

**DIE AREOPAGREDE DES PAULUS IM VERGLEICH MIT REDEN IM
HISTORIOGRAPHISCHEN WERK DES JOSEPHUS**

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades
doctor theologiae (dr. theol.)

vorgelegt dem Rat der Theologischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

von Vítor Hugo Schell
geboren am 12.11.1980 in Três Coroas/RS, Brasilien.

Gutachter:

1. Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr / Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena
2. Prof. Dr. Manuel Vogel / Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena
- 3.

Tag des Rigorosums: 14. und 15. Oktober 2013.

Tag des öffentlichen Vortrags: 29. Oktober 2013.

Inhaltverzeichnis

INHALTVERZEICHNIS	1
1 FRAGESTELLUNG	5
2 DIE APOSTELGESCHICHTE UND IHRE ABFASSUNG.....	12
2.1 VERFASSER.....	12
2.2 QUELLEN	17
2.3 TEXT.....	19
2.4 SPRACHE UND STIL.....	21
2.5 ABFASSUNGSZWECKE.....	24
2.6 ORT UND ZEIT DER ABFASSUNG	27
2.7 INTENDIERTER LESERKREIS	29
2.8 GATTUNG.....	32
<i>Exkurs: Eine „Epochengeschichte“ - WOLTERS Versuch einer Präzisierung.....</i>	<i>38</i>
3 DIE APOSTELGESCHICHTE IM RAHMEN DER ANTIKEN HISTORIOGRAPHIE	43
3.1 WAHRHEITSANSPRÜCHE DER ANTIKEN HISTORIOGRAPHIE UND DER APOSTELGESCHICHTE	43
3.2 GESCHICHTSSCHREIBUNG UND REPRÄSENTATION DER VERGANGENHEIT BEI PAUL RICŒUR UND IN DER APOSTELGESCHICHTE.....	51
3.2.1 <i>Das historiographische Verfahren.....</i>	<i>53</i>
3.2.2 <i>Die Erzählung.....</i>	<i>56</i>
3.2.2.1 <i>Die Erzählung und die Verbindung zwischen zwei Zeitdimensionen.....</i>	<i>58</i>
3.2.2.2 <i>Die Erzählung und die Verflechtung von Geschichte und Fiktion.....</i>	<i>60</i>
3.2.2.3 <i>Die Erzählung und die narrative Identität.....</i>	<i>63</i>
3.3 DIE REDEN IM RAHMEN DER ANTIKEN HISTORIOGRAPHIE	65
3.4 DIE REDEN DER APOSTELGESCHICHTE	71
4 DIE AREOPAGREDE NACH FORM UND THEMATIK.....	77

Inhaltverzeichnis

4.1 RAHMENERZÄHLUNG I - APOSTELGESCHICHTE 17,16-22A	78
4.1.1 <i>Struktur des Rahmens</i>	78
4.1.2 <i>Die Anknüpfung an den vorherigen Textverlauf der Apostelgeschichte</i>	79
4.1.3 <i>Der Geist der Stadt und der Geist der Redner</i>	81
4.1.4 <i>Die Gesprächspartner auf der Agora</i>	83
4.1.5 <i>Die Szenerie und die Zuhörer der Rede</i>	89
4.2 FORM UND MOTIVE DER AREOPAGREDE - APOSTELGESCHICHTE 17,22B-31	92
4.2.1 <i>Struktur der Areopagrede</i>	93
4.2.2 <i>Exordium: Anrede und captatio benevolentiae (V. 22b)</i>	94
4.2.3 <i>Propositio: „Dies verkündige ich euch“ (V. 23)</i>	96
4.2.4 <i>Argumentatio</i>	107
4.2.4.1 <i>Erste Motivgruppe (V. 24-25)</i>	107
a) <i>Gott, der Schöpfer und Erhalter des Kosmos</i>	107
b) <i>Der bedürfnislose Gott</i>	111
4.2.4.2 <i>Zweite Motivgruppe (V. 26-29)</i>	114
a) <i>Gott, Schöpfer und Herr der Menschheit</i>	115
b) <i>Die Suche Gottes</i>	120
c) <i>Die Menschen sind Gottes Nachkommenschaft</i>	122
4.2.5 <i>Peroratio</i>	127
4.2.5.1 <i>Dritte Motivgruppe (V. 30-31)</i>	127
a) <i>Von den Zeiten der Unwissenheit zur Umkehr</i>	128
b) <i>Der Tag des Gerichts durch den Auferstandenen</i>	130
4.3 RAHMENERZÄHLUNG II - APOSTELGESCHICHTE 17,32-34	134
4.3.1 <i>Die Reaktionen der Redner und Zuhörer</i>	134
4.4 DIE FUNKTION DER AREOPAGREDE IN DER APOSTELGESCHICHTE.....	137
4.4.1 <i>Auch so lehrt Paulus - das Paulusbild in Athen</i>	144
5 DIE REDEN BEI JOSEPHUS.....	150
5.1 FLAVIUS JOSEPHUS ALS HELLENISTISCH-JÜDISCHER GESCHICHTSSCHREIBER.....	152
5.1.1 <i>Bellum</i>	156
5.1.2 <i>Antiquitates</i>	160
5.2 REDEN AUS DEM <i>BELLUM</i> NACH FORM UND THEMATIK	165
5.2.1 <i>Die Rede Agrippas II. an die Einwohner Jerusalems (Bell II 345-401)</i>	165
5.2.2 <i>Die Rede des Josephus an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-382)</i>	175
5.2.3 <i>Die Rede des Titus vor der Eroberung von Tericheae (Bell III 472-484)</i>	184
5.2.4 <i>Die Rede des Ananus an seine Mitbürger (Bell IV 163-192)</i>	189
5.2.5 <i>Die Rede des Hohenpriesters Jesus an die Idumäer (Bell IV 238-269)</i>	195
5.2.6 <i>Die Rede des Josephus vor der Mauer in Jerusalem (Bell V 362-419)</i>	201

Inhaltverzeichnis

5.2.7	<i>Die Rede des Josephus an Joannes (Bell VI 99-110)</i>	207
5.2.8	<i>Die Reden des Eleazar an die Sikarier (Bell VII 323-388)</i>	210
5.3	REDEN AUS DEN <i>ANTIQUITATES</i> NACH FORM UND THEMATIK.....	219
5.3.1	<i>Die Rede des Juda an Josef (Ant II 140-158)</i>	220
5.3.2	<i>Die Reden des Moses in den Antiquitates</i>	224
5.3.3	<i>Die Rede des Phineës an die Stämme des Ruben, Gad und Manasse (Ant V 105-110)</i>	237
5.3.4	<i>Die Rede des Salomo nach der Überführung der Lade in den Tempel (Ant VIII 107-117)</i>	239
5.3.5	<i>Die Rede des Mattathias an seine Söhne (Ant XII 279-284)</i>	243
5.3.6	<i>Die Rede des Herodes an seine Truppen (Ant XV 127-146)</i>	244
5.3.7	<i>Die Rede des Nikolaus an Agrippa (Ant XVI 31-57)</i>	249
5.3.8	<i>Die Rede der Juden an Petronius (Ant XVIII 264-268)</i>	252
5.4	ZUSAMMENFASSENDE ERGEBNISSE.....	254
5.4.1	<i>Die Form der Reden bei Josephus</i>	255
5.4.2	<i>Funktion der Reden bei Josephus</i>	258
5.4.3	<i>Literarische Absichten und philosophisch-theologische Motive</i>	261
5.4.3.1	<i>Gott ist der Herr der Weltgeschichte</i>	261
5.4.3.2	<i>Die ehrwürdigen jüdischen Vorsteher</i>	267
5.4.3.3	<i>Das Bild einzelner jüdischer Gestalten</i>	274
a)	<i>Das Selbstporträt des Flavius Josephus</i>	274
b)	<i>Das Bild Josefs</i>	276
c)	<i>Das Bild des Mose</i>	277
d)	<i>Das Bild Salomos</i>	278
5.4.3.4	<i>Ein ehrwürdiges Volk besitzt ein ehrwürdiges Gesetz</i>	279
6	FAZIT: EIN VERGLEICH DER AREOPAGREDE MIT REDEN BEI JOSEPHUS	282
6.1	LUKAS UND JOSEPHUS ALS GESCHICHTSSCHREIBER.....	283
6.1.1	<i>Die Prologe des Josephus und des lukanischen Doppelwerkes im Vergleich</i>	288
6.2	DIE FUNKTION DER AREOPAGREDE UND DER REDEN BEI JOSEPHUS.....	293
6.2.1	<i>Das Bild der Redner und Zuhörer</i>	296
6.3	FORMALE EIGENSCHAFTEN IM VERGLEICH.....	298
6.3.1	<i>Anknüpfung an den Darstellungsverlauf</i>	298
6.3.2	<i>Redenaufbau im Vergleich</i>	301
6.3.3	<i>Hellenisierungen</i>	303
6.3.4	<i>Reaktionen der Redner und Zuhörer</i>	306
6.4	THEMATISCHE EIGENSCHAFTEN IM VERGLEICH.....	309
6.4.1	<i>Thematische Anknüpfungen</i>	309
6.4.2	<i>Gemeinsame Motive der Areopagrede und der Reden bei Josephus</i>	313
6.4.2.1	<i>Gott, der Schöpfer und Erhalter des Kosmos</i>	314

Inhaltverzeichnis

6.4.2.2 <i>Gott, der Bedürfnislose</i>	316
6.4.2.3 <i>Gott, der Herr der Menschheit</i>	317
6.4.2.4 <i>Gott, der zur Umkehr ruft</i>	321
6.4.2.5 <i>Gott, der Richter</i>	323
LITERATURVERZEICHNIS	326
1 TEXTAUSGABEN UND ÜBERSETZUNGEN.....	326
2 KOMMENTARE	328
3 LEXICA UND SONSTIGE HILFSMITTEL.....	330
4 ÜBRIGE SEKUNDÄRLITERATUR.....	332

1 Fragestellung

Es ist DIBELIUS zuzustimmen: „Die Kunst des Historikers beginnt dort, wo er sich nicht mehr mit der Sammlung und Rahmung der überlieferten Geschehnisse begnügt, sondern sich bemüht, den Sinn der Ereignisse zu erhellen und mit irgendwelchen Mitteln zu Darstellung zu bringen.“¹ Im Rahmen der „Kunst der Historiker“ der Antike erscheinen die von ihm verschiedenen historischen Gestalten in den Mund gelegten Reden als ein beliebtes und erfolgreiches Mittel, um seine literarischen Absichten zu erreichen. Diese Dissertation betrachtet die Apostelgeschichte als historisches Kunstwerk und versucht durch die Analyse einer Rede dieses Werkes, nämlich der Areopagrede im 17. Kapitel, neue Facetten der literarischen Bemühungen ihres Verfassers zu entdecken.

DIBELIUS war der erste, der den Anschluss der Reden der Act² an die Praxis der antiken Historiker zeigte.³ Er legte wichtige Voraussetzungen fest, die auch in dieser Studie zu beachten sind, wie z.B. den Unterschied zwischen den antiken und „modernen“ Prämissen der Historiographie. Es ist durchaus im Auge zu behalten, dass ein Historiker der Antike wie Lukas⁴ anders über die Verhältnisse zwischen einer „tatsächlich gehaltenen Rede“ und der Darstellung solcher Rede in seinem Werk dachte, als ein modernerer Historiker. Nur durch die Berücksichtigung solcher Unterschiede kann

¹ DIBELIUS, Aufsätze, 120.

² Die Apostelgeschichte wird weiterhin durch die Abkürzung „Act“ bezeichnet. Namen der biblischen Schriften werden nach den entsprechenden Richtlinien des *Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti* (CJHNT) geschrieben und abgekürzt.

³ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 10.

⁴ Biblische Eigennamen und Ortsnamen werden nach dem „Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den *Loecumer* Richtlinien“ geschrieben. Hier wird der Autor der Act nach der Tradition „Lukas“ genannt. Im Kapitel über die Abfassung der Act wird über die Identität des Autors der Act einleitend thematisiert.

deshalb auch „die geschichtliche Wirklichkeit“ der Reden, wie sie vom Autor und auch von den Lesern verstanden wurden, adäquat behandelt werden. Die Historiker der Antike verfolgten mit den Reden zumeist auch ganz andere Ziele als die eines „moderneren“ Historikers, so DIBELIUS weiter. Es sei bei der Analyse einer Rede zu fragen, was sie den Lesern vermitteln sollte (entweder eine Einsicht in die Gesamtlage oder eine Einsicht in die übergeschichtliche Bedeutung des betreffenden geschichtlichen Augenblicks oder eine Einsicht in den Charakter des Redners oder eine Einsicht in allgemeine Gedanken zur Erklärung der Situation), oder ob sie von dem Historiker nur im losen Anschluss an vorausgehende oder nachfolgende Gedanken angeführt wurde.⁵

ROTHSCHILD bemerkt zutreffend, dass viele Bibelwissenschaftler, vor allem vor 1950, theologische gegenüber historischen Ansätzen für die Interpretation des lukanischen Doppelwerkes bevorzugten und dass diese Ansätze, obwohl fruchtbar, z.B. bei der Betonung verschiedener apologetischer Zwecke innerhalb der Lukasforschung häufig die wichtige Voraussetzung übersahen, dass Theologie, als unverzichtbarer Bestandteil der Weltsicht der Antike bei der Erfassung antiker historiographischer Werke durchaus eine wichtige Rolle spielte. Nicht nur die Hinweise auf DIBELIUS, sondern auch auf die angemessene Einbeziehung von antiker Geschichtsschreibung und Theologie, die ROTHSCCHILD sowohl in den wichtigen früheren, von Franz Overbeck inspirierten, als auch in den neuesten Studien vermisst,⁶ versucht die vorliegende Dissertation zu beachten. Der Autor der Act soll in ihr als Historiker der Antike betrachtet werden, für den Geschichtsschreibung nicht eine bloße Darstellung von Fakten bedeutet und für den eine Sammlung von Dokumenten oder Listen von Fakten nicht genügen, um die „ganze Wahrheit“ zu präsentieren. Von dem Autor der Act wird in dieser Studie sowohl in Bezug auf seine Haltung gegenüber seiner Thematik als auch in Bezug auf ihre „Kunstfertigkeiten“ nichts anderes erwartet, als die üblichen Merkmale eines Historikers seiner Zeit.

⁵ Vgl. DIBELIUS, Die Reden der Apostelgeschichte, 6f.

⁶ Vgl. ROTHSCCHILD, Luke-Acts, 24.59. Auf einen Forschungsüberblick zur Act als Geschichtsschreibung wird absichtlich in dieser Studie verzichtet, weil wichtige und hilfreiche Beiträge schon zur Verfügung stehen, wie z.B. die Übersicht über die historisch-kritische Actaforschung bei HAENCHEN, Apostelgeschichte, 29-63 oder im Forschungsbericht von SCHRÖTER, Actaforschung seit 1982. III., 383-419, sowie im zweiten Kapitel der Studie ROTHSCCHILDs, Luke-Acts, 24-59.

Eine neue Perspektive der wissenschaftlichen Betrachtung der Act und der Areopagrede wird in dieser Dissertation gewonnen, indem die vorliegende Studie einen Vergleich mit Josephus⁷ durchführen wird. Die Areopagrede wird mit Reden aus *Bellum* und *Antiquitates*, den zwei längsten Darstellungen des Josephus und auch den einzigen erhaltenen Werke einer begrenzten „Untergattung“ innerhalb der frühjüdischen Historiographie, verglichen. Das Interesse der theologischen Forschung an Josephus ist nicht neu. Schon die frühe Kirche interessierte sich für das Werk des Josephus, besonders wegen seiner hervorragenden Hintergrundinformationen für die frühen christlichen Schriften⁸ sowie wegen der von ihm angegebenen Hilfestellungen zum Verständnis der urchristlichen Gemeinde in ihren sozialen und politischen Zwangslagen.⁹ Es liegt in der Natur der Sache, dass im theologischen Bereich die Ausführungen des Josephus über Johannes den Täufer, Jakobus, den Bruder Jesu, und den Werdegang Jesu selbst, am meisten erforscht werden.¹⁰ Die Anzahl von wissenschaftlichen Studien, die andere Schwerpunkte der Beziehung des Josephus zum Neuen Testament, besonders zur Act, setzen, erweist sich als vergleichsweise gering und regt zur Erweiterung dieses Forschungsfeldes an.

Die Konzeption der vorliegenden Studie folgt den neuen Impulsen der „wechselseitigen Wahrnehmungen“ des *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* (CJHNT). Bereits WELLHAUSEN, Professor in Greifswald von 1872-1882, wies darauf hin, dass im Blick auf das Judentum eine Periode zwischen Neuem und Altem Testament liegt, die von nicht geringer Bedeutung für das Verständnis sowohl des Neuen als auch des Alten Testaments ist.¹¹ MASON stellte in seinem Vortrag zur Eröffnung des

⁷ Namen der hellenistisch-jüdischen Autoren sowie der frühjüdischen Schriften werden nach den entsprechenden Richtlinien des *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* (CJHNT) geschrieben und abgekürzt. Namen anderer Autoren und Quellen der Antike werden möglichst nach den entsprechenden Richtlinien des „Neuen Pauly“ geschrieben und abgekürzt.

⁸ Vgl. MASON, Josephus, 21.

⁹ Da das Christentum, nach MASON, ebd., 23, eine neue Bewegung in einer Kultur war, die vor allem althergebrachtes und etabliertes respektierte, sei diese „Hilfestellung“ des Josephus für die frühe Kirche indirekt von hohem Nutzen gewesen, in dem die „neue“ Religion (nach römischem Empfinden ein Widerspruch in sich), welche einen erst kürzlich von den römischen Behörden Hingerichteten als „Herrn“ verehrte, und dies auch noch in einer rückständigen Provinz, ganz ähnlichen Feindseligkeiten gegen die Juden ausgesetzt hat, gegen die sich Josephus in seinem Werk „verteidigt“.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 21.

¹¹ Vgl. BÖTTRICH/HERZER, Josephus, 4f. Wie bei der Arbeit des *Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti* (CJHNT) ist auch bei dieser Studie die Einsicht maßgeblich, dass „auch das ‚historische‘ Material des Josephus in literarischer Form vorliegt und dementsprechend unter bestimmten Absichten

Symposiums des CJHNT in Greifswald fest: „New Testament and early Jewish studies have not yet caught up with the implications of developments in Josephus studies.“ Nach ihm sei es befremdlich, dass sowohl die oft enigmatischen und unvollständigen *pesharim* aus Qumram, als auch die verworrenen Allegorien Philos und die deutlich spätere rabbinische Literatur wesentlich stärker im Horizont neutestamentlicher Exegese erforscht werden, während die zeitgleichen und systematischen Überlegungen und Kommentare des Josephus vernachlässigt werden.¹² Den Hinweisen WELLHAUSENS und MASONS entgegenkommend wird in dieser Dissertation Josephus, der sich ebenfalls der Komposition von Reden als literarischem Mittel bediente,¹³ mit der Areopagrede verglichen.

Es wird in der neutestamentlichen Forschung nicht mehr in Frage gestellt, dass die Reden der Act, auch die Areopagrede, ihre Parallelen in der literarischen Welt der hellenistisch-römischen Zeit finden - so auch bei Josephus. Diese Tatsache bedeutet aber nicht zugleich, dass ein systematischer Vergleich der formalen und thematischen Merkmale der Areopagrede mit den Reden bei Josephus jemals durchgeführt worden ist. Die leitende Frage dieser Dissertation lautet: Was tragen die Reden bei Josephus zum besseren Verständnis der Areopagrede sowie zum Verständnis des Verfassers der Act - „wechselseitig“ auch des Josephus - als Geschichtsschreiber der Antike bei? Es wird in dieser Studie u.a. nach der Identität und nach der schriftstellerischen Leistung des *Auctor ad Theophilum* als Historiker der Antike gefragt. MASTROGREGORI definiert Historiographie als „die Erzählung von Tatsachen, die sich wirklich ereignet haben und nach einer Methode überprüft und interpretiert wurden (der historischen Methode)“,¹⁴ und unterscheidet zwischen zwei Arten von Historikern: einerseits diejenigen, die durch die „Nähe zur Macht den Zugang zu Informationen und Dokumenten“ haben und so „einen Beitrag bei der Konservierung der Dokumente und Schriftstücke nach den Kriterien, die die Macht ihnen diktiert, manchmal auch in leitender Position“, leisten; andererseits diejenigen, die ihren Beruf als „*Kritik* an der Macht ausgeübt“ haben und deshalb zu „exilierten, deportierten, gefangengenommenen“ Historikern wurden, von

und Perspektiven präsentiert“ wurde.

¹² MASON, Josephus und das Neue Testament, 15.38. S. DERS., Josephus, 44-9.

¹³ Vgl. a.a.O., 281.

¹⁴ MASTROGREGORI, Historiografie, 98.

denen u.a. Herodotos, Thukydides, Xenophon, Timaios, Polybios, Flavius Josephus zu nennen sind. Könnte vielleicht der Autor der Act dieser Liste hinzugefügt werden? Wer ist und was kennzeichnet der Autor der Act als antiker Historiker? Kann er überhaupt als Historiker betrachtet werden? Fragen dieser Art bringen seit DIBELIUS immer wieder neue Perspektiven und neue Facetten im Rahmen der Actaforschung hervor.¹⁵ Die Areopagrede, als die am meisten hellenistische Rede der Act, ist in dieser Studie eine Art Probestück, durch das sein Autor analysiert wird. Der Vergleich von formalen und thematischen Merkmalen der Areopagrede mit entsprechenden Merkmalen bei Josephus soll einen spezifischen Beitrag für die Interpretation der Rede und des gesamten lukanischen Werkes leisten. Sowohl die Kontinuität als auch die Diskontinuität zwischen der oft für fremd angesehene Rede des Paulus vor dem Areopag und den Reden bei Josephus sollen aufgezeigt werden.

1992 unterzog STERLING Josephus als „obvious“ Autor einem Vergleich mit Lukas. Nach einer ausführlichen Untersuchung der historiographischen Vorgänger des Josephus versuchte Sterling die *Antiquitates* und die Act der gleichen historiographischen Tradition zuzuordnen, die er „*apologetic historiography*“ nannte. Konkret ermöglichten die *Antiquitates* einen solchen Vergleich, weil sowohl die Act als auch die *Antiquitates* dem gleichen „genre“ in der griechisch-römischen Literatur zugehörten. STERLING erkannte selbst, dass seine Untersuchung keine Studie über die Act, sondern letztendlich eine Auseinandersetzung mit älteren und neueren Ansichten zur historiographischen Einordnung der untersuchten Werke war.¹⁶ Obwohl die mehr oder weniger feste Einordnung STERLINGS umstritten ist, bleibt sein Vergleich zwischen Josephus und der Act ohne Zweifel ein fruchtbares Unternehmen.¹⁷ BACKHAUS stellt im Anschluss an STERLING fest, dass das Anliegen des Verfassers der Act dem der *Antiquitates* vergleichbar ist: Josephus' *Antiquitates* zeichnen im Strom apologetischer Geschichtsschreibung „gerade die Altertümlichkeit des Judentums - primär an Nicht-

¹⁵ S. GRÄSSER, Forschungen zur Apostelgeschichte, 97.

¹⁶ STERLING, *Historiography*, 3.

¹⁷ Ebd. Es ist fraglich, ob so eine neue und spezifische Einordnung (in jene „neue Gattung“) diesen Werken angemessen ist. So definiert STERLING, a.a.O., 17, „*Apologetic Historiography*“: „*Apologetic Historiography* is the story of a subgroup of people in an extended prose narrative written by a member of the group who follows the group's own traditions but Hellenizes them in an effort to establish the identity of the group within the setting of the larger world.“ Die jeweiligen Autoren verfolgten also die Absicht, der eigenen Gruppe in der hellenistischen Welt eine Identität zu geben.

Juden gerichtet“ nach, was dann in *Contra Apionem* ins Zentrum gestellt wird; der Act geht es weniger um den „Ort der Heiden in der Ekklesia als vielmehr um den Ort der Ekklesia unter den Heiden“. Der Autor der Act verfasste eine Ἀρχαιολογία für die Christen, die anders als die „hellenistische Nacherzählung der biblischen Geschichte“ bei Josephus, Mose und die Propheten voraussetzt, ihnen „ein verheißungsgeschichtliches und christologisches Vorzeichen“ gebe sowie „den (vorerst) jüngsten Akt erzählend“ hinzufüge, „und zwar so, dass kein Zweifel an der Einheit dieses Aktes mit dem Gesamtdrama aufzukommen vermag.“¹⁸ Die Meinungen über die Beziehung zwischen dem Autor der Act und Josephus können in der Forschung so unterschiedlich sein, dass PERVO z.B., in seinem neuen Kommentar zur Act beide Autoren so nahe beieinander sieht, dass er schreibt, der Autor der Act habe Josephus gekannt und sogar als eine seiner Quellen benutzt.¹⁹ Die Beurteilung einiger Gegebenheiten, die u. a. auch von STERLING, PERVO oder BACKHAUS untersucht wurden, sowie die Analyse anderer literarischer Merkmale bei dem Autor der Act und Josephus für die mögliche nähere Einbeziehung dieser beiden Autoren sind Gegenstand dieser Dissertation.

So wie in Bezug auf den Autor der Act liegt auch in Bezug auf Josephus die Herausforderung vorliegender Studie zunächst in einer methodologisch angemessenen Behandlung seiner Texte. MASON weist richtig daraufhin, dass trotz der textkritischen Fortschritte der letzten beiden Jahrhunderte der Umgang mit den Werken des Josephus nicht immer sachgemäß war. Wie bei der Erforschung des lukanischen Werkes sind auch bei Josephus grundlegende methodische Fehler in der Forschungsgeschichte immer wieder gemacht worden, z.B., indem Aussagen aus ihrem Kontext herausgelöst und mit Aussagen anderer Texte verbunden wurden, die eine ganz andere Geschichte erzählen oder zwar die gleichen Wörter verwenden, jedoch mit ganz anderer Bedeutung bzw. ganz anderen Zielen. Wie der Autor der Act wurde auch Josephus in der quellenkritischen Analyse, die sich besonders von 1880 bis 1920 großer Beliebtheit erfreute, nicht als eigene Schriftstellerpersönlichkeit wahrgenommen. MASON sieht die Gründe solcher falschen Zugänge in Plagiaten, die in der antiken Literatur weit verbreitet waren und in

¹⁸ BACKHAUS, Mose und der Mos Maiorum, 414f. Die programmatischen Reden erscheinen unter den intertextuellen Darstellungslinien im Rahmen dieser „apologetischen Historiographie“ der Act. Mehr zum Thema bei DERS., Lukas der Maler, 30-66.

¹⁹ Vgl. PERVO, Acts, 12.24.

der älteren Quellenkritik zu der Annahme führten, Josephus habe seine Quellen in ganzen Blöcken übernommen und nur leicht redaktionell überarbeitet.²⁰

Es ist HEMER zuzustimmen: Durch einen Vergleich „we can find almost whatever we seek, and we can see significance in what we find“.²¹ Deshalb soll der hier auszuführende Vergleich nicht der „continual temptation (...) to draw direct lines of comparison or influence between surviving pieces without knowing their place in the larger context“ erliegen.²² In diesem Sinne sollen sowohl der Autor der Act als auch Josephus und deren Texte zunächst in ihren eigenen Kontexten verstanden werden und erst danach eine Feststellung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten erfolgen. PAUSCH hat zutreffend erwähnt, dass „vor allem die Wahrnehmung der Reden als stilistische *Lumina* oder ‚rhetorische Kabinettstücke‘, deren vom zeitgenössischen Leser erwarteter Präsentation sich auch die besten Historiker nicht hätten entziehen können, (...) dazu geführt [hat], dass diese Abschnitte häufig entweder ohne ihren Kontext oder ihr Kontext ohne sie interpretiert wurden“; man sollte sie dagegen „als wesentlichen und integralen Teil der historiographischen Darstellung“ wahrnehmen.²³

In Bezug auf ihren Aufbau besteht die vorliegende Dissertation aus einem ersten großen Teil, der einen Überblick über die Abfassung der Act, eine Analyse der Funktion der Reden innerhalb der Gesamtdarstellung der Act sowie eine Analyse des Werkes in Rahmen der antiken Historiographie bietet aus einem zweiten großen Teil, mit dem der Kern der eigentlichen Thematik dieser Dissertation erreicht wird, indem die formalen und thematischen Merkmale der Areopagrede und der ausgewählten Reden bei Josephus aufgezeigt und zusammengefasst werden, sowie aus einem dritten und abschließenden Teil, der anhand der erarbeiteten Merkmale der analysierten Reden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Areopagrede und der Reden bei Josephus systematisiert.

²⁰ Vgl. MASON, Josephus, 45ff.

²¹ HEMER, The Book of Acts, 34.

²² Ebd.

²³ PAUSCH, Stimmen der Geschichte, 3f.

2 Die Apostelgeschichte und ihre Abfassung

2.1 Verfasser

Aus dem Prolog der Act ist ersichtlich, dass der Verfasser dieses Werkes derselbe ist wie der des Lukasevangeliums (πρῶτον λόγον, Act 1,1), der aber weder im Evangelium noch in der Apostelgeschichte seinen Namen nennt.²⁴ Weder im Prolog des Evangeliums noch dem der Act stellt sich der Verfasser als Augenzeuge der von ihm dargestellten Ereignisse vor. In seinem Evangelium erwähnt er, dass die dargestellten Ereignisse ἐν ἡμῖν erfüllt worden sind, aber er gehört nicht zu denen, die von Anfang an αὐτόπται καὶ ὑπηρέται dieser Ereignisse waren und für die Erzählung dieser Ereignisse einstanden (Lk 1,2). Der Verfasser versichert aber dem Leser, dass er die Ereignisse von Anfang an aufmerksam erforscht und genau (ἀκριβῶς) beschrieben hat. Das Verzichten der Nennung seines Namens ist im Rahmen der Evangelien durchaus üblich und lässt sich theologisch erklären, indem die Autoren nicht sich selbst oder ihre literarische Leistung in den Mittelpunkt stellen wollten, sondern Jesus Christus. Das eine Evangelium, die Botschaft Jesu Christi, wurde also nach der Perspektive verschiedener Augenzeugen dargestellt und so auch nach Lukas (ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ), wie es die freilich erst später datierte Überschrift des dritten Evangeliums dokumentiert.

Die Tradition über den Namen Lukas als Verfasser der Act geht auf die Zeit des Irenaeus²⁵ zurück, der bei seinem Kampf gegen die *Gnosis* die Act reichlich zitierte und

²⁴ Vgl. WEISER, Die Apostelgeschichte, 39.

²⁵ Die Namen der apostolischen Väter wurden möglichst nach den Richtlinien der „Abkürzungsverzeichnis *Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti* - CJHNT“ geschrieben und

aus dessen „Wir-Berichten“²⁶ er zu beweisen versuchte, dass der Verfasser ein „*sectator Pauli*“ war, der das „gepredigte Evangelium in einem Buch“²⁷ niederschrieb. Der Kanon Muratori bezeichnet Lukas als „*iuris studiosus*.“²⁸ Der Name Lukas wird in Phlm 24, 2Tim 4,11 und Kol 4,14 genannt, wonach ihn die spätere Tradition zum Paulusbegleiter erklärt. An der zuletzt genannten Stelle wird Lukas außerdem als Arzt bezeichnet.²⁹ Nach Eusebius stammte der Arzt Lukas aus Antiochia und war meist mit Paulus zusammen, hatte aber auch mit den anderen Aposteln Kontakt.³⁰ Diese Tradition kann weder ohne Weiteres akzeptiert, noch unter den anderen Aspekten der Diskussion um den Verfasser der Act unterschätzt werden. Nicht zu unterschätzen sei es z.B. nach JAROŠ, dass der Titel „*Evangelium nach Lukas*“ seit frühester Zeit überliefert und zur Unterscheidung der Evangelien genutzt wurde und eben nicht als eine freie Erfindung zur Täuschung der Gemeinden. Die Annahme einer freien Erfindung der Überschriften mit dem Ziel, die Gemeinden zu betrügen, widerspräche völlig, so weiter JAROŠ, der Realität der sorgfältigen Textüberlieferung.³¹

Das Phänomen der „Wir-Berichte“ in der Act (16,10-17. 20,5-8. 13-15. 21,1-18. 27,1-28,16), nach denen der Verfasser plötzlich von der dritten Person zur ersten Person wechselt, versuchten die Forscher zunächst mit der Annahme zu erhellen, dass Lukas Paulusbegleiter war. Die Unstimmigkeiten aber, sowohl zwischen den Informationen über Paulus in der Act und den paulinischen Briefen als auch zwischen der paulinischen und der lukanischen Theologie führten die Forschung dazu, die bis zum Ende des 19. Jh.s gültige Tradition eines „Paulusbegleiters“ zu hinterfragen. Weitere Diskussionen schlossen sich an, zunächst über das Ziel des Verfassers, aber auch über die dem Verfasser verfügbaren Quellen.³² Sowohl die Paulus- als auch die Lukasinterpretation

abgekürzt, sonst werden sie in dieser Dissertation - wie es hier im Fall des Irenaeus geschieht - nach den Richtlinien des „Neuen Pauly“ geschrieben und abgekürzt.

²⁶ Vgl. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 109.

²⁷ Iren. Adv. haer. III 1,1, *apud*. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 23.

²⁸ Canon Muratori, Zeile 4, *apud*. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 26.

²⁹ Vgl. WEISER, Die Apostelgeschichte, 39. Mehr zur Diskussion über „Lukas als Arzt“ s. WEISSENRIEDER, Images of Illness, 329ff.

³⁰ Vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 23ff. Zu einer umfangreichen Analyse der Act im Rahmen ihrer altkirchlichen Zeugnisse s. ebd., 17ff sowie SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 169ff.

³¹ Vgl. JAROŠ, Das Neue Testament und seine Autoren, 84. Mehr über die Evangelienüberschriften ist zu entnehmen bei HENGEL, Die Evangelienüberschriften, 14ff.

³² Vgl. PLÜMACHER, Geschichte und Geschichten, 85f. Weitere Details zur Frage nach dem Zweck und den Quellen des Verfassers werden später noch erwähnt. Die Unterschiede zwischen dem Paulusbild

lassen neuerlich erkennen, dass die Theologie des Paulus und des Lukas nicht so weit von einander entfernt sind als zunächst angenommen. Von daher ist es auch „schwerer geworden, die Abfassung des lukanischen Doppelwerkes durch den in Kol 4,14; Phlm 24; 2Tim 4,11 erwähnten Lukas mit dem Hinweis auf die theologische Distanz zwischen dem (...) [lukanischen] Doppelwerk und der paulinischen Theologie zu bestreiten“.³³

Die sprachliche Gestaltung der „Wir-Berichte“ erlaubt es nicht, sie von außerhalb der Act liegenden Texten bzw. verarbeiteten Quellen her zu erklären, wie auch Vergleiche mit anderen Seereise-Berichten die Wir-Berichte nicht als übliche Stilmittel antiker Seefahrtsschilderungen erklären können. Warum sollte angenommen werden, dass der Verfasser in einer eventuellen Quelle die erste Person Singular übersah und sie für seine Darstellung übernahm, nachdem die Forschung die große literarische Leistung dieses Verfassers immer deutlicher hervorhebt? Warum sollte man ferner die erste Person Singular des Prologes des lukanischen Doppelwerkes anders als jene bei den Wir-Berichten interpretieren? Der Verfasser zeigt absichtlich durch die Nutzung der ersten Person Singular, wo er nicht und wo er doch anwesend war, was nicht bedeutet, wie Wolter in seinem Kommentar zum Lk zutreffend erwähnt, „dass ‚wir‘ immer nur ‚Paulus und ich‘ bedeutet. Es verweist vielmehr stets auf die Gruppe, die der Verfasser, Paulus und andere Begleiter bildeten“.³⁴

der Act und dem der paulinischen Briefe liegen auf der Hand: (a) Zentrale Elemente der paulinischen Theologie werden in der Darstellung der Act nicht wiedergegeben (nur in Act 13,38 ist ein Anklang an die paulinische Rechtfertigungslehre zu finden). Überhaupt unterscheidet sich die Act erheblich in ihrer eigenen Theologie von der des Paulus. (b) Lukas ist über wichtige Einzelheiten des missionarischen Wirkens des Paulus nicht richtig informiert, z.B. wenn die Act von fünf Jerusalemreisen des Paulus spricht, während die paulinischen Briefe eindeutig nur drei Jerusalemreisen voraussetzen, oder wenn die Act eine andere Darstellung der Verhandlungspartner (Act 15,5-21) und der Beschlüsse des Apostelkonvents (vgl. Gal 2,10 mit Act 15,22-29) bietet. (c) Mit Ausnahme der Traditionen von Act 14,4. 14 begrenzt die Act den Aposteltitel auf den Zwölferkreis, während für Paulus der Aposteltitel „die Anerkennung seines Apostolats, Grundlage seines Selbstverständnisses (1Kor 9,11) und seiner Missionstätigkeit“ war (1Kor 15,9; Gal 2,8). Das gezeichnete Bild von Paulus als θεῖος ἄνθρωπος (13,6-12. 14,8-18. 20,7-12) dürfte historisch unzutreffend sein. Nach der Act geht die petrinische Heidenmission der paulinischen voraus (vgl. Act 10,1-11; 18), was im Widerspruch zu Gal 2,1-10 steht, wo Paulus seine Heidenmission gegen die „drei Säulen“ und damit auch gegen Petrus verteidigen muss. (d) Die stoische Lehre von der Gottesverwandtschaft des Menschen in Act 17,22-31 hat keine Parallele in den unbestritten echten Paulusbriefen. Vgl. SCHNELLE, Einleitung, 286ff, u.a. auch SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 113ff, sowie ZMLEWSKI, Die Apostelgeschichte, 13, und ECKEY, Die Apostelgeschichte, 9ff, welche die gleichen Argumente in der Diskussion gegen die Autorschaft eines Begleiters des Paulus vorbringen.

³³ WOLTER, Das Lukasevangelium, 6.

³⁴ A.a.O., 7f. Nach WOLTER, a.a.O., 8f, habe „der Verfasser des Lukasevangeliums (...) Paulus also in Troas getroffen (Act 16,10) und ist mit ihm nach Philippi gereist (16,11). Dort wird er von Paulus

Der Verfasser der Act wird in dieser Studie in Anlehnung an die Tradition „Lukas“ genannt. Was könnte über die Identität des Lukas aus seiner eigenen Darstellung entfaltet werden? Die Einsicht der Forschung, nach der Lukas „ein hellenistisch gebildeter Christ der nachapostolischen Zeit, etwa der dritten Generation“³⁵ sei, der auch „ein heidenchristliches Dokument für Heidenchristen schrieb“, muss wegen des „jüdischen Charakter[s] des Werkes“ klar bestritten werden.³⁶ Je mehr die hellenistische Prägung des Frühjudentums von der Forschung festgestellt wird, umso mehr erscheint eine jüdische Identität des Lukas als plausibel. Vielleicht kann hier oder gerade hier der Vergleich der hellenistischsten Rede der Act, der Areopagrede, mit Josephus weiter helfen. Die Merkmale des Werkes, die üblicherweise für die Verteidigung einer hellenistisch-heidnischen Identität des Verfassers herangezogen werden, stützen eine solche Einsicht offenbar nicht, wie Jervell zutreffend erwähnt:

„(...) in der vorpaulinischen Christologie, in der Ekklesiologie, fußend auf dem Gedanken von Israel als Gottesvolk, in der Soteriologie mit der Vorstellung von den Israel gegebenen und an ihm erfüllten Verheißungen, in seiner Schriftgelehrsamkeit, in der vollen Gültigkeit des mosaischen Gesetzes für die Kirche, in der Vorstellung von Paulus als Pharisäer und Judenmissionar. Dies alles hat man natürlich auch früher gesehen, aber vor allem auf das Konto des Historikers Lukas geschrieben: er zeige die Urgemeinde, wie sie ursprünglich war, aber als Vorbild nicht mehr verpflichtend sei. Wenn aber alle diese Gedanken Lukas' eigene sind, kann man Lukas-Acta nicht weiter als heidenchristlich charakterisieren und ebenso wenig ihren Verfasser. Er ist Judenchrist, und wenn er als Heide geboren ist, dann gehört er offenbar zu den Gottesfürchtigen mit ihren Wurzeln im hellenistisch-jüdischen Christentum. Die Sprache des Lukas, seine Verwendung der Septuaginta, seine Auslassung von Stoffen aus Markus und Q, in denen es um Gesetzesfragen ging, dass er semitische Wörter vermeidet und jüdische Sitten erklärt und transformiert, gehört zum festen Inventar in fast allen Kommentaren, um Lukas als

getrennt, als dieser mit Silas ins Gefängnis gesteckt wird (16,22). Er verliert Paulus dann für einige Jahre aus den Augen und trifft mit ihm wieder in Philippi zusammen (20,5f). Von dort aus begleitet er Paulus dann u.a. über Troas (20,6-12), Milet (20,15-38), Tyrus (21,3-6) und Cäsarea (21,8-14) nach Jerusalem (21,15). Hier besucht er zusammen mit ihm noch den Herrenbruder Jakobus (21,18). Auf Grund der Festnahme des Paulus im Tempel (21,33) wird er dann wieder von ihm getrennt. Erst in Cäsarea am Meer trifft er erneut mit ihm zusammen (27,1) und begleitet ihn dann auf der Reise nach Rom (27,1-28,14). Dort angekommen, trennt er sich jedoch bereits nach kurzer Zeit wieder von Paulus, nachdem dieser eine eigene Wohnung bezogen hat, in der er von einem Soldaten bewacht wird (28,16).“ WOLTER, ebd., erwähnt außerdem, dass durch diese Einschränkung auch die Einwände gegen die Identifikation des „Wir“ mit dem Verfasser des Lk und der Act wegen der Unkenntnis der „paulinischen Briefschreiberei“ ihr Gewicht verlieren, indem die Paulusbriefe zwischen Act 16,17 und 20,5 geschrieben wurden, in der Zeit, in der der Erzähler nicht mit Paulus zusammen war. S. u.a. JERVELL, Die Apostelgeschichte, 82 ff; ECKEY, Die Apostelgeschichte, 13ff und THORNTON, Der Zeuge des Zeugen, 116f.

³⁵ WEISER, Die Apostelgeschichte, 40.

³⁶ JERVELL, Die Apostelgeschichte, 84.

Heidenchristen zu erweisen. Diese Elemente können aber nichts dergleichen stützen. Wir müssen ihn offenbar als Judenchristen ansehen.³⁷

Obwohl seines Erachtens Lukas immer noch unter den nichtjüdischen Schriftstellern der Antike erscheint, stellt HENGEL fest, dass Lukas „das Judentum, seinen Gottesdienst in Tempel und Synagoge, seine Bräuche und Parteien bei weitem am besten kennt und (...) positiv darüber berichtet.“³⁸ Positiv gezeichnete Schilderungen jüdischer Menschen erscheinen nach RIESNER allerdings bei Lukas wie bei kaum einem anderen Autor des Neuen Testaments - und das „nicht nur in der judenchristlich geprägten Vorgeschichte seines Evangeliums (Lk 1-2)“. Lukas zeige, dass er „den pluralistischen Charakter des damaligen Judentums (Act 23,1-11)“ kannte und deshalb schildert er, so RIESNER weiter, „eine ganze Bandbreite von Reaktionen auf die neue messianische Bewegung der ‚Nazoräer‘ (Act 24,5): Zustimmung (Act 17,10-12), Sympathie (Act 2,47; 22,12), Abwarten (Act 5,34-39) und entschiedene Gegnerschaft (Act 5,17-33; 9,1-2; 12,1-2; 14,19-20; 17,5-9 usw.)“.³⁹ So wie bei HENGEL, bleibt auch bei SCHNELLE Lukas immer noch ein Heidenchrist, obwohl die verschiedenen semitischen Merkmale im Werk des Lukas und die Tatsache anerkannt werden, dass eine hellenistische Bildung noch keinen Rückschluss auf eine Herkunft aus dem Juden- oder Heidenchristentum zulasse.⁴⁰

³⁷ JERVELL, Die Apostelgeschichte, 84. S. auch ECKEY, Die Apostelgeschichte, 16 und WOLTER, Das Lukasevangelium, 9f.

³⁸ HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 59.

³⁹ RIESNER, Die historische Zuverlässigkeit, 41.

⁴⁰ SCHNELLE, Einleitung, 287f. Die umfangreiche Diskussion über die Identität des Verfassers der Act kann hier nicht im Einzelnen thematisiert werden. Hinsichtlich der sozialen Herkunft des Lukas soll aber u.a. der Hinweis PLÜMACHERS, Geschichte und Geschichten, 81, erwähnt werden, nach dem „die Annahme, der Verfasser der Act sei mit der mimetischen Geschichtsschreibung durch eigene Lektüre bekannt geworden, keineswegs die weitere erfordert, er müsse deshalb auch ein Angehöriger der intellektuellen (und somit der sozialen) Elite gewesen sein - d.h. zu einer Schicht gehört haben, in der es am Ende des ersten Jahrhunderts Christen noch nicht gegeben hat - bzw. über eine lediglich in den Kreisen der Elite anzutreffende literarisch-rhetorische Bildung verfügt haben: Erzeugnisse der mimetischen Historiographie wurden auch dort konsumiert, wo man nicht mit den elitären literarischen Maßstäben von *highbrows* wie Seneca, Lukian oder Galen maß und deshalb ohne Skrupel zu einem Lesestoff greifen konnte, den die intellektuellen Eliten wenig reputierlich fanden und den sie, zumal wenn er außerdem noch in kunstloser Handwerkersprache dargeboten wurde, samt seinen nicht zu ihren Kreisen zählenden Lesern herzlich verachteten“.

2.2 Quellen

Anders als die Frage nach einer Tendenz, nach der der Verfasser der Act „nicht mehr sagen wolle“, wurde die Quellenkritik um den Beginn des 19. Jh.s von dem Gedanken geleitet, dass der Verfasser nicht mehr sagen *konnte*, weil ihm nur begrenzte, unvollständige Quellen zur Verfügung standen.⁴¹

Wenn es um die Frage nach den Quellen geht, die Lukas bei der Komposition der Act zur Verfügung standen, kann zunächst gesagt werden, dass er über eine Reihe verschiedener Quellen verfügte, obwohl „die einzige Quelle, die Lukas selbst direkt für die Apostelgeschichte angibt, (...) die Schrift [= LXX] [ist], auf die er sich nicht nur für die Geschichte Israels, sondern auch für die Jesusgeschichte und sogar die der Kirche beruft“.⁴²

Die in den meisten Fällen auftretenden Schwierigkeiten der Forschung, Quellen zu rekonstruieren, erlauben nicht den Schluss, dass Lukas solche Quellen nicht nutzte.⁴³ Die stilistische und sprachliche Einheit des Werkes könnte auf eine Bearbeitung jedes möglichen Quellenmaterials zurückzuführen sein, und aus ihr sollte man nicht schlussfolgern, Lukas baue auf keine Quellen auf.⁴⁴ Trotz intensiver Bemühungen der Forschung, durchgehende schriftliche Quellen für das Werk als Ganzes zu ermitteln, bleiben diese Bemühungen nur im Bereich der Hypothesen. Nach JERVELL sind z.B. durchgehende Quellenstücke nicht für Act 1-12, sondern nur für zwei andere Teile der Act anzunehmen, nämlich für den Bericht über die paulinische Mission in den Kapiteln 13-20, der sich in erster Linie aus Lukas' eigenen Aufzeichnungen als Mitarbeiter des Paulus speist, und für den Prozess gegen Paulus in den Kapiteln 21-8, der sich biographisch auf Paulus konzentriert und in dem es sich „um eine Belehrung und Ermahnung für die Gemeinden“ handelt.⁴⁵

⁴¹ Vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 38. Mehr über die Entwicklung der Quellenkritik des 19. Jh.s kann hier nicht in Einzelnen präsentiert werden. Zu einem historischen Überblick s. u.a. a.a.O., 38 ff.

⁴² JERVELL, Die Apostelgeschichte, 62. S. auch ECKEY, Die Apostelgeschichte, 18.

⁴³ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 45.

⁴⁴ HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 93.

⁴⁵ JERVELL, Die Apostelgeschichte, 62f. BOISMARD/LAMOUILLE, Les Actes, 3-5, teilen die Act in zwei große Teile: das „la geste de Pierre“ in 1,6-12,25 und das „la geste de Paul“ in 13,1-28,31 (die Geschichte der Bekehrung des Paulus in 9,1-30 wird vom ersten Teil ausgeschlossen und bei „la geste de Paul“ zusammengelegt). Außerdem teilen BOISMARD/LAMOUILLE, ebd., die Act in Bezug auf ihre

Der neueren Forschung zur Act wird die Drei-Quellen-Theorie von HARNACK zugrunde gelegt, nach der man „neben einer Quelle A aus Jerusalem bzw. aus Cesarea (3,1-5,16; 8,5-40; 9,31-11,18; 12,1-23) und einer historisch minderwertigen Quelle B (Apg 2,1-47; 5,17-42) (...) [noch] mit einer ‚antiochenischen Quelle (Quelle C), die Apg 6,1-8,4; 11,19-30; 12,25-15,35)“⁴⁶ umfasst, rechnen sollte. Hinsichtlich einer behaupteten „historisch minderwertige[n] Schicht“, die sich „durch Semitismen und Fehlübersetzungen aus dem Aramäischen auszeichnet“, wurde zuletzt erwiesen, dass es sich diesbezüglich um „Septuagintismen“ handelt.⁴⁷

Eine sehr verbreitete Quellentheorie für die Kapitel 13-28 ist die eines sogenannten *Itinerars* als Reisetagebuch, das ein Stationenverzeichnis enthalten habe. Da aber trotz aller Bemühungen der Forschung weder das *Itinerar* an sich, noch dessen eventueller Gebrauch, Charakter oder gar Parallelen exakt bestimmt werden konnten, bleibt diese Theorie nur eine „zweifelhafte Hypothese, die sich nicht erhärten lässt“.⁴⁸

In Bezug auf die Quellen für die verschiedenen Reden, mit denen Lukas seine Act füllte, meinte DIBELIUS, sie seien Kompositionen des Lukas, die auf Grundlage von Traditionen gestaltet wurden, die zur Zeit des Verfassers existierten - einerseits in Analogie zur antiken Geschichtsschreibung, andererseits, im Fall der von ihm differenzierten Missionsreden, nach der Gattung der Predigt. Diese Auffassung DIBELIUS' ist aber erschüttert worden, indem GÄRTNER in seiner Untersuchung zur Areopagrede alttestamentlich-jüdische Motive erkannte und WILCKENS gerade in den Missionsreden in Act 2-13 ein kerygmatisches Schema sah, das nicht der zeitgenössischen Predigtweise,

Redaktion in Act I, Act II und Act III ein, die verschiedene Traditionen zur Komposition der gesamten Act nach einem komplizierten System benutzten, nämlich eine petrinische Tradition, die sie „Dokument P“ nennen, ein „*Journal de voyage*“ im Wir-Stil sowie die Tradition eines johanneischen Kreises, die sie „Dokument J“ nennen. S. auch FITZMYER, *The Acts*, 84.

⁴⁶ SCHNELLE, Einleitung, 310. S. HARNACK, *Lukas der Arzt*, 60ff.

⁴⁷ BROER, Einleitung, 158. Für weitere Quellentheorien zum ersten Teil des Werkes s. u.a. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, 84f. Nach HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 95f, sucht Lukas diesem Mangel einer durchgehenden Quelle abzuwehren, „indem er aus den ihm zugänglichen Nachrichten Rückschlüsse zieht und Ergänzungen anbringt. Dabei leiten ihn bestimmte Vorstellungen vom Verlauf und Zusammenhang der frühchristlichen Geschichte.“ Wenn eine „antiochenische Quelle“ als eine Chronik über die Gründung einer antiochenischen Gemeinde einerseits schwer vorstellbar sei, weil sie in einer Generation entstanden sein müsste, die sich für die letzte Generation hielt, könnten detaillierte Schilderungen in der Act andererseits nicht Folge bloßer Gerüchte sein, wie z.B. die von der Wahl der sieben Armenpfleger in Act 6,1-7.

⁴⁸ JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, 64. S. auch NORDEN, *Agnostos Theos*, 313ff, und FITZMYER, *The Acts*, 84.

sondern der lukanischen Theologie entsprungen ist.⁴⁹ Diese Diskussion soll aber weiter im Einzelnen hinsichtlich der Funktion der Reden in der Act geführt werden.

Von jeder Quellenhypothese abgesehen, reicht es im Blick auf die Fragestellung dieser Studie aus, festzustellen, dass Lukas seine Darstellung durch die Bearbeitung verschiedener Quellen oder, besser gesagt, verschiedener Traditionen erstellte, die ihm zur Verfügung standen, seien sie nun schriftlich oder mündlich überliefert, oder von ihm selbst oder von Dritten hergestellt worden. Um dieses für seine Darstellung nötige Material zu beschaffen, konnte Lukas sich, wie HAENCHEN richtig feststellt, nicht nur in einem engen Bereich zwischen einem Reisetagebuch und einer antiochenischen Chronik bewegen, sondern er hat nicht zuletzt selbst die jerusalemischen und paulinischen Gemeinden besucht, „Erinnerungen alter Gemeindeglieder“ angehört und sich dabei selbst Notizen gemacht.⁵⁰ Außerdem dienten Lukas bei seinem literarischen Streben größere Mengen an Stoff, die SCHILLE sogar in „Aposteltraditionen“ (nämlich Listen, Aposteltaten, Gebietserzählungen und Apostellegenden) und „Apostellose Überlieferungen“ (wie liturgische Perikopen, örtliche Erinnerungen und Verkündigungstraditionen) einteilt.⁵¹

2.3 Text

Zwei große Textformen sind von Bedeutung bei der Diskussion über den Text der Act: ein sogenannter „ägyptischer“, „neutraler“ oder auch „alexandrinischer“ Text (von B, κ , A, C, 81 und von der sahidischen und der bohairischen koptischen Übersetzung bezeugt) und der sogenannte „westliche“ Text (vor allem von der Unziale D

⁴⁹ Vgl. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 98f. Die Einsicht GÄRTNERS soll noch bei der Analyse der Areopagrede weiter beurteilt werden.

⁵⁰ Vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 97. Trotz einiger Ausnahmen stimmt die Mehrheit der Forscher darin überein, dass Lukas die Briefe des Paulus nicht gelesen hat, so dass sie ihm auch nicht als Quellen dienen konnten. S. u.a. PLÜMACHER, Geschichte und Geschichten, 90f; FITZMYER, The Acts, 133 und HEMER, The Book of Acts, 351.

⁵¹ Vgl. SCHILLE, Die Apostelgeschichte, 18ff. S. auch WEISER, Die Apostelgeschichte, 37. Nach JERVELL, Die Apostelgeschichte, 64f, wurden von Anfang an „Überlieferungen über Apostel, andere Leiter der Kirche und die Gemeinden gebildet und verbreitet, wie die Paulusbriefe zeigen. Diese Überlieferungen hatten ihren Platz in der Verkündigung des Evangeliums und der Paränese“. Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 46, und ECKEY, Die Apostelgeschichte, 19. S. auch PERVO, Acts, 12f.

[Codex Bezae Cantabrigiensis], von altlateinischen Übersetzungen und den Sonderlesarten der syrischen Harklensis bezeugt).⁵²

Der Unterschied zwischen dem „westlichen“ und dem „ägyptischen“ Text besteht darin, dass verschiedene sowohl sprachliche und formale als auch sachlich-inhaltliche Änderungen dem „westlichen“ Text zuerkannt werden. U.a. fasste auch SCHILLE diese Änderungen zusammen:

„Typisiert man die Änderungen des ‚westlichen‘ Textes, handelt es sich im wesentlichen: 1. um kleine Verbesserungen, die ein Subjekt oder Objekt ergänzen, wo es zu fehlen scheint, ein präziseres Wort einsetzen, eine volltönendere Formel einführen (...) usw.; 2. um sachkundige Verbesserungen, die entweder aus einer besseren Kenntnis der Örtlichkeit oder aus der Entdeckung einer Erzählungsspannung (wie sie in traditionsverarbeitenden Werken häufiger begegnen) und der Absicht ihrer Überwindung entspringen sind; 3. um Änderungen, besonders in der Bilinguis des Codex Bezae, die dem griechischen Text widerfahren, weil man den kaum noch überall verstandenen griechischen Text nach dem daneben geschriebenen und aus dem persönlichen Gebrauch bekannten lateinischen Übersetzungstext änderte.“⁵³

Trotz verschiedener Versuche, den ursprünglichen Text der Act zu bestimmen,⁵⁴ hat sich die Einsicht in der Forschung durchgesetzt, dass der „östliche“ Text der wahrscheinlich frühere sei und der „westliche“ Text eine paraphrasierende Überarbeitung der Act repräsentiere.⁵⁵ Nach HAENCHEN sei der Begriff „westliche[r]“ Text nicht eindeutig, weil dieser Begriff drei Möglichkeiten nahelege: (1) einen schon bei Markion, Tatianos und Irenaeus benutzten und durch Verdeutlichungen in Ost und West herausgebildeten Text; (2) eine Bearbeitung durch einen „sehr sorgfältige[n] und

⁵² Vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 63. HAENCHEN, ebd., nennt den Text „ägyptisch“ oder „neutral“, während andere Autoren ihn noch „alexandrinisch“ nennen. Die Nomenklatur „alexandrinisch“ soll hier vermieden werden, da unter diesem Text, wie HAENCHEN, ebd., zutreffend erwähnt, sowohl eine sahidische (südägyptische) als auch eine boharitische (nordägyptische) koptische Übersetzung gerechnet wird. S. u.a. auch FITZMYER, The Acts, 69 und JERVELL, Die Apostelgeschichte, 58.

⁵³ SCHILLE, Die Apostelgeschichte, 56. In sachlich-inhaltlicher Beziehung zum „ägyptischen“ Text (im Punkt 2 von SCHILLE, ebd., erwähnt) weist JERVELL, Die Apostelgeschichte, 59, darauf hin, dass eine „Ethisierung“ statt einer kultischen Bestimmung, die damit zusammenhängenden „antijüdischen Züge“, „ein starkes Interesse an dem Universalismus des Christentums“ sowie die Betonung der Position der Apostel (besonders von Petrus) Charakteristika des „westlichen“ Textes darstellen.

⁵⁴ Nach WEISER, Die Apostelgeschichte, 43, wurde zunächst die Auffassung angenommen, dass beide Versionen, sowohl die „ägyptische“ als auch die „westliche“, vom Verfasser der Act selbst stammen, und dass die eine Fassung „nur die Überarbeitung der anderen durch ein und den selben Schriftsteller“ darstellte. Nach BOISMARD/LAMOUILLE, Les Actes, 3-5, deren Auffassung bereits in Bezug auf die Quellen genannt wurde, besteht der „östliche“ Text aus der dritten Redaktionsstufe von insgesamt drei Redaktionsstufen eines gleichen Verfassers, die mit der Verschmelzung der beiden ersten Redaktionsstufen entstanden ist. Vgl. ECKEY, Die Apostelgeschichte, 6.

⁵⁵ Vgl. ebd. S. u.a. auch JERVELL, Die Apostelgeschichte, 61 und PESCH, Die Apostelgeschichte, 54.

kundige[n] Leser“, der „einen ‚westlichen‘ Text im ersten Sinne benutzte“, ihn „angedeihen ließ, Nähte und Risse beseitigend und einzelne Angaben hinzufügend“; (3) ein „Versehen eines Abschreibers (oder wohl zweier aufeinanderfolgender) um 500 (...), die einem bestimmten Kodex mit ‚westlichem‘ Text (im Sinne von [1] und [2]) eine besondere weitere Eigenart gegeben haben.“ Der „ursprüngliche“ Text der Act wird aber „in keinem der drei Fälle (...) [als] der ‚westliche‘ Actatext“ geliefert.⁵⁶

2.4 Sprache und Stil

Im Rahmen des Neuen Testaments zeigt sich nur bei Paulus ein so umfangreicher Wortschatz, wie er bei Lukas zu finden ist. Es lässt sich feststellen: Nur Lukas und Paulus „übertreffen alle anderen ntl. Autoren [in Blick auf die] Zahl der nur ihnen jeweils eigenen Wörter“.⁵⁷ Mit anderen Schriftstellern außerhalb des Neuen Testaments verglichen, z.B. mit Xenophon, lässt sich in den *Memorabilia* ein etwas geringerer und in *Anabasis* 1-4 ein etwas größerer Wortschatz ausmachen. Im Bezug auf die Übereinstimmung der Wörter stellt HAENCHEN fest, dass sich 90 Prozent des lukanischen Wortschatzes auch in der LXX, 85 Prozent bei Plutarchos, 70 Prozent bei dem Satiriker Lukianos von Samosata, 67 Prozent in der griechischen Komödie und 65 Prozent in den Papyri des Neuen Testaments finden lässt.⁵⁸ „Lukas schreibt ein gehobenes Koinegriechisch“,⁵⁹ aber er unterscheidet sich von den anderen neutestamentlichen Autoren, indem er den Verfassern des klassischen Griechisch am nächsten kommt.⁶⁰ Häufig erscheinen bei Lukas bestimmte Wörter und Wendungen nicht exklusiv als Eigenart des lukanischen Stils, sondern als literarisches Merkmal, das auch bei anderen Schriftstellern gefunden werden kann: Die Wortstellung folgt nicht immer den grammatikalischen Regeln; Hauptsätze werden als Relativsätze angeschlossen; die Konjunktion καὶ wird häufig nach einem Relativpronomen gebraucht; das Verb „er sagte“ wird ausgelassen,

⁵⁶ HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 69.

⁵⁷ A.a.O., 84.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., 85.

⁵⁹ SCHNELLE, Einleitung, 309. S. auch ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 10.

⁶⁰ Vgl. JERVELL, Die Apostelgeschichte, 74. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 87, weist auf die Tatsache hin, dass relativ viel Attisches bei Lukas gefunden werden kann, weil „die Schriftsprache der hellenistischen Zeit die Kontinuität zu der attischen Schriftsprache des 4. Jhs. v. Chr. bewahrt hat“. Zu diesem „attischen Gut“ gehöre in der Act die Benutzung des Optativs, des Infinitivs und Partizipiums des Futurs und der gelegentlichen Verneinung des Partizips durch οὐ.

damit ein schnellerer Übergang von indirekter zu direkter Rede ermöglicht wird und somit auch mehr Lebendigkeit einer Szene zu geben; das Wort ἰκανός wird im Sinne von „groß“ oder „viel“ statt μέγας und πολύς gebraucht. Eben solche Merkmale sind auch in den jüngeren Büchern der LXX zu beobachten.⁶¹

Als eine Besonderheit bei Lukas lässt sich erkennen, dass „er der Sprache der Septuaginta beachtlich nahe steht und offensichtlich den Bibelstil des hellenistischen Judentums förmlich nachahmt.“⁶² Das „Phänomen der stilistischen Nachahmung hat Parallelen in der hellenistischen Historiographie. Es war das Ziel einer solchen Nachahmung, der vom Autor geschilderten Persönlichkeit bzw. Geschichtsepoche einen bestimmten Charakter zu geben“.⁶³

Wie ROLOFF zutreffend analysiert, lässt Lukas „bereits durch die Wahl seiner sprachlichen Mittel Atmosphäre und Stimmung einer Szene lebendig werden“, und statt des Referierens von Fakten und das Explizieren theologischer Einsichten stellt er „beides durch lebendige Szenen“ dar, die plastisch vor die Augen des Lesers gestellt werden und ihm Fakten und Einsichten vermitteln.⁶⁴ Hier ist neben der so genannten „Nachahmung der LXX“ das andere besondere Merkmal Lukas zu nennen: Er „bedient sich des in seiner Zeit beliebten ‚dramatischen Episodenstils‘, der dramatischen Gestaltung anschaulicher, den Leser oder Hörer packender, lebenswahrer Bilder“.⁶⁵ PLÜMACHER weist darauf hin, dass Lukas seinen Thesen an verschiedenen Stellen der Act Gehör zu verschaffen suche, indem er diese „Thesen in ein konkretes Geschehen hineinprojiziert“ und „entsprechende Handlungseinheiten“ konstruiert, deren Ablauf er im dramatischen Stil, „das heißt: [in] lebendiger, anschaulicher, wenn nicht gar spannender und schließlich in eine Peripetie

⁶¹ Vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 89f und SCHILLE, Die Apostelgeschichte, 30.

⁶² SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 70. PLÜMACHER, Lukas, 15, erwähnt im Anschluss an CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, 4, dass Lukas „eine ganze Reihe ausgesprochen ungebildet wirkender Stilelemente“ nicht vermeiden konnte, auch bei Stellen wie in der Areopagrede, wo er Paulus wirklich ‚gebildet‘ sprechen ließ. Nach JERVELL, Die Apostelgeschichte, 74f, wird bei dem Wortschatz von Lukas „ein jüdisch-griechisches Vokabular gefunden, z.B. in Worten wie ἄγγελος, ἀμήν (nur LkEv), ἄζυμος, ἀπερίτμητος, βάτος, Βεελζεβοῦλ (nur LkEv), γέενα (nur LkEv), γραμματεὺς, διάβολος, ἔθνη, ἐλεημοσύνη, λευεΐτης, νομοδιδάσκαλος, πάσχα, πεντεκοστή, πεοσήλυτος, σάββατον, σαββάτοθ ὁδος, σαδδουκκαίος, σικάριος, συνέδριον, Χριστός, φαρισαίος, etc“, und ist die lukanische Sprache von einem jüdischen Milieu geprägt, d. h. einem Griechisch, „wie es im hellenistischen Judentum gesprochen wurde“. Das lukanische Griechisch sei, so JERVELL weiter, das Griechisch „eines Juden, geprägt von der hellenistischen Synagoge“. S. auch BARRETT, The Acts, 46-8.

⁶³ SCHNELLE, Einleitung, 309.

⁶⁴ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 11.

⁶⁵ PESCH, Die Apostelgeschichte, 35.

zugunsten der von Lk vertretenen Person bzw. Sache einmündender Szenen in je einzelnen Episoden erzählt“.⁶⁶ Nach PLÜMACHER kennt Lukas keinen „kontinuierlich fortschreitenden Handlungsablauf“, sondern er „schildert die Ereignisse vielmehr als Abfolge einzelner Episoden, die zumeist jeder oder jeder über ein geringes Maß hinausgehenden Verbindung mit dem Kontext entbehren und zu deren Verständnis es der Kenntnis des Textzusammenhangs auch gar nicht bedarf“.⁶⁷ Diesen so genannten „dramatischen Episodenstil“ bietet die Act vor allem in den Darstellungen der Missionsreisen des Paulus - mit dem Zweck, sowohl den Fortgang der Mission zu erzählen als auch dem Leser einen bestimmten Gedanken oder eine These nahe zu bringen „und im konkreten Ereignis zu zeigen“, wie z.B. in Lystra, Philippi, Athen und Ephesus.⁶⁸

Es lässt sich ein „Wechsel im Erzählrhythmus“ innerhalb der Gesamtdarstellung der Act beobachten.⁶⁹ Während die Ereignisse in Jerusalem „sehr breit und ausführlich“,⁷⁰ in einer scheinbaren „Monotonie“⁷¹ geschildert werden, werden die Ereignisse in den Kapiteln 6-15 in einem raschen Rhythmus und mit abrupten Szenenwechseln geschildert. Ab 15,36 - im Bericht der paulinischen Mission in Kleinasien und Griechenland - wechseln die Szenen nicht mehr so rasch, obwohl das Tempo des Ablaufs der Ereignisse deutlich beschleunigt wird. Der Leser gewinnt „den Eindruck eines ständigen rastlosen Unterwegsseins des Heidenapostels“, bis dann im abschließenden Teil eine Redundanz als Merkmal der Erzähltechnik des Lukas festzustellen ist. Durch Wiederholungen wird das zentrale Hauptmotiv der Konfrontation mit jüdischen Gegnern und römischen Machthabern in einer ständigen Steigerung präsentiert.⁷²

⁶⁶ PLÜMACHER, Lukas, 86.

⁶⁷ DERS., Stichwort: Lukas, 5.

⁶⁸ Vgl. DERS., Lukas, 92. Nach PLÜMACHER, ebd., bediene sich der Verfasser der Act des „dramatischen Episodenstils“ wie auch bereits u.a. Livius. PLÜMACHER, ebd., 111f, zeigt diese Parallelen durch den Vergleich verschiedener Stellen der Darstellungen des Livius mit den Darstellungen des Polybios (z.B. Liv. XXXIX und Pol. XXII 13f; Liv. XXXVI 28 und Pol. XX 10; Liv XXXI 17 und Pol XVI 29-33) und auch des Dionysios von Halikarnassos (Liv. II 40 und Dion.Hal.VIII 44-54).

⁶⁹ Vgl. SCHNELLE, Einleitung, 309.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 11. Solche „Monotonie“ erklärt sich, indem Lukas „ein Zustandbild“ der Kirche in ihren Anfängen als Modell zeigen will.

⁷² Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 12.

2.5 Abfassungszwecke

Die so genannte *Tendenzkritik* bei BAUR und seinen Schülern fragte nach einem *Zweck* der Act, d.h., nach bestimmten Interessen des Verfassers bei der Wiedergabe der Geschehnisse.⁷³ „Warum wollte der Verfasser nur bestimmte Informationen weitergeben?“ So lautete die leitende Frage der *Tendenzkritik*, welche später zu der bereits thematisierten *Quellenkritik* in der Forschung führte.⁷⁴ BAUR versuchte diese Frage nach einer *Tendenz* zu lösen, indem er die Act nach der hegelschen Synthesis betrachtete und feststellte, dass sie erst wirklich verstanden werden könnte, wenn auch die neutestamentliche Epoche von ihrem Zentralproblem aus verstanden würde, nämlich der Versöhnung der verfeindeten hellenistischen und jüdischen Parteien. Auf der These BAURS baute die Tübinger Schule ihre Lehre auf.⁷⁵ Die Schwäche dieser Sicht liegt auf der Hand: Wie könnte der bis zum Ende der Act als Jude bezeichnete Paulus als Hauptfigur einer „hellenistischen Partei“ gelten? DIBELIUS sah die Act im Rahmen einer Zeit, in der das Christentum sich vom Judentum bereits geschieden hätte, und versteht den Zweck des Werkes in „dem sehr zeitgemäßen Nachweis, dass der Übergang des Evangeliums zu den Heiden nicht auf einem Gedanken des Paulus oder sonst eines Menschen beruht, sondern auf Gottes Fügung.“ Lukas habe, so DIBELIUS, „mehr theologische als kirchenpolitische Interessen“.⁷⁶ Als sich die Forschung auf die schriftstellerische und theologische Individualität des Lukas konzentrierte, stellte sie fest, dass der Verfasser der Act „eine ganz eigenständige theologische Sprache sprach und in seinem Werk eine klare Intention zum Ausdruck zu bringen vermochte“.⁷⁷ So wurde die Frage der Tendenzkritik des 19. Jh.s nach dem bestimmten Zweck des Verfassers in seiner Erzählung in gewisser Weise wieder aufgenommen.

⁷³ Vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 29f.

⁷⁴ Vgl. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 183. Ausführliche und hilfreiche Darstellungen der Actaforschung werden sowohl von GASQUE, A History of the Criticism; HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, als auch von SCHRÖTER in verschiedenen Bänden der Theologischen Rundschau geboten und sollen deshalb hier nicht im Einzelnen präsentiert werden.

⁷⁵ Vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 31f.

⁷⁶ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 149.

⁷⁷ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 8.

Verschiedene Meinungen ergaben sich in der Forschung hinsichtlich des Zweckes der Act.⁷⁸

- Lukas betonte mit seiner geschichtlichen Darstellung die Kontinuität zwischen Judentum und Christentum;
- Lukas wollte die Christen belehren;
- Lukas hatte „biographische“ Absichten;
- Lukas hatte „apologetische“ Absichten - sei es im Sinne einer Apologie des Christentums gegenüber römischen Behörden, oder sei es umgekehrt, der Kirche zu zeigen, dass sie die römischen Behörden nicht fürchten brauchte, sei es als eine Verteidigungsschrift für den Prozess des Paulus, oder als Schrift gegen gnostische Verfälschungen des Christentums.

Lukas nennt seinen Abfassungszweck ausdrücklich im Prolog des ersten Teils seines zweibändigen Werkes.⁷⁹ Er beabsichtigt mit der Act, die Folgen der in Lk dargestellten Ereignisse (τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, Lk 1,1) zu erzählen, damit sein Leser Gewissheit über die ihm gelehrtten Worte habe (eigentlich: sie genau bzw. vollständig erkenne)⁸⁰ - ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειον (Lk 1,4). Mit seiner Act will Lukas also „Gewissheit“ und „Zuverlässigkeit des Christuszeugnisses durch den Aufweis der Kontinuität und Identität der einen von Gott, dem erhöhten Herrn und seinem Geist geführten Geschichte für die nachapostolische Generation (...) verbürgen“.⁸¹ Die Verbindung der Act mit dem Evangelium und mit dem Alten Testament soll der christlichen Gemeinde versichern, dass ihre Geschichte die Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments ist und damit ihre Geschichte die Fortsetzung der Geschichte Gottes bedeutet. Es ist GREEN zuzustimmen: „Luke’s purpose is hermeneutical. He is not hoping to prove that something happened, but rather to communicate what these events signify“.⁸²

⁷⁸ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 29f. S. auch FITZMYER, The Acts, 60 und BARRETT, The Acts, 49-51.

⁷⁹ Der Zusammenhang und die Beziehung der Proömien des Lukasevangeliums und der Act können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Zu diesem Thema s. u.a. PESCH, Die Apostelgeschichte, 59-64, und WOLTER, Die Proömien, 476-94.

⁸⁰ Vgl. RIENECKER, Sprachlicher Schlüssel, 128.

⁸¹ PESCH, Die Apostelgeschichte, 29. S. auch PLÜMACHER, Geschichte und Geschichten, 72f.

⁸² GREEN, Internal repetition, 288. S. auch PETERSON, The Motif of Fulfilment, 94-104.

Der Glaube der Gemeinde Jesu wird in der Act offensichtlich nicht als irgendein neuer Glaube auf dem „Markt der Möglichkeiten“ präsentiert. Zutreffend analysiert MARGUERAT, man solle in Bezug auf die Frage der literarischen Absichten der Act „nach dem identitätsstiftenden Bedürfnis“ fragen, „auf welches das Werk des Historikers antwortet“.⁸³ Unter die von Lukas „identitätsstiftende“ dargestellte Geschichte mischen sich apologetische und theologisch-didaktische Interessen, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern ergänzen.

Die Darstellung zeigt nicht nur eine Perspektive der Vergangenheit, sondern eine Perspektive zur Gegenwart und Zukunft der christlichen Gemeinde. Die Erzählung weist „programmatisch einerseits auf einen unvordenklichen Hintergrund (in der biblischen Geschichte Israels) zurück und andererseits auf einen universalen Horizont (für alle Völker bis an die ‚Enden der Erde‘)“⁸⁴ voraus. Wie die zeitgenössischen antiken Geschichtsschreiber wollte auch Lukas schwerpunktmäßig die Erkenntnisse über die Vergangenheit vermitteln.⁸⁵ Freilich wollte er „aus dem historischen Stoff Verhaltensregeln für ähnliche Situationen“⁸⁶ anbieten. Über die Darstellung von Ereignissen hinaus wollte Lukas, wenn auch auf eine indirekte Art und Weise, narrativ durch die Beschreibung vorbildlicher oder warnender Charaktere und positiven oder negativen Verhaltens (zunächst des Paulus, aber auch anderer, wie z.B. des Barnabas und Hananias und der Saphira) belehren.⁸⁷

Obwohl die vorliegende Studie die Act nicht, wie BACKHAUS, eine „apologetische Geschichtsschreibung“ nennt, bietet er neuerlich mit seiner These über die Act als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche eine wesentliche Hilfe, um die o.g. Mischung hinsichtlich der Abfassungszwecke des Lukas besser zu erklären:

„Im Modus apologetischer Geschichtsschreibung zeichnet Lukas in der Apostelgeschichte das Gedächtnisbild des Urchristentums, genauer: ein bewegtes und bewegendes Gedächtnisgemälde von Herkunft und Anfang des Christentums. Er verankert die relationale Erinnerung in der ‚objektiven‘ Tiefe einer Erstepoche, um seiner Gemeinschaft auf einem lebhaften Forum konkurrierender religiöser Selbstdefinitionen die altbiblische Herkunft sichtbar zu machen, die Stiftungsmemoria zu vergegenwärtigen, die bleibende Attraktivität vor Augen zu führen und so ihrer Gegenwart verbindliche

⁸³ MARGUERAT, Wie historisch ist die Apostelgeschichte, 46.

⁸⁴ BACKHAUS, Lukas der Maler, 32.

⁸⁵ Vgl. ECKEY, Die Apostelgeschichte, 22.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ A.a.O., 24f.

Identität zu geben. Anders gesagt: Er entwirft die intentionale Geschichte der werdenden Kirche. Es ist diese Intentionalität, die seine Geschichtsschreibung als konstruktives Ordnungshandeln verstehen lässt⁸⁸.

BACKHAUS verweist auf „eine soziale Gedächtnisstrategie“ des Lukas. Nach dieser Strategie gibt die Act der christlichen Gemeinde eine alte und altehrwürdige Herkunft und die Kanonisierung ihres Vergangenheitsbildes, „das den Christen selbst Orientierung gewährte und sowohl die Geringschätzung als auch das Misstrauen der Beobachter abzubauen vermochte“.⁸⁹ In diesem Sinne erscheint die Act ohne Zweifel auch als apologetische Geschichtsschreibung.

Über diese „Herkunftsmemoria“ hinaus verleiht die historisch-theologische Darstellung der Act den Christen ebenfalls eine „Stiftungsmemoria“, wie in den Urgeschichten üblich. Weniger der „Beschreibung dessen, was damals so war“⁹⁰, als vielmehr der „Entdeckung dessen, was immer so sein könnte, was also ihrem Stiftungsauftrag nach die Ekklesia in jeder Gegenwart ist“⁹¹, dient die Act. Die idealisierte Beschreibung der Jerusalemer Urgemeinde, des Paulus und dessen missionarischen Strebens dient, wie BACKHAUS zutreffend feststellte, „nicht nur als historisches Fenster, sondern mehr noch als Spiegel für die Gegenwart“⁹² und damit auch für die Zukunft.

2.6 Ort und Zeit der Abfassung

Neben der altkirchlichen Tradition, nach der Lukas die Act in Rom geschrieben habe (nach der Kombination von Act 28 und 2Tim 4,11), ist eine weitere Tradition aufgekommen, die sekundär auf die Act übertragen wurde, nämlich dass Lukas sein Evangelium in Achaia geschrieben hätte.⁹³ Unter den verschiedenen Vorschlägen der Forschung, die Frage nach dem Entstehungsort der Act zu lösen, stellt PESCH fest, dass keine anderen Indizien im Doppelwerk selbst zu finden seien, abgesehen von denen, die gegen den palästinisch-syrischen Raum als Entstehungsbereich der Act sprechen.

⁸⁸ BACKHAUS, Lukas der Maler, 31.

⁸⁹ A.a.O., 34.

⁹⁰ A.a.O., 47

⁹¹ Ebd.

⁹² A.a.O., 50.

⁹³ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 28, und SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 121.

Vielmehr gebe es sowohl für die altkirchliche Tradition als auch für moderne Erklärungen Argumente im Text.⁹⁴ Angesichts des Mangels an Indizien im Text selbst, kann man sich der Lösung der Frage nach einem Abfassungsort der Act nur durch die Analyse anderer Aspekte nähern. Am wahrscheinlichsten ist m.E. Rom als Entstehungsort der Act anzunehmen, vor allem, weil in Rom die Darstellung ihren Zielpunkt erreicht (Act 1,8; 19,21), aber auch wegen der Übereinstimmungen im Paulusbild und im Amtsverständnis zwischen dem lukanischen Doppelwerk und 1Klem 5,42, sowie wegen der sehr frühen Bezeugung der Act in zahlreichen westlichen Handschriften gegenüber einer erst späten allgemeinen Durchsetzung des Werkes in den Kirchen des Ostens.⁹⁵

Nach CONZELMANN ist das Fehlen einer frühen Geschichtsschreibung über die Ereignisse der Urkirche kein Zufall. Mit dem urchristlichen Glaubensverständnis hänge zusammen, dass die Urkirche missioniert habe und davon überzeugt gewesen sei, dass sie bis zum Ende der Welt durchdringen würde. Dass der Verfasser der Act die Geschichte auch für künftige Generationen schreibt, sei, so CONZELMANN weiter, das Ergebnis einer Entwicklung des christlichen Geschichtsbildes - Lukas und seine Generation hätten mit einer längeren Dauer der Welt gerechnet.⁹⁶ Im Rahmen der Bestimmung der Zeit der Verfassung der Act, soll geachtet werden, dass sie als geschichtliche Darstellung der urchristlichen Gemeinde konzipiert wurde und der zweite Teil des jüngsten der synoptischen Evangelien ist. So muss die Datierung der Act zunächst von der Entstehungsgeschichte des Lk (wahrscheinlich nach 70 n. Chr. verfasst) abgeleitet werden. Da Lk „erst in einigem zeitlichen Abstand vom Markusevangelium“ und die Act wiederum in einem zeitlichen Abstand zum Lk verfasst wurde, könnte eine Datierung der Act sehr schwer vor 80 angesetzt werden.⁹⁷ Obwohl das abrupte Ende der Act, ohne die Erwähnung des Todes des Paulus, vorrangig als Argument für eine frühere Datierung der Act genommen wurde, kann das abrupte Ende von der Absicht des Lukas her verstanden werden, indem Lukas sein Ziel erreichte, nämlich die Darstellung des Weges des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Das „abrupte“ Ende des Evangeliums verleiht

⁹⁴ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 28.

⁹⁵ Vgl. SCHNELLE, Einleitung und ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 5.

⁹⁶ Vgl. CONZELMANN, Geschichte des Urchristentums, 4.

⁹⁷ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 5 und JERVELL, Die Apostelgeschichte, 85.

dem lukanischen Werk den Ton der Kontinuität. Damit deutet Lukas an, dass die Verkündigung des Evangeliums weiter geht und weiter gehen muss. Vom Märtyrertod des Paulus scheint Lukas außerdem Kenntnis zu haben, worauf er in seinem Werk schon anspielt (20,18-36; 21,10-14). Nachdem seine Ziele erreicht wurden, bleibt also nichts mehr über Paulus zu sagen.⁹⁸ Auch die Lebendigkeit der Darstellung der Jerusalemer Gemeinde lässt sich nicht als Argument für eine frühere Datierung heranziehen. Lukas präsentiert eine idealisierte Gemeinde nach seinen historisch-theologischen und didaktischen Absichten, wie schon in Bezug auf die Frage nach dem Abfassungszweck des Lukas ausreichend thematisiert wurde.

Wenn die Entstehung der Act vor 80 n. Chr. unwahrscheinlich erscheint, darf andererseits die Grenze vom 1. zum 2. Jahrhundert bei ihrer Datierung nicht überschritten werden.⁹⁹ Da Lukas weder über die Verfolgung am Ende der Regierungszeit Domitianus (81-96 n. Chr.) noch über die Sammlung der Briefe des Paulus Kenntnis zu haben scheint, kann die Entstehungszeit der Act am wahrscheinlichsten um das Jahr 90 n. Chr. angesetzt werden.¹⁰⁰ Sowohl die Kenntnis von den paulinischen Briefen als auch von der Verfolgung am Ende der Regierungszeit Domitians hätten den Tenor des Werkes sehr wahrscheinlich anders gestimmt.¹⁰¹

2.7 Intendierter Leserkreis

„Intendierte Leser“ sind diejenigen Leser, die der Autor sich als Leser seines Textes vorstellt bzw. mit denen er als Leser rechnet und für die er seinen Text schreibt.¹⁰² Der Prolog der Act bezieht sich ausdrücklich auf den Prolog des Lk und nennt wiederum Theophilus als Widmungsträger seines Werkes,¹⁰³ der in erster Linie die intendierten Leser des lukanischen Werkes vertritt. Über diesen Theophilus sagt aber Lukas nichts weiter. Die Wiederholung der Titulatur κρότιστε bedeutet „in Vorreden

⁹⁸ Vgl. ebd. und ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 5.

⁹⁹ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 5f.

¹⁰⁰ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 28 und ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 5f. Nach ROLOFF, ebd., ist eine Sammlung der Briefe des Paulus um die Jahrhundertwende entstanden und setzte sich schnell im kirchlichen Gebrauch durch.

¹⁰¹ Vgl. SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 121.

¹⁰² WOLTER, Das Lukasevangelium, 22.

¹⁰³ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 18.

meist kein hoher Ehrentitel¹⁰⁴, und kann im Blick auf die Identität Theophilus nicht weiterhelfen. In der Antike widmete ein Verfasser sein Buch üblicherweise aber „einem einflussreichen und wohlhabenden Patron, der als Dank dafür zumeist die Kosten für die Vervielfältigung und Verbreitung übernahm“¹⁰⁵, was nach ROLOFF bereits zeige, dass Lukas eine weitere Öffentlichkeit im Blick hatte. Die darauf folgende Frage ist, was für eine Öffentlichkeit Lukas für sein Werk erwartete. Im Prolog seines Werkes weist Lukas ausdrücklich darauf hin, dass er die Ereignisse nicht als erster berichte, sondern Sicherheit über schon verkündigte Ereignisse geben will (περὶ ὧν κατηχήθης λόγων - Lk 1,4) was zu der Schlussfolgerung führt, dass Theophilus schon zur christlichen Gemeinde gehörte¹⁰⁶ oder mindestens irgendwie in Kontakt mit der christlichen Gemeinde gewesen war. Vermutlich hatte Theophilus Einfluss und Wohlstand, der ihn zum Widmungsträger „qualifizierte“. Mehr kann von Theophilus nicht gesagt werden. Nach SCHNEIDER zeigt „die neutrale Terminologie“ des Prologs, dass Lukas auch Leser im Blick hatte, „die den Schritt vom ‚Gottesfürchtigen‘ zum christlichen Glauben noch nicht getan“¹⁰⁷ hatten.

In dem gesamten lukanischen Werk können Aspekte beobachtet werden, die für einen intendierten christlichen Leserkreis, oder mindestens für intendierte Leser sprechen, seien sie Heiden oder Juden, die sich für das Christentum interessierten und bereits im Kontakt mit der christlichen Gemeinde oder mit der jüdischen Synagoge waren. Andere Züge des Werkes, die von den Forschern meistens zur Verteidigung anderer Positionen genommen werden, lassen sich m.E. ebenfalls gut für die Annahme einer Leserschaft im Rahmen der christlichen Gemeinde erklären, ohne allerdings die ausdrückliche Begrenzung des lukanischen Prologs zu vernachlässigen.

Sowohl „das jüdische Leben der Gemeinden, d.h. die Gesetzesfrömmigkeit“¹⁰⁸ als auch die Auslegung und Anwendung der Schrift [= LXX] werden in der Act als evidentere Beweis und ohne weitere Erklärung als Selbstverständlichkeiten dargestellt. Auch wenn

¹⁰⁴ HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 143 (Anm. 4). Über „Theophilus“ und über „τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων“ (Lk 1,1) s. u.a. WITHERINGTON III., The Acts, 63. Nach WITHERINGTON III., ebd., könnte „a non-Christian Jewish audience could not have been called one of ‚us‘ in the phrase ‚among us‘ in the preface in Luke 1:1-4“.

¹⁰⁵ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 18. WOLTER, Die Proömien, 488, weist darauf hin, dass „die Widmung des Werkes an einen individuellen Leser (...) innerhalb der griechischen Historiographie unüblich“ ist.

¹⁰⁶ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 18f.

¹⁰⁷ SCHNEIDER, Die Apostelgeschichte, 146. S. auch NOLLAND, Luke, 32f.

¹⁰⁸ PLÜMACHER, Lukas, 15f.

etwa PLÜMACHER schreibt, dass Lukas „den literarischen Geschmack der hellenistischen Bildungswelt weitgehend zu berücksichtigen suchte“, stellt er selbst im folgenden fest, dass „ein Blick auf die Sprache der Ag [= Act] genüge, um ebenfalls deutlich zu erkennen, dass ihr Verfasser bei seinem Unterfangen recht bald an die Grenzen seiner eigenen Möglichkeiten stieß“.¹⁰⁹ Auch HAENCHEN weist darauf hin, dass auch wenn man in der Zeit der Act, wenn es um religiöse Geheimnisse ging, den Reiz des Orientalischen und das „Barbarische“ schätzte, hätte man „über das Griechisch der Act bisweilen den Kopf geschüttelt“. Nach HAENCHEN ist die Act nicht für Fremde geschrieben worden, denen das Christliche einfach eine „*terra incognita*“ war.¹¹⁰

Die Bemühung des Lukas, den Geschmack auch der hellenistischen Leser zu treffen, lässt sich zunächst mit der Vielfältigkeit der christlichen Gemeinde erklären. Obwohl die Mehrheit der Christen der niedrigsten sozialen Schicht der Gesellschaft angehörten, bezeugt die Act selbst sowie das gesamte Neue Testament, dass auch Einflussreiche und Wohlhabende sowohl den Synagogen (und diesen nicht ohne Einfluss der Hellenisierung) als auch den christlichen Gemeinden angehörten oder mit ihnen in Kontakt waren - gerade Lukas und Theophilus sind dafür gute Beispiele. Nach PLÜMACHER können die Gründe für die lukanische Tendenz zur Literatur und Bildung durch das von Lukas entworfene Bild von Rang und Stellung des Christentums in der hellenistisch-römischen Welt näher erklärt werden.¹¹¹ Die schon thematisierten historisch-theologischen und didaktischen Absichten des Lukas, um den Christen Herkunfts- und Stiftungsmemoria zu sichern, sprechen eher für einen über das Christentum unterwiesenen Leserkreis. Paulus, der Begründer vieler christlicher Gemeinden, die potentielle Leser für Lukas waren, wird von ihm zunächst apologetisch dargestellt. Paulus erscheint erstens „als ob er für die Leser ein Unbekannter sei“ (vgl. Act 7,58f), der im Laufe der Darstellung plötzlich doch als ein „alter Bekannter“ erkannt wird (Act 8,1ff), dessen annehmbares Bild und seine Herkunft Lukas besser präsentieren will.¹¹²

¹⁰⁹ PLÜMACHER, Lukas, 15f.

¹¹⁰ Vgl. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 89.

¹¹¹ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 15f.

¹¹² Vgl. JERVELL, Die Apostelgeschichte, 88.

