit den Zeiten der Apostel die missionarische Tätigkeit und die Haltung des Missionars ausgezeichnet haben. Es genügt, an den heiligen Paulus zu erinnern, z. B. an seine Rede vor dem Areopag in Athen.⁸⁰

⁷⁶ RM 25, Zitat nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 100 vom 7. Dezember 1990, 29.

⁷⁷ Vgl. Kaschewsky (1991) .

⁷⁸ Vgl. Kaschewsky (1991) 117.

⁷⁹ Für das alttestamentliche Kolorit beider Sätze braucht man nur auf Stellen wie Dtn. 32, 17; Jes. 40, 18ff.; 46, 5ff.; Jer. 10, 1ff.; Ps. 95/96, 5; Ps. 113, 12–16 LXX (= Ps. 115); Sap. 13, 10ff. zu verweisen. Die Wertlosigkeit und Ohnmacht der vom Menschen selbst angefertigten Götzenbilder ist dann auch ein *locus communis* der christlichen Apologeten geworden. Eine Reihe von Stellen findet man zusammengestellt in dem wertvollen Buch von Fiedrowicz (2004) 411–420.

Immerhin wird man dem Papst an dieser Stelle trotz der Schiefelage seiner Bemerkungen zubilligen, daß im Zusammenhang mit der Areopagrede nicht nur von »Wertschätzung und Respekt«, sondern auch vom »Geist [sc. wörtlicher nach dem lateinischen Originaltext: Fähigkeit] der Unterscheidung« die Rede ist. Freilich dürfte das päpstliche Gesamturteil trotz dieser Einschränkung wohl kaum der tiefen Abneigung des Völkerapostels gegenüber dem heidnischen Götzenkult gerecht werden.

Noch problematischer ist es um das oben bereits erwähnte gemeinsame Dokument des »Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker« mit dem Titel *Dialog und Verkündigung* aus dem Jahre 1991 bestellt. Dort heißt es:

Andererseits bezeugt die Apostelgeschichte die positive und offene Haltung des Paulus gegenüber den Heiden, und zwar sowohl in seiner Rede an die Leute aus Lykaonien (vgl. Apg. 14, 8–18), wie auch in seiner Areopagrede in Athen, in der er ihren religiösen Geist pries und ihnen den, den sie unwissend als den »unbekannten Gott« verehrten, ankündigte (vgl. Apg. 17, 22–34).⁸¹

Dieses Zitat dient zusammen mit den dann folgenden Hinweisen auf »eine bemerkenswerte Offenheit« der frühen Kirche gegenüber der heidnischen Welt, namentlich bei einigen Kirchenvätern (Nr. 24), dem Nachweis einer angeblich bruchlosen Traditionslinie, die letztlich über das II. Vatikanum sowie einige Enzykliken Papst Johannes Pauls II. (*Redemptor hominis* und *Dominum et vivificantem*, Nr. 26) folgerichtig zum Gebetstreffen aller Religionen in Assisi geführt habe (Nr. 27).⁸² In *Dialog und Verkündigung* wird also pauschal und undifferenziert nur von der »positiven und offenen Haltung des Paulus gegenüber den Heiden« gesprochen. Frowein, von dessen Interpretation unser Beitrag seinen Ausgang genommen hatte, war in seinem Leserbrief noch weiter gegangen, indem er den heiligen Paulus sogar indirekt für multireligiöse Feiern werben ließ. Indirekt dient die Paulusrede auch in *Dialog und Verkündigung* diesem Ziel. So geht man leider heute nicht selten mit Texten der Bibel oder der Kirchenväter um!

Was die Areopagrede betrifft, ließe sich die vorgelegte kurze Liste um ähnliche und sogar noch erheblich gravierendere Fehlgriffe in der jüngeren Rezeptionsgeschichte beliebig erweitern. Das betrifft vor allem Werke jener relativistischen und pluralistischen Theologie der Religionen, wie sie prominent von John Hick vertreten wird. Aber auch Karl Rahners christlichem Inklusivismus verpflichtete Gelehrte argumentieren gelegentlich nicht ganz sauber mit dem hl. Paulus. Die angeführten Beispiele, die den Vorteil bieten, aus offiziellen, lehramtlichen Stellungnahmen der katholischen Kirche zu stammen, und so also keine reine Privatmeinung einzelner Autoren darstellen, dürften dem Leser aber bereits einen ausreichenden Eindruck vermittelt haben.