Die christliche Gemeinde als intendiertes Publikum des lukanischen Werkes anzunehmen, schließt auf keinen Fall ein breites und plurales Publikum aus. Gerade in der christlichen Gemeinde am Ende des 1. Jh.s findet Lukas ein vielfältiges Publikum, das er durch seine Geschichtsschreibung vereinigen will, wie WOLTER zutreffend feststellt:

„(...) das was nach lk Überzeugung *alle* christlichen Gemeinden, wo immer sie es im letzten Viertel des 1. Jahrhunderts im Römischen Reich gibt, bei aller Verschiedenheit miteinander gemeinsam haben und was sie untereinander verbindet, ist genau das, was Lukas in seinem Doppelwerk aufgeschrieben hat – eine ganz bestimmte *Basisgeschichte*: die von Lk 1,5 bis Apg 26,29 reichende Geschichte der *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* (...). Als Leser intendiert hat Lukas damit all jene Christen und christlichen Gemeinden, aus denen die ‚ganze Herde‘ (Apg 20,28) des Christentums besteht, das seine historische Gestalt denjenigen Ereignissen verdankt, die er in seinem Doppelwerk erzählt“.¹¹³

2.8 Gattung

Lukas ordnete die von ihm erzählte Geschichte bedeutend mehr in die „Weltgeschichte“ ein, als alle anderen Schriften des Neuen Testaments es tun. Kein anderer frühchristlicher Autor hat wie Lukas den römischen Kaisern Augustus und Tiberius (Lk 2,1f; 3,1) und das Auftreten Johannes des Täufers und Jesus mit der Chronologie der Herrschenden „synchronisiert“. Seine Erwähnung der Begegnung des Paulus mit dem Prokonsul Luzius Gallius in Korinth (Act 18,12) bietet bis heute den wichtigsten Fixpunkt zur Erstellung einer Chronologie der paulinischen Mission.¹¹⁴ Konsens ist nach FREY, dass Lukas der erste christliche Historiker ist und dass eine Einordnung seiner Act in der antiken Historiographie zumindest „näher als beim Lukas-Evangelium bzw. allgemeiner bei der vom Evangelisten Markus geschaffenen biographisch-kerygmatischen Sondergattung ‚Evangelium‘“ liegt. Das Buch, durch seine Verbreitung oder durch den Verfasser selbst *πράξεις ἀποστόλων* genannt, wurde schon in der frühen Rezeption als Bestandteil der Praxisliteratur gewertet.¹¹⁵ Die Tatsache, dass

¹¹³ WOLTER, Das Lukasevangelium, 25. WOLTER, a.a.O., 25f, stellt außerdem im Vergleich mit Thukydides und Lukianos von Samosata fest, dass Lukas sich seine Leser möglicherweise auch als eine diachronische Größe vorgestellt hatte. „Seine Erzählung wäre demnach nicht nur für die Christen seiner eigenen Zeit, sondern auch für die Christen zukünftiger Generationen bestimmt“.

¹¹⁴ FREY, Fragen um Lukas, 2f.

¹¹⁵ A.a.O., 1. Der Titel des Buches ist an der Praxis-Literatur des 2. Jahrhunderts orientiert, in der die

die Act eine zusammenhängende Geschichte erzählt, die der Verfasser in Übereinstimmung mit einem Plan produzierte und dass sein Thema historische Personen, Orte und Ereignisse erwähnt, begründen noch nicht die Gattung oder die Zuverlässigkeit seiner Arbeit.¹¹⁶ Wenn man eine Lösung der Frage der Gattung der Act finden oder sich mindestens der Komplexität dieser Frage annähern will, sollte man zunächst beachten, dass die Act die Fortsetzung des Lukas-Evangeliums bildet. Das Evangelium des Lukas und die Act bilden zusammen ein einziges komplexes Werk. Die Act versteht sich durch ihren Prolog ausdrücklich mit Lk verbunden und soll deswegen mit Rücksicht auf diese Tatsache verstanden und interpretiert werden.¹¹⁷ Die Fortsetzung des ersten Teils widmet der Verfasser dem gleichen Theophilus (vgl. Lk. 1,3 und Act 1,1), dem er *περὶ πάντων ... ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὗς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη* (Act 1,1-2). Das lukanische Doppelwerk -Lk und Act - zusammen betrachtet erscheint einzigartig, ohne Parallele im gesamten literarischen Milieu der Antike.

Vorbilder und Parallelen hinsichtlich einer literarischen Einordnung sind also im Blick auf das Gesamtwerk aus zwei Teilen zu suchen. Während im ersten Teil des lukanischen Werkes solche Parallelen bereits im Neuen Testament zu finden sind, nämlich in den anderen synoptischen Evangelien, bleibt die Act ohne Parallele und Vorbilder im Neuen Testament. Bei der Abfassung des Evangeliums übernahm der Verfasser eine schon geprägte Überlieferung und verfügte nicht über die gleiche schriftstellerische Freiheit wie bei der Act, die er nach literarischen Gesichtspunkten ausarbeiten konnte.¹¹⁸ Es hängt mit der Art der Aufgabe zusammen, dass der Autor bei der Act anders als bei seinem Evangelium arbeitete. Beim Evangelium hatte er Vorgänger, die der Act nicht bekannt sind.¹¹⁹

Die Act ist grundsätzlich eine Erzählung, eine *διήγησις* (vgl. Lk 1,1) wie es die alten Lehrer der Rhetorik zu bezeichnen pflegten: „ein literarisches Werk erzählender

„Taten“ einzelner Apostel beschrieben wurden, oder überhaupt an hellenistischer Geschichtsschreibung, die die *Πράξεις* berühmter Personen oder ganzer Völker schilderten. Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 23.

¹¹⁶ Vgl. PERVO, Acts, 15.

¹¹⁷ S. u.a. NOLLAND, Luke, 33; HAENCHEN, Apostelgeschichte, 86 und BIRD, The Unity of Luke-Acts, 29.

¹¹⁸ Vgl. DIBELIUS, Die Reden der Apostelgeschichte, 54.

¹¹⁹ Vgl. DERS., Aufsätze, 11.

Art, gleichgültig, ob die Erzählung als historisch oder als fiktiv aufzufassen sei“.¹²⁰ Die Act wird in der Forschung einerseits für eine Art populäre Geschichte gehalten, für einen Roman, für Erbauungsliteratur. Andererseits wird sie als antike Historiographie gesehen, sei es als hellenistisch-römische Historiographie, vergleichbar mit den Werken von Thukydides und Polybios, sei es als biblische Historiographie mit einer Erzählung nach der Art und Weise der LXX; mit einer deuteronomistischen Perspektive und unter dem Einfluss der Makkabäerbücher, mit denen die biblische Geschichtsschreibung im Kontext des Hellenismus begann.¹²¹ Außerdem werden Vorbilder und Parallelen gesucht, die in hellenistisch-römischer und in jüdischer Geschichtsschreibung zu finden sind.

Nach FREY hat spätestens mit DIBELIUS die Forschung auf weitere Aspekte aufmerksam gemacht, die Lukas als Historiker im Sinne antiker Vorbilder erweisen könnten.¹²² Am Anfang der siebziger Jahre ordnete PLÜMACHER, auf den Spuren von DIBELIUS, den Autor der Act unter den christlichen Schriftstellern ein, die sich „in ihren Werken der ‚großen‘ Literatur der hellenistischen Welt durch den Gebrauch dort benutzter literarischer Techniken, Kunstmittel, Formen sowie stofflicher Motive anzunähern“ versuchten und sich bestrebt zeigten, „selbst solche auf profan-literarische Bildungsansprüche Rücksicht nehmende Literatur zu schaffen“.¹²³ Lukas gelte darüber hinaus als „hellenistischer Schriftsteller“, dessen literarische *Formalia*, nämlich Prolog und Widmung, sowie die im Mund der handelnden Personen entworfenen Reden, unter

¹²⁰ THORNTON, Der Zeuge des Zeugen, 119.

¹²¹ Vgl. PERVO, Acts, 15. PERVO, a.a.O., 17, fasst 10 Gründe zusammen, die er für „ernsthafte Hindernisse“ bei der Einordnung der Act als hellenistisch-römische Historiographie hält und die während diese Studie zu beachten sind. Besonders in Bezug auf die Reden stellt PERVO fest: “The speeches, often held to align Acts with historiography, are not consonant with the orations found in histories. Those tend to comment on or explain decisions, but the speeches in Acts are very often part of the narrative, provoking action or advancing the plot. Insofar as they do comment, they tend to be repetitious. (...) The quantity of direct speech, around 51 percent of the book, has no parallel in history or biography”. THORNTON, Der Zeuge des Zeugen, 151f, bietet eine hilfreiche Zusammenfassung der verschiedenen Einordnungen der antiken Rhetoriker nach Asklepiades von Myrleia (ca. 100 v. Chr), “je nach dem Wahrheitsgehalt des Gegenstandes”: εἶδος μυθικόν, εἶδος δραματικόν und εἶδος ιστορικόν. Der zuletzt genannte Aspekt wurde entweder auf Personen oder auf Orte und Zeiten oder auf Begebenheiten unter thematischen Gesichtspunkten differenziert.

¹²² Vgl. FREY, Fragen um Lukas, 3.

¹²³ PLÜMACHER, Lukas, 9. PLÜMACHER, a.a.O., 72, erwähnt den Autor des 1Klem als anderes Beispiel solche christlichen Schriftsteller, die versuchten, ihre Literatur „nach dem Erlöschen der eschatologischen Naherwartung“ mehr auf diesen *Ἄον* auszurichten. Lukas und Dionysios von Halikarnassos sind Beispiele, die sich nicht nur bei ihren literarischen Methoden, sondern auch bei ihren Absichten gleichen, indem die beiden „mittels eines auf dem Wege der Mimesis erborgten sprachlichen Glanzes die von ihnen dargestellte Epoche aufzupolieren versuchen“.

den Merkmalen der literarischen Arbeiten der hellenistischen Welt stehen.¹²⁴ Gerade auf die Reden der Act, so meinte man, könnte die literarische Bemühung des Lukas am eindeutigsten zurückgeführt werden, weil sie aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen schwerlich tradiert sein könnten, ihre literarischen Parallelen bei den Historikern hätten und in ihren Inhalten oft genug einen späteren Standpunkt zum Ausdruck brächten.¹²⁵ PLÜMACHER sieht nicht nur die literarischen Vorbilder des lukanischen Werkes im Bereich der antiken Geschichtsschreibung, sondern geht noch weiter in seinen Feststellungen, dass Lukas „Heilsgeschichte“ schreibt, die „durchaus als im Kontext des allgemeinen geschichtlichen Geschehens stehend gedacht und keineswegs als von diesem abgelöster bzw. neben ihm verlaufender Prozeß begriffen werden soll“.¹²⁶ Lukas bot, wegen „seiner Einsicht in der Struktur der Heilsgeschichte“, so PLÜMACHER, nicht eine „Gesamtgeschichte des Heilsgeschehen[s]“, sondern nur einzelne Teile dieser Geschichte.¹²⁷ Die Gattung der Act und des Lk, und diese „nur im Blick auf seine Funktion im Rahmen des lukanischen Doppelwerkes und kaum hinsichtlich seiner Form“¹²⁸, wird von PLÜMACHER als eine „historische Monographie“ definiert. Sie besaß schon eine lange Tradition, die auch Cicero dem Lucceius bei der Darstellung seiner großen Rolle bei den Ereignissen der römischen Zeitgeschichte empfahl. Lucceius sollte diese Ereignisse mit deutlichen apologetischen Nuancen schreiben und „aus jener zusammenhängenden Gesamtdarstellung lösen (...), um eine diesem Stoff allein gewidmete Abhandlung zu schreiben, ein in sich geschlossenes Werk von maßvollem Umfang“.¹²⁹

CONZELMANN weist darauf hin, dass sich in der Act nur einzelne Entsprechungen zur antiken Historiographie finden.¹³⁰ Nach MARGUERAT durchbricht der Verfasser der Act nur die erste und die dritte Regel von den zehn bestimmenden „Regeln“ der

¹²⁴ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 10.

¹²⁵ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 10.

¹²⁶ PLÜMACHER, Geschichte und Geschichten, 3. Vgl. auch die Diskussion z.B. bei TALBERT, The Acts, 66: „Acts remains within the general bounds of an A+B biography in antiquity, both in terms of its pattern and in terms of its function“.

¹²⁷ Vgl. PLÜMACHER, Geschichte und Geschichten, 5.

¹²⁸ A.a.O., 9.

¹²⁹ A.a.O., 6f. PLÜMACHER, ebd., erwähnt zahlreiche Parallelen dieser Art antiker Historiographie, u.a. bei Polybios in seinem *Bellum Numantinum*, Sallustius und dem Verfasser des 2Makk. Weiteres über die Gattung „Historische Monographie“ s. ebd., 15-32.

¹³⁰ Vgl. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, 7.

griechisch-römischen Historiographie, die VAN UNNIK systematisierte.¹³¹ Der Verfasser der Act beschäftigt sich mit einem Thema, das mehr in der jüdischen als in der griechischen Historiographie üblich gewesen sei und das die erwartete Unabhängigkeit des Geistes und die Abwesenheit von Parteilichkeit nicht belege.¹³² Während sich die griechisch-römischen Historiker den politischen oder militärischen Ereignissen widmen, erzählen die historischen Schriften der hebräischen Bibel ausschließlich, wie Gott sich in das Schicksal seines Volkes einmischte. Der Verfasser der Act bietet außerdem eine „gläubige Lesart der Geschichte“.¹³³ Nach HENGEL ist die Act „eine recht eigenwillige ‚historische Monographie‘, eine Spezialgeschichte, welche die missionarische Entfaltung einer jungen religiösen Bewegung in Verbindung mit zwei überragenden Persönlichkeiten, Petrus und Paulus, darstellt“.¹³⁴ Das theologische Selbstverständnis des Verfassers, so HENGEL, nach dem der christliche Glaube ein eschatologisches und zugleich religiös-missionarisches Selbstbewusstsein schuf, und die unverzichtbare Verbindung der Act mit Lk begründen die ganz wesentliche Abhebung der Act von analogen Werken. Sowohl das Evangelium als auch die Act müssen „als eine historische und theologische Einheit verstanden werden“.¹³⁵ Auch BACKHAUS führt in seiner Untersuchung, die er dem Referenzanspruch in der hellenistisch-frühreichs-römischen Geschichtsschreibung widmet, Aspekte auf, nach denen die Act für ein „urchristliches Fallbeispiel einer deutlich rhetorisierten, mimetisch-dramatischen und paideutisch orientierten Historiographie“ zu halten ist.¹³⁶

¹³¹ S. VAN UNNIK, Luke's Second Book, 37-60. PERVO, Acts, 17f, stellt 10 Merkmale dar, welche die Unterschiede zwischen der Act und der hellenistisch-römischen Historiographie hervorheben.

¹³² Vgl. MARGUERAT, Wie historisch ist die Apostelgeschichte, 48f. MARGUERAT, ebd., verweist auf zehn Regeln „der antiken Historiographie nach der Analyse von VAN UNNIK, Luke's Second Book, 48-59: (1) die Wahl eines noblen Themas; (2) das Nutzen des Themas für die Adressaten; (3) die Unabhängigkeit des Geistes und Abwesenheit von Parteilichkeit; (4) eine gute Konstruktion des Berichts, insbesondere sein Anfang und sein Ende; (5) eine adäquate Sammlung von vorbereitendem Material; (6) die Auswahl und Abwechslung bei der Behandlung der Informationen; (7) die korrekte Verteilung und Planung des Berichts; (8) die Lebendigkeit bei der Erzählung; (9) die Mäßigung bei den topographischen Details; und (10) Zusammenstellung angemessener Ausführungen zum Redner und zur rhetorischen Situation.

¹³³ Vgl. MARGUERAT, Wie historisch ist die Apostelgeschichte, 48f.

¹³⁴ HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 37. HENGEL, a.a.O., 19, definiert „Historische Monographien“ als „Spezialgeschichten über ganz beschränkte Themen, einzelne Provinzen, Städte, Völker und Heiligtümer oder auch über ‚merk-würdige‘ Begebenheiten“. Vgl. auch PESCH, Die Apostelgeschichte, 23.

¹³⁵ Vgl. HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 37f. In Einzelnen wird das Thema der Beziehung zwischen Theologie und Geschichte in der Act weiter analysiert.

¹³⁶ BACKHAUS, Lukas der Maler, 35. S. auch a.a.O., 1-29.

Die Diskussion über die Gattung der Act geht über die genannten Erkenntnisse hinaus und kann hier nicht weiter detailliert entfaltet werden. An dieser Stelle soll die Feststellung genügen, dass Lukas „einen Geschichtsbericht“¹³⁷ schreibt. Seine Geschichte gestaltet er nicht nach den Erwartungen späterer Leser, sondern nach der Art und Weise, wie Geschichte in der Antike üblicherweise geschrieben wurde. Allerdings ist zur Abgrenzung innerhalb dieses Milieus zu sagen, dass Lukas „im Sinne einer auf dem Boden biblischer Tradition stehenden ‚theologischen‘ Geschichtsdarstellung mit erbaulichen und apologetischen Tendenzen“¹³⁸ schreibt. Er versteht sich im Rahmen einer bestimmten theologischen Tradition und schreibt also nicht als Parteiloser, sondern als „Insider“ mit bestimmten Intentionen für einen bestimmten Leserkreis. Um sich seinem Leserkreis verständlich zu machen und seine Absichten zu erreichen, sucht der Verfasser aus seinem kulturellen Milieu die verfügbaren und angemessenen literarischen Mittel. Diese Mittel benutzt er in seiner Darstellung, auch wenn von ihm gesagt wird, dass er „eine literarische Form geschaffen [hat], die weder im Christentum noch in seiner Umwelt ein wirkliches Vorbild hatte und auch keinerlei Nachfolge gefunden hat“¹³⁹.

In dieser Untersuchung geht es nicht um eine finale Lösung der umstrittenen Diskussion um den Ort der Act im Milieu der antiken Geschichtsschreibung, zu der schon wesentliche zahlreiche Optionen zur Verfügung stehen, sondern um die Weitersuche nach „einzelnen Entsprechungen“ zu antiken Autoren. Da sich nicht nur die Gattungen im Rahmen der antiken Geschichtsschreibung überschneiden, sondern auch wegen der schon hervorgehobene Eigenart der Act und der von FREY und BACKHAUS erwähnten Gefahren einer Präzisierung innerhalb der Kategorien der antiken Geschichtsschreibung,¹⁴⁰ wird die Act hier unter Berücksichtigung der o.g. Aspekte mit der allgemeinen Bezeichnung ‚historische Monographie‘ betrachtet.¹⁴¹

¹³⁷ HORN, Grundinformation, 191. S. auch PERVO, Acts, 15.

¹³⁸ ZMIJEWSKI, Die Apostelgeschichte, 17. ECKEY, Die Apostelgeschichte, 29, erwähnt als alttestamentliche Beispiele theologisch-historischer Monographien die Bücher Esra und Nehemia, sowie am Rand des Alten Testaments die Makk. Nach ECKEY, ebd., sei sich Lukas wie kaum ein anderer neutestamentlicher Schriftsteller der Bedeutung des Alten Testaments für die Christen bewusst, was nicht nur die stark biblisch geprägte Sprache, sondern auch sein Geschichtsverständnis zeigt, das der theologischen Ausrichtung der sog. deuteronomistischen Geschichtsschreibung im Alten Testament nahe steht.

¹³⁹ KÜMMEL, Einleitung, 132. S. auch ZMIJEWSKI, Die Apostelgeschichte, 17 und MARSHALL, The Acts, 23.

¹⁴⁰ FREY, Fragen um Lukas, 18, fragt zunächst, ob eine weitere Präzisierung überhaupt möglich sei und

Exkurs: Eine „Epochengeschichte“ - WOLTERS Versuch einer Präzisierung

Eine Präzisierung der Gattung des lukanischen Doppelwerkes, die hilfreich sein könnte, bringt den Beitrag von WOLTER¹⁴², in dem er feststellt, dass unter den Kategorien, unter denen die lukanische Geschichtsschreibung eingeordnet wurde, der zuerst von CONZELMANN verwendete und auch von PLÜMACHER übernommene Begriff „Epoche“ seit der Mitte des 20. Jahrhunderts eine tragende Rolle spielt.¹⁴³ Nach dieser Konzeption „habe Lukas den Verlauf der Heilsgeschichte in ‚drei Epochen‘ gegliedert: die Zeit Israels, die Zeit Jesu und die Zeit der Kirche; die letztgenannte finde erst durch die Parusie ihr Ende“.¹⁴⁴ In der Lukasforschung sowie in der allgemeinen Historiographie seit der Aufklärung, im Unterschied zum antiken Sprachgebrauch, heißt „Epoche“ ein bestimmter geschichtlicher Zeitraum, welcher mindestens ein Merkmal hat, das ihm sein individuelles Profil verleiht und nach dem sein Beginn und Ende zu markieren sind.¹⁴⁵ Vor allem das Nebeneinander von zwei zentralen Texten, nämlich den Rückblick in Lk 1,1 und den Ausblick in Act 1,8 erlauben, das lukanische Doppelwerk als Darstellung der Geschichte einer einzigen Epoche zu verstehen, so WOLTER. In Lk 1,1 spricht Lukas nicht von der „Erfüllung“ von λόγοι, ῥήματα, ἐπαγγελίαι oder der γραφή wie er es immer bei der Qualifizierung eines heilsgeschichtlichen Ereignisses tut, sondern vom

ob die Suche nach einer spezifischen Untergattung nicht in einer unangemessenen Verengung resultieren würde, da „es erst aufgrund der breiteren Vergleichung antiker Parallelen möglich ist, das Werk als Historiographie zu erfassen, ohne dass damit zugleich ein Urteil über die historische ‚Tatsachentreue‘ gefällt wäre“. Auch BACKHAUS, Lukas der Maler, 33 (Anm. 9), weist darauf hin, dass gattungskritische Bestimmungen naturgemäß als anfechtbar gelten, indem „jede Festlegung Textzüge auszublenden oder zu marginalisieren scheint, die dem jeweiligen Beobachter wichtig sind“. Es sollte betont werden, dass „eine Gattungsbestimmung keine empirisch vorgegebene Textklasse ‚entdeckt‘, sondern einen stets individuell geprägten Einzeltext in den keineswegs exklusiven Kontext literarisch und pragmatisch verwandter Texte stellt“. S. auch HEMER, The Book of Acts, 34f.

¹⁴¹ Vgl. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, 7.

¹⁴² Viele Autoren versuchten eine Präzisierung der Gattung der Act, unter denen der schon erwähnten STERLING, Historiographie and self-definition, der die Act als eine „*apologetic Historiography*“ sieht. Weitere Beispiele könnten bei PERVO, Acts, 15f, eingesehen werden. Die Analyse WOLTERS wird hier als Beispiel einer akzeptablen und fundierten Entschärfung der Präzisierung der Gattung der Act genommen, um die Einzelheiten der Diskussion zu erläutern.

¹⁴³ Vgl. WOLTER, Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, 255 und CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, 10.

¹⁴⁴ Vgl. WOLTER, Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, 255.

¹⁴⁵ Nach WOLTER, a.a.O., 256-60, sei die Bestimmung eines Zeitraums als „Epoche“ von drei Voraussetzungen abhängig: (1) Eine Epoche lässt sich erst im „Rückblick auf die Gesamtheit eines Zeitraums“ erkennen; (2) der zugrunde liegende „diachronische Gegenstandsbereich“ der Geschichtsdarstellung, vor allem die geographischen Aspekte und das „Paradigma“, an dem sich der Geschichtsschreiber orientiert; (3) „Abgrenzungsereignisse“, die Anfang und Ende eines Zeitraums markieren.

πληροφορεῖσθαι von πράγματα, die er durch den Gebrauch des resultativen Perfekts als „abgeschlossen“ kennzeichnet. Der Verfasser stellt die Ereignisse als ein Geschehen dar, auf das sowohl er selbst als auch Theophilus „als abgeschlossenes Ganzes zurückblicken“.¹⁴⁶ „Lukas bringt dann nämlich zum Ausdruck, dass er eben von denjenigen Ereignissen berichten will, die zu demjenigen Status quo geführt haben, der die lukanische Gegenwart kennzeichnet und bereits in der Vergangenheit erreicht wurde“.¹⁴⁷ In Act 1,8 antwortet Jesus auf die Frage der Apostel (V. 6), ob die Wiederherstellung der Basilea für Israel in der Zeit der in V. 5b angekündigten Ausgießung des heiligen Geistes vollbracht werden würde, mit der Ankündigung, dass sie seine Zeugen „in Jerusalem, und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde“ sein würden. Durch diese Antwort Jesu, die in etwa die Funktion einer Inhaltsangabe für die Act bekommt, beschreibt Lukas den Gegenstand der folgenden Darstellung, nämlich die Erzählung der Geschichte der Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom. Obwohl Rom als politisches Zentrum des Imperium Romanum gelte, nicht aber als „Ende der Erde“. Die Worte Jesu bei Lukas stellen einen räumlichen und zeitlichen Rahmen dar, hinter dem die Erzählung weit zurückbleibe. Sowohl Lukas als auch seine intendierten Leser wüssten, „dass die geographische Ausbreitung des Christuszeugnisses auch nach dem Erreichen Roms weitergegangen ist, und dass das in Apg 1,8 genannte Ziel auch in ihrer eigenen Gegenwart noch nicht erreicht ist“.¹⁴⁸ Die Darstellung endet offen, ohne einen richtigen Schluss: Paulus ist am Ende der Darstellung in Rom angelangt, wo er das Evangelium ungehindert verkündet (Act 28,30f). Lukas berichtet nicht die Ereignisse, die bis in seiner eigenen Gegenwart geschahen und auch nicht den Tod von Paulus, obwohl er ihm mit Sicherheit schon bekannt war. Warum berichtet Lukas nicht weiter? Wenn wir „nicht auf Notlösungen zurückgreifen“ wollen, „müssen wir davon ausgehen, dass Lukas ganz dezidiert der Meinung war, mit der Ankunft des Paulus in Rom sei alles erzählt, was zu erzählen ist“¹⁴⁹ - die πράγματα, die den Gegenstand der lukanischen διήγησις bilden, bereits πεπληροφορημένα. Mit der Abschlusserzählung (Act 28,17-31) drückt Lukas aus, dass

¹⁴⁶ Vgl. WOLTER, Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, 256-60.

¹⁴⁷ A.a.O., 260.

¹⁴⁸ A.a.O., 261.

¹⁴⁹ A.a.O., 263.

eine Epoche ihr definitives Ende gefunden hatte. Wodurch wird aber die von Lukas dargestellte Epoche überhaupt zu einer Epoche? Wodurch erhält diese Geschichte „ihre unverwechselbare und nicht mehr wiederholbare Individualität“? Weder die in Act 1,8 angekündigte missionarische Ausbreitung, die weiter über das Ende der Act hinausgeht, noch der Tod des Paulus oder anderer Christuszeugen markieren eine Epochengrenze. „Die innere Einheit und Geschlossenheit dieser Epoche ergibt sich vielmehr dadurch, dass Lukas erzählt, wie die eschatische Sendung des σωτήριον τοῦ θεοῦ zu Israel und den Völkern (Lk 2,30; 3,6; Apg 28,28) auf einem Weg erfolgte“.¹⁵⁰ Da die überwältigende Mehrheit Israels den Weg nicht mitging, mündete die Erfüllung der Verheißungen Gottes an Israel in einen Trennungsprozess, der eine ganz neue Bestimmung des Denotats des Israel-Begriffs erforderte. In seiner Erzählung schildert Lukas diesen Trennungsprozess, indem er ihn als Bestandteil der missionarischen Bewegung sieht, zu der sowohl die Ausbreitung als auch die Trennung gehören, die auch an jeder wichtigen Station der Erzählung zu finden sind. Das Paradigma, das von Lukas in seiner Darstellung dieses Trennungsprozesses zugrunde gelegt wird, ist nicht das Gegenüber von Juden und Christen, welche schon in Act 11,26 einen eigenen Namen haben - χριστιανοί „sondern das Gegenüber von Juden und Heiden“. Nach WOLTER handle es sich um ein „genuin jüdisches Raster“, nach dem Lukas die Gesamtheit aller Menschen in zwei Basisidentitäten einordne. An dieser Perspektive halte Lukas bis zum Ende seines Buches fest und zeige damit, dass er sein spezifisches jüdisches Wirklichkeitsverständnis zu keinem Zeitpunkt aufgab.¹⁵¹ WOLTER weist darauf hin, dass Lukas die christlich-jüdische Trennungsgeschichte als einen Ausschnitt aus der Geschichte des Gottesvolkes, als eine Epoche der Geschichte Israels erzählt. Die Juden, die sich nicht von der Christusverkündigung überzeugen ließen, gehören nach wie vor zu Israel. Dieser Sachverhalt lässt sich deutlich in Act 28,25-27 erkennen, wo Paulus die Ablehnung der Christusverkündigung durch die Mehrheit des Judentums mit Hilfe des Rückgriffs des Verstockungsmodells des Propheten Jesaja (Jes 6,9f) in die Geschichte Israels hinein Holt.¹⁵²

¹⁵⁰ WOLTER, Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, 263.

¹⁵¹ Vgl. a.a.O., 265.

¹⁵² Vgl. a.a.O., 272. Nach WOLTER, a.a.O., 272-79, erscheinen die Indizien auf mehreren Ebenen, dass Lukas diese „Trennungsgeschichte“ als eine Epoche der Geschichte Israels versteht: (1) Lukas ordnet

Die zwei identifizierbaren Abgrenzungereignisse, die in der Act einen historischen Zeitraum als Epoche bestimmen, sind der *Beginn* die „Heilsinitiative Gottes“, die in der Sendung des Engels Gabriel zu Zacharias und Maria (Lk 1,8-20.26-38) ihren Ausdruck finden, welche als „Repräsentanten des Erzählerbewusstseins“ fungieren und „diese Sendung als bereits erfolgte Ereigniswerdung von Gottes Heilswillen zugunsten seines Volkes deuten“. Das *Ende* dieser Epoche kennzeichnet Lukas durch die Episoden der „Begegnung des Paulus mit den $\pi\rho\omega\tau\omicron\iota$ der römischen Juden (Apg 28,17-28) und mit dem abschließenden Summarium“. Hier hat der Erzählverlauf die Epochenschwelle bereits überschritten und Lukas lenkt den Blick der Leser zurück. Es lässt erkennen, dass die Trennungssituation in Rom sich deutlich von den anderen Trennungen in der Erzählung unterscheidet. Diesmal sind es die Juden, die sich von Paulus trennen. Nicht Paulus trennt sich von den Juden. Die Trennung wird durch Paulus und seine Feststellung der Verstockung Israels und die Enthüllung des göttlichen Geschichtsplans provoziert. Paulus erzählt, als „Träger des Erzählerbewusstseins“, „warum die meisten Juden die Christusbotschaft abgelehnt haben und die Verkündigungsgeschichte in einen Trennungsprozess umgeschlagen ist“. Die Erzählung aktiviert das Wissen der Leser und markiert eine unmissverständliche Zäsur gegenüber dem bisherigen Verlauf der Geschichte insofern, als dass die römischen Juden die „Sekte“ ($\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) für umstritten halten und sie sich ein eigenes Bild von Paulus machen wollen, da sie nichts kritisches über Paulus gehört haben. Paulus zeigt gegenüber den römischen Juden ein ganz anderes Verhalten als gegenüber den Juden in Griechenland, Kleinasien und Jerusalem. Die Rom-Ereignisse werden „schon jenseits der

die Ereignisse chronologisch in derselben Weise ein, wie auch in der LXX episodische Erzählungen eingeleitet werden und drückt damit aus, dass die Geschichte Israels in seinem Bericht weiter geht. Es ist kein Zufall, dass die Geschichte in Lk (Lk 1-2) unter „Rückgriff auf die Farben der biblischen Geschichte Israels koloriert“ wird; (2) der Erzählstil Lukas findet seine Entsprechung in den charakteristischen „Septuaginta-Mimesis“ und „Archaismen“, welche die Anfangszeit der Kirche nicht lediglich als „normative“ von der Gegenwart des Lukas distanzieren wollen, sondern vielmehr die „Imagination von Kontinuität“ zwischen der Vergangenheit Israels und seiner erzählten Geschichte hervorrufen wollen; (3) entscheidend wäre auch das lukanische Bild der Geschichte Israel. Es sei z.B. bemerkenswert, dass Paulus in seiner Antrittsrede im pisidischen Antiochia (Act 13,16-41) nicht „mit Salomo fortfährt, sondern in unmittelbarem Anschluss an David mit Jesus weitermacht, und ihn als den verheißenen $\sigma\omega\tau\eta\rho$ aus dem Samen Davids identifiziert, den Gott seinem Volk zugeführt habe (v. 23)“; (4) für Lukas stehen Juden und Christen gemeinsam den Heiden gegenüber, so dass Lukas nicht nur Paulus es immer wieder hervorheben lässt, sondern auch „die Gewinnung von Heiden für den Glauben an Jesus Christus“ von Lukas „als Bestandteil des Wiederaufbaus der zerfallenen Hütte Davids“, als „Erfüllung der prophetischen Verheißungen darstellen“ lässt.

Epochenschwelle“ der *πεπληροφορηθῆναι πράγματα* dargestellt, deren Erzählung das Ende mühelos nach der letzten Rede des Paulus vor König Agrippa II. zu identifizieren ist (Act 26,1-27).¹⁵³ Diese letzte Rede des Paulus endet mit dem Gebetswunsch, dass alle seine Zuhörer „über kurz oder lang“ so werden möchten wie er und zum christlichen Glauben finden. Damit weist er nicht nur über die erzählte Situation hinaus, sondern verlagert den gewünschten Erfolg seiner Christusverkündigung ins Ungewisse.¹⁵⁴ In dem ausführlichen Bericht der Schiffsreise von Cäsarea nach Rom (Act 27,1-28,16) geht es Lukas darum, eine Zäsur zu markieren und die Aufmerksamkeit der Leser mit dem Erreichen Roms auf etwas Neues einzustellen und damit als Beginn eines neuen Stadiums der Geschichte darzustellen.¹⁵⁵

¹⁵³ Nach WOLTER, Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, 269, wäre es kein Zufall, dass die Zusammenfassung von Act 26,22 mit *Analepsen* aus dem bisherigen Verlauf des lukanischen Doppelwerkes reich gesättigt ist, wie z.B. mit der Überschneidung mit den Selbstdarstellungen des Auferstandenen. Wenn dann in Act 26,23 erzählt wird, dass Mose und die Propheten schon angekündigt haben, dass der Auferstandene *φῶς μέλλει καταγγέιν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν*, sei es unübersehbar, dass diese auf die Worte Simeons im Jerusalemer Tempel verweisen: *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραηλ* (Lk 2,32).

¹⁵⁴ WOLTER, Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, 270.

¹⁵⁵ Vgl. a.a.O., 271.

3 Die Apostelgeschichte im Rahmen der antiken Historiographie

3.1 Wahrheitsansprüche der antiken Historiographie und der Apostelgeschichte

Die Diskussion über die Glaubwürdigkeit der Act stand schon immer im Hintergrund der Frage der literarischen Gattung dieses Werkes¹⁵⁶ und beschäftigt sich u.a. mit den bereits im Lukas-Prolog erkennbaren Absichten, nämlich *Geschichtsschreibung* und *Verkündigung*.¹⁵⁷ Die strikte Trennung zwischen diesen grundsätzlichen Aspekten führt die Forschung der Act zu einer falschen, aber bis heute aktuellen Einordnung: Einerseits wird ihr Verfasser als „Erbauungsschriftsteller“ eingeordnet, andererseits wird sein Werk als (glaubwürdige) „Historiographie“ eingestuft.¹⁵⁸ Ein weiterer Aspekt der Diskussion liegt darin, dass Lukas sich selbst als Historiker verstand und für sich die ἀκρίβεια (Genauigkeit), die nach dem Historiker Thukydides üblich geworden war, in Anspruch nahm.¹⁵⁹ Die entscheidende Frage, die daraus folgt, wäre dann, ob die ἀκρίβεια (Lk 1,3) und „die ἀσφάλεια, die der *Auctor ad Theophilum* seinen Lesern vermitteln will (Lk 1,4), mit jener ‚Zuverlässigkeit‘

¹⁵⁶ Obwohl in der Forschung die Aspekte üblicherweise eng zusammen genommen werden, stellt GREEN, *Internal Repetition*, 285, zurecht fest, dass „an attempt to present material in the generic framework of historiography is not the same thing as a guarantee of historical veracity; choice of genre and quality of performance are separate issues“. Genau deswegen sollen sie auch hier möglichst getrennt von einander erläutert werden. S. auch PERVO, *Acts*, 15.

¹⁵⁷ Vgl. FREY, *Fragen um Lukas*, 15. Mehr über die Forschungsgeschichte der Act in Bezug auf die Frage nach ihrem Wahrheitsanspruch, s. GASQUE, *A History of the Criticism*, 136-63.

¹⁵⁸ Ebd. Als Einführung zur Diskussion s. u.a. auch RIESNER, *Die historische Zuverlässigkeit*, 38-43; MARGUERAT, *Wie historisch ist die Apostelgeschichte*, 44-51 und HEMER, *The Book of Acts*, 1f.

¹⁵⁹ Vgl. PLÜMACHER, *Stichwort: Lukas*, 2.

übereinstimmt, die seine späteren Interpreten in seinem Werk gerne finden wollten“,¹⁶⁰ und ob der Verfasser die Voraussetzungen - „nicht nur nach heutigen Kategorien, sondern insbesondere nach antikem Usus“ - erfüllt, die von einem Historiker zu erwarten sind.¹⁶¹

Mit der Frage der Beziehung zwischen Theologie und Geschichte im lukanischen Werk beschäftigt sich neuerlich ROTHSCHILD. Sie stellt fest, dass eine dichotomische Betrachtung der Act, nach der eine Entscheidung zwischen Theologie und Geschichte unbedingt getroffen werden müsse, unangemessen ist. Das Paradigma der kompletten Verleugnung der „historischen Glaubwürdigkeit“ der Act in der akademischen Forschung seit Overbeck¹⁶² sei in einer falschen Weise ausschließend: Entweder sei die Act Geschichte oder Theologie, entweder als Geschichtsschreibung oder Kerygma anzunehmen. Die Bevorzugung der theologischen gegenüber der historischen Ansätze des lukanischen Doppelwerkes, von vielen biblischen Gelehrten insbesondere seit 1950 durchgeführt, wurde einerseits innerhalb der lukanischen Studien fruchtbar, wie z.B. bei der Betonung verschiedener apologetischer Zwecke. Andererseits wurde übersehen, dass Theologie durchaus bei der Erfassung der alten historischen Werke integriert war¹⁶³ - oder noch, wie HEMER in seiner Studie über die Act feststellte, die “antithesis between theological interpretation and antiquarianism is falsely drawn; indeed, history and theology are closely bonded, and the nature of their relationship must be explored”.¹⁶⁴ Einer solch verbreiteten Betrachtungsweise der Act liegt die Kritik BAURS zugrunde, die im 19. Jh. durch den religionsgeschichtlichen Vergleich mit den Paulusbriefen, Literarkritik und Tendenzkritik als „Kriterien der Ermittlung des Geschichtswertes“ die Forschung zu der Überzeugung führte, dass „bei der großen Differenz der beiderseitigen Darstellungen die geschichtliche Wahrheit nur *entweder* auf der einen *oder* der andern

¹⁶⁰ FREY, Fragen um Lukas, 4.

¹⁶¹ A.a.O., 9.

¹⁶² Nach ROTHSCHILD, Luke-Acts, 25.29ff, wird oft vernachlässigt, dass die Benachteiligung der historischen Ansätze der Act ihre Wurzeln in dem von Franz Overbeck eingeleiteten Dialog des späten 19. Jh.s hat. Gleichwohl sei der Einfluss von Nietzsche und den philosophischen Strömungen der Zeit bei OVERBECK in der Forschung verschwiegen worden. Nach Overbeck sei die Act nicht historisch, sondern theologisch. S. auch den Überblick der Actforschung Overbecks bei BERGHOLZ, Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes, 12-5.

¹⁶³ Vgl. ROTHSCHILD, Luke-Acts, 24.

¹⁶⁴ HEMER, The Book of Acts, 14.

Seite“¹⁶⁵ sein könne. Von dieser Weichenstellung aus entwickelte sich in der Forschung eine Unterschätzung der Act als zuverlässige historische Quelle. Sowohl LÜDEMANN als auch BARRETT¹⁶⁶ konstatieren bei dieser Entwicklung ein einseitiges Verständnis BAURS. Wenn BAUR einerseits auf der Erzählebene nur auf wenige Abschnitte der Act einen positiven historischen Wert legte, welcher durch die Benutzung der Paulusbriefe durch ihren Verfasser gemindert wurde, folgte Baur selbst andererseits der Act, um über Paulus zu schreiben. Er hielt diese für „eine höchst wichtige Quelle für die Geschichte der apostolischen Zeit (...), aus welcher erst durch strenge historische Kritik ein wahrhaft geschichtliches Bild der von ihr geschilderten Personen und Verhältnisse gewonnen werden kann“.¹⁶⁷

Die Kritik BAURS und seiner Schüler galt „als selbstverständlicher Ausgangspunkt“ der Actaforschung bis HARNACK¹⁶⁸ mit seiner dreibändigen Apologie und später der neuen Tübinger Schule (z.B. HENGEL und STUHLMACHER),¹⁶⁹ die den Geschichtswert der lukanischen Darstellung wieder betonten. HENGEL stellt fest, dass gerade die neutestamentlichen Verfasser verkündigen, „indem sie das Handeln Gottes innerhalb eines ganz konkreten Zeitraums in der Geschichte, an einem bestimmten Ort und durch wirkliche Menschen als Geschichtsbericht erzählen“.¹⁷⁰ „Auch die theologische Denkfigur versteht sich dezidiert als sinnstiftender Beitrag zur geschichtlichen Wahrheit“.¹⁷¹ Eine Unterscheidung zwischen Legende und Historie in allen antiken Berichterstattungen gilt HENGEL als selbstverständlich. Auch die „streng genommen ‚unhistorische Legende‘ oder ‚ideale Szene‘“ beurteilt er als „historisch wertvoll“, weil sie „Wesenhaftes, Typisches, etwa den Gesamteindruck einer Person oder eines Ereignisses gerne wiedergeben, und damit deren früheste Wirkungsgeschichte zum Ausdruck bringen“.¹⁷² Die „rein ‚immanente‘ und ‚wertfreie‘, da ‚historisch-kritische Erkenntnis geschichtlicher Ereignisse“ ist, wie HENGEL u.a. zutreffend urteilt, „eine

¹⁶⁵ BAUR, Paulus, 5.

¹⁶⁶ Vgl. LÜDEMANN, Das frühe Christentum, 9 und BARRETT, How history should be written, 36.

¹⁶⁷ BAUR, Paulus, 13.

¹⁶⁸ Vg. LÜDEMANN, Das frühe Christentum, 10. S. HARNACK, Lukas der Arzt.

¹⁶⁹ GRÄSSER, Forschungen zur Apostelgeschichte, 19.

¹⁷⁰ HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 42. S. auch BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 41f.

¹⁷¹ A.a.O., 42.

¹⁷² HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 40.

„Errungenschaft“ der Neuzeit“, da man in der Antike es noch kaum nötig hatte, „sein Vorverständnis“ oder „erkenntnisleitendes Interesse“ schamhaft zu verleugnen [und] der Glaube an die Möglichkeit übernatürlicher, göttlicher Einwirkungen in den Geschichtsverlauf, an wunderbare Ereignisse war die Regel (...) [und] von ganz wenigen völlig abgelehnt“. ¹⁷³ PLÜMACHER zeigt, auf welche Art und Weise sowohl Plutarchos als auch Polybios und Diodor die Texte „wegen ihrer krassen Wunderhaftigkeit so entschieden verworfen hatten“. ¹⁷⁴ Allerdings machten auch Polybios und Thukydides aus bestimmten Gründen in solchen Texten Konzessionen, sei es, weil sie Mythen und Wunder auch als „Teil der Geschichte“ verstanden, sei es, weil sie die Frömmigkeit des Volkes bewahrten. Nach der Anschauung der Mehrzahl der antiken Historiker ist die Geschichte nicht „Werk der Menschen allein, sondern zugleich Wirkungsfeld übermenschlicher Mächte (...), der Glücksgöttin Tyche oder der Heimarmene, eines irrationalen göttlichen Willens oder aber der göttlichen ‚Vorsehung‘ der Stoiker“. ¹⁷⁵

Die Kritik HENGELS an der alten Tübinger Schule geht über die unangemessene Betrachtung der Beziehung zwischen Theologie und Geschichte hinaus. Die Nachrichten über Paulus aus der Act, sowie die Hinweise aus den Deuteropaulinen und verwandten Texten verdienen es nicht, „wie es seit den Tagen der Tübinger Schule üblich geworden ist, von vornherein als weitgehend oder gar als ganz unglaubwürdig vorverurteilt zu werden“. ¹⁷⁶ HENGEL hält es für einen schweren Fehler, dass wertvolle, spärliche Quellen vor eingehender Prüfung „zerstört“ werden, als ob wir von der Geschichte zu viel wüssten, dass „wir es uns leisten könnten, in hyperkritischer und d.h. zugleich geschichtsfeindlicher Attitüde Quellenaussagen ohne genaue ins Detail gehende Prüfung von vornherein zu verwerfen“. ¹⁷⁷ Lukas dürfe man „ohne wirkliche Begründung“ nicht vorwerfen, „er habe diese oder jene Fakten einfach frei erfunden“. ¹⁷⁸ Es gelte auch zu bedenken, dass die Act als zuverlässige Quelle nicht nur deshalb akzeptiert werden könne, weil wir nicht *mehr* wissen können, als wir wissen wollen, sondern auch

¹⁷³ Vgl. HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 47.

¹⁷⁴ PLÜMACHER, Geschichte und Geschichten, 68.

¹⁷⁵ HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 48.

¹⁷⁶ DERS., Paulus zwischen Damaskus und Antiochien, 10.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Ebd.

deswegen, weil die antiken Quellen der Weltgeschichte sich nicht in einer besseren oder breiteren Lage als die Act befinden.¹⁷⁹

Um die Frage zu beantworten, ob die vom Verfasser genannten ἀσφάλεια und ἀκρίβεια mit jener „Zuverlässigkeit“ übereinstimmen, welche die späteren Interpreten in seinem Werk gerne finden wollten und ob der Verfasser die Voraussetzungen der Kategorien der Antike und darüber hinaus nach den „heutigen Kategorien“ der Geschichtsschreibung erfüllt, sollte zunächst nach diesen beiden Kategorien und nach einem Konzept von Historizität und der Historiographie nachgefragt werden. Zutreffend erkennt MARGUERAT genau diese Frage als entscheidend im Bezug auf die historische Zuverlässigkeit der Act.¹⁸⁰ Auch der diesbezügliche Hinweis von BARRETT sollte in der Diskussion einleitend berücksichtigt werden. Er stellt fest, dass Werke, wie diejenigen von Thukydides und des zeitgenössischen Lukas Lukianos von Samosata, eine Betrachtung der Geschichte „pre-Enlightenment“ als unwissenschaftlich oder als Fabula überhaupt nicht erlauben.¹⁸¹ Im Gegensatz zu der Meinung, dass die antiken Historiker keine Ahnung von den modernen Interessen an der faktischen Wahrheit hatten, ist es neuerlich klar geworden, so HEMER, dass einige der „schärfsten“ unter den antiken Historikern von dem Problem der Quellen und in einer „kritischen Methode“ geübt waren - doch wohl nicht „überkritisch“. Das bedeutet aber weder, dass alle Autoren in gleichem Maße damit umgingen und ihre Antworten den modernen Antworten gleichzusetzen wären, noch ist vorwegzunehmen, dass Lukas nach den besten historischen Standards strebte.¹⁸²

Aus seinen Beobachtungen aus der zeitgenössischen Literatur stellt BACKHAUS zwei weitere grundlegende „Fehleinschätzungen“ fest, die zusammen mit den bereits erwähnten falschen Betrachtungen der Historiographie und Theologie als zwei unterschiedliche Darstellungsstränge oder sogar gegensätzliche Texttypen, in Bezug auf die Act, ausgeschlossen werden sollten, nämlich, (1) dass die Act ‚historisch zuverlässig sei, weil sie einen historiographischen Anspruch erhebe und (2), dass sie einer fiktionalen Gattung zuzuordnen sei, weil sie in ihr das Gedächtnisbild vom Urchristentum

¹⁷⁹ Vgl. HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 11-39.

¹⁸⁰ Vgl. MARGUERAT, Wie historisch ist die Apostelgeschichte, 44f.

¹⁸¹ Vgl. BARRETT, How history should be written, 34ff.

¹⁸² Vgl. HEMER, The Book of Acts, 66f.

konstruiere und deshalb keinen historiographischen Anspruch erhebe.¹⁸³ Nach BACKHAUS bewegt sich die Wahrheit in den antiken Geschichtsschreibungen durch ihren fiktionalen Erzählmodus in einem breiteren Spielraum, der zunächst vom „Publikum und dessen Plausibilitätsanspruch“, und dann von den „vorangegangenen Historiographen“ begrenzt wird. Mit diesen Vorgängern wird eine „literarisch institutionalisierte Kontinuität gesucht“, die eine „kontrollierte Fiktion“ aus der allgemeinen Fiktion werden lässt.¹⁸⁴ Die hellenistisch-frühreichsrömische Geschichtsschreibung sei ein „Mischtypus, der die Rekonstruktion extratextualer Sachverhalte mit ordnenden Konstruktionselementen aus Rhetorik, mimetischer Kunst (Epos, Drama, Roman) und paideutischem Traktat zur narrativen Kohärenz verbindet“,¹⁸⁵ ohne darin einen Bruch mit dem Leser in Bezug auf den Wahrheitsanspruch zu provozieren, wie es hinsichtlich der Reden im Einzelnen weiter analysiert wird. Die verschiedenen „Werkzeuge“ zur Konstruktion¹⁸⁶ der hellenistisch-frühreichsrömischen Geschichtsschreibung, weder für Lukas noch für die anderen Historiker, schränken in seiner Sicht den Wahrheitsanspruch seiner Schriften ein, sondern entfalten ihn.¹⁸⁷ Die Fiktion schließt den Wahrheitsanspruch in der antiken Geschichtsschreibung also nicht aus, weil sogar Fiktionen „*entweder Lüge oder Wahrheit*“ sein können. „Wahrheit kann sich als inspirierte, angemessene, wertbezogene, enthüllende und in diesem Sinn nützliche Fiktion präsentieren“.¹⁸⁸ Wenn die Fiktion jedoch publikumsbezogen den Bereich des damals möglichen berührte, so weiter BACKHAUS, war sie weniger verwerflich. Wenn sie aber „darüber hinaus den

¹⁸³ BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 35f.

¹⁸⁴ Vgl. a.a.O., 3f. Der „Fiktionale Erzählmodus“ gehört nach BACKHAUS, a.a.O., 28f, zum Wirklichkeitsbegriff der antiken Historiographie, „da der dokumentierte Sachverhalt gar nicht anders fassbar ist als in einem konsistenten literarischen Sinnsystem, das sich dem steten *Crossover* zwischen Rekonstruktion und Konstruktion verdankt und so einen gewissen Wahrheitsspielraum nachgerade verlangt“. Die antiken Historiographen suchen bewusst eine „Diskursgemeinschaft“. Als Beispiel dieser „Diskursgemeinschaft“ wird Xenophon genommen, der „seine *Ἑλληνικά* völlig unvermittelt im peloponnesischen Krieg dort [beginnt], wo die Darstellung des Thukydides im Jahr 411 v. Chr. abgebrochen hatte (...) und bricht seinerseits (...) mit einem Hinweis auf einen Nachfolger ab“.

¹⁸⁵ A.a.O., 4.

¹⁸⁶ Nach MARGUERAT, Wie Historisch ist die Apostelgeschichte, 45, ist die Geschichtsschreibung „nicht beschreibend sondern (re)konstruktiv. Sie reiht also nicht die nackten Fakten aneinander (die Baur und Overbeck als ‚geschichtliche Wahrheit‘ identifizierten), sondern einzig und allein interpretierte Fakten gemäß einer durch den Historiker gesetzten Logik“.

¹⁸⁷ BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 37.

¹⁸⁸ A.a.O., 22. S. auch MARGUERAT, Wie historisch ist die Apostelgeschichte, 46 f.

Bereich dessen, was als 'heute dienlich' galt, [berührte], so sah man sie wohl als passend an (...)“.¹⁸⁹

Die Act ist in diesem Zusammenhang nicht bloße in der Vergangenheit orientierte Dokumentation, sondern eine in die Gegenwart orientierte Interpretation mit bestimmten Zwecken, in der die Wahrhaftigkeit nicht von der Faktizität abhängig bleibt. Durch seine Darstellung beabsichtigt der Verfasser mit verschiedenen „Werkzeugen“, unter denen auch die „wahre und nützliche Fiktion“, „wahre Geschichte“ zu vermitteln, deren Komplexität und Umfang überhaupt nicht durch eine Sammlung von Quellen oder reiner Dokumentation vermittelt werden könnte.¹⁹⁰ Die „fiktionalen Erzählelemente wollen die historischen Ereignisse beleuchten, kompakt und transparent werden lassen, vertiefen, nicht ersetzen“.¹⁹¹ Eine einfache Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“ wird dem Leben und der Geschichtsschreibung nicht gerecht: „Aus dem Zusammentreffen der Grauzonen der Überlieferung mit der hellen Überzeugung des Verfassers entsteht die paideutische Konstruktion: nicht durch Quellenbefund abgesichert, nicht durch das Leben widerlegt, doch für das Heute sinnvoll – und damit hinreichend wahr, um erzählt zu werden“.¹⁹² In diesem Sinn muss auch die Act anders als eine reine Sammlung von objektiven zuverlässigen „Protokollen“ verstanden werden. Auch diese letzten können nicht so betrachtet werden, als ob sie frei von Bewertungen und von subjektiven Interpretationen zustande gebracht worden wären. „Es gibt keine Geschichte außerhalb der Vermittlung, die durch die vom Verstand des Historikers ausgehende Interpretation erfolgt“.¹⁹³ Die eigentlichen „*facta*“ der Vergangenheit sind unserem Zugriff nicht nur sehr bedingt zugänglich, was in besonderer Weise für Ereignisse der Antike mit ihrer so sehr beschränkten und zufälligen Quellenbasis gilt, sondern erscheinen uns oft auch als

¹⁸⁹ BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 26.

¹⁹⁰ JELAVICH, Geschichte zwischen Logos und Logorrhoe, 23, klassifiziert als „neu“ die Tendenzen, die erkennen lassen, dass die Realität auch durch ‚fiktive Erzählungen‘ näher zu bringen ist. Er sagt: „Nur zögerlich sind die Historiker zu der Einsicht gekommen, dass diese neueren Tendenzen – die entstanden sind, um an die ‚Realität‘ näher heranzukommen, auch wenn es um ‚fiktive‘ Erzählungen ging – auch für die Beschreibung der historischen Realität – erst recht in ihren kontingenten und individualisierten Dimensionen – nützlich oder sogar unentbehrlich sein könnten“. Nach BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 26, kann diese Tendenz erkannt werden, indem er das fiktionale Element nicht mehr als „zerstörende“ oder „verwirrende“ *persona non grata* im wissenschaftlichen Milieu betrachtet, sondern sie wieder wahrnimmt und ihren verdienten Platz wieder einnimmt.

¹⁹¹ A.a.O., 41.

¹⁹² A.a.O., 29.

¹⁹³ MARGUERAT, Wie historisch ist die Apostelgeschichte, 45.

widersprüchlich, da sie von verschiedenen Zeugen zur gleichen Zeit unter ganz verschiedenen Aspekten gesehen und beschrieben worden sind.¹⁹⁴ Fakten, obwohl für uns nicht leicht zugänglich, waren und bleiben heute und in der Antike aber immer noch Fakten, und die „kleinere Wahrheit ist die Grundlage der größeren und die Voraussetzung jeder wie auch immer gearteten Interpretation. Ohne Richtigkeit der Fakten keine Wahrheit“.¹⁹⁵ PARAVICINI gibt ein Beispiel, das uns hier hilfreich sein kann:

„(...) ein Faktum selten eine unumstrittene Bedeutung hat, die Deutung ist oft von Anfang an widersprüchlich. Das Beispiel der Jeanne d’Arc zeigt es: War sie eine rückfällige Ketzlerin oder eine standhafte Heilige? Beides kann mit plausiblen Argumenten vertreten werden. Allein feststeht, daß (sic!) sie am 30. Mai 1430 in Rouen verbrannt wurde. Und selbst das wurde nach ihrem Tode noch bestritten“.¹⁹⁶

(...)

„Wir greifen stets nur Teilwahrheiten, und viele dieser Art ergeben immer noch nicht die gesamte Wahrheit. Die Komplexität des Lebens ist auch die Komplexität der Wahrheit. Es mag eine einzige, ganze geben, wir leben sie jeden Tag in der Vielfältigkeit unserer Bezüge. Aber wir können sie nicht schildern. Nicht nur neue Fragestellungen und Interessen verjüngen den unendlichen Stoff der Geschichte. Wir haben gar nicht die Mittel, sie im Ganzen abzubilden“.¹⁹⁷

Auch der Verfasser der Act konnte nicht die gesamte Wahrheit abbilden, da er von den Fakten nur eine begrenzte Perspektive hatte. Die Interpretationen also variieren, die Bedeutungen sind nicht unumstritten und deshalb bekommen sie in jeder Zeit, von jeder Person, vom Historiker oder Leser, unterschiedliche Betrachtungen. Wie alle Geschichtsschreibung, beruht auch die Act auf Faktenvermittlung, deren Interpretation von der zweiten Hälfte des 1. Jh.s bis zum 21. Jh. n. Chr., von Lukas über Josephus und anderen verschiedene Bedeutungen und Interpretationen bekommen. PARAVICINI stellt zutreffend fest, dass „der Wahrheitsanspruch beider Operationen“, nämlich Geschichtsschreibung und Faktenermittlungen, nicht der gleiche ist.¹⁹⁸ „Die gegenwärtige Kritik richtet sich gar nicht gegen die Tatsachenermittlung, sondern gegen deren Interpretation, bzw. den Stellenwert, den man den Tatsachen einräumt“.¹⁹⁹ Seitdem der

¹⁹⁴ HENGEL, Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, 51.

¹⁹⁵ PARAVICINI, Die Wahrheit der Historiker, 16.

¹⁹⁶ A.a.O., 18.

¹⁹⁷ A.a.O., 38.

¹⁹⁸ A.a.O., 14.

¹⁹⁹ Ebd.

von Nietzsche proklamierte Tod Gottes an die Stelle der Religion die Logik getreten ist, so weiter PARAVICINI, brauchen wir „keine Metaphysik, um einen Apfel für einen Apfel und einen Stuhl für einen Stuhl zu halten“.²⁰⁰ Damit wurde die Wahrheit von festen Zäunen umgeben. Es muss hier aber festgestellt werden, dass die heutigen Menschen sich sehr viel weniger auf eine einzige feste Wahrheit stützen, als die Menschen des 19. Jh.s, und dass sie sich wenigstens in Bezug auf die Wahrnehmung des „Phantastischen“ oder „Unbeweisbaren“ viel mehr den Menschen der Antike nähern und sie - obwohl mit verschiedenen Varianten - mit der Metaphysik rechnen und immer mehr nach dieser Perspektive die alltäglichen Fakten erfahren und interpretieren. Die Wahrheit wurde also von den „Zäunen der Aufklärung“ wieder frei gelassen und wieder als immer umfassende Wahrheit wahrgenommen.²⁰¹ In dem nächsten Abschnitt dieser Studie soll die bis dahin geführte Diskussion über den Wahrheitsanspruch der Act sowohl besser erläutert werden, als auch eine neue Perspektive bekommen, indem sie in Beziehung mit bestimmten Zügen der Philosophie RICŒURS, dessen Hermeneutik in der Theologie bereits große Beachtung findet, gesetzt wird.

3.2 Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit bei PAUL RICŒUR und in der Apostelgeschichte

Wie FREY zutreffend analysiert, ist „die ältere und neuere Diskussion um das Wesen von Historiographie“ bei der Diskussion über die „Tatsachentreue“ der Act zur

²⁰⁰ PARAVICINI, Die Wahrheit der Historiker, 16.

²⁰¹ Um die neue Wahrnehmung der „Komplexität der Wahrheit“ zu veranschaulichen, könnte z.B. die von VÖLKER-RASOR, Mythos, 9, festgestellte Wiederentdeckung des Begriffs Mythos dienen. Nach VÖLKER-RASOR, ebd., haben „die Medien (...) ein altes Wort mit geheimnisvoller Aura wiederentdeckt: Vom ‚Mythos‘ ist mehr und mehr die Rede. Ob Naturerzeugnisse, Industrieprodukte oder Personen - nahezu alles ist heute als Mythos etikettierbar“. WAGNER-HASEL, Wissenschaftsmythen und Antike, 41, bietet interessante Einsichten über „Wissenschaftsmythen und Antike“ und stellt fest, dass die mythologischen Bilder „die uns die antike Überlieferung zur Verfügung stellt, keine gesellschaftsintegrierende Rolle mehr [spielen]. Kein politischer Amtsträger würde sich mit den Attributen des antiken Helden Herakles öffentlich zur Schau stellen, wie dies die Herrscher des Ancien Régime mit großer Selbstverständlichkeit taten“. WEBER, Historiographie und Mythographie, 71, ist in diesem Zusammenhang von Mythos und antiker Historiographie hilfreich, indem er folgende Definition von Mythos anbietet: „(...) eine um eine historische Figur, ein historisches Ereignis, einen historischen Sachverhalt oder eine historische Entwicklung kreisende, lediglich in einem Kernbereich inhaltlich fixierte, im übrigen variabel rezipierte und reproduzierte, unkomplexe Narration verstanden, die im Hinblick auf einen Kontext ursprünglicher Anfänglichkeit, eschatologischer Endlichkeit oder historischen Verlaufs entscheidende Relevanz suggeriert bzw. beansprucht. Auch ikonische Umsetzungen und Verstärkungen dieser Narration erscheinen möglich“.

Kenntnis zu nehmen.²⁰² Eine umfassendere Analyse der „ältere[n] und neuere[n] Diskussion um das Wesen der Historiographie“ kann hier nicht betrachtet werden. Sogar die Gesamtheit der Hermeneutik RICŒURS kann hier nicht thematisiert werden, sondern nur diejenige Aspekte seiner Geschichtsphilosophie, die den Absichten dieser Studie entsprechen. Es geht an dieser Stelle, relevante Implikationen der Philosophie RICŒURS für die Interpretation der Act als orientierter Historiographie mit „rhetorisierten, mimetisch-dramatischen und paideutisch“²⁰³ sowie fiktionalen Erzählelementen zu entfalten. RICŒUR bezieht sich nicht ausdrücklich auf die Act, aber die Beziehung der Auffassung RICŒURS zur Act wird hier entwickelt. Die Auswahl RICŒURS lässt sich nicht nur begründen, indem er als einer „der führenden Vertreter der philosophischen Hermeneutik der Gegenwart“²⁰⁴ betrachtet wird, sondern auch wegen seiner eigenen „Affinität zu theologischen Themen“²⁰⁵ und zum Denken über die Kategorie *Erzählung*, deren Folgen zum Verständnis der Act und der in ihr festgestellten Verflechtungen von Geschichte und Fiktion thematisiert werden sollen. Es war genau die Beschäftigung RICŒURS mit Mythen und biblischen Gleichnissen, die ihn auf die literarische Form der *Erzählung* und auf das Interesse für die „Funktion der fiktiven und nicht fiktiven Erzählung für die Konstitution der Geschichtlichkeit des Menschen“ führte.²⁰⁶

Über die Besonderheit der Kategorie *Erzählung* von RICŒUR für die christliche Theologie stellt PRAMMER fest:

„Für die christliche Theologie ist die Kategorie *Erzählung* entscheidend: weil sie sich einer Geschichte verdankt weiß, die immer neu erzählt werden muß, weil sie sich als Platzhalterin der Zukunft und des Schöpferischen versteht gegenüber denen, die die Wirklichkeit festschreiben wollen auf das, was ist; weil sie darauf insistiert, dass es nicht gleichgültig ist, welche Geschichten man an sich heranläßt und welche nicht, welche Geschichten weiterzählt werden und welche nicht; und weil sie dafür eintritt, dass sie in ‚irdenen Gefäßen‘ (2 Kor 4,7) als ‚Schatz‘ eine entscheidende Geschichte trägt bzw. deren Weitergabe kritisch begleitet“.²⁰⁷

In diesem Sinn soll auch die Act als Geschichte gelten, welche sich die Theologie verdankt weiß, die immer neu erzählt werden soll und deren Interpretation in Beziehung

²⁰² FREY, Fragen um Lukas, 9.

²⁰³ BACKHAUS, Lukas der Maler, 35.

²⁰⁴ PRAMMER, Die philosophische Hermeneutik Paul RicŒurs, 46.

²⁰⁵ A.a.O., 45.

²⁰⁶ A.a.O., 55.

²⁰⁷ A.a.O., 25.

mit der Philosophie RICÉURS profitieren mag. Es sollen die möglichen Zusammenhänge zwischen dem historiographischen Streben des Verfassers der Act und dem von RICÉUR in drei Phasen unterteilten „*historiographischen Verfahren*“ und der thematisierten Kategorie „*Erzählung*“ gesucht und erläutert werden. Obwohl die antiken Verstehensprämissen selbstverständlich andere als die des *linguistic turn* und des Dekonstruktivismus sind, sind die Grundprobleme doch vergleichbar, so BACKHAUS zutreffend, indem „sie letztlich hier wie dort das Verhältnis von vergangenheitsbezogenem Datenmaterial, Stiftung und Vermittlung von Bedeutungskohärenz im Heute und umfassender Wirklichkeitsdefinition berühren“.²⁰⁸

3.2.1 Das historiographische Verfahren

Die historische Forschung umfasst, nach RICÉUR, „stellvertretend für das gedächtnisspezifische In-Erinnerung-Rufen, die Gesamtheit der historiographischen Verfahren, auf der langen, horizontalen Linie, die sich von der dokumentarischen bis zur schriftstellerischen Phase erstreckt“.²⁰⁹ Es ist zunächst festzulegen, dass RICÉUR das historiographische Verfahren in drei Phasen unterteilt, nämlich, in „die *dokumentarische* Phase in den Archiven, die Phase von *Erklären und Verstehen*, nach den verschiedenen Verwendungsweisen des ‚Weil...‘-Satzes, und die im eigentlichen Sinne *literarische* oder *schriftstellerische* Phase, an deren Ende die Frage nach der Repräsentation den Punkt äußerster Zuspitzung erreicht“.²¹⁰ Schon bei der ersten genannten Phase erkennt RICÉUR das Problem der „Distanznahme der Verschriftlichung gegenüber der privaten oder öffentlichen Gedächtnissphäre“ bei der Einrichtung des Archivs - der schriftlichen Quellen, im Fall der Act - indem der Zeuge die Position eines Dritten zwischen den Protagonisten und zwischen der Handlung und der Situation einnimmt, der er „beigewohnt zu haben erklärt, ohne unbedingt daran beteiligt gewesen zu sein“.²¹¹ Solche Erklärung bedeute, so RICÉUR, bereits eine Behauptung, „die eine für wichtig erachtete, faktische Realität betrifft, und eine Beglaubigung der Erklärung durch ihren Autor“.²¹²

²⁰⁸ BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 3.

²⁰⁹ RICÉUR, Geschichtsschreibung, 21f.

²¹⁰ A.a.O., 22f.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd.

Der Autor (einer schriftlichen Quelle) appelliert also „an den Vertrauensvorschuß eines Anderen, vor dem er Zeugnis ablegt und der sein Zeugnis entgegennimmt: ‚Ich war dort; ob Sie es mir glauben oder nicht‘, fügt er hinzu; ‚und wenn Sie mir nicht glauben, fragen Sie jemand anderen“.²¹³ Hier erkennt RICŒUR bereits die Alternative von „Vertrauen und Zweifel“ und die Eröffnung zur Konfrontation der Zeugnisse. Die Kritik der Zeugnisse markiere die „zentrale Stellung des *Dissenses* und seiner erzieherischen Bedeutung auf der Ebene der öffentlichen Diskussion, wo die Geschichtswissenschaft letztlich ihren Sinn erfüllt. All dies unter der Bedingung der Verschriftlichung, die zur Archivierung geworden ist“.²¹⁴ Der Historiker weiß nach RICŒUR, dass seine Beweise nicht von der gleichen Art sind wie diejenigen der Naturwissenschaften und „die Zeugniskritik bleibt das Modell für die Gesamtheit des dokumentarischen Feldes, das auf dem Indizienparadigma beruht: Sie bleibt indirekt und auf Konjekturen angewiesen“.²¹⁵ Wenn diese Tatsache dem Verfasser der Act übertragen wird, ist festzustellen, dass auch ihm andere *διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, die *πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι* zur Verfügung stehen als schriftliche Quellen unter dem von ihm untersuchten *πᾶσιν*. Auch hier bietet sich die Alternative von Vertrauen und Zweifel und die Kritik an diesen ersten Zeugen an. Darüber hinaus nimmt auch der Verfasser an der öffentlichen Diskussion der Ereignisse teil.

Die Geschichtsschreibung ist für RICŒUR eine Repräsentation, also ein Vertreter. Die Frage dieser Repräsentation der Vergangenheit in der Geschichtsschreibung geht in eine zweite Phase hinein, die *des Erklärens und Verstehens*, indem sie die eng miteinander verbundenen Momente erreicht, nämlich das Moment (1) der „Eingrenzung ihres Bereichs“, m.a.W. der Bestimmung des „*explicandum*“ - in der Act: *τῶν πεπληροφορημένων πραγμάτων* (Luk 1,1), *πάντων ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν* (Act 1,1) - und das Moment (2) der „Untersuchungsgegenstände des historischen Feldes, der Mentalitäten“, der menschlichen „*condition historique*“, die Repräsentationen geworden sind - in der Act: *ἐν ἡμῖν* (Lk 1,1) und *περὶ ὧν κατηχήθης λόγον* (Lk 1,4), welche in der Geschichtswissenschaft zu bevorzugten Gegenständen

²¹³ RICŒUR, *Geschichtsschreibung*, 23.

²¹⁴ A.a.O., 24. S. auch DERS., *Die erzählte Zeit*, 185ff.

²¹⁵ DERS., *Geschichtsschreibung*, 28.

neben anderen Gegenstände wie die „wirtschaftlichen, sozialen, politischen Bestimmungen der sozialen Wirklichkeit“ gemacht werden.²¹⁶ RICŒUR betrachtet die menschliche Wirklichkeit also als eine soziale Tatsache, „insofern (...) die Sozialgeschichte nicht ein Sektor unter anderen [ist], sondern der Gesichtspunkt, unter dem die Geschichtswissenschaft ihr Lager wählt, nämlich das der Sozialwissenschaften“.²¹⁷

Eine dritte Phase des historiographischen Verfahrens, nämlich die *literarische* oder *schriftstellerische* Phase, tritt nach RICŒUR nicht zu den anderen Phasen hinzu, sondern sie begleitet jede andere Phase, indem sie „allesamt auf die allgemeine Kategorie der Verschriftlichung zurückgehen“.²¹⁸ Diese dritte Phase des historiographischen Verfahrens betrifft das Schreiben im engeren Sinne, den historischen Text, der einen Leser sucht. Hier tritt wiederum die o.g. Beziehung des Vertrauens ein, die in dieser Phase aber zwischen dem Historiker und dem Leser bestehen muss. Nach RICŒUR ergibt sich die Hauptschwierigkeit dieser Phase daraus, dass „die narrativen und rhetorischen Konfigurationen Vorgaben für die Lektüre sind“.²¹⁹ Da diese Vorgaben im Leser unbewusst wirken, „können sie die Doppelrolle von Vermittlern auf dem Weg zum historischen Wirklichen und von Sichtblenden spielen, die der vorgeblichen Transparenz der Vermittler ihre Opazität entgegensetzen“.²²⁰ Wenn die narrative Strukturen „die Erklärungsweisen auch nicht ersetzen, so fügen sie ihnen doch das Moment der Lesbarkeit und Sichtbarkeit hinzu“.²²¹ Um diese Problematik zu bewältigen, schlägt RICŒUR vor, die Debatte in zwei Richtungen zu führen, nämlich (1) „über den Text hinaus, nach der Seite der Rezeption“, indem der Leser einen wahren Diskurs vom Historiker fordert und in der Lage sein soll, „sein Gedächtnis zu erweitern, zu kritisieren oder auch zu widerlegen; wenn schon kein wahrer Diskurs, den das Epitheton in den harten Wissenschaft hat, so doch ein Diskurs, der sich an einer Wahrheitsintention misst“

²¹⁶ RICŒUR, *Geschichtsschreibung*, 30.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ A.a.O., 35.

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Ebd.

²²¹ A.a.O., 36.

²²²; und (2) „zum Text hin“, nach den zwei anderen schon erwähnten Phasen des historiographischen Verfahrens.²²³

„Wenn die Erinnerung ein Vorstellungsbild ist, wie soll man sie nicht mit der Phantasie, der Fiktion oder der Halluzination verwechseln? So steht an der Schwelle der Unternehmung, die vom Gedächtnis zur Geschichte führen wird, ein Akt des Vertrauens auf eine Erfahrung, die man als Urerfahrung in diesem Bereich ansehen kann, nämlich die Erfahrung des Wiedererkennens. Sie nimmt die Form eines deklarativen Urteils an, wie etwa: ‚Ja, sie ist es, er ist es wirklich!‘ ‚Nein, es ist kein Phantasma, keine Phantasie.‘ Was versichert uns dessen? Nichts außer der Selbst-Präsentation des *eikôn* insofern es die Vorstellung des Abwesenden im zeitlichen Modus des Vorherigen ist. Täuschen wir uns? Werden wir getäuscht? Oftmals, zweifellos. Aber – ich sage es mit aller Betonung – im Moment des Wiedererkennens haben wir nichts besseres als das Erinnerungs-Bild. Aber sind wir denn sicher, dass etwas wirklich mehr oder weniger so geschehen ist, wie es sich dem Geiste darstellt, der sich gerade erinnert? Das ist eben die Rest-Schwierigkeit. Und dies ist der Punkt, wo sich die Problematik der Erinnerung auf den gefährvollen Weg der Ähnlichkeit begibt, der *mimêsis*, die man nie ganz vom Phantasma einerseits unterschieden hat, ohne dass das Gefühl eines Bandes der Übereinstimmung, der Entsprechung des Erinnerungsbild zu der erinnerten Sache, nach der einen oder der anderen Seite hätte zerbrechen können (...). Es ist das, was wir ‚Treue‘ nennen: Gedächtnistreue, womit wir im weiteren den Wahrheitsanspruch in der Geschichtswissenschaft konfrontieren werden, in einer endlosen Dialektik.“²²⁴

3.2.2 Die Erzählung

MARGUERAT erkennt bei RICŒUR die Unterscheidung zwischen drei Typen von Historiographie, nämlich „eine *dokumentarische* Geschichte, die auf die Darlegung von feststellbaren und verifizierbaren Fakten abzielt“, eine *erklärende* Geschichte, „die das Ereignis von einem sozialen, ökonomischen oder politischen Horizont her bewertet“, und eine „Historiographie im starken Sinne, die in den Gründungserzählungen (frz. *récits fondateurs*) die Vergangenheit wieder erkennt, die die Völker brauchen, um ihr

²²² RICŒUR, *Geschichtsschreibung*, 42f.

²²³ Ebd.

²²⁴ A.a.O., 13f. RICŒUR, a.a.O., 14-20 ergänzt zwei Punkte zu der von ihm genannten „Gedächtnisproblematik“, nämlich (1) das „Subjekt der Erinnerung“, dessen individuelles Gedächtnis im Anschluss an HALBWACHS, *Das kollektive Gedächtnis*, „nichts als ein Abkömmling, eine Enklave des kollektiven Gedächtnisses ist“, und „allen grammatikalischen Personen zugeschrieben werden kann“, also allen Geschichtsschreibern; und (2) drei Schwierigkeiten des ‚In-Erinnerung-Rufens,‘ die in drei Rubriken eingeteilt werden können: die „*verhinderte Erinnerung*“ („Verdrängung, die Widerstände, die Wiederholungen, der er [= Freud] die Erinnerungsarbeit entgegensetzt“); die „*manipulierte Erinnerung*“ (die Verfälschung des Gedächtnisses „auf dem Umweg über die Erzählung mit ihrem dichten Passagen und ihren Auslassungen, ihren Akzenten und ihren Momenten des Schweigens“), und die „*verordnete Erinnerung*“ (eine „Erinnerungspflicht“, ein Imperativ, ein Gebot statt dem Erzählen, als „Ermahnung im Rahmen der Nachkommenschaft“).

Verständnis von sich selbst zu konstruieren“.²²⁵ Die Lektüre der Erzählung der Act führt aber, wie MARGUERAT zutreffend feststellt, „nicht dazu, sie gänzlich einem Typ zuzuordnen“, sondern sie nach gewissen Zügen als dokumentarischen und nach anderen Zügen als poetischen Typ zu erweisen.²²⁶

Die Kategorie der *Erzählung* in der Philosophie RICŒURS „eröffnet den Raum der Wirklichkeit als Geschichte; durch sie zeigt sich, dass die Beständigkeit der Wirklichkeit nicht statisch, sondern dynamisch zu sehen ist“. Historische und fiktionale Erzählungen haben ein „gemeinsame[s] Werk“ bei der „Refiguration der Zeit“ zu leisten.²²⁷ Nach PRAMMER ist es gerade die Kategorie der Erzählung, die die Wirklichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und die „Unabgeschlossenheit und Offenheit der Wirklichkeit eröffnet, wobei sie diese Offenheit als Forderung an unsere Imagination und Praxis erscheinen lässt und so die Wirklichkeit als zu gestaltende vor den Blick bringt“.²²⁸

Nach RICŒUR kann der „Pakt des Vertrauens“ zwischen Leser und Historiker nur „bis zu einem gewissen Punkt“ eingehalten werden. Das geschieht, insofern die Intentionalität der historischen Forschung gezeugt werden kann, nämlich „die Absicht, auf das abzielen, was der Fall war, das Ereignis, (sic) und es womöglich zu erreichen“.²²⁹ In der Act zeigt sich der Appell zum Pakt zwischen dem Verfasser und seinem κράτιστε Θεόφιλε dadurch, indem Lukas παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς - und nicht, ohne es vorher zu tun - καθεξῆς γράψαι (Lk 1,3). RICŒUR arbeitet sehr bewusst mit dem Begriff „Repräsentanz“ der Vergangenheit, „um die Antriebskraft dieser Absicht, dieses Anspruchs auszudrücken“.²³⁰ Jeder historische Text betrifft ein Maß an Wahrscheinlichkeit, das durch den Vergleich mit anderen Texten geprüft werden kann. Dieser Vergleich soll zunächst „innerhalb des historischen Feldes selbst“, zwischen zwei oder mehreren Texten durchgeführt werden, die sich auf denselben *topos* beziehen und dann wird der Vergleich von Interpretationen, die nicht einfach nach einer Zueinanderstellung von Objektivität und Subjektivität, sondern nach dem

²²⁵ MARGUERAT, Wie historisch ist die Apostelgeschichte, 47.

²²⁶ Ebd.

²²⁷ RICŒUR, Zeit und historische Erzählung, 140.

²²⁸ PRAMMER, Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs, 25.

²²⁹ RICŒUR, Geschichtsschreibung, 44.

²³⁰ Ebd.

„erkenntnismäßigen Charakter der Interpretation“, d.h. der „Klärung der Begriffe und Argumentationen, die Identifikation der umstrittenen Punkte, das Offenlegen der gewählten Optionen (...), in der Begrifflichkeit von Ursachen oder auch von Gründen des Handelns (...)“²³¹ durchgeführt. Die Interpretation bestimmt in allen Phasen des historiographischen Verfahrens den Wunsch nach Wahrheit mit, „angesichts des Anspruchs des *Gedächtnisses*, getreu zu sein“.²³² Nach RICŒUR bleibt die Rangordnung zwischen dem Anspruch des Gedächtnisses, getreu zu sein, und dem Wahrheitspakt in der Geschichte unentscheidbar - in einer Debatte, in der einzig der Leser eine Entscheidung zu treffen hat.²³³

3.2.2.1 Die Erzählung und die Verbindung zwischen zwei Zeitdimensionen

Die Geschichtsschreibung und die Fiktionserzählung bieten zwei komplementäre Antworten auf „die Aporie der Nichtkongruenz der phänomenologischen und der kosmologischen Perspektive auf die Zeit“.²³⁴ Die Bedeutung der Geschichtsschreibung liegt bei RICŒUR darin, „eine Drittzeit zu konstruieren, die eine Brücke über den Spalt zwischen der gelebten und der kosmischen Zeit schlägt“. Die in der Geschichtsschreibung verflochtene fiktionale Erzählung durch ihre Freiheit in Bezug auf die chronologische Ordnung, bietet ein „Laboratorium fiktiver Zeiterfahrungen, die imaginative Variationen über den Riß zwischen den Zeitvorstellungen vollziehen können“.²³⁵

Die Geschichtsschreibung gestaltet die Zeiterfahrung „zunächst über die Entwicklung bestimmter Prozeduren, die eine Einschreibung der gelebten in die kosmische Zeit leisten“.²³⁶ Der Historiker arbeitet mit drei Instrumenten „als

²³¹ RICŒUR, *Geschichtsschreibung*, 47.

²³² Ebd. Nach RICŒUR, a.a.O., 8, ist das *Gedächtnis* der Ort, in dem „die Repräsentation der Vergangenheit“ beginnt. Vgl. ebd., 46. Das Problem der Repräsentation der Vergangenheit bei der Geschichtsschreibung ist „schon auf der Ebene der Erinnerung vorzufinden“. Die Geschichtswissenschaft sei, so RICŒUR, ebd., „Erbin eines Problems, das sich gewissermaßen unterhalb ihrer stellt, auf der Ebene von Gedächtnis und Vergessen; und ihre spezifischen Schwierigkeiten treten lediglich hinzu, welche zur Erfahrung der Erinnerung gehören“.

²³³ A.a.O., 48.

²³⁴ MATTERN, *Ricœur zur Einführung*, 168.

²³⁵ A.a.O., 170.

²³⁶ A.a.O., 168.

Verbindungsglieder zwischen der gelebten und der kosmischen Zeit“.²³⁷ Ein erstes Instrument sei die Entwicklung der *kalendarischen Zeit*, die „durch ihre Bindung an astronomische Phänomene“ in der kosmischen Zeit gründet. Als politische und soziale Institution, schreibt der Kalender Arbeit und Feste in dem Jahresverlauf fest, so, dass die Gemeinschaft mit ihren Traditionen über die Zeit des Kalenders in die kosmische Ordnung eingegliedert wird. Durch das Datieren erlaubt der Kalender „ein konkretes Ereignis an einen Moment in der Reihe indifferenter Jetztpunkte zu knüpfen, an den man sich so erinnern kann als an eine einzige, Zukunft und Vergangenheit verbindende Gegenwart“, und wenn das Datieren durch den Kalender die menschliche Zeit einerseits kosmologisiert, humanisiert es andererseits die kosmische Zeit.²³⁸ Bei dem lukanischen Doppelwerk zeigt sich diese Perspektive sehr deutlich, indem der Verfasser, wie schon erwähnt, seine Erzählung in der „weltgeschichtlichen“ Einordnung platziert und wie kein anderer frühchristlicher Autor die römischen Kaiser Augustus und Tiberius (Lk 2,1f; 3,1) und das Auftreten Johannes des Täufers und das Auftreten Jesu „synchronisiert“, sowie im zweiten Teil der Act die Begegnung des Paulus mit dem Prokonsul Lucius Gallius in Korinth (Act 18,12) erzählt. Die Erzählung der Act geht sogar über diese Perspektive hinaus, indem bei ihr nicht nur die „erlebte Zeit“, nämlich die Arbeit der Hirten, die Feste im Jahresverlauf, die Gemeinschaft und ihre Bräuche, die Geschichte „der kleinen Leute“ von dem Verfasser durch die Platzierung seiner Erzählung in die Zeit des Kalenders, und damit in die kosmische Ordnung eingliedert, sondern dass diese kalendarische Zeit - *χρόνος* mit der theologischen Zeit - *καιρός* in einzigartiger Art und Weise verbunden wird. Durch das Datieren erlaubt der Kalender „ein konkretes Ereignis an einen Moment in der Reihe indifferenter Jetztpunkte zu knüpfen“.²³⁹ In der Act durchbricht der *καιρός* Gottes die „erlebte Zeit“ der Menschen und die „kosmologische Zeit“, die unter dem Ablauf der Sterne die Menschen als *χρόνος* erfahren.

Ein zweites Instrument der Historiker bei der Verbindung der kosmischen mit der gelebten Zeit zeige nach RICEUR *das Phänomen der Generationenfolge*. Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ in der Generationsfolge ermögliche eine Kette individueller und kollektiver Erinnerungen (in der Act m.E. in dem Satz *ἀπ'ἀρχῆς*

²³⁷ MATTERN, Ricœur zur Einführung, 168.

²³⁸ A.a.O., 168f.

²³⁹ Ebd.

αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γενομένοι τοῦ λόγου zu erkennen), die seinerseits die gelebte, humanisierte Zeit in der biologischen und darüber hinaus in der kosmologischen, astronomischen (nach den Kategorien RICŒURS) und in der Act auch in der theologischen Zeit fundiert.²⁴⁰

Eine dritte und entscheidende Rolle bei der Verknüpfung verschiedener Perspektiven der Zeit durch die Geschichtsschreibung spiele nach RICŒUR vor allem *die historische Spur*, deren Verständnis als eine erkenntnistheoretische Voraussetzung den Umgang mit Archiven und Dokumenten in der geschichtswissenschaftlichen Praxis begründet, „über die sich das historische Wissen konstituiert“ und auch die historische Spur eine Verbindung zwischen zwei Zeitdimensionen herstellt.²⁴¹ Wenn die Spur ursprünglicher als das Archiv mit seinen Dokumenten war, „so wird sie doch erst durch die Arbeit an diesen Dokumenten zu einem wirksamen Faktor der historischen Zeit“.²⁴²

„Zu einer Suche nach Bindegliedern zwischen phänomenologischer und kosmologischer, als da sind: Kalender, Zeit der Zeitgenossen, Vorgänger und Nachfolger, Generationenfolge, Dokumente und Spuren, scheint, wenigstens auf den ersten Blick, keinerlei Anlaß mehr zu bestehen. Jede fiktive Zeiterfahrung führt uns ihre eigene Welt vor Augen, und jede dieser Welten ist singular, unvergleichlich, einzigartig. Nicht bloß die Fabeln, auch die Erfahrungswelten, die sie vorführen, sind nicht – wie die Teile der einen einzigen Zeit bei Kant – Einschränkungen einer einzigen Phantasiewelt. Die fiktiven Zeiterfahrungen lassen sich keiner Ganzheit unterordnen, sie sind nicht totalisierbar. (...) Aber diese negative Charakterisierung der Freiheit des Fiktionsschreibers ist keineswegs das letzte Wort. Die Aufhebung der Zwänge der kosmologischen Zeit hat ihr *positives* Gegenstück darin, dass die Fiktion unabhängig ist in der Erforschung von Ressourcen der phänomenologischen Zeit, die die historische Erzählung sich nicht nutzbar machen konnte, ja verdrängen musste, sofern es ihr darum geht, die Zeit der Geschichte ständig an die kosmische Zeit zurückzubinden, im Modus einer Wiedereinschreibung der ersteren in die letztere“.²⁴³

3.2.2.2 Die Erzählung und die Verflechtung von Geschichte und Fiktion

In Bezug auf die Folgen der Philosophie RICŒURS zum Verständnis der Act und dem in dieser Studie schon festgestellten Zusammenhang zwischen Geschichtsschreibung und Fiktion soll die Frage nach der „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ wieder gestellt werden: „Was bedeutet der Ausdruck ‚wirklich‘, wenn er auf die historische

²⁴⁰ MATTERN, Ricœur zur Einführung, 169.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² RICŒUR, Die Erzählte Zeit, 299.

²⁴³ A.a.O., 202.

Vergangenheit angewandt wird? Was sagen wir überhaupt, wenn wir sagen, dass etwas ‚wirklich‘ geschehen ist?“ Diese Frage markiert nach RICŒUR einen zweiten Unterschied zwischen Geschichte und Fiktion, deren Interferenzen kein Problem darstellten, „läge ihnen nicht eine fundamentale Dissymmetrie zugrunde“.²⁴⁴ Der erste Unterschied zwischen Geschichte und Fiktion zeige sich bei der Dichotomie ihrer unterschiedlichen Zielrichtung, die sich in dem globalen Gegensatz zwischen der „Wiedereinschreibung der erlebten Zeit in die Zeit der Welt und den Phantasievariationen“ zusammenfassen lässt, „die die Weise betreffen, wie die erstere an die letztere zurückgebunden wird“.²⁴⁵

Eine Trennlinie zwischen Geschichte und Fiktion wird durch den Rekurs auf die Dokumente, auf Quellen sichtbar gemacht:

„Der Historiker ist in diesem Punkt von einer unerschütterlichen Überzeugung erfüllt: was auch immer man über den selektiven Charakter des Zusammentragens, Aufbewahrens und Heranziehens der Dokumente sagen mag, über das Verhältnis, in dem sie zu den Fragen stehen, die der Historiker an sie richtet, und selbst über die ideologischen Implikationen, die all diese Operationen aufweisen -; im Unterschied zum Roman wollen die Konstruktionen der Geschichte *Rekonstruktionen* der Vergangenheit sein. Mit dem Dokument und dem dokumentarischen Beweis unterwirft sich der Historiker *dem, was einmal war*. Er hat eine Schuld gegenüber der Vergangenheit abzutragen, ist also den Toten etwas schuldig, was ihn zu einem zahlungsunfähigen Schuldner werden läßt (sic!)“.²⁴⁶

Der Historiker hat im Unterschied zum Romanschriftsteller eine doppelte Aufgabe, indem er nicht nur ein kohärentes und sinnvolles Bild *konstruieren* muss, sondern zugleich ein vertrauenswürdiges Bild der Ereignisse *rekonstruieren* muss.²⁴⁷ Dafür beachtet der Historiker die „methodischen Regeln“, die seine Arbeit von der des Romanschriftstellers unterscheiden, nämlich seine „Erzählungen in dem einen Raum und in der einen einzigen Welt der Geschichte in Beziehung setzen zu können“, und „das Bild der Vergangenheit mit den Dokumenten in Einklang zu bringen“.²⁴⁸

²⁴⁴ RICŒUR, *Die Erzählte Zeit*, 222.

²⁴⁵ Ebd. Der Begriff „Zeit der Welt“ erscheint als „Gegenteil“ von dem Maß der Zeit, das Augustinus allein aus der *distentio* des Geistes abzuleiten versuchte. Zeit der Welt steht zu dem Maß der Zeit von der Natur, dem Universum, der Welt ausgehend. RICŒUR, a.a.O., 19, versucht zu zeigen, „wie wichtig es für eine narrative Theorie ist, dass *beide* Zugänge zum Problem der Zeit offen stehen: der über den Geist und der über die Welt“.

²⁴⁶ A.a.O., 222f.

²⁴⁷ Vgl. a.a.O., 230.

²⁴⁸ A.a.O., 230.

RICŒUR stellt fest: „Die Unvergänglichkeit gewisser großer Geschichtswerke, deren wissenschaftliche Zuverlässigkeit gleichwohl unter quellenkritischen Fortschritten gelitten hat, erklärt sich gerade daraus, daß (sic!) ihre poetische und rhetorische Kunst exakt zusammenstimmt mit ihrer Weise, die Vergangenheit zu *sehen*“.²⁴⁹ Daher kann nach RICŒUR dasselbe Buch sowohl ein großes Geschichtswerk, als auch ein bewundernswerter Roman sein, bei dem eine „Verflechtung von Fiktion und Geschichte die Repräsentanzabsichten der letzteren nicht beeinträchtigt, sondern zu erfüllen hilft“.²⁵⁰ Diese Verflechtung von Fiktion und Geschichte ist m.E. deutlich in den Act zu sehen, ohne dass durch diese Verflechtung die Wahrheit irgendwie beeinträchtigt wird. Gerade dadurch kommt die Act m.E. vielmehr ihrer unfassbaren Wahrheit nahe. Der Verfasser, m.a.W., die narrative Stimme der Act, kann sowohl für seine Zeugen als auch für seine Leser nur so zuverlässig sein, indem er die Verflechtung zwischen dem wirklichkeitstreuen Bild der Dinge und den *rekonstruierten* Ereignissen - nach den „methodischen Regeln“ seiner Arbeit, mit Fiktionen, hier im Sinne von „nicht beweisbaren“ oder „phantastischen Elementen“ der Geschichte, schafft. Nur auf dieser Art und Weise kann der Verfasser der Act seinen Leser ermöglichen, in die Seele der Zeugen - in die „Seele der Geschichte“ - zu schauen. Auch die Act ist ein Geschichtswerk, das „wie ein Roman“ gelesen werden kann, in dem „einen Lektürepakt“ eingehen muss, „der narrative Stimme und impliziten Leser zu Komplizen macht“.²⁵¹ Auf Grund dieses Paktes ist der Leser bereit, „dem Historiker das gewaltige Recht zuzugestehen, in die Seelen zu schauen“.²⁵² Bemerkenswert in Bezug auf die spezifische Fragestellung dieser Studie zeigt sich die Feststellung RICŒURS, dass die älteren Historiker im Namen dieses Rechts nicht zögerten, „ihren Helden erfundene Reden in den Mund zu legen, die die Dokumente nicht verbürgten, sondern bloß plausibel machten“. Solche „im eigentlichen Wortsinn phantastische[n] Streifzüge“ erlauben sich die modernen Historiker nicht mehr, obwohl auch sie, „in subtilerer Weise“, an den Geist

²⁴⁹ RICŒUR, *Die Erzählte Zeit*, 301.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ A.a.O., 301f.

²⁵² A.a.O., 302.

des Romans appellieren, „wenn sie versuchen, einen gewissen Kalkül von Zwecken und Mitteln durch ihr Nach-denken nachzuvollziehen“.²⁵³

„Der Historiker versagt es sich in diesem Fall nicht, eine Situation zu ‚schildern‘, einen Gedankengang ‚wiederzugeben‘ und diesem so die ‚Lebendigkeit‘ einer inneren Rede zu verleihen. Dies lässt uns an eine Wirkung der Rede denken, die Aristoteles in seiner Theorie der *lexis* hervorgehoben hat: Die ‚Redeweise‘ oder die ‚Diktion‘ hat der *Rhetorik* zufolge die Macht, ‚vor Augen zu führen‘ und so ‚sichtbar zu machen‘. Das ist der erforderliche Schritt über das einfache ‚Sehen-als mit einem ‚zu-sehen-Glauben‘ konfundiert. Das ‚Für-wahr-halten‘, das den Glauben definiert, erliegt hier einer halluzinierten Präsenz“.²⁵⁴

RICŒUR erkennt, dass die „sehr eigenartige Wirkung der Fiktion und Diktion“ unweigerlich und unabwendbar in Konflikt mit der kritischen Wachsamkeit gerät, „die der Historiker ansonsten für seine Zwecke übt und die er seinem Leser mitzuteilen versucht“. Um diesen Konflikt zu bewältigen, stellt sich manchmal „zwischen dieser Wachsamkeit und dem Nachlassen der Ungläubigkeit eine merkwürdige Komplizenschaft her, woraus dann ästhetischerseits die Illusion entsteht“. RICŒUR spricht in dem Fall also von einer „kontrollierten Illusion“²⁵⁵, die unseres Erachtens auch der Act zugewiesen werden kann.

3.2.2.3 Die Erzählung und die narrative Identität

Eine Fiktionalisierung der Historie sieht RICŒUR auch bei denjenigen Ereignissen, „die eine historische Gemeinschaft für besonders wichtig (...) [halten], weil sie in ihnen einen Ursprung oder einen Neuanfang“²⁵⁶ sehen, die man auch „epochenmachend“ nennt. Die Bedeutung dieser Ereignisse beruhe „auf ihrem Vermögen, das Identitätsbewusstsein - die narrative Identität - der fraglichen Gemeinschaft so wie das ihrer Mitglieder zu begründen oder zu stärken“.²⁵⁷ Auch diese Züge der Philosophie RICŒURS sind für die Interpretation der Act hilfreich. Die Erzählung solcher Ereignisse wecken „Gefühle von großer moralischer Intensität“²⁵⁸ wecken („glühende Verherrlichung“ oder „Abscheu,

²⁵³ RICŒUR, Die Erzählte Zeit, 302.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ A.a.O., 303.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Ebd.

Entrüstung, Bedauern, Mitleid oder auch die Bitte um Verzeihung“).²⁵⁹ Obwohl der Historiker als solcher gerufen wird, bei der Erzählung von seinen Gefühlen abzusehen, hält RICŒUR eine „moralische Neutralisierung“, m.a.W. eine „distanzierte Betrachtung“ des Historikers weder für möglich noch für wünschenswert, wenn es in seinen Erzählungen um Ereignisse von größerer zeitlicher Nähe geht (RICŒUR schreibt um 1985 und nimmt Ausschwitz als Beispiel eines Ereignisses größerer Nähe), gelte daran „vielmehr das biblische Losungswort aus dem Fünften Buch Mose: *Zachor!* (*erinnere dich!*), das nicht zwangsläufig mit einer Aufforderung zur Geschichtsschreibung identisch ist“.²⁶⁰

„Indem sie so mit der Geschichte verschmilzt, führt die Fiktion diese auf ihren gemeinsamen Ursprung im *Epos* zurück. Oder genauer gesagt, was das Epos einmal im Bereich des Bewunderungswürdigen vollbracht hat, vollbringt der Bericht der Opfer im Bereich des Entsetzlichen. Dieses gleichsam negative Epos bewahrt für die Völker die Erinnerung an das Leiden, so wie das Epos und die Geschichte in ihren Anfängen den vergänglichen Ruhm der Helden der Nachwelt überliefert haben. In beiden Fällen stellt sich die Fiktion in den Dienst dessen, was nicht vergessen werden soll oder darf. Sie erlaubt es der Geschichtsschreibung, zum Gedächtnis zu werden“.²⁶¹

Nur weil sie selber einen „quasi-historischen“ Charakter und derart das „Vermögen der Retrospektion“ besitzt, kann die Fiktion ihre Funktion im Dienst der Geschichte, nämlich „*nachträglich* gewisse unverwirklichte Möglichkeiten der historischen Vergangenheit freizulegen“ erfüllen.²⁶² „Die *Quasi-Vergangenheit* der Fiktion ist ein Instrument, welches erlaubt, „*die in der wirklichen Vergangenheit unterdrückten Möglichkeiten* aufzudecken“.²⁶³ „Das, was ‚hätte geschehen können‘ - das Wahrscheinliche nach Aristoteles -, deckt“, so RICŒUR, „sowohl die Potentialitäten der ‚wirklichen‘ Vergangenheit wie auch die ‚unwirklichen‘ Möglichkeiten der reinen Fiktion ab“.²⁶⁴ Die *Überkreuzung* von Geschichte und Fiktion in der „Refiguration der Zeit“ beruht auf der gegenseitigen Grenzübertretung, „in der das quasi-historische Moment der Fiktion den Platz mit dem quasi-fiktiven Moment der Geschichte tauscht“.²⁶⁵ Aus dieser Überkreuzung, diesem Platztausch, entspringt, was RICŒUR die „*menschliche*

²⁵⁹ RICŒUR, *Die Erzählte Zeit*, 303.

²⁶⁰ Ebd.

²⁶¹ A.a.O., 305f.

²⁶² A.a.O., 310.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ A.a.O., 311.

Zeit“ nennt, „in der sich - vor dem Hintergrund der Aporien der Phänomenologie der Zeit - die Repräsentanz der Vergangenheit durch die Geschichte mit den Phantasievariationen der Fiktion verbindet“.²⁶⁶

„Der zarte Sprössling, der aus der Vereinigung von Geschichte und Fiktion hervorgeht, ist die *Zuweisung* einer spezifischen Identität an ein Individuum oder eine Gemeinschaft, die man ihre *narrative Identität* nennen kann. ‚Identität‘ wird hier als eine Kategorie der Praxis aufgefasst. Die Identität eines Individuums oder eine Gemeinschaft angeben, heißt auf die Frage antworten: *wer* hat diese Handlung ausgeführt, *wer* ist der Handelnde, der Urheber? (...) Die erzählte Geschichte gibt das *wer* der Handlung an. *Die Identität des wer ist also bloß eine narrative Identität* (...)“.²⁶⁷

Die „narrative Identität“ ist nicht nur auf das Individuum, sondern auch auf die Gemeinschaft anwendbar, im Fall der Act die Gemeinschaft der ersten Christen durch das Handeln des Heiligen Geistes. Beide, sowohl ein Individuum, der Zeuge und vielleicht sogar der Verfasser und selbst der Leser, als auch eine Gemeinschaft, die Christen der ganzen Welt, konstituieren sich in ihrer Identität, indem sie „bestimmte Erzählungen rezipieren, die dann für beide zu ihrer tatsächlichen Geschichte werden“.²⁶⁸

3.3 Die Reden im Rahmen der antiken Historiographie

Die rhetorische und die historische Ausbildung stellten in hellenistisch-römischer Zeit eine sachliche Einheit dar, wie BACKHAUS zutreffend bemerkt, so dass die rhetorische Schulung zur Bildung eines Historiographen gehörte und die Geschichtsschreibung sich, freilich mit verschiedenen Nuancierungen, im Rahmen oder vor dem Hintergrund der Rhetorik verstand.²⁶⁹ Reden in antiken Geschichtswerken müssen von Anfang an im Rahmen dieser Verbindung von historischer Darstellung und rhetorischer Kunst verstanden werden. MARINCOLA unterstreicht, dass Reden im Rahmen

²⁶⁶ RICŒUR, Die Erzählte Zeit, 311. Die Fiktionserzählung ist nach RICŒUR, a.a.O., 308, „quasi-historisch“, indem die von ihr berichteten irrealen Ereignisse zur narrativen Stimme der Vergangenheit (Autor) geworden sind. Die Geschichte ist „quasi-fiktiv“, indem die von ihr berichteten realen Ereignisse zur narrativen Stimme (Autor/Historiker) durch eine lebendige Erzählung vergegenwärtigt werden. „Das Verhältnis ist übrigens zirkulär: nur soweit sie selbst quasi-historisch ist, könnte man sagen, verleiht die Fiktion mit ihrer evokativen Macht der Vergangenheit jene Lebendigkeit, die ein großes Geschichtswerk zu einem literarischen Meisterwerk macht“.

²⁶⁷ A.a.O., 395f.

²⁶⁸ A.a.O., 397.

²⁶⁹ BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 7.

einer Prosa-Gattung dazu dienen, auf einer höheren Abstraktionsebene Fragen zu Sinn und Bedeutung von Handlungen zu diskutieren.²⁷⁰

Die Geschichtsschreibung verfügte über eine Reihe von formalen Konventionen, Mustern und Konzepten für die Gestaltung von Redenstoffen, wenngleich diese Regeln nicht auf jeden Historiker in jeder Situation in gleicher Weise zutreffen. Beispielsweise war es statthaft, dass Reden und Dialoge bei weitem nicht so lange dargestellt werden, wie sie in der realen Situation gewesen sein müssen. Auf der Ebene der Geschichtsdarstellung beschränken sich die Redner üblicherweise auf zwei oder drei Argumente. Außerdem wurden gehaltene Reden ohne Rücksicht auf das tatsächliche Niveau idealisiert: Im literarischen Kontext ist das gesprochene Wort stets klar, direkt und wohl proportioniert. Grundlegend ist die Unterteilung in *forensische* (Anklage und Verteidigung im Gerichtssaal), *syμβουλευτική* (Beratung über die richtigen Maßnahmen von Einzelnen und Gemeinwesen) und *επίδεικτική* Reden (rhetorische Schaustücke der Lobrede, die die rhetorischen Brillanz des Redners herausstellten). MARINCOLA stellt fest, dass die überwiegende Mehrheit der historiographischen Reden dem syμβουλευτικόν Genus zuzuordnen sind, da es in diesen Reden um Aktionen von Einzelpersonen oder Gruppen geht.²⁷¹

Abgesehen von der Funktion einer indirekten Charakterisierung der Sprecher²⁷² und einer „typologische[n] Charakterisierung der an der Handlung beteiligten ‚Helden‘“²⁷³ besteht „die Funktion der Reden (...) zunächst darin, den einfachen Narrator-Text zu entlasten, zu ergänzen, auszuweiten und zu vertiefen und die Erzählung unmittelbar und lebendig zu machen (Dramatisierung)“,²⁷⁴ oder, wie BACKHAUS anhand zahlreicher Beispiele aus der hellenistisch-römischen Literatur zeigt, als „Signum einer Geschichtsschreibung (...), die den *Geschichten* zu ihrem Recht verhalf, (...) Geschichte zu inszenieren“.²⁷⁵ Das Ziel solcher Inszenierung lag darin, die Adressaten „im Sinne der *evidentia/inlustratio/repraesentatio/ἐνἀργεῖα* (...) zum fiktiven Augen- und

²⁷⁰ Vgl. MARINCOLA, *Speeches in Classical Historiography*, 119.

²⁷¹ Vgl. a.a.O., 127.

²⁷² Vgl. SCARDINO, *Gestaltung und Funktion der Reden*, 53.

²⁷³ A.a.O., 55.

²⁷⁴ A.a.O., 52f. S. auch LEIDL, *Publikumsreaktionen*, 237.

²⁷⁵ BACKHAUS, *Spielräume der Wahrheit*, 8.

Ohrenzeugen zu machen“.²⁷⁶ „Nicht von der Schlacht, vom Schiffbruch, von der Landschaft, von der Rede ist zu reden, sondern diese sind vor Augen und Ohren zu führen“, so BACKHAUS weiter.²⁷⁷

MARINCOLA zeigt anhand der Reden bei Thukydides, dass der Verfasser eines antiken Geschichtswerkes sowohl in Bezug auf die Ereignisse, die er für denkwürdig hält und die er deshalb berichtet, als auch in Bezug auf die Reden, die sicher sprachlich und inhaltlich hoch formalisiert sind, selektiv vorgegangen ist: Bestimmte Themen wie Angst, Ehre, Eigennutz, Ressourcen, imperiales Verhalten werden konsequent und deutlich wiederholt. Redner zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten „antworten“ auf Argumente anderer oder geben frühere Reden in einer variierten Abfolge wieder.²⁷⁸

Die Reden dienen dem Geschichtsschreiber als Brücke zwischen Geschichte und Dichtung, zwischen Spannung erzeugender „kontrollierter Fiktion“ und trockener Vermittlung von Fakten. Als Dichtung beschäftigen sich die Reden mehr mit dem Allgemeingültigen, mit Wahrheit in breiterer Perspektive und erzeugen damit eine „reflektierende Tiefe“.²⁷⁹ Als Geschichtsschreibung beschäftigen sich die Reden dagegen mit einem partikularen Geschehen. Als Dichtung bilden die Reden das Partikulare eines Geschehens jedoch nicht einfach ab, sondern ergänzen die Darstellung dieses einmaligen und partikularen Geschehens um allgemeingültige und damit auch allgemein verständliche Aspekte.²⁸⁰ Die Menschen der Antike orientierten sich mehrheitlich am über die Zeit hinweg Gültigen, und so strebten sie in der Regel nach Kontinuität mit der Vergangenheit. Reden erzeugen eine lebendige Unmittelbarkeit zur Vergangenheit und ihren historischen Akteuren, die in der Prosaerzählung nicht ohne weiteres vermittelt werden konnte. Die Reden erscheinen nicht nur als Brücke zwischen Geschichte und Dichtung, sondern auch als Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sooft

²⁷⁶ BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 9.

²⁷⁷ A.a.O., 10.

²⁷⁸ MARINCOLA, Speeches in Classical Historiography, 121f.

²⁷⁹ SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 54. Über die Verbindung von Geschichte und Dichtung in der Act s. auch SCHRÖTER, Lukas als Historiograph, 248-50.

²⁸⁰ Vgl. SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 31. SCARDINO, ebd., stellt fest, dass die starke Differenzierung zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung bei Aristoteles zu den Geschichtswerken des 5. Jh. im Widerspruch steht. Bereits ein oberflächlicher Blick auf die Herodots und Thukydides' erzeugt den Eindruck, dass beide in gewisser Weise auch Dichter waren. S. a.a.O., 34. Im Vergleich der Reden bei Herodot und Thukydides zeigt Scardino außerdem, dass auch bei direkten Reden nicht zwischen fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten unterschieden werden kann.

spätere Autoren Reden von Gestalten der Vergangenheit fortschreiben oder sich an ihnen orientieren. Viele Historiker haben „ihre Redner“ benutzt, um historische *Exempla* zu in ihre Darstellung einzufügen. Zahlreiche Reden enthalten Anachronismen und Aktualisierungen, die mehr über die Zeit des Historikers selbst als über die von ihm rekonstruierte Zeit aussagen.²⁸¹

Die Reden spielen eine wichtige Rolle bei der Lenkung und Steigerung der Aufmerksamkeit des Lesers auf die Darstellung einer historischen Handlung. Nach PAUSCH erhält der Leser eines historiographischen Werkes bei den Reden sowohl „Informationen über die sprechende Person selbst (sei es als Individuum, sei es als Vertreter einer Ethnie oder sozialen Gruppierung)“ als auch „auf der ‚geschichtsdidaktischen‘ Ebene“.²⁸² Durch die Perspektive einer beteiligten Person erhält der Leser eine sehr spezifische Deutung des Geschehens und durch den Wechsel von Sprechern im Laufe der Darstellung unterschiedliche Versionen, die „eine multiperspektivische oder ‚polyphone‘ Sicht auf die Vergangenheit“ [anbieten], die dem Leser zum einen verdeutlicht, dass es eine objektive historische Wahrheit nicht gibt, und ihn zum anderen zur Partizipation und zur Bildung eines eigenen Urteils auffordert“.²⁸³ Auch die Diskrepanzen zwischen den Gestalten und ihren Reden spielen nach PAUSCH eine wichtige Rolle, weil der Leser genötigt ist, sie „in der einen oder anderen Weise auf[zulösen] oder sie in sein methodisches Verständnis des Umgangs mit der Vergangenheit [zu] integrieren“.²⁸⁴

Der schon oben ausführlich thematisierte Wahrheitsanspruch der antiken Geschichtsschreibung soll auch in Bezug auf die Reden als wichtiger Aspekt der antiken Geschichtsschreibung dargestellt werden und wird deshalb an dieser Stelle nicht weiter diskutiert. Trotz des zutreffenden Hinweises PAUSCHS, dass die „oft vorgenommene Übertragung der theoretischen Äußerungen des Thukydides zur Verwendung von Reden in seinem berühmten Methodenkapitel auf andere Historiker nicht unproblematisch“²⁸⁵ sei, da zwischen den Autoren große Unterschiede bei der Gestaltung und Funktionalisierung der Reden bestehen, gilt andererseits immer noch, dass Thukydides

²⁸¹ MARINCOLA, *Speeches in Classical Historiography*, 130.

²⁸² PAUSCH, *Stimmen der Geschichte*, 6.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ A.a.O., 4f.

eine Art Barometer sowohl in der Erforschung der antiken Geschichtsschreibung als auch für vergangene und gegenwärtigen Geschichtskonzeptionen darstellt,²⁸⁶ und dass der Wahrheitsanspruch der Reden bei ihm ein wichtiges Thema darstellt. Thukydides fügte, so BACKHAUS, die „bekannte und für die hellenistische Historiographie maßgebliche Einschränkung hinzu“.²⁸⁷

„Und As to the speeches that were made by different men, either when they were about to begin the war or when they were already engaged therein, it has been difficult to recall with strict accuracy the words actually spoken, both form e as regards that which I myself heard, and for those who from various pther sources have brought me reports. Therefore the speeches are given in the language in which, as it seemed to me, the several speakers would express, on the subjects under consideration, the sentiments most befitting the occasion, though at the same time I have adhered as closely as possible to the general sense of what was actually said“ (Thuk. I 22,1).

SCARDINO sieht in diesem Passus „eine Einschränkung für die Leser, die von Herodot her gemäß der epischen Konvention an freie Komposition der Reden gewohnt waren“.²⁸⁸ Obwohl SCARDINO den Satz des Thukydides τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων anders als BACKHAUS übersetzt, stimmen sie überein, dass eine stenographische Wiedergabe einer Rede völlig außerhalb der Perspektive der Antike war. „Auf Kosten des dokumentarischen Erfolgs“, aber zugleich ohne Abbruch in Bezug auf den Wahrheitsanspruch, sondern mit „einem geheimen Einvernehmen mit dem Leser“, wie BACKHAUS analysiert, „könnte man von *rhetorischer Reimagination* sprechen, der in einer Zeit ohne die ἐνάργεια von Kamera und Mikrofon eine adressatenlenkende Grundfunktion zukam“.²⁸⁹ Den Adressaten einer Geschichtsschreibung ging es nicht um wortwörtliche Protokolle, „stenographische Mitschriften“²⁹⁰ einer bestimmten vergangenen Rede, sondern darum, dass sie sich als Augenzeugen der Geschichte fühlten. Ein wichtiges Ziel bestand darin, in mehreren Reden „die Situation von verschiedenen Seiten zu beleuchten“, eine „Einsicht in die übergeschichtliche Bedeutung des

²⁸⁶ Vgl. MCCOY, In the shadow of Thucydides, 3. S. auch MARINCOLA, The Rhetoric of History, 259-66.

²⁸⁷ BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 11.

²⁸⁸ SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 402. Zu einer detaillierten Analyse der Reden bei Herodot s. a.a.O., 60 ff.

²⁸⁹ SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 403ff, übersetzt den Satz τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων als „,inhaltlich-sachlicher Genauigkeit‘ bzw. ‚Inhalt und Gedanken des Gesprochenen‘“ und nicht wie BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 12, als „dem genauen Wortlaut“.

²⁹⁰ RIESNER, Die historische Zuverlässigkeit, 40.

betreffenden geschichtlichen Augenblicks“, „in den Charakter des Redners“ oder auch noch „in allgemeine Gedanken“ zur Erklärung der Situation zu geben. Andere Reden dienen lediglich dem Fortgang der Handlung.²⁹¹ Nach MARINCOLA bestand fast jede Rede eines antiken Geschichtswerkes aus einer Mischung von „what was actually known and what could be surmised“²⁹². Entscheidend war die literarische Qualität und die Funktion der Reden in ihrem historiographischen Kontext.²⁹³

LEIDL versucht die Frage zu beantworten, ob in den Äußerungen der Redner und in den Reaktionen des Publikums „Überschreitungen der Grenze zwischen intra- und extradiegetischen Positionen“ vorliegen,²⁹⁴ und er stellt fest, dass „eine Rede - ob in einem Geschichtswerk oder in einem Gerichtsprozess oder bei einer politischen Veranstaltung - darauf abzielt, das Verhalten des Publikums zu beeinflussen“,²⁹⁵ und dass die Reden Handlungen bewirken, „die ihrerseits im Geschichtswerk berichtet werden“²⁹⁶. Die affektiven oder intellektuellen Reaktionen der Hörer - sei es durch den expliziten Bericht einer Reaktion, z.B. einer Emotion, sei es einfach durch die Darstellung einer Handlung von Hörern oder Rednern als Reaktion der Rede, die gleich in der Rede selbst oder im weiteren Verlauf geschildert werden - können dazu beitragen, die Abfolge der Ereignisse zu erklären. Und sie können selbst als ein Appell an den extradiegetischen Hörer/Leser verstanden werden, um Stellung zu nehmen - „man kann die Reaktion der Hörer teilen, könnte sie auch ebenso ablehnen bzw. eine entgegengesetzte empfinden“.²⁹⁷ „Viele Reden, die im Kontext der historischen Erzählung wirkungslos bleiben, erzielen ihre eigentliche Wirkung, wenn sie von an den Ereignissen nicht Beteiligten - den Lesern des historischen Werkes - rezipiert werden“.²⁹⁸

²⁹¹ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 121.

²⁹² MARINCOLA, *Speeches in Classical Historiography*, 121.

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ LEIDL, *Publikumsreaktionen*, 237f.

²⁹⁵ A.a.O., 239.

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ A.a.O., 249.

²⁹⁸ A.a.O., 254.

3.4 Die Reden der Apostelgeschichte

Mit DIBELIUS entließ die Forschung den Verfasser der Act aus der Rolle eines bloßen „Sammlers“ überlieferter Geschehnisse. Von nun an tritt er als Schriftsteller auf, der absichtsvoll und literarische kunstvoll die Reden mit ihren je eigenen Funktionen im Fortgang der Darstellung einsetzt, um den Sinn der Ereignisse zu artikulieren.²⁹⁹ Die Reden könnten nicht verstanden werden, so DIBELIUS, solange sie nicht als Werk des Schriftstellers gewürdigt werden.³⁰⁰ Nach seiner Auffassung waren die Reden der Act als Ganzes vom Verfasser geschaffen worden und dienen zur Belehrung der Leser und nicht zur Vermehrung ihrer geschichtlichen Kenntnisse. Sie antworteten auf die Frage: Wie soll man reden? und nicht auf die andere Frage: Wie hat man damals geredet?³⁰¹ Dass die antiken Historiker den Wortlaut bestimmter Reden vielleicht kannten, bedeute nicht, dass sie ihn in ihren Werken übernahmen, sondern solchen Wortlaut nach ihren eigenen Interessen überarbeiteten.³⁰² PLÜMACHER weist darauf hin, dass die Reden der Act, gleich den Reden der griechischen und römischen Historiker, „Wiedergabe wirklich gehaltener Ansprachen“ nicht sein können, da sie nicht in die Situation passen oder über diese hinaus reichen, auch wenn sie in den Zusammenhang der Darstellung und der umrahmenden Szene passen.³⁰³ Die Reden sollen also „nicht im Zusammenhang ihres engeren Kontexts, sondern im Rahmen des ganzen Buches“, d.h., „im Kontext der Intentionen des Verfassers interpretiert“³⁰⁴ werden.

In Bezug auf die Gruppe der Missionsreden in Act 2,14-39. 3,12-26. 4,9-12. 5,29-32. 10,34-43 und 13,16-41 besteht zwischen DIBELIUS und PLÜMACHER eine klare Differenz.³⁰⁵ Während für DIBELIUS diese Missionsreden nicht in der Tradition der griechisch-römischen Historiographie stehen, sondern von der Predigtpraxis der Zeit des

²⁹⁹ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 120. DERS., a.a.O., 127f, erklärt, dass sowohl der Prolog des Evangeliums als auch der Act einen Verfasser zeigen, welchen sich nicht nur die „schlichten Christen“ sondern auch „literarisch Gebildete christlichen oder anderen Glaubens“ als Leser wünscht. Die literarische Technik sollte nicht überschätzt werden, weil der Verfasser seine Quellen „vielleicht sprachlich überarbeitet, keinesfalls aber stilistisch umgearbeitet“ hat. Vgl. auch HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 54.

³⁰⁰ Vgl. DIBELIUS, Die Reden der Apostelgeschichte, 59.

³⁰¹ Vgl. DERS., Aufsätze, 65. S. DERS., Geschichte der urchristlichen Literatur, 131f.

³⁰² Vgl. DERS., Aufsätze, 121.125.

³⁰³ Vgl. PLÜMACHER, Stichwort: Lukas, 3.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ Vgl. DERS., Lukas, 32 (Anm. 2) und DERS., Stichwort: Lukas, 4 sowie DERS., Geschichte und Geschichten, 109ff.

Verfassers der Act her zu verstehen sind, an welche sich der Verfasser bei der Komposition der Missionsreden anlehnt,³⁰⁶ kommt dieser Bezug für PLÜMACHER nicht in Frage, da Analogien hierzu nach PLÜMACHER in der urchristlichen Literatur nirgends nachweisbar sind.³⁰⁷ DIBELIUS versteht diese Gruppe von Reden als „direkte Anrede an die Leser“, während PLÜMACHER im Anschluss an WILCKENS³⁰⁸ feststellt, dass sie nicht als anredende Predigten verstanden werden sollen, sondern als Reden, die „in enger Beziehung zur hellenistischen Geschichtsschreibung“ den „Vorgang der apostolischen Predigt als das für den Fortgang der Kirchengeschichte entscheidende historische Faktum“ aufzeigen.³⁰⁹ In Bezug auf die Sprache der Missionsreden im ersten Teil und auch gelegentlich im zweiten Teil der Act, obwohl dort „nicht so ausgedehnt und pointiert“, erweisen sich klare „Anklänge an die Sprache der LXX“, eine bewusste oder auch in einigen Fällen von selbst in der Schilderung biblischer Geschichte sich ergebene Nachahmung, ein Stil, welchen Lukas benutzt, um seinen Aussagen biblisches Kolorit zu verleihen.³¹⁰ Diese Methode der Orientierung an einem bestimmten Vorbild, welche im Leser Assoziationen an dieses Vorbild hervorrufen, kennzeichnet nach PLÜMACHER eine ganze Epoche hellenistischer Literatur und auch die hellenistische Geschichtsschreibung.³¹¹ Neben der LXX-Nachahmung sei ein anderes Stilmittel zu erwähnen, welches er als „Archaisierung“ bezeichnet, das zusammen mit der LXX-

³⁰⁶ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 142 f. Nach DIBELIUS, ebd., stehen diese Reden „auf dem Boden einer Tradition, die mit der antiken Geschichtsschreibung nichts zu tun hat“. Hier ginge es im Vordergrund nicht um (...) das κτῆμα ἐξ ἀεί nach Thukydides berühmtem Wort (I 22,4)“ sondern um „das Evangelium“. S. auch BAUCKHAM, Kerygmatic summaries, 185-217.

³⁰⁷ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 32.

³⁰⁸ Vgl. WILCKENS, Die Missionsreden, 72ff.

³⁰⁹ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 35f. So wird auch in diesen Reden, nach PLÜMACHER, ebd., doch „etwas von dem historischen κτῆμα ἐξ ἀεί sichtbar, das Dibelius für sie allgemein bestritt“.

³¹⁰ Vgl. a.a.O., 39f, bes. 48. S. auch HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 86 und WILCKENS, Die Missionsreden, 11f, bes. 45. Nach PLÜMACHER, Lukas, 67-70, wollte Lukas durch die LXX-Nachahmung nicht eine individuelle Charakterisierung der Redeweise des Petrus oder Paulus vornehmen, sondern vielmehr wollte er durch eine Sprache, die den Lesern als heilig galt, auf die Besonderheit der Epoche der ἀρχή der Kirche, als eine „heilige Zeit“ aufmerksam machen. Auch im zweiten Teil der Act, bei dem Abschied des Paulus in Milet, greife Lukas dieses Mittel nochmals auf, um die Wirkungszeit des Paulus von ihrem Ende her ebenfalls als Idealzeit darzustellen.

³¹¹ Vgl. A.a.O., 50f, bes. 62. PLÜMACHER, ebd., erwähnt die Tendenz zum Attizismus bzw. Klassizismus im 1. Jh.v.Chr. als Erscheinung dieses literarisch-stilistischen Nachahmungseifers, welche sich von dem bis dahin in der Literatur gepflegten Asianismus abwandte und als sprachlich-stilistisches Vorbild insbesondere den attischen Autoren galt. PLÜMACHER, ebd., verweist auf das Beispiel von Dionysios von Hallikarnassos. Selbst in Josephus' *Antiquitates*, etwa durch Thukydides oder Herodot, seien Auswirkungen des Klassizismus zu erkennen.

Mimesis,³¹² der Epoche der ἀρχή der Kirche in die Farben einer heiligen Urzeit tauchte und den Leser nicht an eine bestimmte identifizierbare Literatur denken, sondern ihn „nur ganz allgemeine, aus allen möglichen, vielleicht nicht einmal schriftlichen Quellen gespeiste Vorstellungen von ‚Alter Zeit‘“ assoziieren ließ.³¹³

DIBELIUS sieht dort Gemeinsamkeiten zwischen den Reden der Act und derjenigen der antiken Historiographie, wo Lukas die Reden an wichtigen Punkten der Darstellung, an „berühmter Stätte“ platziert,³¹⁴ und wo er die „Gelegenheit der Reden frei bestimmt und ihren Inhalt selbständig gestaltet“.³¹⁵ Wiederholungen entsprechen dem bekannten Stilmittel der epischen Technik.³¹⁶ Dass dabei Unstimmigkeiten entstehen, ist historiographisch nicht unüblich.³¹⁷ Die „Technik der gewaltsamen Unterbrechung“ wird angewendet, wodurch deutlich werden soll, dass der Redner mehr gesagt hatte als mitgeteilt wird.³¹⁸ Die Sprache der Rede wird „vernachlässigt“, sodass die Reden in der Darstellung in anderer Sprache erscheinen als in derjenigen, in der sie tatsächlich (bzw. dem Erzählkontext entsprechend) gehalten wurden, wie es bei den Missionsreden in Act 3 und 13 geschieht.³¹⁹ Zu den Unterschieden zwischen der Reden der Act und der sonstigen antiken Geschichtsschreibung zählt aber, so DIBELIUS weiter, dass Lukas *nicht parteilos* sein will, sondern „für seine Sache“ wirbt - „indem er berichtet, predigt er auch“.³²⁰ Er benutze literarische Mittel, die bei den antiken Historikern nur ausnahmsweise erscheinen, nämlich die *Unterbrechung des Redners* durch die Hörer, sowie die *direkte Rede*, um die Worte des Redners den Lesern zu „vergegenwärtigen“.³²¹ Die größeren Reden der Act sind von geringerer als ihre paganen Gegenbilder,³²² den

³¹² Vgl. a.a.O., 77.

³¹³ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 72.74. Unter diesen Archaisierungen seien sowohl christologische Titel (παῖς θεοῦ, ὁ ἅγιος, ὁ δίκαιος, ἀρχηγός, σωτήρ) als auch alte Formeln des Passions- und Auferstehungskerygmas und Zeugenformeln, welche Dibelius mit der These des älteren Predigtschemas erklärte. Parallelen dieser „Archaisierungen“ seien z.B. bei Livius (I 17,10; I 18,9; I 24,4-8; I 26,5ff) zu finden.

³¹⁴ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 131f.

³¹⁵ Vgl. a.a.O., 133.

³¹⁶ Vgl. a.a.O., 139.

³¹⁷ Vgl. a.a.O., 151f. DERS., a.a.O., 152 (Anm. 2), erwähnt als Beispiele die Unstimmigkeiten zwischen Rede und Erzählung in der Darstellung des Todes Josephs bei Josephus, nach Ant II 22; I 343, in der Libyca des Appian 64,283; 86,404ff und 90,423, wie auch bei Cassius Dio.

³¹⁸ Vgl. a.a.O., 153.

³¹⁹ Vgl. ebd.

³²⁰ Vgl. a.a.O., 131.

³²¹ Vgl. a.a.O., 154f.

³²² S. auch MCCOY, In the shadow of Thukydides, 24.

christlichen Reden fehlen mindestens zwei Elemente, die bei den Reden der Historiker geläufig sind, nämlich „das *deliberative Element*“ - die Erörterung des Für und Wider, und „das *epideiktische Element* - die rhetorische Ausgestaltung der behandelten Ideen“, ³²³ eine „stilistische Buntheit“, um die Reden der Situation anzupassen, die „von den Stilgesetzen der Historie weit abliegt“. ³²⁴

In Bezug auf den Wahrheitsanspruch der Reden der Act stellt HEMER fest, dass hierbei zwischen drei generellen Alternativen zu entscheiden ist: entweder ist eine Rede historisch in ihrer eigentlichen Substanz, d.h., sie stellt dar, was tatsächlich zu dem konkreten Anlass gesagt wurde, oder eine Rede ist „unhistorisch“, verdient aber, gemessen am historiographischen Standard der Zeit des Verfassers, dennoch eine „modifizierte Akzeptanz“, oder eine Rede ist letztlich unhistorisch im antiken und modernen Sinne, aber immer noch brauchbar, sei es als Beweis für die lukianische Konzeption des anfänglichen Kerygma oder, auf der redaktionellen Ebene, als Hinweis auf die Kontroversen seiner Zeit. ³²⁵ Es gibt gute Gründe, HEMER darin zuzustimmen, dass die Reden der Act nicht bloße Erfindung des Verfassers sein müssen, sondern „Abstracts realer gehaltener Reden“ nach den von Lukas verfügbaren Quellen. ³²⁶ Mit DIBELIUS ist die Frage der historischen Zuverlässigkeit nach den einzelnen Teilen verschieden zu beurteilen. Zu unterscheiden sei etwa, ob der Autor ein so genanntes „Itinerar“ benutzte, oder ob er verschiedene Traditionen nur durch Sammelberichte verband. Zu unterscheiden seien auch Legenden und literarische Reden, ebenso zwischen den einzelnen Legenden unter einander. Alle diese Fragen sind stilkritisch zu untersuchen und zu beantworten. ³²⁷ HEMER stellt fest, dass das gesprochene Wort bei Lukas nicht für sich steht, sondern in eine Maße in die Erzählung eingebettet erscheint. ³²⁸ Die

³²³ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 156. Nach DIBELIUS, ebd., würde das erste genannte Element nicht in ein Buch gehören, welches zeigen will, wie die geschilderte Entwicklung auf göttlichen und nicht auf menschlichen Rat zurückgehe. Das zweite Element meide der Verfasser, weil durch solche rhetorische Ausspinnung das „Können“ des Autors und nicht dessen „Bezeugung und Verkünden ins Licht gestellt werden würde“.

³²⁴ Vgl. ebd.

³²⁵ Vgl. HEMER, The Book of Acts, 48.

³²⁶ Vgl. ebd.

³²⁷ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 28.

³²⁸ Vgl. HEMER, The Book of Acts, 427. Auch WITHERINGTON III., Edition of the Good News, 326, erwähnt, dass Lukas ein kaum unverändertes Material von Markus bei den Reden Jesu präsentiert und dass dieses Verfahren sowohl eine Verehrung der Worte Jesu als auch vielleicht eine Verehrung des Lehrers von Petrus, Jakobus und Paulus in der Act zeige.

Übereinstimmungen des Stils und des Wortschatzes der Reden mit dem Stil und Vokabular des übrigen Buches zeige, dass die Reden von Lukas zusammengefasst wurden und Inhalte nach den literarischen Absichten des Lukas thematisieren. Diesem Einwand liegt die Auffassung zugrunde, dass der sogenannte Paulinismus der späteren Reden tatsächlich im Gegensatz zu Paulus stehe und Paulus aus ganz anderen Blickwinkeln zur Geltung bringe.³²⁹

Die Frage der Funktion der Reden der Act löst sich nicht durch einfache Alternativen zwischen literarischer Leistung, virtuoser Rhetorik und der schieren Wiedergabe historischer Ereignisse. Sie sollte nicht im Sinne eines „entweder-oder“ sondern im Sinne eines „sowohl-als auch“ beantwortet werden. Es lässt sich beobachten, dass die Reden der Act den erwähnten Konventionen, wie sie in der gesamten antiken Geschichtsschreibung geläufig waren, folgen. Sie wecken zunächst das Interesse des Lesers für die Darstellung und beleuchten die Situation. Sie bieten eine Inszenierung der Situation an, um den Adressaten des Lukas „zum fiktiven Augen- und Ohrenzeugen zu machen“.³³⁰ Bei den Reden versucht Lukas sowohl die Redner so treffen wie möglich darzustellen, so wie dies bei Lukianos von Samosata von einem guten Historiker gefordert wird, dass nämlich die Worte des Redners zu seiner Person und der Sache seiner Rede passen sollen³³¹, als auch deren Reden nach möglichen überlieferten Quellen oder im Rahmen des „Wahrscheinlichen und Möglichen“ auszugestalten. Die Reden dienen Lukas dem Fortgang der dargestellten Handlung, sind aber nicht einfach Teil der Handlungsfolge, sondern sie stellen beim Leser zugleich auch eine „Einsicht in die übergeschichtliche Bedeutung des betreffenden geschichtlichen Augenblicks“ her. In diesem Sinn predigt Lukas doch auch, indem er seine theologische Interpretation der geschichtlichen Ereignisse anbietet, sei es durch die Schilderung des „Charakters des Redners“, sei es durch die „allgemeinen Gedanken“ zur Erklärung der Situation.³³² Auch

³²⁹ Vgl. HEMER, *The Book of Acts*, 420. S. auch WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, 17.

³³⁰ A.a.O., 9.

³³¹ HENGEL, *Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung*, 56. HOLLOWAY, *Inconvenient Truths*, 421, erwähnt, dass „even the satirist Lucian could stipulate that historians, such as they are in his view, should take care to avoid „tall tales“ (μῦθοι) and „flattery“ (κολακεία), since, whatever other values they might possess, they distort the „truth“ (τὸ ἀληθές), the plain facts of history. But we must keep in mind that these were the advertised (not to say self-promoting – and in case of Lucian, facetious) ideals of ancient historians and not necessarily their practice“.

³³² Vgl. DIBELIUS, *Aufsätze*, 121. DOWNING, *Ethical Pagan Theism*, 545, stellt fest, dass „the purpose

die Reden der Act lassen sich nicht nur als Brücke zwischen Geschichte und Dichtung, zwischen punktueller (in einem bestimmten Ereignis) und allgemeiner Wahrheit (so die Unterscheidung des Aristoteles), sondern auch als Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart und als ein Appell an die Stellungnahme des Hörers/Lesers verstehen.

of a history was to give pleasurable instruction in morals, religion and political theory. Most, though not all, Speeches were intended to make explicit the moral, religious and political implications the writer saw in the events he was relating; they are not part of the narrative sequence as such (though a stylised reaction may be mentioned, people do not respond to any particular points in them, in the ensuing action)".

4 Die Areopagrede nach Form und Thematik

Nach einem einleitenden Überblick zur Act als antike Geschichtsschreibung mit besonderer Berücksichtigung der Funktion der in ihr enthaltenen Reden erreicht die Studie jetzt den Kern ihrer spezifischen Fragestellung, indem die formalen und thematischen Merkmale der Areopagrede systematisch analysiert werden. Nur auf der Basis dieser gründlichen Analyse kann anschließend der Vergleich mit Josephus weiter entfaltet werden.

Im Folgenden sollen die formalen und thematischen Merkmale der Areopagrede aufgezeigt werden. Dabei soll anhand der Areopagrede auch die literarische Funktion der Reden in der Act beispielhaft deutlich werden. Es geht hier zunächst weder um die Frage, mit welchem historischen Recht Lukas die Szene auf dem Areopag gestaltete oder welches Material er mutmaßlich dabei benutzte,³³³ noch geht es darum, eine eigene Auslegung der Areopagrede neben zahlreichen anderen zu präsentieren, sondern darum, die in der Forschung schon bekannten Züge der Areopagrede auf die Fragestellung dieser Studie anzuwenden. Dabei wird die Areopagrede in ihrer vorliegenden Gestalt und als absichtsvoll gestaltetes Gebilde des Lukas gelesen.

Bevor die Rede für sich, nach Act 17,22b-31 thematisiert wird, soll der von Lukas geschaffene Rahmen der Rede bereits als erste charakteristische Tendenz der lukanischen literarischen Arbeit analysiert werden. Die Einbettung der Areopagrede zeigt, dass es sich nicht um eine unabhängige, zum näheren und weiteren literarischen Kontext beziehungslose Komposition handelt. Vielmehr integriert Lukas sie in den Gesamtverlauf

³³³ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 64.

seiner geschichtlichen Darstellung. Die Rede wird meisterhaft in einer gut geschilderten Szenerie eingeleitet und eingerahmt. Der Anlass der Rede und die Absichten des Lukas werden in diesem Rahmen nicht nur durch die Beschreibung der Stadt Athen und der Athener, sondern auch durch die entsprechende Charakterisierung des Paulus als Redner verdeutlicht.

4.1 Rahmenerzählung I - Apostelgeschichte 17,16-22a³³⁴

„16 Als aber Paulus in Athen auf sie wartete, ergrimte sein Geist in ihm, als er die Stadt voller Götzenbilder sah. 17 Und er redete zu den Juden und den Gottesfürchtigen in der Synagoge und täglich auf dem Markt zu denen, die sich einfanden. 18 Einige Philosophen aber, Epikureer und Stoiker, stritten mit ihm. Und einige von ihnen sprachen: Was will dieser Schätzer sagen? Andere aber: Es sieht so aus, als wolle er fremde Götter verkündigen. Er hatte ihnen nämlich das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung verkündigt. 19 Sie nahmen ihn aber mit und führten ihn auf den Areopag und sprachen: Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du lehrst? 20 Denn du bringst etwas Neues vor unsere Ohren; nun wollen wir gerne wissen, was das ist. 21 Alle Athener nämlich, auch die Fremden, die bei ihnen wohnten, hatten nichts anderes im Sinn, als etwas Neues zu sagen oder zu hören. 22 Paulus aber stand mitten auf dem Areopag und sprach:“³³⁵

4.1.1 Struktur des Rahmens

Während Paulus in Athen wartet (ἐκδεχομένου), ... (16f):

... wird er wegen der Götzenbilder erzürnt - παρωξύνετο (16)

... und er unterhält sich - διελέγετο (17):

a) in der Synagoge mit Juden und Gottesfürchtigen (17a);

b) auf der Agora mit allen, die da waren (17b).

³³⁴ Nach dem Modell HOPPES, Der Philosoph und Theologe, 107, wird hier zwischen Rahmenerzählung 1 (Act 17,16-21a) und Rahmenerzählung 2 (Act 17,32-34) differenziert. Die Rahmenerzählung 2 wird nach der Analyse der eigentlichen Rede thematisiert werden.

³³⁵ Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984.

Die Philosophen ...

... stritten - συνέβαλλον

... und sagten - ἔλεγον (18):

a) Paulus ist ein Schwätzer (18b);

b) Paulus ist ein Verkündiger fremder Götter (18c).

Bemerkung: wegen der „Verkündigung von Jesus und der Auferstehung“ (18d).

Die Philosophen führten Paulus auf den Areopag und fragten ihn (19-20):

a) Was für eine neue Lehre? (19)

b) Was für fremde Dinge? (20)

Bemerkung: die Einwohner Athens tun nichte lieber als Neuigkeiten auszutauschen (21).

Paulus steht in der Mitte und redet (22a):

4.1.2 Die Anknüpfung an den vorherigen Textverlauf der Apostelgeschichte

Der Rahmen der Areopagrede wird zunächst mit der vorherigen Szene in Beröa und dadurch mit der gesamten Darstellung der missionarischen Aktivität des Paulus in Kleinasien und Griechenland (Act 15,36-19,20) verknüpft.³³⁶ In Act 16,6-10 betont Lukas die Führung Gottes in den missionarischen Aktivitäten des Paulus und seiner Begleiter. Sie reisen zunächst durch Phrygien und Galatien und werden vom Heiligen Geist gehindert, in der Provinz Asien das Wort zu predigen (Act 16,6: λαλῆσαι τὸν λόγον). Durch Mysien gekommen, versuchten sie nach Bithynien zu reisen, aber sie werden wiederum vom Geist Jesu (Act 16,7) daran gehindert. Sie kommen dann nach Troas, wo Paulus in einer Vision ein Mann aus Mazedonien erscheint, der ihn um Hilfe bittet. Diese Erscheinung verstehen sie als Führung Gottes, nach Mazedonien zu reisen. Im zweiten Teil des Verses 10 wendet Lukas die Erzählung von der dritten zur ersten Person (Act 16,10: ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν). Das Treffen mit dem Verfasser in Troas bekommt von ihm keinen Platz in seiner Darstellung. Statt dessen betont Lukas die Führung Gottes beim diesem missionarischen Unternehmen, das später

³³⁶ Vgl. SCHNELLE, Einleitung, 307.

auch Athen erreichen soll. Nachdem Paulus und seine Begleiter in Philippi (Act 16,11-40. Nach den Ereignissen in Philippi geht die Darstellung in der 3. Person weiter), in Thessalonich (Act 17,1-9) und dann zunächst nur mit Silas und später mindestens noch mit Silas und Timotheus in Beröa zusammen unterwegs sind, wird er allein nach Athen geführt. Die Verse 14 und 15 erklären, dass Paulus nach Athen geleitet worden ist und allein in Athen steht, ohne die in Beröa zurückgebliebenen Silas und Timotheus, nachdem die Juden von Thessalonich Unruhe wegen seiner Verkündigung in Beröa erregt hatten. Die Konjunktion δὲ und das Partizip ἐκδεχομένου verdeutlichen die Verknüpfung der Szene in Athen mit den vorherigen Szenen. In 1Thess 1,7-8; 3,1 schreibt Paulus selbst über seiner Missionstätigkeit in der Provinz Achaia und Athen. Auch die Bekehrungsnotiz (V. 34) mit zwei überlieferten Namen sichert den Athenaufenthalt des Paulus.³³⁷ Die von Lukas dargestellte Szene in Athen sagt nichts über die Ankunft von Timotheus und Silas, auf die Paulus am Anfang der Darstellung wartet. Timotheus wird aber in 1Thess 3,2 von Paulus erwähnt. Paulus hatte ihn von Athen nach Thessalonich gesandt, um die Thessalonicher zu stärken und zu ermahnen. Dass die von Lukas dargestellte Rede wirklich von Paulus in Athen auf dem Areopag gehalten worden ist, bleibt in der Forschung umstritten und wird meist verneint.³³⁸ Die Rede ist eine Komposition des Lukas. Die Szene in Athen gehört nicht zu den bekannten „Wir-Berichten“ der Act und kann unter Verwendung von Athener Lokaltraditionen (obwohl Lukas nicht mit Paulus in Athen war), aber auch nach anderen Lukas verfügbaren Quellen komponiert worden sein.³³⁹ Einige Anzeichen sprechen aber dafür, dass Lukas bereits bei seinen Quellen eine Areopagszene gefunden und bearbeitet hat. PESCH nennt folgende Hinweise für eine den Quellen entnommene und bearbeitete Areopagszene:³⁴⁰ (1) Vers 21 sei redaktionell, (2) redaktionell sei auch 18de, formuliert nach den Abschnitten 18bc und 20a, (3) zwischen 19a und 22a trägt 19b und 20 Züge einer förmlichen Befragung vor dem Areopag, während Vers 21 mehr im Sinne informeller

³³⁷ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 129.

³³⁸ Vgl. a.a.O., 130.

³³⁹ Vgl. BARRETT, The Acts, 824f.

³⁴⁰ Nach PESCH, Die Areopagrede, 130, könnte der Vers 21 vielleicht auf ein „schon von Lukas geteilte[s] Missverständnis“ hinweisen, als er vom Ares-Hügel berichtet und nicht von der obersten Behörde Athens, nach 19a, 22a und 33, vor der Paulus die Rede hält. Es ist aber wahrscheinlicher, dass Lukas in diesem redaktionellen Vers in erster Linie nicht den Ort der Rede, sondern die ganze Stadt Athen als Ort von großer Neugier im Blick hat.

populärer Neugier gegenüber den Ansichten eines exotischen Wanderpredigers zu verstehen sei, (4) nach 18-20 und 22a ist die Rede eine apologetische Antwort des Paulus auf die Befragung des Areopags, während Vers 21 wie ein Beispiel seiner heidenmissionarischen Predigt klingt, (5) die Spannungen und Akzentverschiebungen erklären sich aus der Schichtung des Textes.³⁴¹

4.1.3 Der Geist der Stadt und der Geist der Redner

Lukas rahmte die Areopagrede zunächst mit einer Beschreibung der Stadt Athen und ihrer Bewohner sowie mit einer Beschreibung des Gemütszustandes des Redners. Als Paulus in Athen auf Timotheus und Silas wartete (ἐκδεχομένου αὐτοῦς), wird er der Stadt und ihrer Frömmigkeit ansichtig, die durch die Vielfältigkeit der Götzenbilder (κατείδωλον) geprägt ist. Die Götzenbilder stehen für das Verhalten der Athener gegenüber ihren Gottheiten. Im Vers 16 wird Paulus zunächst als Zuschauer, als kritischer Besucher Athens (θεωροῦντος) beschrieben, der aber gegenüber der athenischen Kultpraxis emotional nicht unbeteiligt bleibt, sondern im Anblick der Götzenbildern zornig wird. Der Zuschauer Paulus lernt die Stadt kennen, gerät in Zorn, äußert sich aber zunächst nicht. Der Satz παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ beschreibt nur die innere Reaktion des Paulus gegenüber solchem Verhalten (vgl. Mk 2,8; Lk 1,47; Act 19,21).³⁴² Das Verb παρωξύνω wird in der LXX verwendet, um den außerordentlichen Zorn Gottes über den Götzendienst des auserwählten Volkes (Dtn 9,18; Ps 126,29; Jes 65,3; Hos 8,5) auszudrücken.³⁴³ Hier ist bereits ein erstes Mal der charakteristische lukanische Anklang an die Sprache der LXX bewiesen. In Jes 63,10 (αὐτοὶ δὲ ... παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ) ist Gott über die Widerspenstigkeit seines Volkes erzürnt, und Paulus spiegelt diese Reaktion gegenüber den Kultstätten Athens wider. In 1Kor 13,5 wird das Verb von Paulus in Bezug auf die Liebe benutzt, welche sich „nicht erbittern“ lässt (οὐ παρωξύνεται).³⁴⁴ DIBELIUS beobachtet hier eine Unstimmigkeit: Zuerst ist Paulus nach der Erzählung über die Götzenbilder empört, aber

³⁴¹ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 130f.

³⁴² S. BAUER, Wörterbuch, 1339. In Bezug auf πνεῦμα vgl. noch KAMLAH, Theologisches Begriffslexikon, 479 ff.

³⁴³ Vgl. WITHERINGTON III., The Acts, 512.

³⁴⁴ Vgl. SEESMANN, ThWNT, Bd. 5, 855 (Anm. 4).

als er in der Rede über die Frömmigkeit der Athener spricht, „lobt er sie in der einleitenden *captatio benevolentiae* wegen ihrer frommen Haltung gegen die Götter“. Für DIBELIUS sei diese Unstimmigkeit durch die „relative Selbständigkeit der Rede“ erklärt.³⁴⁵ In Act 17,16 wird eine Charakterisierung des Redners gegenüber der Frömmigkeit Athens geboten, eine hermeneutische vorbereitende Bemerkung, so ROWE, die die Leser für die Deutung der folgenden Handlung instruieren will. Indem Paulus sich über den ungezügelden Götzendienst ärgert, zielt Lukas auf ein theologisches Urteil über den spirituellen und intellektuellen *status quo* der Stadt.³⁴⁶

Lukas spart alles andere, das außerdem über das berühmte Athen zu berichten wäre, aus, um die Leser gerade auf athenische Kultpraxis besonders aufmerksam zu machen, die Tatsache unbenommen, dass die Kultpraxis der Stadt tatsächlich ein so auffallendes Merkmal gewesen zu sein scheint, dass sie die Aufmerksamkeit jedes Besuchers erregte. Die Frömmigkeit der Athener lässt sich z.B. im Reisebericht des Pausanias erkennen, der ein eindruckvolles Bild Athens des 2.Jh. n.Ch. bietet. Die Vielzahl der Altäre wird schon ganz am Anfang seiner Beschreibung Athens erwähnt. Im Unterschied freilich zu Pausanias (Att I 2-4), der die Heiligtümer der Athena und des Zeus als „Sehenswürdigkeiten“ empfiehlt, erscheinen bei Lukas die vielen Altäre in Athen als Grund für den Zorn in der Stadt eintreffenden Paulus. Während die Bildungstouristen ehrfürchtig die Spuren eines Sokrates, Platon oder Perikles in Athen suchen, kommt, so ROLOFF, Paulus nicht als staunender Tourist, sondern sieht die Stadt ganz aus der kritischen Perspektive des jüdischen Frommen gegenüber dem Heidentum.³⁴⁷ Wie JIPP feststellt: „Whereas Cicero sees Rome as the cultural heir of the august Athens, from which education, science, belief in the gods, agriculture, justice, and law derives, (*Flac.* 62), the Lukan attribute of Athens is that it is ‚a luxuriant forest of idols‘“.³⁴⁸ Obwohl Zeus und Athena an den prominenteren Altären und Heiligtümern der Stadt verehrt wurden, wurden in der Stadt, wie EVANS ausführt, auch viele andere Tempel und Altäre für andere Götter und Helden gebaut und instandgehalten. Außerdem war die Religiosität Athens auch in jedem Haushalt präsent, da jeder Haushalt seine eigenen

³⁴⁵ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 151.

³⁴⁶ Vgl. ROWE, *The Grammar of Life*, 36.

³⁴⁷ Vgl. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 257.

³⁴⁸ JIPP, *Paul's Areopagus Speech*, 570.

Altäre besaß und die Grundstücke jedes Hauses der Göttin Hestia geweiht waren. Die private religiöse Praxis in den Familien spiegelte die religiöse Praxis auf der sozialen Ebene der athenischen Gesellschaft wider.³⁴⁹ CAMP II./MAUZY notieren, dass über 20 Gottheiten und 8 Heroen allein auf der Agora Athens in Tempeln, in hypäthralen Heiligtümern, an Altären mit Inschriften und in Form von Weihgaben verehrt wurden.³⁵⁰ Fußend auf verschiedenen antiken Autoren schreibt LANG die Bedeutung Athens in der antiken Welt wie folgt:

„Mit dem Lexem Ἀθήναις ist in Apg 17,16 nicht nur ein antiker Ort in Griechenland gemeint, sondern ein Ort des ganz besonderen und beinahe einmaligen Lobes (Soph Col 668-719), der Bildung und Wissenschaft, des Götterglaubens und Ackerbaus, des Rechts und des Gesetzes, dessen Schönheit selbst die Götter neidisch machte (Cic Flacc 62 [215]), ein Ort mit uraltem Ruhm, Burg, Hafen und Flotte, ausgezeichneten Bildnissen von Göttern und Menschen aller Art (Liv 45,27,11 [216]) und schließlich Ort des Philosophierens, Disputierens, Lernens und Lesens und philosophischen Eifers (Philostr Vit Ap 4,17 [217]). Kurz: Athen brachte Bildung, Lehre, Frömmigkeit, Getreide, Recht und Gesetze (Cic Flacc 62 [215]), (...)“.³⁵¹

Die kulturelle Bedeutung Athens reicht bis in die römische Zeit. Sie verlor erst mit der Schließung der heidnischen philosophischen Schulen in Athen durch den christlichen Kaiser Iustinian im Jahr 529 n. Chr. ihre Bedeutung.³⁵²

4.1.4 Die Gesprächspartner auf der Agora

In 17,17 schreibt Lukas: διελέγετο μὲν οὖν ἐν τῇ συναγωγῇ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις καὶ ἐν τῇ ἀγορᾷ. So beschreibt die Act auch sonst die Predigtstätigkeit des Paulus. Der Redner vor dem Areopag ist ein christlicher, aber sicher zunächst ein jüdischer Wanderprediger, der unter „den Seinen“ auftritt, nämlich unter Juden in der Synagoge und den dazu gekommenen Gottesfürchtigen. Seine Tätigkeit in Thessalonich, Korinth, Ephesus und Troas wird mit dem Infinitiv διαλέγεσθαι wiedergegeben (17,2; 18,4.19; 19,8.9; 20,7.9). Von der Synagoge ist in diesen Zusammenhängen, außer in Troas, regelmäßig die Rede. Nach SCHRAGE machte Lukas aus der Anknüpfung in den Synagogen „ein Schema und eine Theorie“, und Act 13,46 gebe die theologische

³⁴⁹ Vgl. EVANS, Civic Rites, 45.

³⁵⁰ Vgl. CAMP II./MAUZY, Die Agora von Athen, 32.

³⁵¹ LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 255f.

³⁵² Vgl. CAMP II./MAUZY, Die Agora von Athen, 11.

Begründung dieses Anknüpfungsschemas. Auch in Vers 17 bringt Lukas „die heilsgeschichtliche Kontinuität u[nd] Beziehung der Kirche zu Israel u[nd] zu seinen Institutionen zum Ausdruck, andererseits jedoch ist ihm die Synagogenmission nur ein Erstes (πρῶτον), das durch die neue heilsgeschichtliche Epoche abgelöst wird“.³⁵³ Das Imperfekt διελέγετο und der Adverbialsatz κατὰ πᾶσαν ἡμέραν unterstreichen im Vers 17 die kontinuierliche missionarische Aktivität des Paulus, der mehrere Tage in Athen verbrachte, bis er vor den Areopag geführt wurde. Die Gesprächspartner des Paulus sind zunächst Juden und Gottesfürchtige (σεβομένους) in der Synagoge und alle auf der Agora Athens, die zu Paulus kamen.

Lukas unterscheidet hier zwischen Juden und Gottesfürchtigen, aber er charakterisiert sie nicht weiter. Im hellenistischen Judentum kommt der Name Ἰουδαίους häufiger als Ἰσραήλ vor, und wird durchweg als Selbstbezeichnung der Juden (2 und 3Makk) gebraucht.³⁵⁴ Bei den Historikern in der nachklassischen Zeit werden die Ἰουδαίους meistens im politisch-geschichtlichen Interesse genannt (Hekataios von Abdera, *Fragmenta Historicum Graecorum* II 392f Nr 13; Jos Ap I 209; Pol. 16,39.1.4), obwohl auch die religiöse Seite dieses Volkes die öffentliche Aufmerksamkeit immer wieder erregte (Klearchos, Theophrastos, Megasthenes), besonders wegen seiner Feste, Sabbattage und weil sie kein Schweinefleisch aßen (Plutarchos). Gelegentlich wird Ἰουδαίους auch im rein religiösen Sinn verwendet, d.h., nicht für die Bezeichnung der Juden als Volk, sondern allein für ihre Religionszugehörigkeit (Plutarchos, Arrian, Epiktet).³⁵⁵ Bei Philo wird Ἰουδαίους nicht auf die Bezeichnung der Juden aus Palästina beschränkt; obwohl eine Trennung zwischen ethnischem und religiösem Aspekt nicht vorkommt, liegt die Betonung auf der religiösen Seite (Flacc 49, LegGai, Virt 212,226, SpecLeg II 163).³⁵⁶ Auch bei Josephus kommt eine Unterscheidung zwischen Religiösem und Nationalem nicht vor. Wenn Josephus sich auf die alte Zeit des Volkes bezieht, bezeichnet er es selten als die Ἰουδαίους, aber wenn er sich auf die Zeit der Rückkehr aus

³⁵³ SCHRAGE, ThWNT, Bd. 7, 833.

³⁵⁴ Vgl. KUHN, ThWNT, Bd. 3, 365.

³⁵⁵ Vgl. GUTBROD, ThWNT, Bd. 3, 370f.

³⁵⁶ Vgl. a.a.O., 372.

dem Exil und auf die Gegenwart bezieht, gebraucht er ausschließlich Ἰουδαίοις (Ant XI,173; 13,171f; Vita 16).³⁵⁷

Die Gottesfürchtigen (σεβομένοις) werden weitere fünf Mal in Act erwähnt (13,43: τῶν σεβομένων προσηλύτων; 13,50: τὰς σεβομένας γυναικας; 16,14: Lydia wird als σεβομένη τὸν θεόν bezeichnet; 17,4: τῶν τε σεβομένων; 18,6f: Titius Justus als σεβομένου τὸν θεόν). Sie kommen in einem breiten geographischen Gebiet vor, von Cäsarea, Phillippi, über Thessalonich bis Athen und Korinth, wo ihre engen Beziehungen zu den Juden und ihre Besuche in den Synagogen geschildert werden, weshalb sich auch als erste Gruppe unter den Heiden genannt werden, die die christliche Verkündigung zu hören bekommen.³⁵⁸ In Act 13,16.26 wird nicht σεβομένοις sondern φοβούμενοι, sowie in diesen Versen nicht Ἰουδαίοις sondern ἄνδρες Ἰσραηλῖται (V.16) und υἱοὶ γένους Ἀβραάμ verwendet. Der Hauptmann Kornelius wird auch als εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν bezeichnet. WANDER weist darauf hin, dass φοβούμενος und σεβομένοις einen ähnlichen Sachverhalt beschreiben und dass Kornelius im Kapitel 10 „als ein ‚Gottesfürchtiger‘ par excellence präsentiert“ wird:³⁵⁹

„er [= Kornelius] ist fromm (εὐσεβῆς), gottesfürchtig (φοβούμενος τὸν θεόν), gibt dem Volk Almosen (ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλάς τῷ λαῷ), betete zu Gott (δεόμενος τοῦ θεοῦ) = V.2; an seine Gebete und Almosen erinnert sich Gott (... εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ) = V.4 vgl. V.31; er ist fromm = V.27); er ist gerecht (δίκαιος), gottesfürchtig (φοβούμενος τὸν θεόν) und steht in gutem Ruf beim jüdischen Volk (μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων) = V.22; er fürchtet Gott (φοβούμενος αὐτόν), wirkt Gerechtigkeit (ἐργαζόμενος δικαιοσύνην) und ist in kultischem Sinn gesprochen Gott angenehm (δεκτός) = V.35“.³⁶⁰

Die Gottesfürchtigen stehen in Act 17,17 zusammen mit den Juden eindeutig in Kontrast zu den Heiden.³⁶¹ Sie sind im Umkreis der Synagoge angesiedelt, und wenn Paulus die Frömmigkeit der Athener bezeichnet, benutzt er konsequent die Vokabel δεισιδαίμων (V. 22).³⁶² Nach WANDER wurden mit dem Stamm σεβ- gebildete

³⁵⁷ Vgl. GUTBROD, ThWNT, Bd. 3, 372.

³⁵⁸ Vgl. LEVINSKAYA, The Book of Acts, 120. Weiteres über σεβομένος und φοβούμενος und die Anwendung dieser Begriffe bei Lukas s. WANDER, Gottesfürchtige, 180-203.

³⁵⁹ A.a.O., 186.188.

³⁶⁰ A.a.O., 187.

³⁶¹ Vgl. JERVELL, Die Apostelgeschichte, 443.

³⁶² WANDER, Gottesfürchtige, 194.

Wortverbindungen häufig in der antiken klassischen Literatur verwendet.³⁶³ In Mk 7,7 muss das Verb σέβωμαι als Zitat von Jes 29,13LXX gesehen werden und die Partizipialkonstruktion σεβόμενος (τὸν θεόν) wird aus SapSal 15,16; Js 66,14; Dan 3,90 und 3Makk 3,4 entnommen, wo die Heiden bezeichnet sind als die, die Götzenbilder „ehren“.³⁶⁴ Während bei Philo nie die Partizipialkonstruktion und auch sonst nur an einigen Stellen σέβομαι gebraucht wird, verwendet Josephus σέβειν Θεόν sowohl in Bezug auf JHWH, als auch in Bezug auf fremde Götter (Ant XIV,110; XI, 84-87; XII, 17-23; XII, 125 f; XX,43ff).³⁶⁵

Nachdem Paulus sich in Philippi am Sabbat am Stadtrand, am Fluss mit den dort zusammenkommenden Frauen und in Thessalonich und Beröa nach seiner üblichen missionarischen Methode in der Synagoge unterhielt, taucht der athenische Markt (ἀγορά) als neues Element und neuer Verkündigungsort auf. Die Erwähnung der Agora zeigt sich eine Besonderheit des Berichtes über Athen.³⁶⁶ Auf der Agora stellt sich Paulus der öffentlichen Diskussion über seine Verkündigung, nach der Art und Weise, die für die Athener üblich und attraktiv war, wie SCARDINO feststellt:

„Die griechische Kultur blieb auch nach dem Einzug der Schriftlichkeit weitgehend oral und behielt ihre Vorliebe für agonale Debatten. Die Vorherrschaft des gesprochenen Wortes, wie wir sie im klassischen Athen in der Volksversammlung und vor Gericht erkennen, hat ihre Wurzeln in der kleinräumigen archaischen Polis-Welt mit ihren ‚face-to-face-societies‘, wo politische Entscheidungen in Debatten im Gegensatz zum Geheimnisvollen eines Palastes im öffentlichen Raum, auf der ἀγορή, gefasst wurden und der Streit mit Worten (ἀγών) eine wichtige Funktion bei der friedlichen Konfliktlösung spielte. Schon bei Homer hat die ἀγορή - sowohl ‚Versammlungsplatz‘, ‚Versammlung‘ als auch konkret ‚Rede‘, ‚Beratung‘ - Konturen einer öffentlichen Institution, welche in der entstehenden Polis als zentraler Platz eine führende Rolle zu übernehmen im Begriff war. Auf ihr wurde nicht nur Handel getrieben, sondern auch mit Worten öffentlich diskutiert, argumentiert und debattiert; es wurden Entscheidungen getroffen und Gericht gehalten“³⁶⁷.

Das Ende von Vers 17 erinnerte den gebildeten Leser an Sokrates, „der auf dem Markt die Leute ansprach und mit ihnen diskutierte“.³⁶⁸ Unter denen, die zu Paulus auf den Markt kamen, waren auch einige der epikureischen und stoischen Philosophen, die

³⁶³ WANDER, Gottesfürchtige, 73.79.

³⁶⁴ A.a.O., 74.

³⁶⁵ A.a.O., 75-8.

³⁶⁶ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 68.

³⁶⁷ SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 46-7.

³⁶⁸ PESCH, Die Apostelgeschichte, 134.

„in Athen ihre Geburtsstunde feierten“³⁶⁹ und deren philosophische Einsichten im weiteren Verlauf der Areopagrede zum Tragen kommen. Nach KÜLLING vergleicht Josephus Stoiker und Epikuräer in Bezug auf ihre damalige Bedeutung mit den Sadduzäern und Pharisäern im Volk Israel, und Lukas könnte diese Parallele sehr wohl vor Augen gehabt haben, da die Pharisäer und Sadduzäer „ebenfalls als Zuhörer oder Gegenspieler“ des Paulus in der Act auftreten.³⁷⁰ Lukas komponiert die Rede zunächst im Einklang mit stoischen und epikureischen Motiven, um zu zeigen, dass die von ihm verkündigte Lehre, obwohl doch neu, der in diesen Schulen akzeptierten und propagierten philosophischen Kritik gewachsen ist.

Von den Philosophen wird Paulus freilich für einen Schwätzer (σπερμολόγος) gehalten. Das Substantiv wird hier als Metapher für Paulus gebraucht, „der sich die geistigen Brocken überall zusammensucht und sie in seine geschwätzig Reden einbaut“³⁷¹, und auf einen Verkündiger fremder Gottheiten (δαίμωνίων) angewendet (V. 18). In Entsprechung dazu, dass Paulus in Vers 16 als erzürnt gegenüber der Kultpraxis der Athener geschildert wird, lässt Lukas die Philosophen Paulus als σπερμολόγος charakterisieren. Hier wie dort erkennt ROWE eine hermeneutische Bemerkung des Lukas. Das Urteil der Philosophen stütze sich für Lukas - und so sollte nach ROWE auch der Leser denken - kaum auf ein wahres philosophisches Verständnis, sondern der Leser misstraut zu diesem Zeitpunkt der Darstellung der Act natürlich bereits denjenigen, die die Hauptgestalten beleidigen - kein christlicher Leser der Act würde den Stoikern und Epikureern zustimmen.³⁷²

Das Substantiv Neutrum δαίμωνιον³⁷³ erscheint im Genitiv Plural und bezieht sich auf καταγγελεὺς. Paulus erscheint den Philosophen auch ein Verkündiger ξένων δαίμωνίων zu sein. Nach FOERSTER war δαίμωνιον ursprünglich das Neutrum des Adjektivs δαίμωνιος, dessen Bedeutungsumfang „die besprochene Eigenart der griechischen Dämonenvorstellung aufs Deutlichste“ zeige, „denn es bezeichnet alles

³⁶⁹ LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 257. Mehr über die stoische und epikureische Philosophie soll bei der Analyse der Motive der Rede thematisiert werden.

³⁷⁰ Vgl. KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 20. S. auch HOPPE, Der Philosoph und Theologe, 111f.

³⁷¹ PESCH, Die Apostelgeschichte, 134. Nach NORDEN, Agnostos Theos, 333, war σπερμολόγος eine λέξις Ἀττική, „die dann erst von den Attizisten wieder zu Ehren gebracht wurde“.

³⁷² Vgl. ROWE, The Grammar of Life, 37.

³⁷³ Vgl. BAUER, Wörterbuch, 335.

außerhalb des menschlichen Vermögens Liegende, das auf die Eingebung höherer Mächte zurückgeführt wurde, im Guten wie im Bösen“.³⁷⁴ Der „schwebende Gebrauch“ zwischen Adjektiv und Substantiv hänge eng mit der Anwendung des Wortes zusammen und sei von da aus zu verstehen: „man gebrauchte einmal τὸ δαίμόνιον zur unbestimmten, zusammenfassenden Bezeichnung des ‚Göttlichen‘ überhaupt“.³⁷⁵ FOERSTER stellt einen Unterschied zwischen dem griechischen Volksglauben und der Philosophie hinsichtlich der Bedeutung von δαίμων fest. Während im griechischen Volksglauben δαίμων „weithin als Geister Verstorbener gedacht [ist], mit übermenschlichen Kräften“³⁷⁶, die auf eine außergewöhnliche Art und Weise im Menschen und in der Natur wirken und durch magische Mittel zu besänftigen sind, versuchten die Philosophen, diese Vorstellung von einer „göttlichen Macht“ umzubilden - doch nicht ohne dem Volksglauben Rechnung zu tragen, indem die Dämonen mit der Lehre von den πλάττειν der Dämonen in ihr System als Zwischenwesen eingeordnet wurden. Nach der griechischen und hellenistischen Dämonenanschauung ist „alles Dämonische mit dem Göttlichen gleichgerichtet“ und so „kann der Gedanke einer absoluten Kluft zwischen Göttlichem und Dämonischem nicht gedacht werden, so sehr die ‚Geister‘ doch auch als ‚finstere Macht‘ empfunden werden“.³⁷⁷

Bei Philo schlägt sich die griechische Dämonenanschauung in seiner Terminologie nieder, sofern er den ganzen „Kosmos für beseelt ansieht“. Engel und Dämonen werden für Wesen derselben Art gehalten, „von denen nur die einen, sich von dem Irdischen fernhaltend, von Gott als Boten gebraucht werden, die anderen zu Menschen verschiedener Art werden“.³⁷⁸ Τὸ δαίμόνιον bezeichnet bei Josephus allgemein „das Göttliche“ (Ap II 263; Bell I 69). Josephus steht auch in der „hellenistischen Anschauungswelt“, mit der Ausnahme von Ant VI 214 (Stelle aus der Geschichte Sauls), in der Josephus von einem δαίμόνιον πνεῦμα spricht und sich damit „palästinensisch-rabbinischem Sprachgebrauch“ nähert.³⁷⁹

³⁷⁴ FOERSTER, ThWNT, Bd. 2, 9. S. auch MARCUS, Paul at the Areopagus, 146f.

³⁷⁵ FOERSTER, ThWNT, Bd. 2, 9.

³⁷⁶ A.a.O., 8.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ A.a.O., 9f.

³⁷⁹ A.a.O., 10.

Am Ende von Vers 18 erscheint wieder eine lukanisch-redaktionelle Anmerkung, durch die Lukas das Befremden der Zuhörer des Paulus erklärt. Die Verkündigung Jesu und seiner Auferstehung - *Anastasis* (Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο) erscheint dem Publikum als Verkündigung zweier neuer Gottheiten. Diese zweite Reaktion spielt „möglicherweise auf die gegen Sokrates erhobene Anklage (...) [an], ‚neue‘ Götter in Athen einführen zu wollen (Xen mem I 1,1)“.³⁸⁰

WOLTER stellt zur Episode in Athen fest:

„Dass Lukas auch vor den Philosophen Athens nicht halt macht, wenn es darum geht, den typisch heidnischen Unverstand gegenüber der gemeinsamen jüdisch-christlichen Sache – Jesu Auferweckung als Erfüllung der Hoffnung Israels auf die Auferstehung der Toten – zu illustrieren, zeigt sich bei der Begegnung des Paulus mit den dortigen Epikureern und Stoikern: Sie verstehen davon so wenig, dass sie den Gegenstand der paulinischen Verkündigung, nämlich Jesus und die Auferstehung (ἀνάστασις) tatsächlich für „fremde Gottheiten“ (ξένα δαιμόνια) halten (Apg 17,18)“.³⁸¹

Im Griechentum wird über eine Auferstehung der Toten, abgesehen von der Seelenwanderung (Plat. Phaid. 72d - ἀναβιώσκεισθαι), in doppelten Sinn gesprochen. Zunächst gilt die Auferstehung der Toten als unmöglich (z.B. Hom. Il. 24,551; Hdt. III 62; Aischyl. Ag. 1360f; Eum. 648; Soph. El. 137ff), dann aber doch als „vereinzelt Wunder“ (Plat. symp. 179c (...). Lukian. salt. 45). Asklepius, der Arzt, wird auch als Totenerwecker bezeichnet (Pseudo-Xenophon Cyn 1,6).³⁸² Die Auferstehung der Toten am Ende der Tage, wie Lukas sie in der Areopagrede in V. 31 Paulus in den Mund legt, bleibt den Griechen fremd.³⁸³

4.1.5 Die Szenerie und die Zuhörer der Rede

Von der Reaktion der Philosophen her geurteilt, die sich mit Paulus weiter beschäftigen und ihn vor den Areopag führen, kann nicht gesagt werden, dass die Verkündigung des Paulus den Philosophen von vornherein uninteressant oder keine diskutabile Größe war. Der Redner wird zum Ort der Rede geführt (ἐπιλαβόμενοί), nämlich, zu dem Areopag (ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον), und damit ist die Beschreibung der

³⁸⁰ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 258.

³⁸¹ WOLTER, Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, 277f.

³⁸² Vgl. OEPKE, ThWNT, Bd. 1, 369.

³⁸³ Vgl. a.a.O., 369f.

Szenerie der Rede erreicht. Paulus lässt die athenische Agora zurück und wendet sich dem Areopag zu. Zur Zeit der Darstellung fanden die regelmäßigen Versammlungen des Areopag unter der *Stoa Basileios*, nordwestlich der Agora statt.³⁸⁴ PESCH zeigte, dass der Gebrauch von ἄγω im lukanischen Doppelwerk gegen eine lokale (Areshügel, auf dem sich der Areopag ursprünglich traf und mit dessen Name üblicherweise auch die athenische Behörde bezeichnet wurde)³⁸⁵ und für eine amtliche Bedeutung von „Areopag“ im Sinne der gleichnamigen Behörde spricht. Ἄγω wird im lukanischen Doppelwerk häufig in gerichtlichen Zusammenhängen benutzt (vgl. z.B. Lk 22,54 und Mk 14,53; Lk 23,21 und Mk 15,1; Act 5,21.26.27; Act 6,12 - zweimal mit ἐπί + Akkusativ, während bei lokalen Aussagen ἐπί nie vorkommt, sondern ἕως oder εἰς). Außerdem verwendet Lukas bei lokalen Aussagen vom „Hinaufführen“ (ἀνάγω).³⁸⁶ Dass Paulus sich ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου hinstellte (V. 22) sowie die Erwähnung des Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης (V. 34) deuten auf die athenische Behörde hin.³⁸⁷ Dionysius, aus dem Rat des Areopagus, und eine unbekannte Frau mit Namen Damaris sind die einzigen Zuhörer, die ausdrücklich in der Erzählung erwähnt werden (V. 34). Die demokratische Regierung Athens war in Exekutive, Legislative und Judikative eingeteilt und diese drei Bereiche wurden „im Rotationsverfahren mit athenischen Bürgern besetzt. (...) Die Magistrate, beratenden Gremien und Gerichte bestanden alle aus Bürgern, die gewöhnlich für ein Jahr diese Pflichten übernahmen“.³⁸⁸

Wie KAUPPI zutreffend feststellt, ist die Erzählung sehr zweideutig. Schwer zu bestimmen ist, ob Paulus offiziell vor dem Areopag verhört wird, oder ob einfach nur athenische Philosophen und lokale bürgerliche Beamte, die interessiert waren Neues zu hören (Act 17,21), das Gespräch mit ihm gesucht haben. Das hellenistisch-römische Publikum des Lukas habe diese Doppeldeutigkeit in zweierlei Hinsicht gelesen: Lukas' Publikum kann seine Erzählung (1) als freundliches Gespräch unter der *Stoa Basileios*

³⁸⁴ Vgl. BRUCE, The Book of the Acts, 331.

³⁸⁵ S. BOEGEHOLD, The Lawcourts at Athens, 44.

³⁸⁶ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 135. Mehr über die Diskussion über „Areopag“, s. u. und BARRETT, The Acts, 831f.

³⁸⁷ Vgl. WITHERINGTON III., The Acts, 515. ROWE, The Grammar of Life, 37, weist darauf hin, dass ἐπιλαμβάνομαι und ἐν μέσῳ sehr schwer zu erklären wären, wenn Paulus einfach in freundlicher Geste zum Hügel als zu einem besseren Publikum begleitet wurde.

³⁸⁸ CAMP II./MAUZY, Die Agora von Athen, 17. S. auch BOEGEHOLD, The Lawcourts at Athens, 44-7.

Athen, oder aber (2) als formales gerichtliches Verfahrens wegen der möglichen Einführung neuer Götter in Athen verstanden haben. In letzterem Fall könnte der Leser die richterlichen Aufgaben des Areopags in der Kaiserzeit mit seinen Funktionen wie etwa in Aischylos' *Eumeniden* assoziiert haben. In römischer Zeit war der Areopag für die Regierung und die Justiz von Athen zuständig und deshalb verantwortlich für Fälle von Entführung, Körperverletzung, Totschlag, für die Festsetzung der Maße und Gewichte, den Fischverkauf, die Überwachung von ansteckenden Krankheiten sowie die Einführung neuer Götter. Epigraphische und literarische Quellen weisen darauf hin, dass der Areopag in römischer Zeit Verbannung und die Todesstrafe verhängen konnte. Paulus wäre also im letzteren von KAUPPI erwähnten Fall vor den Areopag als handlungsfähige Regierung und als Gericht des römischen Athen geführt worden. Zu verhandeln wäre der Vorwurf der Einführung neuer Götter. In der Darstellung hätte Paulus das Gericht überzeugt, dass er nicht einen neuen Gott des athenischen Pantheons einführt und nachdem er die Auferstehung erwähnt, spotten einige Mitglieder des Areopags über ihn, während andere die Diskussion aufschieben wollen. Auf eine Lösung der von KAUPPI erwähnten Doppeldeutigkeit bleibe ich schuldig. Trotz der erwähnten Merkmale, die stark an ein gerichtliches Verfahren erinnern, ist es andererseits auffallend, dass die Zuhörer auf dem Areopag scheinen zunächst einfach wissen zu wollen (γνῶναι) was für eine neue Lehre Paulus nach Athen brachte (τίς ἡ καινὴ αὐτῆ ἢ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδασχῆ). Wie PESCH zutreffend bemerkt, wird Paulus „zunächst nur befragt. (...) Den Philosophen geht es zunächst um die ‚Erkenntnis‘, dem Areopag wohl auch um die Beurteilung der Erkenntnisse“.³⁸⁹ Dass Paulus nicht angeklagt wird, unterstreicht auch Vers 21, der auch den „Misserfolg“ Paulus (V. 32) entschärft.³⁹⁰ Paulus kommt der Neugier der Athener entgegen, womit zugleich ein ernsthaftes Interesse der Athener relativiert wird. „Die Möglichkeit zu einem echten Dialog zwischen Paulus und den Philosophen ist von deren Seite bereits verbaut, ehe die Rede begonnen hat“.³⁹¹ Nach NORDEN erscheint λέγειν ἢ ἀκούειν τι καινότερον für das Attische charakteristisch,

³⁸⁹ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 135.

³⁹⁰ Vgl. ebd. Ob die Rede vor dem Areopag als „Misserfolg“ des Paulus angesehen werden soll, wird noch weiter analysiert.

³⁹¹ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 259.

sowohl als sprachliche Feinheit, als auch als Charakterisierung der Athener.³⁹² Die Neugier der Athener ist in der Antike ein geläufiges Stereotyp, so dass die lukanische Bemerkung fast sprichwörtlich klingt. PESCH verweist auf Demosthenes 4,10; Thucydides III 38,4ff; Aristophanes Equ. 1260ff; Karien I 11,6 f.³⁹³

4.2 Form und Motive der Areopagrede - Apostelgeschichte 17,22b-31

„(...) Ihr Männer von Athen, ich sehe, dass ihr die Götter in allen Stücken sehr verehrt. 23 Ich bin umhergegangen und habe eure Heiligtümer angesehen und fand einen Altar, auf dem stand geschrieben: Dem unbekanntem Gott. Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt. 24 Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darin ist, er, der Herr des Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind. 25 Auch lässt er sich nicht von Menschenhänden dienen wie einer, der etwas nötig hätte, da er doch selber jedermann Leben und Odem und alles gibt. 26 Und er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen, 27 damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. 28 Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts. 29 Da wir nun göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Kunst und Gedanken gemacht. 30 Zwar hat Gott über die Zeit der Unwissenheit hinweggesehen; nun aber gebietet er den Menschen, dass alle an allen Enden Buße tun. 31 Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis richten will mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat, und jedermann den Glauben angeboten, indem er ihn von den Toten auferweckt hat.“³⁹⁴

³⁹² Vgl. NORDEN, Agnostos Theos, 335. Nach NORDEN, a.a.O., 333, ist „in der Tat: der χατακτηρισμός der Athener (...) vielleicht das ‚Gebildetste‘, was überhaupt im N. T. steht, jedenfalls gibt es in ihm nichts ἀττικώτερον, auch in der Sprache“.

³⁹³ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 131.

³⁹⁴ Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984.

4.2.1 Struktur der Areopagrede

Die Areopagrede kann folgendermaßen strukturiert werden:³⁹⁵

***Exordium* (Einleitung) und *Narratio* (Erklärung der Sache) - Paulus appelliert an die Aufmerksamkeit seines Publikums und führt das Thema seiner Rede ein (V. 22b-23).**

- Anrede und *captatio benevolentiae* (V. 22b);
- Anknüpfung an den „Altar für den unbekanntem Gott“ (V. 23a);
- Inhalt der Rede: Gott, dem ihr ohne Kenntnis dient (V. 23b).

***Confirmatio/Argumentatio* (Beweisführung): Gott ist Schöpfer und Herr des Kosmos, er ist dem Mensch nahe und die Menschen sind seine Nachkommenschaft (V. 24-29).**

- Der unbekanntem Gott ist selbst der Schöpfer der Kosmos (V. 24a.);
- Er wohnt nicht in Tempeln, die von menschlichen Händen gemacht werden (V. 24b.);
- Er wird nicht von menschlichen Händen bedient, (V. 25a);
- Er gibt allen Leben und Atem und alle Dinge (V. 25b);
- Er schuf alle Geschlechter der Menschen (V. 26a);
- Er regiert über Zeiten und Wohnsitze der Menschen, damit sie ihn suchen (V. 26b-27a);
- Er ist nicht fern von uns und alle Menschen sind seine Nachkommenschaft (V. 27 b-28);
- Es kann nicht zutreffen, dass Er den Gebilden der Kunst und Gedanken der Menschen gleich ist (V. 29).

***Peroratio* (Schluss): Gott ist Richter des Kosmos durch einen von ihm bestimmten Menschen (V. 30-31).**

- Er übersah die Zeiten der Unwissenheit (V. 30a);
- Er weist alle Menschen überall zur Umkehr (V. 30b);
- Er setzte einen Tag fest, an dem er richten will (V. 31a);
- Er wird durch einen ausgewählten auferstandenen Mann richten (V. 31b).

³⁹⁵ Vgl. PERVO, Acts, 432. S. u.a auch LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 265.

4.2.2 Exordium: Anrede und *captatio benevolentiae* (V. 22b)

Die Einleitung der Rede besteht aus drei verschiedenen Elementen, nämlich der Anrede der Männer aus Athen, aus der in der Forschung umstrittenen (s.u.) *captatio benevolentiae* (κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωπῶ), sowie aus der Bezeichnung des Themas der Rede nach der Anknüpfung an den Altar (βωμόν) dem „unbekannten Gott“, eines der Heiligtümer, die Paulus während seiner Besichtigung in der Stadt Athen sah (ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν).

Die Anrede ἄνδρες Ἀθηναῖοι führt die direkte Rede ein und folgt der in Act schon bekannten Anrede, wie z.B. Ἄνδρες Γαλιλαῖοι (1,11); ἄνδρες Ἰουδαῖοι (2,14); ἄνδρες Ἰσραηλῖται (3,12); ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες (7,2); ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν (13,16); ἄνδρες (14,15) und ἄνδρες ἀδελφοί (15,7; 22,1; 23,1; 28,17). Die hier eingefügte Anrede erinnert an Sokrates (Ἐγὼ οὖν δεινὰ ἂν εἶην εἰργασμένος, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι³⁹⁶ - Plat. apol. 17)³⁹⁷, der wegen der Verderbnis der Jugend, aber auch wegen der Einführung von neuen Göttern in Athen angeklagt wurde.³⁹⁸ Nach ROWE redete die Antike, von Xenophon und Platon über Josephus und Justinus Martyr, von der Anklage gegen Sokrates in Bezug auf seinen Versuch, in Athen neue oder fremde Gottheiten zu bringen, und der Ablehnung der Götter der Polis.³⁹⁹ Dass Paulus aus der Sicht der Athener fremde Gottheiten verkündigt, nämlich einen „Jesus“ und eine „Anastasis“, wird in der Äußerung der Athener in V. 18 erwähnt, bei der die Erinnerung an Sokrates - an seine Anklage - bereits eingefügt ist. Nach ROWE:

“(…) the similarity between Luke’s careful phrasing and the grammatical fundament upon which ancient testimony is constructed would be obvious to anyone acquainted with the philosophic or even popular traditions surrounding the death of Socrates: ξένων δαιμονίων (V. 18), ἡ καινὴ αὐτῆ ἡ διδασχὴ, ξενίζοντα, εἰσφέρεις (V. 19-20), ξένοι, καινότερον (V. 21)”⁴⁰⁰.

Neben der redaktionellen sprichwörtlichen Zwischenbemerkung über die Neugier der Athener in V. 21 stellt Lukas ein neues Merkmal der Athener in V. 23 vor, nämlich, dass sie „sehr religiös“ sind. Die Frömmigkeit der Athener wird in der antiken Literatur,

³⁹⁶ PLATON, Apologie des Sokrates, 44.

³⁹⁷ Vgl. BARRETT, The Acts, 834.

³⁹⁸ Vgl. a.a.O., 830.

³⁹⁹ Vgl. ROWE, The Grammar of Life, 38.

⁴⁰⁰ Ebd.

z.B., bei Pausanias (1.17.1), Sophokles (Oid.K. 260), sowie bei Josephus bezeugt, der sowohl von der Frömmigkeit als auch von den Einwänden der Athener gegen fremde Götter und fremde Religionen (Ap II 265-267; II 11; II 130) berichtet.⁴⁰¹

Es ist umstritten, ob der Satz *κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ* positiv oder negativ gemeint ist, ob Lukas eine *captatio benevolentiae* oder eine direkte Kritik an die Athener in den Mund des Paulus legte.⁴⁰² So wie der Begriff *δαίμων*, der ein „allgemeiner Ausdruck für eine übermenschliche Macht“ war, wird auch *δεισιδαίμων* hier (*δεῖδω* - ich fürchte mich + *δαίμων*) für einen allgemeinen Ausdruck zur Bezeichnung der Frömmigkeit genommen werden, die entweder durch das fromme Verhalten gegenüber den Göttern, durch verfasste „Religion“ (wie bei Josephus, „als amtlicher Ausdruck für Religion, z. B. Ant 19,290“) oder durch übertriebene Furcht vor den Göttern praktiziert wird. Pagan sollte der Begriff im allgemein nicht als „Aberglauben“, im Sinne von „Furcht vor bösen Geistern“ verstanden werden, „da der grundsätzliche Unterschied zwischen Göttern und Geistern den Griechen nur selten bewusst geworden ist, auch nur schlecht bewusst werden konnte“.⁴⁰³ Dass Lukas den Begriff in einer weiten Bedeutung benutzt, wird auch durch das Motiv der Unwissenheit der Athener unterstützt, da Lukas sie nicht als „böswillig“ zeichnet, sondern als ein neugieriges und unwissendes Volk (*οὐδὲν ἕτερον ἠὲ καίρου ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον - ἀγνοοῦντες*). Wie PESCH zutreffend herausstellt, ist der Satz eine *captatio benevolentiae*, „die freilich zweideutig ist und insofern schon auf die ‚Unwissenheit‘ (23b.30) seiner Hörer anspielt: Sie sind, wie Paulus sich überzeugt hat, ‚sehr religiös‘, was freilich auch bedeuten kann: ‚sehr abergläubisch“.⁴⁰⁴ Nach der Analyse MARGUERATS ist festzustellen, dass ein „theologisches Integrationsprogramm“ hinter der Charakterisierung der Athener als „sehr religiös“ oder „sehr abergläubisch“ stehe, das die mit „Jerusalem“ und „Rom“ bezeichneten Welten einander annähern soll.⁴⁰⁵ Nach ROWE verbindet Lukas historischen Wahrheitsgehalt und rhetorische Fähigkeiten durch den

⁴⁰¹ Vgl. BARRETT, *The Acts*, 836. S. auch PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 131.