⁸⁰ Zitat nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 6 vom 4. März 1979, 22. Lateinischer Text nach AAS 71/1979, 279.

⁸¹ *Dialog und Verkündigung* Nr. 23 vom 19. Mai 1991: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 102, 15.

⁸² Zur ökumenischen und interreligiösen Theologie des polnischen Papstes siehe Barth (2011).

Bibliographie

A Lapide, Cornelius (1877), *Commentaria in Scripturam Sacram*, tomus XVII in *Acta Apostolorum*. Paris.

Barth, Heinz-Lothar (1984), *Die Fragmente aus den Schriften des Grammatikers Kallistratos zu Homers Ilias und Odyssee*, Edition mit Kommentar. Bonn.

Barth, Heinz-Lothar (1999), *Keine Einheit ohne Wahrheit!*, Band 1, 2. Auflage. Stuttgart.

Barth, Heinz-Lothar (2004), Rahners Theorie vom anonymen Christentum, ›Gaudium et spes‹ 22 des II. Vatikanums und die Lehre Papst Johannes Pauls II., in: David Berger (Hrsg.), *Karl Rahner – Kritische Annäherungen, Quaestiones non disputatae*. Siegburg, 383–449.

Barth, Heinz-Lothar (2011), *Keine Einheit ohne Wahrheit!*, Band 2. Die Relativierung des christlichen Glaubens durch interreligiöse Aktivitäten. Stuttgart.

Barth, Heinz-Lothar (2012), Darf man sich gegenüber den Muslimen auf Papst Gregor VII. berufen?, in: *Hermeneutik der Kontinuität oder des Bruchs? Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.* Stuttgart, 357–371.

Barth, Heinz-Lothar (2016a), *Amoris laetitia*. Hält Franziskus »an der Lehre seiner Vorgänger fest« oder »hat er das Chaos zum Prinzip erhoben«?, in: *Kirchliche Umschau* 19, 7/8, 4–66.

Barth, Heinz-Lothar (2016b), *Die Messe der Kirche. Opfer – Priestertum – Realpräsenz*. Tremsbüttel.

Bender, Albrecht (1983), *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*. Frankfurt am Main-Bern-New York (= *Europäische Hochschulschriften, Klassische Sprachen und Literaturen* 26).

Blass, Friedrich (1895), *Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata*. Göttingen.

Breitenbach, Alfred (2003), *Das »wahrhaft goldene Athen« – Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur*. Berlin-Wien (= *Theophaneia* 37).

Cameron, Averil (2014), *Dialog und Debatte in der Spätantike*. Stuttgart (= *SpielRäume der Antike* 3).

Capéran, Louis (1912), *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*. Paris.

Daniélou, Jean (1955), *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*. Stuttgart (französisches Original 1956).

Fiedrowicz, Michael (2000), *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*. Paderborn.

Fiedrowicz, Michael (2002), Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopagrede in der patristischen Theologie, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111, 85–105.

Fiedrowicz, Michael (2004), *Christen und Heiden – Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*. Darmstadt.

Fiedrowicz, Michael – Barthold, Claudia (Hrsg., 2011), *Origenes, Contra Celsum*,

3. Teilband. Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz. Übersetzt von Claudia Barthold. Freiburg (= *Fontes christiani* 50/3).

Fredouille, Jean-Claude (1981), Götzendienst, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 11, 828–895.

Fuhrmann, Manfred (1990), *Die antike Rhetorik – Eine Einführung*, 3. Auflage. München-Zürich.

Gnilka, Christian (1979), Interpretation frühchristlicher Literatur. Dargestellt am Beispiel des Prudentius, in: Heinrich Krefeld (Hrsg.), *Impulse für die lateinische Lektüre. Von Terenz bis Thomas Morus*. Frankfurt am Main, 138–180.