⁴⁰² Vgl. BARRETT, *The Acts*, 834. Wie LANG, *Die Kunst des christlichen Lebens*, 266, bemerkt, wird hier das Stilmittel des *Polyptoton* benutzt (V. 22.24-6.30f: *πάντα, πᾶσι, πᾶν, παντός, πάντας, πᾶσιν*).

⁴⁰³ FOERSTER, *ThWNT*, Bd. 2, 20f. Über *δεισιδαίμων* und *ὡς δεισιδαιμονεστέρους* s. auch BARRETT, *The Acts*, 834f.

⁴⁰⁴ PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 136.

⁴⁰⁵ Vgl. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, 104 und SCHRÖTER, *Actaforschung seit 1982*. III., 412.

geschickten Einsatz von dramatischer Ironie, und er macht den Leser damit auf seinen „multi-level-Diskurs“ aufmerksam. Während der Areopag „besonders religiös“ hörte, versteht der Leser das Wort *δεισιδαίμονέστερος* unter Einfluss der vorbereitenden hermeneutischen Bemerkungen als Bezeichnung für „sehr abergläubisch“.⁴⁰⁶

4.2.3 *Propositio*: „Dies verkündige ich euch“ (V. 23)

Die angefügte Anerkennung der Athener als ein religiöses Volk mit seinem religiösen Eifer, wird durch die Benennung eines Altars mit der bekannten Inschrift *ἀγνώστῳ θεῷ* unterstrichen. Die Absicht der Rede besteht darin, den Athenern genau diesen „unbekannten Gott“ bekannt zu machen.⁴⁰⁷ An die Inschrift „dem unbekanntem Gott“ knüpft die gesamte Rede des Paulus an.

Das Wort *σεβάσμα* wird hier im Plural von Lukas benutzt, um die anderen Heiligtümer Athens zu bezeichnen, unter denen Paulus den Altar „für den unbekanntem Gott“ fand. *Σεβάσμα* „bezeichnet einen Gegenstand der Verehrung oder des Ehrens“, besonders ein göttlich verehrtes Bild, wofür es reichlich Belege gibt (z.B. SapSal 14,20; 15,17, Ant XVIII 344). Abgesehen von Act 17,23 erscheint das Wort nur noch ein Mal im NT, nämlich in 2Thess 2,4, wo der *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* als *ὁ ἀντικείμεος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα* charakterisiert wird. Wie in 2Thess 2,4, kann *σεβάσματα* auch in Act 17,23 nicht nur Götterbilder, sondern auch alle mit dem Kult verbundenen Gegenstände bezeichnen.⁴⁰⁸

Es ist literarisch und wahrscheinlich auch inschriftlich bezeugt, dass geweihte Altäre für „unbekannte Götter“ auf der Straße von Phaleron nach Athen, in Olympia und vielleicht auch in Pergamon standen.⁴⁰⁹ Dass Altäre „unbekanntem Göttern“ geweiht wurden, mag durch die Sorge veranlasst worden sein, dass irgendeinem Gott aus Unkenntnis nicht der ihm gebührende Dienst erwiesen wurde. Diese Sorge erschien gerade an Orten mit Fremdenverkehr wie Athen, Olympia und Pergamon berechtigt und wurde „vielleicht auch durch Erzählungen von zu Unrecht übergangenen Gottheiten

⁴⁰⁶ Vgl. ROWE, *The Grammar of Life*, 40.

⁴⁰⁷ Vgl. DIBELIUS, *Aufsätze*, 29f.

⁴⁰⁸ Vgl. FOERSTER, *ThWNT*, Bd. 7, 173.

⁴⁰⁹ Vgl. DIBELIUS, *Aufsätze*, 39.

lebendig erhalten“.⁴¹⁰ Auch die Auffassung, nach der ein bestimmtes Ereignis die Wirkung eines bisher nicht verehrten Gottes sei, könnte zu Weihnen dieser oder ähnlicher Art geführt haben, wie bei Diogenes Laërtios (I 110) in seiner Erzählung über die Entsühnung Athens von der „Kylonischen Blutschuld“ durch Epimenides aus Kreta zu finden ist.⁴¹¹ In der Biographie des Apollonius von Tyana erzählt Philostratos (Philostr.Ap. VI 3), dass Apollonius in Ägypten einem Jüngling namens Timasion begegnet sei, der von seiner Stiefmutter aus Liebe verfolgt wurde und sich deshalb, um die Göttin Aphrodite nicht zu beleidigen, von seiner Heimat entfernt habe. Apollonius lobte dieses Verhalten, weil es kein Kennzeichen von Besonnenheit (σωφροσύνη) sei, eine Gottheit durch Taten zu beleidigen. Es gehöre viel mehr zur Besonnenheit, von allen Göttern Gutes zu reden, *wie es in Athen geschehe*, wo auch unbekanntes Gottheiten Altäre errichtet würden. Die recht künstliche Annahme einer literarischen Abhängigkeit zwischen Lukas und Philostratos bei NORDEN hat sich nicht durchgesetzt.

Nach GÄRTNER besteht kein Zweifel, dass der Altar in Athen das Paradebeispiel einer obsoleten polytheistischen Kultauffassung darstellt, dessen Anhänger versuchen, so viele Götter wie möglich willkommen zu heißen, oder jedenfalls dem Vergessen einer Schutzgottheit in der unübersehbaren Menge an Gottheiten vorzubeugen.⁴¹² Obwohl Nachrichten über „unbekannte Götter“ (im Plural, u.a. bei Pausanias I 1,4; V 14,8) zahlreich sind, ist die Weihe eines Altars „einem unbekanntem Gott“ (im Singular), wie in der Areopagrede erwähnt, weder literarisch noch bei archäologisch belegt.⁴¹³ NORDEN meint dennoch, es gäbe „innerhalb der Kreise, in denen der Verfasser der Areopagrede lebte und dachte, eine Vorstellung (...), an die er glaubte [,] anknüpfen zu dürfen“.⁴¹⁴ Die Formulierung im Singular („einem unbekanntem Gott“) könnte nach DIBELIUS sowohl auf

⁴¹⁰ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 39f.

⁴¹¹ Vgl. ebd. So die Erzählung bei Diogenes Laërtios (Diog.Laert. I 110): „Hence, when the Athenians were attacked by pestilence, and the Pythian priestess bade them purify the city, they sent a ship commanded by Nicias, son of Niceratus, to Crete to ask the help of Epimenides. and he came in the 46th Olympiad, purified their city, and stopped the pestilence in the following way. He took sheep, some black and other white, and brought them to the Areopagus; and there he let them go whither they pleased, instructing those who followed them to mark the spot where each sheep lay down and offer a sacrifice to the local divinity. And thus, it is said, the plague was stayed. Hence even to this day altars may be found in different parts of Attica with no name inscribed upon them, which are memorials of this atonement“.

⁴¹² GÄRTNER, The Areopagus Speech, 246.

⁴¹³ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 136. Über die Diskussion über die Altarinschrift s. auch KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 46-8.

⁴¹⁴ Vgl. NORDEN, Agnostos Theos, 56-63.

bewusster Umgestaltung des Plurals, als auch auf einem bloßen Missverständnis beruhen. Der Verfasser könnte aber auch Traditionen, wie z. B. die bereits genannte Legende aus Diogenes Laërtios kennen, die als Analogie⁴¹⁵ zur Formulierung ἄγνώστῳ θεῷ der Areopagrede gedient haben könnte und die Existenz von Altäre ohne Namensaufschrift in verschiedenen Orten der Attika begründen würde.

Im Kontext der Areopagrede ist die Formulierung im Singular jedenfalls unabdingbar, da sie für das unbewusste Ahnen des wahren Gottes bei den Athenern steht. Der Verfasser kann mit seiner Verkündigung in alttestamentlichem Stil sofort einsetzen und beginnt mit der im Volk Israel seit den Propheten und dem Deuteronomium verkündeten Einsicht, dass der Schöpfer der Welt, der Herr des Himmels und der Erde, nicht in Tempeln wohne.⁴¹⁶

Abgesehen von dem Motiv des Altars „einem unbekanntem Gott“, wäre zu fragen, ob eine ähnliche Anknüpfung, nämlich nach der Besichtigung einer Stadt und deren Heiligtümer, anderswo bezeugt wird. Mit dieser Frage beschäftigte sich NORDEN und stellt fest, dass die „religiöse Betrachtung“ auch sonst in der antiken Literatur an eine *Periegesis* angeknüpft wird. NORDEN erwähnt solche Verknüpfungen bei Minucius Felix und bei Apuleius. Minucius Felix knüpfe seine Debatte über die wahre Religion - mit Berechtigung des Bilderdienstes - an die Verehrung des Caecilius gegenüber einer Serapisstatue während eines Spazierganges mit Caecilius und Octavius am Badestrand von Ostia. Noch deutlicher sei die Stelle bei Apuleius, der eine Rede an „ein von ihm beim Besuche und bei der Durchwanderung“ erblicktes Kultobjekt knüpft, bei der nicht nur die Anknüpfung an das Kultobjekt, sondern auch das Lob der Stadt wegen ihrer Frömmigkeit sehr der Einleitung der Areopagrede ähnelt.⁴¹⁷

Als stilistische Analogie zur Reisebeschreibung des Paulus in Athen führt NORDEN die Apollonius-Vita des Philostratos an, der, so sein Biograph, vom Ganges bis nach Gades reiste, um die Menschen zur wahren Götterverehrung anzuleiten und dafür „von einer Kultstätte zur andern fuhr. Wenn er in eine Stadt mit vielen ‚ἱερά‘, wie

⁴¹⁵ Vgl. NORDEN, *Agnostos Theos*, 57 (Anm. 1).

⁴¹⁶ Vgl. DIBELIUS, *Aufsätze*, 41.

⁴¹⁷ Vgl. NORDEN, *Agnostos Theos*, 33.

Antiochia oder Rom, kam, so besuchte er sie möglichst alle und ließ sich mit den Priestern in philosophische Gespräche über Kultus und Religion ein (I 16. IV 24.40)⁴¹⁸

Die Altarinschrift muss als Anknüpfungspunkt der Rede ohne eigenes theologisches Gewicht betrachtet werden. „Lukas hat selbstverständlich nicht die Verehrung eines unbekanntes Gottes neben anderen anerkannt. Er knüpft an das Thema an, um den Monotheismus zu proklamieren“⁴¹⁹ Oder, wie BARRETT zutreffend feststellt, nimmt Paulus/Lukas die Inschrift „einem unbekanntes Gott“ als Beispiel unter den vielen anderen σεβάσματα, um alle anderen Götter auszuschließen und seinen bekannten Gott zu präsentieren. Er will die Athener, die „sehr religiös“ sind, jedoch ohne Erkenntnis, genau diese „neue“ Erkenntnis lehren. Lukas legt diese Rede Paulus in den Mund, der in Rm 10,2 selbst über den „Eifer für Gott ohne Erkenntnis“ in Bezug auf die Juden schreibt: μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ὅτι ζήλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ'οὐ κατ'ἐπίγνωσιν. ἀγνοοῦντες ...“⁴²⁰

Das Motiv der Gotteserkenntnis, bereits bei den Fragen der Philosophen an Paulus durch γινῶναι (V. 19f) eingeleitet und weiter in V. 27 mit der Thematik der Suche nach Gott und der Gottesverwandtschaft der Menschen in der zweiten Motivgruppe verstärkt, wird hier durch Ἀγνώστῳ und ἀγνοοῦντες (V. 23) markiert. Γνώσις ist das Ziel der hellenistischen Frömmigkeit und wird nicht nur durch den „Akt des Erkennens“, sondern auch durch „Erkenntnis“ als ein Absolutum charakterisiert, also ohne einen ergänzenden Genitiv, obwohl damit nicht Erkenntnis (ἐπιστήμη), sondern die Erkenntnis Gottes gemeint ist.⁴²¹ „Während im Griechentum das γινώσκειν die (...) Tätigkeit des νοῦς oder λόγος ist, [die] sich also in der Wissenschaft, speziell in der Philosophie vollzieht“ und die γνώσις des Gnostikers „ein χάρισμα [ist], das dem Menschen von Gott geschenkt wird“, eine Erleuchtung,⁴²² erscheint der Sprachgebrauch des Alten Testaments anders, indem γινώσκειν nicht eine Tätigkeit des νοῦς oder des λόγος sondern das „*Kennenlernen im Umgang, in der Erfahrung. (...) Spüren und Fühlen oder Zu-erfahren-*

⁴¹⁸ NORDEN, Agnostos Theos, 37f. Für einen anschaulichen Überblick über die Ähnlichkeit der Erzählung gerade in der „Reisestation Athen“ vgl. a.a.O. 47f. Nach NORDEN, ebd., liegt zwischen Philostratos und Lukas nicht nur eine „zufällige Übereinstimmung, sondern ein Abhängigkeitsverhältnis“ vor.

⁴¹⁹ JERVELL, Die Apostelgeschichte, 446.

⁴²⁰ Vgl. BARRETT, The Acts, 839.

⁴²¹ Vgl. BULTMANN, ThWNT, Bd. 1, 692f.

⁴²² A.a.O., 693.

bekommen“ ist.⁴²³ Der Gedanke des Gehorsams ist im Alten Testament bei der Gleichsetzung der Gotteserkenntnis und Gottesfurcht leitend, so BULTMANN, „in dem die Erkenntnis fundiert ist“.⁴²⁴ Im hellenistischen Judentum entsteht neben dem alten ein modifizierter Sprachgebrauch, „indem in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum das monotheistische Motiv betont wird, so dass Gotteserkenntnis zugleich oder in betonter Weise das Wissen bedeutet, dass nur ein Gott ist, und dass die Heidengötter nicht Götter sind (vgl. Jdt 8,20; ep Jer 22. 28. 50. 64. 71; Sap 12,27; Sib fr 1,31 f.)“.⁴²⁵ Die Gotteserkenntnis erscheint bei Philo als eine Vermischung von hellenistischen und alttestamentlichen Gedanken. „Einerseits redet er nun von der Erkenntnis des Einen Gottes im Gegensatz zum Polytheismus (Virt 178f; Ebr 44f) oder zur Skepsis (Ebr 19) und benutzt dabei die stoische Theorie der Gotteserkenntnis (Virt 215f; Poster 167)“.⁴²⁶ Andererseits redet Philo über die Erkenntnis der *δυνάμεις* Gottes sowie darüber hinaus über eine Gotteserkenntnis, „die in einer unmittelbaren Gottesschau besteht“, die er als „Ekstase schildert“, die nicht durch Studium erworben, sondern von Gott geschenkt wird (Opif 70 f.; Abr 79f; Praem 37,41ff).⁴²⁷ „Da solche Auffassung eine Abwertung des Menschen einschließt, kann Philo auch (...) [alttestamentliche] Gedanken aufnehmen, nach denen die *γνώσις* zugleich die *τιμὴ τοῦ ἐνός* ist (Leg All III 126)“.⁴²⁸

Als Ergebnis einer lexikalischen Untersuchung stellt NORDEN fest, dass eine Prädikation Gottes als *ἄγνωστος* in rein hellenistischen Urkunden nicht nachweisbar ist, obwohl verwandte Prädikationen wie *ἀόρατος*, *ἀθεώρητος*, *ἀκατάληπτος*, *ἀφανής* und *ἀνόητος* bei philosophischen Schriftstellern seit Platon mit solcher Häufigkeit existieren, dass gerade das Fehlen von *ἄγνωστος* unbegreiflich sei, wenn diese Prädikation existiert hätte.⁴²⁹ Auch bei Philo ist *ἄγνωστος* nicht belegt, obwohl bei ihm „die Möglichkeit vernunftmäßiger Erkenntnis Gottes“ ausgeschlossen wird.⁴³⁰ Die Gotteserkenntnis ist ein

⁴²³ BULTMANN, ThWNT, Bd. 1, 696.

⁴²⁴ A.a.O., 701.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ A.a.O., 702.

⁴²⁷ Vgl. ebd.

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Vgl. NORDEN, *Agnostos Theos*, 83f.

⁴³⁰ NORDEN, a.a.O., 85f, erwähnt Philo, z.B. in *SpecLeg* und *Mut*, in dem Gott als geistiges Wesen bezeichnet wird, das durch Sinneswerkzeuge nicht wahrnehmbar ist. „Die Stoiker folgerten aus der Existenz der unsichtbaren Seele die Existenz des unsichtbaren Gottes; diesen Beweis bringt auch Philon, aber er setzt an die Stelle der Unsichtbarkeit die Unerkennbarkeit, freilich nur die der Seele,

Motiv, von dem in den alttestamentlichen Propheten oft die Rede war, wie in der LXX reichlich bezeugt wird (z.B. Hos 4,6: ὡς ἀνὴρ ἔχων γινώσκῃς ὅτι σὺ ἐπίγνωσιν ἀπόσω, καὶ γὰρ ἀπόσωμαί σε und Jes 1,3: ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ· Ἰσραὴλ δὲ με οὐκ ἔγνω).⁴³¹ Während es in den Synoptikern bei Mt 23,13 heißt οὐαὶ ὑμῖν ..., ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, nimmt Lukas in seinem Evangelium die folgende Änderung vor: οὐαὶ ὑμῖν ... ὅτι ἤρατε τὴν κλειῖδα τῆς γνώσεως; während es bei Mk 4,11 heißt ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, geben Mattäus und Lukas ὑμῖν δέδοται γινώσκειν τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (Lk: τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ) wieder. Joh 1,10 heißt ὁ κόσμος δὲ αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Nach Joh bekennt Petrus: καὶ ἡμεῖς πεπιστεύσαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Nach Joh 17,3 sagt Jesus, dass das ewige Leben die Erkenntnis seines Vaters allein als wahrer Gott und seiner selbst als des von Gott Gesandten ist (γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν). Nach IKor 15,34 fordert Paulus auf: ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἀμαρτάνετε, ἀγνοσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν, πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λαλῶ.⁴³²

Im ersten Hauptteil der Act, als Philippus vom Engel des Herrn zum Kämmerer aus Äthiopien geschickt wird (Act 8,26-40), geht es zwar nicht ausdrücklich um Gotteserkenntnis, sondern um die Kenntnis der Schrift. Dennoch ist auffällig, dass das Verb γινώσκω eine wichtige Rolle spielt. Der äthiopische Kämmerer ist derjenige, der ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην liest. Die Frage des Philippus lautet: ἄρα γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; Die redaktionelle Bemerkung des Lukas in V. 32 spricht von ἡ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἣν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη. Der Anknüpfungspunkt dieser Szene ist nicht der Altar einer heidnischen Gottheit, die die Athener in ihrer Frömmigkeit ἀγνοοῦντες verehren, sondern die jüdische Schrift, der Prophet Jesaja, den der äthiopische Kämmerer, nachdem er in Jerusalem war, um anzubeten, nach Äthiopien zurückkehrend auf seinem Wagen las. Auch in dieser Episode wird, wie in der Szene in Athen, eine „unwissende Art von Gottesverehrung“ erklärt. Philippus beantwortet die Frage des Kämmerers, von wem der Prophet rede, nicht wie Paulus: ὃ οὖν ἀγνοοῦντες

während er von Gott (...) den Terminus „ἀκατάληπτος“ gebraucht“.

⁴³¹ Vgl. NORDEN, Agnostos Theos, 63. S. auch a.a.O., 63 (Anm 1).

⁴³² Vgl. a.a.O., 63f.

εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν, sondern in indirekter Rede sagt Lukas: ἀγνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν. Der „unbekannte Mann“, von dem der Prophet Jesaja redet, wird von Philippus mit Jesus identifiziert. Bei dem „unbekannten Gott“, den die Athener verehren, handelt es sich um den von Paulus verkündigten Gott. Im Blick des äthiopischen Kämmerers sind noch deutlich Jerusalem und die Schrift, die als eine Verknüpfung zur christlichen Mission genommen werden können, da der Kämmerer selbst, als „Gottesfürchtiger“ die Schrift der Juden als Norm achtete und auf dem Rückweg einer Wallfahrt nach Jerusalem, obwohl ohne Verständnis, las. Wie ROLOFF zutreffend bemerkt, diene „diese Erzählung in den Kreisen der Hellenisten dazu (...), die Mission unter ‚Gottesfürchtigen‘ zu legitimieren und zugleich ihren Vollzug zu normieren“⁴³³. Er fragt nach einem bestimmten „Wer“ und bekommt die Antwort, dass dieser „Wer“, von dem Jesaja spricht, Jesus ist. Jesus wird ausdrücklich genannt. Der Kämmerer fragt nach der Bedeutung der Schrift, obwohl ihre Sprache ihm bekannt ist. Die Erklärung Philippus soll dem Kämmerer zu der in der Schrift enthaltenen richtigen Bedeutung führen, um die Art der Anbetung des Kämmerers zu ändern. In der Szene in Athen spielen die Schrift und die Anbetung in Jerusalem als Anknüpfungspunkt keine Rolle. Die Verkündigung des Paulus vor dem Areopag, in der Szene in Athen ist ähnlich der Verkündigung des Philippus. Die Bedeutung der Schrift, derselben Schrift, die auch der äthiopische Kämmerer liest, soll aber in Athen durch den Philosophen bekannten Gedanken erklärt werden.

Nach DIBELIUS greift Paulus in Röm 1 zwar das Thema der Gotteserkenntnis auf, jedoch mit dem eindeutigen Beweisziel, dass die Verehrer der Götter und besonders der Bilder nicht zu entschuldigen seien (Röm 1,20: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους). Mit *νοούμενα καθορᾶται* sei auf den von der Stoa so oft vertretenen Gottesbeweis aus der Erkenntnis der Welt angespielt. Der stoische Beweis werde zwar erwähnt, besitze aber für Paulus keinen Wert, weil jene Erkenntnis Gottes in Wirklichkeit keine Verehrung, sondern die Verkennung des Weltschöpfers zur Folge hatte. Der Areopagredner denkt anders über den stoischen Gottesbeweis, so DIBELIUS weiter. Bei der Areopagrede stehe weniger der kosmologische als der teleologische Beweis im

⁴³³ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 139.

Vordergrund. Durch seine sinnvolle Fürsorge für die Menschen hätte Gott sie gewissermaßen selbst zum Suchen der Gottheit aufgefordert und so käme es, dass sie ihn verehren, obwohl sie von ihm aus der Offenbarung nicht wissen (17,23: ὃ οὖν ἀγνοοῦσαντες εὔσεβειτε). Das würde gerade der Altar mit der Inschrift „dem unbekanntem Gott“ beweisen. DIBELIUS sieht einen deutlichen Widerspruch zwischen dem Römerbrief und der Areopagrede.⁴³⁴ Seine Argumentation ist aber insofern nicht stichhaltig, als, wie KÜLLING zutreffend feststellt, weder Paulus im Römerbrief noch der Areopagredner auf irgendwelche positiven Folgen und Ergebnisse thematisiert, „auf die menschliche Erkenntnisbemühung hinweisen“. Genannt wird „im Gegenteil eine überbordende Fülle von negativen Auswirkungen“.⁴³⁵ Nach GÄRTNER ist das Hauptziel des Paulus in Röm 1,20 und 2,1 die ganze Menschheit für die schweren Übertretungen des Willens Gottes verantwortlich zu machen. Der Bezug auf die Offenbarung Gottes in der Schöpfung wäre nutzlos, wenn sie bereits im natürlichen Menschen angelegt wäre. Da die Menschen aber die Erkenntnis von Gott und seinem Gesetz haben, kann Paulus sie alle zu ἀναπολόγητοι machen. Folglich hat die Offenbarung Gottes in diesem Sinne in Röm 1 für Paulus gewissermaßen nur eine negative Bedeutung - wegen ihrer Unkenntnis sind die Menschen unentschuldig.⁴³⁶ GÄRTNER stellt zutreffend fest, dass, obwohl die Idee der Offenbarung Gottes in der Natur im Neuen Testament vorhanden ist, die entscheidende Frage lautet, welche Funktion diese Idee im eigenen Kontext hat. Weder in Röm 1-2 noch Act 17 wird irgendeine Theorie der „*Theologia naturalis*“ unterstützt. Es gibt nirgends einen Versuch zu zeigen, dass der Mensch durch den Gebrauch der Vernunft Gott und dessen Willen wirklich erkennen kann, so GÄRTNER weiter.⁴³⁷ Sowohl in der Areopagrede als auch im Römerbrief sind die Verehrer der Götter einschließlich ihrer Bilder nicht zu entschuldigen.

Da die „philosophische“ Interpretation der Areopagrede sich viel mit der Lehre der natürlichen Theologie im Zusammenhang mit der stoischen Theorie der *Theologia*

⁴³⁴ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 56.

⁴³⁵ KÜLLING, „Geoffenbartes Geheimnis“, 170. S. auch PORTER, *The Paul of Acts*, 145-0.

⁴³⁶ GÄRTNER, *The Areopagus Speech*, 80.

⁴³⁷ A.a.O., 82.

naturalis beschäftigt, ruft, so GÄRTNER, jede detaillierte Analyse nach einer gründlichen Prüfung dieses Themas.⁴³⁸

„The Acts version of Paul’s preaching to the Gentiles also includes the doctrine of God’s revelation in nature. The reference to creation and ist attestaion of God was probably an integral part of the oldest Christian missionary preaching: here the Gentile and the Christian could meet on common ground, and human experiences could be used in illustration“.⁴³⁹

Drei Faktoren seien in der Areopagrede vorhanden, die in Bezug auf die „Natural Revelation“ von besonderem Interesse sind, nämlich die Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und die Abhängigkeit der Menschheit von ihm.⁴⁴⁰ Im Alten Testament werde diesem „Wissen“ eine Funktion ausschließlich in Zusammenhang mit der Verehrung Gottes und dem Leben nach seinem Willen zuerkannt. Die Erkenntnis Gottes im Alten Testament habe nicht eine theoretische, sondern eine praktische Bedeutung, die am deutlichsten mit עֵי in allen seinen Bedeutungen zum Ausdruck kommt. Es gebe keinen Hinweis auf irgendeine Art universaler Offenbarung, die über die Offenbarung Gottes in seinem eigenen Volk hinausgeht. Die Erkenntnis Gottes bleibt immer ein enges nationales Anliegen. Der Fremde wird vom mächtigen Umgang Gottes mit seinem Volk und mit den benachbarten Nationen hören. Eine universale Offenbarung außerhalb der Stämme Israels und ein Handeln Gottes außerhalb des Alten Testaments ist im AT schlicht nicht vorhanden, obwohl derlei in der Literatur des späteren Judentums zu finden ist.⁴⁴¹

Die natürliche Offenbarung im Bezug auf Gott und seine Gebote wird in den Apokryphen, Pseudepigraphen, in der rabinischen Literatur sowie im Alten Testament nach GÄRTNER nur gelegentlich erwähnt. Die Hinweise auf die Natur haben im Alten Testament gelegentlich eine wichtige argumentative Funktion im Rahmen der Polemik gegen Fremdgötterverehrung. Dieser Zusammenhang dauert in der nachalttestamentlichen Literatur fort, ebenso wie die Verbindung zwischen Unkenntnis Gottes, Götzendienst und schwerer Sünde in der nachbiblischen jüdischen Literatur belegt ist. Rabbinische Texte thematisieren diese Aspekte natürlicher Theologie in ähnlichen argumentativen

⁴³⁸ GÄRTNER, The Areopagus Speech, 73.

⁴³⁹ A.a.O., 81.

⁴⁴⁰ A.a.O., 86.

⁴⁴¹ A.a.O., 95-7.

Kontexten. Darüber hinaus gibt es Tendenzen, die die Vermittlung einer Erkenntnis Gottes und seines Willens durch die Natur überhaupt anerkennen.⁴⁴² Zu der Analyse der Areopagrede sei wichtig zu sehen, wie die Stoiker ihre Suche (ζητεῖν) nach der Gottheit koordinieren. Ζήτησις bezeichnet den Weg, auf dem der menschliche Geist Gott erreicht. Es gibt in dem Menschen einen „Erkenntnisdrang“, um sich selbst und die Welt um ihn zu erkennen. Die Suche nach der Wahrheit sei ein angeborener Drang und der Mensch ist wesentlich dazu geboren, um die durch den göttlichen *Logos* aufrechterhaltene Ordnung der Welt zu betrachten und die Rationalität und Ordnung der Natur in seinem eigenen Leben nachzuahmen.⁴⁴³ Der Offenbarungsbegriff ist zunächst geeignet, um den Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der stoischen Lehre zu erläutern, denn die Offenbarung Gottes wird im Alten Testament als ein unaufhörlicher kontinuierlicher Prozess gesehen, der von Gott selbst gesteuert wird, mit der Zeit verbunden ist und konkret auf das geschichtliche Handeln Gottes Bezug nimmt. Dennoch sind die unmittelbaren Offenbarungen Gottes durch die Propheten der wichtigste Teil der Gotteserkenntnis. In der stoischen Philosophie geht es vielmehr um den *Logos* im Kosmos, den die Menschen begreifen müssen, dessen Wissen durch seine eigene Natur nicht nur zugänglich, sondern sogar garantiert ist. Der Mensch hat Anteil an dem *Logos*, ist mit ihm verwandt, um wahre Erkenntnis Gottes und des Universums zu erreichen. Der wesentliche Bestandteil der Erkenntnis Gottes befindet sich im Kosmos und in der menschlichen Vernunft. Während im Alten Testament die Gotteserkenntnis einen transzendenten Ursprung hat und durch die Selbstoffenbarung Gottes vermittelt wird, erreichen die Stoiker diese Erkenntnis durch die Ausübung ihres eigenen Intellekts.⁴⁴⁴

Philo verwendet nach GÄRTNER in großem Umfang stoische, platonische und neopythagorische Ideen und Argumente. Diese starke hellenistische Nuance sei bei Philo immer zu bemerken, obwohl für ihn als Jude die vollständige Aneignung der stoischen Lehre der Immanenz nicht in Frage kam. Philo war der Ansicht, dass Mose die Grundlage der griechischen Philosophie war, sowohl in Bezug auf ihre Herkunft als auch auf ihren Charakter und dass seine Ideen - an die sich die griechischen Philosophen anlehnten - die ältesten seien. Deshalb könne die ganze Wahrheit nicht bei der griechischen Philosophie

⁴⁴² GÄRTNER, *The Areopagus Speech*, 98-103.

⁴⁴³ A.a.O., 111.

⁴⁴⁴ A.a.O., 115.

gefunden werden, sondern nur in den Offenbarungen, die Mose von Gott empfangen hatte. So treibt Philo in seinem Werk eine allegorisch-philosophische Interpretation des Pentateuchs, eine eigenartige Mischung von jüdischer Theologie und griechischer Philosophie. Obwohl die Erfahrung der äußeren Welt nach Philo dem Menschen die Existenz eines höchsten Wesens nahebringen könnte, bildet die Offenbarung Gottes in der Seele, durch das Pneuma Gottes im Menschen, das einzige Mittel, um die wirkliche Gotteserkenntnis zu gewinnen.⁴⁴⁵ Philo spielt eine wichtige Rolle in der jüdisch-alexandrinischen Tradition, indem er eine enge und bewusste Assimilation zwischen der hellenistischen Philosophie und Mose durchführt. Dies verhält sich anders in der *Weisheit Salomos*. Die Theologie des Autors ist von philosophischer Begrifflichkeit nicht sonderlich beeinflusst. Vorherrschend ist ein alttestamentlich-jüdischer Standpunkt, von dem aus jeglicher Polytheismus scharf kritisiert wird.⁴⁴⁶

Des ungeachtet weist GÄRTNER im Anschluss an BRÜNE⁴⁴⁷ und SCHLATTER⁴⁴⁸ darauf hin, dass auf je eigene Weise sowohl bei Philo als auch in der *Weisheit Salomos* und bei Josephus eine Synthese von Judentum und griechischer Philosophie vorliegt. Die Theologie Josephus sei im jüdisch-monotheistischen Gottesglauben und in der Auffassung vom Gesetz als souveräner Offenbarung Gottes verwurzelt. Zugleich seien Einflüsse zeitgenössischer Philosophie auf seine Gottesvorstellung, seine Kosmologie, sowie auf seine Anthropologie zu verzeichnen. GÄRTNER stellt außerdem im Anschluss an THACKERAY⁴⁴⁹ und MONTGOMERY⁴⁵⁰ fest, dass Josephus als Historiker sowohl hinsichtlich der Form als auch des Stils ein Hellenist ist, während er als Theologe in der Regel hauptsächlich als ein Pharisäer erscheint, der dem Hellenismus gegenüber offen ist.⁴⁵¹

Nachdem Paulus seine Rede mit dem besichtigten Altar verknüpft, beginnt er, den ihm bekannten Gott „im Widerspruch zu den polytheistischen Vorstellungen von dem

⁴⁴⁵ GÄRTNER, *The Areopagus Speech*, 117-19.

⁴⁴⁶ A.a.O., 125.

⁴⁴⁷ Vgl. BRÜNE, *Flavius Josephus*, 194-214.

⁴⁴⁸ Vgl. SCHLATTER, *Die Theologie des Judentums*, 1-23.

⁴⁴⁹ Vgl. THACKERAY, *Josephus*, 96f.

⁴⁵⁰ Vgl. MONTGOMERY, *The Religion of Flavius Josephus*, 278.

⁴⁵¹ GÄRTNER, *The Areopagus Speech*, 129f. Mehr über die Auffassung Josephus über die „Gotteserkenntnis“ soll im Einzelnen bei der Einbeziehung der Areopagrede mit Josephus thematisiert werden.

einen (den Heiden) ‚unbekannten‘ (...) [vorzustellen]. Denn Paulus will ja den Athenern ‚verkünden‘ (vgl. 18), was sie ‚unwissend‘ (vgl. zu 3,17; 13,27; auch 14,16), in ihrer heidnischen ‚Unwissenheit‘ (30), verehren“.⁴⁵² Die Unwissenheit der Athener wird durch das Neutrum „τοῦτο“ verdeutlicht. Die Athener verehren den „unbekannten Gott“ als „etwas“ Göttliches.⁴⁵³ Diese Verkündigung, diese Aufklärung ist das Thema der Rede des Paulus.

4.2.4 *Argumentatio*

4.2.4.1 Erste Motivgruppe (V. 24-25)

Die erste und innerhalb der Areopagrede grundlegende Motivgruppe präsentiert Gott als Schöpfer und Erhalter des Kosmos, dem kein Bedürfnis zugeschrieben werden kann. Wegen dieser wesentlichen Eigenschaft muss jeder Versuch einer von menschlichen Händen abhängigen Gottesverehrung mit von Händen gemachten Tempeln mitsamt ihren mit Händen dargebrachten Opfern als unreflektiert gelten. Das Argument wird im *Chiasmus* (ABBA) komponiert:

A: Da er selbst der Schöpfer und Herr der Kosmos ist, ... (V. 24a)
B: ... wohnt er nicht in Tempeln, die von menschlichen Händen gemacht wurden (V. 24b).
B: Er wird nicht von menschlichen Händen bedient, ... (V. 25a)
A: ... weil er selbst allen Leben und Atem und alle Dinge gibt (V. 25b).

a) Gott, der Schöpfer und Erhalter des Kosmos

Das Motiv, nach dem Gott der Schöpfer der Welt ist, wird sowohl in jüdischen als auch in hellenistischen und hellenistisch-jüdischen Schriften bezeugt. In Gn 1,1 wird Gott als der Schöpfer vom Himmel und der Erde vorgestellt (Gn 1,1: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν αὐρανὸν καὶ τὴν γῆς), eine grundsätzliche Einsicht, die die ganze biblische

⁴⁵² PESCH, Die Apostelgeschichte, 136.

⁴⁵³ Vgl. ebd.

Tradition fortgehend prägt (z.B. Jes 45,18; 42,5).⁴⁵⁴ Alttestamentlich ist dabei die Prädikation Gottes als des Schöpfers, aber hellenistisch, wenn von κόσμος die Rede ist, wo der hebräische Text von Himmel und Erde redet. Mit Ausnahme von Psalm 49,2 redet das Alte Testament nicht von „Welt“ und in der LXX steht κόσμος für „Welt“ nur in den eigentlich griechischen Büchern *Weisheit Salomos*, 2Makk und 4Makk.⁴⁵⁵ Paulus/Lukas stellt Gott in V. 24 als den Schöpfer und außerdem als Herrn der Welt vor, m. a. W., als Schöpfer und Herrn des Kosmos, ein philosophisch grundierter Begriff, der als solcher bereits in hellenistisch-jüdischen Quellen verwendet wird (z.B., SapSal 9,9; 2Makk 7,23; 4Makk 5,25).⁴⁵⁶ Wie ROLLOFF zutreffend feststellt, wird hier „ein deutliches Beispiel für das Verfahren des Lukas“ vorgestellt, „biblische Aussagen dem hellenistischen Denken zugänglich zu machen“.⁴⁵⁷

Im Hellenismus bezeichnet ποιέω bei der Wiedergabe ätiologischer Mythen die schöpferische Tätigkeit der Gottheit. Die Götter „*machen* die (...) erste u[nd] zweite Generation der Menschen (Hes Op 109f. 128), Zeus die dritte u[nd] vierte, die ehernen u[nd] die Heroen-Generation (Hes Op 144. 158). Noch nach Ael Arist *schafft* Zeus τὰ πάντα, Himmel u[nd] Erde mit ihren einzelnen Inhalten, Göttern u[nd] Menschen (Or 43, 7)“.⁴⁵⁸ Platon verwendet das Verb ποιέω neben anderen Synonymen zur Bezeichnung des Schaffens „der obersten Gottheit“, die den Weltkörper (Tim 31b), die Zeit (Tim 37d) und die Planeten (Tim 38c) regiert.⁴⁵⁹ BRAUN stellt außerdem fest, dass trotz der Bedeutung des kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises in allen Perioden der Stoa, der Gebrauch der „ποιε-Bildungen“ zur Bezeichnung der stoischen Gottheit spärlich ist. Wenn Epikur mit einer persönlichen Fassung des Gottesgedankens Gott, oder besser gesagt Zeus, als τὸ ποιοῦν, als die φύσις bezeichnet, die alles im Kosmos - Sonne, Früchte, Jahreszeiten, Farben, Sehkraft, Licht, Hände und Nase - und den Kosmos selber schuf, wird deutlich, warum die Wortgruppe „nicht nur im Zeushymnus des Cleanthes, sondern weitgehend in den theol[ogischen] Explikationen der Stoa“ fehlt: „die Gottheit wohnt ja pantheistisch in der Welt; nicht ein der Vergangenheit angehörender

⁴⁵⁴ Vgl. BARRETT, *The Acts*, 839.

⁴⁵⁵ Vgl. DIBELIUS, *Aufsätze*, 41.

⁴⁵⁶ Vgl. JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, 446.

⁴⁵⁷ ROLLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 260. S. auch KÜLLING, *Geoffenbartes Geheimnis*, 57f.

⁴⁵⁸ BRAUN, *ThWNT*, Bd. 6, 457.

⁴⁵⁹ Vgl. ebd.

Schöpfungsakt, sondern die gegenwärtige Schönheit u[nd] Harmonie der Welt in ihrem Durchwaltetsein von der Gottheit hat das Interesse der Stoiker“.⁴⁶⁰

Paulus will den biblischen Gott bekannt machen, der ja in der Vergangenheit, nach der Schöpfungserzählung der Genesis, die Welt schuf und nicht einer ist, der pantheistisch in der Welt wohnt, noch auch in einem bestimmten Tempel. Die alttestamentliche Wahrheit wird von Paulus in einer den Zuhörern verständlichen Art und Weise vorgestellt und der Sinn der alttestamentlichen Aussage im hellenistischen „Gewand“ wird von Paulus in den Gedanken gefasst, dass Gott der κύριος des Himmels und der Erde ist.⁴⁶¹ Da Gott selbst der Schöpfer und auch der Herr des Kosmos ist, wohnt er doch nicht in *handgemachten* Tempeln, nämlich in heidnischen Tempeln. Die von Paulus verkündigte Lehre war „der stoischen Aufklärung nicht fremd“⁴⁶², wie diese z.B. bei Plutarchos zur Geltung kommt.⁴⁶³ Aufgrund der Auffassung, dass das Wort ναοίς in V. 24 sich ausschließlich auf heidnische Tempel beziehe, wurde die Tempelkritik des Griechentums vom Judentum aufgenommen und wiederum gegen heidnische Tempel verwendet.⁴⁶⁴ Nach ROLOFF wird von Lukas mit der paulinischen Tempelkritik sowohl das klassische Argument stoischer Kultkritik, als auch die bereits von Stephanus (Act 7,48) und den Jerusalemer Hellenisten geäußerte Kritik gegen den Jerusalemer Tempel aufgenommen. Einen Beleg aus der hellenistisch-jüdischen Literatur findet man bei ihm nicht, und er ist im literarischen Kontext ja auch ganz klar, dass die Hörer der Areopagrede keine Juden sind. Dennoch ist zu fragen, ob die hier formulierte „Tempelkritik“ nicht auch im hellenistischen Judentum als Selbstkritik und nicht nur als Kritik an heidnischen Tempeln bestanden hat. Nach DIBELIUS ist der Gedanke, dass Gott nicht in Tempeln wohnt, alttestamentlich. Hellenistisch sei dagegen die Anwendung von χειροποίητος auf Tempel. Die LXX benutzt den Terminus in Bezug auf Götzen. Die in diesem Wort liegende Kritik an jedem Tempel, auch an dem in Jerusalem, gehöre, so

⁴⁶⁰ BRAUN, ThWNT, Bd. 6, 457.

⁴⁶¹ Vgl. ROLLOFF, Die Apostelgeschichte, 260.

⁴⁶² PESCH, Die Apostelgeschichte, 137.

⁴⁶³ Vgl. ebd.

⁴⁶⁴ Vgl. JERVELL, Die Apostelgeschichte, 446 und BARRETT, The Acts, 840. Auch nach CONZELMANN, Die Apostelgeschichte, 107, nahm das Judentum die Polemik nur gegen heidnischen Tempel auf (Jos Ant VIII 107f ist nach CONZELMANN, ebd., zur Erläuterung dieser Polemik gegen heidnische Tempeln „instruktiv“ und wird in dieser Dissertation im Rahmen der Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel (Ant VIII 107-117) analysiert.

DIBELIUS, zu dem hellenistischen Denken über Gott, und in dieser Weise ist χειροποίητος auch bei Philo (Vit Mos I 303; II 165.168) und selbst in der Act (7,48) gebraucht.⁴⁶⁵

Der unbekannte Gott ist für Paulus nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erhalter des Kosmos. Nach GÄRTNER zeigt sich die Herrschaft des κύριος nicht nur, indem er die Welt erschuf, sondern indem er dieselbe erschaffene Welt auch erhält. Die gleichen Verben erscheinen auch in der Rede in Lystra in den Formen „ἐποίησεν“ und διδούς in Act 14,15.17. Der Tempusunterschied zwischen ὁ ποιήσας (V. 24) und διδούς (V. 25) sollte berücksichtigt werden.⁴⁶⁶ Auch in der Areopagrede wird die Schöpfung als „*creatio ex nihilo*“ und als „*creatio continua*“ verstanden und damit „als kontinuierliche Bedingung der Möglichkeit und der dynamischen Struktur der Welt beschrieben“.⁴⁶⁷ Gott wird im Alten Testament als Erhalter seiner Schöpfung präsentiert (z.B., Ps 136,25; 145,15f; 147,7 ff; Hiob 34,13ff; 39,ff; Jer 5,24; Joel 2,23). In Ps 104 wird Gott als weiser Schöpfer und auch als Erhalter bezeichnet, auf den alle warten, dass er ihnen „Speise gebe zur rechten Zeit“ (V. 27). Der betonte Vorsehungsgedanke hat möglicherweise kritische Implikationen im Blick auf die philosophischen Annahmen der Hörer, nach denen die Natur ihren eigenen Gesetzen folgt und keine Einmischung duldet.⁴⁶⁸ Während für die Epikureer die Götter „ein glückseliges, zeitenthobenes Leben [führen], ohne sich im geringsten um das zu kümmern, was auf Erden vorgeht“,⁴⁶⁹ herrscht für die Stoa in der Welt „eine unveränderliche, zwingende Gesetzmäßigkeit, aber der Stoiker versteht sie nicht als blinden, sinnentleerten Zwang. Er akzeptiert sie vielmehr als gütige Vorsehung, als sinnstiftende und bergende Ordnung“.⁴⁷⁰ In der Areopagrede ist

⁴⁶⁵ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 41. KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 70, stellt über die Bedeutung von χειροποίητος in Bezug auf den Bau des Tempels in Jerusalem fest: „Die Gegenwart Gottes im Tempel gilt angesichts der Voraussetzung, dass kein geschaffener Raum - auch nicht die Unermeßlichkeit der Himmel - fähig ist, Gottes Herrlichkeit in sich aufzunehmen. Wenn Gott sich einen Raum als Wohnstatt erwählt, entspringt dies keiner Bedürftigkeit, die ihn an eine räumliche Bedingung seines Existierens binden würde. Raum und Wohnstatt sind eine Notwendigkeit irdischer und menschlicher, aber niemals göttlicher Existenz. Nimmt Gott aber am genannten Ort Wohnsitz, so ist dies ein Akt seiner freien Wahl, der die Konzentration seiner Herrlichkeit auf diesen bestimmten, räumlichen Punkt bedeutet“.

⁴⁶⁶ Vgl. GÄRTNER, The Areopagus Speech, 175.

⁴⁶⁷ SCHWÖBEL, RGG4, Bd. 3, 1122.

⁴⁶⁸ Vgl. GÄRTNER, The Areopagus Speech, 176.

⁴⁶⁹ KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 118.

⁴⁷⁰ A.a.O., 91. Die stoischen Philosophen könnten die von Paulus verkündigte Gabe von Leben, Odem und allem als Folge der unveränderlichen, zwingenden Gesetzmäßigkeit, als gütige Vorsehung, als

Gott aber „nicht nur der erste Bewegter, der das kunstvolle Gefüge des Kosmos in Gang gesetzt hat, sondern er ist auch der, dessen Macht dieser Kosmos zu jeder Zeit untersteht und ohne den nichts in ihm geschieht“.⁴⁷¹ Wie KÜLLING zutreffend feststellt, ist „die Verkündigung der göttlichen Herrschaft über die Schöpfung (...) die erste Erwiderung auf die verfehlte Verehrung Gottes durch die Athener (...). Der Kosmos kann nämlich nicht durch irgendeine seiner Bewegungen, Kräfte, Eigenschaften oder Auszeichnungen dem Menschen Anteil am Göttlichen gewähren“.⁴⁷²

b) Der bedürfnislose Gott

Der von Paulus vor dem Areopag vorgestellte Gott ist nicht nur der Schöpfer und Herr des Kosmos (V. 24a), der nicht in Tempeln wohnt, sondern auch der Gott, der keinen menschlichen Dienst (V. 24b) benötigt, da er selbst allen Wesen Leben und Atem und alle Dinge gibt (V. 25b).⁴⁷³ Die Tatsache, dass Gott nicht einer ist, der etwas nötig hat, wird in der Forschung unter dem Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes betrachtet. DIBELIUS sah bei diesem Motiv ein Heraustreten aus dem alttestamentlichen Horizont: Gott lässt sich nicht von Menschenhänden bedienen, als ob er etwas bräuchte. Nach ihm mündet die Beweisführung dieser Motivgruppe in die Feststellung der Bedürfnislosigkeit Gottes und ist auch in der Areopagrede echt griechisch,⁴⁷⁴ sofern nämlich der Gedanke, dass Gott keines Dinges bedarf, von Kleantes an in allen Richtungen der griechischen Schulphilosophie bis hin zu den Neuphythagoreern und Neuplatonikern wiederholt wird,⁴⁷⁵ aber der alttestamentlichen Frömmigkeit völlig fremd ist. Nach DIBELIUS lege das Alte Testament keinen Wert darauf, Aussagen über Gottes ruhendes Sein zu machen. Im Alten Testament sei Gottes Handeln und Gottes Forderung wichtig und auch in der

sinnstiftende und bergende Ordnung verstehen und bis dahin die Gedanken des Paulus gut übernehmen. Was dem Stoiker eher fremd klang, war die Lehre des Paulus, nach der Gott als Schöpfer vorgestellt wird. Für die Stoa, so KLAUCK weiter, a.a.O. 90, „gibt [es] nichts über die Welt und ihre stofflichen Prinzipien hinaus, keine Ideenwelt, keinen transzendenten Schöpfergott“. Wenn von einem höchsten Gott die Rede bei der Stoa ist, steht dieser Gott der Welt nicht gegenüber, „sondern ist immanenter Bestandteil von ihr“.

⁴⁷¹ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 261.

⁴⁷² KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 64.

⁴⁷³ Wie LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 266, bemerkt, benutzt Lukas in V. 25, bei ζῶν καὶ πνοὴν das Stillmittel des *Parechese*.

⁴⁷⁴ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 42.

⁴⁷⁵ Vgl. a.a.O., 43.

Herrschaft Gottes gehe es nicht zuerst um einen Zustand an sich. Deshalb habe die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, und sei es *via negationis*, keinen Platz im Alten Testament.⁴⁷⁶ In der LXX wird nur zweimal betont, dass Gott keines Dinges bedarf, und das in späten griechischen Texten, die sprachlich und gedanklich aus dem Alten Testament heraustreten, nämlich in 2Makk 14,35 und 3Makk 2,9 (s.o.). Philo (Det 54-56) wird die Bedürfnislosigkeit Gottes im Zusammenhang mit falscher und wahrer *θεραπεία* eingeführt.⁴⁷⁷

In seiner Studie „The Areopagus Speech and Natural Revelation“ kritisiert GÄRTNER die s.E. unreflektierte Erklärung von οὐ προσδεόμενός τινος im Sinne der hellenistischen Philosophie, obwohl er am Ende seiner Analyse dem Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes bei DIBELIUS zuzustimmen scheint. Nach GÄRTNER ist das Argument gegen die Opfer in der Areopagrede teilweise negativ - Gott braucht nichts von dem, was Menschen meinen ihm opfern zu können - und teilweise positiv, wobei Gott selbst den Menschen alles gibt, was sie brauchen. Die Aussage, dass Gott nichts braucht, sei einer rein philosophischen Auffassung Gottes zuzuschreiben und der griechischen Forderung des *θεοπρεπής* vergleichbar. Der Begriff kann jedoch nach GÄRTNER nicht so eindeutig der griechischen Auffassung von den Eigenschaften Gottes zugewiesen werden. Die in den Formulierungen οὐ προσδεόμενός τινος und ἀπροσδής sich niederschlagende Aussage, nach der Gott nichts bedarf, hat zwei Bedeutungen, so GÄRTNER weiter, die sich miteinander verbinden und dennoch unähnlich sind: (1) Im ersten Fall ist diese Qualität eine bloße Beschreibung des Wesen Gottes. Dieser Sinn wird bei Platon oft mit der Idee verbunden, dass auch die Welt ein göttliches Wesen sei *αὐτάρκης καὶ οὐδενὸς ἕτερου προσδεόμενον*, so auch Xenophon, Antiphon und andere. Diese Ausdrucksweise betont die *αὐτάρκεια*, *ἀταραξία* oder *ἀπάθεια* Gottes, und sowohl Philo (LegAll II,2; Mut 28; Virt 9, ἔστι γὰρ ὁ μὲν θεὸς ἀνεπιδεής, οὐδενὸς χρείος ὄν, ἀλλ' αὐτὸς αὐταρκέστατος ἑαυτῷ) als auch Josephus (Ap 2,190) benutzen den Begriff in gleicher

⁴⁷⁶ Trotz der Anschauung von einem bedürfnislosen Gott, die hinter dem „wiederholten Spott des Deuteroseaia über die Götzen“ steht, ist mit DIBELIUS, Aufsätze, 43f, zu beachten, dass es bei Deuteroseaia um wesentlich um die Verhöhnung der Bilder geht, nicht um die Bestimmung des Wesens Gottes. Das gleiche gilt von Psalm 50,9 ff., wonach Gott keine Tieropfer haben will, nicht weil er keiner Sättigung bedarf (wie eine griechische Opferkritik lauten könnte), sondern weil Gott der Herr aller Tiere ist (alttestamentlich).

⁴⁷⁷ Vgl. a.a.O.,44.

Weise. (2) Die zweite Bedeutung richtet sich gegen eine falsche Einstellung zum Kult, gegen die eingewendet wird, dass Gott keine Opfer brauche. Während bei der ersten Bedeutung Gott charakterisiert wird, widerlegt die zweite die Opferriten. GÄRTNER hält es für möglich, dass beide Bedeutungen in einem Zusammenhang stehen: „If the term is used in a text to reject wrongful sacrificial rites, no pronouncement on God’s ἀντάρκεια, *via negationis*, as a philosophical definition of His Being, need be assumed“.⁴⁷⁸ Wenn Gott in Psalm 50 als derjenige beschrieben wird, der alle erschaffenen Dinge besitzt, der die Opfer der Menschen nicht braucht, sondern nach Dankopfern und Gebeten fragt, hat es nach GÄRTNER nichts mit dem philosophischen Begriff ἀντάρκεια zu tun, sondern es handelt sich um ein Argument gegen ein falsches Opferverständnis. Diese Opferkritik läuft darauf hinaus, dass Gott sich keine Opfer wünscht, außer denjenigen, die in Form von Lob und Gebet aus dem menschlichen Geist heraus kommen. Auch GÄRTNER hat auf griechische Parallelen hingewiesen, die das materielle Opfer mit dem Argument bekämpfen, dass Gott derlei nicht braucht. Hierzu zählt etwa die bekannte Klausel des Euripides δῆται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ’ ὀρθῶς θεός, οὐδενός, die gegen mythologische Götterdarstellungen gerichtet ist, oder die Auffassung Platons, der behauptet, dass die Götter keine Opfer von den Menschen brauchen, und dass Opfer den Charakter einer Ehrerbietung oder eines Tributes an die Götter haben (Plat. Eutyphr. 13ff). Gott braucht nichts, so weiter die Analyse von GÄRTNER, stattdessen gibt er selbst der Menschheit, *ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est* (Seneca epist. 95,47). Der richtige Weg, um Gott anzubeten, ist von ihm eine rechtmäßige Vorstellung zu haben, „*deum colit qui novit*“ und ein hohes Niveau der Moral zu bewahren (Seneca epist. 95,50). Der Satz οὐ προσδεόμενός τινος aus der Areopagrede scheine, so GÄRTNER weiter, zu dieser Tradition zu gehören. Die Kritik bezieht sich auf allen materialisierten Gottesdienst im Anschluss an den alttestamentlichen Grundsatz, dass Gott, der alles erschaffen hat und alle Dinge erhält, nicht als durch menschlichen Einrichtungen zu versorgend gedacht werden kann.⁴⁷⁹

An dieser Stelle ist zu betonen, dass Gott in der Areopagrede nicht so präsentiert wird, als ob Paulus nichts Neues zu sagen hätte, aber doch so, dass die Philosophen seine

⁴⁷⁸ GÄRTNER, *The Areopagus Speech*, 217.

⁴⁷⁹ Vgl. a.a.O., 218. S. auch KÜLLING, *Geoffenbartes Geheimnis*, 84f.

Verkündigung verstehen könnten. Paulus versucht zu zeigen, dass seine Lehre ihnen nicht so neu oder fremd sind, wie sie zunächst auf der Agora den Eindruck hatten. Die biblische Aussage, dass Gott „allen Wesen Leben, Odem und alles“ gibt, konnte Paulus/Lukas seinen Hörern in einer verständlichen Art und Weise vortragen, dadurch dass er in der griechisch-philosophischen Tradition einen Anknüpfungspunkt fand und vom Gedankengut des hellenistischen Judentums (2Makk 14,35; 3Makk 2,9; Jos Ant VIII 111; Philo SpecLeg 1,271) mit „seine[r] Nähe zu dem klassischen biblischen Motiv der Unangemessenheit des Opferkultes (Ps 50, 8-13)“ profitieren konnte.⁴⁸⁰ So stellt PESCH zutreffend fest: „Anknüpfung und Widerspruch bestimmt also den Duktus der Rede, die auf die Hörerschaft sorgfältig abgestimmt ist, ihr aber nicht eine ‚neue Lehre‘ erschließt, die in der Erweiterung ihres aufgeklärten Wissens läge, sondern eine solche, die diesen Horizont übersteigt“.⁴⁸¹

4.2.4.2 Zweite Motivgruppe (V. 26-29)

Die zweite Motivgruppe der Areopagrede ergänzt die erste Motivgruppe und betont auf eine spezifischere Art und Weise die Schöpfung und Regierung Gottes, des Herrn des Himmels und der Erde (V. 24). Der von Paulus verkündigte Gott ist der Schöpfer des Menschen, aus dem alle Völker der Erde geworden sind. Er ist nicht fern von den Menschen, sie sind sogar seine Nachkommenschaft und er will von diesen gesucht werden. Auch bei dieser zweiten Motivgruppe stellt sich Paulus überzeugend gegen die falsche Art von Gottesverehrung, hier aber mit einem weiteren Argument: Die Meinung, nach der Gott den Gebilden der Kunst und Gedanken der Menschen gleich ist, ist unreflektiert, weil Gott selbst nicht fern von seiner Nachkommenschaft ist.

Die Gedanken, die in der Rede von V. 26 bis V. 31 vorkommen und die der zweiten und dritten Motivgruppe entsprechen, werden von Lukas auch im Chiasmus strukturiert (ABCDDCBA). Wenn in V. 26 gesagt wird, dass Gott den Menschen *aus*

⁴⁸⁰ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 261. S. auch JERVELL, Die Apostelgeschichte, 447. Nach NORDEN, Agnostos Theos, 13, der „das stoische Begleitmotiv“ der Areopagrede nachzeichnet, kann die griechisch-philosophische Tradition der Bedürfnislosigkeit Gottes u.a. bei Platon, der „von der Welt als dem gewordenen Gotte sagt, sie sei ein Wesen *αὐτάρκης καὶ οὐδενὸς ἕτερου προσδεόμενον* (Tim. 33 D. 34 B.)“, und bei der Stoa, „die sogar ihren Weisen als *ἀπροσδεῖν* und *αὐτάρκη* zu präzisieren liebte“ und so von ihrem Gott sprach, festgestellt werden.

⁴⁸¹ PESCH, Die Apostelgeschichte, 137.

einem schuf, sagt der V. 31b am Ende der Rede, dass Gott *durch einen ausgewählten auferstandenen Mann richten wird*. Gott, der *regiert über Zeiten* und Wohnsitze der Menschen, damit sie ihn suchen (V. 26b-27a), ist auch derjenige, der *einen Tag festsetzte*, an dem er richten will (V. 31a). Er *ist nicht fern*, sondern die Menschen sind seine Nachkommenschaft (V. 27 b-28) und werden *überall von ihm zur Umkehr* aufgefordert (V. 30b). Die *Zeiten der Unwissenheit* (V. 30a), die Gott übersehen hat, entsprechen der Meinung, dass *Gott den Gebilden der Kunst und Gedanken der Menschen gleich wäre* (V. 29).

Die Verse 26 bis 29 wurden bereits wie folgend anschaulich strukturiert:

- A:** Aus einem schuf er alle Geschlechter der Menschen (V. 26a);
- B:** Er regiert über Zeiten und Wohnsitze der Menschen, damit sie ihn suchen (V. 26b-27a);
- C:** Er ist nicht fern von uns, und alle Menschen sind seine Nachkommenschaft (V. 27b-28);
- D:** Es kann nicht gemeint sein, dass Er den Gebilden der Kunst und Gedanken der Menschen gleich ist (V. 29).

a) Gott, Schöpfer und Herr der Menschheit

Das Motiv „Gott als Schöpfer des Kosmos“ wird hier ergänzt: Gott schuf nicht nur den Kosmos, sondern auch die Menschheit aus einem Menschen. Nach DIBELIUS sei die Erklärung der ganzen Rede in gewisser Weise von der Interpretation der Verse 26 und 27 abhängig.⁴⁸² Die Worte *ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν* wären alttestamentliche und christliche Predigt. Das Verb *ποιεῖν*, das in diesem Zusammenhang das Schaffen bezeichnet, wird in der LXX bei der Schöpfung der Menschen in Gen1,27 nicht weniger als dreimal für das hebräische *bara'* gebraucht.⁴⁸³ Bemerkenswert ist, dass Paulus weder hier in V. 26 den Namen Adam, der Mensch, aus dem Gott alle Menschen schuf, noch in V. 31 den Namen Jesus, des Mannes durch den Gott alle Menschen richten wird (*ἐν ἀνδρὶ*), nennt.⁴⁸⁴ Eine gleiche Gegenüberstellung ist im Römerbrief zu finden,

⁴⁸² Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 30.

⁴⁸³ Vgl. a.a.O., 36.

⁴⁸⁴ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 137.

in dem Adam und Jesus Christus, obwohl nicht genau wie hier in Bezug auf die Schöpfung und das Gericht Gottes, sondern in Bezug auf den Sündenfall und die Erlösung der Menschen, von Paulus gegenübergestellt werden. Im Römerbrief schreibt Paulus weder über Adam noch über Jesus als *ἄνθρωπος* oder *ἄνῆρ*, obwohl es deutlich ist, dass er sich auf sie bezieht. Wenn *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός*, schreibt Paulus, wie viel mehr werden im Leben herrschen *διὰ τοῦ ἑνός Ἰησοῦ Χριστοῦ* diejenigen, die *τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες* (Röm 5,17).

Die alttestamentliche Herkunft von *ἕξ ἑνός* ist in der Forschung unumstritten. DIBELIUS stellt aber zutreffend fest, dass trotz dieses Bezugs auf die „Erzählungen des Alten Testaments von Adam und Noah“ diese Gedanken weder im Alten Testament besonders herausgearbeitet werden, noch die ganze Vorstellung in der Areopagrede nach alttestamentlichen Gedanken ausgerichtet ist, da nichts über den Sündenfall, den Turmbau zu Babel, die Zerstreung der Menschheit oder ein auserwähltes Volk und sein Schicksal in der Rede vorkommt.⁴⁸⁵

Wer ist aber mit „alle“ gemeint, wenn *ἕξ ἑνός* „ein Mensch“ bedeutet? DIBELIUS fragt, ob der Autor mit *πάν ἔθνος ἀνθρώπων* „die Völker“ oder „das Menschengeschlecht“ meint, ob von „der Welt der Nationen“ oder von „der universalen Menschheit“ die Rede ist, ob er geschichtlich im Sinne des Alten Testaments, das eine Familie als Stammhaus der vielen verschiedenartigen Völker, oder eher hellenistisch im Sinne der Aufklärungsphilosophie (stoische Philosophie), welche die Menschheit kosmopolitisch als die Summe der Erdbewohner betrachtet.⁴⁸⁶ Während DIBELIUS *πάν ἔθνος ἀνθρώπων* im Sinne des Menschengeschlechtes erklärt, bestimmt POHLENZ den Ausdruck nach seiner historischen Auffassung, welche er im Verlauf der ganzen Rede zu beweisen versucht.⁴⁸⁷

ἕξ ἑνός und *πάν* werden im V. 26 deutlich kontrastiert⁴⁸⁸ Jeder, der das Alte Testament kennt, versteht, dass „alle Menschen“ von dem alttestamentlichen Gott aus dem einen Menschen geschaffen wurden. Dass alle „Völker“ oder die „Menschheit“ aus

⁴⁸⁵ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 37.

⁴⁸⁶ Vgl. a.a.O., 30f.

⁴⁸⁷ POHLENZ, Paulus und die Stoa, 542.

⁴⁸⁸ Vgl. BARRETT, The Acts, 842.

einem „Volk“ entstanden sind, erscheint hier nicht als ein „guter möglicher Verknüpfungspunkt“, obwohl doch hier im Hintergrund stehen könnte, dass alle Völker aus einem einzigen Volk stammen, nämlich aus dem Volk, das sich zu dem Schöpfer des einen Menschen bekennt. Es steht hier im Mittelpunkt, dass die ganze Menschheit und damit alle Völker aus dem gleichen Menschen und deshalb aus dem gleichen Gott entstanden sind. Es scheint hier wahrscheinlicher der Fall zu sein, dass beide Perspektiven - die „Menschheit“ und „die Völker“ - sich in der Rede nicht ausschließen. So wie bis jetzt, lässt sich die Verflechtung von philosophischen und alttestamentlichen Gedanken auch weiter in der Rede feststellen.

Eine zweite Ergänzung, jetzt zum Motiv „Gott als Erhalter“, wird von Paulus/Lukas vorgebracht, indem er die Regierung Gottes über die geschaffene Menschheit auf eine spezifischere Art und Weise präsentiert: Gott regiert sogar über Zeiten und Wohnsitze der Menschen. Nach DIBELIUS wird die Verteilung der Menschen auf der Erde durchaus optimistisch betrachtet und die Menschen werden als Weltbürger verstanden, deren Teilung in Nationen keine Rolle spiele. DIBELIUS verweist auf Philo, der auf ähnliche Weise vom Menschen redete. Im seinem *De opificio mundi* (140 §136) schreibe Philo, dass die Menschheit von einem ersten Menschen abstammt, der nicht nur der erste Mensch war, sondern auch der erste Weltbürger, der nach der Verfassung des Naturgesetzes lebte. Die πολιτεία sei also die ganze Welt (Opif 142.143).⁴⁸⁹ Was bedeutet aber προστεταγμένους καιρούς und τὰς ὀποθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶ? Die Antwort dieser Frage hänge nach DIBELIUS mit der Entscheidungsfrage über die Bedeutung von πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων zusammen. Wenn man πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων als die „Völkerwelt“ versteht, sollte man nach DIBELIUS auch τὰς ὀποθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶ als „die Grenzen ihrer Siedlung“ auf die Staatsgebiete der verschiedenen Nationen verstehen (Dt 32,8). In diesem Zusammenhang wäre aber der Begriff καιρός schwierig zu verstehen, so DIBELIUS weiter, da καιροί als „das Auftreten, Blühen und Verschwinden der Völker“ und andere als die καιροὶ ἐθνῶν von Lk 21,24 interpretieren, welcher ein eschatologischer Terminus sei, der die Zeit zwischen Jerusalems Zerstörung und dem Anbruch des Gottesreichs bezeichnet. Da hier aber keine Rede davon sei, könnte man auf Dan 8 verweisen und an die Perioden denken, die den einzelnen einander

⁴⁸⁹ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 37.

ablösenden Nationen von Gott zugebilligt sind. Darüber hinaus sollte die Frage gestellt werden, ob der Verfasser den Lesern das Verständnis für diese Geschichtsphilosophie der Diadochenzeit zutrauen würde. Die andere Erklärung für *καιροί* würde sie als philosophisch bezeichnen, welche keine Schwierigkeit bei der Interpretation biete. Die festgesetzten *καιροί* seien die „Jahreszeiten“, eine Idee, die durch die Worte des Paulus in Lystra, die einen verwandten Gedankengang der Areopagrede enthalten, unmittelbar nahe gelegt würde.⁴⁹⁰ Das Wort *προστεταγμένοι* würde erheblich besser zu den „Jahreszeiten“ als zu den Völkerepochen passen, da die Jahreszeiten nach immer gültiger, allgemein erkennbarer Ordnung festgesetzt sind. Platon (leg. X 886a) hat die Bedeutung von *προστεταγμένοι* so ausgedrückt: *τὰ τῶν ὥρων διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως εἰαυτοῖς τε καὶ μῆσιν διειλημμένα*, und diese Verurteilung gilt ihm neben dem Kosmos als vornehmster Beweis für die Existenz der Götter. Das Partizip will hier ausdrücken, was bei den Siedlungszonen mit *ὁποθεσία* gemeint wird, nämlich, dass Gott festgesetzte Jahreszeiten und abgegrenzte Wohngegenden bestimmt hat, die den Menschen zum Suchen Gottes antreiben sollen.⁴⁹¹

Da nach DIBELIUS *entweder* eine alttestamentliche *oder* eine philosophische Interpretation möglich sei, löst er die Schwierigkeiten, die sich für die philosophische Deutung von *ὁποθεσία τῆς κατοικίας αὐτῶν* ergeben, im Rahmen der griechischen Wissenschaft geläufigen Zonenlehre, in welcher immer wieder hervorgehoben wird, dass von den fünf Zonen nur zwei für die Menschen bewohnbar seien.⁴⁹² Cicero habe den Gedanken von den menschlichen Siedlungszonen im Gottesbeweis des ersten Buches Tusc. in diesem Sinne vorgetragen und nach alledem lasse sich nicht bestreiten, dass dieser Ausdruck auch nicht geschichtlich, sondern eher philosophisch gedeutet werden könne. Wie bei Cicero, wären die Grenzen der kultivierbaren Zonen und nicht die Staatsgrenzen gemeint. Die Beantwortung der Frage habe von dem Ziel der Darstellung auszugehen. Gegen diese Auffassung von DIBELIUS stellt POHLENZ fest, dass der „Vorsehungsbeweis, bei der Cicero aus Aristoteles’ Dialogen (...), sehr umstritten war“. Denn die Epikureer wiesen umgekehrt auf die Unbewohnbarkeit eines großen Teiles der

⁴⁹⁰ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 32. Vgl. auch BRUCE, The Book of the Acts, 338 sowie BARRETT, The Acts, 844.

⁴⁹¹ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 35.

⁴⁹² Vgl. a.a.O., 32f.

Erde hin, um das Gegenteil zu beweisen“.⁴⁹³ Außerdem setze das Wort ὀροθεσία nach seiner ursprünglichen Bedeutung „zwei Nachbarn“ voraus, „zwischen deren Besitz die Grenzlinie gezogen wird, und daß (sic!) man sich schwer vorstellen kann, wie dieses Wort auf die Begrenzung der bewohnbaren Erde übertragen werden konnte“.⁴⁹⁴ Nach POHLENZ muss die Bedeutung von ὀροθεσία sowohl für Redner als auch für Hörer gelten und deshalb muss es sich auf „die historisch gewordenen Grenzen und [auf] das Ganze auf die Gliederung der Völker (...) beziehen“.⁴⁹⁵ Auch καιροῦς προτεταγμένους könnte nicht nach der Auffassung DIBELIUS', sondern neben der historisch-räumlichen Entwicklung, als die zeitliche Entwicklung der Menschenvölker verstanden werden. Die Beschäftigung mit der geschichtlichen Entstehung der Völkerwelt zeige sich sowohl bei den Juden, z.B. durch die Genealogie in Gn 10, durch die örtliche Verteilung der Völker, wie auch in Dt 32,8 oder durch die ätiologische Erzählung über die zwölf Söhne Jakobs und die Zeugung der Söhne Lots, als auch bei den Griechen „wenn sie in ihren genealogischen Epen sich ein Bild davon zu machen suchen, wie von einem Stamme aus sich allmählich die verschiedenen Völker verzweigt haben“.⁴⁹⁶

Dass Paulus/Lukas in der griechisch-philosophischen Tradition Anknüpfungspunkte zu seiner Rede fand und über diese hinaus die Lehre über den alttestamentlichen Gott, und weiter über die Schöpfung aus einem Mann - Adam, in einer verständlichen Sprache, unter dem „Gewand“ der stoischen Tradition, seinen Hörern vortrug, steht zu wenig im Blick bei DIBELIUS und POHLENZ, indem sie in manchen Punkten *entweder* die eine *oder* die andere Deutung in der Rede zu bestimmen versuchen. Nach DIBELIUS sei es unmöglich, bei „dieser Konzentration der Motive in wenigen Versen (...), die einzelnen Ausdrücke eklektisch, d.h. bald historisch bald philosophisch, zu deuten“.⁴⁹⁷ POHLENZ nähert sich der richtigen Deutung der Rede, indem er feststellt, dass gerade durch die historische Deutung die „'philosophische' Einheit des Gedankenganges, die Dibelius mit richtigem Empfinden verlangt“,⁴⁹⁸ erhalten wird:

⁴⁹³ POHLENZ, Paulus und die Stoa, 542.

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ A.a.O., 543.

⁴⁹⁶ A.a.O., 544.

⁴⁹⁷ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 31.

⁴⁹⁸ POHLENZ, Paulus und die Stoa, 544.

„Für die stoische Theologie (...) war fester Ausgangspunkt der Gottesbeweis e consensu gentium. Um ihn zu widerlegen, wiesen aber die Skeptiker auf die Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen bei den Einzelvölkern hin. Diese konnten die Stoiker natürlich nicht leugnen, legten aber nun ihrerseits allen Wert darauf, daß (sic!) trotz dieser Differenzierung eine Übereinstimmung im wesentlichen Punkte vorhanden sei, die auf einen gemeinsamen Urbesitz aller Menschen zu schließen zwingt“.⁴⁹⁹

b) Die Suche Gottes

Obwohl Gott in der Rede als Objekt der Suche der Menschen präsentiert wird, sollte hier eher nicht nur über eine Suche nach Gott gesprochen werden, sondern auch über eine Suche von Gott, da durchaus im Hintergrund der gesamten Rede steht, dass Gott selbst den Menschen sucht und bei seiner Suche wirkt, um die Menschen zu erreichen. Der Mensch soll suchen, obwohl der Verlauf der Rede zeigt, dass Gott doch nicht fern ist (καὶ γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα). Die *Litotes* - „nicht fern“ statt „nahe“ - erinnert nach PESCH „das biblisch geschulte Ohr freilich daran, daß (sic!) sich die gottlosen Menschen von Gott fernhalten“.⁵⁰⁰ Es scheint hier, dass Paulus von einer Suche spricht, die von den Philosophen schon lange verlassen worden wäre, wenn ihren Mittel wirklich wirksam gewesen wären. Das Motiv des Gotteserkenntnis wird durch die Deutung von γινώσκειν bestimmt (V. 19f: γνῶναι; V. 23: die Prädikation Ἀγνώστῳ und das Partizipium ἀγνοοῦντες). Γινώσκειν bedeutet im Hellenismus eine Tätigkeit des νοῦς oder des λόγος, für die Gnostikers bedeutet es „ein χάρισμα, das dem Menschen von Gott geschenkt wird“, eine Erleuchtung⁵⁰¹ und im Alten Testament, anders als im Hellenismus, beschreibt γινώσκειν nicht eine Tätigkeit des νοῦς oder des λόγος, sondern das „Kennenlernen im Umgang, in der Erfahrung“.⁵⁰²

So wie bei dem Motiv der Gotteserkenntnis, kommen in der Forschung auch bei dem Motiv des Suchens nach Gott unterschiedliche Verständnisse häufig vor. Nach DIBELIUS erinnert der Ausdruck ζητεῖν τὸν θεόν an die unmittelbare Beziehung zu Gott, wie es im Alten Testament vorkommt. Die Bedingungen und Umstände dieses Suchens in der Areopagrede und im Alten Testament seien aber völlig verschieden, indem der

⁴⁹⁹ POHLENZ, Paulus und die Stoa, 544.

⁵⁰⁰ PESCH, Die Apostelgeschichte, 138. Im V. 27, bei ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα sowie im V. 31 bei πίστιν παρασχὼν πᾶσιν benutzt Lukas das Stillmittel der Alliteration. Vgl. LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 266.

⁵⁰¹ BULTMANN, ThWNT, Bd. 1, 693.

⁵⁰² A.a.O., 696.

Fromme des Alten Testaments Gott suche, um ihn zu dienen - das Suchen Gottes ist eine Sache des Willens - während es in der Areopagrede eine Sache des Denkens ist, in der es nicht darum geht, das Vertrauen auf Gott zu setzen oder sich ihm im Gehorsam unterzuordnen, sondern um die Erkenntnis seines Wesens aus der Erkenntnis der Welt. Wollte aber der Areopagredner nicht gerade diese rationale Erkenntnis mit ihrer Suche in dem Menschen selbst oder in der Welt als irrational und unfähig präsentieren und statt dessen die Athener doch unter den Gehorsam und das Vertrauen auf Gott führen? „Was Lukas beabsichtigt, ist nicht Wissen vom Sein Gottes, sondern Gottesverehrung, zu der nicht eine fehlende Gotteserkenntnis, sondern die Abgötterei den Gegensatz bildet“.⁵⁰³ Es scheint m.E. hier genau dies der Fall zu sein. Obwohl in einer philosophischen Sprache präsentiert Paulus Gott nicht als eine Kraft, die im Menschen selbst oder in der Welt zu suchen ist, sondern als Schöpfer der Menschen und der Welt. DIBELIUS verweist sowohl auf Philo als auch auf *Sapientia Salomonis* (SapSal 13,6) - nach ihm, das hellenistischste Buch der LXX - in denen, durch das Alte Testament veranlasste, die direkte persönliche Konstruktion ζῆτεῖν τὸν θεόν in einem völlig griechischen Sinn vorkommt. Denn ζῆτεῖν wird von den Griechen benutzt, um das Aussuchen und Untersuchen des Wahren und auch des Göttlichen zu deuten. Zu diesem Suchen gehört aber nicht unbedingt das Finden, wie es Philo empfand und wie auch der Areopagredner durch seine vorsichtige Einführung des Zieles des Suchens im Optativ offenbar dieser Unsicherheit Rechnung trug: εἰ ἄρα γεψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροειν.⁵⁰⁴ „Die dem Menschen aufgegebenen Suche Gottes führt nicht - wie die Stringenz philosophischer Erkenntnis meinen könnte - ohne weiteres zum Ziel“,⁵⁰⁵ was auch die verkehrte Verehrung der Athener unterstricht. GÄRTNER stellt in Bezug auf die Anwendung von ψηλαφάω fest, dass die Unsicherheit dieses Suchens jedoch unterschiedlich angegeben ist. Die dabei verwendeten Worte seien leicht mit der Erfahrung des Menschen mit seiner pervertierten Erkenntnis Gottes verbunden, wie zum Beispiel in Röm 1-2 beschrieben wird.⁵⁰⁶

Nach BARRETT sollte beachtet werden, dass die Verse 26 und 27 einen einheitlichen Satz bilden, der sich aus verschiedenen Teilen zusammensetzt. Eine Folge

⁵⁰³ JERVELL, Die Apostelgeschichte, 449.

⁵⁰⁴ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 33f.

⁵⁰⁵ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 138.

⁵⁰⁶ Vgl. GÄRTNER, The Areopagus Speech, 161.

davon sei, dass die Methode der Schöpfung des Menschen in Bezug auf die Wohnsitze und das Suchen nach Gott gesehen werden müsse.⁵⁰⁷ Gott schuf den Mensch also, um die Erde zu bewohnen und ihn zu suchen.⁵⁰⁸ POHLENZ stellt zutreffend fest, dass man gerade „die Einheitlichkeit und den zielbewußten Fortschritt der Rede“ übersieht, indem „man das Suchen nach Gott nicht als das Ziel des in v.26 Gesagten auffaßte, sondern als ein zweites Moment neben die Fürsorge Gottes für den Wohnsitz der Menschen stellte“.⁵⁰⁹

Es muss hier wiederum nicht nur die Berührung von philosophischer und biblischer Terminologie betont werden,⁵¹⁰ sondern, dass diese Berührung als intentionale Strategie des Lukas vorkommt, indem er Paulus die biblische Botschaft als „nicht so unbekannt“ aber doch immer noch als „unbekannt“ den Philosophen und auch seinen Lesern vortragen lässt. Die Bedeutung der Rede wird gerade von dieser Strategie bestimmt. So wie BARRETT zutreffend analysiert: „But we do well to ask whether Luke had seen as clearly as modern students the difference between the biblical and the philosophical search. All used (more or less) the same words; must they not mean the same? To analyse the distinctions too sharply may mean missing Luke’s point“.⁵¹¹

c) Die Menschen sind Gottes Nachkommenschaft

Die Areopagrede scheint mit diesem Motiv dem stoischen Denken am nächsten zu kommen,⁵¹² indem Lukas die Nähe Gottes durch die „stoische Dreierformel“ ζῶμεν, κινούμεθα, ἐσμέν und durch das Zitat aus dem Lehrgedicht *Phainomena* (um 270 v. Chr.) von Arat, einem Dichter aus Tarsus, der zilizischen Heimat des Paulus, erläutert.⁵¹³

Nach DIBELIUS wurde das Material dieses Motivs, das er nach seiner Strukturierung der Rede als dritte Motivgruppe behandelt, in der theologischen Diskussion der letzten 25 Jahre (das sagte er im Jahr 1939!) bereits soweit gesammelt,

⁵⁰⁷ Vgl. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, 841f. S. auch JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, 447.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd.

⁵⁰⁹ POHLENZ, *Paulus und die Stoa*, 540. POHLENZ, ebd., weist darauf hin, dass der Text, nach seinem syntaktischen Aufbau gelesen, bedeuten soll, „daß (sic!) Paulus gar nicht von der Erschaffung des Menschen oder von seiner Ansiedlung auf Erden an sich spricht, sondern von dem Zweck, zu dem ihn Gott erschaffen hat. Er sagt ja nicht einfach „ἐποίησεν (κατοικεῖν), sondern „ἐποίησεν (κατοικεῖν) ζητεῖν τὸν θεόν“.

⁵¹⁰ Vgl. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 138.

⁵¹¹ BARRETT, *The Acts*, 846.

⁵¹² Vgl. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 263.

⁵¹³ Vgl. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 138.

dass der rein hellenistische Charakter dieser Gruppe klar liege.⁵¹⁴ Kein Satz dieses Motivs, so DIBELIUS weiter, lasse sich im Rahmen weder des Alten noch des Neuen Testament finden.⁵¹⁵ Von der Verwandtschaft des Menschen mit Gott sei bei Paulus überhaupt nicht die Rede. Paulus hätte eher über die Nähe des Menschen zu Christus gesprochen, bei der es sich nicht um eine Gottes-Gemeinschaft, sondern in erster Linie immer um eine Christus-Gemeinschaft handelt. Nach Paulus würde die Beziehung mit Gott immer nur durch Christus hergestellt. Im Römerbrief entspricht die nahe Beziehung zur göttlichen Welt nur dem erlösten Menschen als Träger des Heiligen Geistes, der nicht nur zur Gemeinde gehört, sondern wirklich Christus angehört. Der Areopagredner aber wendet sich an Nichtchristen und nennt gerade diese Gottes Geschlecht. Nach DIBELIUS hätte Paulus nie so geschrieben, weil er zutiefst überzeugt sei, dass der Mensch Gott entfremdet ist (Röm 1-3). Paulus würde sogar den Christen nicht in eine so unmittelbare Beziehung zu Gott setzen, wie der Areopagredner es in Bezug auf die ganze Menschheit macht.⁵¹⁶ Der Gedanke der Gottverwandtschaft der Menschen sei, so DIBELIUS, seit der Verbreitung und Popularisierung des stoischen Bildes vom Weisen in der Philosophie beheimatet. Als Beispiel der Vorstellung vom Wesen der Götter in jedem vernünftigen Wesen der Natur nennt er zunächst gewisse Ausführungen von Dion von Prusa (Or. XII 27). Auch das erste Tempelweihgebet, das Josephus (Ant VIII 108) dem König Salomo in den Mund legt - ganz in der Tradition des hellenistischen Judentums - zeige, dass solche Gedanken vorausgesetzt werden könnten und ganz hellenistisch empfunden seien. Das auffallendste Verb κινεῖσθαι deute wiederum hin auf stoische Gedankengänge von Gott, als demjenigen, der alles bewegt. DIBELIUS verweist auf die von NORDEN gesammelten Stellen, die beweisen, „dass die Stoa alles Gewordene als bewegt, Gott aber als den unbewegten Beweger betrachtet“.⁵¹⁷ Wenn die Areopagrede einerseits am nächsten dem stoischen Denken durch die „stoische Dreierformel“ kommt, ist die Nähe Gottes den Epikureern andererseits völlig fremd. Obwohl von den Epikureern Gebete, Opfer und sogar Teilnahme am Kult und an der Pflege des religiösen Brauchtums empfohlen wurde, wird dieser Religionsausübung nach KLAUCK nur eine

⁵¹⁴ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 46.

⁵¹⁵ Vgl. a.a.O., 50.

⁵¹⁶ Vgl. a.a.O., 57. Hier kommen DIBELIUS, ebd., und POHLENZ, Paulus und die Stoa, 554, zu demselben Ergebnis.

⁵¹⁷ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 46 (Anm. 6) und NORDEN, Agnostos Theos, 19 ff.

„psychohygienische und eventuell auch sozialhygienische Funktion zugewiesen“.⁵¹⁸ Epikur habe die unerreichbare Ferne der Götter und die Sinnhaftigkeit ihrer Verehrung offenbar zusammengedacht, sodass die Götter in ihrem unzerstörbaren und vom Weltgetriebe unberührten Leben das Ideal der Weisheit verkörpern, welches durch die Philosophie zu realisieren ist.⁵¹⁹ Nach Seneca analysiert LANG, dass unter diesen Vorzeichen über eine „bedingte ἀνάστασις“ gesprochen werden kann: Wenn „jemand Zeit für Philosophie und (...) eine *tranquilitas animi* ausgebildet [hat], der ist in die Unsterblichkeit eingegangen (Tranq 16,4 [244]) und der Ewigkeit würdig (...)“.⁵²⁰ Bei der Areopagrede wird die Sinnhaftigkeit der Götzendienste mit der Nähe Gottes zusammengedacht und gerade durch diese argumentiert.

Hinsichtlich des bekannten Zitats aus Arats *Phaenomena* τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν stellt DIBELIUS fest, dass das Wort als Dichterzitat eingeführt wird und dass der Plural der Zitationsformel ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ἑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν einer literarischen Konvention entspricht. Lukas scheine das ganze Gedicht des Arats und nicht nur diesen Vers zu kennen, da die Gemeinsamkeit der Gedanken es nahe legte und die Art der Einführung geeignet sei, es zu bestätigen. Die Worte „in ihm leben, weben und sind wir“, die nach Arat zitiert werden, sind Gedankengut aus der griechischen Bildungswelt. Anders als in I Kor 15,33, wo Paulus einen Vers von Menandros wie ein Sprichwort verwendet, ohne dessen Herkunft zu kennen, ist in der Areopagrede an eine Einführung und Verwendung zu denken, als ob hier ein Literaturgebildeter redet.⁵²¹

⁵¹⁸ KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 118.

⁵¹⁹ Vgl. ebd.

⁵²⁰ LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 262.

⁵²¹ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 160. Auch ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 264, weist darauf hin, dass es schwer zu folgern sei, dass die Dreiformel ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν (V.28) ebenfalls ein Zitat sei, sondern vielmehr, „daß (sic!) der Leser das Arat-Zitat als repräsentativ für inhaltlich verwandte Dichter- und Philosophenworte verstehen soll“. Nach DIBELIUS, Aufsätze, 49f, wäre das pluralische Benutzen bei τινές ein kleines Anzeichen, dass die Areopagrede sowohl formal als auch sachlich die Anschauung eines Bildungschristentums darstellen würde, wie es sonst nur aus dem zweiten Jahrhundert bekannt ist. Diese Art Christentum würde im ganzen Neuen Testament nur hier und, wenn man will, auch in Act 14,15-17 bezeugt werden. DIBELIUS, ebd., stellt fest, dass obwohl der hier zitierte Vers in der Einleitung der *Phainomena* des Arats steht, die Areopagrede in mehr als einer Hinsicht den Versen Arats nahe zu sein scheint. Der Ursprung der Menschen in Gott und die darauf beruhende Verwandtschaft, die Erwähnung des Bodens und der Jahreszeiten als Gottesbeweise sind sowohl in der Areopagrede als auch im Gedicht Arats geläufig. Da der Redner dieses Zitat mit einer literarischen Wendung einführt, könnte es angenommen werden, dass er wirklich das Gedicht Arats und nicht nur diesen einen herausgehobenen Halbvers kannte. Ein ähnlicher Vers begegnet auch im Zeushymnus des Stoikers Kleantes (In Jovem 3-5), eines Zeitgenossen des Arat. Kleantes will aber, nicht wie Arat den

Der stoische Gedankengang als Ganzes, auf den Lukas sich beispielhaft durch das Arat-Zitat bezieht - obwohl die Forschung verschiedene Einzelheiten dieses Gedankenganges bei verschiedenen stoischen Autoren erkennt - führt auf Poseidon hin, wie POHLENZ überzeugend zeigte.⁵²²

„In der Tat erhält der Satz ἐν αὐτῷ καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν seine volle plastische Kraft erst, wenn wir an das Allgefühl des Poseidonios denken, an seinen Glauben, daß (sic!) der Kosmos ein großer einheitlicher Organismus ist, in dem alle Teile in engster ‚Sympathie‘ miteinander stehen und ihr Leben und Dasein nur aus dem Ganzen und im Zusammenhang mit ihm haben. Besonders die Verbindung der Begriffe Leben und Bewegung ist für Poseidonios kennzeichnend“.⁵²³

Dem Stoiker ist der Mensch ein Gottesverwandter, der die Vorstellung vom Wesen der Götter als vernünftiges Wesen ausweise. Obwohl Lukas die Nähe Gottes tatsächlich durch diesen stoischen pantheistischen Sinn der Gottesverwandtschaft und nicht im schöpfungstheologischen Sinne des Alten Testaments (z.B. Dtn 4,7.30; Ps 139,5) vorbringt, interpretiert er diese „Dreifformel“ nicht pantheistisch, sondern, mit dem Zitat Arats als Beleg für die Gottesverwandtschaft der Menschen, schöpfungstheologisch als eine Fortführung des Verses 25, nach dem Gott αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζῶν καὶ τὰ πάντα.⁵²⁴ Wie POHLENZ feststellt, wird hier eine „auf heidnisch-philosophischem Boden gewachsene Theorie“, die der Christ Lukas rückhaltlos übernahm und „rein in theistischem Sinne“ verstanden hat.⁵²⁵

Indem Lukas das heidnische Dichterwort biblisch umdeutet, so ROLOFF, folgt er der Tradition des hellenistischen Judentums, „das derartige philosophische Sätze zur Erklärung des biblischen Gottesgedankens heran[zu]ziehen pflegte. (...) Die Worte der Dichter [beispielhaft des Arats unter den zum Hörer/Leser bekannten Dichter - τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν] gewinnen hier geradezu die Funktion eines Schriftbeweises (...)“⁵²⁶

Wirkungen Gottes auf Erden nachspüren, sondern das Recht des Menschen begründen, dem Gott seinen Preis darzubringen. Obwohl kein engerer Zusammenhang zwischen dem Zitat und der Areopagrede nachweisbar ist, würde das Zitat aber die Geläufigkeit des Gedankens von der Gottverwandtschaft des Menschen in der hellenistischen Dichtung und Philosophie bestätigen. Im V. 28, bei τινες καθ' ὑμᾶς ποιητῶν und im V. 30 bei τοὺς μὲν οὖν χρόνους benutzt Lukas, so LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 266, das Stilmittel des *Hyperbata*, sowie im V. 28 bei ἐσμέν noch das Stilmittel des *Epipher*.

⁵²² Vgl. POHLENZ, Paulus und die Stoa, 847f.

⁵²³ A.a.O., 547. S. auch PERVO, Acts, 430.

⁵²⁴ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 263f und PESCH, Die Apostelgeschichte, 139.

⁵²⁵ Vgl. POHLENZ, Paulus und die Stoa, 546.

⁵²⁶ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 264. S. auch PERVO, Acts, 439. Nach HANSEN, The Preaching and

im Sinne eines Beweises für die alttestamentliche Vorstellung über Gott. Wie WITHERINGTON III. zutreffend analysiert, kommt das Zitat Arats den Zuhörern der Rede als einen bekannten autoritativen Gedanken der Stoa vor und nicht als Beweis der LXX, eines Buches, welches das Publikum nicht kannte und deshalb keine Autorität bei den Zuhörern haben könnte. Die Argumente des Paulus seien den Zuhörern nur überzeugend, wenn sie zusammen mit den schon bestehenden Gedanken der Zuhörer eine plausible Struktur erarbeiteten.⁵²⁷ GÄRTNER erwähnt, dass hier, wie bei anderen Zitaten des Alten Testaments, einer antiken jüdischen Tradition zufolge, womöglich den Worten Arats eine Wendung gegeben sein könnte, die nicht im Einklang mit dem Sinn ihres ursprünglichen Zusammenhanges stehe. Die hier belegte jüdische Tradition, nämlich griechische Autoren ohne Rücksicht auf ihre ursprünglichen Kontexte zu zitieren, kannten auch die älteren Diaspora-Propagandisten.⁵²⁸

Die Unmöglichkeit der Verehrung Gottes durch Götzenbilder ist durch das „Schöpfertum Gottes“ weiter begründet, indem Gott nicht nur den Kosmos (V. 24f) sondern auch den Menschen (V. 26f), und diesen sogar als seine Nachkommenschaft, schuf und erhält (V. 28). Wegen solcher so engen Beziehung mit Gott müsste der Mensch wissen, dass die Götzenbilder nicht Gebilde Gottes, sondern „Gebilde“ des Menschen sind, „daß (sic!) das von ihm selbst Geschaffene dem wahren Gott in keiner Weise zu entsprechen vermag. Damit wird letztlich nur das Grundmotiv der alttestamentlichen

Defence of Paul, 310, wird das Bild der Ablehnung des Paulus gegenüber dem populären religiösen Pluralismus nicht nur mit der klassischen Orthodoxie des jüdischen Glaubens, sondern auch mit der klassischen Orthodoxie in der griechischen Philosophie bestimmt

⁵²⁷ WITHERINGTON III., *The Acts*, 530. In seinem Artikel über den „Aufbau der Areopagrede“, nach einem Vergleich zwischen der Areopagrede, dem Testament des Orpheus und dem Aristobulfragment, stellt LEBRAM, *Der Aufbau der Areopagrede*, 234, fest, dass das Schema der Lehre von der Offenbarung des unerkennbaren Gottes „ursprünglich der Leitfaden eines Unterrichts“ sei. In Act 17 liege „in aller Knappheit dessen Gedankengang vor, während die Aristobulzitate einer Argumentensammlung heidnischer Texte entstammen, die im jüdischen Schulbetrieb gebraucht wurde“. Deshalb könnte dieses Schema als solches nicht als hellenistisch bezeichnet werden. Jedoch sei es wohl anzunehmen, was sein Inhalt und seine Umgebung zeigen, „daß (sic!) es da, wo Proselyten zu unterrichten waren, vorzüglich wohl im hellenisierten Ägypten, eine erhebliche Rolle gespielt haben mag (...) [und deshalb sei] diese Stoffanordnung (...) auch in drei weiteren Texten der jüdisch-christlichen Tradition belegt, denen meistens eine gewisse Affinität zum Hellenismus zugesprochen wird“, nämlich, SapSal 7,15-28; Johannesprolog Joh1,1-13 und Sir 16,24-17,21).

⁵²⁸ Vgl. GÄRTNER, *The Areopagus Speech*, 193. Wie LEBRAM, *Der Aufbau der Areopagrede*, 223, feststellt, treten in der hellenistischen Zeit „selbständige Lehrerörterungen in Juden- und Heidentum vielfach als Auslegung überlieferter Texte auf. Wie dem auch sei, der Gedankengang ist für den Verfasser der Areopagrede jedenfalls eigenständige jüdische Lehre. Ihm dient das Aratzitat nur zur Bestätigung, daß (sic!) auch die Heiden das wissen könnten, was Israel offenbar ist“.

Polemik gegen den heidnischen Bilderkult aufgenommen und weitergeführt (z.B. Jes 40,18f.; 44,9f.; 46,5 ff.; Weish 13-15)⁵²⁹.

4.2.5 *Peroratio*

4.2.5.1 Dritte Motivgruppe (V. 30-31)

Mit der dritten Motivgruppe erreicht die Areopagrede ihr Ende, in der der unbekannte Gott, Schöpfer und Erhalter des Kosmos, auch als gnädiger Richter vorgestellt wird, der die Zeiten der Unwissenheit übersieht und Er weist allen hin, auch die Athener gerade durch die Rede des Paulus, zur Umkehr vor dem festgesetzten Tag des Gerichtes durch den von ihm auferstandenen Mann. Die Wirkung dieses Teils der Rede auf den Leser soll weiter im Rahmen der Funktion der Areopagrede in der Act analysiert werden. Gott, der Schöpfer aller Geschlechter der Menschen (V. 26a), wird durch einen von ihm ausgewählten, auferstandenen Mann richten (V. 31b). Zu seiner Regierung über die Zeiten und Wohnsitze der Menschen (V. 26b-27a) gehört auch die Festsetzung des Tages, an dem er sein Gericht durchführen wird (V. 31a). Die Menschen, seine Nachkommenschaft, denen er sich als naher Gott vorstellt (V. 27b-V. 28), ruft er jetzt zur Umkehr (V. 30b) und übersieht die Zeiten der Unwissenheit (V. 30a), die durch die falsche Gottesverehrung charakterisiert sind, nach der Gott als Gebilde der Kunst und Gedanken der Menschen gleichgesetzt wurde (V. 29). Wie DIBELIUS zutreffend erwähnt, kommt die Aktualität der Bußforderung nach Act 2,38 oft zur Sprache. Hier, so wie in 10,42 wird auf die Zukunft und auf das Gericht Gottes durch Jesus hingeblickt. In diesen zwei Versen 17,30-31 [erscheinen] Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengedrängt⁵³⁰. Die dritte Motivgruppe, in Chiasmus mit der zweiten Motivgruppe strukturiert, wurde wie folgend bereits zusammengefasst:

- D:** Er übersah die Zeiten der Unwissenheit (V. 30a)
- C:** Er weist alle Menschen überall zur Umkehr (V. 30b)
- B:** Er setzte einen Tag fest, an dem er richten will (V. 31a)

⁵²⁹ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 265.

⁵³⁰ DIBELIUS, Aufsätze, 53.

A: Er wird durch einen ausgewählten auferstandenen Mann richten (V. 31b)

a) Von den Zeiten der Unwissenheit zur Umkehr

Der Vers 30 beschreibt die „gnädige Bewegung“ Gottes, sein Interesse für die Menschen, seine Nachkommenschaft, indem die „grundsätzliche Fehlhaltung (...) nur durch Gottes Eingreifen behoben werden kann. Gott selbst schafft jetzt eine Möglichkeit zur Umkehr“.⁵³¹ Gott übersieht (ὕπεριδὼν) die Zeiten der Unwissenheit und verkündigt und befiehlt auch durch Paulus allen Menschen überall, auch in Athen, die Umkehr (παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν). „Es ist eine klare Korrespondenz zwischen ἀγνώστῳ θεῷ und ‚die Zeiten der Unwissenheit‘, aber so, dass es keine Entschuldigung gibt: sie hätten den Schöpfer kennen können“.⁵³² PERVO stellt fest, dass die Rede des Paulus an Heiden mit diesem Aufruf die Form der Reden an Juden annimmt, z.B. die Rede des Petrus in Act 3,19, in der Petrus sagt, dass sie κατὰ ἄγνοιαν betrieben wurden.⁵³³ Die Unwissenheit über Gott, die gerade im Götzendienst der Athener deutlich zu erkennen ist, soll nicht die Rede des Paulus überstehen, sondern gerade mit dieser Rede verkündet er eine neue Zeit zur Umkehr. Die Zeit der Unwissenheit wird von Gott in seiner Gnade und Gerechtigkeit übersehen, aber die Zeit der Erkenntnis, die gerade mit der Rede des Paulus da ist, soll von den Athenern als Zeit zur Umkehr angenommen werden. Das „Verbum μετανοεῖν steht in sprachlicher Hinsicht in Beziehung zum vorangehenden Begriff ἄγνοια, der den Ausdruck ἀγνοοῦντες (V. 23b) aufgreift, (...). Im μετανοεῖν wird die ἄγνοια überwunden und aufgehoben, indem an die Stelle einer falschen die richtige Gotteserkenntnis tritt“.⁵³⁴ Umkehr bedeutet hier aber in erster Linie nicht nur eine richtige Vorstellung über Gott anzunehmen, sondern auch das Verlassen der Götzendienste, als konkreter Folge dieser Veränderung, nicht nur das Überwinden eines intellektuelles Defizits, sondern eines existentiellen Fehlverhaltens.⁵³⁵ Obwohl der Auferstandene hier derjenige ist, durch den

⁵³¹ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 265.

⁵³² JERVELL, Die Apostelgeschichte, 450.

⁵³³ Vgl. PERVO, Acts, 440.

⁵³⁴ KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 147f.

⁵³⁵ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 265. S. auch BARRETT, The Acts, 851 und KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 153.

das Gericht Gottes in Zukunft geschieht, wie es in V. 31 ausdrücklich genannt wird, bedeutet Umkehr Glauben an die ganze Geschichte des von Gott auserwählten und auferstandenen Mannes, die hier vorausgesetzt wird. Zu einer richtigen Vorstellung über Gott, den Schöpfer und Erhalter des Kosmos und der ganzen Menschheit, gehört auch, dass dieser durch Jesus Christus auch der Erlöser und Richter τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ ist. Wie WITHERINGTON III. feststellt, „it is also true to say that the orator here is seeking to force his audience to a point of decision and judgment, and it is the mention of resurrection that pushes them over the edge“.⁵³⁶

Nach KAUPPI, in seiner Analyse der Anwendung von ἀνάστασις sowohl in Act 17,18. 32 als auch in Aischylos' *Eumenides*, konnte der griechisch-römische Hörer Paulus so verstanden haben, als ob er die Einführung eines neuen Gottes, des unbekanntes Gottes oder des Gottes der Christen betrieben hätte, und diese Botschaft mit dem öffentlichen Pflichten des Areopags assoziiert haben. Die athenischen Philosophen bringen Paulus vor die verehrungswürdigen Eltern des Areopags, um seine Erwähnung von neuen Göttern, „Jesus“ und „Anastasis“ zu diskutieren. In Act 17,30 betont Paulus die „Aufforderung“ Gottes, um Veränderung des Verhaltens aller Menschen, dass „allen Menschen überall Buße tun“ (τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν). Auffallend sei es, dass der griechisch-römische Leser innerhalb des eigenen kulturellen Kontextes bleiben kann, wenn Paulus über „Reue“ oder Veränderung im Verhalten redet. KAUPPI erwähnt, wie Lukianos von Samosata (*Nigrinus*) das Leben eines jungen Mannes beschreibt, der sich von einem Zustand der Auflösung zur Mäßigung und hohem ethischem Verhalten wegen seiner Umkehr in eine philosophische Schule ändert. Das Publikum dürfte die Nachfrage nach Buße in Act 17,30 im Rahmen der philosophischen Diskussionen (Paulus' Diskussion mit Stoiker und Epikureer) wahrscheinlich als unauffällig empfunden haben, außer in Bezug auf ein künftiges Urteil durch den auferstandenen Jesus. Allerdings hätten sie, zumindest unbewusst, „Buße“ im banalen, täglichen religiösen Leben wesentlich anders als die üblichen Praktiken der weltlichen, täglichen, bürgerlichen und Volksreligionen verstanden. Ein griechisch-römisches Publikum könnte eine Anspielung auf *Eumenides* als ironisch angesehen haben. Bei

⁵³⁶ WITHERINGTON III., *The Acts*, 531. Im V. 30, bei πάντες πανταχοῦ benutzt Lukas, so LANG, *Die Kunst des christlichen Lebens*, 266, das Stillmittel des *Paronomasie*.

Eumenides stellt Athena die Furien in dem athenischen Pantheon als „neue Götter“ vor, d.h. die Athener haben vorher nicht diesen Göttern öffentlich Gottesdienste gefeiert. Im Gegensatz dazu erklärt Paulus, dass die Athener bereits den Gott verehren, den sie glauben, den er einführt (Act 17,23). Paulus' Gott ist überhaupt nicht ein neuer Gott, sondern die Athener verehren Gott als ἄγνωστος Θεός, der „unbekannte Gott“. Paulus, und damit auch die christliche Bewegung, führt nicht einen neuen Gott in dem athenischen Pantheon ein. Stattdessen stellt Paulus den wahren Gott vor. Die Götter der Athener sind bloße menschliche und künstliche Produkte, aus Gold, Silber und Stein hergestellt, die sich in den Tempeln, von Menschen erbaut, befinden und menschliche Fürsorge benötigen (Act 17,24f.29). Ein griechisch-römischer Leser könnte eine zweite Ebene der Ironie in Anspielung auf *Eumenides* gesehen haben, indem die gesamte Polis die Erinnyen im Athener Pantheon begrüßt. In der Act aber haben die Athener, mit Ausnahme von Dionysius, Damaris und ein paar anderen (Act 17,34), den von Paulus verkündigten Gott nicht akzeptiert, wie sie die Erinnyen bei *Eumenides* akzeptierten.⁵³⁷

b) Der Tag des Gerichts durch den Auferstandenen

Die Rede des Paulus stellt den „unbekannten Gott“ den Athenern vor, führt sie aus der bis dahin herrschenden Unwissenheit heraus und zugleich in die Perspektive des Gerichts Gottes hinein. Wenn Gott einerseits die Zeiten der Unwissenheit übersieht, setzte Er andererseits einen Tag fest, an dem er in Gerechtigkeit doch richten (κρίνειν) wird (vgl. Ps 9,9; 96,13; 98,9).⁵³⁸ In der LXX bezeichnet κρίνειν das Richten Gottes, gerade wenn Er dem Bedrängten Rettung und Heil schafft, wie in Ps 71,2, wo ebenfalls gesagt wird, dass Gott sein Volk in Gerechtigkeit richtet (κρίνειν τὸν λαόν σου ἐν δικαιοσύνῃ). Als Übersetzung auch von שפט bezeichnet κρίνειν in der LXX auch das Regieren (z.B. Jdc 3,10; 4,4) und überschreitet damit den Sprachgebrauch des allgriechischen. Die doppelte Bedeutung von שפט sei hier zu beachten, weil in der gemeinsemitischen Vorstellung der Gott der Stammesreligion zugleich der Richter ist, der über das Gemeinschaftsverhältnis im Stamm wacht und für diesen in dessen

⁵³⁷ Vgl. KAUPPI, *Foreign But Familiar Gods*, 90f. Über den Gedanken der Umkehr des Menschen im hellenistischen Kontext s. auch LANG, *Die Kunst des christlichen Lebens*, 294.

⁵³⁸ Vgl. PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 140. Über ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου im Alten und Neuen Testament, s. KÜLLING, *Geoffenbartes Geheimnis*, 155.

kriegerischen Auseinandersetzungen eintritt - „seine Herrschaft wirkt sich im Richten aus, und an seinem Richten erkennt man, daß (sic!) er der Herr ist“.⁵³⁹ LANG stellt fest, dass es „zu den Kennzeichen eines Kaisers gehörte (...), besonders im erdbebengeschüttelten Kleinasien als σωτήρ τῆς οἰκουμένης gerecht zu richten“, und deshalb sei bei der Irritation in der Rede des Paulus nicht mit der σωτήρ-Vorstellung zu rechnen, sondern da vorhanden, „wo ἐν im eschatologisch-forensischen Sinn zu lesen ist“.⁵⁴⁰ In der Areopagrede entspricht τὸν λαόν σου aber der ganzen οἰκουμένη (das Wort erscheint 8 Mal bei Lukas und 7 Mal im Rest des NT). Nicht nur ein Volk, einen Stamm, nämlich Israel, sondern die ganze Erde wird von Gott regiert und gerichtet. Die Herrschaft des einzigen Gottes zeigt sich dann nicht nur in seiner Schöpfung und Erhaltung, sondern endlich auch in seinem Richten ἐν δικαιοσύνῃ durch Jesus Christus. Den „unbekannten Gott“ zu kennen und mit ihm ein entsprechendes Verhältnis zu haben, bedeutet auch zu erkennen, dass Gott selbst sich durch den ausgewählten Mann - Jesus Christus - in der Geschichte zu erkennen gab. Umkehr bedeutet, zu bekennen, dass Gott einen Mann auswählte und durch diesen „ein geschichtliches Verhältnis“ mit allen Menschen gewann. Auch hier kann die Doppelheit der Bedeutung von אלהים im Alten Testament hilfreich sein, wie HERNTRICH feststellt:

„Die Gesetzescorpora des AT, in denen es besonders deutlich wird, daß (sic!) das Gottesverhältnis juridisch aufgefaßt ist, stammen in ihrer heutigen Fassung alle aus einer Zeit, in der aus den Stämmen bereits das Volk geworden ist. Dennoch spiegeln auch sie das in der Stammsreligion gegebene Verhältnis wider. Es entspricht dem einmütigen Zeugnis des AT, daß (sic!) das Volk Israel durch das Faktum eines Bundesschlusses (→ διαθήκη) mit Jahwe geworden ist. Dieser Bund bestand darin, daß (sic!) Jahwe in ein Rechtsverhältnis zu Israel trat, indem er zugleich Setzer des Rechtes und Rechts-„partner“ wurde. (...) Der theologische Gebrauch juristischer Termini ist nur dort möglich, wo der Glaube an die Naturgottheiten überwunden ist durch den Glauben an einen persönlichen Gott, der zu der ihn verehrenden Gemeinschaft ein geschichtliches Verhältnis gewonnen hat“.⁵⁴¹

Nach der Auffassung der Frühzeit des Hellenismus waren die Götter „gesteigerte Menschen“ mit menschlichen Leidenschaften, die dem Menschen ein allzu großes Glück neidisch nicht gönnten, sondern irgendwelche Äußerungen seines Selbstgefühls nutzten, die Menschen zu stürzen. Genau um den göttlichen Zorn zu stillen und die Götter wieder

⁵³⁹ BÜCHSEL, ThWNT, Bd. 3, 921.

⁵⁴⁰ LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 301.

⁵⁴¹ HERNTRICH, ThWNT, Bd. 3, 924.

gnädig zu stimmen, sollte man äußere Sühneleistungen, wie Opfer und Weihgeschenke, bringen.⁵⁴² Der Zuhörer der Areopagrede vertrat aber wahrscheinlich die Meinung, die sich bei der geistigen Oberschicht vorfand, nach der Zeus, als göttlichster der Götter, „als Richter walte und das Recht zum Siege bringe“ und nicht mehr den Volksglauben, nach dem die Götter „im Grunde nur Vollstrecker eines Schicksals seien und nicht nach der Regel der Gerechtigkeit entscheiden“.⁵⁴³ Andere Meinungen der Zuhörer der Rede, die auch gut vorstellbar seien, sind die von Epikur beeinflussten Gedanken, dass kein Gericht sowie kein zielgerichteter „Ablauf des Weltgeschehens“⁵⁴⁴ zu erwarten ist, sowie die Meinung der stoischen Ekpyrosislehre, nach der „die Welt periodisch in einem gewaltigen Feuer untergeht und danach wieder neu entsteht“.⁵⁴⁵ Das Gericht Gottes als von Gott bestimmtes und gezieltes Ereignis, wie Paulus es verkündigt, geschieht in Gerechtigkeit, die nicht durch menschliches Opfern vollbracht wird, als ob Gott etwas nötig hätte (vgl. V. 25), sondern Gott selbst ist derjenige, der das Kriterium seines Gerichts bestimmt, nämlich ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὄρισεν. So stellt PERVO fest: „The God proclaimed by Paul is therefore beneficent and just, unlike the indifferent gods of the Epicureans, the scheming and competitive gods of Homer, or, for that matter, the Jewish deity, whom many polytheists viewed as partial and nationalistic“.⁵⁴⁶

Der Name Jesus wird hier ebenso wenig wie der Name Adams in V. 26 erwähnt. In V. 18, noch im Rahmen der Rede, wird aber Jesus⁵⁴⁷ und auch die Auferstehung als Ursache des Missverständnisses unter den Griechen genannt. Nach ROLOFF ist die Tat Gottes in der Auferweckung Jesu die Demonstration des Anfangs seines endzeitlichen Handelns und Jesus repräsentiert dieses Handeln Gottes vor aller Welt.⁵⁴⁸ Wie KÜLLING zutreffend analysiert, weisen Lk 24,19 und Act 2,22 zusammen mit Joh 1,30 daraufhin, dass „der Ausdruck ἀνὴρ in Act 17,31 die irdische Existenz Jesu bezeichnen will, bei

⁵⁴² BÜCHSEL, ThWNT, Bd. 3, 933.

⁵⁴³ Vgl. ebd.

⁵⁴⁴ KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 118. Vgl. auch a.a.O., 119. LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 299, stellt fest, dass schöpfungstheologische oder sonstige Zusammenhänge nach der Meinung der Epikureer entfallen und „gerade diese Unabhängigkeit garantiert menschliche Eudaimonie. Vor diesem Hintergrund ist es nur verständlich, zunächst jene ἀγνοία zu beseitigen, die Verstehen des Sachverhalts ‚neue Religion der Christen‘ behindern kann“.

⁵⁴⁵ KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 90.

⁵⁴⁶ PERVO, Acts, 441.

⁵⁴⁷ Vgl. JERVELL, Die Apostelgeschichte, 450.

⁵⁴⁸ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 266. S. auch BUCKWALTER, Character and Purpose, 222-5.

welcher vor allem sein prophetisches Werk ins Auge gefaßt ist“ und dass „die Auferweckung von den Toten an einem irdischen Menschen mit einer irdischen Herkunft und Funktion erfolgte“.⁵⁴⁹

Das Wort πίστις, das im NT fast durchweg „Glaube“ bedeutet, lässt sich hier nur als „einen Erweis erbringen“, „beglaubigen“, „Beweis darbieten“ (wie auch in Jos Ant II 218; XV, 260; und in Pol. II 52,4).⁵⁵⁰ KÜLLING stellt fest, dass es „eine weitere Verbindung von πίστις und παρέχειν (...) in den neutestamentlichen Schriften nicht [gibt]“ und deshalb hatte Lukas wahrscheinlich außerneutestamentliche Vorbilder bei der Zusammenstellung dieser zwei Worte.⁵⁵¹

Mit der Erwähnung der Auferstehung von den Toten wird die Areopagrede beendet. Obwohl hier keine Unterbrechung von Paulus ausdrücklich vermerkt wird, führt das Motiv der Auferstehung auch andere Reden zu einer Unterbrechung, die auch die Areopagrede zu ihrem Ende bringt (z.B. Act 5,32-33; 7,53-54; 10,43-44; 22,21f; 26,23).⁵⁵² Die Worte des Paulus werden abgebrochen und die Reaktionen der Zuhörer werden weiter geschildert. Die Rede hat ihr Ziel erreicht und genau dieser Höhepunkt, das Motiv der Auferstehung, ist der entscheidende Punkt in Bezug auf die Reaktion der Zuhörer. Wie PORTER feststellt, appelliert Paulus an einen Akt, der nicht Teil der natürlichen Ordnung ist, sondern den Fluss des Denkens seines Publikums stört. Es ist nicht so, dass die Logik des Paulus grob widersprüchlich war, sondern, dass er etwas in das Argument einführte, dass sein Publikum nicht voll akzeptieren könnte.⁵⁵³ Die Auferstehung von den Toten erscheint weder nach epikureischer noch stoischer Eschatologie als mögliche Vorstellung. Stoiker und Epikureer stellen sich aber andere postmortale Existenzformen vor, wie Wiedergeburt, Seelenwanderung, Unsterblichkeit der Seele,⁵⁵⁴ und diese auch nur immer nach bestimmten Gegebenheiten. Nach KLAUCK trennt sich die Seele, nach stoischer Ansicht beim Tod vom Körper und steigt als feinere Materie nach oben, wo sie weiterlebt bis zur nächsten *Ekpyrosis*, die ihre Existenz zusammen mit der des ganzen Kosmos dann endlich begrenzt. Der Tod bedeutet die

⁵⁴⁹ KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 167.

⁵⁵⁰ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 266.

⁵⁵¹ Vgl. KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 163.

⁵⁵² Vgl. PERVO, Acts, 441 (Anm. 150).

⁵⁵³ Vgl. PORTER, The Paul of Acts, 123f.

⁵⁵⁴ Vgl. AHN, RGG4, Bd. 1, 913.

Befreiung von den Fesseln des Körpers, von der „Last des Leibes“, sodass Selbstmord erlaubt und in einigen Fällen sogar als geboten erscheint.⁵⁵⁵ Bei den Epikureern gibt es im Unterschied „kein irgendwie geartetes Weiterleben des Menschen oder auch nur seiner (aus runden und feinen Atomen bestehenden) Seele nach dem Tode (...) es sei denn (...) im Gedenken der Nachwelt“,⁵⁵⁶ wie LANG feststellt:

„Wenn auch ἀνάστασις unter klar umgrenzten Bedingungen im stoischen Sinne denkbar ist, eine solche – zumal in unmetaphorischen Sinn – ist in innerweltlichen Umständen kaum denkbar: Eine Auferstehung, die gleichsam ‚zurück‘ in *diese* vorfindliche Zeit führt, ist unverständlich: ... aus epikureischer Sicht, weil der Tod eine mors aeterna ist; ... aus stoischer Sicht, weil der Körper als Fessel der Seele unmöglich über die Grenze des Todes hinwegschreiten kann, versteht man diesen Leib derart, dass er als Geschöpf dem Materialismus unterliegt“.⁵⁵⁷

4.3 Rahmenerzählung II - Apostelgeschichte 17,32-34

„32 Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, begannen die einen zu spotten; die andern aber sprachen: Wir wollen dich darüber ein andermal weiterhören. 33 So ging Paulus von ihnen. 34 Einige Männer schlossen sich ihm an und wurden gläubig; unter ihnen war auch Dionysius, einer aus dem Rat, und eine Frau mit Namen Damaris und andere mit ihnen.“⁵⁵⁸

4.3.1 Die Reaktionen der Redner und Zuhörer

Das Motiv der Auferstehung aus den Toten führt zur Schilderung verschiedener Reaktionen der Zuhörer der Rede: Einige reagieren mit Spott und andere mit einer scheinbaren positiveren Antwort, die aber mehr an eine Ausrede als wahres Interesse klingt. Noch andere glauben und schließen sich Paulus an. Wie ROLOFF feststellt, werden zunächst zwei verschiedene Weisen der Ablehnung vor Augen geführt, die sich im Kern nicht voneinander unterscheiden.⁵⁵⁹ Es gibt nach der Rede keinen Platz für neue Fragen

⁵⁵⁵ Vgl. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II, 95-7.

⁵⁵⁶ A.a.O., 119.

⁵⁵⁷ LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 305.

⁵⁵⁸ Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984.

⁵⁵⁹ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 266. HANSEN, The Preaching and Defence of Paul, 313, weist auf die geteilte Reaktion der Pharisäer und Sadduzäer (Act 23,6-10) auf Grund der Aussage des Paulus über die „Auferstehung aus den Toten“ in Act 23,6f hin und stellt fest, dass Lukas die Darstellung anscheinend so strukturierte, um den Kontrast zwischen Stoiker und Epikureer zu reflektieren. Obwohl

und Debatten. Paulus bleibt nicht unter denen, die über seine Botschaft spotten oder sie einfach umgehen - auch kein weiteres Gespräch wird geschildert. Nach den ersten geschilderten Reaktionen geht Paulus aus der Mitte der Zuhörer (vgl. V. 22: ἐν μέσῳ Ἀρείου πάγου) hinaus und die negative Antwort von einigen wird sofort mit dem Glaube von anderen kontrastiert. Wenn einige spotteten (οἱ μὲν ἐχλεύαζον) und andere auf andere Gespräche warteten oder einfach auf höfliche Weise eine klare Antwort umgingen (οἱ δὲ εἶπαν ...), so waren doch andere die glaubten. Während Paulus von den Ungläubigen weggeht, kommen die Gläubigen ihrerseits bei Paulus zusammen (τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ). Paulus bleibt als Bote, ohne eine bestimmte Reaktion und versucht seine Zuhörer nicht weiter zu überzeugen. Die Rede beansprucht selbst eine Reaktion und wirkt Glauben.⁵⁶⁰

Unter denen, die die Botschaft Gottes annahmen, war Dionysius, der wahrscheinlich wegen seines amtlichen Status im Areopag und der Auswirkung seiner Umkehr von Lukas ausdrücklich als Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης genannt wird und eine Frau namens Damaris. Nach späteren Überlieferungen wäre Dionysius der ersten Bischof Athens gewesen und sogar ein literarisches Werk unter dem Pseudonym Dionysius Areopagita im 5. Jahrhundert von einem spätantik-mytisch-neuplatonischen Verfasser veröffentlicht wurde.⁵⁶¹ Aus dem Text der Act lässt sich aber nichts weiteres weder über Dionysius noch über Damaris sagen. Damaris gehörte auf jedem Fall nicht zum Areopag,

Act 17,32 und Act 23,6f wohl die Reaktionen der Zuhörer auf die Aussagen über die Auferstehung aus den Toten schildern, ist es unwahrscheinlich, dass „Luke evidently wanted to show that Paul’s preaching was rejected by the Epicureans in Acts 17 and the Saducees in Acts 23“, weil anders als in Act 23,6f, wo die Pharisäer den Glauben an die Auferstehung mitteilen, sowohl Stoiker als auch Epikureer in Act 17,32 diesen Glauben bestreiten. Der Streitpunkt am Ende der Rede ist der Glaube an die Auferstehung aus den Toten und nicht andere Züge der Rede, an die Stoiker oder Epikureer mit ihren eigenen Vorstellungen anknüpfen könnten.

⁵⁶⁰ Nach SANDNES, Paul and Socrates, 24f, hätte Sokrates für Lukas nicht nur bei den einleitenden Zügen der Rede als Vorbild gedient, sondern auch die im V. 32 geschilderten Reaktion, nach der einige Paulus in einer anderer Gelegenheit hören wollten, sollten im Rahmen der sokratischen Lehrstrategie verstanden werden. Die Reaktion schildert nicht nur die Art und Weise, wie einige Zuhörer die Botschaft höflich ablehnten, sondern „(...) the reaction is due to Paul’s rhetorical strategy. This strategy has been explained both by means of the situation in which he found himself, demanding an indirect way of speaking, and also by using Sokrates as a model. The request for further information is then exactly what Paul is hoping for. The intention of this strategy was to promote curiosity and to elicit questions“.

⁵⁶¹ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 267. Mehr über Pseudo-Dionys s. RITTER, Dionysius Areopagita, RGG4, Bd. 2, 859.

weil auf ihm die athenischen Frauen normalerweise verpönt waren.⁵⁶² Es spricht nichts dagegen, dass Dionysius und Damaris historische Personen sein können, die Lukas aus einer bestimmten Tradition zur Kenntnis bekam, die aber, wie LÜDEMANN markiert, nicht „mit der Gründungsmission des Paulus zu verknüpfen sein, denn das Haus des Stephanas (aus Korinth), mit dem Paulus zur Zeit seines Aufenthalts in Athen noch nicht in Kontakt getreten sein konnte, war Erstling in Achaia (1Kor 16,15)“.⁵⁶³ Durch die einmalige Erwähnung von Paulus in 1Tess 3,1 wird bekannt, dass er in Athen war und es kann nicht gesagt werden, dass es keine Gläubigen oder eine Gemeinde in Athen gab, nur weil Paulus eine Gemeinde oder die Gründung einer Gemeinde in dieser Stadt in 1Tess 3,1, einem Brief, der wohl mit bestimmten Absichten geschrieben wurde, nicht erwähnt. Auch Act 17 erwähnt nicht die Gründung einer Gemeinde oder bestimmten Gruppe von ersten Christen. Lukas will mit der Szene in Athen vielmehr die Auseinandersetzung der christlichen Botschaft mit der philosophischen Gedankenwelt betonen und so konnte er verschiedene Traditionen über Athen, aus verschiedenen Zeiten - von dem ersten missionarischen Einsatz des Paulus in Athen und von athenischen bekannten und einflussreichen Christen⁵⁶⁴ - in seinem Geschichtsbild des Urchristentums zusammenbringen, wie er es möglicherweise auch im Fall des Apostelkonzils (Act 15,19-21) tut und so eine andere Perspektive als Paulus vorbringen (Gl 2,9f).

Wegen der geringen Zahl von Menschen, die durch die Rede glaubten, wird die Szene in Athen in der Forschung meistens als ein „Misserfolg“ des Paulus gesehen. Wie BARRETT aber zutreffend analysiert, weist es kein Merkmal in der Erzählung darauf hin, dass Lukas die Szene in Athen als einen völligen Misserfolg gedacht hätte. Es wird ausdrücklich gesagt, dass nicht nur Dionysius und Damaris glaubten, sondern dass auch andere mit ihnen in Athen gläubig geworden sind (καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς). Die syntaktische Konstruktion mit οἱ μὲν ... οἱ δέ sei nach dieser Auffassung entscheidend.⁵⁶⁵ WITHERINGTON III. betont, dass Athen einer der wenigen Orte auf dieser Reise des Paulus

⁵⁶² Vgl. WITHERINGTON III., *The Acts*, 533.

⁵⁶³ LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, 202. Nach WITHERINGTON III., *The Acts*, 533, sei es auch möglich, dass die Erwähnung des Hauses des Stephanas als Erstling Achaïas in 1Kor 16,15 nur bedeutet, dass dieses Haus durch die Umkehr der Familie des Stephanas der erste christliche Haushalt und Ort für eine Hausgemeinde in Achaia war.

⁵⁶⁴ S. PERVO, *Acts*, 442.

⁵⁶⁵ Vgl. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, 854.

ist, aus denen er nicht vertrieben wurde.⁵⁶⁶ Die Areopagrede und die darauf entstandenen Reaktionen sollen im Bereich der Funktion der Rede innerhalb der ganzen Act verstanden werden. Da die Areopagrede als klassisches Beispiel der Spannung zwischen der lukanischen und paulinischen Theologie genommen wird,⁵⁶⁷ muss dieses Thema im Folgenden in Bezug auf das lukanische Paulusbild vor dem Areopag noch analysiert werden. Es genügt hier einleitend zu sagen, dass, wie DIBELIUS analysiert, der angebliche Misserfolg in Athen bei einigen Forschern zu der Behauptung führte, dass Paulus seine Missionsmethode verändert hätte und deshalb habe er in Zukunft einfach das Kreuz Christi gepredigt, wie in 1Kor 1,18ff geschildert wird. Einige meinen, dass die Änderung der Methode nur eine Rückkehr des Paulus zu seiner schon längst geübten Strategie wäre und dass die Areopagrede eine Ausnahme sei, bei der es sich um einen methodischen Versuch des Paulus handelt. Andere plädieren dafür, dass Paulus erst nach dem Misserfolg in Athen seinen eigenen Stil gefunden habe. Nach DIBELIUS, schieben aber die beiden Formen dieser Hypothese dem Lukas ein ganz unmögliches Verfahren zu; für die Geschichtlichkeit der Areopagrede würde ein zu hoher Preis bezahlt, da der größte Heidenapostel nur durch eine Rede an die Heiden in dieser Darstellung seines Wirkens vertreten wäre, die einen Misserfolg gehabt hätte und die als missraten anzusehen sei. Lukas schaffte die Rede als Beispiel einer vorbildlichen Heidenpredigt und verlegte sie nach Athen, so DIBELIUS, ohne dass der geringe Erfolg des Paulus in Athen ihn daran hinderte.⁵⁶⁸

4.4 Die Funktion der Areopagrede in der Apostelgeschichte

Über die Funktion der Reden in der antiken Historiographie und in der Act hinaus, soll im Folgenden auch die spezifische Funktion der Areopagrede in der Act erklärt werden. Um diese Analyse durchzuführen, sollen hier die schon thematisierte Funktion der Reden in der Act und im Rahmen der antiken Historiographie mit den Zügen der Areopagrede zusammengebracht werden. Nach DIBELIUS lehrt die Tradition antiker Geschichtsschreibung, dass der Interpret eines solchen historischen Werkes zuerst

⁵⁶⁶ Vgl. WITHERINGTON III., *The Acts*, 533.

⁵⁶⁷ Vgl. LINDEMANN, *Die Christuspredigt des Paulus in Athen*, 245.

⁵⁶⁸ Vgl. DIBELIUS, *Aufsätze*, 67.

nach der Funktion der Reden im Ganzen zu fragen hat.⁵⁶⁹ Die Reden sollen „nicht im Zusammenhang ihres engeren Kontexts, sondern im Rahmen des ganzen Buches, und das heißt: im Kontext der Intentionen des Verfassers interpretiert“⁵⁷⁰ werden. Es stellt sich im Folgenden die Frage, welche Rolle die Areopagrede in der gesamten historisch-theologischen Konzeption des Lukas spielt.

Zunächst wäre zu fragen, warum Lukas gerade in Athen eine Rede in den Mund des Paulus legte. Man sollte davon ausgehen, dass Lukas in strategischen Teilen des Ablaufs seiner Darstellung eine Rede stellt (Vgl. z.B. Act 2,14; 3,12; 4,8; 7,2; 10,34; 22,1), und so auch in Athen, um „die Bedeutung des Augenblicks“ zu erhellen.⁵⁷¹ Die Areopagrede spielt eine große Rolle im Bezug darauf, das Interesse des Lesers für die Darstellung der zweiten Missionsreise des Paulus zu wecken, indem sie eine Inszenierung der Situation anbietet, um die Adressaten des Lukas zu „fiktiven Augen- und Ohrenzeugen zu machen“.⁵⁷² Die Areopagrede, die Lukas inmitten seiner Darstellung hat, dient ihm dazu, eine abstraktere Analyse der zugrunde liegenden Fragen anzubieten und unterstreicht die Bedeutung⁵⁷³ der Szene in Athen als den Moment, in dem das Evangelium im Zentrum der akademischen kulturellen antiken Welt in Berührung mit der hellenistischen Philosophie kommt. Nach DIBELIUS wählte der Verfasser gerade Athen nicht aus geschichtlich-biographischen Gründen, sondern „weil er der Stadt Athen eine besondere Bedeutung zuerkennt“ und versucht, durch die Schilderung der geistigen Lage der Stadt zu zeigen, dass Paulus, welcher am Ende des Buches im Zentrum der politischen Macht gelangte, „hier im Brennpunkt des geistigen Lebens von Griechenland steht“.⁵⁷⁴ Die Schilderung der geistlichen Vielfältigkeit, mit der das Evangelium in Berührung kam, wird durch die Areopagrede noch erweitert. In der Act wird die Botschaft Jesu nicht nur gebildeten und ungebildeten frommen Juden (vgl. Act 2,14ff), Reichen und Armen (Act 6,1; 13,7), Gottesfürchtigen (Act 10,1), einem Zauberer (Act 8,9) und einem Priester des Zeus (Act 14,13) verkündigt, sondern auch gebildeten griechischen Philosophen.

⁵⁶⁹ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 125.

⁵⁷⁰ Vgl. PLÜMACHER, Stichwort: Lukas, 3.

⁵⁷¹ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 141.151.

⁵⁷² A.a.O., 9.

⁵⁷³ Vgl. MARINCOLA, Speeches in Classical Historiography, 119.

⁵⁷⁴ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 131.

Die Areopagrede hat die Funktion einer indirekten Charakterisierung des Paulus, eine „typologische Charakterisierung der an der Handlung beteiligten ‚Helden‘“⁵⁷⁵ anzubieten, die noch im Einzelnen analysiert werden muss. Aber abgesehen davon, besteht „die Funktion der Reden (...) zunächst darin, den einfachen Narrator-Text zu entlasten, zu ergänzen, auszuweiten und zu vertiefen und die Erzählung unmittelbar und lebendig zu machen (Dramatisierung)“.⁵⁷⁶

Die Areopagrede stellt eine „Einsicht in die übergeschichtliche Bedeutung des betreffenden geschichtlichen Augenblicks“ dar und in diesem Sinn kann ja gesagt werden, dass Lukas auch predigt, indem er seine theologische Interpretation der geschichtlichen Ereignisse anbietet, sei es durch die Schilderung des „Charakters des Redners“, sei es durch den „allgemeinen Gedanken“ zur Erklärung der Situation.⁵⁷⁷ Bevor weitere Aspekte der Funktion der Areopagrede erläutert werden, ist zunächst festzumachen, dass die Absichten des Lukas wie in der gesamten Act auch in der Areopagrede gut vermischt erscheinen, sodass apologetische, pädagogische und historisch-theologische Aspekte hinter denselben Aussagen der Rede versteckt sind und sich gemeinsam ergänzen. Wenn Lukas stoische und epikureische Philosophen zu Zuhörern des Paulus in der Szene in Athen macht, zeigt er auch, mit welcher sozialen und geistigen Vielfältigkeit die ersten Christen bei der Verkündigung des Evangeliums rechnen mussten und lehrt und warnt gleichzeitig die zukünftigen Generationen, mit welcher Art von Herausforderung sie auch rechnen sollten. Indem Lukas die Strategie und Reaktionen des Paulus in Athen schildert und so die Geschichte der missionarischen Aktivität in Griechenland erzählt, zeigt er auch den zukünftigen Generationen, mit welchen Strategien sie das Evangelium weitergeben sollten und welche Gefühle diese Arbeit begleiten werden. Wenn Lukas den „unbekannten Gott“ christlich-theologisch interpretiert, zeigt er die Strategie des Paulus beim Verknüpfen seiner Rede in hellenistischen Zügen und legt gleichzeitig auf eine apologetische Weise allgemein

⁵⁷⁵ SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 55.

⁵⁷⁶ A.a.O., 52. S. auch LEIDL, Publikumsreaktionen, 237.

⁵⁷⁷ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 121. DOWNING, Ethical Pagan Theism, 545, stellt fest: „The purpose of a history was to give pleasurable instruction in morals, religion and political theory. Most, though not all, Speeches were intended to make explicit the moral, religious and political implications the writer saw in the events he was relating; they are not part of the narrative sequence as such (though a stylised reaction may be mentioned, people do not respond to any particular points in them, in the ensuing action)“.

anerkanntes philosophisches Denken dem Christentum zugrunde. Dieselbe Aussage trägt gleichzeitig unterschiedliche Funktionen im Text und in Bezug auf den Zusammenhang der Rede in der gesamten Act.

Die Areopagrede funktioniert in der Act als eine der von Lukas „gebauten Brücken“, sowohl zwischen Geschichte und Dichtung, als auch zwischen punktuellen Ereignissen und allgemeiner Wahrheit, durch welche die theologische Lehre des Paulus/Lukas vorgebracht wird. Die Erzählung der Geschichte der missionarischen Arbeit des Paulus in Athen, die Auseinandersetzung mit der athenischen Philosophie und die daraus entstandene Rede werden von der „allgemeinen christlichen Wahrheit“ durchdrungen und so arbeitet Lukas weiter an seiner Heilsgeschichte, indem er sich mit der Frage beschäftigt, die auch im Hintergrund der Areopagrede steht, einem Grundproblem der christliche Theodizee, nämlich: Wie kann ein guter Gott die überwiegende Mehrheit der Menschheit übersehen haben?⁵⁷⁸

Paulus bringt das Evangelium durch die Erläuterung von Übereinstimmungen zwischen seiner Lehre und den Zuhörern bereits bekannten und hellenistisch geprägten theologischen Gedanken vor, die durch die Predigt des „unbekannten Gottes“ ergänzt und erweitert werden müssen. Die Areopagrede wird von Lukas nicht durch direkte Aussprüche der LXX unterstützt, sondern, den Zuhörern gemäß, versucht er, die christlichen theologischen Züge mit bekannten und allgemein anerkannten philosophischen Maximen - was die Philosophen vielleicht für „heilig“ hielten - zu beweisen (vgl. Act 17,28). Es könnten hier auch Elemente einer anderen Art „Archaisierung“, wie PLÜMACHER es bezeichnet,⁵⁷⁹ festgestellt werden. Diese „Archaisierung“ dient Lukas dazu, die Areopagrede auch den hellenistischen Lesern als Darstellung eines Teils der ἀρχή der Kirche, auf der Lukas die Farbe einer heiligen Urzeit legt, zu präsentieren. Wie in Bezug auf die Funktion der Reden in der ganzen Act bereits erwähnt wurde, ließ Lukas den Leser nicht an einer bestimmten identifizierbaren Literatur, sondern „nur ganz allgemeine, aus allen möglichen, vielleicht nicht einmal schriftlichen Quellen gespeiste Vorstellungen von ‚Alter Zeit‘“ assoziieren.⁵⁸⁰ Hier

⁵⁷⁸ Vgl. PERVO, Acts, 440.

⁵⁷⁹ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 77.

⁵⁸⁰ Vgl. A.a.O., 72.74. Unter diesen Archaisierungen seien sowohl christologische Titel (παῖς θεοῦ, ὁ ἅγιος, ὁ δίκαιος, ἀρχηγός, σωτήρ) als auch alte Formeln des Passions- und Auferstehungskerygmas,

erscheinen die Absichten des Lukas in der Rede wiederum gut gemischt, indem dieselben Sätze der Rede auch den apologetischen Charakter der Act aufzeigen. Indem Lukas das hellenistisch-philosophische Gut als Beweis für die Argumentation des Paulus vorbringt, verknüpft er die dem Christentum grundsätzlichen und maßgeblichen alttestamentlichen Züge mit der den Zuhörern/Lesern bekannten hellenistisch-philosophischen Lehre und versucht zugleich zu zeigen, dass die von ihm vorgestellte Geschichte nicht die Geschichte einer „an den Rand und in die Illegalität zu drängende *superstitio nova et malefica* (Sueton, Nero, 16,2; vgl. Tacitus, ann. 15,44,3; Plinius, epist. 10, 96,8) ist[,] (...) sondern eine[r] attraktive[n] *religio vetus et pia*“.⁵⁸¹ Nach PERVO ist das Christentum selbst vor dem Areopag vor Gericht gestellt: „Paul will show that Christianity represents Greek *paideia* (culture) and is not a vulgar foreign superstition“.⁵⁸² Lukas lässt Paulus als „kenntnisreichen Juden vor den heidnischen Intellektuellen auftreten, der gewillt ist, mit ihnen einen fundierten Dialog zu führen“.⁵⁸³

Die theologische Lehre geht in der Rede weiter bis zur Erläuterung des Gerichtes Gottes durch den von ihm auferweckten Mann. Nach DIBELIUS sind die Bezugnahme auf die Auferstehung Christi und die Verkündigung des Gerichtes, das hier durch Christus geschehen wird und nicht zufällig alttestamentliche Worte verwendet (*κρινεῖ τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ* - Ps 9,9; 96(95),13; 98(97),9) - die einzigen entschieden christlichen Gedanken der Rede - die andere Welt, an die die Hörer mit pädagogischer Vorsicht herangeführt werden.⁵⁸⁴ Da gerade die Auferstehung Jesu und das Gericht Gottes zusammen als entscheidender Höhepunkt der Rede erscheinen, sollte man aber gleichwohl eine andere Perspektive erkennen, nämlich, dass Paulus/Lukas zu zeigen versucht, dass Gott, der Schöpfer und Erhalter, gerade der „christliche“ Gott ist. Das Motiv eines von Gott ausgewählten und auferstandenen Mannes, Jesus Christus, wird allerdings nicht ohne eine feste Verankerung von Paulus eingeführt. Dem Zuhörer/Leser wird Gott vorgestellt, nicht als alttestamentlicher oder christlicher Gott, sondern als

sowie Zeugenformeln, welche DIBELIUS, Aufsätze, 142, mit der These des älteren Predigtschemas erklärte. Parallelen dieser „Archaisierungen“ seien nach PLÜMACHER, ebd., z. B. bei Livius (z. B. I 17,10; I 18,9; I 24,4-8; I 26,5ff) zu finden.

⁵⁸¹ BACKHAUS, Lukas der Maler, 31. Vgl. KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 189. S. auch JIPP, Paul's Areopagus Speech, 568.581.

⁵⁸² PERVO, Acts, 428.

⁵⁸³ Vgl. HOPPE, Der Philosoph und Theologe, 121.

⁵⁸⁴ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 53f.

unbekannter, einziger und wahrer Gott, und Paulus versucht zu zeigen, dass alles, was er schon vorher sagte - und es so sagte, dass die Athener es verstehen konnten, sogar mit Bezugnahme auf griechische Dichter als Beweis seiner Argumentation - eine gute und zuversichtliche Basis zu seinem Diskurs über den Auferstandenen ist. Die Auferstehung Christi und das Gericht Gottes werden in seiner Schöpfung und Erhaltung der Welt verankert. Gott, der sich auf verschiedene Art und Weise schon immer bekannt gab - und gerade deshalb sind die Athener wegen ihres Fehlverhaltens in den Götzendienst unentschuldigt - ist derselbe Schöpfer und Erhalter, der jetzt auch als Erlöser und Richter durch den Auferstandenen wirkt. Juden könnten wohl den alttestamentlichen Gott in der Rede wieder erkennen, Christen könnten im Nachhinein die Auferstehung als das eigentliche „christliche“ der Rede unterscheiden, aber den Heiden, zu denen Paulus redet, wird einfach der „unbekannte Gott“ vorgestellt, so wie er wirklich ist. Auch das vorher von Paulus/Lukas über Gott gesagte ist „christlich“ und das soll als solches erkannt werden. Die alttestamentlichen Worte über das Gericht Gottes werden in Zusammenhang mit der Auferstehung Christi gesetzt und durch sie interpretiert. Der „unbekannte Gott“ ist in der Tat kein anderer als der alttestamentliche Gott und auch kein anderer, als derjenige, der sich allen doch in verschiedener Art und Weise durch seine Schöpfung und Erhaltung schon immer zu erkennen gab und seine Geschichte durch den Auferstandenen mit der ganzen Menschheit weiterführt.

Wie bereits hinsichtlich des gesamten Bereiches der antiken Historiographie erwähnt wurde, stellt LEIDL fest, dass in den antiken Reden - und als solche soll auch die Areopagrede verstanden werden - „Überschreitungen der Grenze zwischen intra - und extradihegetischem Positionen“ vorliegen⁵⁸⁵ und dass „eine Rede - ob in einem Geschichtswerk, in einem Gerichtsprozess oder bei einer politischen Veranstaltung - darauf abzielt, das Verhalten des Publikums zu beeinflussen“,⁵⁸⁶ und selbst als ein Appell an dem extradihegetischen Hörer/Leser verstanden werden kann, Stellung zu nehmen. Nach der Feststellung LEIDLs könnte der Leser der Areopagrede die Reaktion der Zuhörer des Paulus auf der Ebene der Erzählung teilen oder „auch ebenso ablehnen bzw.

⁵⁸⁵ LEIDL, Publikumsreaktionen, 237f.

⁵⁸⁶ A.a.O., 239.

eine entgegengesetzte empfinden“.⁵⁸⁷ Im Fall der Areopagrede sind die Leser von Anfang an so beeinflusst, dass sie am Ende der Rede sowohl die Reaktionen des Paulus in Athen, nämlich sein Entsetzen gegenüber dem Götzendienst und gleichwohl die Art und Weise, auf die er durch seine Rede die Athener zu erreichen versucht, als auch die Reaktionen der Gläubigen - Dionysius, Damaris und andere - übernehmen sollten. Während das Vorbild des missionarischen Wirkens des Paulus in Athen und seine Lehre in der Rede jedem Leser angeboten wird, appelliert die Rede zugleich an die Stellungnahme des Lesers sowohl gegenüber Paulus als auch gegenüber seiner Lehre. Nach dieser Perspektive kann auch festgestellt werden, dass, wenn die Areopagrede am Ende im Kontext ihrer historischen Erzählung nicht große Erfolge zu erreichen scheint, „ihre eigentliche Wirkung, wenn sie von an den Ereignissen nicht Beteiligten - den Lesern des historischen Werkes - rezipiert werden“, erzielt.⁵⁸⁸ Wie ROLOFF feststellt, zeigt die Areopagrede die Mühe des Paulus, der Verkündigungssituation gerecht zu werden und deutet mit der Betonung des Abgangs des Paulus „aus ihrer Mitte“, dass die Zuhörer versagt haben, dass das athenische Heidentum seine Stunde verfehlte und das einmalige Angebot auslugen. Der Leser soll durch die Darstellung darauf kommen, dass „solche Ablehnung mit zum Weg der Verkündigung durch die Welt gehört“.⁵⁸⁹ Nach WITHERINGTON III. ist es schwer zu bezweifeln, dass Lukas die Rede in Act 17 für ein Modell hielt, wie man heidnische Griechen mit dem Evangelium erreichen sollte, weil er aus den Reisen des Paulus nur drei große Rede zusammenfasste, von denen die Areopagrede die einzige größere Rede ist, die er speziell an Heiden richtete.⁵⁹⁰ Es zeigt sich klar nicht nur die Perspektive der Vergangenheit, sondern auch die Perspektive zur Gegenwart und Zukunft der christlichen Gemeinde, auf die die gesamte Darstellung der Act angewiesen ist.

In dem Aufbau der Areopagrede kann sehr deutlich gesehen werden, was BACKHAUS über die Erzählung der Act feststellte, dass diese „programmatisch einerseits auf einen unvordenklichen Hintergrund (in der biblischen Geschichte Israels) zurück- und andererseits auf einen universalen Horizont (für alle Völker bis an die ‚Enden der

⁵⁸⁷ LEIDL, Publikumsreaktionen, 249.

⁵⁸⁸ A.a.O., 254.

⁵⁸⁹ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 267.

⁵⁹⁰ Vgl. WITHERINGTON III., The Acts, 533.

Erde')⁵⁹¹ vorausweist. Die Areopagrede dient also den Lesern nicht nur als Brücke zwischen Geschichte und Dichtung, sondern auch als eine „gebaute Brücke“ zwischen Vergangenheit und Gegenwart, indem die Dichtung als Träger der „zu aller Zeit gültig christlichen Wahrheit“ Vergangenheit und Gegenwart verbindet. Die Areopagrede dient, mit den Worten MATTERNS dazu, „eine Drittzeit zu konstruieren, die eine Brücke über den Spalt zwischen der gelebten und der kosmischen Zeit schlägt“.⁵⁹² Wie schon erwähnt, beschäftigt sich die Rede als Geschichte der Vergangenheit mit einem partikularen Geschehen, nämlich mit dem missionarischen Streben des Paulus in Athen unter den Umständen der Herausforderung, welche die Auseinandersetzung zwischen der griechischen Philosophie und der Verkündigung des Evangeliums bedeutete und als Dichtung bringt sie die allgemeine Wahrheit für alle Zeit hervor. Sie bildet dadurch das „Geschehen in Athen“ aber nicht ab, sondern verleiht der Darstellung dieses einmaligen und partikularen Geschehens seine allgemeingültigen und in infolgedessen auch seine allgemeinverständlichen Aspekte,⁵⁹³ wie es bereits in Bezug auf die Reden in antiken Geschichtsschreibungen analysiert wurde.

„Die auf Triumph gestimmten Bilder in Apg 14,8-18; 16,16-40; 17,16-33 und 19,23-40 sollen demgegenüber zeigen, wie sich das Christentum allen Widerständen zum Trotz doch immer wieder in der Welt durchzusetzen vermocht hat; die lebensvoll und darum überzeugend dargestellte exemplarische Schilderung von seinerzeit günstig verlaufenem Geschehen soll den Leser zu der Hoffnung führen, daß (sic!) das, was er so eindrücklich für die Vergangenheit geschildert sah, auch in seiner Gegenwart Wirklichkeit werden könne“.⁵⁹⁴

4.4.1 Auch so lehrt Paulus - das Paulusbild in Athen

Die Frage der Unstimmigkeit zwischen dem „paulinischen“ und „lukanischen“ Bild des Paulus bricht auf, als der Areopagrede eine Charakterisierung des Apostels zugeschrieben wird. Wie HAENCHEN in seiner Übersicht über die historisch-kritische

⁵⁹¹ BACKHAUS, Lukas der Maler, 32.

⁵⁹² MATTERN, Ricœur zur Einführung, 170.

⁵⁹³ Vgl. BACKHAUS, Lukas der Maler, 31. SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 34ff, stellt fest, dass die starke Differenzierung von Aristoteles zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung mit den Geschichtswerken des 5. Jh. im Widerspruch steht. Bereits bei den ersten Betrachtungen der Werke Herodots und Thukydides darf postuliert und als Arbeitshypothese aufgestellt werden, dass die beiden in gewisser Weise auch Dichter waren. Durch den Vergleich der Reden bei Herodot und Thukydides in seiner Dissertation illustriert SCARDINO, ebd., u.a., dass auch in Bezug auf die direkten Reden eine Unterscheidung zwischen fiktionalen und nicht-fiktionalen Literaturgattungen nicht zutreffe.

⁵⁹⁴ PLÜMACHER, Stichwort: Lukas, 6.

Actaforschung erwähnt, war SCHRADER der erste, der etwa in der Mitte des neunzigsten Jahrhunderts die Unstimmigkeit zwischen dem Paulus der Act und demjenigen der Briefe sah und begann, die Fragen der Act mit denen der Paulusbriefe zu verbinden.⁵⁹⁵ Nach SCHNELLE unterscheidet sich Lukas in seiner eigenen Theologie erheblich von Paulus und deshalb sei mit Vielhauer zuzustimmen,⁵⁹⁶ dass „der Verfasser der Apg (...) in seiner Christologie vorpaulinisch, in seiner natürlichen Theologie, Gesetzesauffassung und Eschatologie nachpaulinisch [sei]“ und dass kein einziger spezifisch paulinischer Gedanke sich bei ihm findet.⁵⁹⁷

Wie bereits erwähnt, gilt die Areopagrede als „ein geradezu ‚klassisches‘ Beispiel für die Spannung, ja für den Gegensatz zwischen der paulinischen und der lukanischen Theologie und damit als charakteristisches Zeugnis für den den wirklichen Paulus verfehlenden ‚Paulinismus‘ der Apostelgeschichte“.⁵⁹⁸ Da in Act 17,22-31 die stoische Lehre von der Gottesverwandtschaft des Menschen in den Mund des Paulus gelegt wird, die in den unbestritten echten Paulusbriefen keine Parallele findet, müsste man z.B. davon ausgehen, dass Lukas zwar Traditionen über das missionarische Wirken des Paulus kannte, aber dass Lukas nicht ein persönlicher Begleiter des Apostels war. Lukas sei nicht an der Person oder an der Theologie des Paulus interessiert, sondern an dessen Stellung in der urchristlichen Missionsgeschichte.⁵⁹⁹

Wenn Lukas in der Areopagrede ein anderes Bild des Paulus bietet, ohne unbedingt mit dem aus den Briefen entfalteten Bild überein zu stimmen, muss dies aber nicht unbedingt bedeuten, dass die Rede der paulinischen Theologie widerspricht. Auch das Fehlen von immer gesuchten typischen Elementen der paulinischen Theologie kann mit demselben Argument verstanden werden, dass Lukas in der Act sich für die Stellung des Paulus in der urchristlichen Missionsgeschichte interessiert und nicht für eine Theologie, die bei Paulus von den verschiedenen Situationen in den paulinischen Gemeinden bestimmt wird. Wie PORTER hinsichtlich der Unterschiede zwischen Act 17 und Röm 1 zutreffend feststellt, wurde der Römmerbrief an eine christliche Gruppe

⁵⁹⁵ Vgl. HAENCHEN, die Apostelgeschichte, 30f. Mehr über die Forschungsgeschichte dieser Problematik, s. PORTER, The Paul of Acts, 187-9.

⁵⁹⁶ SCHNELLE, Einleitung, 286.

⁵⁹⁷ VIELHAUER, Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte, 26. S. auch PORTER, The Paul of Acts, 199-206.

⁵⁹⁸ LINDEMANN, Die Christuspredigt des Paulus in Athen, 245.

⁵⁹⁹ Vgl. SCHNELLE, Einleitung, 287.

gerichtet und deshalb schreibt Paulus auf eine strengere Art und Weise über die Gefahr der Vernachlässigung der Menschen Gott gegenüber, während er vor dem Areopag zu unbekehrten Menschen redet, zunächst mit einer *captatio benevolentiae*, um ihre Aufmerksamkeit und Gunst zu gewinnen und sie nicht zu entfremden.⁶⁰⁰ Wenn hier einerseits unterstrichen wird, dass die Areopagrede doch eine „typologische Charakterisierung“⁶⁰¹ des Paulus anbietet, könnte andererseits der Hinweis auf die Areopagrede (Act 17,22-31) mit ihrem stoischen Gedankengut, das der Verkündigung des Paulus dienstbar gemacht wird (Act 17,28), das aber in keiner Weise der genuinen paulinische Theologie entspreche, nach RUSAM, im Grunde ebenfalls keinen Keil zwischen Paulus und Lukas treiben. Nach RUSAM sei es klar, dass Lukas seinem Protagonisten jene Worte in den Mund legt und dass die Predigt des Paulus als Mittel der Kommentierung und Deutung des Geschehens primär die Theologie des Lukas wiedergegeben hätte. Die auf dem athenischen Areopag singuläre und nur aus der Situation heraus verständliche Predigt finde ihre eigentliche Begründung nur in der Absicht Lukas, Paulus mit den athenischen Philosophen auf Augenhöhe diskutierend und predigend zu präsentieren. Auch RUSAM hält es nicht für wichtig, dass diese Vorstellung keine Parallele in den echten Paulusbriefen hat.⁶⁰² Nach seiner Analyse der klassischen Unterscheidung von Vielhauer zwischen der „Theologie des Paulus in der Apg und in den Briefen“ stellt PORTER fest:

„There are admittedly some differences between the two authors (...), but I would contend that these are merely the kinds of differences that one could expect to find between virtually any two different yet accomplished authors when writing about the same events. The possibility of differences would be made more acute by the use of the different genres - narrative versus letter - and their clearly different literary purposes - that of telling the story of early Christianity and that of addressing problems in a local church congregation“.⁶⁰³

Wegen des Fehlens einiger paulinischer Elemente in der Rede und auch, wie schon erwähnt, wegen des angeblichen Misserfolgs in Athen, behaupten einige Forscher u.a., dass Paulus zu einer Änderung seiner Missionsmethode veranlasst wurde und deshalb in Zukunft einfach das Kreuz Christi gepredigt habe, oder, dass die Areopagrede

⁶⁰⁰ Vgl. PORTER, *The Paul of Acts*, 169. S. auch BRUCE, *Paul and the Athenians*, 252f.

⁶⁰¹ SCARDINO, *Gestaltung und Funktion der Reden*, 55.

⁶⁰² RUSAM, *Einleitung*, 237f.

⁶⁰³ PORTER, *The Paul of Acts*, 206.

eine Ausnahme war und es sich um einen Versuch des Paulus handelte und dass er erst nach dem Misserfolg in Athen seinen eigenen Stil gefunden habe. In seinem Aufsatz über „die Christuspredigt des Paulus in Athen“ stellt LINDEMANN fest, dass der Anlass der Areopagrede nach Lukas sehr mit deren Interpretation zusammenhängt, welcher nichts anderes als die Verkündigung Jesu und der Auferstehung und deshalb „ganz unter einem christologischen Vorzeichen“ ist.⁶⁰⁴ Die Areopagrede solle deshalb „als die für Athen angemessene Form der Antwort auf die in V. 20 gestellte Frage, die sich an der Jesus-Predigt des Paulus (V. 18) entzündet hatte“, sein.⁶⁰⁵ LINDEMANN stellt fest:

„Lukas [hat] zumindest die Tendenz der paulinischen Heidenmissionspredigt richtig getroffen (...) und [lässt] Paulus in dessen einziger Missionsrede vor heidnischem Publikum durchaus nicht ‚unpaulinisch‘ predigen (...). In vollem Umfang sichtbar wird dies freilich erst, wenn man die Areopagrede nicht aus ihrem literarischen Zusammenhang herauslöst, sondern sie im Gegenteil ganz von dem Kontext her liest, für den sie von ihrem Autor geschaffen wurde“.⁶⁰⁶

Dürfte nicht gesagt werden, dass Lukas nicht nur in den verkündigten Worten, sondern auch gerade in der Schilderung des missionarischen Verfahrens des Helden Paulus eine pädagogische Kraft für die Leser sieht? Dürfte nicht gesagt werden, dass, was Lukas in den Mund von Paulus legt, auch das Bild „des wahren Paulus“ zu zeigen versucht? Nach DIBELIUS würde die heutige als „selbstverständlich erscheinende Aufgabe der Menschenschilderung durch Reden“ dem Verfasser als zu weltlich im Vergleich zum Verkündigungs-Zweck seines Buches erscheinen. Dem Verfasser sollen die Apostel nicht durch ihre eigenen Charaktereigenschaften, sondern durch die von ihnen vertretene Sache lebendig bleiben, also durch das Evangelium.⁶⁰⁷ Dass Lukas sich aber nicht an der Person des Paulus in der Act interessiert, erscheint als eine sehr unwahrscheinliche Behauptung. Allein durch die Fülle des Textes, in dem Paulus als Hauptfigur dargestellt ist - logischer Weise unter der Führung der wirklichen Hauptfigur, nämlich des Heiligen Geistes und durch die Art und Weise, auf die Paulus am Ende des siebten Kapitels in der Erzählung auftaucht, sowie durch die Bedeutung der Berichte der Umkehr des Paulus - muss erkannt werden, dass Lukas gerade im missionarischen Verfahren des Paulus ein pädagogisches

⁶⁰⁴ LINDEMANN, Die Christuspredigt des Paulus in Athen, 249.

⁶⁰⁵ A.a.O., 249f. S. auch HOPPE, Der Philosoph und Theologe, 110.

⁶⁰⁶ LINDEMANN, Die Christuspredigt des Paulus in Athen, 253.

⁶⁰⁷ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 156.

Potenzial sieht und ein bearbeitetes Bild des Paulus anbieten will. Das Vorbild des Paulus soll das missionarische Verhalten der Christen „bis an das Ende der Erde“ (Act 1,8) beeinflussen und dafür bringt Lukas neue Elemente. Nach HOPPE sagt die „unverkennbare Nähe zur großen Gestalt des Sokrates (...) schon Entscheidendes“ über die Persönlichkeit des Paulus aus, sodass er der „souveräne Philosoph“ sei, dem die Gesprächspartner nichts entgegenzusetzen haben, der die heidnischen Leser zum „entscheidenden Schritt über die Philosophen Athens hinaus“ einlädt und der als theologischer Denker Glauben und Vernunft zusammen führt und damit dem christlichen Leser „Gewissheit der Richtigkeit einer schon getroffenen Entscheidung zum christlichen Glauben“ gibt.⁶⁰⁸ DIBELIUS stellt fest, dass der Verfasser den Paulus auch anders hätte auftreten lassen können, was dem „echten“ Paulus noch gerechter geworden wäre, wenn er „an der Stätte wunderbarster Tempel und herrlicher Bilder mit der krassen Erzählung vom gehenkten Heiland aufgetreten“ wäre, oder wenn er dem gottverwandten Menschen, den an die Sünde verkauften, dem freien Weisen mit all seinem Stolz den von Christus zum Dienst der Liebe Befreiten gegenübergestellt hätte. Aber dann hätte er auch nicht den Dienst zur Gegenwart und Zukunft des Christentums geleistet, dem sein Buch bestimmt war, nämlich zu zeigen, wie das Evangelium in die Welt gelangte und wie es dieser Welt verkündigt werden müsste. Er ließ Paulus in Athen predigen, „wie er meinte, dass zu seiner Zeit den Griechen gepredigt werden sollte: mit philosophischen Beweisen, unter relativer Anerkennung des griechischen Monotheismus, mit Berufung auf die von griechischen Dichtern ausgesprochene Weisheit“.⁶⁰⁹

Wie in Bezug auf die Funktion der Reden in den antiken Geschichtsschreibungen festgestellt wurde, benutzten viele Historiker - nicht nur Lukas - „ihre Redner“, um historische *exempla* zu zeigen; und viele Reden umfassen Anachronismen und Aktualisierungen, die mehr über die Zeit des Historikers selbst als über die von ihm rekonstruierte Zeit aussagen.⁶¹⁰ Diese Funktion kann auch bei der Areopagrede festgestellt werden, in der Paulus als *exempla* zu den Christen in der Zeit des Lukas erscheint. Wenn PAUSCH die Diskrepanzen zwischen den Figuren und ihren Reden als einen wichtigen Aspekt der Reden in antiken Geschichtsschreibungen feststellt, indem

⁶⁰⁸ HOPPE, Der Philosoph und Theologe, 133.

⁶⁰⁹ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 70.72.

⁶¹⁰ MARINCOLA, Speeches in Classical Historiography, 130.

der Leser sie „in der einen oder anderen Weise auflösen oder sie in sein methodisches Verständnis des Umgangs mit der Vergangenheit (...) integrieren“ muss,⁶¹¹ kann dieser wichtige Aspekt auch in Bezug auf die Areopagrede festgestellt werden, indem die Leser der Act die Art und Weise, in der Paulus vor dem Areopag redet und auch den Inhalt seiner Rede in ihrem Verständnis über Paulus (den „echten“ Paulus, der ihnen entweder persönlich, durch verbreitete Traditionen oder durch seine eigenen Schriften bekannt war) integrieren und ergänzen mussten. Lukas will durch die Szene in Athen „von der geschichtlichen Bedeutung des Völkermissionars und seiner universal ausgerichteten Vision vom Evangelium für die Heidenwelt überzeugen“⁶¹² und die Leser „als ehemalige Heiden ihre eigene Hinwendung zum Jesusglauben als Frucht des paulinischen Wirkens, welches für sie immerhin schon eine Generation zurückliegt“,⁶¹³ verständlich machen.

⁶¹¹ PAUSCH, Stimmen der Geschichte, 6.

⁶¹² HOPPE, Der Philosoph und Theologe, 104.

⁶¹³ Vgl. ebd.

5 Die Reden bei Josephus

Die Komposition von Reden gehört zu den „Standardthemen hellenistischer Geschichtsschreibung“, die Josephus und Lukas gemeinsam sind.⁶¹⁴ Obwohl in der Forschung „zahlreiche Analogien“ zwischen den von Lukas komponierten Reden mit denjenigen von „heidnischen“ hellenistisch-römischen Werke ebenso wie auch mit dem Werk des Historikers Flavius Josephus schon lange anerkannt sind,⁶¹⁵ wurde eine systematische Untersuchung von Analogien der Reden bei Lukas und dem hellenistisch-jüdischen Josephus bisher jedoch nicht durchgeführt.

Nach VILLALBA I VARNEDA bilden die Reden bei Josephus ein äußerst vielfältiges und reiches Material und können in drei verschiedene Gruppen unterteilt werden: Eine erste Gruppe von Reden sind solche, die in direkter Rede komponiert werden (173 Reden), eine zweite Gruppe, die in indirekter Rede erscheinen (690 Reden), und eine dritte Gruppe umfasst eine Mischung aus beiden, nämlich Reden mit direkter und indirekter Rede, (188 Reden).⁶¹⁶ Um einen systematischen Vergleich mit der lukanischen Areopagrede, der am stärksten hellenistisch geprägten Rede im lukanischen Werk, im abschließenden Kapitel dieser Studie zu ermöglichen,⁶¹⁷ werden Reden aus unterschiedlichen Teilen der Darstellungen von *Bellum* und *Antiquitates* mit unterschiedlicher Länge und von verschiedenen Haupt- und Nebengestalten ausgewählt. Eine Auswahl der hier analysierten Reden nach weiteren Kriterien wurde absichtlich vermieden, um subjektive Einflüsse in Bezug auf den weiteren Vergleich mit der

⁶¹⁴ Vgl. MASON, Josephus, 281.

⁶¹⁵ SCHRÖTER, Lukas als Historiograph, 241f.

⁶¹⁶ Vgl. VILLALBA I VARNEDA, The Historical Method, 13f.89.

⁶¹⁷ Vgl. WISCHMEYER, Orte der Geschichte, 168.

Areopagrede möglichst auszuschließen. Um in der vorliegenden Studie die unsachgemäße Behandlung des Josephus zu vermeiden,⁶¹⁸ sollen die Reden bei Josephus in diesem Kapitel zunächst für sich genommen und analysiert werden, ohne sofort einen Vergleich mit der Areopagrede vorzunehmen. Wenngleich der erste christliche Geschichtsschreiber, Lukas, mit seiner Areopagrede sowohl formal als auch thematisch dem „Geist des Hellenismus“ des ersten Jahrhunderts am nächsten kommt, besteht die Zielstellung dieses Kapitels darin, zu untersuchen, wie Josephus mit den Reden in seinen eigenen Darstellungen umgeht. Auch soll die Funktion der Reden innerhalb seines historischen Werkes beleuchtet werden. Gefragt werden soll etwa, wie sich seine historiographischen Absichten, formal oder auch thematisch durch die von ihm ausgewählten Motive in den Reden widerspiegeln. Die in den ausgewählten Reden neu entdeckten Elemente sollen dann mit den in der Josephusforschung bereits etablierten *Zügen*, zusammengeführt und überprüft werden.

Die gesamte Diskussion zur Entstehung der beiden erwähnten historiographischen Werke des Josephus, nämlich des *Bellum* und der *Antiquitates*, hier zu behandeln, würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen. Vor dem Einstieg in die eigentliche Analyse der Reden in *Bellum* und *Antiquitates* sollen jedoch hier noch einige Aspekte bezüglich des aktuellen Forschungsstandes des literarischen Werdegangs der historiographischen Arbeit des Josephus kurz dargestellt werden, insbesondere hinsichtlich der erkennbaren Absichten seiner beiden historiographischen Werke. Mit Sicherheit muss auf der Grundlage des vorliegenden Kapitels die Diskussion über die Absichten des Josephus mit seiner historiographischen Arbeit weitergeführt werden. Die Reden sind, wie seit langem belegt ist, ein vorzügliches Mittel, mit dem der Historiker der Antike seine eigene Interpretation der Ereignisse vorbringt und so seine Überzeugungen dem Leser vermittelt und damit seine Ziele zu erreichen versucht.

⁶¹⁸ Vgl. MASON, Josephus, 45. Zutreffend analysiert MASON, ebd., dass „die Bemerkungen des Josephus nur aus ihrem Zusammenhang heraus verstanden werden können, wie ja auch die Bedeutung jedes einzelnen Wortes von seinem Kontext abhängt. Josephus hat keine Exzerptsammlung geschrieben, sondern weit ausholende Erzählungen. Wenn wir herausfinden wollen, was er [= Josephus] uns [z.B.] über die Pharisäer sagen wollte, müssen wir seine Aussagen hierüber als Teil der Geschichte lesen, die er erzählen will, und dabei sorgfältig auf seine Wortwahl achten. Wir können diese Aussagen nicht einfach aus ihrem Kontext herauslösen und mit Aussagen aus anderen Quellen verbinden, die eine ganz andere Geschichte zu erzählen hatten und die gleichen Wörter möglicherweise in ganz anderer Bedeutung verwendeten“.

5.1 Flavius Josephus als hellenistisch-jüdischer Geschichtsschreiber

Laut seiner stark rhetorisch geprägten Autobiographie,⁶¹⁹ seiner *Vita*, wurde Josephus „im ersten Jahre der Herrschaft des Cäsars Gajus“ (Vita 5), 37 n. Chr. geboren, väterlicherseits abstammend von einer der ältesten und vornehmsten Priesterfamilien und mütterlicherseits von der Dynastie der Hasmonäer, die „während eines beträchtlichen Zeitraumes Hohe[n]priester und Könige“ des jüdischen Volkes waren (vgl. Vita 1,2).⁶²⁰ Schon als Vierzehnjähriger war Josephus, nach eigener Bekundung, wegen seiner Wissbegierde bei der Auslegung des Gesetzes vom Hohenpriester und den Vornehmen aus Jerusalem aufgesucht und gelobt worden (Vita 9). Im Alter von sechzehn Jahren entschloss er sich, die jüdischen Sekten zu prüfen, nämlich die der Essener, der Sadduzäer und der Pharisäer. Der Sekte der Pharisäer schloss er sich mit neunzehn Jahren an, nachdem er drei Jahre als „Schüler eines gewissen Banus“, eines in der Wüste lebenden Asketen, verbracht hatte. (vgl. Vita 10-12). Mit dem diplomatischen Ziel der Freilassung einiger Priesterkollegen, die von Felix verhaftet, nach Rom gebracht und an Nero übergeben worden waren (vgl. Vita 13), erreichte Josephus ein erstes Mal Rom. In Rom wurde er später, nachdem er sich im jüdischen Krieg den Römern gestellt hatte, zunächst als „wichtiger Gefangener“⁶²¹ in Ketten gelegt, kam nach der Erfüllung seiner Vorhersage über die Zukunft des Vespasian allerdings frei. Privilegiert als römischer Bürger unter der Freigiebigkeit der Kaiser bei gleichzeitigem konstantem Verdacht von seinem eigenen Volk, begann er unter dem Einfluss des Titus und Epaphroditus seine eigentliche literarische Karriere, ohne die fast nichts von der politischen Geschichte der letzten zwei Jahrhunderte der Zeit des Zweiten Tempels bekannt geworden wäre.⁶²² Wie COHEN feststellt, diente Josephus den Römern nach seiner Festnahme als Propagandist, Führer und Dolmetscher. Er selbst betrachtete sich dagegen als eine Art Jeremia *redivivus* (vgl. Bell V 391-3), der den Willen Gottes verkündete und weitere Kämpfe gegen die Römer nicht nur für tollkühn, sondern für gottlos hielt. Den anderen aber, sowohl

⁶¹⁹ Vgl. MASON, Josephus, 55-9.

⁶²⁰ S. GUSSMANN, Das Priesterverständnis, 412-7.

⁶²¹ MASON, Josephus, 67.

⁶²² Vgl. COHEN, Josephus, 232. Vgl. auch MASON, Josephus, 67f und RAJAK, Josephus, 1. Mehr über die Familie und Erziehung des Josephus s. a.a.O., 11-45; zum Leben des Josephus in Rom unter den flavischen Herrschern s. MASON, Aim and Audience, 74-9 sowie BENTWICH, Josephus, 16-25.

Römern als auch Juden, galt Josephus als ein Verräter seines Volkes, egal, wie auch immer er selbst sein Verhalten zu rechtfertigen versuchte.⁶²³

In Bezug auf seine literarische Arbeit muss Josephus zunächst als Historiker im Rahmen der Geschichtsschreibung Israels eingeordnet werden. Er zählt zu den frühjüdischen Geschichtsschreibern, die die Geschichte Israels zum Gegenstand ihrer Arbeit machten und „bereits in den Zusammenhang ihrer entstehenden ‚Heiligen Schriften‘“⁶²⁴ stellten. Wie LEIMAN bemerkt, verfasst Josephus mit seinen *Antiquitates* eine Erzählung der jüdischen Geschichte, basierend auf Genesis und allen folgenden biblischen Büchern, von Exodus bis Esra sowie auf den Chronikbüchern, die die Geschichte Israels erzählen. Außerdem erwähnt Josephus speziell die Bücher Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel und weist möglicherweise sogar auf die Klagelieder hin. Diese und die anderen biblischen Bücher werden von Josephus oft als heilige Schrift, heilige Schriften oder heilige Bücher bezeichnet.⁶²⁵

WISCHMEYER stellt eine hilfreiche „Skala“ auf, durch die die Breite der Gattung Historiographie im Frühjudentum sowie die verschiedenen Möglichkeiten verdeutlicht werden können, welche sich den frühjüdischen Autoren anboten, um Geschichte zu schreiben. Diese frühjüdischen Autoren haben:⁶²⁶

- bereits kanonische oder kanonnahe Werke ergänzt (z.B. die griechische Fassung der Bücher Ester und Daniel);
- die Geschichte Israels im Stil der hellenistischen Historiographie „antiquarisch, chronographisch und exegetisch“ bearbeitet und entsprechende Werke unter ihrem eigenen Namen verfasst;
- einen „Misch-Stil“ hellenistischer und israelitischer Geschichtsschreibung entwickelt (z.B. 1 und 2Makk);
- „selbstverantwortete historische Monographien und Gesamtdarstellungen“ im Sinne der griechischen und römischen Geschichtsschreibung geschrieben (*Bellum* und *Antiquitates* des Josephus sind allerdings die einzigen erhaltenen Werken dieser Art jüdischer Geschichtsschreibung);

⁶²³ Vgl. COHEN, Josephus, 232. Mehr über die Biographie und zur Entstehung der historiographischen Werke des Josephus s. MASON, Josephus, 72-5.

⁶²⁴ Vgl. WISCHMEYER, Orte der Geschichte, 160.

⁶²⁵ Vgl. LEIMAN, Josephus, 52.

⁶²⁶ Vgl. WISCHMEYER, Orte der Geschichte, 160-2.

- „weisheitliche, apokalyptische, lehrhafte und erzählende Schriften“ verfasst (z.B. Jesus Sirach, III. und IV. Sibyllinische Orakel).

Josephus vertritt die frühjüdische Geschichtsschreibung „im engeren, das heißt streng hellenistischen Sinne“⁶²⁷ und wagte, wie RAJAK feststellt, origineller als die anderen hellenistischen Historiker und anscheinend ganz bewusst, den mutigen Schritt der Einführung einer jüdischen Vorstellung über die Rolle Gottes im historischen Prozess innerhalb einer konventionellen Geschichtsdarstellung:⁶²⁸

„For what is striking and even bold in Josephus is the very fact that he had introduced a distinctive Jewish interpretation into a political history which is fully Greek in form, juxtaposing the two approaches. In a way this foreshadows the idea behind his later work the *Antiquitates*, which also, in its external features, follows a Greek tradition of historiography, while working out a Jewish idea of God and His Providence.“⁶²⁹

Der Unterschied zwischen Josephus und einem sehr gebildeten heidnischen Autor bestehe nicht primär in seinen sprachlichen Fähigkeiten, sondern vielmehr in seiner Kultur, die immer noch die Kultur eines Juden geblieben sei.⁶³⁰ FELDMAN stellt fest, dass sich bei Josephus beträchtliche Kenntnisse der griechischen Literatur, von Homer über Hesiodos, Aischylos, Sophokles, Euripides, Herodot, Thukydides, Platon bis hin zu Aristoteles, sowohl in Fragen des Stils als auch der Inhalte zeigen. Eine Reihe von dramatischen Motiven, wie in Werken der griechischen Tragiker, sei bei Josephus zu erkennen, so etwa die Erhöhung der dramatischen Spannung, die implizite Zuspitzung der Ironie sowie die Einführung von romantischen Motiven, wie sie auch in der *Odyssee* des Homer, in den griechischen Tragödien von Herodot und Xenophon oder noch in den

⁶²⁷ WISCHMEYER, *Orte der Geschichte*, 162.

⁶²⁸ Vgl. RAJAK, *Josephus*, 9. S. a.a.O., 102.

⁶²⁹ A.a.O., 79.

⁶³⁰ Vgl. a.a.O., 63f. RAJAK, ebd., erwähnt Cicero, *Att.* II 1, und auch Plinius, den Jüngeren, *epist. oder paneg.* VII 17, 1f, als Beispiele für dieses „mutual assistance“ bei der Komposition von literarischen Werken in der Antike. Cicero hätte von seinem Freund Atticus einen einfachen Bericht bekommen, von dem er die von ihm bearbeitete Version weiter zu einem gewissen Cossinius geschickt hätte (der den Bericht nach allen Bearbeitungen wieder dem Atticus gezeigt habe), der sich seinerseits aber selbst nicht traute, den Bericht dem Atticus direkt zurückzusenden, ohne ihn weiter umzuarbeiten und sogar den Lehrer Poseidonius um eine ausgearbeitete Darstellung hinsichtlich des Stils zu bitten (*Att.* II.1.1-2). Nach Plinius, dem Jüngeren, war es bei den Autoren üblich, Kopien von ihren Werken weiter zu geben, um nützliche Kritiken zu bekommen und darüber hinaus Korrekturen durchzuführen, bevor sie die vollständige Version herausgaben und einem eingeladenen Publikum vorstellten. Plinius, der Jüngere, hätte selbst seine Reden nach solchem Verfahren komponiert (*Ep.* VII.17). Mehr zur Diskussion über die „Assistenten“ von Josephus s. SPILSBURY, *The Image of the Jew*, 31.

griechischen Romanen zu finden sind.⁶³¹ Josephus streut Psychologisierungen und philosophische Bemerkungen in seine gesamte Darstellung ein, wie sie auch von Dionysios von Halikarnassos, Livius, Tacitus und anderen Historikern bekannt sind.⁶³² Bezüglich der hellenistischen Prägung des Josephus sagt FELDMAN weiter, dass insbesondere zwei Schulen Josephus literarisch beeinflussten. Zum einen ist dies die von Aristoteles gegründete akademische Schule, zum anderen die mit dem Namen des Isokrates assoziierte rhetorische Schule. Für die Letztgenannte sind die Einführung von fiktiven Reden in die Erzählung, die Verwendung von Digressionen, die oft von dem Hauptthema losgelöst erscheinen, aber auch die Betonung von Moralisierung und Psychologisierung, wie in der Tragödie, typisch. Insbesondere Isokrates, als Redner, bestand auf einem sauberen Umgang mit historischen *exempla*. Josephus könnte durch Nikolaos von Damaskos von dessen aristotelischem Blick auf die Geschichte als Biographie beeinflusst worden sein. Nikolaos von Damaskos gehörte zur peripatetischen Schule und gilt nicht nur für den Teil der *Antiquitates* über Herodes, sondern auch für einige andere Teile des Werkes als Hauptquelle. Bei der Beschreibung seiner biblischen Hauptgestalten werden bei Josephus der Einbau geschwungener Lobreden und bei seiner Darstellung der nachbiblischen Führer, z.B. von Herodes, wortreiche Äußerungen (Tiraden) festgestellt, für die auch Ephoros, ein Schüler von Isokrates, berühmt war. Nach der Art des Theopompos, eines anderen Schülers des Isokrates, der die Geschichte nicht als die Darstellung und Erklärung großer Ereignisse, sondern als die Auswertung der Gefühle und Motive der Hauptfiguren in der Geschichte verstand und deshalb diese Elemente in sein Werk einbezog und sogar betonte, verwandelte Josephus nach FELDMAN „history into biography“ in einem stärkeren Maß, als es die Bibel nahelegt.⁶³³

⁶³¹ Nach FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 218, lässt sich bei Josephus eine Vorliebe für bestimmte homerische Ausdrücke, vor allem in seiner Darstellung der Bindung Isaaks, beobachten, wo seine Wortwahl nahe legt, Abraham und Priamos gleichzusetzen. Der Einfluss von Thukydides sei besonders darin zu begreifen, dass Josephus seine jüdischen Helden, vor allem Mose, nach dem Muster des Perikles von Thukydides zu formen sucht, und in seinem Angriff auf den Wankelmut der Massen, die Selbstsucht des Demagogen, und der katastrophalen Auswirkungen der Zivilstreife. Ebenso hat die Beschreibung des Philosophen-Königs bei Platon die Darstellung der biblischen Helden bei Josephus beeinflusst, und die Gesetze des idealen Staates Platons werden als parallel zu den am Sinai gegebenen angesehen.

⁶³² Vgl. a.a.O., 219.

⁶³³ Vgl. a.a.O., 3-5. S. DERS., *Josephus's Moses*, 209-11.

Wie MASON feststellt, kam Josephus als jüdischer Aristokrat sicher in Berührung mit zahlreichen Rhetorikhandbüchern, „wenn nicht während seiner Ausbildung in Jerusalem, dann später in Rom, wo er die griechische Literatur studiert hat“⁶³⁴. Die Rolle der Assistenten, die in Bezug auf die Komposition des *Bellum* von Josephus ausdrücklich erwähnt werden, sollte allerdings nach RAJAK weder übertrieben noch unterschätzt werden. Josephus publizierte sein *Bellum* erst, nachdem er bereits einige Jahre in ständigem Kontakt mit Griechen und Römern gewesen war. Diese Kontakte könnte er z.B. in römischen Lagern, mit Titus in Alexandria, mit der römischen Armee vor Jerusalem sowie letztendlich auch in Rom aufgenommen haben, so dass er bei der Komposition von *Bellum* schon in der Lage war, seine Assistenten anzuleiten und die letzte Verantwortung sowohl für den Inhalt als auch für den Stil seines Werkes zu übernehmen. Wie RAJAK weiter analysiert, waren die Assistenten nicht bezahlte Mitarbeiter, sondern Freunde oder Bekannte, denen Josephus Teile seines Werkes in verschiedenen Phasen seiner Entstehung zuschickte oder persönlich zeigte.⁶³⁵

5.1.1 *Bellum*

Sein *Bellum* muss Josephus in den Jahren 75 bis 79 n. Chr. geschrieben haben, denn das früheste von Josephus darin erwähnte Ereignis, die Einweihung des Friedenstempels, geschah im Jahr 75 n. Chr., während Kaiser Vespasian, dem Josephus den Hauptteil der griechischsprachigen Version widmete und dem er sogar Kopien seines Werkes übergab,⁶³⁶ am 23. Juni 79 n. Chr. verstarb. Mit dem *Bellum* hat Josephus, wie LINDNER zutreffend analysiert, „in seiner Weise Anteil an (...) [der] Aufgabe der umfassenden Neuorientierung [genommen], die dem ganzen jüdischen Volk nach dem Zusammenbruch des Jahres 70 n. Chr. gestellt war.“⁶³⁷ Nach RAJAK ist das *Bellum* eines der besten Beispiele für die griechische „tragische“ Art und Weise der Geschichtsschreibung mit der in der hellenistischen Zeit beliebten Tendenz zum Gefühlsbetonten, Pathetischen und Grotesken, die von Lukianos verspottet wurde. Außerdem sei das *Bellum* lesbarer und ansprechender im Vergleich mit anderen

⁶³⁴ MASON, Josephus, 54.

⁶³⁵ Vgl. RAJAK, Josephus, 62f. S. auch a.a.O., 46-61.

⁶³⁶ Vgl. ebd., 87.102 und COHEN, Josephus, 84.