Gnilka, Christian (1984), Bienenarbeit als Bild des »rechten Gebrauchs«, in: Christian Gnilka, *XPHΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des »rechten Gebrauchs«*. Stuttgart, 126–129.

Gnilka, Christian (1993), *XPHΣΙΣ – Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, II Kultur und Conversion*. Basel.

Gnilka, Christian (2012a), *XPHΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I: Der Begriff des »rechten Gebrauchs«*, 2. erweiterte Auflage. Stuttgart.

Gnilka, Christian (2012b), Der unbekannt Gott im vierten Buch der *Civitas Dei* Augustins, in: Maria Vittoria Cerrutti (Hrsg.), *Auctoritas. Mondo tardoantico e riflessi contemporanei*. Siena, 37–65.

Guitton, Jean (1967), *Dialog mit Paul VI*. Wien (französisches Original 1967).

Hacker, Paul (1970), The Religions of the Gentiles as Viewed by Fathers of the Church, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 54, 253–278.

Hacker, Paul (1983), *Theological Foundations of Evangelization*, Sankt Augustin.

Haubeck, Wilfried – von Siebenthal, Heinrich (2011), *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, 2. Band: *Matthäus bis Offenbarung*, 2. Auflage. Gießen.

Hettinger, Franz (1900), *Apologie des Christenthums*, 5. Band, 8. Auflage, herausgegeben von Eugen Müller. Freiburg.

Hommel, Hildebrecht (1984), Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17, in: Hildebrecht Hommel, *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, Band 2. Tübingen, 83–118 (ursprünglich 1955).

Horsley, G.H.R. (1992), The Inscriptions of Ephesos and the New Testament, in: *Novum Testamentum* 34/2, 105–168.

Jacquier, Edmond (1926), *Les Actes des Apôtres, Études bibliques*. Paris.

Journet, Charles (1951), *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*. Paris.

Kaschewsky, Rudolf (1991), »Der Mensch ist Hauptfigur der Entwicklung« – Zur jüngsten Missionszyklika, in: *Una Voce Korrespondenz* 21, 113–117.

Knabenbauer, Joseph S.I. (1899), *Cursus Sacrae Scripturae, Commentarius in Actus Apostolorum*. Parisiis.

Kobusch, Theo (2006), *Christliche Philosophie – Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt.

Kriele, Martin (2008), *Gott und die Vernunft – Kann ein vernünftiger Mensch ungläubig sein?* Stein am Rhein.

Lennerz, Heinrich (1925), *Natürliche Gotteserkenntnis, Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*. Freiburg.

Lesêtre, Henri (1926), *Démon*, in: *Dictionnaire de la bible* 10/2, 1367.

Lesky, Albin (1971), *Geschichte der griechischen Literatur*, 3. Auflage. Bern-München.

Martin, Josef (1930), *Florilegium Patristicum*, fasciculum VIII. Bonn.

Mørstad, Erik M. (2007), *Der Tod und die Erinnerung – Eine kulturphilosophische und theologische Auseinandersetzung mit der Erinnerung an Jesus von Nazaret und an den Menschen*. Frankfurt am Main (= *Ad Fontes – Schriften zur Philosophie* 4).

Müller, Armin (2004), *Was die Säulen nicht mehr selber sagen. Ein Kultur-Reiseführer für Anspruchsvolle: Athen, Attika und benachbarte Inseln*. Münster.

Orth, Burkhard (2002), *Lehrkunst im frühen Christentum. Die Bildungsdimension didaktischer Prinzipien in der hellenistisch-römischen Literatur und im lukanischen Doppelwerk*. Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien (= *Beiträge zur Erziehungswissenschaft und biblischen Bildung* 7).

Poschmann, Bernhard (2000), *Die Lehre von der Kirche*. Siegburg.

Ratzinger, Joseph (1997), *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: Joseph Kardinal Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte – Grundorientierungen*, herausgegeben vom Schülerkreis. Freiburg (ursprünglich 1964 in: Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag, Band 2. Freiburg, 287–305).

Ratzinger, Joseph (2000), *Christentum. Der Sieg der Einsicht über die Welt der Religionen*, in: *30 Tage* 18/1, 33–44.