⁶³⁷ LINDNER, Geschichtsauffassung, 1.

griechischen Geschichtswerken, welche z.B. von Einwanderern aus dem Osten geschrieben wurden, die eine Zeit in Rom verbrachten und sich mit römischer Politik befassten, eine Linie, die sich von Polybios über Dionysios von Halikarnassos bis hin zu Appian, Arrian und Cassius Dio erstreckte.⁶³⁸

In Bezug auf die Quellen, die Josephus für die Komposition seines *Bellum* diente, stellt CLEMENTZ fest, dass Josephus zunächst seine eigenen Anschauungen aus der Zeit nutzte, in der er am Krieg teilnahm, so z.B. aus der ersten Zeit des Krieges noch in Galiläa oder aus der späteren Zeit, in der er als römischer Gefangener, aber mit der Gunst des Vespasian, die Belagerung Jerusalems erlebte. Im Lager der Römer vor Jerusalem konnte er sogar schriftliche Notizen sowohl aus seiner eigenen Perspektive als auch aus der der Römer (Materialien der beiden flavischen Feldherren - vgl. Vita 358 und Ap I 55-6⁶³⁹) gesammelt haben, die dann durch die Korrespondenz, die er aus Rom pflegte, ergänzt werden konnten.⁶⁴⁰

Erwähnenswert sind noch in Bezug auf die Quellen des *Bellum* die am Ende des 19. Jahrhunderts erschienene Analyse von SCHLATTER und die am Anfang des 20. Jahrhunderts erschienenen Analysen von LAQUEUR und WEBER. Wie LINDNER bemerkt, erscheint die These LAQUEURS, nach der „Josephus [in der Vorgeschichte des *Bellum*] (...) ziemlich direkt einen entsprechenden Bericht des Nikolaos [= von Damaskus] wiedergegeben [habe]“, gleichsam später bei THACKERAY als eine *opinio communis*.⁶⁴¹ SCHLATTER und WEBER weisen, wenn auch mit „kleinen“ Kontroversen, auf die Existenz einer römischen Quelle (Universalgeschichte Roms, flavische Quelle) hin, nachdem Niese Josephus vom Stigma eines Kompilators bereits befreite und ihn als „Historiker“ bezeichnete.⁶⁴² LINDNER zeigt in seiner Untersuchung, dass Josephus sowohl bei seiner Erzählung vom Aufstieg Vespasian als auch in seinem Bericht über die Belagerung Jerusalems in *Bellum IV* „auf einer fremden („römischen“) Grundlage - im Sinne der Vorstöße Schlatters (1893) und Webers (1921) - aufbaut“.⁶⁴³

⁶³⁸ Vgl. RAJAK, Josephus, 9.

⁶³⁹ LINDNER, Geschichtsauffassung, 9.

⁶⁴⁰ Vgl. CLEMENTZ, Der Jüdische Krieg, 15.

⁶⁴¹ LINDNER, Geschichtsauffassung, 7f. S. LAQUEUR, Der jüdische Historiker Flavius Josephus, 133 und THACHERAY, Josephus, 40f.

⁶⁴² Vgl. LINDNER, Geschichtsauffassung, 15f. S. NIESE, Der Jüdische Historiker Josephus, 193-237 und SCHLATTER, Zur Topographie und Geschichte, 344-403.

⁶⁴³ LINDNER, Geschichtsauffassung, 147f. Über die Forschungsgeschichte zur Quellenfrage bei

Hinsichtlich der Frage nach dem Publikum des Josephus ist MASON zuzustimmen, dass diese Frage im modernen Kontext längst nicht so wichtig ist, wie es in der Zeit des Josephus war, der nach der „grundlegende[n] Forderung antiker Rhetorik (...) in einer für sein Publikum verständlichen und überzeugenden Weise schreiben mußte“.⁶⁴⁴ Denn das bedeutete eigentlich, dass das Publikum seinem literarischen Werk „gegenüber mehr oder weniger freundlich eingestellt war, weil nur ein wohlwollend Interessierter öffentliche Lesungen besuchen oder gar die Mühe der Beschaffung einer oder mehrerer unhandlicher Rollen zum Zweck der persönlichen Lektüre auf sich nehmen würde“.⁶⁴⁵ Die in griechischer Sprache bearbeitete und uns erhaltene Version des *Bellum* erklärt Josephus für diejenigen geschrieben zu haben, „welche unter dem römischen Zepter leben“ (Bell 3), für die Griechen und Römer, „die den Feldzug nicht mitgemacht“ hatten, um sie nicht „in Unwissenheit und auf die Lektüre schmeichlerischer oder lügenhafter Machwerke angewiesen zu lassen“ (Bell I 6). In seiner *Vita* deutet Josephus an, er habe „den Imperatoren selbst“ [= den flavischen Herrschern] seine Schrift übergeben, sowie vielen anderen, so auch König Agrippa und dessen Verwandten (vgl. *Vita* 361-362). In *Contra Apionem* erwähnt er außerdem, seine Bücher an viele an dem Krieg beteiligte Römer und an seine eigenen Landsleute verkauft zu haben, unter denen sich sogar solche befanden, die mit der griechischen Philosophie vertraut waren (Ap I 51).⁶⁴⁶ Es ist SWOBODA zuzustimmen: „Das *Bellum* richtet sich seiner Konzeption nach an einen möglichst breiten, nicht auf Rom beschränkten Leserkreis aus vor allem Griechen und Römern (= intendierte Hauptadressaten), hat aber zunächst interessierte, nichtjüdische Leser des unmittelbaren Umfeldes im Blick (= erwartete Erstleser)“.⁶⁴⁷ Wie MASON feststellt, waren Agrippa II., dessen Schwester Berenike, seine Familie und Freunde in Rom zuverlässige Helfer des Josephus während der Komposition des *Bellum*, die das Notwendige taten, um für seine Arbeit die gewünschte erforderliche Aufmerksamkeit von Vespasian und Titus sowie einer größeren Gruppe von interessierten Römern zu bekommen. Diese einflussreichen Vermittler, die mit der griechischen *Paideia* vertraut waren und im *Bellum* sehr positiv beschrieben werden, würden, so MASON weiter,

Josephus allgemein, s. a.a.O., 3-16.

⁶⁴⁴ MASON, Josephus, 101.

⁶⁴⁵ Ebd.

⁶⁴⁶ Vgl. a.a.O., 100.

⁶⁴⁷ SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 35.

Josephus als Vorbild für seine wiederholten Vorstellungen von den Juden als treuen und stolzen Weltbürgern gelten, welche die Hand Gottes hinter der gegenwärtigen römischen Herrschaft erkennen. Diese seien laut MASON auch in der Lage, die Arbeit des Josephus so zu verbreiten, dass sie eine bedeutende Zielgruppe, vor allem in Rom, aber schließlich auch in provinziellen Kreisen, erreiche.⁶⁴⁸

Im Prolog seines *Bellum* stellt sich Josephus seinem Leser als ein Geschichtsschreiber vor, der anders als diejenigen arbeite, die, „ohne Zeugen der Ereignisse gewesen zu sein, aus bloßen Gerüchten tōrichtes, widerspruchsvolles Gerede sammelten und nach sophistischer Weise verarbeiteten (...) [oder] zwar mit dabei waren, aber aus Liebedienerei gegen die Römer oder aus Hass gegen die Juden“ (Bell I 1f) schrieben. Josephus schreibt, um die vorher erschienenen pro-römischen und anti-jüdischen Geschichten des jüdischen Aufstandes zu bestreiten. Und, obwohl diese anti-jüdischen Darstellungen verloren gegangen sind, können einige ihrer inhaltlichen Schwerpunkte, wie MASON feststellt, sowohl aus dem, was andere römische Autoren schrieben, als auch aus dem, was Josephus als Antwort im *Bellum* schrieb, rekonstruiert werden.⁶⁴⁹ Nach MASON seien auch die „editorische[n] Seitenbemerkungen des Autors“, der Prolog mit seinen bemerkenswerten Hinweisen, die „über Perspektiven und Inhalt des Buches“ informieren, und vor allem die Reden als rhetorische Schöpfungen des Autors - „auch dann, wenn sie Reminiszenzen an tatsächlich Gesagtes enthalten“ - im Sinne der schriftstellerischen Absichten des Josephus unbedingt zu beachten. Die von MASON so zusammengefassten zentralen Themen, welche auch die Absichten des Josephus im *Bellum* zu erkennen gäben, sollen in der weiteren Analyse der Reden aufgezeichnet werden: Im *Bellum* will Josephus zeigen, dass (1) der Aufstand gegen die Römer von einer nicht repräsentativen Minderheit der Juden angefacht wurde und nicht als „symptomatisch für den nationalen Charakter der Juden“ gilt; (2) dass die Römer Agenten des jüdischen Gottes waren, um den heiligen Tempel zu reinigen; (3) dass die Repräsentanten der Juden, besonders die Priester und Hohenpriester sowie die königliche Familie herausragende römische Bürger, treue Freunde sowie Verbündete der Römer waren, und dass (4) Juden und Römer dieselben „zivilisatorischen Werte, Tugenden und

⁶⁴⁸ Vgl. MASON, Aim and Audience, 78f.

⁶⁴⁹ Vgl. a.a.O., 73.

Ziele“ haben, welche die Juden aber „nicht von den Römern, sondern von ihrer eigenen alten und edlen Tradition“ geerbt haben.⁶⁵⁰ Eigentlich beabsichtigte Josephus, seinem Leser durch sein *Bellum* zu beweisen, dass die verschiedenen verbreiteten Vorurteile⁶⁵¹ gegen sein Volk in der Tat nicht berechtigt sind. Und er möchte damit sogar zukünftigen „weiteren Schaden von den jüdischen Landsleuten ab[zu]wenden“.⁶⁵²

5.1.2 Antiquitates

Sein größtes Werk, die *Antiquitates*, veröffentlichte Josephus um 93/94 n. Chr.⁶⁵³ mit einer anderen literarischen Haltung als im *Bellum*. Mit den *Antiquitates* schrieb Josephus seinen Lesern die Geschichte seines eigenen Volkes auf, in einer Art Übersetzung der Heiligen Schriften (vgl. Ant I 5). Im Prolog wiederholt Josephus, dass er sowohl in Bezug auf die biblische Paraphrasierung, als auch in Bezug auf andere Aspekte von den Heiligen Schriften weder etwas hinzugefügt noch weggelassen habe.⁶⁵⁴ Nach

⁶⁵⁰ Vgl. MASON, Josephus, 89f. Nach COHEN, Josephus, 97-100, werden die Juden im *Bellum* bei den Römern entschuldigt, indem nicht alle Juden empört gegen die Römer erscheinen, sondern nur kleine Gruppen von Fanatikern, die in keiner Weise repräsentativ für das gesamte jüdische Volk oder Träger der jüdischen Tradition waren. Diese, die die Revolte in Jerusalem durchführten und Titus nötigten (mit Bedauern), die Stadt zu zerstören, bestanden hauptsächlich aus einer Bande von Flüchtlingen, die vom Land und aus der Provinz Galiläa nach Jerusalem kam, verhielten sich als Tyrannen und zwangen die wehrlose Bevölkerung zum Kampf gegen die Römer. Sie und nicht die Römer waren verantwortlich für die Zerstörung des Tempels. Josephus ist besonders bemüht, um die Mitglieder seiner eigenen Klasse, die priesterliche Aristokratie und den reichen Adel von der Verantwortung für den Krieg zu entlasten. Indem Josephus die erste Periode des Krieges als tyrannisch und die zweite als legitim charakterisiert, versetzt er sich nach COHEN, ebd., in die Lage, gleichzeitig die Entwicklung des Krieges zu verurteilen und seine eigene Beteiligung zu rechtfertigen. Als er eine Entschuldigung für die Übergabe der Juden benötigte, erfand er die göttliche Ermächtigung. SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 40-62, stellt fest, dass Josephus schreibt sein *Bellum*, um (1) die „Juden als edles, bewundernswertes Volk“, (2) „die Schuldigen am Ausbruch des Krieges“, und (3) „die Niederlage als Strafe Gottes“ zu präsentieren sowie (4) Mitleid angesichts unsäglichem Leides zu wecken“. S. auch ATTRIDGE, Josephus and his Works, 209f.

⁶⁵¹ Wie MASON, Josephus, 87, feststellt, versucht Josephus „in diesem [= *Bellum*] (...) allen gängigen Ansichten über das Judentum zu begegnen: daß (sic!) die Juden absonderlichen sozialen Werten anhängen würden, eine kriegerische Natur hätten, schlechte Bürger des römischen Reiches seien, daß (sic!) der Aufstand Ausdruck ihres Nationalcharakters sei, und daß (sic!) der römische Sieg ein Triumph der römischen Götter und die Niederlage und Versklavung des jüdischen Gottes gewesen sei“. Obwohl das *Bellum* den Römern helfen könnte, „zukünftig jegliche revolutionäre Hoffnungen des Ostens zu unterdrücken“, lautet der Haupteinwand gegen diese Sicht, dass das uns erhaltene *Bellum* „nicht einfach eine Übersetzung jener semitischen [und nicht erhaltenen] Fassung ist, die für den Osten bestimmt war“. A.a.O., 88.

⁶⁵² A.a.O., 93.

⁶⁵³ Vgl. BLOCH, Moses und der Mythos, 19 und FELDMAN, Judean Antiquities 1-4, 17.

⁶⁵⁴ Obwohl Ant I 17 auf die Teilnahme an einem historiographischen Gemeinplatz verweist, praktisch wie alle Aussagen des Josephus über seine Aufgabe und Methoden, entsprechen nach COHEN, Josephus, 27-9, nicht nur die Aussagen von Josephus, sondern auch seine Methoden denjenigen der Griechen, von

FELDMAN könnten für Josephus als Modelle für seine „*rewriting of the Bible*“ in den *Antiquitates* die jüdischen Werke, vor allem die Bibel selbst und ihre griechische Übersetzung (LXX), gedient haben, aber auch exegetische Werke wie die „*Jubilees*, the Dead Sea *Genesis Apocryphon*, the Dead Sea Pesharim, Philo, Pseudo-Philo’s *Biblical Antiquities* [=LAB], and rabbinic midraschim und targumim“.⁶⁵⁵ Drei Versionen der Bibel waren Josephus offenbar zugänglich, nämlich die hebräische, die griechische LXX und eine Paraphrase in Aramäisch. Die Verwendung dieser verschiedenen Versionen, so FELDMAN weiter, variiert bei den Büchern der Bibel von Buch zu Buch.⁶⁵⁶

denen eine Verbesserung oder zumindest eine Variante bei der Paraphrasierung seiner Quellen erwartet wurde und bei denen nicht (nur) die Neuartigkeit der Inhalte, sondern auch der Formen wichtig war. Im Großen und Ganzen will aber Josephus mit seiner Paraphrasierung treu zu seinen Quellen stehen, obwohl sachliche Unstimmigkeiten aus dem Prozess der Umschreibung möglich erscheinen könnten.

⁶⁵⁵ FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 62. Nach BLOCH, *Moses und der Mythos*, 20, finden sich bei Josephus Nuancen von Erzählungen der rabbinischen Literatur, die aus der Zeit nach Josephus stammen. So stellt BLOCH, ebd., fest: „Diese chronologische Diskrepanz ist aber eine, die vor allem den späteren Leser betrifft, denn Josephus selbst muss mit vielen rabbinischen Diskussionen vertraut gewesen sein: ob durch mündliche Überlieferung oder gar durch verloren gegangene schriftliche Quellen, lässt sich nicht sagen.“ Eine detaillierte Analyse des Umganges des Josephus mit seinen Quellen kann hier nicht stattfinden. In Bezug auf den Aristeasbrief stellt COHEN, *Josephus*, 37.45, im Anschluss an PELLETIER, *Flavius Josèphe adapteur de la lettre d’Aristée*, fest, dass Josephus einen sehr ähnlichen Text zu dem erhaltenen Text des Aristeasbriefes von Diodoros von Agatharchides verwendete, dessen originelle Sequenz er strikt einhielt und dessen Sprache neu fasste. Sein Verhältnis zu dem biblischen Stoff und 1Makk sei umstrittener, indem offen bleibe, welche Form der LXX Josephus benutzt hätte, inwieweit er einen hebräischen Text, wenn er es überhaupt tat, sowie ob er einen aramäischen Targum verwendete. Seine Paraphrase der Bibel weise wenige sprachliche Ähnlichkeiten mit der LXX auf. Diese Tatsache lässt sich durch zwei Erklärungen leicht beschreiben: Wenn Josephus direkt mit einem hebräischen oder aramäischen Text arbeitet, ist seine Paraphrase unabhängig von der griechischen Version. Auch wenn die LXX die Quelle war, schließe deren semitischer Charakter keine umfangreiche verbale Kreditaufnahme aus. Vgl. a.a.O., 34f. In Bezug auf die Verwendung vom 1Makk stellt COHEN, ebd., fest, dass, obwohl Josephus das barbarische Griechisch des Werkes durchaus überarbeitete, er in der üblichen Weise etwas von der ursprünglichen Sprache behielt, so dass diese Erinnerungen zeigen würden, dass die grundlegende Quelle die griechische und nicht die hebräische Version des 1Makk war. S. auch a.a.O., 233.

⁶⁵⁶ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 62-4. Nach FELDMAN, ebd., abgesehen davon, dass es in der Zeit des Josephus divergente Texte der griechischen LXX (rund zweitausend Handschriften, die überlebt haben) und hebräische Versionen gab, wird die Aufgabe der Bestimmung seiner Quellen noch dadurch erschwert, dass Josephus die Quellen paraphrasiert und ausarbeitet und nicht nur übersetzt. Darüber hinaus könnte er im Anschluss an eine unabhängige Tradition sowohl mit hebräischen als auch mit griechischen Texten gearbeitet haben, wie aus seinen gelegentlichen Meinungsverschiedenheiten mit beiden und seinem Einverständnis mit LAB abgeleitet werden kann. Um die Variationen der Versionen, die Josephus offenbar unterschiedlich von Buch zu Buch der Bibel benutzte, kurz zu exemplifizieren, könnte hier nach FELDMAN, ebd., erwähnt werden, dass Josephus (1) von den ersten fünf Büchern Moses wahrscheinlich eine hebräische oder aramäische Paraphrase hatte und damit arbeitete und dort, wo er einen griechischen Text zu benutzen scheint, die Sprache Philos übernommen hat, wie es anscheinend der Fall bei seiner Darstellung des Schöpfungsberichtes ist, (2) von dem ersten oder dem dritten apokryphen Schrift Esras und (3) von Ester einen griechischen Text für die Ergänzungen des Buches und für den Text als Ganzes hebräische, griechische oder aramäische Versionen benutzte.

Obwohl die Sprache der Quellen von Josephus nicht übernommen, sondern vollkommen neu gefasst wurde, hat die Version des Josephus noch deutliche Bezüge zu ihren Quellen. In einer abschließenden Analyse können diese Bezüge den einzigen sicheren Weg zu den Quellen des Josephus ermitteln helfen und nach COHEN zeigen, dass Josephus das Buch Esra, den Aristeasbrief und 1Makk direkt verwendete. Der häufigste Grund für die Verarbeitung der Quellen bei Josephus war nach COHEN der Wunsch nach einer thematischen Erzählung und, trotz seiner speziellen Stoffauswahl, seien die Ergänzungen der biblischen Erzählung für die *Antiquitates* kennzeichnend.⁶⁵⁷ Nach FELDMAN vermeidet Josephus den Bezug auf schwierige oder peinliche Passagen der Bibel grundsätzlich nicht, sondern versucht sie zu auf rationale oder auf andere Weise zu erklären. Um theologische Probleme wissend, vermeidet er, solche Ansichten weiter zu vermitteln, die von seinen Lesern als frevlerisch angesehen werden könnten. Mehrdeutige Aussagen stellt er in der Regel klar, außer, wenn eine solche Klarstellung seine römischen Gönner beleidigen könnte. Außerdem erläutert Josephus chronologische Unstimmigkeiten, vermeidet in der Regel Anthropomorphismen und versucht, eine bessere Begründung für Ereignisse und ihre Glaubwürdigkeit zu geben. Auch vermeidet er unnötige Übertreibungen und Groteskes und greift gelegentlich zur Allegorie, insbesondere bei der Erklärung der Bedeutung der Requisiten des Tempels und der Kleidung des Hohenpriesters.⁶⁵⁸ Josephus biete, so FELDMAN, ein Werk „*in an orderly and rhetorically pleasing fashion*“ an.⁶⁵⁹ Hinsichtlich des Umgangs des Josephus mit seinen Quellen fasst COHEN zusammen:

„On the whole Josephus was faithful to his sources: he neither invented new episodes nor disorted the essential content of those previously narrated. However, he did not confuse fidelity with slavish imitation. Like all ancient historians, he molded his material to suit his own tendentious and literary aims. He inserted dramatic and explicative details; he condensed, expanded, and omitted. The original sequence could be sacrificed in order to

⁶⁵⁷ Vgl. COHEN, Josephus, 233. COHEN, ebd., gibt Beispiele sowohl aus den *Antiquitates* als auch dem *Bellum*, die die thematischen Einordnungen des Josephus beweisen: Nach Ant IV 196 und VIII 224 sollen Daten, die zusammen gehören, unabhängig der Chronologie oder ihrer Disposition in den Quellen gegenübergestellt werden. Bell IV 496 bestehe nach COHEN, a.a.O., 32f, aus einem Hinweis, die Josephus nach seinem kurzen Exkurs über die römische Geschichte stellt, um zu erklären, dass der Autor über bekannte Tatsachen nicht zu verweilen braucht und im Bell VII 43-53 erklärt Josephus, dass er die Geschichte der Juden in Antiochia von der seleukidischen Zeit bis 67 n. Chr. im siebenten Buch platziert, damit der Leser die Geschichte besser nachvollziehen kann.

⁶⁵⁸ Vgl. FELDMAN, Interpretation of the Bible, 217f.

⁶⁵⁹ Ebd.

resolve a difficulty or to produce a shorter, more coherent narrative, often through thematic composition“.⁶⁶⁰

Im Glauben, „allen Griechen damit etwas Bedeutendes bieten zu können“ (Ant I 5), erwähnt Josephus einen gewissen Epaphroditus als Gönner seiner literarischen Bestrebungen, „ein Mann, der allen Wissenschaften und besonders der Geschichte sehr zugetan war, zumal er selbst große Ereignisse und mancherlei Schicksale erlebt hatte“ (Ant I, 8-9).⁶⁶¹ Wenn, nach MASON, in einer Zeit, in der es „ein nennenswertes Interesse am Judentum gab“,⁶⁶² das erste Publikum des *Bellum* keine Juden waren, auch keine „Feinden des Judentums“, sondern solche, „die der jüdischen Kultur offen gegenüberstanden, also Leute, die die andere Seite der Medaille kennenlernen wollten, die die kursierenden antijüdischen Darstellungen in Frage stellen würde“, liege bei einer so komplizierten Komposition wie den *Antiquitates* der Rückschluß doch sehr nahe, „daß (sic!) das Publikum Josephus und dem Judentum gegenüber von Beginn an positiv eingestellt gewesen sein muß“.⁶⁶³ Auch hier seien die ausdrücklichen Äußerungen des Josephus in seinem Prolog zu beachten, in dem er doch rhetorisch, aber deshalb nicht weniger vertrauenswürdig schreibt, dass er von vielen ermuntert wurde, „in erster Reihe [von] Epaphroditus“, sein Werk fortzusetzen (Ant I 8). In dieser Hinsicht ist auch auf die umfangreiche Diskussion der ganzen Problematik der Adressaten des Josephus bei SWOBODA⁶⁶⁴ zu verweisen. So stellt SWOBODA fest:

“Josephus verfasste die *Antiquitates* (...) für Nichtjuden, um sie durch die positive Skizzierung des Judentums für das eigene Volk einzunehmen. [Und] (...) ein in der Forschung verschiedentlich als nicht unwahrscheinlich erarbeitetes Szenario bestehend aus antijüdischen Einstellungen am Ende des 1. Jh.n.Chr. sowie einem im Nachklang des Krieges unter Rechtfertigungsdruck stehenden Judentum, speziell auch in Rom, eine Basis [böte], auf der ein solches Werk plausible gemacht werden könnte“.⁶⁶⁵

Da Josephus in seinen *Antiquitates* den Lesern unterstellt, möglicherweise auch sein *Bellum* gelesen zu haben, ist nach FELDMAN eine Kontinuität der Leserschaft des *Bellum* und der *Antiquitates* anzunehmen.⁶⁶⁶ Bemerkungen, wie z.B. die, er habe die

⁶⁶⁰ COHEN, Josephus, 47. S. auch KRIEGER, Geschichtsschreibung, 13f.

⁶⁶¹ Mehr über Epaphroditus, s. COTTON/ECK, Josephus' Roman Audience, 49-52.

⁶⁶² MASON, Josephus, 101.

⁶⁶³ Vgl. a.a.O., 102.

⁶⁶⁴ S. SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 88ff.

⁶⁶⁵ A.a.O., 89.

⁶⁶⁶ Vgl. MASON, Judean Antiquities, 18.

jüdischen Namen gemäß der griechischen Sprache geändert (Ant I 129), oder auch seine Erklärungen über grundlegende Tatsachen des jüdischen Lebens (Ant III 143; VIII 100; XI 109; XVII 200.213; XX 106.216) zeigen die Bemühungen des Josephus um das Verständnis seiner nichtjüdischen Leserschaft.⁶⁶⁷ Angesichts des Tones seines Prologs sowie der anspruchsvollen Größe und des Umfangs der *Antiquitates* ergibt sich, um der Schlussfolgerung MASONs zu folgen, dass Josephus für eine Gruppe von Heiden schrieb, die sich brennend für die jüdische Kultur interessierte,⁶⁶⁸ obwohl es auch nicht auszuschließen sei, dass er ebenfalls an die griechisch sprechenden Juden in der Diaspora als Leser seines Werkes gedacht haben könnte.⁶⁶⁹

Hinsichtlich seiner Absichten mit den *Antiquitates* erklärt Josephus, sie geschrieben zu haben, nicht um bestimmte Lügen über die Juden zu widerlegen, sondern, nach der Aufforderung einiger Leute, die Geschichte der Juden zu präsentieren. Als Vorbild nahm Josephus den Hohenpriester Eleazar, der ebenfalls, auf Antrag von Ptolemaios II., eine Kopie der jüdischen Gesetze auf Griechisch vorgelegt hatte.⁶⁷⁰ Obwohl die *Antiquitates* am häufigsten für „eine an Nichtjuden gerichtete ‚Apologie‘“ gehalten werden, die Josephus schrieb, „um sein Volk gegen die weit verbreiteten Verleumdungen über Ursprung und Frühgeschichte des Judentums zu verteidigen“, fehlt die „defensive Zurückweisung von Verleumdungen“ auch in der ersten Hälfte des Werkes, in der die zurückliegende Geschichte dargestellt wird und solche Zurückweisungen zu erwarten wären. So analysiert MASON zutreffend, statt einer Apologie liefere Josephus „eine zuversichtliche, positive und rühmende Präsentation der jüdischen Kultur“.⁶⁷¹ Wie SWOBODA zutreffend bemerkt, enthalten die *Antiquitates*

⁶⁶⁷ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 48.

⁶⁶⁸ Vgl. MASON, *Aim and Audience*, 79f.95, DERS., *Essay in Character*, 73 sowie DERS., *Flavian Rome*, 563-67.

⁶⁶⁹ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 50. FELDMAN, ebd., erwähnt verschiedene Angaben, die auf eine jüdische Leserschaft deuten, wie z.B., wenn Josephus sich für die Neuordnung der Reihenfolge der Gesetze der Tora entschuldigt und bestätigt, dass er trotz dieser Neuordnung nichts ausgelassen habe, was Mose schrieb, damit seine volksgenössischen Leser nicht denken, er wäre von Mose abgewichen (Ant IV 197). Mehr über diese Diskussion, s. a.a.O., 46-50.

⁶⁷⁰ Vgl. MASON, *Aim and Audience*, 79.

⁶⁷¹ DERS., *Josephus*, 103-5. Nach FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 48.132-62, galt dagegen nicht nur *Contra Apionem*, sondern gelten auch die *Antiquitates* als Antwort des Josephus auf die anti-jüdischen Verleumdung eines Apion oder eines Apollonios Molon und das umso mehr, weil er auch selbst unter dem Misstrauen wegen seiner Übergabe an die Römer 66 n. Chr. lebte. Die *Antiquitates* seien, so FELDMAN weiter, eine apologetische Antwort des Josephus an anti-jüdische Schriftsteller, in der er falsche Vorstellungen über die Juden abzuschaffen versucht, indem er (a) die Historizität von

„apologetische Elemente - weshalb auch die in der Literatur häufig anzutreffenden Verweise auf deren apologetische Absichten bzw. auf Josephus als Apologeten nicht gänzlich falsch sind -, apologetisch im Sinne einer Beschreibung ihres *Grundcharakters* sind sie aber nicht“.⁶⁷² In Bezug auf die Intentionen der *Antiquitates* sind folgende bestimmende Schwerpunkte zu bemerken, die in der vorliegenden Analyse der Reden nachzuweisen sind: Josephus will seinen Lesern (1) das hohe Alter des jüdischen Volkes und seiner Institutionen nachweisen, (2) die jüdische Verfassung, (3) die „jüdische Philosophie“ sowie (4) durch die moralische Bewertung der wichtigsten Gestalten⁶⁷³ des Judentums „Tugend als jüdisches Charakteristikum“⁶⁷⁴ präsentieren sowie „Gott als richtender Lenker des Weltgeschehens“⁶⁷⁵ erklären.

5.2 Reden aus dem *Bellum* nach Form und Thematik

5.2.1 Die Rede Agrippas II. an die Einwohner Jerusalems (Bell II 345-401)

Agrippa II. wurde im Jahr 27 n. Chr. als Sohn von Agrippa I. (gestorben im Jahre 44 n. Chr.) geboren und in Rom „unter den Augen der Cäsaren“ erzogen, wo er bis zum Jahre 53 n. Chr. blieb. Nach dem Tod seines Oheims kam er zunächst zur Herrschaft über

biblischen Ereignissen sowie (b) die Weigerung von Assimilationen und Mischehen begründet (die Ablehnung von Mischehen wird von Josephus mehr damit begründet, dass man sich nicht den Leidenschaften unterwerfen solle; eine Begründung, die einem stoischen Publikum sicher gefallen hat), (c) das Ansehen von nicht-jüdischen Führern wiederherstellt, (d) an die politischen Interessen der Leser appelliert, (e) die Juden sowohl als ein mächtiges als auch als ein zu ihrem jeweiligen Herrscher loyales Volk präsentiert und (f) die Propaganda für Proselytismus in seiner Darstellung vermeidet.

⁶⁷² SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 85. S. ATTRIDGE, Interpretation, 17, DERS., Josephus and his Works, 225f und FELDMAN, Interpretation of the Bible, 47f.

⁶⁷³ Vgl. MASON, Josephus, 106f. Nach MASON, ebd., bietet Josephus in den *Antiquitates* eine alternative politische Verfassung mit der Regierungsform der priesterlichen Aristokratie und ein alternatives philosophisches System an. Als Rom sich 71 n. Chr. von dem verheerenden „Jahren der vier Kaiser“ zu erholen anfing, redete jeder gebildete Mensch, sei es offen oder nicht, über Fragen der politischen Verfassung und genau in diese Diskussion sei Josephus mit seiner kühnen Behauptung, dass die Juden die edelste Verfassung haben, eingetreten. Mit dem Thema der politischen Verfassung waren auch die philosophischen Themen verbunden. Die alte republikanische Opposition gegen den Prinzipat wurde seit langem durch die stoische Philosophie genährt: Während der römischen Karriere des Josephus hingen die Namen der Hingerichteten oder ins Exil Geschickten Seneca, Lucan, Rubellius und anderer in der Luft und deshalb sei es von besonderer Bedeutung, dass Josephus im Prolog der *Antiquitates*, das eine andere Verfassung präsentiert, auch in philosophischer Sprache redet. Besonders hervorzuheben sei nach MASON, ebd., die von Josephus wiederholte Behauptung, dass allein die Gesetze des Mose εὐδαιμονία - Wohlbefinden oder Glück - bringen können. S. DERS., Aim and Audience, 79-87 und DERS., Judean Antiquities, 24-32.

⁶⁷⁴ SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 69.

⁶⁷⁵ A.a.O., 73.

Chalcis und dann später über die Tetrarchie, die vorher unter Philipp, Sohn des Herodes, stand. Die Tetrarchie, „nämlich Batanäa, Trachonitis und Gaulanitis und ausserdem noch Abilene und einige andere Landstriche (...), zu welchem Gebiete Nero später noch bedeutende Stücke in Galiläa und Peräa hinzufügte“, deren Verwaltung Agrippa II. stets in die Hände anderer Verwalter übergab, kam so unter anderen auch an Josephus.⁶⁷⁶ Agrippa II. war ebenfalls der König, dem, nach Apg 25-26, in Caesarea der Apostel Paulus durch Festus vorgeführt wurde und an den Paulus eine Verteidigungsrede richtete. Wie im *Bellum* wird auch in der Apg die Anwesenheit Berenikes, der Schwester Agrippas, erwähnt.⁶⁷⁷

Wie MASON feststellt, ist die Rede Agrippas an die Einwohner Jerusalems die erste und wegen ihrer Platzierung innerhalb der Darstellung auch die wichtigste der sieben beratenden Hauptreden im *Bellum*.⁶⁷⁸ Obwohl diese Rede eine eigene literarische Schöpfung des Josephus ist, in der er seine Themen, seinen Wortschatz und rhetorische Techniken entfaltet, bedeutet dies aber nicht, dass Agrippa bei dieser Gelegenheit keine Rede gehalten hätte, auch nicht, dass Josephus sie dazu nutzte, um seine Ideologie oder eigenen Thesen zum Ausdruck zu bringen.⁶⁷⁹ Josephus wird später im *Bellum* berichten, dass er einen umfangreichen Schriftwechsel mit Agrippa pflegte, der u.a. Vorentwürfe für das *Bellum* enthielt. Diesen Schriftwechsel hatte er bei sich und verwendete ihn, als er das Werk in Rom in den 70iger Jahren niederschrieb (Vita 362-67). Falls dabei eine Zusammenarbeit mit Agrippa vorliegen sollte, muss der König zumindest die Version des Josephus, die Art, wie Josephus ihn in der Rede präsentiert, akzeptiert haben. Der Charakter solcher Werke macht es wahrscheinlich, dass Josephus Agrippa im Rückblick als einen besseren Redner darstellte als er tatsächlich war.⁶⁸⁰

Josephus bindet die Rede in seine gesamten Darstellung ein, indem er Agrippa seine eigene Sicht auf die Ereignisse aussprechen lässt, die ihn zur Rede bewogen haben: „Agrippa aber sah wohl ein, dass er sich durch Zulassung der Anklage [= einer Gesandtschaft an Nero] gegen Florus Feindschaft zuziehen würde, und da er andererseits

⁶⁷⁶ Vgl. BAERWALD, *Flavius Josephus in Galiläa*, 27f.

⁶⁷⁷ Vgl. RAJAK, *The Jewish Dialogue*, 147.

⁶⁷⁸ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 265. RAJAK, *The Jewish Dialogue*, 147, stellt fest: „The episode, obviously not wholly invented, is given great prominence by Josephus, serving as that turning point which marked the transition from peace to war“.

⁶⁷⁹ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 265.

⁶⁸⁰ Vgl. a.a.O., 265f.

auch vom Wiederauflodern der Kriegsflamme unter den Juden keinen Vorteil für sich erwarten konnte, berief er das Volk“ (II 343), um vor ihm seine Rede zu halten. Das Geschehen wird plastisch vor den Augen der Leser geschildert: Agrippas hielt seine Rede „vor dem Palast der Asamonäer, welcher über dem Xystos an der Grenze der Oberstadt lag“, nachdem Agrippa das Volk zu diesem Versammlungsplatz berufen und als Zeichen ihrer Unterstützung seine Schwester neben sich gestellt hatte (II 344).

Strukturell kann die Rede folgendermaßen gegliedert werden:⁶⁸¹

***Exordium* (Einleitung) - Agrippa stellt die Gründe seiner Rede vor und fordert zur Aufmerksamkeit seines Publikums auf (II 345-347):**

- Er redet, weil die meisten Zuhörer Frieden halten wollen (II 345);
- Er redet, weil einige Zuhörer falsche Vorstellungen oder falsche Erwartungen hinsichtlich dieses Krieges haben (II 346ab);
- Er redet, um seine eigene Meinung über das vorzubringen, was dem Volk wirklich nützt (II 346c);
- Agrippa fordert zur Aufmerksamkeit seines Publikums auf (II 347).

***Narratio* (Erklärung der Sache): Die Gründe für den Krieg gegen die Römer zeigen sich als nicht berechtigt (II 348-357):**

- Die Forderung nach Freiheit macht die Anklage gegen die Statthalter überflüssig (II 348-349);
- Die Anklage gegen die Statthalter ist geringfügig (II 350f);
- Nicht alle Römer und auch nicht der Kaiser tun den Juden Unrecht (II 352-355a);
- Man hätte für die Freiheit schon früher kämpfen sollen, als Pompeius ins Land kam (II 355c-358b).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Der Krieg gegen die Römer ist ein unvernünftiges Unternehmen ... (II 358c-399):**

- ... weil das Schicksal anderer Völker, die sich den Römern entgegen stellten, und die Schwäche der jüdischen Herren es bezeugen (II 358c-387);
- ... weil die Juden keine Hilfe von anderen Völkern erwarten können (II 388-389);

⁶⁸¹ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 266f. S. auch RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 18ff, sowie LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 21f.

- ... weil Gott selbst aufseiten der Römer ist (II 390-396a);
- ... weil die Römer kein Mitleid haben, sondern durch die Verwüstung Jerusalems anderen Völkern ihre Macht zeigen werden (II 396-398ab);
- ... weil die Gefahr die Juden auch in den nichtjüdischen Städten erreichen wird (II 398c-399).

Peroratio (Schluss): Das Richtige wäre, eine Niederlage hinzunehmen und sich den Römern zu ergeben (II 400f).

- Damit mindestens Jerusalem und der Tempel geschont werden (II 400), appelliert Agrippa II. für einen richtigen Entschluss seines Publikums (II 401).

Nach RUNNALLS wird die Rede Agrippas allgemein nach den zur Zeit des Josephus empfohlenen Regeln der Rhetorik komponiert:

„(...) it seems clear that the speech of Agrippa was written in very close conformity to the rhetorical theory of the period of Josephus. It contains all of the main rhetorical features: it has the four accepted parts or divisions of a speech, and it is written in the grand manner. In addition, it contains many minor features and devices which indicate an author who was not only able to write in a good literary style, but one who was aware of considerable subtlety in composition and was able to use what he knew effectively“.⁶⁸²

In der Einleitung der Rede bringt Agrippa die Gründe seiner Rede vor, nämlich, dass die meisten Zuhörer der Rede Frieden haben wollen, während andere, die zu dem Krieg gegen die Römer tendieren, es nur auf Grund ihrer falschen Vorstellungen und Erwartungen vom Krieg tun. Wie RUNNALLS analysiert, zeigen die doppelten Superlative τὸ καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον einerseits die Zustimmung von Josephus mit denen, die Frieden haben wollen. Andererseits werden die zu dem Krieg tendierenden Juden von Josephus durch die Nennung ihrer Gründe in einer den Leser beeindruckenden moralisch absteigenden Reihenfolge diskreditiert: (...) τινὰς μὲν ἡλικία (...) ἄπειρος, τινὰς δὲ ἐλπίς ἀλόγιστος ἐλευθερίας, ἐνίουσ δὲ πλεονεξία (...).⁶⁸³ Die Anklage gegen den Statthalter⁶⁸⁴ wird von Agrippa für geringfügig gehalten (II 350f) und nach ihm tun

⁶⁸² RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 46.

⁶⁸³ Vgl. a.a.O., 20.

⁶⁸⁴ Nach BOMSTAD, Governing Ideas, 266, wird in der Erzählung von der Rede Agrippas ein einfaches und wiederkehrendes Muster gefunden, das von der Provokation des Florus und den Antworten der Juden gebildet wurde, in dem Florus als ein Instrument der Entfremdung der Juden von Gott erscheint.

nicht alle Römer, einschließlich des Kaisers, den Juden Unrecht (II 352-355a). Anstatt über den wahren Sinn der Freiheit zu sprechen, wie es andere Mitglieder der Elite implizit im Gespräch miteinander getan haben (II 25.90) und wie es Josephus implizit mit seinem literarischen Publikum macht, akzeptiert Agrippa, wie MASON feststellt, mit seiner Rede die „Rebellen-Prämisse“ und die politische Sklaverei als einzige Möglichkeit für die Juden. Agrippa täusche zwar nicht über Tatsachen hinweg, er stelle aber zwingende Gründe für die Akzeptanz dieser bescheidenen Situation als der günstigsten dar, als den einzigen sicheren Weg für die Menschen.⁶⁸⁵ Agrippa stelle außerdem die These auf, dass „die Juden mit einem Krieg für die Freiheit etwas „Unzeitiges“ (ἄωρον) unternehmen“.⁶⁸⁶ Nach RUNNALLS erscheinen in den Reden bei Josephus, wie in der Rede Agrippas II. zu sehen ist, Ideen und Fragmente von Informationen, die entweder aus anderen schriftlichen Quellen entnommen wurden oder Parallelen zu anderen Autoren haben und eine interessante Mischung aus jüdischen und hellenistisch-römischen Quellen offenbaren.⁶⁸⁷

Das *Bellum* ist in mancher Hinsicht, wie MASON analysiert, eine Meditation über die Bedeutung der politischen Freiheit. Die Rede Agrippas befasst sich mit diesem Thema in konzentrierter Form, indem ἐλευθερία und verwandte Wörter 11 Mal in ihr erscheinen, während das entgegengesetzte semantische Feld δουλεία 12 Mal vorkommt,

Dieses Muster stellt eine allmähliche Verschärfung des Konflikts und eine Bewegung in Richtung der Revolte dar, einen Prozess, der mit dem Abbruch der Säulenhallen, die den Tempel mit der Festung Antonia verbanden, gipfelte.

⁶⁸⁵ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 269f. Wie MASON, ebd., analysiert, erscheint in II 365 der Nutzen eines Standards aus der philosophischen Diatribe (ἐρεῖ τις), die bei Josephus nur in einer ähnlichen rhetorischen Situation vorkommt, nämlich in seiner eigenen Rede (Bell III 367), in der er verlangt zu wissen, was sein Publikum in der Hingabe an die Römer befürchten. Vgl. a.a.O., 281. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 47-9, stellt folgende Parallelen fest, die in Bezug auf die entsprechenden Motive zu beachten sind: II 345 (Prov 25,15; Jes 3,6); II 351 (Sir 27,28; Thr 3,27-35; Prov 20,22; 24,29 sowie zwei neutestamentliche, nämlich Mt 5,39 und 2Petr 2,19-20).

⁶⁸⁶ Vgl. LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 22. Nach RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 50f, sei in Bezug auf Bell II 357 Cic. prov. 5 zu beachten. Da die Belagerung und Übergabe der Stadt und des Tempels immer eine besondere Bedeutung in der Erinnerung des Volkes hatte, war die Eroberung Jerusalems durch Pompeius von entscheidender Bedeutung als Symbol der jüdischen Unterwerfung und Josephus scheint nach RUNNALLS, ebd., diesen Vergleich zu nutzen, um seine Idee zu unterstützen, nämlich, dass die Juden unter der Macht der Römer bleiben müssten, denn nur Gott kann sie freilassen, aber er hat sich nicht dafür entschieden.

⁶⁸⁷ Vgl. a.a.O., 47. Nach RAJAK, *The Jewish Dialogue*, 154, obwohl in II 356 Spuren des taciteischen Calgacus und der römischen Rhetorik der Empörung zu finden seien, ist diese Rede eindeutig keine Rebell-Rede.

meist gegen Ende der Rede.⁶⁸⁸ Nach LINDNER, im Anschluss an HENGEL, sind mit der Alternative ἐλευθερία/δουλεία die Motive des zelotischen Kampfes kurz wiedergegeben, in dem es „nicht um die politische Unabhängigkeit als solche, sondern um die endzeitliche Erlösung Israels durch Gottes Eingreifen [ging]“.⁶⁸⁹

In seiner Beweisführung stellt Agrippa fest, dass die Geschichte des Schicksals anderer Völker, die sich den Römern entgegen stellten, bezeugt, dass ein Krieg gegen die Römer für die Juden ein vergebliches, sogar „ein selbstmörderisches Unterfangen“⁶⁹⁰ wäre. Der längste Teil der Rede Agrippas ist der Darstellung der entscheidenden Momente der Geschichte jener Völker gewidmet, die als mächtigere Völker als die Juden beschrieben werden und so wie sie in der Vergangenheit die Freiheit verlangten (II 361: ἄλλα τε ἔθνη μυρία πλείονος γέμοντα πρὸς ἐλευθερίαν παρρησίας) und trotzdem bereits unter der Macht der Römer untergegangen sind. Wie MASON feststellt, wird eine Reihe solcher Völker in ähnlicher Weise auch von Titus im Buch VI des *Bellum* gelistet, was darauf hindeutet, dass Josephus beide Reden verfasste.⁶⁹¹

Die Weltgeschichte wird von Agrippa in seiner Rede theologisch so interpretiert, dass Gott selbst aufseiten der Römer ist (II 390-396a). Obwohl andere heidnische theologische Vorstellungen in der Rede erwähnt werden, sind diese für Agrippa nur bloße Wahrnehmungen aus der Realität anderer Völker und nicht wirklich akzeptable Ansichten. Eigentlich sei es der Gott der Juden, der jetzt in der Weltgeschichte durch die Römer wirkt, um sein Volk zu bestrafen. In diesem Zusammenhang hilft der Hinweis MASONS auf den Begriff οἰκουμένη, den Josephus 9 Mal in dieser Rede verwendet.⁶⁹² Dieser Begriff wird für die Bezeichnung des bewohnten Teils der Erde verwendet. In anderen Werken der Antike wird er oft im Zusammenhang mit der Herrschaft Alexanders des Großen erwähnt. Hier wurde er von Josephus neben anderen hellenistischen Autoren gebraucht, um übertrieben über die römische Hegemonie zu sprechen. Obwohl Josephus

⁶⁸⁸ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 269.

⁶⁸⁹ LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 23. S. auch HENGEL, *Die Zeloten*, 131.

⁶⁹⁰ LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 24. Hinsichtlich Bell II 358-360 sowie II 362-364 bemerkt RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 51-3, dass sowohl Polybios als auch Dionysios von Halikarnassos sich auf eine ähnliche Art und Weise auf die Macht der Griechen bezogen sowie die Macht des römischen Imperiums lobten. Auch wenn in II 362-364 Ähnlichkeiten zu den Gedanken von Polybios und Dionysios von Halikarnassos in der Mitte des *Panegyrikus* gefunden werden, gibt es eine literarische Beschreibung, die einen hebräischen statt einen griechischen Ursprung bezeugt.

⁶⁹¹ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 275. S. auch RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 29.

⁶⁹² S. RENGSTORF, *Concordance*, Vol. 3, 184.

eine tiefe persönliche jüdische Sicht von Gottes Hegemonie über die bewohnte Erde vertritt, verwendet er οἰκουμένη, wie MASON ergänzend zu SHAHAR erwähnt, ähnlich wie Strabon, im römisch-politischen Sinn.⁶⁹³

Nach LINDNER hat auch diese Rede ihren Anteil an der für das Geschichtsverständnis der Reden grundlegenden Gerichtsaussage, nach der sich nach II 391-394 Gott in den geschichtlichen Ereignissen als zorniger gegen sein Volk stellt und von den Juden vor allem eine rechte Verehrung (θρησκεία, θεραπεία) verlangt.⁶⁹⁴ „Dieser Gottesdienst ist nach der Meinung des Josephus ein Dienst, an dem die gesamte Menschheit teilhat, für den die Juden aber die Verantwortung tragen.“⁶⁹⁵ Der jüdische Gott wirkt durch die Römer in der Weltgeschichte und bleibt nicht indifferent gegenüber dem Schicksal der Menschen und Völker. Rom ist nur das ausgewählte Instrument, durch das Gott sein Gericht über die Juden vollstreckt. In dieser Hinsicht ist außerdem auf den Begriff τύχη zu achten, mit dem, so MASON, Josephus insbesondere in dieser Rede zur griechischen Tradition tendiert, indem er den Fokus von den militärischen Leistungen Roms wegnimmt und auf τύχη (Schicksal, Glück) richtet. Das sei die gleiche Gunst, mit der in anderen Zeiten bereits viele andere Nationen gesegnet wurden.⁶⁹⁶ Die Vorstellung, dass Gott allein die Nationen zu Aufstieg und Fall führt, ist, wie MASON zutreffend analysiert, tief in der jüdischen Geschichte verwurzelt und am ausführlichsten im Buch Daniel artikuliert. Josephus bringt diese geschichtliche Vorstellung häufig in Verbindung mit dem griechischen Begriff „Glück“, wie es bei der Erklärung von Roms Aufstieg und

⁶⁹³ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 278 und SHAHAR, *Josephus Geographicus*, 256-67. Nach MASON, *Judean War* 2, 278, scheint Agrippa in II 382 den dritten Kontinent nach Europa und Asia (üblicherweise für den bewohnten Teil der Erde gehalten) zu meinen. Nach MASON, a.a.O., 298f, „the allusion might conceivably have to do with Ephorus’ reported division of the earth (in his lost *On Europe*) into 4 parts, with Indians, Ethiopians, Celts, and Scythians holding the positions closest to the 4 winds on the outer edges (Strabo 1.2.28)“. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 54-6, bemerkt, dass der Hinweis auf die vier Himmelsrichtungen in den biblischen Beschreibungen oft gefunden wird (Gen 28,14; Koh 1,5-6) und dass die Beschreibung dieser vier Richtungen eher von einem Zentrum im Nahen Osten als von Rom ausgeht. RUNNALLS, ebd., bemerkt außerdem, dass u.a. die Grenzen des israelitischen Gebietes nach den biblischen Berichten von Josephus dargestellt werden, sowohl nach den vagen Begriffen, mit denen das Land Abraham verheißt wurde (Gen 13,14f), und nach dem Blick Moses auf das Land jenseits des Jordans (Dtn 3,27), sowie nach der Definition der Grenzen des Landes in Num 34, nach den Stammesgebieten in Jos 13-19 und nach der prophetischen Vision in Ez 47.

⁶⁹⁴ Vgl. LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 142.

⁶⁹⁵ A.a.O., 142, Anm. 1.

⁶⁹⁶ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 290. Es kann hier nicht eine ausführliche Analyse von τύχη im hellenistisch-römischen Milieu vorgebracht werden. S. u.a. a.a.O., 289f. Nach LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 144, hat Josephus sich bei der Übernahme von τύχη insbesondere am Werk des Polybios ausgerichtet. S. zudem die Analyse bei SWOBODA, *Tod und Sterben im Krieg*, 53f.

auch in dieser Rede Agrippas vorkommt. Obwohl Josephus manchmal Gott und τύχη zusammen erwähnt (auch in V 367), ist es aber unwahrscheinlich, so MASON weiter, dass er sie absichtlich austauschbar macht. Auch wenn beide für die Sterblichen unergründlich sind und mit Geschehen in Verbindung gebracht werden, die nicht durch menschlichen Willen oder menschliche Anstrengungen erreicht werden können und gleiche Auswirkungen zeigen, erscheint τύχη doch launisch und wechselhaft. Während τύχη nur als „Entwurf oder Zweck“ verstanden wird, ist Gott der rationale Geist, die Seele hinter dem Geschehen im Universum. In der Tat, Gott wird den Tugendhaften von den „Beglückungen“ der τύχη retten (Ant XVIII 267; XIX 16.233.294). Obwohl man durch die Logik genötigt werden könnte, zwischen einer theistischen Metaphysik und dem „Zufall“ oder „Glück“ zu wählen, machte Josephus aber von dieser Wahl in der Regel keinen Gebrauch (außer bezeichnenderweise in Bell III 391, wo er fragt, ob das „Glück“ oder Gottes Vorsehung sein Überleben auf Jotapata erklärt). Daher stellt MASON fest, dass es nicht um einen bloßen synonymen Parallelismus zu gehen scheint, wenn Josephus bemerkt, dass „τύχη von allen Seiten an die Seite der Römer hinübergegeben wird, und Gott, der die Weltherrschaft unter den Völkern regelt, jetzt aufseiten Italiens ist“ (Bell V 367).⁶⁹⁷

So stellt LINDNER fest:

„Bei Josephus steht dies hellenistische Schicksalsmotiv aber in der Unterordnung unter das Handeln des Gottes der Bibel (...). Das im Schicksalsbegriff liegende Determinationsmotiv bleibt also verbunden mit dem biblischen Gottesdenken, speziell mit der apokalyptischen Anschauung vom Plan Gottes, der sich in der Abfolge der Weltreiche manifestiert. Es behält aber eine gewisse Selbständigkeit neben der Gerichtsaussage“.⁶⁹⁸

Nach RUNNALLS beschreibt Josephus in II 397-400 die Zukunft der Stadt Jerusalem, falls die Zuhörer sich zum Krieg entscheiden sollten. Diese Beschreibung erinnere an die Klage des Propheten Jesaja über Jerusalem in Jes 22,1-14, die allgemein als das Orakel über das Tal der Vision bezeichnet wird, und an bestimmte Stellen des Neuen Testaments, besonders des Lukasevangeliums, die auch die gleichen poetischen

⁶⁹⁷ Vgl. MASON, Judean War 2, 305.

⁶⁹⁸ LINDNER, Geschichtsauffassung, 144.

Bilder enthalten (Lk 13,35; 19,43-44).⁶⁹⁹ Wie RAJAK feststellt, ist die Konsequenz aus der Lehre des Josephus, Gott sei aufseiten der Römer, die, dass einmal der Tag kommen wird, an dem Gott nicht mehr auf deren Seite sein wird, sondern aufseiten eines anderen Volkes (Ein Tag, der aber für die Realisten der Zeit des Josephus in weiter Ferne lag). In der Lehre der Korruption, die im Mittelpunkt des Schreibens des Josephus steht und in der Forschung für die frechste der Lehren von Josephus gehalten wird, gäbe es, so RAJAK weiter, etwas, dass als eine implizite unterdrückte Apokalypse bezeichnet werden kann. Sowohl für Josephus als auch für viele Rabbiner gab es die Vorstellung von einem Zyklus von Sünde, Strafe und Erlösung mit einem etwaigen Neuanfang, im Rahmen der Lehre der Gunst Gottes.⁷⁰⁰

Als Reaktionen auf die Rede Agrippas „brachen der König [selbst] und seine Schwester in Tränen aus, wodurch es ihnen gelang die aufwallende Volksleidenschaft größtenteils zurückzudrängen“ (II 402),⁷⁰¹ und die Zuhörer erklärten, dass sie nicht gegen die Römer, sondern nur gegen Florus Krieg führen wollten. Worauf Agrippa erwiderte, ihre Taten, dem Kaiser keine Steuern zu bezahlen und die Hallen der Antonia abgebrochen zu haben, würden den Eindruck vermitteln, dass sie mit den Römern bereits Krieg führten (Bell II 402-403).

Die umstrittene Frage, die in der Diskussion bezüglich dieser Rede auftaucht, ist, ob die von Josephus erwähnte Präsenz der römischen Legionen im Jahr 66 tatsächlich bestand, oder, was wahrscheinlicher zu sein scheint, erst in späteren Jahren, in der Zeit, in der Josephus das *Bellum* schrieb. Diese Frage beantwortet MASON zutreffend im Zusammenhang mit den Absichten des Josephus:

„(...) indeed he [= Josephus] seems to be trying to create the impression of a norm where none existed. By specifying stable numbers of legions in each province, but without identifying them (which he could easily have done if he had used the official Roman document that scholars imagine), Josephus' Agrippa strengthens the illusion that the speech tries to create: that the inhabited earth now reposes in static tranquility under Roman hegemony. The king has two ostensible motives for indicating numbers of legions: (a) to show that, since territories that are home to ferocious warriors now submit to small forces of Romans, the Judeans must do the same, and (b) to show that the Judeans in fact have much less reason to complain than provinces such as Egypt, which

⁶⁹⁹ Vgl. RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 65f.

⁷⁰⁰ Vgl. RAJAK, The Jewish Dialogue, 157.

⁷⁰¹ Vgl. a.a.O., 147.

must deal with the onerous maintenance of legions (*and* grain supply) among their heavier provincial obligations“.⁷⁰²

Es kann MASON zugestimmt werden, dass der Tenor der Rede des Königs Agrippa II. einerseits gut zu seiner politischen Position passt, es sich doch andererseits aber zweifellos um eine Komposition des Josephus handelt, die seine Argumentation für die Wahrung des Friedens widerspiegelt. Darüber hinaus bringt Josephus seine Auffassung zur Geltung, nach der „Gott gegenwärtig auf der Seite der Römer steht (Bell 2,16,4 / 390), und daß (sic!) der Tempel um jeden Preis geschützt werden muß (Bell 2,16,4 / 400)“.⁷⁰³ Sowohl die Wortwahl als auch der Stil der Rede sind „typisch josephisch“ und auch der Inhalt zeigt „enge Parallelen mit seinem späteren Appell an die Aufständischen [hat] (Bell 5,9,4 / 375-419)“.⁷⁰⁴ Josephus benutze diese Rede, so MASON weiter, „als passende Gelegenheit für systematische Aussagen, die im Gang der Erzählung sonst nur schwer unterzubringen wären“.⁷⁰⁵

Außerdem ist in dieser Rede die von JONES erwähnte Verbindung zwischen Rhetorik und Philosophie zu beobachten, indem Josephus vielleicht in Anlehnung an Dion Chrysostomos oder Plutarchos Agrippa erklären lässt, dass der Krieg mit Rom zum Scheitern verurteilt sei. Und zwar einmal wegen der römischen militärischen Übermacht, vor allem aber, weil Gott selbst aufseiten der Römer ist, ohne den dieses Reich in seiner Größe nicht existieren würde.⁷⁰⁶ Nach THACKERAY kann der Prolog des *Bellum* mit der Rede des Agrippa (II 388ff) in Bezug auf den Zweck dieses Werkes verglichen werden. Sowohl die Rede des Agrippa als auch der Prolog des *Bellum* mit seinem Hinweis auf die intendierten Leser haben pazifistische oder propagandistische Inhalte. Mit den gleichen Bemerkungen, mit denen der Autor seine klassische Beschreibung der römischen Armee abschließt (III 108), betont er wiederum auch seine Absichten.⁷⁰⁷

Die Rede ist so gestaltet, um die Zuhörer zu überzeugen, von ihren kriegerischen Vorhaben zu lassen, die eigentlich der Idee des Redners vollkommen entgegenstehen. Zu diesem Zweck nutzt er die Methoden der apologetischen Reden und präsentiert als

⁷⁰² MASON, *Judean War* 2, 267. S. auch a.a.O., 275 und THACKERAY, *Josephus*, 44.

⁷⁰³ MASON, *Josephus*, 282.

⁷⁰⁴ Ebd.

⁷⁰⁵ Ebd.

⁷⁰⁶ Vgl. JONES, *Josephus*, 205f. S. MASON, *Judean War* 2, 267.

⁷⁰⁷ Vgl. THACKERAY, *Josephus*, 28.

Beweis das Schicksal, das viele Nationen unter der Herrschaft Roms ereilt hat. Er nennt den Mangel an Alliierten, die Desertion ihres eigenen Gottes ins römische Lager und versucht schließlich auch an die Gefühle der Zuhörer zu appellieren, wie an die Mitglieder einer Jury, dass sie ein Urteil zugunsten der Fortsetzung des Friedensprozesses treffen sollten.⁷⁰⁸

5.2.2 Die Rede des Josephus an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-382)

Die Rede des Josephus an die Aufständischen in Masada wird von ihm selbst in eine wichtige Stelle der gesamten Darstellung des Krieges gestellt. Seine eigene Gefangennahme erscheint als entscheidender Moment der Geschichte, was bereits die Art und Weise, wie er seine Rede in das Werk einbindet, verdeutlicht. Vor der Rede wird Josephus an nächtliche Träume erinnert, „in welchen ihm Gott das bevorstehende Unglück der Juden und das künftige Geschick der römischen Imperatoren offenbart hatte“ (III 351). Aufgrund dieser Erinnerungen wird Josephus von „göttlicher Begeisterung ergriffen“ (III 353), er betete in der Stille zu Gott und ist bereit, sich dem Tribun Nikanor, dem Boten des Vespasian, zu ergeben. Doch die Juden umringten Josephus und „drohten ihn niederzustoßen, wenn er sich den Römern ergäbe“ (III 360). Wie MASON feststellt, brachte Josephus seine Offenbarung mit biblischer Prophetie in Verbindung und machte als einer, der sich mit den heiligen Schriften gut auskannte, „von der Gabe Gebrauch, seine eigenen Träume zu deuten“.⁷⁰⁹ Nach FELDMAN verleiht sich Josephus selbst eines der wichtigsten Attribute, an das die Menschen der Antike als Zeichen der Weisheit glaubten, nämlich die Deutung von Träumen. Josephus stellt für sich fest, dass er ein Traumdeuter sei, dafür qualifiziert, die Bedeutung der mehrdeutigen göttlichen Äußerungen zu bestimmen. Da Josephus sich auf die Verbindung zwischen der Deutung von Träumen und der Prophetie bezieht (vgl. III 351-353), sei es möglich, dass seine Vorhersage des Aufstiegs des Vespasian zum Kaiser ebenfalls das Ergebnis eines Traumes war.⁷¹⁰

⁷⁰⁸ Vgl. VILLALBA I VARNEDA, *The Historical Method*, 94f.

⁷⁰⁹ MASON, *Josephus*, 69.

⁷¹⁰ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 101. Nach FELDMAN, ebd., interessierte sich Josephus nicht nur dafür, die Bedeutung von Träumen zu erklären, sondern hatte auch Interesse an den umfangreicheren Fragen um die Existenz der Träume überhaupt. „Josephus, in a extrabiblical addition, explains why people have dreams - namely, so that G-d may foreshadow to them that which is to come,

Es scheint als halte er die Rede aus Furcht vor einem Angriff der Aufständischen in Masada und „in der Überzeugung, dass er einen Verrat an den Aufträgen Gottes begehen würde, wenn er vor deren Verkündigung stürbe“ (III 361). Diese Szene wird dem Leser sehr plastisch und dramatisch beschrieben und Josephus, nun als Autor, sagt, dass der Redner, also er selbst, aus Zwang - oder, wie CLEMENTZ es übersetzt, „im Drange der Not“ - zu philosophieren beginnt (III 361f: πρὸς αὐτοὺς φιλοσοφεῖν ἐπὶ τῆς ἀνάγκης). Nach RUNNALLS zeigt sich der philosophische Charakter der Rede sowohl in der *Narratio* als auch in der *Probatio* durch die Anwendung von *Enthymemen*.⁷¹¹ Die Einbindung der Rede in die gesamte Darstellung geschieht, weil die, die am Ende der Jotapata-Kämpfe für den Suizid plädieren, laut III 356 sich so äußern, dass Gott selbst den Juden todesverachtende Herzen verliehen habe (ὁ κτίσας ψυχὰς θανάτου καταφρονούσας).⁷¹² Auf diese Einstellung antwortet Josephus mit seiner Rede. Diese Einstellung versucht Josephus mit seinen Argumenten in der Rede zu ergänzen, um solch eine Todesverachtung als würdige Eigenschaft der Juden, jedoch nicht als Aufforderung zum Selbstmord gelten zu lassen.

Die Rede kann wie folgt gegliedert werden:⁷¹³

***Exordium* (Einleitung) und *Narratio* (Erklärung der Sache) - Josephus appelliert an die Aufmerksamkeit seines Publikums und nennt das Thema seiner Rede (III 362-363).**

- Anrede: Freunde (Genossen) - ἑταῖροι (III 362);
- Josephus stellt sich weiterhin auf die Seite der Juden und redet gegen Selbstmord (III 362-363).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Selbstmord ist sowohl dem Kriegs- als auch dem Naturgesetz fremd und zudem ein Frevel gegen Gott und wird deshalb von ihm bestraft (III 363-379a).**

- Selbstmord ist dem Gesetz des Krieges fremd (III 363-368);
- Selbstmord ist dem Naturgesetz fremd (III 369-371);

and so that, having been forewarned, they may use their sagacity (συνέσει) to alleviate the trials that have been predicted (*Ant.* 2,86)“.

⁷¹¹ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 201.

⁷¹² S. SWOBODA, *Tod und Sterben im Krieg*, 388.

⁷¹³ S. auch RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 199-209.

- Selbstmord ist ein Frevel gegen Gott, den Schöpfer (III 371-373);
- Tod nach dem Naturgesetz wird von Gott mit ewigem Ruhm und einem Platz im Himmel belohnt (III 374);
- Selbstmord wird von Gott an den Nachkommen und mit einem finsternen Ort in der Unterwelt bestraft (III 375-376a);
- Selbstmord wird sowohl von den Juden als auch von anderen Völkern als verwerflich angesehen (III 376b-379a).

Peroratio (Schluss): Weder menschliches Unglück noch Frevel gegen Gott soll angestrebt werden (III 379b-382).

- Die Gelegenheit sich zu retten soll ergriffen oder der Tod durch die Hand des Siegers angenommen werden (III 379b-381a);
- Josephus ergibt sich den Römern nicht als Verräter (III 381b-382).

In seiner Anrede bezeichnet sich Josephus als Freund, als Genosse seiner Zuhörer, die ihn allerdings als Verräter der väterlichen Gesetze (III 356) sehen und für die seine Tapferkeit eine Lüge ist (III 358). Das Thema des Selbstmordes wird von Josephus durch folgende Frage eingeleitet: ἢ τί τὰ φίλτατα διαστασιάζομεν, σῶμα καὶ ψυχὴν; (III 362). Nach MICHEL/BAUERNFEIND enthält diese Frage eine Redewendung, die sich im selben Zusammenhang auch bei Platon (leg. 9,873) wiederfindet.⁷¹⁴ Nach MASON appelliert Josephus an die Vernunft seiner Zuhörer und erklärt, dass „der Selbstmord (...) das voneinander trennen [würde], was untrennbar zusammengehört: Leib und Seele“.⁷¹⁵ Und SWOBODA analysiert, dass Josephus zweimal eine gewaltsame Trennung von Leib und ψυχή als falsch darstellt. Zunächst tut er dies mit dem Hinweis auf die „Leibesvergänglichkeit und die Unsterblichkeit der Seele, die als göttlicher Teil in ersterem einwohne“, und erklärt dann, dass Selbstmorde Gott gegenüber falsch sind und jene Gott nicht verborgen bleiben, die „die dem Leib anvertraute Seele willentlich [zu] scheiden“.⁷¹⁶ Im Verlauf der Rede wird von Josephus das Dasein der Menschen als

⁷¹⁴ Vgl. MICHEL, De Bello Judaico, Bd. I/3, 461 (Anm. 86).

⁷¹⁵ MASON, Josephus, 282.

⁷¹⁶ SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 486. SWOBODA, ebd., bemerkt zutreffend, dass „III 204ff und III 361-382 nicht vorschnell gegeneinander interpretiert werden [dürfen]. Das große Ganze zeigt, dass beide Szenen letztlich wie I 650ff und II 151ff Juden aufgrund ihrer Einstellung zum Tode (Todesmut

Geschenk Gottes und das Verhältnis von Leib und Seele, auch nach dem Tod, weiter thematisiert.

Sowohl der Satz *καλὸν ἐν πολέμῳ θνήσκειν* als auch *καλὸν γὰρ ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας ἀποθνήσκειν* scheint die Meinung der Zuhörer, die für den Selbstmord eintreten, wiederzuspiegeln, welche Josephus mit folgenden Argumenten ergänzt: *ἀλλὰ πολέμου νόμῳ* (III 363); *φημὶ κἀγὼ, μαχόμενους μέντοι, καὶ ὑπὸ τῶν ἀφαιρουμένων αὐτήν* (III 365).⁷¹⁷ Obwohl der Begriff *πολέμου νόμῳ* sowohl vor als auch nach der Zeit des Josephus eindeutig belegt ist, wie u.a. bei Aeschines (f. leg. 33), Polybios (Pol. 2.58.10; 5.9.1, 11.3; 7.14.3), Diodor (38/39.8.1), Dionysios von Halikarnassos (Dion.Hal.ant. 3.8.2; 6.36.2), Philo (VitMos I, 36), ist es Josephus, der, wie MASON feststellt, diesen Begriff unter zwei Aspekten am meisten benutzte. Und zwar (1) als eine Zusammenstellung von Normen, die in extremen Kontexten in Konflikten ein Handeln rechtfertigen, welches sonst als ein barbarisches Verhalten angesehen wird, und (2) als eine Anzahl minimaler Einschränkungen, die auch unter extremen Umständen gelten.⁷¹⁸ Für Josephus ist der Selbstmord eine Dummheit (*ἡλίθιον*), die von den geltenden Regeln des Krieges eingeschränkt wird. Auch in dieser Rede (III 367) erscheint die Benutzung eines Standards aus der philosophischen Diatribe *ἔρεϊ τις*, die bei Josephus sonst nur noch in Bell II 365 vorkommt.⁷¹⁹

Im Verlauf seiner Argumentation erklärt Josephus, dass es ein Naturgesetz ist, „dass man gern leben will“ (III 370). Zu diesem Naturgesetz gehört auch, dass Gott selbst, als Schöpfer, der den Menschen ihr Dasein als Geschenk (*τὸ δῶρον*) gibt, auch

und Blick auf Jenseitiges) als *tugendhaft* skizzieren. Der Unterschied besteht nur darin, dass Josephus - er selbst lehnte einen Selbstmord ja ab und lief zum Feind über - in III 361-382 den Irrtum beseitigen will, tugendhaft sei allein blinder Todesmut. Vielmehr gehe es darum, im Leben wie im Sterben Gottes Willen zu folgen: Wer für das Richtige stirbt, wird belohnt, wer - wie er - in einem ohnehin nicht im Sinne Gottes geführten Kampf als Prophet berufen ist, um zu verkünden, dass Gott selbst die Niederlage aufgrund der Sünden einer jüdischen Minderheit herbeiführen wird bzw. schon herbeigeführt hat, dessen Todesverweigerung stilisiert ihn als tugendhaften Juden, der sein Volk erneut in positiverem Licht erscheinen lässt, in erster Linie aber sich selbst - denn, dass der Text wichtiger Teil der Rechtfertigung des Autors für sein Überlaufen ist, ist offensichtlich. Dass dabei Josephus' Blick auf und seine Überlegungen zu einem Leben nach dem Tode auf einen nichtjüdischen Leser eher positiv als negativ gewirkt haben müssen, ist nach den Analysen der Textstellen der griechisch-römischen Geschichtswerke wahrscheinlich“.

⁷¹⁷ Für eine ausführliche Analyse über die Todesbereitschaft bei Josephus sowie bei den griechisch-römischen und anderen hellenistisch-jüdischen Historikern s. a.a.O., 346-436.

⁷¹⁸ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 60.

⁷¹⁹ Vgl. a.a.O., 281.

das Ende ihres Daseins bestimmt (III 371). Die Seele des Menschen wird als ein unsterblicher Teil, als ein Teil der Gottheit gesehen, der im Leibe des Menschen wohnt (III 372). Bei der Argumentation gegen den Selbstmord wird von Josephus angeführt, dass der Selbstmord nicht nur „dem innersten Wesen alles Lebendigen“ widerstrebt, sondern auch, dass er „zugleich ein Frevel gegen Gott, unseren Schöpfer“ ist (III 369-370). Nach Josephus erlangen die „nach dem Gesetz der Natur“ Verstorbenen „ewigen Ruhm, lange Dauer ihres Hauses und Geschlechtes“. Und sie würden eine „reine Seele behalten (...) und in dem heiligsten Raume des Himmels Wohnung nehmen, woher sie im Verlauf der Aeonen wiederum in unbefleckte Leiber wandern dürfen“ (III 374). Die Seelen aber derer, die ihr Leben durch eigene Hand beendet haben, werden dagegen in der finsternen Unterwelt aufgenommen und von Gott in doppelter Hinsicht noch an ihren Nachkommen bestraft (III 375). In seiner ausführlichen Analyse stellt SWOBODA fest, dass, obwohl Josephus sich in Bezug auf „die Form, in welcher bei ihm entsprechende Aussagen [= über das Leben nach dem Tod] stehen“, nicht grundsätzlich von anderen griechisch-römischen Historiographen (5. Jh. v. Chr.-2./3. Jh. n. Chr.) unterscheidet, er jedoch „ungleich *häufiger* und *ausführlicher* von Jenseitigem“ spricht.⁷²⁰

Nach BRÜNE übernahm Josephus die pythagoreische Lehre der Seelenwanderung und stellte die jüdischen Essener mit den Pythagoräern in dieser Frage auf eine Ebene (Ant XV 371). Der Leib wird nach dieser Lehre als „ein Gefängnis der unsterblichen Seele“ betrachtet (II 154) und Josephus lässt sowohl den Essener (s. Bell II 154f) als auch Eleazar in seiner Rede in Masada nach Bell VII 345 - die später noch zu analysieren ist - in diesem Sinne reden. Josephus folgt insofern den Stoikern bis zur heraklitischen Lehre der ἐκπύρωσις (Bell VI 250; Ant XX 144.166)⁷²¹ so, dass die Seelen nach dem Tod eine Zeitlang zur Läuterung im Hades bleiben (Ant XVIII 14) und danach wieder in die Oberwelt kommen, um unter den Lebewesen zu schweben, bis sie letztendlich in einem derselben zu neuer Ensomatose gelangen, in einem neuen Leben, in dem die Verfehlungen des vorherigen Lebens verbüßt werden.⁷²² Nach BRÜNE übernahm Josephus nicht die εὐλογος ἔξαγωγή, den Selbstmord der Stoiker als Adiaphoron, „sondern [hat ihn] in seiner ‚philosophischen‘ Rede vor seinen Kameraden in Jotapata

⁷²⁰ SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 514.

⁷²¹ BRÜNE, Flavius Josephus, 194f.

⁷²² A.a.O., 195f. S. auch MICHEL, De Bello Judaico, Bd. I/3, 461 (Anm. 88).

[nach Bell III 361] als Sünde und Auflehnung gegen Gott verworfen“.⁷²³ Nach der Rede in Jotapata lässt sich der Hinweis von BRÜNE, Josephus halte den Leib für ein „Gefängnis der Seele“, aber nicht beweisen. Denn Josephus hält gerade in dieser Rede die Trennung von Leib und Seele durch Selbstmord nicht für eine Befreiung, sondern für einen schlechten Umgang mit der Seele und für eine Verachtung des Guten, nämlich der Seele als ein Teil, in dem Gott sich selbst den Menschen schenkte.

Ein Erfolg versprechender Zugang zur Thematik des Lebens nach dem Tod ist nach SIEVERS „durch eine eingehende Analyse der längeren Reden, besonders im *Bellum*“ zu finden, da alle Hinweise über ein Leben nach dem Tod im *Bellum*, die Texte im Buch 2 über die Pharisäer und Essener ausgenommen, in kürzeren oder längeren Reden enthalten sind.⁷²⁴ Auch wenn man SIEVERS zustimmen könnte, dass die Reden kein einfacher Einstieg in eine Studie über die Ansichten des Josephus sind,⁷²⁵ bleiben sie aber ohne Zweifel die entscheidenden Stellen, an denen die literarischen Ansichten des Autors am deutlichsten zur Geltung kommen. In Bezug auf die Elemente der „Eschatologie des Josephus“, die in dieser und auch in anderen seiner Reden zu erkennen sind und seinen Absichten dienen, ist m.E. folgender Hinweis SWOBODAS zu beachten:

„Josephus ist in erster Linie Historiograph, nicht ‚Systematiker‘. Nur unter dieser Maßgabe kann eine Interpretation eschatologischer Textbelege fruchten. Er ordnet systematisch-philosophische Gedanken jeweils spezifischen Textintentionen unter. Ein wesentliches Ziel dabei ist, die jüdische Lebensweise möglichst positiv (*Bellum*) oder gar als die bestmögliche (*Antiquitates*; *Contra Apionem*) darzustellen. Dies belegt er unter anderem mit dem Verweis auf postmortale Entlohnung entsprechend irdischem Handeln im Sinne Gottes. Die zahlreichen Hinweise darauf, dass Juden ihr Leben wie auch ihr Sterben auf ein Leben nach dem Tode ausrichten, dienen zudem als ein Beleg für die Tugend dieses Volkes. Welche Vorstellung *genau* sich dahinter verbirgt, ist für diese Aussagen zweitrangig, auch wenn Josephus die Leser geschickt dahin lenkt, es ginge ihm allein um Seelenunsterblichkeit - was möglich sein kann, aber nicht zu beweisen sein wird“.⁷²⁶

⁷²³ BRÜNE, Flavius Josephus, 200.

⁷²⁴ SIEVERS, Aussagen zu Unsterblichkeit, 78-80.

⁷²⁵ Vgl. a.a.O., 81.

⁷²⁶ SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 500. Trotz seines Hinweises auf die Schwierigkeiten einer Systematisierung der Eschatologie des Josephus, fasst SWOBODA, a.a.O., 482, einige hilfreiche Elemente zusammen, die anzumerken sind: Josephus (1) verwendet „unklare Begrifflichkeiten“ und bedient sich vor allem hellenistisch-römischer Vorstellungen, „die er zum Teil selbst teilt“; (2) glaubt „sicher an die Existenz einer Seele, vielleicht in göttlicher Einwohnung im Leib“, die „im Tode bei allen Menschen den prinzipiell vergänglichen Leib [verlässt] – sei es als Befreiung oder notwendiges Geschehen -, um scheinbar ohne Zwischenstadium an einem dem Hades ähnlichen bzw. ‚himmlischen‘ Ort entsprechende Belohnung irdischer Taten zu erhalten“; (3) scheint „zumindest als positiven Lohn“

Die eigentliche jüdische tugendhafte Lebensweise wird nach Josephus von ihm selbst verkörpert, und nicht von jenen Juden, die hier für den Selbstmord plädieren. Josephus, der weiterhin als Freund auf der Seite seines Volkes bleibe und sich nicht als Verräter und Lügner versteht, verteidigt seine Lehre mit dem abschließenden Argument, nämlich, dass selbst der weiseste Gesetzgeber (παρὰ τῷ σοφωτάτῳ κολάζεται νομοθέτῃ) und andere Völker den Selbstmord verwerfen (III 377-8). Nach Josephus ist dieser weiseste Gesetzgeber kein anderer als derjenige, der die Bräuche der Juden bestimmt.⁷²⁷ Der Umgang mit Selbstmördern wird sowohl bei den Juden (παρὰ μὲν ἡμῖν) als auch bei anderen Völkern (παρ'ἑτέροις) durch Regeln bestimmt, die die Verachtung der Selbstmörder festlegen.⁷²⁸ Auch hier wird von Josephus das Beispiel eines anderen Volkes als Beweis für sein Argument verwendet.

Josephus sagt, dass auch er zum Tod bereit sei, jedoch nur nach dem Gesetz des Krieges oder nach dem Gesetz der Natur, die nach ihm von Gott, dem Schöpfer und Lenker der Geschichte, festgelegt sind. SWOBODA bemerkt, dass das Motiv der Todesbereitschaft (...) „zu den zentralen Bestandteilen antiker Aretologie“ gehört. Man finde es bei den „griechisch-römischen Historikern entsprechend häufig und in vielfältiger Art und Weise“,⁷²⁹ aber „nirgends [werden] so wie bei Josephus zum einen das

eine „Seelenwanderungslehre mit Rückkehr in die Leiblichkeit für möglich zu halten. Während der Glaube an Geister von Verstorbenen nicht auf ihn zurückgeht, umgeht er - womöglich, um sich griechisch-römischen Zuspruch zu sichern - bewusst eindeutige Stellungnahmen zur Auferstehung des Leibes zugunsten der Seelenunsterblichkeitslehre“, und (4) vertritt möglicherweise noch immer „eine auf Israel bezogene Eschatologie trotz der Umformung messianischer Hoffnungen auf das innerweltliche Vespasiangeschehen (...), obwohl dies - wie in noch größerem Maße seine kosmische Eschatologie - stärker im Dunkeln liegt und dabei das Verhältnis zu der bei Josephus zentralen *individuellen* Eschatologie offen bleibt“.

⁷²⁷ Obwohl die hellenistisch-römischen Leser sich vielleicht an Platon als weisesten Gesetzgeber erinnern haben könnten, der sich in Leg. 9,873 scharf gegen den Selbstmord richtet, bezieht sich Josephus offensichtlich nach seinen literarischen Absichten auf Mose. Der Verlauf zeigt, dass Josephus sich auf den Gesetzgeber seines eigenen Volkes bezieht. S. den Verweis auf Bell II 145 und Dtn 21,23 bei MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. I/3, 461 (Anm. 90).

⁷²⁸ S. MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. I/3, 461 (Anm. 91).

⁷²⁹ SWOBODA, *Tod und Sterben im Krieg*, 438. Die entsprechenden Textbelege dienen nach SWOBODA, ebd., „oftmals nicht allein der Dramatisierung oder, damit verbunden, der Steigerung des Unterhaltungswertes von Berichterstattungen, sondern haben in nicht unerheblichem Maße auch Vorbildfunktion im Rahmen der Konzeption einer Geschichtsschreibung nach den Regeln von Lob und Tadel, die häufig auf Tugendförderung im Blick auf die Leser aus ist und sich unter anderem darin ausformt, dass todesbereite Protagonisten bzw. ihr Sterben vom Autor positiv kommentiert werden. Nicht wenige Historiker thematisieren eine solche Konzeption mehr oder weniger explizit. Dies betrifft vor allem die lateinische Historiographie (insbesondere Velleius Paterculus und Tacitus, nicht aber Caesar), Diodor und Dionysios von Halikarnassos, kaum hingegen klassisch-griechische

Für und Wider von Selbsttötung(en), zum anderen allgemein[e] Argumente gegen [die] Todesbereitschaft zum Gegenstand gemacht".⁷³⁰

Am Schluss seiner Rede verteidigt sich Josephus und zeichnet ein würdiges Bild von sich selbst, wonach er sich den Römern nicht als Verräter seines Volkes oder als Lügner, sondern als tapferer, besonnener und auch frommer Feldherr ergibt,⁷³¹ mit Eigenschaften, die im Verlauf seiner Darstellung nochmals bestätigt werden (vgl. III 387.396). Indem er seine Bereitschaft, „für sein Volk nach dem Gesetz“ zu sterben, erklärt, stellt sich Josephus nicht nur zu Beginn, sondern auch am Ende der Rede als ein „Philosoph“ vor. Durch die Bereitschaft zum Sterben sah er sich in die antike Tradition der hellenistischen Philosophen gestellt. Wie VAN HENTEN/AVEMARIE feststellen:

„An important tradition in ancient culture, this time closely linked to the theme of noble death from the beginning onward, concerns the death of philosophers. Ancient philosophers valued sacrifice on behalf of others or for important causes. Some of them put his ideal into practice themselves. They functioned as model figures, because they showed how important goals could be reached even under extremely difficult circumstances. Indeed, Aristotle characterises a virtuous person as somebody who is prepared to sacrifice himself for one's friends and one's homeland and, if necessary, to die for it. He also holds that it would be better to live one year nobly than many years in an ordinary way (Aristotle, *Eth. Nic.* 1169a). Many other philosophers from the classical period into the imperial age expressed a similar view“.⁷³²

Für Josephus ist Selbstmord weder eine akzeptable noch würdige Art zu sterben, und wer sterben will, ohne es zu müssen,⁷³³ sei ein richtiger Feigling. Obwohl der Tod für die griechischen Philosophen die Befreiung der Seele aus dem Gefängnis des Leibes

Geschichtswerke, Arrian und Appian, was bedeutet: Ein dezidiert in diese Richtung tendierendes Werkverständnis scheint nahezu ausnahmslos ein Phänomen römischer, insbesondere direkt in Rom lebender bzw. schreibender Autoren in einem vergleichsweise eng begrenzten Zeitraum (zweite Hälfte des 1. Jh.v.Chr. - Ende des 1. Jh.n.Chr.) zu sein - eine Konstellation also, die im Blick auf Josephus aufmerken lässt: Gerade in der Zeit seines Wirkens in Rom ist im unmittelbaren Umfeld eine Geschichtsschreibung nach den Regeln von Lob und Tadel gut belegt (Velleius Paterculus, vor allem Dionysios, zeitgleich Tacitus, im Blick auf Biographen zeitgleich in Rom auch Sueton und Plutarch [er hatte zumindest engen Kontakt nach Rom]).

⁷³⁰ SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 450.

⁷³¹ Nach SWOBODA, a.a.O., 458f, kann, „dass Josephus sein Verhalten durch den Bericht zu rechtfertigen sucht, ohne sich zu diskreditieren, (...) - anders als vieles, das mit den konkreten Inhalten der den Suizid verurteilenden Argumentation verknüpft ist - als Forschungskonsens gelten und ist, obzwar überaus verständlich, im Kontext griechisch-römischer Historiographie doch außergewöhnlich. Es wäre in jedem Falle auch im Blick auf jüdische Adressaten plausibel zu machen, schimmerte durch die Erzählung nicht deutlich das starke Bemühen hindurch, das sorgfältig konstruierte Bild von der Tapferkeit der Juden trotz allem nicht zu beschädigen“.

⁷³² VAN HENTEN/AVEMARIE, Martyrdom and Noble Death, 11.

⁷³³ S. den Verweis auf Platon (Leg. 9, 873) bei MICHEL, De Bello Judaico, Bd. I/3, 461 (Anm. 87).

bedeutete, trifft, wie BRANDT bemerkt, der nahe liegend erscheinende Schluss, „der Selbstmord müsse dann doch legitim und geradezu ein willkommener Weg zum früheren Erreichen eines gewünschten Zieles sein“,⁷³⁴ hier nicht zu. Nur unter bestimmten Umständen wird Selbstmord auch für die griechischen Philosophen akzeptabel und/oder sogar empfehlenswert. Anders als für die griechischen Philosophen bleibt der Selbstmord für Josephus - unabhängig von seinen Umständen - völlig verwerflich, als Verachtung des Geschenkes Gottes. In seiner Todesbereitschaft bleibt Josephus in der Tradition der jüdischen Helden, allerdings nach dem Gesetz Gottes, so wie der Prophet Daniel und seine Freunde. Es ist hier zu bemerken, dass nicht nur die Todesbereitschaft der Hauptgestalten die Geschichten von Josephus und Daniel vergleichbar machen. Auch der Ausgang beider Erzählungen zeigt, wie VAN HENTEN/AVEMARIE feststellen, dass die Macht des Königs der Macht des „jüdischen“ Gottes unterstellt ist. Diese Geschichten könnten jenen jüdischen Lesern, die unter einer ausländischen Regierung lebten, sowohl religiöse als auch politische Leitlinien angeboten haben.⁷³⁵ Josephus vertritt in dieser Rede die gleiche Strategie, die z.B. auch in 4Makk 1,1-3.18 zu finden ist, wo der Autor philosophisches Vokabular verwendet, das zuvor häufig Übereinstimmungen mit Schriften von verschiedenen philosophischen Schulen der Antike zeigt, aber trotzdem seine eigenen philosophisch-theologischen Ansichten hervorbringt.⁷³⁶

Nach dieser Rede werden sowohl die Reaktionen des Josephus als auch die der Zuhörer auf eine besondere Art und Weise geschildert. Die Zuhörer, aus Verzweiflung unzugänglich für alle Argumente und alles Zureden, zückten die Schwerter, um Josephus zu töten (III 384), der aber „jedes Mal das Mordschwert von sich abzuwehren“ wusste, indem er tapfer „den einen bei seinem Namen anrief, den anderen mit dem Blick des Feldherrn anschaute, einen dritten bei der Hand ergriff, einen vierten durch Bitten umstimmte (...)“ (III 385). Die tugendhafte Reaktion des Josephus wird nochmals durch den zugefügten Satz betont: „Trotz dieser verzweifelten Lage verließ übrigens den Josephus seine Besonnenheit nicht (...)“ (III 387).

Obwohl sich Josephus den Römern bereits übergeben hatte, hielt er nach dieser

⁷³⁴ BRANDT, Am Ende des Lebens, 48. BRANDT, a.a.O., 45-56, analysiert verschiedene griechische philosophische Schulen und ihre Lehre über den Selbstmord.

⁷³⁵ Vgl. VAN HENTEN/AVEMARIE, Martyrdom and Noble Death, 45.

⁷³⁶ Vgl. a.a.O., 48.

Rede noch zwei weitere kürzere Reden, eine an seine Gefährten und eine weitere an Vespasian. In der ersten Rede (III 388f) überzeugte Josephus seine Gefährten, sie sollten „das Los entscheiden lassen, wer (...) jedes Mal den anderen niederstoßen soll[te]“ (III 388). Dieser Vorschlag des Josephus wurde akzeptiert und am Ende blieben „durch glücklichen Zufall oder durch göttliche Fügung“ Josephus und noch ein Gefährte, den Josephus überredete, „sich den Römern zu ergeben und dadurch sein Leben zu retten“, übrig (III 391). Durch seine theologische Interpretation der Geschichte versuchte Josephus in seiner kurzen Rede an Vespasian (III 400-402), sich als „wahrer Prophet“ darzustellen und den Feldherrn zu überzeugen, dass er, Josephus, nicht „ein normaler“ Kriegsgefangener, sondern „ein Verkündiger wichtiger Dinge“ sei. Josephus gibt sich bei Vespasian als Beauftragter Gottes aus. Er bittet darum, nicht an Cäsar übergeben, sondern nur in sicheren Fesseln verwahrt zu werden und erklärt, dass Vespasian selbst „Cäsar und Selbstherrscher“ sei, ja sogar der „Herr über die Erde, das Meer und das ganze Menschengeschlecht“ werden wird (III 400-402). Vespasian hielt die Worte des Josephus zunächst für einen Versuch, sein Leben zu retten, aber dann „begann er doch daran zu glauben, da Gott selbst Gedanken an die Thronbesteigung in ihm wachrief und ihm auch schon durch sonstige Zeichen die künftige Herrschaft angedeutet hatte“ (III 403-404).

5.2.3 Die Rede des Titus vor der Eroberung von Tericheae (Bell III 472-484)

Vor der Eroberung von Tericheae legt Josephus Titus, dem Sohn des Vespasian, eine Rede in den Mund. In dieser Rede bietet Titus seinen Soldaten eine Verstärkung durch Reiterabteilungen des Vespasian an. Er tat dies, nachdem er bemerkt hatte, „dass der größte Teil der Reiter noch vor dem Eintreffen weiterer Truppen anzugreifen entschlossen war, andere hingegen vor der Menge der Juden insgeheim sich ängstigten [,] (...) [dann] stellte er sich so auf, dass man ihn überall hören konnte, und sprach (...)“ (III 471). Diese Rede, in der Titus seine Truppen vor der bevorstehenden Schlacht ermahnte, gehört zu jenen Reden, die nach THACKERAY in einer ganz bestimmten Situation gehalten wurden. Josephus komponierte sie stets im Einklang mit dem Charakter des jeweiligen

Redners, wobei der eigentliche ursprüngliche Kern der tatsächlich gehaltenen Rede bewahrt wurde.⁷³⁷

Die Rede kann wie folgt gegliedert werden:

***Exordium* (Einleitung) und *Narratio* (Erklärung der Sache) - Der eine oder andere unentschlossene römische Soldat soll an seine Herkunft und an Erfolg und Macht erinnert werden (III 472-475b).**

- Anrede: ἄνδρες ... ῥωμαῖοι (III, 472);
- Alle Völker der Erde sind bereits den Römern untertan, nur noch nicht die Juden (III 473-474b);
- Die römischen Soldaten sollen sich nicht von der Anzahl der Feinde erschüttern lassen (III 474c-475b).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Titus vergleicht das römische Heer mit den jüdischen Feinden (III 475c-480).**

- Die Juden sind tollkühne todesverachtende Leute, jedoch ohne militärische Ordnung und ohne die Kriegserfahrungen der Römer (III 475);
- Die Juden, obwohl in großer Zahl, sind mangelhaft bewaffnet und ohne Führung, während die Römer voll gerüstet sind und unter guter Führung stehen (III 475-478);
- Die Juden werden von kühner Verwegenheit, Verzweiflung und Leidenschaft geleitet, während den Römern Tapferkeit, Mannszucht und wackere Gesinnung zueigen ist (III 479);
- Die Juden kämpfen für Freiheit und vaterländische Güter, während die Römer für Ruhm und Bestätigung ihrer Weltherrschaft eintreten (III 480).