Ratzinger, Joseph Kardinal (2003), *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg.

Ratzinger, Joseph Kardinal (2005), *Europa in der Krise der Kulturen*, Vortrag von Joseph Kardinal Ratzinger, gehalten in Subiaco am 1. April 2005. Aus dem Italienischen übersetzt von Claudia Reimüller, in: *Medizin und Ideologie* 27/3, 18–25.

Renz, Andreas (2004), *Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen Nostra aetate*, in: Franz Xaver Bischof – Stephan Leimgruber (Hrsg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte des Konzils*. Würzburg, 208–231.

Riedl, Gerda (2006), *Christlicher Glaubensweg auf weitem Feld: »Transitus fidei« statt »Hellenisierung des Christentums« – Theologisches Plädoyer für die endgültige Verabschiedung einer überholten Redeweise*, in: Manfred Hauke – Michael Stickelbroeck (Hrsg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche – Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*. Regensburg, 41–57.

Rohrbasser, Anton (Hrsg., 1953), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.* Freiburg/Schweiz (französisches Original 1961 von Paul Cattin O.P. und Humbert Thomas Conus O.P.).

Scheffczyk, Leo (1996), *Katholische Dogmatik, Band 2: Der Gott der Offenbarung: Gotteslehre*. Aachen.

Schneider, Gerhard (1982), *Die Apostelgeschichte*, 2. Teil. Freiburg (= *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*).

Seybold, Klaus (1996), *Die Psalmen*. Tübingen (= *Handbuch zum Alten Testament* 1/15)

Stählin, Gustav (1968), *Die Apostelgeschichte*, Übersetzt und erklärt von Gustav Stählin, 12. Auflage. Göttingen (= *Das Neue Testament Deutsch*, Teilband 5).

Stroh, Wilfried (2009), *Die Macht der Rede – Ein kleine Geschichte der Rhetorik im alten Griechenland und Rom*. Berlin.

Thiede, Carsten Peter (2000), *Geheimakte Petrus – Auf den Spuren des Apostels*. Stuttgart.

Thornton, Claus-Jürgen (1991), *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen*. Tübingen (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 56).

Von Petersdorff, Egon (1982), *Daemonologie*, Band 1, 2. Auflage. Stein am Rhein.

Vössing, Konrad (2015), Das Verhältnis ›religio‹-›superstitio‹ und Augustins *De civitate dei*, in: Christof Müller (Hrsg.), *Kampf oder Dialog? Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins ›De civitate dei‹*. Würzburg (= *Cassiciacum* 39/11 = *Res et Signa. Augustinus-Studien* 11), 141–185.

Wettstein, Johann Jakob (1752), *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ – Novum Testamentum Graecum*. Amsterdam.

Wikenhauser, Alfred (1961), *Die Apostelgeschichte*, 4. Auflage. Regensburg (= *Regensburger Neues Testament* 5)

Wurm, Christoph (2016), Paulus und Athen, in: *Mitteilungsblatt des Deutschen Alphilologenverbandes, Landesverband Nordrhein-Westfalen*, 64/1, 36–53.

Zahn, Theodor (1921), *Die Apostelgeschichte des Lucas. Zweite Hälfte Kap. 13–28*. Leipzig-Erlangen.

*The Areopagus Speech of Saint Paul:
Prototype of Modern Interreligious Dialogue or
Biblical Witness for Christian Chrêsis?*

Abstract

Since some decades is has become usual to refer oneself to the Areopagus speech of St. Paul as a model for modern interreligious dialogue, where the Christian part offers esteem to the representatives of other religions. The present contribution, however, underlines the fact that the apostle of the gentiles is only interested in mission: in order to lead people from other beliefs to the true God, Paul refers to their culture, insofar he cites (by using some ambiguity) texts from pagan experience. At the same time, the apostle himself and his narrator Luke don't leave any doubt that they consider pagan religion, as a whole, an erroneous way, even if there are some elements of truth: redemption and salvation come only from Jesus Christ who will judge the whole world. The invitation to conversion is accepted only by few Athenians.