***Peroratio* (Schluss): Der römische Sieg ist sicher ... (III 481-484):**

- ...und kann auch ohne helfende Truppen errungen werden (III 481);
- ... und es ist Zeit, die Tapferkeit zu bestätigen (III 481-483);
- ... und deshalb will Titus sich als erster gegen den Feind stellen (III 483-484).

⁷³⁷ Vgl. THACKERAY, Josephus, 42f.

Titus spricht seine Zuhörer mit „ἄνδρες ... ὁμοῖοι“ an und begründet diese „besondere Anrede“. Dadurch erinnert er sie an ihre Abstammung - γένους ὑμῶς, damit ihnen klar wird, wie tapfer und mächtig sie im Vergleich zu ihren Feinden sind - ἴν'εἰδῆτε, τίνες ὄντες πρὸς τίνας μάχεσθαι μέλλομεν (III 472). Der ständige Vergleich der kämpfenden Juden mit der römischen Armee bestimmt den Grundton der Rede und ist eine Art *captatio benevolentiae*, die an die Emotionen der Zuhörer appelliert. Wie RUNNALLS in Bezug auf eine andere Rede des Titus, in der er die Zuhörer ebenfalls mit dem Vokativ ὦ ἄνδρες anspricht (Bell VI 328), feststellt, war diese Art von Anrede in der griechischen Rhetorik üblich.⁷³⁸ In der Einleitung der Rede werden die Juden zunächst von Titus mehr oder weniger gelobt, als das einzige Volk auf Erden, dass, obwohl es bereits von den Römern besiegt ist, sich immer noch nicht ergeben hat (οὐ κοπιῶσιν ἡττώμενοι - vgl. III 472f).

Josephus lässt Titus dann eine lange Beweisführung der Überlegenheit der römischen Armee im deutlichen Kontrast zu den jüdischen Feinden vortragen. Titus will, dass seine Soldaten durch seine Argumente gestärkt werden. Das Verb λογίζομαι wird in diesem Sinne von Josephus sowohl in III 475 als auch III 477 angewandt. Die Soldaten sollen rechnen und nachdenken, um die Überlegenheit der römischen Armee im Vergleich zu den feindlichen Juden zu erkennen. Ein Argument von Titus ist, dass die Juden nichts mehr als „tollkühne Menschen zwar und Verächter des Todes [sind], dabei aber ohne Kenntnis von Taktik und Kriegsführung, [also] eher [nur] eine Bande“ (III 475: οὐ στρατιὰ λέγοιτο). Obwohl in großer Zahl, so Titus, sind die Juden nur ungeübte Fußsoldaten, die mangelhaft bewaffnet und ohne Leitung gegen die militärisch erfahrenen, voll gerüsteten und unter guter Führung stehenden römischen Reiter kämpfen (III 475-478). Die Kontrastierung von Juden und Römern wird durch Formulierungen wie οἱ μὲν ... ἡμῶν δ' verdeutlicht (III 478f). Während die Juden von kühner Verwegenheit, Verzweiflung und Leidenschaft geleitet werden, werden die Römer andererseits durch ihre Tugenden, ihren Gehorsam und Edelmut getrieben (III 479). An dem Begriff ἀρετῆ, dessen Grundbedeutung sich etwa mit „Vorzüglichkeit“ im Sinne von vorzüglicher Leistung einerseits, andererseits mit „vorzügliche Ausstattung durch höhere Gewalt“⁷³⁹

⁷³⁸ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 74.

⁷³⁹ Vgl. BAUERNFEIND, *ThWNT*, Bd. 1, 457.

oder auch mit beiden Bedeutungen wiedergeben lässt, trat, wie BAUERNFEIND analysiert, seit Sokrates und Platon das ethische Motiv in den Vordergrund und wurde so „zu einem Hauptwerkzeug in der Sprache der griechischen Moralphilosophie“.⁷⁴⁰ So argumentiert Titus, dass die Juden für Freiheit und vaterländische Güter kämpfen würden, während die Römer für „ihre höchsten Werte“, nämlich Ruhm (εὐδοξίας) und Bestätigung ihrer Weltherrschaft, auch im Kampf gegen die Juden, eintreten (III 480: τοῦ μὴ δοκεῖν μετὰ τὴν τῆς οἰκουμένης ἡγεμονίαν ἐν ἀντιπάλῳ τὰ Ἰουδαίων τίθεσθαι).

Zum Schluß der Rede appelliert Titus an die Emotionen der Zuhörer und bezeichnet den Sieg gegen die Juden als sicher, auch für den Fall, dass sein Vater keine helfenden Truppen sende würde, die vielleicht sogar den Glanz ihres Erfolges überschatten könnten (III 482: τε ἦ τὸ κατόρθωμα καὶ μείζον). Für Titus besteht in dieser Schlacht die Gelegenheit der Zuhörer, ihre Tapferkeit und Treue zu bestätigen (III 481-483). Er will sich als erster gegen den Feind stellen und fordert seine Soldaten auf, nicht zurück zu bleiben, sondern sich in den Kampf zu begeben in der Überzeugung, dass Gott selbst als Verbündeter bei ihnen ist (III 483f). Josephus beschreibt Titus typischerweise als tapferen Feldherren und sieht Gott eindeutig aufseiten der Römer.

Die Zuhörer wurden von der Rede so begeistert und ermutigt, dass eine „wunderbare Kampfeslust die Männer“ ergriffen hatte und später über die Verstärkung durch Trajanus mit vierhundert Reitern gemurrt wurde, als ob „ihnen der Siegesruhm durch deren Teilnahme geschmälert würde“ (III 485). Diese Rede des Titus kann mit vielen anderen Stellen im *Bellum* verglichen werden, die nach BOMSTAD der Gestalt des Titus einen besonderen Platz innerhalb der gesamten Darstellung verleihen. So z.B. mit (1) der Rede des Titus an seine Soldaten vor dem Angriff auf die Burg Antonia im Buch IV (34-53), (2) der Forderung des Titus an die Rebellen in V 456 und an Johannes in VI 95, (3) seinem Appell zur Erhaltung des Tempels (VI 126-28), (4) seiner Rechtfertigung des Kannibalismus in der Hungersnot und der ersten Verbrennung des Tempels (VI 215f.), (5) seinem Rat an seine Generäle (VI 241) und seinem Versuch, das Feuer durch Befehle, Gesten und Appelle zu stoppen (VI 256-66), (6) der Erzählung über Titus wohlwollende Einstellung zu den Aufständischen von Jerusalem, seinen Ermahnungen zur Erhaltung des Friedens, des Schutzes von Deserteuren und Gefangenen, der

⁷⁴⁰ Vgl. BAUERNFEIND, ThWNT, Bd. 1, 457f.

Zurückhaltung seiner Soldaten und seiner Bemühung zur Erhaltung des Tempels (VI 344-46), (7) der Schilderung seiner Menschlichkeit (VI 350) und schließlich noch (8) mit seiner wiederholten Betonung, dass Gott in dem Krieg aufseiten der Römer sei (VI 411).⁷⁴¹

Durch die Rede und die plastische Beschreibung ihrer Umstände sowie der Reaktionen auf sie verlieh Josephus seiner Darstellung eine große Lebendigkeit. So z.B. durch die Taten des Titus selbst, der in der Nähe der Stadtmauer auf seinem Pferd sitzt und sich an seine Soldaten wendet. Titus „schwingt (...) sich aufs Pferd, sprengt nach dem See und dringt durch das Wasser hindurch zuerst in die Stadt ein“ (III 497). Nach THACKERAY zeigen die Reden der römischen Kommandanten auf dem Schlachtfeld einen Unterschied zwischen dem Wesen des Vespasian, einem nach Jahren im Dienst ergrauten und erfahrenen Soldaten (Bell III 4), und dem Wesen des Titus, der mehr ungestüm und männlich, jedoch stets im Gehorsam seinem Vater gegenüber agiert. Zweimal legt Josephus Titus Worte in den Mund, die als eine Reminiszenz an eine Zeile der *Elektra* (El. 945) des Sophokles erscheinen. Titus sagt zunächst vor den Mauern von Tericheae zu seinen Truppen: „Aber neben Eile brauchen wir Anstrengung und Kraftaufwand; denn nichts Großes gelingt ohne Wagnis“ (III 495). Und als er vor Jerusalem stand: „Halte indes jemand dieses Werk für zu groß und zu schwer ausführbar, so solle er bedenken, das kleine Unternehmungen sich für die Römer nicht schickten, und etwas Bedeutendes ohne Anstrengung zu vollenden keinem leicht sei, außer der Gottheit allein“ (V 501). Nach THACKERAY ist es in der Forschung unumstritten, dass das Griechische eine Paraphrase des athenischen Dichters ist. Wie auch bei Sueton (Tit. 3) zu lesen sei, war Titus „geneigt, mit Latein oder Griechisch [zu arbeiten], ob beim Sprechen oder bei[m] Gedichte (...) verfassen“. Diese Reminiszenz an die *Elektra* des Sophokles könne also tatsächlich von Titus stammen, obwohl sie eher als ein Kompliment des Josephus oder eines möglichen Sekretärs erscheine.⁷⁴²

⁷⁴¹ Vgl. BOMSTAD, *Governing Ideas*, 207.

⁷⁴² Vgl. THACKERAY, *Josephus*, 42f. S. auch MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. I/3, 463 (Anm. 114).

5.2.4 Die Rede des Ananus an seine Mitbürger (Bell IV 163-192)

Ananus, der von Josephus als der älteste der Hohenpriester und als ein höchst verständiger Mann beschrieben wird, der Jerusalem vielleicht „gerettet haben würde, wenn er den Händen der Mörder entronnen wäre“ (IV 151), richtet seine Rede an das versammelte und bereits „über die Besetzung des Heiligtums, die Räubereien und die Mordtaten“ der Zeloten⁷⁴³ entrüstete Volk Jerusalems (IV 162). Nachdem Joannes von Gischala „die Macht der Römer als schwach“ charakterisiert hatte (IV 126), führte er die jüngeren Leute in den Krieg - während „die besonnenen und älteren Männer dagegen (...) sämtlich das kommende Unheil voraus[sahen] und (...) die Stadt betraueren, wie wenn sie bereits dahin wäre“ (IV, 128). Und so wurde die von Joannes angeführte Widerstandsbewegung gegen die Römer zu einem Konflikt für die eigenen Landsleute, bei dem „die Empörungssüchtigen und Kriegslustigen infolge ihrer Jugend und Kühnheit über die älteren und verständigen Männer die Oberhand [gewannen, und diese sich] bald in förmlichen Banden zusammen[rotteten], um die Landbevölkerung auszuplündern“ (IV 133-134). In Bezug auf die rebellische jüdische Minderheit, die auch Zeloten genannt werden, lässt Josephus im Rahmen der Rede Ananus betonen, dass das Volk die Zeloten „für schwer überwindlich hielt“ (IV 162), und dass sie „wegen ihrer großen Zahl, jugendlichen Kraft und Entschlossenheit, besonders aber wegen des Bewusstseins ihrer bisherigen Taten schwer zu bewältigen sein würden“ (IV 193). Josephus beschreibt in

⁷⁴³ Nach RAJAK, Josephus, 86f, obwohl der Begriff „Zeloten“ von einigen Forschern für eine allgemeine Bezeichnung gehalten wird, wird er von Josephus in der Regel mit Vorsicht und Präzision angewendet, um bestimmte Gruppierungen zu bezeichnen, die vor allem in den letzten Phasen der Revolte vorkommen. Er erscheint zunächst in Aussagen (offenbar in einer nicht-technischen Art und Weise) über die begeisterte Gruppe, die dem ehrgeizigen Führer Manahem folgt. Weiter beschreibt der Begriff die Menschen, die darauf bedacht sind, den Krieg voranzutreiben, nachdem Josephus die Kontrolle in Galiläa übernommen hatte; aber dann setzt sich der Begriff als Bezeichnung einer bestimmten Gruppe fest, die unter Joannes von Gischala agiert, Jerusalem einnimmt und den Tempel gegen den Hohepriester Ananus und seine Männer besetzt, welche über die untere Stadt verfügen. Es gebe genug fragmentarische Hinweise, auch bei Josephus selbst, so weiter RAJAK, ebd., um uns zu überzeugen, dass es mehr in der Ideologie und in den religiösen Überzeugungen der Zeloten lag, als wir in der Lage zu wissen sind, und die am meisten detaillierte und interessante Diskussion des Themas der Inspiration der Revolutionäre bietet Josephus im Zusammenhang mit der Opposition angesichts der Volkszählung in Judäa im Jahre 6. n. Chr., auf die Josephus den Beginn der Dissidenten-Bewegung zu setzen scheint. Im *Bellum* ist der Bericht über die Zeloten sehr kurz: Judas, ein Galiläer, greift seine Landsleute an, weil sie bereit sind, Zoll an die Römer zu zahlen und sie damit implizit als die menschlichen Herren annehmen, obwohl vorher ihr Herr allein Gott war - und so begründete er eine „vierte Philosophie“, die sich von den drei anderen jüdischen „Philosophien“ unterscheidet. In den *Antiquitates* fügt Josephus noch ein paar Details den Überzeugungen der Zeloten hinzu.

dramatischer Art und Weise, wie Ananus „sich mitten in der Versammlung“, seine Rede hielt, nachdem er „mehrmals tränenden Auges zum Tempel hinauf[geschaut hatte]“ (IV 162).⁷⁴⁴

Die Rede des Ananus weist folgende Struktur auf:⁷⁴⁵

Exordium (Einleitung) und Narratio (Erklärung der Sache) - Ananus drückt seine tiefe Enttäuschung wegen der Sprach- und Tatenlosigkeit seiner Mitbürger aus und betont ihre Ausweglosigkeit (IV 163-175).

- Es wäre besser, gestorben zu sein, als den Frevel gegen den Tempel und die heiligen Plätze sehen zu müssen (IV 163);
- Die Tyrannen wurden durch das Schweigen und die Tatenlosigkeit des Volkes ermutigt (IV 164-171);
- Die Tyrannen haben den wichtigsten Platz Jerusalems erreicht und das Volk kann nichts mehr als Unglück erwarten (IV 172-175).

Confirmatio/argumentatio (Beweisführung): Es ist besser, sich den Herren der Welt zu beugen, als die eigenen Volksgenossen als Tyrannen zu dulden (IV 176-184).

- Das Erdulden der Tyrannen entspricht nicht dem Verlangen der jüdischen Väter nach Freiheit (IV 176-179);
- Die Römer zeigen sich frömmel als die, die sich selbst Juden nennen, aber die echten Feinde sind (IV 180-184).

Peroratio (Schluss): Da die Lage nur noch schlimmer werden kann, sollen die Zuhörer gegen die Tyrannen vorgehen und für die Sache Gottes Todesbereitschaft zeigen (IV 185-192).

- Bereits vom Frevel der Tyrannen überzeugt, sollen die Zuhörer sich nicht mehr von diesen abschrecken lassen und noch länger tatenlos bleiben (IV 185-188);
- Wenn die Zuhörer gegen die Tyrannen entschlossen vorgehen, können sie auch etwas anderes erwarten (IV 189-190);
- Es ist schön, für die Sache Gottes zu sterben (IV 191-192).

⁷⁴⁴ Nach MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/1, 214 (Anm. 46), hat der Blick des Hohepriesters zum Tempel vielleicht „die Bedeutung eines Gebetsritus gehabt (vgl. Dan. 6,10), doch tritt in der Schilderung des Josephus das Mitgefühl mit dem Schicksal des Tempels in den Vordergrund“.

⁷⁴⁵ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 97-106.

Die Rede des Ananus wird von Josephus sehr persönlich und emotional eröffnet, indem der Redner, nach den Regeln der Komposition eines *Exordiums*, seine tiefe Enttäuschung wegen der Sprach- und Tatenlosigkeit seiner Mitbürger zum Ausdruck bringt und damit die Aufmerksamkeit der Zuhörer/Leser gewinnt.⁷⁴⁶ Anstelle der würdigen Hohenpriester in ihren reinen heiligen Gewändern betreten die blutbefleckten Füße der Zeloten (ποσὶ μαιφόνων) das Haus Gottes. Josephus lässt Ananus eine bekannte alttestamentliche Tradition hervorheben, nämlich das Bild von der καθάπερ ἐν ἐρημίᾳ, das u.a. an den Prophet Elija in 2Kön und an die Einwohner von Qumran sowie an neutestamentliche Stellen erinnert, die in der gleichen Tradition stehen.⁷⁴⁷ Nach KITTEL gehört der Zug in die Wüste (ἔρημος) zu der palästinischen Erwartung. So „wie sie sich nicht nur in der rabbinischen Theorie, sondern sich auch in mehreren bei Josephus berichteten Vorgängen“ widerspiegelt und zur Zeit „unmittelbar vor Einbruch der letzten Ereignisse zum festen Schema des eschatologischen Zukunftsbildes“ gehört.⁷⁴⁸ Gerade die verschiedenen Richtungen der zelotischen Bewegung, die hier in der Rede des Ananus heftig kritisiert werden, werden, wie KITTEL feststellt, bei Josephus an diese Erwartung geknüpft (vgl. II 259.261; VII 438). Vor allem die Szene in Bell VI 351 zeige den Sinn dieses Abzuges in die Wüste: „Nachdem der Tempel in Flammen aufgegangen ist, bitten die Juden als letztes nur noch um freien Abzug mit Weib und Kind εἰς τὴν ἔρημον“.⁷⁴⁹ Im Gegensatz zur Apathie seiner Zuhörer zeigt sich Ananus bereit, im Kampf für die Sache Gottes in der Stadt zu bleiben, anstatt „seinen eigenen legitimen Weg“ in die Wüste zu gehen und sich so von Frevel und Leid seines Volkes zu distanzieren. Im großen Teil der Einleitung seiner Rede klagt Ananus das Volk wegen dessen „Gleichgültigkeit“ und Langmut (ἀνεξικακία)⁷⁵⁰ gegenüber den Taten der

⁷⁴⁶ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 97. Nach RUNNALLS, ebd., betont der Satz ἡ καλὸν γε den starken emotionalen Ton des *Exordiums*, durch den die jüdischen Leser auch an die klagenden emotionalen Äußerungen der Psalmen erinnert werden könnten, z.B. der Psalmen 5; 12; 28; 86; 88; 140. Nach RUNNALLS, ebd., ist der Gedanke von Ananus, dass es besser wäre, gestorben zu sein, als solche Greuel sehen zu müssen, der Aussage des Propheten Jona ähnlich (Jona 4,8). Zur Diskussion über τὸ τιμωτάτον καλούμενος τῶν σεβασμίων ὀνομάτων s. a.a.O., 111f sowie MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/1, 214 (Anm. 47).

⁷⁴⁷ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 112.

⁷⁴⁸ KITTEL, *ThWNT*, Bd. 2, 656.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd.

⁷⁵⁰ Nach RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 113f, benutzt Josephus den gleichen Begriff in der

Zeloten an. Diese Apathie diene nur dazu, dass die Gruppe der Zeloten erstarkte und erst recht das Heiligtum angreifen konnte (IV 166-168.171). Wie RUNNALLS feststellt, war es sowohl in der jüdischen Religion als auch in heidnischen Religionen eine sehr verbreitete Meinung, dass es frevelhaft sei, heiligen Boden zu betreten. Dies wird so in der Geschichte von Moses am Berg Horeb (Ex 3,5) sowie auch in Sophokles' Oidipus Kolonos (Oid.K. 11,36-37) bestätigt. In der biblischen Überlieferung des frevelhaften Betretens des Tempels werden zwei verschiedene Gruppen beschuldigt, einerseits das einheimische Volk selbst (vgl. Jes 1,12-17), andererseits ausländische Feinde (vgl. Jes 63,18; Klag 2,7; Dn 8,13; 1Makk 3,45; 4,60). Die gleichen Aussagen sind auch bei Lk 21,24 und Apk 11,2 zu finden.⁷⁵¹ RUNNALLS analysiert diesbezüglich weiter: „As the concept was used in late Jewish writings primarily of foreigners, the historian's application of the image to the rebels gives it a strong polemical force“.⁷⁵²

Wie in der Rede Agrippas bringt Josephus auch hier die Motive des Verlangens nach Freiheit (IV 175: ἐλευθερίας ἐπιθυμία) sowie die Geschichte des Volkes Israel und das Vorbild der jüdischen Vorfahren zur Sprache. Hier analysiert RUNNALLS nun wie folgt: Obwohl die Leser durch die Rede des Agrippa daran erinnert werden, dass die jüdischen Vorfahren zur Zeit des Pompeius ihre Unterwerfung den Römern anboten und nun glaubten, dass es wiederum richtig wäre, den Römern gegenüber unterwürfig zu sein, wird andererseits die Zeit der Sklaverei in Ägypten, in der die Vorfahren gegen die Sklaverei rebellierten, als wichtiger Teil der jüdischen Geschichte bezeichnet.⁷⁵³ Auch wenn RUNNALLS meint, dieser zweite Aspekt verdeutliche die Absicht der Rede besser, so scheint es m.E., dass beide Aspekte sich im Kontext der Absicht der Rede ergänzen. Denn die Römer werden weiterhin als „Fromme“ beschrieben, während die volksgenössischen Tyrannen als ἐπίβουλοι τῆς ἐλευθερίας (IV 185) bezeichnet werden. In dieser Richtung erfolgt auch die Beweisführung des Ananus, indem er ganz im Einklang mit der Rede des Agrippa feststellt, dass es besser sei, sich den Herren der Welt

Rede des Herodes zu Varus (Bell I 624), in der die Langmut in gleicher Weise der Verstärkung der Opposition diene. Einen anderen Sinn bekommt der Begriff in der Rede Agrippas (Bell II 351), in der die Idee geäußert wird, dass die Unterwerfung unter die Missetäter sie in Verwirrung bringt und somit in den Sieg gegen sie.

⁷⁵¹ RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 114f.

⁷⁵² A.a.O., 115.

⁷⁵³ Vgl. a.a.O., 103f. Zur Diskussion um „Ägypten und Meden“ s. a.a.O., 116 und MICHEL, De Bello Judaico, Bd.II/1, 214 (Anm. 49).

zu beugen, als die eigenen Volksgenossen als Tyrannen zu dulden (IV 176-184).⁷⁵⁴ Nach MADER zeige Ananus durch seine Ansichten und politische Sichtweise seine besondere Fähigkeit, die Täuschung der Zeloten anderen zu vermitteln. Seine Rede sei gewissermaßen sowohl Gegenstück als auch Ergänzung zum früheren Appell Agrippas (II 345-401), da beide Redner recht eloquent über die Freiheit sprechen. Der Hohenpriester motiviert das Volk gegen ihre internen Unterdrücker, indem er an ihre Freiheitsliebe appelliert, während Agrippa die Juden von der Rebellion abzubringen versucht, indem er, allerdings vergeblich, ihren Wunsch nach Unabhängigkeit in Frage stellt. Die Betonung auf ἐλευθερία bedeutet, so MADER, einen konzentrierten Angriff auf ein Kernelement der Rebellen-Ideologie: Die Aufständischen, die sich kurz zuvor als εὐεργέται καὶ σωτῆρες und Vorkämpfer der κοινὴ ἐλευθερία sahen, werden in der Rede des Ananus als ὁμόφυλοι τύραννοι (IV 178) und οἱ ἐπίβουλοι τῆς ἐλευθερίας (IV 185) und ihre Unterstützer als φιλόδουλοι bezeichnet. Bemerkenswert, so MADER weiter, sei es außerdem, dass diese Interpretation nur innerhalb einer säkularen, politischen Matrix eingehalten werden kann. So verwässert Josephus durch die Reden des Agrippa und Ananus den Begriff ἐλευθερία in seiner komplexeren Bedeutung, in dem bei beiden die „Freiheit“ nur eine rein politische Bedeutung bekommt. Er reduziert damit diesen Begriff und andere Schlagworte über die Zeloten auf leere Parolen und zerschlägt sie mit Argumenten aus dem hellenistischen Arsenal.⁷⁵⁵

Die „wahren Feinde“ der Juden sind in der Rede des Ananus nicht mehr die Römer (vgl. IV 180ff), sondern eine Minderheit von Rebellen, die Ἰουδαίους καλουμένους (II 183). Er verdeutlicht damit, dass sich nicht das Volk und dessen Elite, zu der auch Ananus als Hohenpriester gehört, sondern nur eine Minderheit den Römern widersetzt. Nach Ananus ist es schlimmer, von volksgenössischen Despoten versklavt zu werden, als von den Römern unterjocht zu sein. Die Römer werden in der Rede als diejenigen bezeichnet, die „selbst Weihgeschenke im Tempel“⁷⁵⁶ darbringen, während

⁷⁵⁴ In Bezug auf Bell IV 177 (ἐὼ διελέγχειν πότερον λυσιτελῆς ἢ καὶ σύμφορος ἢ τοῦναντίον) weist RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 104, auf die rhetorische Gestalt der *Aposiopese* hin. Als der Redner sich dann intensiv mit der Frage der Römer beschäftigt, wechselt er sogar, so RUNNALLS, ebd., den Rhythmus von kurzen Sätzen zu einer raschen Anhäufung von Klauseln und betont, dass die Zeloten in einer so schlechteren Weise handeln, wie die Römer es niemals getan haben.

⁷⁵⁵ Vgl. MADER, *Josephus and the Politics of Historiography*, 84f.

⁷⁵⁶ Nach RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 117, ist in Lev 22,25 die Tatsache impliziert, dass

„die eignen Landsleute dort ihren Raub aufhäufen, nachdem sie den Adel der Hauptstadt ermordet und Männer aus dem Wege geräumt haben“, die die Römer im Fall des Sieges sogar schonen würden (IV 181). Josephus treibt seine „Schmeichelei“ gegenüber den Römern derart auf die Spitze, dass er Ananus sogar sagen lässt: Wenn „man die Dinge beim rechten Namen nennen [würde], so wird man finden, dass die Römer unsere Gesetze uns [= den Juden] in dem Maße erhalten, wie unsere eignen Leute sie mit Füßen treten“ (IV 184). In seiner Analyse stellt RUNNALLS anschaulich dar, wie Josephus in diesem Teil der Rede nach dem Schema von These und Antithese arbeitet:⁷⁵⁷

DIE RÖMER	DIE ZELOTEN
1 τῆς οἰκουμένης δεσπότας	1 τῶν ὁμοφύλων τυράννων
1 2 πεφρικέναι δὲ πόρρωθεν	1 1 σεσυληκότων καὶ ἀνελόντων τὴν τῆς μητροπόλεως εὐγένειαν
1 4 πολλῶ τῶν οἰκείων ἡμῖν μετριωτέρους	1 1 πεφονευμένους
1 4 ἡμῖν βεβαιωτὰς τῶν νόμων	1 θερμὰς ἔτι τὰς χεῖρας ἐξ ὁμοφύλων ἔχοντας φόνων

Nach Ananus werden die Zuhörer, einmal entschlossen, gegen die Tyrannen vorzugehen, auf besondere Art und Weise das Wirken Gottes erfahren. Dies scheint auch die eigene Meinung und den Glauben des Schriftstellers widerzuspiegeln, dass Gott wirklich auf der Seite der Römer ist und zur richtigen Zeit den Juden helfen wird.⁷⁵⁸ RUNNALLS weist darauf hin, dass es schon immer ein biblischer Gedanke war, dass Gott die Stolzen demütigt, ein Gedanke, der auch in Zusammenhang mit der Endzeit gebracht

Ausländer gewisse Opfer in den jüdischen Gottesdiensten anbieten durften, in Schekalim 1,5 werden die Opfer, die Ausländer anbieten konnten, als votive und freiwillige Gaben beschrieben. An den obligatorischen Opfern wie Brandopfer, Fleisch- und Trankopfer durften die Fremden nicht teilnehmen. Angebote von Königen und Herrschern sind in 2Makk 3,2 und 5,16 erwähnt. Nach RUNNALLS, ebd., erwähne Sueton (Aug. 93), dass Augustus seinen Enkel Gajus befohlen hätte, Gebete in Jerusalem nicht zu gewähren, und das, wahrscheinlich, weil er den jüdischen Kult nicht für alt und etabliert genug hielt. Josephus berichtet, dass zu Beginn des Aufstandes die Rebellen weitere Opferangebote von Ausländern ablehnten, und dass diese Beleidigung eine der Ursachen des Krieges mit den Römern war (Bell II 408-421).

⁷⁵⁷ Vgl. RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 106.

⁷⁵⁸ Vgl. a.a.O., 108.

wird (z.B. in Jes 2,17; 5,15; 10,33; 13,11). Josephus hat diesen biblischen Gedanken in einer hellenisierten Weise mittels συνειδήσει ausgedrückt.⁷⁵⁹

Die Rede des Ananus schließt mit einem persönlichen, bereits zu Beginn der Rede abgegebenen Statement, sehr ähnlichen einer Anweisung, wie sie in der Darstellung des Thukydides über die Rede des Brasidas der Lakedaimonier an seine Truppen zu lesen ist.⁷⁶⁰ Wie GUSSMANN analysiert, zeichnet Josephus schon im Bericht der gewaltsamen Tempeleroberung durch Pompeius „ein Priesterbild, wonach manche Priester bis zuletzt in Treue gegenüber Gott ihre gottesdienstlichen Verpflichtungen verrichteten. Als letzter Eindruck des untergehenden jüdischen Tempels bleibt so die unerschütterliche Treue der jüdischen Priester zu Kult und Tempel bestehen“,⁷⁶¹ ein Bild, das sowohl durch diese Rede des Hohenpriesters Ananus als auch durch die nächste zu analysierende Rede, die des Hohenpriesters Jesus, untermauert wird.

Die Reaktion der Zuhörer wird von Josephus sehr positiv geschildert. Denn das Volk schlägt am Ende der Rede vor, Ananus solle sein Feldherr sein und es im Kampf gegen die Rebellen anführen und „es zeigte sich der eine immer bereitwilliger als der andere, der Gefahr zuerst die Stirn zu bieten“ (IV 195).

5.2.5 Die Rede des Hohenpriesters Jesus an die Idumäer (Bell IV 238-269)

Die Idumäer waren von den Zeloten nach Jerusalem um Hilfe gerufen worden, weil Ananus angeblich das Volk hintergehen und die Hauptstadt an die Römer verraten wolle (IV 228). Nach Josephus beabsichtigte Ananus zunächst, nicht die Idumäer zu bekämpfen, „sondern [er] wollte sie vor der Anwendung von Waffengewalt durch gütliches Zureden zu gewinnen suchen“ (IV 237). Doch nicht Ananus wird nochmals von Josephus für eine Rede ausgewählt, sondern Jesus, der als „der älteste der Hohe[n]priester nach Ananus“ gilt und der sich „auf den Turm, der den Idumäern gegenüberlag“ (IV 238), stellte, um an die Idumäer die Rede zu richten. Nach MICHEL/BAUERNFEIND lagerten die Idumäer im Norden oder Nordwesten Jerusalems,

⁷⁵⁹ Vgl. a.a.O., 117f. Nach RUNNALLS, ebd., kann das biblisch-mythologische Bild von Gott als einem Krieger, der seine Feinde besiegt, in verschiedener Weise die Quelle der hier eingefügten Beschreibung sein.

⁷⁶⁰ Vgl. a.a.O., 108.

⁷⁶¹ GUSSMANN, Das Priesterverständnis, 363f.

woher später Titus die Stadt angriff und wo der erwähnte Turm, „der am weitesten nördlich gelegene Psephinusturm“, gewesen sein könnte.⁷⁶² Die Zuhörer werden von Josephus als „ein ungestümes, zügelloses Volk“ beschrieben, „das stets auf der Lauer nach Unruhen liegt und am Aufruhr seine helle Freude hat (...) [und] zum Kampf wie zu einem Feste drängt“ (IV 231).

Die Rede des Hohenpriesters Jesus ist eine der längsten Reden im *Bellum*, mit den Reden Eleazars, des Josephus und Ananus vergleichbar. In seiner Rede versucht Jesus, die Idumäer davon zu überzeugen, dass die Vorsteher des Volkes sich nicht an die Römer verkauft haben (vgl. IV 247-250) und dass diese Vorstellung von ihnen nur als eine von den Zeloten erfundene Lüge verstanden werden sollte (IV 245). Die Zeloten werden als Menschen beschrieben, die „tausendfachen Todes würdig“ sind (μυρίων ἕκαστος εὐρεθήσεται θανάτων ἄξιος), die als „Schandflecken und der Auswurf des ganzen Landes“ (θύματα καὶ καθάρματα τῆς χώρας ὅλης), als „Räuber“ (IV 240-43: λησται) sowie als Gottlose gelten, die „die Nation zum Zerfleischen ihrer eigenen Eingeweide (...) treiben“ (Bell IV 263).⁷⁶³

Die Rede weist folgende Struktur auf.⁷⁶⁴

Exordium (Einleitung): Der Redner erklärt den Idumäern, wer jene Menschen wirklich sind, denen sie zur Hilfe kamen (Bell IV 238-243).

- Die Idumäer kamen, um den verwerflichsten Menschen des Landes zu helfen (IV 238-241);
- Die Zeloten sind diejenigen, die den Frevel über die heilige Stadt bringen (IV 242-243).

⁷⁶² MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/ 1, 216 (Anm. 62).

⁷⁶³ MADER, *Josephus*, 94f.101, bemerkt, dass die Antilogie Jesus *versus* Simon wesentlich zur Verstärkung der Strategie beiträgt, um den Zuhörern/Lesern zu zeigen, dass in der dargestellten Geschichte ein typischer Prozess erlebt wird, in dem die Zeloten die reale Bedeutung der Dinge pervertieren, während ihre Gegner sie wiederherzustellen versuchen. Diese Antilogie sollte im Rahmen der Impulse, die Josephus von Thukydides assimiliert, anpasst und vollständig in die intellektuelle Gestaltung des *Bellum* integriert, erklärt werden. Die Rede des Simon an die Idumäer, in symmetrischer Erwiderung zur Rede des Jesus, spiegelt die Begründungen der Zeloten mit den gleichen Argumenten von Jesus und seinen Befürwortern wider (IV 271-282): Jesus und die Priester sind als Verräter (273.281), Tyrannen (278) und Feinde der Freiheit (282) stilisiert, welche ihre Verwandten ablehnen (274f.278), während die Zeloten als Opfer der Tyrannei (278) und Meister der Freiheit erscheinen (272) und deshalb mit den Idumäern, Männern mit gleicher Haltung, verbündet sein können (273.276). Zusätzlich zu der unmittelbaren Funktion als Lieferant gegensätzlicher Ansichten hat die Antilogie aber, so weiter MADER, ebd., auch eine deutliche meta-literarische Dimension, als verbales Konstrukt des Autors: Als selbst-reflexiver Diskurs bietet sie Kriterien, nach denen der Leser die Leistung der Redner und auch die Gültigkeit ihrer divergierenden Argumente beurteilen kann.

⁷⁶⁴ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 124-134.

***Narratio* (Erklärung der Sache): Der Lärm vom Verrat an die Römer ist nichts mehr als eine Lüge (Bell IV 244-249).**

- Die Idumäer glauben, einen triftigen Grund zu haben, um die Waffen gegen ein verwandtes Volk zu erheben (IV 244);
- Die Idumäer, ein Volk, dem die Freiheitsliebe angeboren ist, wurden durch eine Lüge der Zeloten nach Jerusalem getrieben (IV 245-247);
- Die Idumäer sollen durch die Situation in der Stadt die Wahrheit erkennen und verstehen, dass der Verrat an die Römer nicht stattgefunden hat (IV 248-249).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Die Haltung des Hohenpriesters selbst und die Umstände, unter denen die Idumäer die Nachricht über den verdächtigen Verrat bekamen, sollen den Idumäern beweisen, dass es rechtens ist, die Zeloten zu bekämpfen (Bell IV 250-265).**

- Der Hohenpriester Jesus würde selbst lieber ruhmvoll sterben, als das Leben eines Gefangenen der Römer zu führen (IV 250);
- Wenn die Führer des Volkes oder das Volk selbst mit den Römern verhandelt hätten, hätten die Idumäer die Nachricht eines Verrats schneller erfahren können, als durch die Zeloten (IV 251-257);
- Die Idumäer sollten die Hauptstadt gegen die Zeloten, die eigentlichen frevlerischen Tyrannen der Stadt, in Schutz nehmen (IV 258-265).

***Peroratio* (Schluss): Als eine logische Zusammenfassung stellt Jesus den Idumäern drei Handlungsalternativen vor (Bell IV 264-269).**

- Die Idumäer können helfen, die Zeloten zu bekämpfen (IV 264);
- Die Idumäer können sich entwaffnen und in die Stadt als Schiedsrichter kommen (IV 265-266);
- Die Idumäer können beide Parteien sich selbst überlassen und außerhalb der Stadt bleiben, von wo aus sie sehen können, ob jemand die Stadt an die Römer verrät (IV 267-269).

In dieser Rede wird von Josephus offensichtlich versucht, den Leser davon zu überzeugen, dass weder das gesamte Volk noch die jüdischen Führer sich den Römern ergeben wollen und auch nicht Urheber der schlimmen Lage der Stadt Jerusalem sind. Die Beschreibung der Zeloten, die Josephus in den Mund des Hohenpriesters Jesus legt, führt den Leser zur unausweichlichen Schlussfolgerung, dass durch die Römer dem jüdischen Volk nichts Schlimmeres passieren könnte als das, was die Juden in Jerusalem bereits durch die Zeloten erlebt haben. Der Hohenpriester Jesus, für den es besser wäre, einen rühmlichen Tod zu sterben als in römischer Kriegsgefangenschaft zu leben (IV 250),⁷⁶⁵ betont in seiner Rede immer wieder das frevelhafte Verhalten der Zeloten: οἱ πονηροί (IV 238), ἀνθρώποις ἐξωλεστάτοις (IV 239), μυρίων ἕκαστος εὐρεθήσεται θανάτων ἄξιος (IV 240), θύματα καὶ καθάρματα τῆς χώρας ὅλης (IV 241), λησταὶ (IV 242), ἀλιτηριοί (IV 245.264), διαβάλλοντας (IV 247.257), τυράννοι (IV 258), θηριοί (IV 263). Nach MICHEL/BAUENFEIND gehört es „zum griechisch-römischen Anklagestil, den Gegner in jeder Hinsicht moralisch zu verdächtigen. Daß (sic!) sich ausgerechnet die Zeloten auch noch des Verrats an die Römer schuldig machen könnten, erscheint in dieser Situation geradezu als grotesk“.⁷⁶⁶ Es ist RUNNALLS zuzustimmen, dass die Rede als eine Mischung aus Anklage und Verteidigung gegen die Zeloten klingen kann. Sie erscheint einerseits als Anklage, in der die Zeloten mit den vielen o.g. abfälligen Begriffen beschrieben werden, und andererseits als Verteidigung gegen die Zeloten, nach denen das Volk selbst die Stadt an die Römer verraten hätte (IV 245.257). Die Rede gehört demnach, so RUNNALLS weiter, der Kategorie der deliberativen und nicht der forensischen Reden an. Denn Jesus versucht, um die Idumäer von der Seite der Zeloten wegzubringen, zu zeigen, dass die Zeloten die tatsächlichen Gottlosen sind und der Verrat an die Römer nur eine Lüge der Zeloten sei, während die Bürger Jerusalems rechtschaffen handeln.⁷⁶⁷ Josephus lässt Jesus die Beweisführung gegen die Zeloten fortführen, zunächst, indem er die Bosheit der Zeloten durch drei sich immer mehr verschärfende Formulierungen betont (τὰ δικαστήρια καταλύσαντας, ο πατήσαντες τοὺς νόμους, ἐπὶ τοῖς αὐτῶν ξίφεσι πεποίηνται). Diese Formulierungen verbindet er

⁷⁶⁵ S. VAN HENTEN/AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death*, 11.

⁷⁶⁶ MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/ 1, 217 (Anm. 65).

⁷⁶⁷ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 123f.

zudem mit den nächsten Sätzen, in denen drei Aktionen der Zeloten und der Adligen Jerusalems gegenübergestellt werden (ἄνδρας γοῦν ἀκαταιτιάτους τῶν ἐπιφανῶν ἐκ μέσης τῆς ἀγορᾶς ἀρπάσαντες, δεσμοῖς τε προηκίσαντο, καὶ μηδὲ φωνῆς μηδ' ἰκεσίας ἀνασχόμενοι διέφθειραν).⁷⁶⁸ Josephus lässt Jesus sogar folgende Worte sagen: „(...) der Ort, der von der ganzen Welt verehrt [= Jerusalem] und selbst den fernsten Völkern, die an den Enden der Erde wohnen, dem Hörensagen nach bekannt und ehrwürdig ist, wird nun von den hier geborenen Bestien zertreten“ (IV 262).⁷⁶⁹ Wie MICHEL/BAUERNFEIND feststellen, gilt das „Zertreten“ des Heiligtums durch die Heiden seit der Zeit des Antiochus Epiphanes als größtes Unglück, welches den Tempel treffen kann und wodurch die Zeloten den Heiden gleichgestellt werden. Auch in der Rede des Hohenpriesters Ananus erscheint das „Zertreten des Heiligtums“ als das größte Unglück. Trotz des hellenistisch-römischen Anklagestils, so MICHEL/BAUERNFEIND weiter, „treten die priesterlichen Anschauungen der Sprecher Ananos und Jesus deutlich hervor“.⁷⁷⁰ Selbst die Fremden, selbstverständlich damit auch die Römer, sind für Jesus frommer als die Zeloten. Trotz der Kritik des Polybios, nach der die Geschichtsschreibung, insbesondere die Reden, nicht wie eine Tragödie geschrieben werden sollten, liegt mit Bell IV 260, wie RUNNALLS bemerkt, bei Josephus z.B. in dem üblichen Wort κωκυτός ein Beispiel für den Stil der klassischen Tragödie. Diese Stelle vermittelt aber thematisch auch einen Hauch hebräischer Orakel, die die Verwüstung der Stadt als Zeichen des Tages des Herrn deuten (z.B. nach Jes 13,15-16).⁷⁷¹ Bemerkenswert ist auch, so RUNNALLS, dass Jesus die Trauer in Jerusalem durch die Beschreibung der schwarzen Kleidung anschaulich macht. Damit „hellenisiert“ er, um seiner Leser willen, die Trauersitten der Juden, die traditionsgemäß wahrscheinlich bis in die rabbinische Zeit hinein nicht mit schwarzen Kleidern ihre Trauer zeigten, sondern dies durch zerrissene

⁷⁶⁸ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 131f. RUNNALLS, ebd., bemerkt, dass diese Reihe auffällig dreigeteilt ist, wie es auch in anderen Reihen, in 260 und 263 festzustellen ist.

⁷⁶⁹ MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/1, 43. Hier scheint m.E. die Übersetzung MICHELS, ebd., zutreffender als die von CLEMENTZ, *Der Jüdische Krieg*, 325. In Bezug auf die Bezeichnung der Feinde als θηρίων bemerkt Runnalls, *Hebrew and Greek Sources*, 141: „It was probably a common rhetorical practice to describe a tyrant in this way“.

⁷⁷⁰ MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/1, 217 (Anm. 68).

⁷⁷¹ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 139. RUNNALLS, 141, bemerkt, dass Jesus die Umstände in Jerusalem in IV 263 nach derselben Art und Weise beschreibt, wie der Prophet Jesaja die Aktion Gottes gegen die Ägypter in Jes 19,2 und in 2Chr 15,6 die gleiche Art von Formulierung der Aktion Gottes gegen das Volk.

Kleider (Gen 37,34), das Tragen eines Sackes (2Sam 3,31) und das Werfen von Asche aufs eigene Haupt (Est 4,1-3) taten.⁷⁷²

In der Rede kommt zum Ausdruck, dass die Idumäer von den Zeloten belogen wurden, was dazu führte, dass die Idumäer glaubten, einen triftigen Grund zu haben, um aufseiten der Zeloten kämpfen zu müssen (IV 244). Jesus kommt der Eifer der Idumäer, eines Volkes, dem die Freiheitsliebe angeboren ist, unlogisch vor, da sie nicht die gleichen Charaktereigenschaften (IV 240: *ς τρόπων συγγένεια*) wie die Zeloten haben. Wie RUNNALLS feststellt, wechselt Jesus nach dem in der griechisch-römischen Rhetorik üblichen Anfang von indirekter Rede zu direkter Rede. Er tue dies mit dem Satz *εἰ μὲν ἐώρων τὴν σύνταξιν ὑμῶν*, der ähnlich auch am Anfang der Rede des Agrippa vorkommt und eng mit der folgenden Antithese der Formulierung *ὡν δ', εἰ μὲν* verbunden wird. Dies betont den Versuch des Redners, den Charakter der Idumäer zu loben und sie davon zu überzeugen, die von ihm gewünschte Entscheidung zu treffen.⁷⁷³

Den Idumäern wird von Jesus empfohlen, aus der Lage der Stadt die Wahrheit zu erschließen und zu erkennen, dass solcher Verrat an die Römer nicht möglich war (IV 247-249). Das Verhalten des Hohenpriesters Jesus, der sich selbst lieber zu einem ruhmvollen Tod entscheiden würde, als das Leben eines Gefangenen der Römer zu führen (IV 250), soll den Idumäern zeigen, dass die Verhandlung mit den Römern nur eine Lüge der Zeloten war. Außerdem, wenn die Führer des Volkes oder das Volk selbst mit den Römern verhandelt hätten, hätten die Idumäer es schneller erfahren können, als es durch die Nachrichten der Zeloten geschah (IV 251-257).⁷⁷⁴

Die Idumäer sollten gegen die Zeloten die Hauptstadt in Schutz nehmen (IV 258-265). Trotz der Beweisführung des Jesus werden die Idumäer nicht überzeugt. Nach Josephus achteten sie nicht einmal auf seine Worte, „sondern zeigte[n] sich erbittert darüber, dass ihr Einzug in die Stadt nicht sogleich erfolgen konnte“ (IV 270). Auch die kürzere Rede des Führers der Idumäer, Simon (IV 274-282), zeigt, dass die Rede des Jesus nicht überzeugend war, indem Simon verspricht, sich „im Kampfe für das gemeinsame Vaterland an die Spitze [zu] stellen und gleichzeitig die von außen anrückenden Feinde [= die Römer] wie die Verräter da drinnen [= die Vorsteher des

⁷⁷² Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 139f.

⁷⁷³ Vgl. a.a.O., 125.

⁷⁷⁴ S. a.a.O., 130f.

Volkes] ab[zu]wehren“ (IV 281). Auf diese Rede reagierten die Idumäer mit Beifall, während der Hohenpriester Jesus sich „traurig zurück[zog]“ (IV 283).

5.2.6 Die Rede des Josephus vor der Mauer in Jerusalem (Bell V 362-419)

Nach Josephus, nachdem Cäsar „die Erhaltung der Stadt [= Jerusalem] [für] einen Gewinn, ihr[en] Untergang [aber für] einen Verlust“ erklärte (V 360), ermahnte nicht nur Titus selbst die Juden, sich zu ergeben, um die Stadt zu retten, sondern schickte auch Josephus, „um ihnen in ihrer Muttersprache“ zu reden (V 361). Nach BOMSTAD wird die eigentliche Thematik der Erzählung durch eine sehr ausführliche Beschreibung Jerusalems, des Tempels, der jüdischen Parteien (V 136-257), der Möglichkeit der Besetzung und Übernahme der Stadt durch die Römer und besonders der Zerstörung des Tempels eingeführt.⁷⁷⁵ In dieser Rede betont nun Josephus die Überlegenheit der Römer, die als Gottes Gabe verstanden werden soll. Um die Macht der Römer als „unwiderstehlich“ (V 364) zu veranschaulichen, macht Josephus deutlich, dass „das Glück ihr Begleiter gewesen [war], und Gott, der die Weltherrschaft bei den einzelnen Nationen umgehen lasse, (...) nun einmal auf Italiens Seite [sei]“ (V 367).⁷⁷⁶ Von diesem Kernsatz wird die gesamte Rede bestimmt. Gott selbst hat den Römern die Herrschaft gegeben und deshalb ist ihre Macht unüberwindbar. Die zwei Hauptargumente der Rede sind die gleichen wie in der Rede Agrippas (s. 5.2.1). Allerdings mit dem Unterschied, dass in der Rede des Josephus nicht allein die Macht Roms betont wird, sondern vor allem die Tatsache, dass Gott aufseiten der Römer ist.⁷⁷⁷

Bezüglich ihrer Struktur unterscheidet sich diese Rede von den anderen, bereits analysierten Reden dadurch, dass Josephus hier zunächst eine Zusammenfassung der Rede in indirekter Rede vornimmt und dann einen zweiten fortführenden Teil in direkter Rede folgen lässt.⁷⁷⁸ Nachdem die Ziele der Redner durch seinen ersten Versuch (in indirekter Rede) nicht erreicht werden konnte, bringt er in einem zweiten Teil (in direkter

⁷⁷⁵ Vgl. BOMSTAD, *Governing Ideas*, 234.

⁷⁷⁶ LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 29, bemerkt zutreffend: „wenn Josephus in dieser Weise interpretiert, so ist der Übergang der Macht von einem Volk zum anderen für ihn letztlich kein schicksalhafter Prozeß, sondern ein Geschehen, das aus dem Willen Gottes kommt. Die Tyche-Aussage ist für ihn also nicht vom alttestamentlich-jüdischen Geschichtsdenken abzulösen. Dem entspricht dann die bewußt heilsgeschichtliche Argumentation des zweiten Teils der Rede“.

⁷⁷⁷ RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 147.

⁷⁷⁸ Vgl. a.a.O., 146.

Rede) seinen Zuhörern neue Argumente vor. Wie THACKERAY feststellt, widmet sich der erste Teil der Rede, in *oratio obliqua*, dem Thema „Gott ist auf der römischen Seite“ (V 362-374), während im zweiten Teil, der Beschreibung von Beispielen aus der jüdischen Geschichte, in *oratio recta* vorgetragen wird (V 376-419). Beide Teile wurden, so Thackeray weiter, wohl in der Schreibstube des Josephus in Rom verfasst, der erste Teil, in der schwierigeren Fassung *oratio obliqua*, jedoch augenscheinlich mit fachkundiger Unterstützung.⁷⁷⁹ Nach VILLALBA I VARNEDA hängt der Aufbau der Rede von einem theologischen Aspekt ab, indem Josephus, der sehr gut mit der jüdischen Lebensweise vertraut war, auf die transzendente Ebene verweist und an seine Mitbürger appelliert. Diese Rede sei eine Beschreibung des traditionellen jüdischen gesellschaftlichen Lebens und der Vorstellung eines theokratischen Staates. Die übrigen Elemente der Rede sind nur einfache Ergänzungen, die eher der Notwendigkeit der Form der Rede als ihrer Substanz entgegenkommen. Die Rede zeigt zwei Merkmale, so VILLALBA I VARNEDA weiter, die häufig in den historischen Reden der griechischen Schriftsteller zu finden sind. Einerseits ist sie von einem umständlichen Charakter geprägt und wird in einem höchst kritischen Moment des Schicksals Jerusalems und als letztes Mittel für die Errettung des jüdischen Volkes eingesetzt. Andererseits ist es auch eine Rede, die mit dem jeweiligen Charakter des Redners und mit den jeweiligen Umständen im Einklang steht. Obwohl nicht mit Sicherheit davon ausgegangen werden kann, dass Josephus diese Worte tatsächlich aussprach, kann diese Möglichkeit als sehr real betrachtet werden. Da hier Historiker und Redner ein und dieselbe Person sind, könnte die Rede des Josephus vor der gefallenen Mauer seiner geliebten Stadt in bestimmten Sätzen eine treue Wiedergabe jener Worte sein, die in dem realen historischen Moment gesprochen wurden. Dies kann daher auch als Bestandteil der innovativen Lehre von Polybios über historische Reden gesehen werden.⁷⁸⁰

Der von Josephus in *oratio obliqua* komponierte Teil der Rede (V 362-374) kann, wie RUNNALLS bemerkt, in einer Art *Exordium* und einer *Narratio* mit der Zusammenfassung des Inhaltes seiner ersten erfolglosen Rede verglichen werden.⁷⁸¹

⁷⁷⁹ Vgl. THACKERAY, Josephus, 44f. S. auch LINDNER, Geschichtsauffassung, 25f.

⁷⁸⁰ Vgl. VILLALBA I VARNEDA, The Historical Method, 96f.

⁷⁸¹ Vgl. RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 147f. LINDNER, Geschichtsauffassung, 25f, teilt den ersten Teil der Rede (V 362-374) wie folgend: (1) „Aufruf zur Schonung von Volk, Stadt und Tempel“

Josephus erklärt in der Rede, dass die Jerusalemer sich aus Mitleid mit dem eigenen Volk, mit ihrer Stadt Jerusalem und mit dem Tempel den Römern ergeben (V 362) und in ihrer eigenen Lage nicht gefühlloser als die feindlichen Ausländer sein sollten. Während die Römer vor Ehrfurcht das Heiligtum nicht angegriffen haben, so Josephus, gaben die mit ihm aufgewachsenen Juden selbst den Tempel der Vernichtung preis (V 363). Hier werden die Römer von Josephus frommer als die Juden selbst beschrieben, weil sie den Tempel schonen. Auch die Vorfahren der Juden, die ihren Nachkommen weit überlegen waren, hätten, so Josephus, trotz der „Körperkraft, Seelenstärke und sonstige[n] Verteidigungsmittel(...)“, „den Römern sich gefügt, was sie gewiss nicht über sich gebracht haben würden, wenn sie nicht eingesehen hätten, dass Gott mit denselben gewesen sei“ (V 368). Der Untergang der Juden sei sicher - wenn nicht durch die römischen Waffen, so durch den Hunger (V 369-374) - und deshalb sei die richtige Entscheidung, das Angebot Cäsars anzunehmen (V 373). Josephus versichert seinen Zuhörern, dass es der Natur der Römer entspreche, milde im Herrschen zu sein (φύσει τε γὰρ ἐν τῷ κρατεῖν ἡμέρους εἶναι). Nach RUNNALLS teilt er so mit anderen Autoren, wie Polybius und Vergil, den Gedanken, dass Zurückhaltung eine Eigenschaft der römischen Regierung war.⁷⁸²

Nach der redaktionellen Anmerkung (V 375), die die Reaktionen der Zuhörer auf den ersten Teil der Rede in *oratio indirecta* beschreibt - viele der Zuhörer des Josephus verspotteten „von der Mauer herab; andere schimpften, ja einige schossen sogar auf ihn“ (V 375) -, wird der zweite Teil der Rede eingeführt, der viel länger als der erste ist und in einem deutlich aggressiveren Ton dargestellt wird. Hierzu stellt LINDNER fest, dass:

„(...) eine speziell heilsgeschichtliche Belehrung [vorgebracht wird], in der das Gerechtigkeitsmotiv bestimmend ist: Israel hat Gott zum Bundesgenossen, sein Schöpfer ist auch sein ἔκδικος, der ihm zu seinem Recht verhilft, und Waffengewalt richtet in keinem Fall etwas aus. Der Gott Israels ist der Hüter seines Kultes, insbesondere des Tempeldienstes, und weil die Juden jetzt den Tempel ‚befleckt‘ haben – sie tragen vom Tempel aus ihre Kampfhandlungen vor -, darum haben sie ihren Gott jetzt zum Feind (§ 376-378)“.⁷⁸³

(V 362-363); (2) „Die aussichtslose Verteidigungslage“ (V 364-371); (3) „Das Angebot der Übergabe: Die Römer sind zur Milde bereit, aber Ablehnung macht den Schaden unheilbar“ (V 372-374).

⁷⁸² Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 169.

⁷⁸³ LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 27.

Und RUNNALLS betont, dass das Gegenüberstellen von φανεραῖς συμβουλίαις und ὁμοφύλους ἱστορίας zeigt, dass Josephus bewusst zu einer anderen Art von Rhetorik wechselt. Er meint damit die von NORDEN analysierte „Prädikation“, die, obwohl sie den griechischen als auch den jüdischen Zuhörern aus der Praxis der Wanderprediger vertraut war, sich dennoch aus der hebräischen Gedankenwelt der prophetischen Aussagen des Alten Testaments, nach denen Gott selbst die Kontrolle der Geschichte hat, entwickelte.⁷⁸⁴ So zeigt RUNNALLS in seiner Analyse, dass dieser zweite Teil der Rede nach dem Stil der jüdischen Predigten und zugleich nach dem Stil der kynisch-stoischen Diatribe dargestellt wurde.⁷⁸⁵

Nach BOMSTAD kann der in direkter Rede verfasste zweite Teil wie folgt gegliedert werden: Einleitung (V 376-378), Beispiele von Befreiungen (V 379-389), eine interpretative Zusammenfassung (V 390), Beispiele von Gefangennahmen (V 391-398), eine zweite interpretative Zusammenfassung (V 399f), eine Verurteilung der Aufständischen wegen ihrer Sünden (V 401-403a), Rechtfertigung und Lob der Römer (V 403b-411), eine Behauptung der Überzeugung des Redners in Bezug auf das Handeln Gottes im gegenwärtigen Konflikt (V 412), Nachweise für diese Behauptung (V 413f) und eine Ermahnung zur Buße und Kapitulation (V 415-419).⁷⁸⁶

Der Stil der Diatribe wird von Josephus, so RUNNALLS, u.a. durch die Verwendung von ὁ δειλοί, mit dem er zum einen den didaktischen Ton einführt und seine Zuhörer als gottlose Menschen anspricht. Zum anderen verwendet er den Imperativ ἀκούετε, der der einfachen Aussage des Sprechers folgt und dazu bestimmt ist, die Zuhörer für die Sicht des Redners zu gewinnen. Und er verwendet außerdem kurze Fragesätze, die den Eindruck vermitteln, dass der Redner und die Zuhörer an einem

⁷⁸⁴ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 149f.154 und NORDEN, *Agnostos Theos*, 197-201. Über die Wanderprediger stellt RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 151f, fest: „(...) only after the period of Alexander the Great, when the new world power which the Macedonians had acquired had helped to break down the classical framework of stability and order by destroying both the authority of the city-state and the authority of the Greek gods, that the wandering preachers began to have a wide and sustained following among the masses and to make popular their moral philosophies. They preached in order to fill an ethical-religious need which was felt in the moral chaos of the Hellenistic world. The Cynic preachers, beginning with Bion of Borysthenes and Teles, popularized the diatribe by using it as the vehicle for their preaching. When Cynic thought had degenerated in a later period, the form was taken over by the Stoics as well“.

⁷⁸⁵ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 168.

⁷⁸⁶ Vgl. BOMSTAD, *Governing Ideas*, 239. S. auch LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 26.

gemeinsamen Gespräch beteiligt sind.⁷⁸⁷ Wie BOMSTAD feststellt, brachten die von Simon und Johannes geführten Aufständischen durch ihre Verbrechen und ihre Verschmutzung des Tempels sowohl Gott als auch die Römer gegen Tempel, Stadt und Menschen auf.

Dagegen versucht Titus, als „Bewahrer des Dienstes“ und des Gebäudes des Tempels auch um das Opfer im Tempel besorgt, seine Zerstörung zu verhindern und wird deshalb von der Gottheit bei der Niederlage der Juden unterstützt.⁷⁸⁸ Die Juden werden im langen zweiten Teil der Rede von Josephus ermahnt, auf das Wirken Gottes in ihrer eigenen Geschichte zu schauen (V 377). So verweist er z.B. auf die Zeit der Ägypter, nachdem der Pharao zu „seiner Zeit mit Tausende[n] von Streitern (...) [ins] jüdische (...) Land [zog] und (...) die Fürstin Sarra raubte“ (V 379-380), auf die Zeit der Assyrer (V 388) und der Babylonier (V 391) und auch auf die spätere Zeit von Antiochus Epiphanes (V 394). Wie RUNNALLS zutreffend bemerkt, beginnen mit der Beschreibung des Einzuges Sanheribs sich die historischen Beispiele auf Ereignisse zu konzentrieren, die mit der Stadt Jerusalem verbunden sind. Diese seien auch im Fall des von Josephus dargestellten Vorbildes der Rückkehr aus dem babylonischen Exil unter Cyrus zu sehen, die der Redner mit dem Zweck der Wiederherstellung der Anbetung Gottes im Tempel verbindet.⁷⁸⁹

Nach LINDNER knüpft Josephus an die Heilsgeschichte an, was sich sowohl „in seiner Parallelisierung der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar mit der gegenwärtigen Katastrophe“⁷⁹⁰ als auch in seiner Identifikation mit dem Prophet Jeremia zeigt, dessen Verkündigung Anhaltspunkte für die Thesen in V 390.399 bieten. Sowohl

⁷⁸⁷ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 157. RUNNALLS, a.a.O., 165, stellt fest: „The Jewish sermon, in order to succeed in its intention of not only commanding the attention of the listeners but also persuading them to undertake a certain course of action, made use not only of the form of the diatribe but, like the diatribe itself, many of the features of Graeco-Roman rhetoric“. A.a.O., 165. Mehr über Syntaxen, Rhythmus und weitere rethorische Eigenschaften der Rede s. a.a.O., 165-8.

⁷⁸⁸ BOMSTAD, *Governing Ideas*, 269. „By their relation to the tempel, as seen in a series of appeals to the rebels, Josephus, Titus and the insurgents are characterized: Josephus a man of deep feeling, Titus humane and pious, the insurgents utterly bloody-minded, and responsible for the temple's destruction“. A.a.O., 255.

⁷⁸⁹ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 160. Die Motive, die Josephus bei seinen Argumenten vorbringt, spiegeln die jüdische Tradition wider, die Josephus nach seinen verschiedenen Quellen rezipierte und nach seinen Absichten re-interpretierte. Einige Motive finden ihre Entsprechungen allerdings auch in den „heidnischen“ Traditionen, wie nach RUNNALLS, a.a.O., 171f, z.B. in dem Motiv der καθαράς χειράς (V 380) zu sehen sei, das sowohl den Griechen als auch den Juden gemeinsam war.

⁷⁹⁰ LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 32.

Jeremiah als auch Josephus erklären die Schwäche Israels zu ihrer Zeit mit der „Verderbnis des Tempelkultes und damit einhergehender sittlicher Verderbnis“⁷⁹¹ und mit der Gewaltlosigkeit „um die konkrete politische Einstellung gegenüber einem feindlichen Eroberer“.⁷⁹² Die Macht der Völker, auch die der Römer, ist nach Josephus immer die Macht Gottes, die dieser einem bestimmten Volk zu einer bestimmten Zeit nach seinem Willen verleiht. Gott bleibt immer die führende Gestalt der Geschichte, die im Hintergrund der gesamten Darstellung des Josephus zu spüren ist. Nicht die Macht der Römer ist der Grund für die Niederlage des jüdischen Volkes, sondern, wie immer wieder in seiner Geschichte, die Sünden des Volkes. Die Römer sind andererseits diejenigen, die sogar „die gottgeweihte Stätte“ der Juden „von fern verehrten, indem sie unseren Gesetzen [= der Juden] zulieb manche ihrer eigenen Sitten aufgaben“ (V 402). Die Römer sind auch diejenigen, die „lediglich den herkömmlichen Tribut“ fordern, die weder Jerusalem zerstören noch das Heiligtum antasten wollen, sondern den Juden alles Übrige, die Familien und den Besitz ihres Vermögens freigeben und die heiligen Gesetze schützen (vgl. V 405-406). Wie RUNNALLS richtig bemerkt, endet die Liste der historischen Ereignisse mit der Wiederholung, dass Gott aus dem Tempel geflüchtet und nun auf der Seite der Römer ist.⁷⁹³ In Bezug auf die Funktion der Rede fasst BOMSTAD zusammen:

„Regarded as an interpretation after the fact of the war’s result, the speech may be taken as an explanation of the temple’s destruction. The catastrophe is explained as the result not only of resistance to the divinely-ordained ruling power, as also in the destruction by the Babylonians, but of the sins committed against the temple, the pollution which brought about God’s departure“.⁷⁹⁴

Nach RAJAK war für Josephus nach 70 n. Chr. der Versöhnungstag mit Gott schwierig zu begreifen, vor allem, da die Zerstörung des Tempels und mit dieser auch das Aufhören der Gelegenheit zur Versöhnung durch das Opfer eine Krise im Judentum erzeugte. Für dieses Problem habe die Apokalyptische Literatur eine Lösung durch ihren Hinweis auf eine bevorstehende neue Ära gefunden. In dieser neuen Ära würde die Welt und das menschliche Dasein verwandelt werden. Mit dem gleichen Problem musste auch

⁷⁹¹ LINDNER, Geschichtsauffassung, 33.

⁷⁹² Ebd.

⁷⁹³ Vgl. RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 163.

⁷⁹⁴ BOMSTAD, Governing Ideas, 253.

Josephus merkwürdigerweise in seinem *Bellum* umgegangen sein und dies viel mehr durch die Thematisierung von Sünde und Strafe als von Reue und Versöhnung. Es bestehe kein Zweifel, so RAJAK weiter, dass Josephus den Versöhnungstag mit Gott in dem üblichen Schema zeichnete. In seinem Aufruf an Jerusalem, als die Rebellen den Kampf um den Tempel selbst übernahmen und der Hunger ausbrach, erklärt Josephus, dass, wenn die Stadt von ihrer Zerstörung gerettet werden sollte, Gott selbst die Rebellen besänftigt hätte.⁷⁹⁵

Josephus betont, dass er die beschriebene Rede „unter Tränen zurief“ und dass er mit ihr „die Empörer weder zur Nachgiebigkeit zu bewegen, noch ihnen die Überzeugung beizubringen [vermochte], dass sie im Falle der Ergebung sich für sicher halten könnten“ (V 420). Als Reaktion auf die Rede entstand einerseits „eine Bewegung zugunsten der Übergabe (...) einige verkauften ihren Grundbesitz zu Spottpreisen, andere ihre kostbaren Kleinodien (...) und liefen zu den Römern über“ (V 421). Andererseits hielten „die Leute des Joannes [= die Zeloten] aber wie die des Simon [= die Idumäer]“ immer noch an ihrem Vorhaben fest und suchten, „(...) die Flucht der Juden aus der Stadt mit größerem Eifer zu verhindern“ (V 423). Wie BOMSTAD bemerkt, wird im Laufe der Erzählung, in V 420-572, dem Tempel vorerst keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, sondern der Höhepunkt des nächsten Abschnitts ist der Bau der römischen Mauer um die Stadt, wodurch der Hunger und damit auch die Barbarei der Aufständischen verschärft wird. Diese zeigen im Vergleich zu den Römern nicht zuletzt durch ihre Plünderung des Tempels einen verrückteren und frevlerischeren Charakter.⁷⁹⁶ Erst im späteren Teil der Darstellung (VI 93-193) rückt der Tempel wieder in den Vordergrund der Erzählung.

5.2.7 Die Rede des Josephus an Joannes (Bell VI 99-110)

In einer ersten Rede an Joannes sagt Josephus, von Titus beauftragt, Joannes solle (1) „mit einer beliebigen Anzahl Streiter hervortreten, ohne die Stadt [= Jerusalem] und den Tempel mit sich ins Verderben zu reißen, (2) endlich aufhören, das Heiligtum zu beflecken und gegen Gott zu freveln“, sowie (3) irgendwelche Juden bestimmen, um den unterbrochenen Opferdienst wieder aufzunehmen. Nachdem Joannes aber auf diese erste

⁷⁹⁵ Vgl. RAJAK, Josephus, 98.

⁷⁹⁶ Vgl. BOMSTAD, *Governing Ideas*, 234f.

Rede sehr negativ reagiert hatte, antwortete Josephus Joannes mit einer weiteren Rede. Diese Rede, anders als die erste, nun in *oratio recta* wiedergegeben, soll Josephus „unter Weinen und Wehklagen“ (VI 111) an Joannes gerichtet haben. In dieser Rede sind die Absichten des Autors, die er mit den dargestellten Reden bezweckt, wiederum sehr deutlich erkennbar.

Wie RUNNALLS feststellt, wurde auch diese zweite Rede des Josephus, so, wie die bereits analysierte Rede vor der Mauer in Jerusalem (V 362-419), in einer rhetorisch anderen Art, nämlich wie eine jüdische Predigt gestaltet (wie die Rede des Josephus im Buch V). Jedoch wurde sie zugleich mit Eigenschaften der kynisch-stoischen Diatribe geschrieben, wie z.B. am Parallelismus und an der Ironie in Buch VI 99 zu beobachten ist.⁷⁹⁷ Die Rede ist in eine einleitende Ermahnung (VI, 99-102), Beispiele aus der jüdischen Geschichte (VI 103-107) und eine abschließende Ermahnung (VI 108-110) gegliedert.⁷⁹⁸

Die Römer werden von Josephus wieder als diejenigen beschrieben, die auf die jüdischen „Gesetze achten und darauf dringen, dass die von (...) [Joannes] abgeschafften Opfer der Gottheit wieder dargebracht werden“ (VI 101). Nach Josephus suchen sowohl Freunde als auch Feinde den Frevel, den Joannes selbst als „unter dem Gesetz aufgewachsen“ Juden gegen Gott verursachte, wieder gut zu machen, wobei er hier mit Feinden die Römer meint, die von ihm schon längst nicht mehr als die „echten Feinde“ dargestellt werden. Wenn Joannes, so Josephus, den für einen Feind hält, der ihm das tägliche Brot wegnimmt, sollte er auch nicht denken, Gott als seinen Mitstreiter (σύμμαχον) im Kampf zu haben, wenn er diesem Gott seinen Dienst entzieht. Die Analogie zwischen menschlichem Entzug von Nahrung und dem Entzug der Anbetung Gottes, zeige nach RUNNALLS, dass der Redner das Opfer im Tempel als Speise Gottes ansieht - eine Meinung, die genauso im Pentateuch zu finden ist (z.B. Lev 3,11.16; 21,8; 22,25; Num 28,2).⁷⁹⁹

⁷⁹⁷ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 188f. RUNNALLS, ebd., stellt fest, dass Josephus mit dem ersten Satz genau das Gegenteil des von ihm Ausgesprochen meint, wie aus dem folgenden Vokativ „ἀσεβέστατε“ zu ersehen ist, dessen Verwendung den didaktischen Ton der Diatribe enthält und vergleichbar mit ἅ δειλοί (V 376) und den anderen Vokativen der Rede des Josephus in *Bellum V* ist. Vgl. a.a.O., 190f.

⁷⁹⁸ Vgl. a.a.O., 188-92.

⁷⁹⁹ Vgl. a.a.O., 194.

Die zweite Rede ist ein letztes Angebot zur Kapitulation von Joannes, indem Josephus ihn zu überzeugen versucht, dass es für ihn keine Schande wäre, sich „noch im letzten Augenblick von seinem sündhaften Wandel (...) [zu] bekehren“ (VI 103). Als „Vorbild“ (ὁπόδειγμα) einer solchen vernünftigen und ehrenvollen Entscheidung wird von Josephus die Geschichte der Kapitulation des Königs Jojachin in Erinnerung gebracht, der „freiwillig die Stadt verließ und sich mit seiner Familie den Babyloniern in selbst gewählte Kriegsgefangenschaft begab, um nicht diese ehrwürdige Stätte den Feinden überantworten und das Gotteshaus einäschern lassen zu müssen“ (VI 103f). Wie RUNNALLS feststellt, wird die Auswirkung der Handlung Jojachins in einem einzigen Satz der Rede beschrieben und wird wegen des Kontrastmittels mit dem Rest der Rede hervorgehoben.⁸⁰⁰ Josephus bezeichnet sich selbst als Vorbild und bemüht sich dadurch, seine Person und seine Rolle in der dargestellten Geschichte zu verteidigen. Er fordert Joannes auf, darauf zu vertrauen, dass er nie im Leben „so ganz Kriegsgefangener sein“ würde, der sein Volk verleugne und sein „Vaterland vergäbe“ (VI 107). Indem Josephus in seiner Rede seine lebenslange Treue zu seiner Herkunft und zu der Tradition seines Volkes bestätigt, dient, so RAJAK, diese Rede als Beweis dafür, dass Josephus zu seinen jüdischen Wurzeln auch in seiner literarischen Karriere in Rom stand.⁸⁰¹

In der abschließenden Ermahnung erwähnt Josephus „die Schriften der alten Propheten und den Orakelspruch wider diese unglückliche Stadt [= Jerusalem], dessen Erfüllung“ bevorstehe, wonach „Jerusalem zu Grunde gehen würde, wenn jemand anfangs, das Blut seiner Volksgenossen zu vergießen“ (VI 109). Josephus erkennt in den von ihm erlebten und beschriebenen Ereignissen die Erfüllung der Worte der Propheten und des Orakelspruches. Beide könnten, so auch MICHEL/BAUERNFEIND, in Verbindung mit Sib IV 115ff gesetzt werden, einer Gerichtsweissagung, die „ihren Hintergrund in Traditionen wie 2Chr 24, 20 ff“ haben könnte und auch bei Lk 11,51 und Mt 23,35 zu

⁸⁰⁰ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 192. Josephus scheint der rabbinischen Tradition, oder besser gesagt, der Wurzel der rabbinischen Tradition über Jojachin zu folgen. Nach RUNNALLS, a.a.O., 195, dachte man in der rabbinischen Tradition, dass Jojachin, obwohl er in 2Kön 24,8-17 und Jer 22,24-30 für einen bösen König gehalten wird, wegen der Trauer und den Leiden in der Gefangenschaft und weil als Folge seiner Gefangenschaft auch die Bundeslade mit der *Shekinah* Gottes ins Exil nach Babylon ging, zu einer „heiligen Person“ wurde. S. auch MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/2, 164-5 (Anm. 32.33).

⁸⁰¹ Vgl. RAJAK, *Josephus*, 12.

finden ist.⁸⁰² Indem Josephus Ereignisse der jüdischen Geschichte für sich und weitere Generationen zum Vorbild nimmt und durch sein Werk die eigenen Interpretationen der Propheten und Orakelsprüche weitergibt, verdeutlicht er, dass sein Werk als Fortführung der Darstellung der jüdischen Geschichte verstanden werden soll. Sein Werk stellt die Geschichte Gottes mit seinem Volk dar, in einer Zeit, in der „Gott selbst (...) mit den Römern das Feuer heran[führt], das den Tempel läutern soll, und (...) die mit so schändlichen Gräueln belastete Stadt [vertilgt]“ (VI 110). Nach RUNNALLS wird die Meinung von Josephus, Gott bewirke durch die Römer die Reinigung der Jerusalem, wie eine prophetische Verkündigung der göttlichen Vergeltung formuliert, mit der die Menschen aufgrund ihrer sündigen Handlungen zu rechnen haben. Damit lehnt Josephus die Meinung des Joannes ab, dass die Stadt nicht zerstört wird, weil sie zu Gott gehört.⁸⁰³

Josephus beschreibt nicht nur die Reaktionen von Joannes und seinen Leuten, die sich „nur umso erbitterter gegen die Römer [zeigten] und brannten vor Verlangen (...) [sich] der Person des Josephus zu bemächtigen“ (VI 112). Er erwähnt sogar die Reaktionen von zwei Hohen Priestern, nämlich Josephus und Jesus, die mit anderen „eine günstige Gelegenheit zu gefahrloser Flucht“ suchten, um zu den Römern überzu- laufen (VI 113). Und er spricht über die Römer, die Mitleid mit seinem Schmerz hatten und seinen guten Willen achteten (VI 112).

5.2.8 Die Reden des Eleazar an die Sikarier (Bell VII 323-388)

Am Ende seines *Bellum* legt Josephus, wie RUNNALLS analysiert, zwei Reden in den Mund des Eleazar: Eine erste kürzere Rede, in der Eleazar den noch in der Festung verbliebenen Sikariern zu raten versucht, die Festung und ihre Besitztümer zu zerstören und Selbstmord zu begehen, anstatt sich den Römern zu ergeben. In einer zweiten längeren Rede, die aus der Ablehnung der Zuhörer auf die erste Rede des Eleazar resultiert, lässt Josephus Eleazar von der Unsterblichkeit der Seele und von der Verurteilung der Juden wie eine Ergänzung des Themas der ersten Rede sprechen.⁸⁰⁴ Die

⁸⁰² Vgl. MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/2, 165 (Anm. 34). In Sib IV, 115ff wird nach MICHEL, ebd., „ein ‚Kriegssturm von Italien und eine Plünderung des Tempels [für die Zeit] angekündigt (...), da die Juden der Torheit vertrauen, die Frömmigkeit von sich werfen und schreckliche Morde vor dem Tempelgebäude begehen“. S. dagegen RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 197.

⁸⁰³ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 193. S. auch BOMSTAD, *Governing Ideas*, 227f.

⁸⁰⁴ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 236. Trotz der zutreffenden Feststellung RUNNALLS’,

Sikarier, „an deren Spitze ein einflussreicher Mann Namens Eleazar stand“ (VII 253), behandelten die Juden, die zu den Römern überlaufen wollten, als Feinde, indem sie ihre „Häuser raubten und fortschleppten und die Häuser in Brand steckten“ (VII 254). Der Grund für diese Feindschaft, nämlich dass die Juden, die sich den Römern fügten, ihre „umstrittene Freiheit verraten und eingeständenermaßen die römische Knechtschaft erwählt hätten“ sei, so Josephus, nur „der Deckmantel, hinter dem sie [= die Sikarier] ihre Grausamkeit und Habgier zu verbergen trachteten“ (VII 254-256).⁸⁰⁵

Die Art und Weise, in der Josephus die Umstände des Kampfes der Sikarier gegen die Römer beschreibt, ist bemerkenswert: Nachdem ein Nordwind zu Beginn des Brandes der Mauer von Masada die Flammen von der Festung abhielt und den Römern in ihre Gesichter trieb, so dass diese an ihren militärischen Erfolgen zweifelten, „drehte sich der Wind [plötzlich] wie durch göttliche Fügung, schlug gegen Süden um und jagte, indem er zugleich stärker wehte, die Flammen gegen die Mauer zurück, die schon von oben bis unten brannte“ (VII 317f). Nach Josephus sahen die Römer in dem Wind, der sich plötzlich drehte, „den Beistand der Gottheit“ und „kehrten nunmehr frohen Mutes ins Lager zurück, entschlossen, am folgenden Tage zu stürmen“ (VII 319). Als Eleazar erkannte, dass er „kein weiteres Mittel zur Rettung oder Verteidigung [von Jerusalem] ausfindig machen konnte“ und davor erschrak, was nach seiner Überzeugung den Kindern und Frauen widerfahren würde, „kam [er] so zu dem Entschluss, dass alle in den Tod gehen müssten“. Er versammelte daraufhin „die starkmütigsten seiner Gefährten und suchte sie [durch seine Rede] (...) zur Tat zu entflammen“ (VII 321f).

Die Umstände, unter denen Eleazar zu seinen Anhängern spricht, sind extrem. Sie bieten keinen einzigen Raum der Hoffnung auf Erlösung und geben daher ein ganz anderes Bild als der Fall von Jerusalem, wo gewisse Heilsversprechen noch möglich waren. Außerdem bezeichnet Josephus auch hier das Eingreifen Gottes zugunsten der Römer als entscheidend (VII 318f). Die einzige Lösung in den Augen von Eleazar ist der Tod, der kollektive Selbstmord, da die siegreichen Römer kein Erbarmen zeigen würden. Grundsätzlich besteht das Ziel der Rede darin, die Zuhörer davon zu überzeugen, sich

ebd., dass jede Rede eine abgeschlossene Einheit in sich ist, werden die zwei Reden des Eleazar in dieser Studie insbesondere wegen ihrer thematischen Verbindung zusammen analysiert. Nach der bisherigen Analyse kann festgehalten werden, dass es im *Bellum* nicht unüblich ist, dass eine zweite Rede aus der Abneigung der Zuhörer einer ersten Rede resultiert.

⁸⁰⁵ Mehr über das Bild der Sikarier im *Bellum*, s. BOMSTAD, *Governing Ideas*, 94-6.

selbst dem Tod zu übergeben.⁸⁰⁶ Sowohl mit Blick auf die Rede des Josephus in Masada als auch auf die Rede des Eleazar stellt MASON fest, dass es Josephus in beiden Reden sehr gut gelingt, „die vorgetragene Argumente perfekt der jeweiligen Situation anzupassen. Er erhebt nicht eine bestimmte Auffassung über den Selbstmord zur Norm, sondern gestattet Eleazar so zu reden, wie es seiner Rolle im Erzählzusammenhang entspricht“.⁸⁰⁷ Nach THACKERAY wird in der Rede des Eleazar das Thema „Gott hat uns ins Verderben verurteilt“ wie folgt verdeutlicht: Die Römer können den Kredit des Sieges nicht in Anspruch nehmen. Dies wird durch eine Anzahl von Katastrophen belegt, für die die Römer nicht verantwortlich waren, sondern Gott selbst, der die Geschichte weiter führt. Es ist interessant hier die Argumente zugunsten des Selbstmordes hervorzuheben, die Josephus selbst gebraucht, als in Jotapata sein eigenes Leben auf dem Spiel stand, um aber das Gegenteil zu beweisen, nämlich, dass man durch Selbstmord Schuld auf sich lädt.⁸⁰⁸

In der ersten Rede des Eleazar (VII 323-336) geht es um Selbstmord, aus dem Munde Eleazars die einzige ehrenvolle Möglichkeit für die Sikarier, noch als freie Leute untergehen zu können. Selbstmord wird als edler Tod und als „besondere Gnade Gottes“ präsentiert, für welche sich die Sikarier noch entscheiden könnten (VII 325f). Josephus lässt Eleazar in der Rede bekennen, dass es vielleicht besser gewesen wäre, gleich von Anfang an den Willen Gottes zu erkennen, „dass er das einst ihm so teure Volk der Juden dem Verderben geweiht habe“ (VII 327f) und dass die Sikarier, in Bezug auf die Sünde und den Frevel des jüdischen Volkes, „die Lehrmeister der anderen“ waren (VII 329). Deshalb sei der Tod als Strafe für die Sünde nicht von „den Römern, sondern von Gott durch (...) eigne Hand [zu] erleiden (VII 333).⁸⁰⁹

Die erste Rede weist folgende Struktur auf:⁸¹⁰

Exordium (Einleitung): Es ist Zeit zu bekennen, dass niemand außer Gott allein als Herr über die Menschen anerkannt werden muss (VII 323).

- Anrede und *captatio benevolentiae* - ἄνδρες ἀγαθοί

⁸⁰⁶ Vgl. VILLALBA I VARNEDA, The Historical Method, 97.

⁸⁰⁷ MASON, Josephus, 283.

⁸⁰⁸ Vgl. THACKERAY, Josephus, 45.

⁸⁰⁹ S. RAJAK, Josephus, 95.

⁸¹⁰ Vgl. RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 238-41.

- Das vor Zeiten (πάλαι) abgelegte Bekenntnis soll jetzt (νῦν καιρὸς) durch Taten bestätigt werden.

Narratio (Erklärung der Sache): Es wäre eine Schande, freiwillig in die Knechtschaft der Römer zu gehen, wenn Gott den Selbstmord als edlen Tod noch anbietet (VIII 324-326).

- Vormalis - πρότερον - kam sogar eine gefahrlose Knechtschaft nicht in Frage, nun (νῦν δὲ) wird eine freiwillige Übergabe an die Römer als Möglichkeit gerechnet (VII 324a), aber die Zuhörer sollen die Letzten (τελευταῖοι) gegen die Römer sein, so wie sie auch die Ersten (πρῶτοι) gegen sie waren (VII 324b);

- Von Gott wird die Wahl des Selbstmordes, eines schönen freien Todes, geschenkt (VII 325-326a);

- Weder können die Feinde den Selbstmord verhindern, noch können die Zuhörer die Feinde im Kampf besiegen (VII 326b).

Confirmatio/argumentatio (Beweisführung): Die Geschehnisse beweisen, dass Gott den Untergang des jüdischen Volkes bestimmte (VII 327-332).

- Die Geschehnisse beweisen, dass es von Anfang an nötig gewesen wäre, den Untergang des jüdischen Volkes als Vorhaben Gottes anzuerkennen (VII 327-328);

- Die Zuhörer sollen nicht glauben, dass sie als „Lehrer alles Unrechtes“ die einzigen des jüdischen Volkes sind, die von Gott verschont werden (VII 329);

- Gott drängt die Zuhörer in eine Zwangslage, die stärker als alle Hoffnung ist (VII 330-332).

Peroratio (Schluss): Die Zuhörer sollen die Strafe Gottes nicht durch die Römer sondern durch ihre eigenen Hände erleiden (VII 333-336).

- Selbstmord wird den Zuhörern erträglicher, als zusammen mit Frauen und Kindern unter den Römern zu leiden (VII 333-334);

- Schätze und Festung sollen verbrannt werden und einzig die Lebensmittel sollen unbeschädigt als Beweis bleiben, dass die Zuhörer nicht wegen Hunger, sondern wegen ihrer Freiheitsliebe Selbstmord begingen (VII 335-336).

Die Rede wird von Eleazar durch die Erinnerung an den vor Zeiten (πάλαι) bestimmten Entschluss der Sikarier, allein Gott untertan zu sein, begonnen. Diesen Entschluss sollten die Zuhörer im „gegenwärtigen Eintreten (...) des Kairos“⁸¹¹ (νῦν καιρός) durch ihre Taten bestätigen. Während vorher sogar eine gefahrlose Knechtschaft nicht in Frage kam, wird nun aber eine freiwillige Übergabe an die Römer als Möglichkeit gerechnet, die anders als „gefahrlose“ zur Rache der Römer bestimmt ist (VII 324a). Die Zuhörer sollen aber die Letzten gegen die Römer sein, so wie sie auch die Ersten gegen sie waren (VII 324b). Wie RUNNALLS feststellt, besteht der Satz, der diese Gedanken umfasst, aus zwei *Antithesen*, zwischen μηδὲ δουλείαν und δὲ μετὰ δουλείας sowie durch den Chiasmus πρώτοι (A) τε γὰρ πάντων ἀπέστημεν (B) καὶ πολεμοῦμεν (B) αὐτοῖς τελευταῖοι (A).⁸¹² Als Autor, betont Josephus durch diese Rede die Missinterpretation der Aufständischen aus den schrecklichen Zeichen des Krieges, indem Eleazar den Selbstmord als ein letztes Angebot Gottes, als letzte Chance auf dem Weg in die so gewünschte ἐλευθερίαν (VII 325-326a), also als richtige Entscheidung angesichts der im *Kairos* möglichen Alternativen präsentiert. Wie RUNNALLS zutreffend analysiert, scheinen in diesem Teil der Rede sowohl das jüdische eschatologische καιρός als auch das hellenistische ἀνάγκη als zwei Themen nebeneinander zu bestehen.⁸¹³

In dem Wind, der sich plötzlich drehte und gegen sie „kämpfte“, erkannten auch die Aufständischen ein Zeichen des Zornes Gottes. Sie verstanden es jedoch nicht als Zeichen, dass Gott aufseiten der Römer steht, durch deren Kampfhandlungen wirkt und die Unterwerfung und Knechtschaft unter die Römer als „gnädige Rettung“ anbietet. Den Tod könnten sie ja von Gott, nicht aber durch römische, sondern nur durch ihre eigenen

⁸¹¹ MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/2, 276.

⁸¹² Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 239.

⁸¹³ Nach RUNNALLS, a.a.O., 260f, sei καιρός sowohl jüdisch-eschatologisch, im Sinne der göttlichen inspirierten Strafe, als auch verbunden mit dem apokalyptischen Denken des „Tages des Herrn“ zu verstehen. Beide Ideen, sowohl der göttlichen inspirierten Strafe, die für die Gottlosen verhängt wird und durch deren Nöte oder Zwänge sie entlastet werden können, falls sie bereuen (vgl. LXX Ps 106,13-14) als auch die des „Tages des Herrn“, zu dem die Ankunft des Messias gehört (vgl. Zef 1,15), sind hier zu finden und wurden auch, so weiter RUNNALLS, ebd., ins Bild der messianischen Wiederkunft in Lk 21,20-28 übertragen. Nach dem allgemeinen hellenistischen Sinne sollte λογί zur Bezeichnung der Notwendigkeit eines bestimmten Verhaltens dienen (vgl. 4Makk 5,16f). Über λογί s. auch DELLING, *ThWNT*, Bd. 3, 456-60.

Hände erleiden (μη τοῖς ἐχθίστοις ὀμοιοῖς δίκως ἀλλὰ τῷ θεῷ δι' ἡμῶν αὐτῶν ὑπόσχωμεν).

Direkt nach der ersten von Eleazar in *oratio recta* gehaltenen Rede beschreibt Josephus die Reaktionen der Zuhörer sowie die Motivationen und die Haltung des Redners. Während einige Zuhörer sich „hoherfreut“ zeigten, „weil sie einen solchen Tod für ehrenvoll hielten“, wurden „die weichherzigeren seiner Leute dagegen (...) [von] Mitleid mit den Frauen und Kindern [ergriffen], und (...) gaben (...) ihre Abneigung gegen den Plan Eleazars zu erkennen“, indem sie einander unter Tränen ansahen, „da auch ihnen selbst der sichere Untergang vor Augen stand“ (VII 337f). Um zu verhindern, dass das „Jammern und Weinen auch noch diejenigen rühr[te](...), die seine Worte mutigen Herzens angehört hatten“, richtete Eleazar „mit erhobener Stimme“ und „den Blick fest auf die Weinenden gerichtet“ an die Zuhörer eine glänzende Rede (λαμπροτέροις ἐνεχείρει λόγοις) über die Unsterblichkeit der Seele (VII 341), „während seine Gestalt sich hoch aufrichtete und flammende Begeisterung ihn durchdrang“ (VII 339). Hierzu stellen MICHEL/BAUERNFEIND fest: „Während der historische Eleazar wohl ‚Unterweisung‘ im hebräischen Sinn gab, ist für die hellenistische Tradition die rhetorische Kunst mit ihrer Überzeugungskraft entscheidend: erst die zweite Rede bringt den Erfolg“.⁸¹⁴

Die zweite Rede, so RUNNALLS, lässt Josephus Eleazar in einem sehr emotionaleren Ton halten, mit der Absicht, die Zuhörer zu überzeugen, dass der Selbstmord die einzige noch ehrenvolle Möglichkeit sei. Sie kann wie folgt strukturiert werden:⁸¹⁵

Exordium (Einleitung): Die Enttäuschung Eleazars über die Feigheit seiner Zuhörer, die sogar einen befreienden Tod fürchten (VII 341-342).

- Eleazar ist nicht, wie er vorher dachte, mit tapferen Männern alliiert (VII 341);
- Die Zuhörer fürchten den Tod, der ihnen als Befreiung dienen könnte (VII 342).

⁸¹⁴ MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/2, 278 (Anm. 167).

⁸¹⁵ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 243-253. Wie MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/2, 276f, feststellt, klingt die zweite Rede „lehrmäßiger und geht als eschatologisch bestimmte Paränese von festen Thesen aus, die die Gedankenführung formen“, und „die Thesen selbst sind chokmatistisch, dagegen ist die Paränese im Stil der Testamentliteratur und der hellenistischen Paränese gehalten“.

***Narratio* (Erklärung der Sache): Das Leben und nicht der Tod ist das Unglück für die Menschen, da der Tod die Seele vom Körper befreit (VII 343-350).**

- Der Tod schenkt der Seele Freiheit, wie die väterlichen und göttlichen Gebote lehren (VII 343);
- Der Tod befreit die Seele von Fesseln und dem Leid des sterblichen Körpers (VII 344-348);
- Der Tod ist wie der Schlaf, in dem die Seele zur Ruhe kommt (VII 349-350).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Wenn die erwartete Bereitschaft zum Tode nicht vorhanden ist, reicht ihre Zwangslage trotzdem aus, um sie vom Urteil Gottes über das jüdische Volk und vom Selbstmord zu überzeugen (VII 351-377).**

- Die Bereitschaft zum Tode der Zuhörer sollte vorbildlich sein (VII 351a);
- Das Beispiel der Todesbereitschaft der heidnischen Inder (VII 351b-356);
- Das Schicksal der Juden im Krieg gegen die Römer bezeugt ihrer Ausweglosigkeit (VII 357-377).

***Peroratio* (Schluss): Die Zuhörer werden aufgefordert, nicht als Sklaven unter den Römern geschändet und getötet zu werden, sondern in Freiheit zusammen mit Frauen und Kindern Selbstmord zu begehen (VII 378-388).**

- Der Tod ist besser als die Verwüstung des Heiligtums durch die Hände der Römer ansehen zu müssen (VII 378-379); (A)
- Die Zuhörer sollen eilig mit Frauen und Kindern den Selbstmord begehen, solange sie noch diese Chance haben (VII 380-381); (B)
- Den Zuhörern ist unter den Römern Elend vorherbestimmt (VII 382-385); (A)
- Die Zuhörer sollen nicht als Sklaven der Feinde, sondern in Freiheit mit Kindern und Frauen den Selbstmord begehen (VII 386-388). (B)

Von ihrer Feigheit enttäuscht, versucht Eleazar seine Zuhörer daran zu erinnern, dass ihnen „von der ersten Regung [des] Bewusstseins an nach altherwürdiger Überlieferung die Lehre eingepägt [war], die ja auch (...) [ihre] Ahnen durch ihre Taten und Gesinnung bekräftigten, dass nicht der Tod, sondern das Leben für die Menschen ein

Unglück sei“ (VII 343),⁸¹⁶ da der Tod „den Seelen die Freiheit [gibt] und (...) ihnen den Zugang zu dem reinen Orte [eröffnet], der ihre Heimat ist und wo kein Leid sie mehr treffen soll“ (VII 344). Aus der „Philosophie“ dieser altehrwürdigen Überlieferung, von Kindheit an eingepägt durch die väterlichen und göttlichen Gebote, sollten die Zuhörer die Schlussfolgerung ziehen, dass Selbstmord die richtige Entscheidung in ihrer Situation sei (VII 343). Eleazar argumentiert, dass solange die Seelen „noch an den sterblichen Leib gefesselt und von seinen Gebrechen angesteckt sind, man sie in Wahrheit als Tod bezeichnen kann; denn die Verbindung von Göttlichem mit Sterblichem ist etwas Unnatürliches“ (VII 343f). Das Argument Eleazars wird nach RUNNALLS durch die Verwendung von zwei *Enthymeme* betont, die ebenfalls in der *Narratio* der Rede des Josephus im Buch III vorkommen. Aus dem ersten *Enthymem* sei das Fazit zu ziehen, dass der Tod dem Leben vorzuziehen ist, während durch den zweiten die Zuhörer überzeugt werden sollen, dass es besser sei, die Seele aus dem Körper zu befreien.⁸¹⁷

Josephus will Eleazars falsche Interpretation der väterlichen und göttlichen Gebote nachweisen. So wie Eleazar bereits in seiner ersten Rede die Römer nicht als Werkzeuge Gottes erkannte, so interpretiert er nun den Willen Gottes wieder falsch. Josephus legt in Bezug auf die Lehre des Verhältnisses von Leib und Seele ähnliche Elemente in den Mund Eleazars, wie er sie selbst in seiner Rede im Buch III verwendet. Doch die Schlussfolgerungen, die Eleazar daraus zieht, werden vom Leser als eine vollkommen, falsche Interpretation verstanden. So bemerkt LINDNER zutreffend: „Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir hier die Torainterpretation finden, wie sie nach der Meinung des Josephus allein einem solchen Zelotenführer angesichts des Scheiterns seiner Erwartung noch offen steht (...)“.⁸¹⁸ Wie bereits von SWOBODA in Bezug auf die Rede im Buch III analysiert wurde, stellt Josephus in seiner eigenen Rede sogar zweimal eine gewaltsame Trennung von Leib und ψυχή als falsch dar. Er verweist auf die „Leibesvergänglichkeit und die Unsterblichkeit der Seele, die als göttlicher Teil in ersterem einwohne“, und bezeichnet anschließend den Selbstmord Gott gegenüber als falsch und dass Gott diejenigen nicht verborgen blieben, die bereit sind, „die dem Leib

⁸¹⁶ Wie MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd. II/2, 276 feststellt, erfolgt hier die ausdrückliche Zitierung des chokmatistischen Grundsatzes, mit Koh 4,2f und Midr. r. Koh. 7,1 zu vergleichen.

⁸¹⁷ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 244f.

⁸¹⁸ LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 39.

anvertraute Seele willentlich zu scheiden“.⁸¹⁹ Das Dasein der Menschen wird von Josephus selbst als Geschenk Gottes dargestellt und der Selbstmord dagegen als eine Dummheit (ἡλίθιον) bezeichnet, die auch nicht von den geltenden Regeln des Krieges eingeschränkt wird.

Anders plädiert Eleazar, der seine irrende Interpretation am Beispiel der Inder verdeutlichen will und diese als vorbildliche tapfere Menschen präsentiert, welche - gegen jede fromme jüdische Vorstellung - ihre Körper dem Feuer übergeben (VII 351-357: πρὸ τὸ σῶμα παραδόντες). Diese Tradition über die Inder, die auch sonst bei Josephus begegnet (z.B. Ant X 227; Ap I 144), hätte der hellenistisch-jüdische Autor nach MICHEL/BAUERNFEIND von Megasthenes' *Indika* übernommen.⁸²⁰ Um seine Zuhörer für die „Sterbensfreudigkeit“ zu gewinnen, verweist also Eleazar nicht nur auf die eigene Erziehung der Juden nach dem väterlichen Gesetz (VII 357), sondern auch auf Vorbilder aus der Fremde. Indem Eleazar die Inder als ἄνδρες ἀγαθοὶ bezeichnet, vergleicht er, so RUNNALLS, deren Haltung gegenüber dem Tod mit der Haltung seiner Zuhörer.⁸²¹

Die schlimme Situation des Volkes sollte den Zuhörern als weiteres Argument für den Selbstmord dienen, auch wenn ihnen das Leben als „höchstes Gut“ gelehrt wurde. Die Zuhörer werden durch die schlimme Situation ermahnt, sich „wohlgemäß“ dem Tod zu ergeben, weil sowohl der Wille Gottes als auch die Notwendigkeit eine solche Reaktion „gebieterisch verlangen“ (VII 358).⁸²² So dürften die Zuhörer weder sich selbst die Schuld am Selbstmord geben, „noch es den Römern als Verdienst anrechnen“. Denn nicht durch die Kraft der Römer sei das Verderben über die Juden gekommen, sondern durch die Kraft einer „höhere[n] Macht“, die es ermöglicht habe, dass die Römer „sich als Sieger betrachten können“ (VII 360). Wie LINDNER feststellt, diene die Darstellung der Judenmorde in den hellenistischen Städten, die nicht im Zusammenhang mit der

⁸¹⁹ SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 486.

⁸²⁰ Vgl. MICHEL, *De Bello Judaico*, Bd.II/2, 277. S. auch RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 269.

⁸²¹ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 247.

⁸²² Der Beweis für dieses Argument steht nach Eleazar in der Wahrscheinlichkeit (ὡς ἔοικε) bestimmter zukünftiger Ereignisse, die aus vergangenen Ereignissen abgeleitet werden können, so dass Eleazar Beispiele aus der Ermordung von Juden anführt, die außerhalb Palästinas lebten und mit denen die Römer keine Streitigkeiten hatten. Die Betonung der Liste solcher Ereignisse wird durch die Wiederholungen in VII 362.368, durch die Ironie und die Dublette in VII 365, durch die *Aposiopesis* in VII 366, nach der Eleazar viel ungesagt gelassen hätte, sowie durch den Superlativ in VII 368 hergestellt. Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 249.

palästinensischen Aufstandsbewegung stehen, als Beweis, dass der Untergang der Juden nicht durch menschliche Ursachenverkettung, sondern durch das Gerichtshandeln Gottes zu erklären sei.⁸²³

Die Reaktion der Zuhörer auf die Rede Eleazars wird von Josephus sehr plastisch wie folgt beschrieben: Sie unterbrechen die Rede, „drängten (...) zur Tat und rannten, wie wenn ein böser Geist sie getrieben hätte (...). Einer suchte dem anderen zuvorzukommen, und jeder glaubte sich dadurch besonders tapfer und entschlossen zu zeigen, dass er sich nicht unter den Letzten finden ließ - ein solch gieriges Verlangen hatte sich ihrer bemächtigt, ihre Weiber und Kinder sowie sich selbst untereinander zu morden“ (VII 389).

5.3 Reden aus den *Antiquitates* nach Form und Thematik

Nach der Analyse ausgewählter Reden aus *Bellum* sollen nachfolgend auch formale und thematische Merkmale aus den Reden der *Antiquitates* näher betrachtet werden. Wie in der Analyse der Reden aus *Bellum*, werden ebenfalls Reden aus verschiedenen Teilen der Darstellung der *Antiquitates*, mit unterschiedlicher Länge und von verschiedenen Rednern ausgewählt. Weitere Kriterien für die Auswahl der Reden werden auch hier absichtlich vermieden, um subjektive Einflüsse in Bezug auf den weiteren Vergleich mit der Areopagrede möglichst auszuschließen. Wie VILLALBA I VARNEDA feststellt, sind 20 Prozent der Reden in den *Antiquitates* in direkter Rede, 50 Prozent in indirekter Rede und 30 Prozent in beiden Formen verfasst, d.h. zum Teil in direkter und zum Teil in indirekter Rede.⁸²⁴ Die Reden im ersten Buch der *Antiquitates* sind kurze Reden, die an bestimmten Stellen der Darstellung positioniert sind. Es sind dies zum einen Reden, die Gott an die Hauptgestalten richtet, wie z.B. die Rede Gottes an Adam (Ant I 46f), an Noach (Ant I 100-103) und an Jakob (Ant I 280-283). Zum anderen sind es Reden der erwähnten Hauptgestalten an Dritte und auch Reden, die, obwohl von Nebengestalten gehalten, immer etwas über das Schicksal der Hauptgestalten aussagen, wie z.B. die Rede Abrahams an seinen Sohn Isaak vor dessen Opferung (Ant I 228-231),

⁸²³ Vgl. LINDNER, Geschichtsauffassung, 37.

⁸²⁴ Vgl. VILLALBA I VARNEDA, The Historical Method, 111.

die Rede des Knechtes Abrahams an Laban und seine Mutter (Ant I 252-255), die Rede Jakobs an Rahel (Ant I 289-292) oder auch die Rede Labans an Jakob (Ant I 314-316).

5.3.1 Die Rede des Juda an Josef (Ant II 140-158)

Die erste längere Rede in den *Antiquitates* wird Juda, einem der Brüder Josefs, von Josephus in den Mund gelegt, nachdem im Gepäck des Benjamin, der sich auf der Rückreise nach Kanaan befand, ein silberner Becher seines Bruders Josef entdeckt worden war. Wie FELDMAN hinsichtlich des Rahmens der Rede zutreffend erwähnt, betont Josephus mit der Darstellung dieses Vorfalls die Anerkennung der universellen Anliegen Gottes, sodass, während in der Bibel Josef seinem Verwalter den Befehl gibt, alle Brüder herbeizuholen um ihnen den vermeintlichen Diebstahl vorzuwerfen, Josephus den Vorfall im Rahmen der Führung Gottes in der Geschichte erklärt und den Diener des Josef den Brüdern sagen lässt, dass sie nicht dem Auge Gottes entkommen werden, auch wenn sie sich dem Knecht entziehen konnten (Ant II 129).⁸²⁵ Benjamin sollte aufgrund des Befehles die Strafe für den Diebstahl allein erleiden, wodurch das Versprechen seiner Brüder bezüglich Benjamins dem Vater gegenüber nicht mehr gehalten werden könnte. Hier betont FELDMANN richtiger Weise die Gerechtigkeit des Josef im Rahmen der „five cardinal Virtues“:⁸²⁶ Im Befehl, dass nur der Bruder, in dessen Gepäck der Kelch gefunden wurde, festgenommen werden sollte, wird bei Josephus der Gerechtigkeitssinn des Josef bedeutend expliziter dargestellt, indem die Szene zunächst als ein Gerichtsverfahren beschrieben wird. Im Ergebnis des Gerichtes will Josef dann die unschuldigen Brüder freilassen und benennt dafür sehr vernünftig die Motive wie, „da sie ja nichts verbrochen hätten, und mit der Bestrafung des Knaben allein zufrieden sein“ (II 138).⁸²⁷ Während Juda, „der den Vater beschwätzt hatte, den Knaben mit ihnen ziehen zu lassen, und der überhaupt entschiedenen und tatkräftigen Charakters war“ (II 139) durch

⁸²⁵ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 359f.

⁸²⁶ Wie FELDMAN, a.a.O., 83, zutreffend erwähnt, wird die Betonung des Josephus im Allgemeinen auf die externen Qualitäten seiner Hauptgestalten, nämlich edle Geburt und schöne Statur und auf die fünf Kardinaltugenden des Charakters - Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und auf die spirituelle Eigenschaft der Frömmigkeit - gelegt: „In general, the Jewish hero must be a philosopher-king in the Platonic style, a high priest, a prophet, and a veritable Pericles as described by Thucydides“.

⁸²⁷ Vgl. a.a.O., 358.

seine Rede an Josef einen letzten Versuch unternahm, Benjamin (...) [die] Strafe zu entlassen, blieben die anderen Brüder gleichzeitig „bestürzt und vor Schmerz sprachlos“.

Wie in der Darstellung nach Gen 44,18-34, tritt auch in den *Antiquitates* Juda in der Szene als Verteidiger Benjamins auf, obwohl in den *Antiquitates* die Rede viel länger und mit anderen Elementen beschrieben wird. In der Rede in Genesis erzählt Juda die ganze Geschichte von Josef, der seinen Bruder Benjamin nach Ägypten bringen wollte und wie die Brüder Josef ihrem Vater versprechen mussten, dass sie Benjamin wieder zum Vater nach Hause bringen würden. In der Rede des Juda in den *Antiquitates* ist das Versprechen an den Vater ebenfalls ein wichtiger Aspekt, der sehr stark von der Erhebung der Großzügigkeit des Josef und der Führung Gottes bestimmt wird. Juda betont die „Natur und Tugend“ (τὴν σαυτοῦ φύσιν καὶ ἀρετὴν) des Josef, und fleht ihn an, dem Zorn, „von dem kleinliche Menschen sich in allen Lebenslagen so leicht hinreißen lassen“, nicht auch zu erliegen (II 141).

Die Rede kann wie folgt strukturiert werden:

***Exordium* (Einleitung) - Juda bekennt die Schuld und appelliert an die Güte des Josef (II 140).**

- Anrede: Heerführer, Befehlshaber - ὁ στρατηγέ
- *Captatio benevolentiae*: Die Hoffnung auf die Güte des Josef.

***Narratio* (Erklärung der Sache): Josef kann seine Gnade Juda und seiner Familie zeigen (II 141-143).**

- Nicht die Täter oder ihre Taten, sondern ihre natürlichen Eigenschaften und ihre Güte soll Josef sehen (II 141);
- Wie bei ihrer Erlösung aus der Hungersnot, kann Josef wieder seine Gnade zeigen (II 142-143).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Josef sollte mit Mitleid und Gnade handeln und so seinen Ruhm vermehren (II 145-154).**

- Gott bietet Josef die Gelegenheit für die Vermehrung seines Ruhmes (145-146);
- Nicht aus Mitleid mit Juda und seinen Brüdern, sondern vielmehr aus Mitleid mit ihrem Vater soll Josef entscheiden (II 147-152);

- Durch seine Gnade verehere Josef seinen eigenen Vater und wird an Güte ein Ebenbild Gottes werden und größeren Ruhm erlangen (153-154).

Peroratio (Schluss): Lieber mit Benjamin verurteilt werden und sterben, als sich wegen seines Todes in Trauer aufreiben (II 155-158).

- Juda fleht um die gleiche Strafe wie für Benjamin (II 155);
- Juda appelliert wieder an die Güte und Milde Josefs (II 156-157);
- Juda will die Strafe für Benjamin erleiden (II 158).

Diese Analyse begegnet hier der Frage nach der Art und Weise, wie Josephus den Juda und insbesondere die Person des Josef präsentiert. Josef, der in diesem Teil der Erzählung seine Identität den Brüdern noch nicht bekannt gegeben hatte, wird von Juda mit Heerführer, Befehlshaber (ὁ στρατηγέ) statt mit κύριε, wie in der LXX, angeredet. Statt Joseph den Status eines Pharaos zu verleihen (obwohl die LXX dieses Problem durch μετὰ Φαράω - „nach Pharao“ oder „mit Pharao“ - löst), verzichtet Josephus nach FELDMAN auf eine solche Wortwahl, um den Verdacht zu vermeiden, der Ehrgeizes eines Juden bestehe darin, die höchste Macht im großen Ägypten zu erreichen und mit Nachdruck klarzustellen, dass Joseph keine Absicht des Verdrängens des Pharaos hatte.⁸²⁸ Diese Unterscheidung erscheint zwar als kleines Detail, das aber zur Gestaltung des Bildes von Josef gehört. So wie in Genesis, erklärt sich Juda auch bei Josephus sich selbst zur Rettung des Benjamin zu opfern bereit (II 158), sowie im Namen aller Brüder antwortet (Gen 44, 20.22). Abgesehen von den unterschiedlichen Größen der Versionen der Rede, die im masoretischen Text 53, in der LXX 73 und bei Josephus 217 Zeilen umfassen,⁸²⁹ besteht der größte Unterschied zwischen der biblischen Version und der Version des Josephus in der Projektion des Gesamtbildes des Josef, das Josephus durch Juda vorbringt. Über Josef wird in den biblischen Versionen nur gesagt, dass er dem „Pharaos gleich sei“ - und dass er als Herr angesprochen wird. In der Version des Josephus werden die Eigenschaften des Josef, seine Natürlichkeit und seine Tugend betont (II 141: τὴν σαυτοῦ φύσιν καὶ τὴν ἀρετὴν), Eigenschaften, die sich allerdings in der von Feldman festgestellten besonderen Berücksichtigung des Josef in den

⁸²⁸ Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 171.

⁸²⁹ Vgl. DERS., *Interpretation of the Bible*, 337.

Antiquitates widerspiegeln bzw. Erwähnung finden.⁸³⁰ Während die Rede des Juda sowohl in Gen 44,18 als auch in der Version des Philo mit dem Appell an Joseph beginnt, dass er seine Wut bzw. seinen Zorn nicht zeigen solle, wird, so Feldman, am Anfang der Rede bei Josephus weder der Zorn Josefs erwähnt, noch auf diesen angespielt, sondern vielmehr seine Großzügigkeit betont. Erst später, so FELDMAN weiter, bittet Juda, dass Josef die Tugend zu seiner Beraterin machen solle, anstelle des Zornes, „von dem kleinliche Menschen sich in allen Lebenslagen so leicht hinreißen [lassen]“ (II 141)⁸³¹ - nicht aber große Menschen wie Josef - und, dass er seinen Zorn unterlasse und so an die Natur Gottes herankäme (θεοῦ φύσει προσετέθη).⁸³² Der Vorfall mit dem silbernen Becher, der im Gepäck Benjamins gefunden wurde, wird von Juda als ein Unglück interpretiert, in das Gott sie stürzen ließ, um Joseph die Möglichkeit zu geben, durch Vergebung den Weg zur Vermehrung seines Ruhmes zu finden: „Denn es ist etwas Großes, denen zu helfen, die in Not sind; doch noch viel größer und herrlicher ist es, die zu begnadigen, die sich durch Frevel Strafe zugezogen haben“ (II 146).

So soll Josef nicht aus Mitleid mit Juda und seinen Brüdern, sondern vielmehr aus Mitleid mit ihrem Vater entscheiden (II 147-152). Juda betont in der Rede, dass sein Vater nicht schlecht sei. Und er weist darauf hin, dass er und seine Brüder nicht so erzogen wurden, dass solche Frevel in ihrer Erziehung den Grund fänden, sondern ihr Vater „ein rechtschaffener und ehrbarer Mann [sei], der ein solches Geschick nicht verdient [habe]“ (II 149). Nachdem die Brüder immer noch nicht die wahre Identität Josefs kannten, lässt Josephus ironischerweise Juda sagen, dass Josef auch seinen eigenen

⁸³⁰ Die Rede soll im Rahmen der Absichten des Josephus mit dem Bild des Josefs verstanden werden. Wie FELDMAN, a.a.O., 335, feststellt: „That the figure of Joseph should have interested Josephus so greatly as to take up half of the second book of the Antiquities should not surprise us, because of his prominence in the Book of Genesis itself and perhaps because he is Josephus's namesake. Indeed, the similarities between the tremendous vicissitudes in Joseph's life and those of Josephus and, in fact, of the whole Jewish people, are striking. (...) Likewise, the analogy between Joseph and Josephus is remarkable: both are depicted as child prodigies (Ant 2. 9; Life 8), both show extraordinary insight in interpreting dreams (Ant 2, 63-90), both are cast out by jealous brothers (fellow Jews, in the case of Josephus), to a foreign land (Egypt and Rome respectively), and both are deeply involved in politics. Not only does Josephus at various points enlarge upon and contract the biblical Joseph narrative considerably, however, but in this case he also adds greatly to its rhetorical, dramatic, emotional, and ironic features, so much so that it almost becomes a Hellenistic proto-novel, a century before the earliest complete extant Greek novel“.

⁸³¹ Nach FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 171f, erinnert Josephus in diesem Appell an den Bericht des Homers über die Botschaft an Achilleus und insbesondere an Meleagros (II 9,529-49), der seine Wut unterließ, als seine Frau ihn darum bat.

⁸³² Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 171.

Vater und sich selbst ehren und mit Freuden seinen Namen tragen würde, wenn er ihrem Vater zuliebe Gnade walten und sein Mitleid mit ihm größer als ihre Ruchlosigkeit erscheinen ließe. Nach Juda würde Josef „mit solcher liebevollen Gesinnung“ auch Gott, „dem Vater aller“, Ehre erweisen. Juda bittet Gott darum, auch Josef seine Gnade zu verleihen (II 151f). Das Leben, das in dieser Situation von der Gnade Josefs abhängig ist, wird von Juda in der Rede als Gabe Gottes bezeichnet. Indem Josef Benjamin schone und damit wiederum den Söhnen Jakobs das Leben schenke, würde er auch durch diese Güte ein Ebenbild Gottes werden (II 153).

Die Haltung des Juda wird von Josephus besonders hervorgehoben, indem sich Juda am Ende seiner Rede, von seinen Brüdern gefolgt, Josef zu Füßen warf und so „dessen Zorn zu besänftigen und zu beschwichtigen“ versuchte, bis alle sich letztendlich „unter Tränen“ erboten, „für Benjamin zu sterben“ (II 159). Anschließend wird die Reaktion des Josef geschildert, der ebenfalls eine Rede an seine Brüder richtete (II 161-166), nachdem er den anderen Anwesenden befohlen hatte sich zu entfernen. In einer kürzeren Rede gibt sich Josef seinen Brüdern zu erkennen. Er erklärt, dass der Vorfall, mit dem silbernen Becher, nur geschah, um ihre brüderliche Liebe auf die Probe zu stellen. Laut Josef waren seine Brüder von Natur aus nicht böseartig gegen ihn eingestellt, sondern es geschah alles nach dem Willen Gottes. Gott ist derjenige, der „den Genuss der gegenwärtigen Güter gestattet und den der zukünftigen nicht vorenthalten“ würde, wenn Josef fortfahren würde, den Brüdern gnädig zu sein (vgl. II 161). Wie in der alttestamentlichen Darstellung (Gen 44,7f) interpretiert Josef den dargestellten Vorfall im Rahmen der Führung Gottes zugunsten seiner eigenen Familie (II 162). Gott sei derjenige, der die Geschichte lenkte und die Seinen auch durch schwere Zeiten zu einem guten Ziel führte. Am Ende umarmte Josef seine Brüder, die in Tränen und Klagen ausbrachen (II 166).

5.3.2 Die Reden des Moses in den *Antiquitates*

Mose ist die Hauptgestalt eines längeren Abschnittes der *Antiquitates*. In dessen Mund legt Josephus mehrere Reden und betont insbesondere dadurch auch in seiner Darstellung die Bedeutung und Rolle des Mose für die jüdische Geschichte. Wie FELDMAN im Anschluss an GAGER zutreffend erwähnt, ist Mose die Person in der

jüdischen Geschichte, die wegen ihrer Beziehung zu Ägypten in der heidnischen Welt berühmt war, besonders in der hellenistischen Zeit.⁸³³ Die Rede des Mose vor der Flucht des jüdischen Volkes durch das Meer (II 330-333), seine Rede am Fuß des Berges Sinai (III 84-88), die Rede an Kores (IV 25-34) und seine Rede an das gesamte Volk am Fluss Jordan (IV 177-193) werden in dieser Studie analysiert und sollen das von Josephus konzipierte Bild des Mose in den *Antiquitates* wiedergeben.

Eine erste Rede, die hier zu betrachten ist, ist die Ermahnungsrede, die Josephus an einer entscheidenden Stelle seiner Darstellung in den Mund Moses legt, und zwar an der Stelle nach der Flucht aus Ägypten, als die Hebräer ausweglos vor dem Meer standen. Nach Josephus konnten die Flüchtlinge „einerseits aus Mangel an Lebensmitteln keiner Belagerung standhalten, andererseits aber auch keinen Ausweg zur Flucht entdecken (...), und da ihnen (...) keine andere Hoffnung [blieb], als sich den Ägyptern auf Gnade oder Ungnade zu ergeben“ (II 326). Deshalb begab sich Mose in die Mitte des Volkes und richtete an selbiges seine Rede (II 330-333). Mose gibt sich in ihr als derjenige, der geduldig „nicht im Mindesten von der Fürsorge“ für die Menge abließ, obwohl diese gegen ihn aufgebracht war. Er vertraute aber trotzdem weiterhin auf das Versprechen der Erlösung Gottes (vgl. II 329). Die gleiche Rede Moses wird in der biblischen Darstellung kürzer dargestellt und beschränkt sich darauf, die Hebräer darauf hinzuweisen, dass sie die Ägypter nicht fürchten müssten, sondern standhaft bleiben und sich beruhigen könnten, um die Hilfe des Herrn zu sehen, weil der Herr selbst für sie kämpfen würde (Ex 14,13f). Nach Josephus wird die Rede auf die Erlösung Gottes in vergangenen erlebten Ereignissen und auf die Torheit der Verzweiflung an der Vorsehung Gottes in der gegenwärtigen Situation aufgebaut.⁸³⁴ Nach Josephus gehört auch die gerade erlebte Notlage zum Plan Gottes mit seinem Volk, welches er selbst in die Notlage schickt, um sie „aus dieser Gefahr zu erlösen und (...) dadurch seine Allmacht und besondere Fürsorge zu beweisen“ (II 332).

Die Rede kann folgendermaßen gegliedert werden:

⁸³³ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 374. S. GAGER, *Moses*, 162-64.

⁸³⁴ Nach FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 218f, teilt Josephus mit den Stoikern die Ansichten über die Rolle der Vorsehung in den herrschenden menschlichen Angelegenheiten.

***Exordium* (Einleitung) und *Narratio* (Erklärung der Sache): Mose empfiehlt das Selbstvertrauen und warnt vor der Torheit des Zweifelns an Gottes Vorsehung und Erlösung (II 330-331ab).**

- Anrede: ἀνθρώποις
- Das Volk zeigte während der vergangenen Ereignissen, dass es seine Angelegenheiten selbst gut verwalten konnte;
- Gott zeigte seine Erlösung bereits in den vergangenen Ereignissen.

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Durch die Situation des Volkes will Gott seine Erlösung und besondere Fürsorge beweisen (II 331c-332).**

- Gott zeigt seine Hilfe nicht nur bei kleinen Angelegenheiten, sondern erst recht in der menschlichen Hoffnungslosigkeit.

***Peroratio* (Schluss): Mose ermahnt das Volk, der Hilfe Gottes zu vertrauen (II 333).**

- Gott kann Großes erzeugen und die Kraft der Ägypter schwächen;
- Gott kann die Berge in Ebenen und das Meer in trockenes Land verwandeln.

Die Rede passt zur biblischen Geschichtsauffassung, die hier auch von Josephus vertreten wird, nach der Gott selbst sein Volk führt und die Weltgeschichte bestimmt. Gott ist der Herr der Schöpfung und der Geschichte der Menschheit und kann nach Mose, wenn er will, zugunsten seines Volkes sogar „die Berge in Ebenen und das Meer in trockenes Land“ verwandeln (II 333).

Josephus lässt Mose wie einen Feldherrn, der seine Truppe ermahnt, zu seinem Volk reden, und stellt ihn in die Reihe der großen Feldherren der Geschichte, die z.B. im *Bellum* vorkommen. Auch inhaltlich ist die Rede des Mose denen der Feldherren im *Bellum* ähnlich. Die Art und Weise, in der Josephus Mose zum Volk reden lässt, passt zu seiner Absicht, Moses Führungsqualität und seine unerschütterliche Frömmigkeit hervorzuheben, wie FELDMAN hinsichtlich des Unterschieds zwischen der Gestaltung des Bildes des Mose in der biblischen Darstellung und der Darstellung des Josephus bemerkte. Und er stellt im Rahmen der betreffenden Rede auch fest: „A great leader must be able to encourage his people. Thus, Moses is described as cheering up (παρορμῶντα ‚speeding on‘, ‚stimulating‘, ‚encouraging‘) the Israelites and promising them salvation

(*Ant.* 2.327)⁸³⁵. Auf die Reaktion der Zuhörer wird dann nicht weiter eingegangen, sondern die Darstellung wird weiter von Josephus entwickelt, indem Mose das Volk „im Angesichte der Ägypter ans Meer“ führte (II 334) und zu Gott um Hilfe betete (II 335-337).

Eine weitere Rede Moses, die hier zu analysieren ist, ist seine Rede am Fuß des Berges Sinai (*Ant* III 84-88), die er nach der Begegnung mit Gott auf dem Sinai an das Volk richtete, als er vom Berg zurückkam und die Hebräer „niedergeschlagen und bekümmert in ihren Zelten (...) [fand, da sie] fürchteten, Gott habe in seinem Zorn den Moyses vernichtet, und das Gleiche (...) [würde] auch ihnen geschehen“ (III 82). Mose rief das Volk, betrat „einen hervorragenden Ort, von wo seine Stimme allen vernehmlich war“ und sprach zum Volk (III 84).

Diese kurze Rede des Mose führt die ausführliche, lange Darstellung der zehn Gebote Gottes ein und weist die folgende Struktur auf: Einleitung (III 84-85), Erinnerung an die Geschichte Gottes mit seinem Volk, von Adam über Abraham bis Joseph (III 86-88a) und das Versprechen eines glücklichen Lebens als Folge der Einhaltung der Gebote (III 88).

Im Vordergrund der Rede steht, dass die Gebote, die dem Volk gegeben werden, nicht von Mose, ὁ Ἀμαράμου καὶ Ἰωχαβάδης υἱός ausgedacht wurden, sondern von Gott selbst (III 85), der damit auch seinen Beistand und seine Führung durch die Geschichte zeigt. Der gleiche Gott, der sie aus Ägypten hinausgeführt hatte und bereits Adam, Noach, Abraham, Isaak, Jakob und Josef beistand (III 86f), führt nun sein Volk durch Mose weiter. Mose versichert dem Volk, dass Gott selbst in seiner Mitte gegenwärtig ist, um ihnen „Mittel und Weg zu einem glücklichen Leben und einer guten Staatsverfassung zu zeigen“ (III 84). Die von Gott gegebene ordentliche Verfassung (πολιτείας κόσμον) ist, wie FELDMAN feststellt, „the major theme of the *Antiquities*, already announced in *Ant.* 1.5, and this is what God gives to Moses“.⁸³⁶ Nach STRATHMANN erleichtern die aus der politischen Terminologie entlehnten Begriffe dem Publikum des Josephus, sich in die fremdartige israelitisch-jüdische Welt hineinzudenken. Dass aber die Verwendung dieser Begriffe durch Josephus die religiöse

⁸³⁵ FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 391.

⁸³⁶ FELDMAN, *Judean Antiquities 1-4*, 251 (Anm. 181).

Orientierung des politischen Denkens Israels verschleierte und daraus, wie STRATHMANN weiter analysiert,⁸³⁷ eine inhaltliche Abweichung vom Geist des Alten Testaments resultiert, ist m.E. weniger wahrscheinlich. Und zwar deshalb, weil Josephus gerade mit der Verwendung dieser Begriffe seinen Lesern die große Bedeutung Moses und der Gesetze des Alten Testaments verdeutlicht. Es ist bemerkenswert, wie FELDMAN feststellt, dass sowohl Adam als auch Noach von Mose in der Rede erwähnt und mit anderen wichtigen Gestalten der Geschichte Israels zusammengestellt werden, obwohl beide vor Abraham (auf den die Israeliten ihren Ursprung zurückführen) in der biblischen Darstellung vorkommen. Wenn Philo, wie STRATHMANN analysiert, den Begriff „πολιτεία“ mehr in einer „philosophisch-spiritualisierenden Umdeutung“ benutzt und Adam (Opif 142-144) nicht nur als den ersten Menschen, sondern auch als μόνον κοσμοπολίτην betrachtet, so lässt sich feststellen, dass Josephus durch Mose dieser philosophisch-spiritualisierenden Betrachtung einen festen geschichtlichen Inhalt verleiht.⁸³⁸ Adam, der erste Mensch, auf den Josephus in den *Antiquitates* die Abstammung „aller Völker“ zurückführt, ist eigentlich der erste πολίτης, der wohl mit dem Beistand Gottes lebte, jedoch noch nicht nach der jetzt durch Mose gegebenen „ordentlichen Staatsverfassung“. Das glückliche Leben (βίον εὐδαίμονα), das von der Einhaltung der Gebote Gottes abhängig ist, wird nach Mose dadurch sichtbar, indem das Land seine „Früchte tragen“ und „das Meer von Stürmen nicht erregt“ wird, die Kinder „glücklich geboren“ werden und das Volk den „Feinden ein Schrecken sein“ wird (III 88).

Auch in dieser Rede wird die Führungsqualität des Mose betont. Wie FELDMAN bemerkt, wird Mose nach III 78, als er den Sinai hinaufsteigt, στρατηγὸν genannt, besonders aber wird seine direkte Verbindung mit und seine Führung durch Gott hervorgehoben. Im Rahmen der Rede tritt Mose plötzlich wie ein Held vor das ängstliche und verzweifelte Volk, „ausgelassen und sehr hochmütig“ (γαῦρός τε καὶ μέγα φρονῶν), und „wie sie ihn erblickten, schwand ihre Furcht, und Hoffnung erfüllte sie, zumal da der Himmel sich aufheiterte und das Unwetter sich verzog“ (III 83). Josephus zeichnet in seiner Darstellung eine „mildere und positivere“ Erscheinung von Mose. So erwähnt

⁸³⁷ Vgl. STRATHMANN, ThWNT, Bd. 6, 527.

⁸³⁸ Vgl. ebd.

FELDMAN zutreffend, dass, als Mose nach der biblischen Darstellung in Ex 34,30 vom Berg Sinai herabkam, die Haut seines Gesichtes leuchtete und die Menschen Angst hatten, in seine Nähe zu kommen.⁸³⁹ In der Rede erklärt Mose, dass Gott ihn mit demselben Wohlwollen wie früher empfing (III 84: πρότερον εὐμενῆς προσεδέχαστό), und nicht zornig mit ihm redete (III 85c: πρὸς ἐμὲ μὴ φθονήσαντος εἰπεῖν). Und am Ende der Rede betont Mose noch einmal, dass er Gott sah und „seine unsterbliche Stimme“ hörte (III 88: εἰς ὅσιν ἐλθὼν ἀκροατῆς ἀφθάρτου φωνῆς ἐγενόμην).

Nach dieser Rede führte Mose das Volk an den Berg heran, „damit sie selbst von Gott vernähmen, was sie zu tun hätten, und damit nicht die Glaubhaftigkeit der Worte dadurch Schaden litte, dass sie nur von menschlicher Zunge verkündigt und so ihr Ansehen beeinträchtigt würde“ (III 89). Auch hier ist bei Josephus eine „mildere“ Version des Bildes des Mose zu bemerken. Das Volk blieb nach der biblischen Darstellung in Ex 20,2 fern, so FELDMAN weiter, während Mose allein sich der dicken Wolke, in der Gott war, näherte.⁸⁴⁰ Mit der von Josephus beschriebenen „Reaktion“ auf diese Rede, oder besser gesagt, mit der Fortführung seiner Erzählung, zu der auch die Umschreibung oder „Milderung“ der biblischen Darstellung gehört, bietet Josephus seinen Lesern nicht nur ein „freundlicheres“ Bild von Mose, sondern auch vom Gott der Israeliten.

Eine längere Rede legt Josephus in den Mund von Mose, als die Verleihung der Priesterwürde an Aaron von Kore in Frage gestellt wird (Ant IV 25-34). Josephus beschreibt Kore als „ein durch Abkunft und Reichtum hervorragender Hebräer, gewandt im Reden und erfahren in der Behandlung des niederen Volkes“, der, obwohl er mit Mose demselben Stamm angehörte und mit ihm verwandt war, „neidisch auf die hohe Würde des Moyses [sah] (...) und (...) sich darüber [ärgerte]“ (IV 14). Laut der Anklage Kores hätte Mose das Priestertum an seinen Bruder Aaron „in gesetzwidriger Weise“ übertragen, „nicht nach gemeinsamen Volksbeschluss, sondern nach seinem eigenen Gutdünken. Ganz nach Art der Tyrannen [hätte Mose] (...) die Ehrenstellen nach seinem Belieben [vergeben]“ (IV 15f). Diese Anklage empörte das ganze Volk und die Menge schrie vor der Hütte Gottes und forderte, dass der Tyrann, nämlich Mose, „der unter dem

⁸³⁹ Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 251 (Anm. 180).

⁸⁴⁰ Vgl. a.a.O., 252 (Anm. 188).

Vorwände göttlichen Auftrages einen so grausamen Druck ausübe“ (IV 22), umgebracht werden müsse, damit das Volk von seinem Joch befreit werde. Daraufhin wandte sich Mose an Kore.

Josephus betont, dass Mose sich nicht vor der Erregung des Volkes fürchtete, „sondern (...) sich [mitten unter die Menge] im Vertrauen auf seine bisherige gute Verwaltung und im Bewusstsein [begab], dass sein Bruder durch Gottes Ratschluss und nicht durch Gunst (...) [zur] Priesterwürde gelangt sei (...)“ (IV 24). Nach Josephus sprach Mose nur zu Kore, auch wenn er - der biblischen Darstellung widersprechend - „in hohem Maße die natürliche Gabe [= der Beredsamkeit] besaß“ (IV 25). Obwohl Mose seine Rede nur an Kore richtete, „erhob [er] seine Stimme, so laut er konnte“ (IV 25).⁸⁴¹ In der Rede betont Mose ausdrücklich die Entscheidung Gottes zur Übertragung der Priesterwürde an Aaron, und Josephus lässt ihn als einen weisen Staatsmann vor der Menge erscheinen, welcher „seine“ Position mit frommen und vernünftigen Argumenten verteidigt.

Die Rede weist folgende Struktur auf:

Exordium (Einleitung) und Narratio (Erklärung der Sache): Die Priesterwürde wurde Aaron nicht aus menschlichen Interessen, sondern nach Gottes Willen übertragen (IV 25-27).

- Anrede: ὦ Κορη

- *Captatio benevolentiae*: „sowohl du als auch jeder von diesen hier (...) scheint mir der Ehre des Priestertums würdig zu sein“ (IV 25);

- Die Priesterwürde wurde an Aaron weder wegen seines Reichtums noch wegen seiner vornehmen Herkunft und auch nicht aus brüderlicher Liebe übertragen (IV 26);

- Es wäre nicht klug, ohne Rücksicht auf Gott und das Gesetz jemanden die Priesterwürde zu verleihen (IV 27).

Confirmatio/argumentatio (Beweisführung): Gott hat selbst seinen Priester auserwählt und die Taten Moses und Aarons bestätigen, dass sie nicht in

⁸⁴¹ Wie FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 339 (Anm. 64.66), zutreffend bemerkt, redet Mose nach der biblischen Darstellung kürzer als in der Version des Josephus (97 Worte und 137 in der LXX gegenüber 401 Worten bei Josephus). Nach der biblischen Darstellung in Num 16,5 redet Mose außerdem nicht nur zu Kore, sondern auch an die gesamte Versammlung.

unvernünftiger und gottloser Weise, sondern nach dem Willen Gottes handeln (IV 28-31b).

- Mose würde seinem Volk nicht unrecht tun und Gott würde solches auch nicht zulassen (IV 28ab);
- Gott hat selbst seinen Priester auserwählt (IV 28c);
- Aaron selbst würde der Priesterwürde entsagen und sie nur weiter behalten, wenn er nach seiner Bewerbung mit Zustimmung der Zuhörer ausgewählt würde (IV 29-31a);
- Es wäre unvernünftig und ein Zeichen von Gottlosigkeit, ein von Gott übertragenes Ehrenamt zurückzuweisen (IV 31b).

Peroratio (Schluss): Das Volk soll zu Gott kommen und ihn entscheiden lassen, wer sein Priester sein soll (IV 31c-34).

- Gott selbst und nicht Kore obliegt die Entscheidung um die Priesterwürde (IV 31c-32b);
- Statt Empörung und Unruhe sollen die Kandidaten im Angesicht des Volkes Rauchopfer vor Gott bringen und wessen Opfer Gott am meisten gefallen wird, der soll zum Priesteramt bestimmt werden (IV 32b-34).

In dieser Rede erklärt Mose, dass das Priesteramt an Aaron weder wegen dessen Reichtum (πλούτῳ), noch wegen dessen Herkunft (εὐγενείᾳ) oder aus brüderlicher Liebe (φιλαδελφίαν) übertragen wurde. Gott selbst hat nach Mose seinen Priester auserwählt (ἀλλ' αὐτὸς ἐπιλεχάμενος τὸν ἱερασόμενον αὐτῷ) und dadurch Mose von jeder Verantwortung für diese Entscheidung entbunden (IV 26-28). Mose erklärt weiter, dass Aaron - auf vorbildliche Art und Weise - sogar bereit ist, der Priesterwürde zu entsagen, solange die Entscheidung Gottes nicht die vollständige Akzeptanz des Volkes findet und sich außerdem das Recht vorbehält, sich wie die anderen um die Priesterwürde bewerben zu dürfen. Mose stellt die Entscheidung Gottes um das Priesteramt Aarons damit nicht infrage, sondern verteidigt vielmehr das Recht Aarons auf dieses Amt, indem er dessen vorbildliches Verhalten gerade im Gegensatz zur Begierde Kores hervorhebt. Nach FELDMAN kann vermutet werden, dass Josephus, der selbst ein Priester war, mit dieser

Ergänzung der biblischen Darstellung auf die Frage reagiert, warum der Status der Priester von Geburt an besteht und nicht von anderen Bedingungen abhängig ist.⁸⁴²

Um die Entscheidung Gottes zu bestätigen, ruft Mose alle zusammen, die sich für die Bewerbung um das Priesteramt für geeignet halten, auch Kore und Aaron, und schlägt vor, dass am folgenden Tag jeder „Kandidat“ vor Gott sein Rauchopfer bringen und im Angesicht des Volkes verbrennen solle. Die Priesterwürde sei dem zu übertragen, dessen Opfer Gott am meisten gefalle (IV 32-34).

Die Reaktion der Zuhörer auf die Rede ist sehr positiv. Die Versammlung geht auseinander, nachdem die Menge aufhörte zu lärmern und Mose zu verdächtigen. Die Zuhörer lobten sogar seine Worte und pflichteten ihm bei, „denn sie schienen das Beste des Volkes zu wollen“ (IV 35). Wie FELDMAN zutreffend bemerkt, benutzt Josephus in Bezug auf die Wahl des Priesters auch Begriffe für eine politischen Wahl, wie *κεχειροτονήσεται* (IV 34) und *τὴν ἐκκλησίαν* (IV 36).⁸⁴³ Hier kann bei Josephus eine Harmonisierung der politischen „demokratischen“ Sprache mit der theokratischen Führung beobachtet werden. Bemerkenswert ist außerdem, dass die Szene der wankelmütigen Menschenmenge, die am nächsten Tag zusammenkam, „um dem Opfer beizuwohnen und die Entscheidung in Betreff der Priesterwürde zu erwarten“ (IV 35-36), nach FELDMAN, stark an die Beschreibung des Tumultes in Athen 411 v. Chr. durch Thukydides (8,92) erinnert. Dieser ereignete sich während der Regierung der Vierhundert, die vier Monate dauerte, sowie während der Regierung der Fünftausend, die acht Monate dauerte. Auch in der Szene bei Thukydides zeigte die turbulente Versammlung (*θορυβώδη*) ihre Freude daran, die Obrigkeit anzuprangern und ständig ihre Meinung zu ändern, je nachdem, was jemand sagte.⁸⁴⁴

Eine letzte Rede, die hier zu analysieren ist, ist die lange Rede, die Mose am Jordan (IV 177-193), am Ende seines Lebens, als der Auszug „aus Ägypten vierzig Jahre weniger dreißig Tagen verflossen (...) [war]“ (IV 176), an das versammelte Volk richtete. Die Rede folgt auf die Übergabe des Buches mit den aufgeschriebenen Gesetzen und der Staatsverfassung durch Mose an das Volk. Nachdem Josephus die Reaktionen der Zuhörer auf diese Rede beschrieb, schreibt er über die Staatsverfassung, „die Moyses mit

⁸⁴² Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 340 (Anm. 72).

⁸⁴³ Vgl. a.a.O., 340 (Anm. 86.87).

⁸⁴⁴ Vgl. a.a.O., 341 (Anm. 90).

seiner Tüchtigkeit und Weisheit eingerichtet hat, damit der Leser (...) entnehmen könne, wie unsere [= der Juden] Zustände früher gewesen sind“ (IV 196). Dieser Erklärung über die Gesetze und die Staatsverfassung folgt noch eine kurze Abschiedsrede des Mose (IV 315-319).

Diese Abschiedsrede enthält sowohl ein *Exordium*, mit dem Mose die Aufmerksamkeit seines Publikums gewinnen sowie das Thema der Rede präsentieren will, als auch eine *Prepositio*, eine *Argumentatio* und eine abschließende etwas längere *Peroratio*:

***Exordium* (Einleitung): Mose will dem Volk seine letzte wegweisende Rede halten (IV 177-179).**

- Anrede: Ἄνδρες συστρατιῶται καὶ τῆς μακρᾶς κοινωνοὶ ταλαιπωρίας
- Mose wird von Gott in hohem Alter aus diesem Leben abberufen (IV 177);
- Mose will den Weg zum beständigen Glück weisen (IV 178-179a);
- Mose verdient besonderes Vertrauen (IV 179b).

***Narratio* (Erklärung der Sache): Der freundliche Gott ist für alle Menschen die Ursache aller Güter (IV 180-181).**

- Befolgen der Gebote, die Gott dem Volk durch Mose gab, sichert Glück, Besitz der gegenwärtigen und Erlangen von künftigen Gütern (IV 180);
- Einhalten der Gesetze Gottes und der Frömmigkeit sind erforderlich (IV 181).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Die Gesetze Gottes führen zur Tugend, dem ersten Gut aller Güter (IV 182-183)**

- Die Ausübung der Tugend bringt glückliches Leben, Lob und Ruhm (IV 182-183ab);
- Die Bewahrung und Förderung des Verständnisses der Gesetze sind deshalb erforderlich (IV 183c).

***Peroratio* (Schluss): Die Wünsche des Mose für den weiteren Weg seines Volkes (IV 184-193).**

- Mose wünscht dem Volk einen ehrbaren Lebenswandel, die Beachtung der rechten Staatsverfassung und tugendhafte Führer (IV 184);
- Gott wird bei dem Volk bleiben, solange auch das Volk ihm treu bleibt (IV 185);

- Das Volk soll dem Hohenpriester Eleazar, dem Hohenpriester Jesus, den Obersten und den Vorstehern der Stämme auf dem Weg gehorchen und sich damit Gottes Beistand und Freiheit sichern (IV 186-190);
- Das Volk soll sich von fremden Gebräuchen und Sitten fernhalten (IV 191-193).

Als Mose einhundertzwanzig Jahre alt war und seinen Tod als Entschluss Gottes vor sich sah, redete er seine Zuhörer als seine „Mitkämpfer und langjährige[n] Leidensgefährten“⁸⁴⁵ an, denen er nun nicht mehr als Mitkämpfer und Helfer (βοηθὸς ὑμῖν ἔσεσθαι καὶ σύμμαχος) bei den „Unternehmungen jenseits des Jordan“ zur Seite stehen wird (IV 177). Mose nennt zunächst die Gründe, warum er würdig ist, eine solche Ermahnungsrede glaubwürdig zu halten (πιστεύεσθαι δὲ ἄξιός). Sein „Vorrecht“ begründet er mit seinem Eifer, mit dem er für das Glück des Volkes handelte, sowie mit seinem hohen Alter. Zwei Aspekte werden von Mose am Anfang der Rede benannt: Er hält sein erreichtes Alter von „einhundertzwanzig Jahren“ (IV 177) für den Moment seines Lebens, in dem seine Seele im Begriff steht, sich „vom Körper (...) zu lösen“ und deshalb „mit allen Tugenden in engere Verbindung“⁸⁴⁶ zu treten (IV 179). Daneben betont er wiederholt seine Sorge um das Wohl des Volkes (IV 178f). Wie FELDMAN feststellt, schämt sich Mose bei Josephus nicht, wie Horatius (Carm. 3.30.1), zu sagen, dass durch sein Wirken eine ewige Gedenkstätte für das Gemeinwohl errichtet wurde, was auch zur Bestätigung seiner Selbstliebe in III 188,190 und IV 27 passt.⁸⁴⁷

Mose beabsichtigt, durch seine Rede dem Volk zu zeigen, wie es das unter seiner Führung erlebte Glück (εὐδαιμονία) auch zukünftig weiter genießen könnte (IV 177-179). Wie FELDMAN feststellt, ist *Eudaimonia* „the main theme of the *Antiquities* as delineated in the proem“⁸⁴⁸ und kommt auch hier als ein zentraler Begriff vor. Im

⁸⁴⁵ FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 393 (Anm. 532), weist auf Vergilius (Aen. 1.204f) hin: „Per varios casus, per tot discrimina rerum“.

⁸⁴⁶ Hier lässt Josephus seinen Mose die Vorstellungen über die Beziehung zwischen Leib und Seele ergänzen, die bereits in Bezug auf die Reden im *Bellum* analysiert wurden. Nach Mose kann die Seele der Guten, der Weisen - von denen er selbst das beste Beispiel ist - nicht nur nach dem Tod, sondern schon kurz vor dem Tod einen seligen tugendhaften Zustand haben. Mose erreichte nach Josephus solche Menge an Weisheit und Ablösung von seinem Leib, dass er bereits in enger Verbindung mit allen Tugenden war, welche in der Rede als Folge der Bewahrung und des Verständnisses des Gesetzes präsentiert werden.

⁸⁴⁷ Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 393 (Anm. 538).

⁸⁴⁸ A.a.O., 393 (Anm. 541).

Mittelpunkt seiner Rede steht allerdings, und das will Mose durch seine Rede bestätigen, dass „der huldreiche Gott“ für alle Menschen die Ursache aller Güter ist (Ant IV 180: μίᾱ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀγαθῶν κτήσεως αἰτία ὁ θεὸς εὐμενής), der den Besitz dieser guten Dinge aber von der Befolgung seines Willens abhängig macht, nämlich der Befolgung seiner Gesetze und der Einhaltung der sittlichen Frömmigkeit. Das erste Gut, das der Bewahrung und Forderung des Verständnisses des Gesetzes folgt, ist die Tugend (IV 183: ἀρετή),⁸⁴⁹ die ihrerseits auch alle anderen Güter schenkt und bewahrt (wie z.B. Sieg gegen die Feinde, mehr Lob als für andere Völker sowie dauerhaften Ruhm für die Nachkommen - vgl. IV 180-183). Wie FELDMAN feststellt, ist Josephus' Betrachtung von Mose eine wahre Aretalogie, die wahrscheinlich von der römischen Gesellschaft geschätzt würde, die bekanntermaßen das stoische Porträt des idealen Weisen verehrte. Diese Rede trägt auch zur besseren Porträtierung von Mose bei. Das Wort ἀρετήν, verwendet Josephus nicht weniger als 21 mal in Bezug auf Mose.⁸⁵⁰ In dieser Rede empfiehlt Mose die Ausübung dieses „ersten Gutes“, das auch sein Leben charakterisierte und nach seinem Tod vom Volk weiter verfolgt werden sollte. Er versichert dem Volk, dass ihm Gott seine Vorsehung (πρόνοια) nicht entziehen würde (IV 185). Das Konzept von der Vorsehung Gottes wird, so FELDMAN zutreffend weiter, durch die ganze „Paraphrase der Bibel“ des Josephus betont.⁸⁵¹

Mose empfiehlt dem Volk ein Gesetz der Besonnenheit⁸⁵² eine ordentliche Staatsverfassung und wünscht ihm „tugendhafte Führer“ (IV 184) auf seinem weiteren Weg. Und er betont, dass diese Führer, nämlich die Hohenpriester Eleazar und Jesus, sowie die Obersten und Vorsteher der Stämme, dem Volke „die besten Ratschläge“ erteilen würden (IV 186). Nach Mose ist der Gehorsam die wahre Freiheit - ἐλευθερία (IV 187) und der Gehorsam des Volkes sichert den Sieg über seine Feinde und den Besitz des Landes (IV 190). Dieses Argument der Rede erinnert an die Reden des Josephus und andere führende Gestalten im *Bellum*, die das Volk von der „wahren ἐλευθερία“ zu überzeugen versuchten. Die „wahre Freiheit“ bedeutete nach Josephus, den Führern des Volkes, die den Willen Gottes richtig interpretierten, zu folgen und sich den Römern zu

⁸⁴⁹ Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 394 (Anm. 544).

⁸⁵⁰ Vgl. DERS., *Interpretation of the Bible*, 377. S. RENGSTORF, *Concordance*, Vol. 1, 224-226.

⁸⁵¹ Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 394 (Anm. 549). S. ATTRIDGE, *Interpretation*, 71ff.

⁸⁵² S. a.a.O., 394 (Anm. 547.548).

ergeben, da Gott selbst auf deren Seite war und durch sie das Gericht über die Israeliten brachte, welche ihrerseits die Befolgung der Gebote Gottes vergessen hatten. Folgender Satz des Mose könnte wohl auch in den Mund der jüdischen Elite im *Bellum* gelegt sein und eine Art Begründung für ihre Empfehlungen bedeuten: „Habt ihr aber Gott zum Feind, so werdet ihr euren Feinden unterliegen und das Land, das ihr in Besitz genommen, schmachvoll wieder verlieren“ (IV 190). Abschließend befiehlt Mose dem Volk, nach einem Sieg die Feinde umzubringen, damit es nicht „Geschmack an ihren Sitten und Gebräuchen“ (IV 191)⁸⁵³ fände, sowie ihre Altäre, Haine und Tempel „zu zerstören und das Andenken daran mit Feuer auszulöschen“ (IV 192). Er sagt weiter, dass er die Gesetze und die Verfassung aufgezeichnet habe, damit die Natur des Volkes „nicht aus Unkenntnis des Guten ins Schlechte ausarte“, und dass die treue Einhaltung dieser Gesetze die Israeliten zu den „glücklichsten Menschen“ (εὐδαιμονέστατοι) machen würde (IV 193).⁸⁵⁴

Durch die Beschreibung der Reaktion des Volkes auf diese Rede unterstreicht Josephus die entscheidende Rolle des Mose. Denn das Volk war von Schmerz ergriffen und konnte/wollte unter Jammern und Tränen den Verlust seines Führers nicht akzeptieren, weil es sich der „Gefahren und Mühsale [erinnerte], denen er [sich] für ihr Wohlergehen (...) unterzogen“ hatte. Es befürchtete außerdem, nie wieder einen ähnlichen Führer zu bekommen und „dass Gott nun weniger für sie sorgen werde, da er nur des Moyses Bitten für sie so gnädig erhört habe“ (IV 194). Der Redner versuchte jedoch (vorbildlich) seine Zuhörer von diesen Gedanken abzulenken und ermahnte sie nochmals „treu an ihrer Staatsverfassung festzuhalten“ (IV 195).

⁸⁵³ Nach FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 395 (Anm. 560), liefere Josephus eine Begründung für diese extreme Maßnahme, nämlich, zu vermeiden, dass die Israeliten einen Vorgesmack der fremden Sitten hätten und darüber hinaus die Verfassung ihrer Vorfahren verderben.

⁸⁵⁴ Wie FELDMAN, a.a.O., 396 (Anm. 562), feststellt, würde die Empfehlung Moses um die Bewahrung der Harmonie (κόσμον) des empfangenen Gesetzes den gebildeten Leser an Platon erinnern, der die Gerechtigkeit als den eigentlichen Gegenstand des Dialogs definiert, als eine Harmonie der Tugenden, der Weisheit, des Mutes und der Mäßigung. Wie Josephus in der Einleitung seiner Version der jüdischen Verfassung erklärt, so weiter FELDMAN, ebd., wird das jüdische Volk durch die bewundernswerte Harmonie (ὁμόνοια) und schöne Eintracht (συμφρονία) charakterisiert.

5.3.3 Die Rede des Phineës an die Stämme des Ruben, Gad und Manasse (Ant V 105-110)

Nachdem die Stämme des Ruben, Gad und ein Teil des Stammes Manasses die Grenze ins neue Land überschritten hatten, bauten sie, nach Josephus, am Ufer des Jordan einen Altar „zum ewigen Gedenkzeichen ihrer Freundschaft mit den jenseitigen Bewohnern“ (V 100). Dieser Altar führte bei den anderen Stämmen Israels zu der Annahme, dass dies geschehen sei, „um einen neuen Gottesdienst und fremde Götter einzuführen“, so dass sie aus Unkenntnis der wahren Absichten des Baus des Altars zu den Waffen griffen, um „die Erbauer des Altars zu verfolgen und sie für die Verletzung der heimischen Gebräuche zu bestrafen“ (V 101). Phineës, der Sohn des Eleazar, und noch zehn angesehene Männer der Hebräer wurden von Josua, Eleazar und den Ältesten als Boten an die drei verdächtigten Stämme geschickt, „um nachzuforschen, was sie mit der Errichtung des Altars am Flussufer beabsichtigt hätten“ (V 104). Diese Intervention, wie BEGG/SPILSBURY zutreffend bemerken, findet sich so in der biblischen Darstellung in Jos 22,13-14, wo das Volk von sich aus entscheidet, eine Gesandtschaft an die drei Stämme zu senden und diese Gesandtschaft sich gemeinsam mit einer Rede an die Stämme wendet, nicht wieder.⁸⁵⁵ Indem Josephus diese Rede in den Mund des Phineës legt, so BEGG/SPILSBURY weiter, unterstreicht er die Rolle des Priesters Phineës.⁸⁵⁶ Phineës trat also in die Mitte der einberufenen Versammlung und richtete an sie eine Rede, die wie folgt strukturiert werden kann: Einleitung - Die Gründe der Gesandtschaft (V 105-106); (1) Achtung des heimischen Gesetzes oder Bestrafung (V 107-108); (2) Überall stehen die Zuhörer unter Gottes Allmacht (V 109); Schluss - Es ist besser, wieder zur Vernunft zu kommen, als im Krieg zu leiden (110).

Phineës erklärt den Zuhörern zunächst den Grund der Gesandtschaft, als deren Vertreter er auftritt. Die Gesandtschaft will, bevor mit Waffen gegen die drei Stämme vorgegangen wird, aus Rücksicht auf ihre Verwandtschaft und in der Hoffnung, sie zur Vernunft bringen zu können (IV 105: σωφρονησαι)⁸⁵⁷ erfahren, mit welcher Absicht der

⁸⁵⁵ Vgl. BEGG, *Judean Antiquities* 5-7, 25 (Anm. 274.277).

⁸⁵⁶ Vgl. a.a.O., 25 (Anm. 277).

⁸⁵⁷ Wie BEGG, a.a.O., 26 (Anm. 279), im Anschluss an FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 110, bemerkt, verwendet Josephus das Verb σωφρονέω und seine Cognate in Bezug auf den Kardinal-Tugend der Weisheit.

Altar am Ufer des Jordan gebaut wurde. Josephus lässt Phinees in dramatischer Art und Weise vortragen, dass die übrigen Hebräer kaum glauben können, dass die drei Stämme sich von ihnen abgewandt hätten. Auch können sie nicht glauben, dass sie der Heimat zugewandt die Vorsehung (προνοίας) Gottes vergessen sowie „die heilige Hütte, die Lade und den heimischen Altar“ verlassen hätten und „fremde Götter einführen und die schändlichen Gebräuche der Chananäer annehmen“ wollten (V 107).⁸⁵⁸ Nach der Rede lässt Josephus die Leser erfahren, dass die Anklage gegen die drei Stämme genau umgekehrt dem Verhalten entsprach, wie es von Mose empfohlen und in der letzten hier analysierten Rede des Mose beschrieben wurde. Mit seiner Rede bietet Phinees den Zuhörern die Möglichkeit zur Umkehr, was bedeutet, dass sie bereuen und das Gesetz der Väter weiterhin nicht verachten sollten (V 108: μετανοήσαντες καὶ μὴ περαιτέρω μανέντες νόμων δὲ πατρίων αἰδῶ).⁸⁵⁹ Die Zuhörer sollten sich, nach Phinees, vor dem Gedanken hüten, sie wären nach der Überschreitung des Jordans „auch Gottes Botmäßigkeit entgangen“. Und sie sollten wissen, dass sie nirgendwo der Gewalt, der Allmacht und dem Strafgericht Gottes entrinnen können (V 109). Wie BEGG/SPILSBURY analysieren, enthält auch die Rede der Gesandtschaft nach Jos 22,16-20 den Verweis auf Gottes Unausweichlichkeit, sowie ähnliche Aussagen bezüglich Gottes Allgegenwart und Allwissenheit, die z.B. auch in Ant II 129; VIII 108 und Ap II 160 zu finden sind.⁸⁶⁰ Abschließend betont Phinees, dass es besser sei, „sich vernünftiger Überredung zu fügen, als des Krieges Ungemach zu erproben“ (V 110).

Als Reaktion bemühten sich die Zuhörer, die „gegen sie erhobenen Beschuldigungen zurückzuweisen“ und erklärten, sie hätten den Altar weder errichtet, „um von ihren Verwandten sich zu trennen, noch um Neuerungen einzuführen. Sie erkannten vielmehr nur einen einzigen Gott an, den alle Hebräer gemeinsam verehrten, und wüssten, dass man nur auf einem Altare Gott opfern dürfe, nämlich dem ehernen Altare vor der heiligen Hütte“ (V 111f). Und weiter antworteten sie auf die Rede des Phinees und sagten, dass sie den Altar am Jordan „nicht zum Zwecke der

⁸⁵⁸ Nach BEGG, BEGG, *Judean Antiquities* 5-7, 26 (Anm. 285), steht der Ausdruck des Phinees, dass die Hebräer an ein götzendienerische Verhalten der drei angeklagten Stämmen fast nicht glauben konnten, im Gegensatz zu der konsequent anklagenden Ton der Rede in Jos 22,16-20.

⁸⁵⁹ S. SCHLATTER, *Die Theologie des Judentums*, 146f.

⁸⁶⁰ Vgl. BEGG, *Judean Antiquities* 5-7, 26 (Anm. 289).

Gottesverehrung errichtet“ hätten, sondern als „ewiges Wahrzeichen“ für die Verwandtschaft zwischen ihnen (V 100.112).

5.3.4 Die Rede des Salomo nach der Überführung der Lade in den Tempel (Ant VIII 107-117)

Nach Josephus bewies Salomo seinen Reichtum und regen Eifer bereits dadurch, indem er den Bau des Tempels, der „eigentlich ein ganzes Menschenalter erfordert hätte“ (VIII 99), in nur sieben Jahren vollendete. Damit das Volk den Tempel besuche und der Überführung der Lade Gottes beiwohne, schrieb Salomo „an die Führer und Ältesten der Hebräer und beschied das gesamte Volk nach Jerusalem“ (VIII 99). Nachdem alle gekommen waren, ließ der König die Lade zusammen mit der Hütte und den gottesdienstlichen Geräten zum Tempel bringen.

Die Szene rund um die Rede Salomos wird von Josephus sehr plastisch beschrieben, indem der König z.B. zusammen mit dem gesamten Volk, den Opfertieren und den Leviten einen großen Umzug bildet. Außerdem erfüllte das in unermesslicher Menge von den Leviten verbrannte Räucherwerk die Luft mit einem süßen Duft, der „sich weithin verbreitete und Kunde davon gab, Gott sei auf dem Wege und ziehe (um bei einem menschlichen Bilde zu bleiben) in das ihm erbaute und geweihte Haus“ (VIII 101f). Die Gegenwart Gottes im Tempel wird von Josephus durch die Schilderung betont, wie sich plötzlich eine dichte Wolke auf den Tempel legte, die Augen der Priester mit Finsternis umhüllte und bei allen Anwesenden den Gedanken aufkommen ließ, „Gott sei in den Tempel herabgestiegen und habe sich denselben zur Wohnstätte gewählt“ (VIII 106f). Nach Josephus erhob sich der König von seinem Sitz „während alle dies bei sich erwogen“ und hielt seine Rede, die in drei Teile eingeteilt werden kann.

Im ersten Teil der Rede wendet sich Salomo „weihevoll“ (VIII 109) an Gott mit Worten, „die er der göttlichen Natur angemessen (τῇ θεΐα φύσει πρέποντας) und für sich selbstschicklich erachtete“ (VIII 107). Salomo redet Gott als ὁ δέσποτα an, der sich selbst „ein ewiges Haus (...) aus Himmel, Luft, Erde und Meer“ schuf, welches er ausfüllt „ohne davon eingeschlossen zu werden“ (VIII 108: οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος κεχώρηκος). Der Bau eines Tempels wird in der Rede eher als menschliches Bedürfnis charakterisiert, damit die Menschen einen Ort haben, um ihre Gebete und Opfer zu Gott

zu bringen und dadurch sicher sein zu können, dass Gott ihnen zugänglich bleibt. Nach FELDMAN kann in dieser Rede, in den Aussagen Salomos, ein stoischer Unterton festgestellt werden, indem Josephus Salomo erklären lässt, dass Gott sich eine ewige Wohnung in dem von ihm geschaffenen Himmel, in der Luft, auf Erden und im Meer schuf, die er, ohne darin aufzugehen, ausfüllt (vgl. VIII 107). Dagegen erwähnt Salomo nach biblischer Darstellung bei der Einweihung des Tempels nur, dass Gott die Sonne in den Himmel tat, jedoch selbst in tiefer Finsternis wohnt (1Kön 8,12). Ähnliche Aussagen sind nach FELDMAN an bestimmten Stellen bei Cicero (Aussagen des Stoiker Chrysippos - Cic. nat. deor. 1.15.39), sowie bei Strabon, Cicero und Diogenes Laertios zu finden.⁸⁶¹ Nach der biblischen Darstellung, kann der von Salomo gebaute Tempel Gott nicht fassen, da Gott auch nicht vom ganzen Himmel gefasst werden könnte (1Kön 8,27). Von den Stoikern beeinflusst, so FELDMAN weiter, lässt Josephus Salomo über die biblische Darstellung hinaus erklären, dass er, Salomo, den Tempel erbaut habe, damit die Juden beim Opfern vielleicht auch davon überzeugt werden, dass Gott anwesend und nicht weit entfernt ist (VIII 108: μακρὰν οὐκ ἀφέστηκας). FELDMAN weist im Anschluss an NORDEN auf eine ähnliche Redewendung im Gebet des Agamemnon an Zeus (Hom. II. 3.277: ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις) hin, die von dem stoischen Philosophen Herakleitos im ersten Jahrhundert n. Chr. in seiner *Quaestiones Homericae* (23) zitiert wird.⁸⁶²

⁸⁶¹ FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 619f, benennt die folgenden Stellen: (1) Eine Aussage Chrysippos, nach der die Göttlichkeit in allen Dingen, nämlich im Wasser, in der Erde, und in der Luft wahrgenommen werden könnte, welche sich verändern und metamorphosieren (Cic. nat. deor. 1.15.39), (2) eine Stelle bei Strabon, die sich auf den stoischen Posidonius zu beziehen scheint (16.2.35.276), nach der Mose geglaubt hätte, dass Gott das einzige Wesen sei, das alles umfasst, sei es Land oder Meer, (3) die Aussage des Cicero gegenüber dem stoischen Kleantes (Cic. nat. deor. 1.14.37), nach der der Kosmos selbst Gott sei, (4) sowie das Diktum an Chrysippos und Poseidon, Diogenes Laertios zugeschrieben (7,139), nach dem der Himmel die herrschende Macht des Universums sei. S. auch ATTRIDGE, *Interpretation*, 17f.

⁸⁶² Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 620. S. NORDEN, *Agnostos Theos*, 19 (Anm. 2). S. auch BEGG/SPILSBURY, *Judean Antiquities* 8-10, 30 (Anm. 358). Was Josephus in den Mund Salomos legt, kann durchaus aus der biblischen Darstellung des Alten Testaments entfaltet werden, wie z.B. selbst aus der Aussage in 1Kön 8,27, sowie anderen alttestamentlichen Aussagen wie Psalm 139,8-12 und Jes 66,1 deutlich wird. Der stoische Einfluss auf Josephus muss m.E. im Sinne einer Interpretation der jüdischen Theologie gegenüber seiner hellenistischen Leserschaft verstanden werden, wobei Zusammenhänge zwischen der Lehre über Gott aus dem Alten Testament und bekannten Aussagen der stoischen Philosophie vor den Augen der Leser von Josephus vorgeführt werden und die Überlegenheit der „Philosophie“ des Alten Testaments deutlich wird.

Im zweiten Teil, in *oratio obliqua* verfasst, wendet sich Salomo an das versammelte Volk und „wies es auf Gottes Allmacht und Güte hin, wie er seinem Vater David alles vorhergesagt [hatte] (...) und wie er besonders ihn als denjenigen vorherbezeichnet habe, der nach seines Vaters Tod den Tempel ihm erbauen werde, nachdem er König geworden sei“ (VIII 109f). Wegen der wunderbaren Erfüllung in diesen Worten, forderte Salomo das Volk auf, Gott zu preisen und seinen Glauben durch das erlebte Geschehen zu stärken.

Der dritte Teil wird von Josephus wiederum in direkter Rede wiedergegeben. In diesem Teil der Rede wendet sich Salomo wieder an Gott, nachdem er sich nochmals dem Tempel zuwandte und seine rechte Hand über das Volk erhob. Josephus lässt Salomo bekennen, dass es unmöglich sei, Gott mit menschlichen Werken zu danken, „denn die Gottheit bedarf nichts“ (VIII 111: ἀπροσδεὲς γὰρ τὸ θεῖον ἀπάντων). Da aber Gott die Menschen über die anderen Geschöpfe gesetzt habe, sollen sie seine Majestät loben und ihm für seine Fürsorge für das Volk der Hebräer danken. Obwohl Gott derjenige sei, der nichts braucht, können die Menschen seinen Zorn besänftigen. Und sie können seine Gnade und Güte für sie mit einem besonderen Geschenk Gottes erleben, welches er selbst den Menschen verlieh, nämlich die Gabe der Kommunikationsfähigkeit, (VIII 112: ἦν ἐξ ἀέρος τε ἔχομεν καὶ δι' αὐτοῦ πάλιν ἀνιῶσαν οἴδαμεν). Auch in der Betonung der Bedürfnislosigkeit Gottes (ἀπροσδεὲς γὰρ τὸ θεῖον ἀπαντων) und der Gabe der Rede können, wie FELDMAN zutreffend bemerkt, weitere Indizien des „stoischen terminologischen Einflusses“ in den Aussagen des Salomo gesehen werden.⁸⁶³

Obwohl das ganze Weltall Gott nicht fassen kann, sollte Er, so Salomo, seinen Geist in den Tempel senden, damit er dem Volk zeige, dass Er wahrhaftig gegenwärtig bei ihm sei. Salomo bittet Gott, den Tempel „vor feindlicher Verwüstung“ zu bewahren und für ihn als sein eigenes besonderes Eigentum Sorge zu tragen (vgl. VIII 114: προνοεῖν). Salomo bittet außerdem, dass Gott sich nicht nur den Juden als gnädig erweise, sondern auch denjenigen von „anderswoher und selbst von den äußersten

⁸⁶³ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 620f. S. auch NORDEN, *Agnostos Theos*, 14. Josephus benutze hier nach FELDMAN, ebd., die stoische Terminologie aus Zenon und Chrysippos. Wie bereits bemerkt, wird der „stoische Einfluss des Josephus“ in der Anwendung der stoischen Terminologie im Rahmen der Interpretation der alttestamentlichen „Philosophie“ zugunsten seiner hellenistischen Leser beschränkt. S. auch BEGG/SPILSBURY, *Judean Antiquities* 8-10, 31 (Anm. 371).

Gegenden des Erdkreises“ (ἀλλὰ κἄν ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης). Dies sollte ein Zeichen sein, dass Gott selbst den Tempelbau ordnete und dass die Hebräer Fremden gegenüber weder feindselig noch gehässig aufzutreten beabsichtigen, sondern allen den Schutz Gottes und den Genuss seiner reichen Freigebigkeit gönnen (ἀλλὰ πᾶσι κοινὴν τὴν ἀπὸ σοῦ βοήθειαν καὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν ὄνησιν ὑπάρχειν ἠθελήσαμεν - vgl. VIII 116f). Nach BEGG/SPILSBURY scheint dieser Teil der Rede mit seinem universalistischen Ton, der bereits in Bezug auf VIII 108 thematisiert wurde, von Salomos Bitte nach 1Kön 8,41-43 bzw. 2Chr 6,32-33 inspiriert, dass Gott die Gebete der Ausländer, die aus der Ferne zum Tempel kommen, hören möge.⁸⁶⁴ Im Anschluss an FELDMAN stellen auch BEGG/SPILSBURY zutreffend den Unterschied zwischen der Darstellung der *Antiquitates* und der biblischen Darstellung fest. Während Salomo nach 1Kön 8,43 bzw. 2Chr 6,33 darum bittet, dass Gott das Gebet der Ausländer erhöere, damit die Völker lernen würden, den Herrn zu fürchten, könnte nach der Rede bei Josephus ein solch freundliches Verhalten Gottes gegenüber den Ausländern möglicherweise zu falschen Vorstellungen über die Juden führen. Das wäre zum einen die Annahme, dass die Juden auf der Suche nach neuen Konvertiten seien, zum anderen die Vorstellung einer jüdischen Feindseligkeit gegenüber anderen Völkern.⁸⁶⁵

Nach seiner Rede warf sich Salomo auf die Erde nieder und verharrte eine Weile in Anbetung. Dann erhob er sich, ließ die Opfer zum Altar bringen und „erkannte (...) an einem augenfälligen Zeichen“, nämlich durch das vom Himmel herabfallende Feuer, „dass Gott das Opfer mit Wohlgefallen“ annahm (VIII 118). Dadurch erkannte auch das Volk, so Josephus, dass Gott seine Bereitwilligkeit, im Tempel zu wohnen, zum Ausdruck gebracht habe und fiel zu Boden und betete ihn an. Bevor schließlich Salomo das Volk entließ, bat er Gott, „sie rein und sündenlos [zu] erhalten und ihnen die Gnade [zu] erzeugen, sie in Gerechtigkeit, Gottesfurcht und treuer Beobachtung der von ihm dem Moyses gegebenen Gebote zu stärken“ (VIII 120).

⁸⁶⁴ Vgl. BEGG/SPILSBURY, *Judean Antiquities* 8-10, 30 (Anm. 361).33 (Anm. 390).

⁸⁶⁵ Vgl. a.a.O., 33 (Anm. 394) u. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 614f. S. auch SWOBODA, *Tod und Sterben im Krieg*, 67-9.

5.3.5 Die Rede des Mattathias an seine Söhne (Ant XII 279-284)

Nach Josephus war Mattathias ein Priester der Ordnung des Joarib, der aus Jerusalem stammte, im Dorf Modeïn in Judäa wohnte, fünf Söhne hatte (vgl. Ant XII 265-266; Bell I 36), wegen seiner Gelehrsamkeit in hohem Ansehen stand und sich zusammen mit seinen Söhnen weigerte, die Opfer nach der Vorschrift des Antiochus darzubringen, um dem Gott ihrer Väter treu zu bleiben. Von seiner vorbildlichen Treue für „die Gesetze der Väter“ angetrieben, die er auch seinen Söhnen weiterempfahl, tötete Mattathias sogar solche Juden am Alter, die das Opfer gemäß der Vorschrift des Königs darbrachten. Nach der Aufforderung, dass jeder, der noch für die Gebräuche der Väter und für die Verehrung Gottes stehe, ihm folgen solle, „zog er mit seinen Söhnen unter Zurücklassung seiner ganzen Habe in die Wüste, wohin gleich ihm noch viele andere flohen und in Höhlen sich ansiedelten“ (Ant XII 271; vgl. Bell I 37). Bei der Verfolgung durch den König wurden einige von ihnen in ihren Höhlen von den feindlichen Soldaten verbrannt, weil sie sich am Sabbat jeder Tätigkeit enthielten und deshalb für den Gegner zu einer einfachen Beute wurden. Diejenigen, die dem Angriff entkommen waren, „schlossen sich an Mattathias an und erwählten ihn zu ihrem Anführer“ (XII 275). Josephus lässt Mattathias, anlässlich der o.g. Situation, in der sich einige Juden einem Kampf am Sabbat verweigerten, begründen, warum die Juden, wenn nötig, sich sogar am Sabbat in den Kampf begeben sollten: denn „wenn sie auch in diesem Punkte so streng am Gesetz festhalten wollten, würden sie sich selbst den größten Schaden zufügen, weil die Feinde sie nun stets an dem Tage angreifen würden“ (XII 276).

Nach Josephus blieb Mattathias ein Jahr lang Oberbefehlshaber der Gruppe bis er von einer Krankheit befallen wurde (Ant XII 279). Vor seinem Tod versammelte Mattathias seine Söhne um sich und richtete an sie seine Abschiedsrede. Er redete seine Söhne als „liebe Kinder“ an (XII 279: ὦ παῖδες) und ermahnte sie, den Willen ihres „Erzeugers und Ernährers im Andenken zu behalten“, den Gesetzen der Väter⁸⁶⁶ treu zu bleiben und die „bedrohte Verfassung zu retten“ (XII 280) sowie selbst den Tod nicht zu scheuen, wenn es um die Bewahrung der Verfassung gehe. Außerdem ermahnte Mattathias seine Söhne besonders dahingehend, dass jeder seine Tugenden (ἀρεταῖς)

⁸⁶⁶ S. SCHRÖDER, Die „väterliche Gesetze“, 86-8.

ausübe, „ohne die Vorzüge des anderen zu verkennen!“ (XII 283). Nachdem Mattathias seinen Sohn Simon als Ratgeber der anderen und seinen Sohn Judas Makkabäus als seinen Heerführer benannte und beiden den Bund mit allen gerechten und frommen Männern empfahl, damit ihre Macht verstärkt werde, flehte Mattathias zu Gott um seiner Söhne und der Selbständigkeit des Volkes Willen.

Bemerkenswert ist, dass Josephus der Rede des Mattathias einige Elemente verleiht, die einerseits die Grundlage für das von ihm bereits in *Bellum* dargestellte jüdische Verhalten sind und außerdem zur Gestaltung eines positiven Bildes nicht nur seines eigenen Volkes, sondern auch der Römer beitragen, wie z.B. die Todesbereitschaft der Juden zugunsten der väterlichen Gesetze und das empfohlene Bündnis mit „gerechten und frommen Männern“ (XII 284). Aus dem Mund des Mattathias stammt die von SWOBODA in Bezug auf die im *Bellum* erwähnte Bereitschaft der Juden, für ihr Gesetz zu sterben - das „Spezifikum jüdischen Todesmutes“.⁸⁶⁷ Mattathias bestätigte, dass Gott sie wegen ihrer Todesbereitschaft zugunsten der väterlichen Verfassung nicht verlassen, sondern ihnen „die verlorene Selbständigkeit und Freiheit wieder verleihen“ würde, damit sie in Sicherheit nach ihren eigenen Gebräuchen leben könnten (vgl. XII 281). Die Rede passt genau zur Schilderung des Josephus im *Bellum*, dass Judas, Sohn des Mattathias, der erste war, der „ein Freundschaftsbündnis mit den Römern [schloss]“ (Bell I 38). Im *Bellum* zeigt Josephus, dass die Römer eigentlich gute Beispiele für jene „gerechten und frommen Männer“ sind, die Mattathias seinen Söhnen als Partner empfiehlt, um ihre eigene Macht zu stärken (Ant XII 284).

Von Josephus wird keine Reaktion auf die Rede beschrieben, weder vom Redner noch von den Zuhörern. Er beschränkt sich auf den Hinweis auf den Tod des Mattathias kurz nach dessen Abschiedsrede, auf die Beerdigung und die schmerzliche Trauer des ganzen Volkes (Ant XII 285).

5.3.6 Die Rede des Herodes an seine Truppen (Ant XV 127-146)

Herodes, der sich nach Josephus „schon lange im Besitz eines vorzüglich bebauten Landes befand und sich große Reichtümer aus seinen Einkünften erworben hatte, sammelte ein Heer, rüstete es in jeder Beziehung vortrefflich aus und wollte damit

⁸⁶⁷ Vgl. SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 393.

dem Antonius [in der Schlacht bei Actium, in der Kaiser Octavian mit Antonius um die Oberherrschaft kämpfen wollte,] zu Hilfe kommen“ (Ant XV 109f). Nachdem aber Antonius die Hilfe des Herodes abgelehnt hatte, „trug er ihm auf, den Araberkönig zu bekriegen“ (Ant XV 110). Nach einer ersten erfolgreichen Schlacht gegen die Araber⁸⁶⁸ erlitt Herodes mit seinen Männern jedoch schwere Verluste, so dass es bereits für ihn zu spät war, Hilfe zu bekommen. Als Herodes sein Lager in den Bergen aufschlug, um „die Araber durch fortwährende Einfälle“ zu verunsichern und seine Truppen vor einem offenen Kampf zu schützen (vgl. Ant XV 119f), wurde Judäa von einem Erdbeben erschüttert, „wie man es noch nie erlebt hatte, sodass im ganzen Lande eine große Menge Vieh zugrunde ging und auch gegen zehntausend Menschen unter den Trümmern ihrer eingestürzten Häuser den Tod fanden“ (Ant XV 121f). Nach Bell I 370 richtete das Erdbeben „dreißigtausend Menschen in seinem Reiche zugrunde“. Obwohl das Heer der Juden, das unter freiem Himmel lagerte, von dem Erdbeben nicht berührt wurde, wurde es jedoch von dem Übermut der Araber zur Verzweiflung gebracht, „zumal sie bei ihren zerrütteten heimischen Verhältnissen auf keine Unterstützung rechnen konnten“ (Ant XV 125; vgl. Bell I 370f).

Nachdem Herodes den gesunkenen Mut seiner Heerführer versucht hatte aufzurichten und „einige der Vornehmsten dahin gebracht [hatte], dass sie sich wieder ermannten, wandte er sich an das gesamte Kriegsvolk“ (XV 126), um sie zu ermutigen und anzuweisen (παρακαλέσαι ... καὶ διδάξαι).⁸⁶⁹ Er tat dies mit einer Rede, von Josephus in der formalen Struktur der üblichen Reden der antiken Geschichtsschreiber gestaltet, in der er seinem Volk das Bild eines tapferen, gerechten und frommen Volkes verlieh. Die Rede des Herodes wird auch im *Bellum* (Bell I 373-379), allerdings in einer kürzeren Version als in den *Antiquitates* von Josephus, dargestellt.

Die Rede des Herodes in den *Antiquitates* kann wie folgt gegliedert werden:⁸⁷⁰

⁸⁶⁸ Wie VAN HENTEN, Herod's Commander Speech, 186f, im Anschluss an MILLAR, The Greek World, 353ff, bemerkt, nutzten hellenistisch-römische Autoren den Begriff „Araber“ zur Bezeichnung von verschiedenen Völkern, aber Josephus verwendete den Begriff spezifisch, um die Nabatäer zu bezeichnen.

⁸⁶⁹ Über die doppelte Absicht des Herodes mit seiner Rede s. VAN HENTEN, Herod's Commander Speech, 195.

⁸⁷⁰ S. a.a.O., 186f. Da die gleiche Rede in einer kürzeren Version auch im *Bellum* vorkommt, werden die relevanten Diskrepanzen und Übereinstimmungen zwischen den Versionen im *Bellum* und in den *Antiquitates* hier berücksichtigt.

***Exordium* (Einleitung) und *Propositio* (Erklärung der Sache): Herodes will durch die Darlegung der gerechten Ursachen des Krieges sowie durch die Hoffnung des Sieges den Zuhörer ermutigen (XV 127-129).**

- Anrede: ἄνδρες (XV 127)
- Trotz der schlimmen Lage kann eine ruhmvolle Tat zum Sieg führen (XV 128);
- Die Ungerechtigkeit der Feinde zwingt zum Krieg (XV 129a);
- Nicht die erlebten Niederlagen, sondern die begründete Hoffnung auf einen Sieg ist weiter zu beachten (XV 129b).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Die Zeichen der Ungerechtigkeit der Araber und die Gründe der Hoffnung auf Sieg (XV 130-145).**

- Das untreue und gottlose Handeln der Feinde gegenüber den Juden, denen die Araber sogar ihre Rettung verdanken (XV 130-134);
- Gott selbst bietet den Juden an, die Ungerechtigkeit der Araber zu verfolgen (XV 135);
- Das barbarische Benehmen der Araber gegenüber den jüdischen Gesandten (XV 136-137);
- Wer das Recht auf seiner Seite hat, hat auch Gott für sich und mit ihm auch Macht und Stärke, wie die früheren Taten beweisen (XV 138-141);
- Das Erdbeben soll nicht als Grund für Entmutigung, sondern, im Gegenteil, als Zeichen des Beistandes Gottes betrachtet werden (XV 142-145).

***Peroratio* (Schluss): Die Zuhörer sollen ermutigt werden, indem ihnen bewusst wird, dass Gott selbst auf ihrer Seite ist (XV 146).**

- Mit der Hilfe Gottes werden die Zuhörer die treulosen, unversöhnlichen und frevelhaften Araber übertreffen (XV 146).

Um seine Zuhörer zu gewinnen, gibt Herodes in einer Art *captatio benevolentiae* zu, dass selbst der Tapferste in so einer schlimmen Lage den Mut verlieren würde. Er versucht ihnen aber zugleich zu versichern, dass auch das Schlimmste, was ihnen geschehen ist, „nicht durch eine ruhmvolle Tat wieder ausgeglichen werden könnte“ (Ant XV 128). Nach der Darstellung der Rede im *Bellum*, in einem härteren Ton als in den *Antiquitates*, bezeichnet Herodes die Angst des Heeres vor den „von Gott gesandten

Plagen“ als „natürlich“, aber die Angst vor einem menschlichen Angriff als „unmännlich“ und sogar „widersinnig“ (Bell I 373) und hob seine eigene vorbildliche tapfere Haltung in der schweren erlebten Situation hervor (Bell I 373). Damit das Heer in seinem „einheimischen Selbstvertrauen“ bleibe⁸⁷¹ (Ant XV 128: διδάξαι δι'ὧν ἂν ἐμμεΐναιτε τοῖς οἰκείοις φρονήμασιν), lässt Josephus den Herodes der *Antiquitates* zwei Hauptargumente anführen: (1) Die Zuhörer haben einen gerechten Grund für den Krieg wegen des Frevels der Araber, der sie zum Kampf zwingt (διὰ τὴν ὕβριν τῶν ἐναντίων ἠναγκασμένοι). Wie VAN HENTEN im Anschluss an MANTOVANI bemerkt, ist die Rede des Herodes „the prime text for the notion of just war in Josephus. Herodes emphasizes time and again that the continuation of the war against ‚the Arabs‘ was called for, because it was a justified war“.⁸⁷² (2) Das bis dahin erlittene Übel „für nichts zu achten“ und die „größte Hoffnung auf Sieg“ bestehe bei den Zuhörern immer noch (πλείστας εἰς τὸ νικᾶν ἔχομεν τὰς ἐλπίδας - vgl. Ant. XV 129). Die Version der Rede in *Bellum* enthält ein ähnliches Argument, indem Herodes das Missgeschick nur als Folge des Schicksals bezeichnet, das sich aber ständig verändert, und auch etwas Positives - wahrscheinlich bereits in der nächsten Schlacht - für die Juden bringen könnte (vgl. Bell I 374). Das Schicksal, zu dem auch das „Unglück“ des Erdbebens gehört, wird auch in dieser Rede im *Bellum* als etwas dargestellt, das letztendlich von Gott kontrolliert wird, der allsehende Augen und unbesiegbare Arme besitzt (vgl. Bell I 378).

In der Version in den *Antiquitates* gehörte nach Herodes das Verlangen nach Steuern sowie die Ermordung der Gesandten der Juden, „die nach dem Erdbeben zu ihnen gekommen waren, um Frieden mit ihnen zu schließen“ (Ant XV 124, s. auch Bell I 371.379) zum Frevel der Araber. Es sei „überhaupt an sich unbillig, dass die Juden von

⁸⁷¹ In seiner Rede in *Bellum* erklärt Herodes dagegen, dass ein „allzu großes Selbstgefühl“ eher „unbehutsam“ macht, während eine furchtsame Haltung Vorsicht lehrt (Bell I 374). „Bis die Stunde des Kampfes“ sollte die fürchterliche Stimmung bewahrt werden aber „in der Schlacht selbst“ müsste das jüdische Heer von Mut entflammt werden und die Feinde beweisen, „dass weder eine von Menschen noch eine von Gott kommende Drangsal die Tapferkeit der Juden, solange noch ein Fünkchen Leben in ihnen ist [stoisch-materialistisch ausgedrückt], zunichte machen kann, und dass keiner von euch den Araber (...) Herrn seines Eigentums werden lässt“ (Bell I 376). S. KLAUCK, Die Religiöse Umwelt des Urchristentums, II, 90.

⁸⁷² VAN HENTEN, Herod's Commander Speech, 198. S. auch MANTOVANI, *Bellum Iustum*, 86. Nach VAN HENTEN, a.a.O., 199, ist das Motiv „der gerechten Ursache eines Krieges“ den antiken Historikern, z.B. Thukydides und Dionysius von Halikarnassus, üblich in ihrem Versuch, um die Ereignisse eines Krieges zu „rekonstruieren“ und ihn zu rechtfertigen.

ihren Gütern irgendjemand Abgaben oder Steuern bezahlen“ müssten. Noch schlimmer sei es, den Arabern Steuern zahlen zu müssen, da Herodes - der bei Josephus ein hohes Ansehen hatte - durch seine guten Beziehungen zu Antonius (πρὸς Ἀντώνιον φίλια) die Knechtschaft der Araber unter Kleopatra verhindert hätte (Ant XV 131) und sie deshalb eigentlich den Juden ihre Rettung verdanken würden (Ant XV 133). Die Ermordung von Gesandten, das zweite klare Zeichen des Frevels der Araber, wird nach Josephus weder von den Griechen noch von den Barbaren für würdig gehalten, „denn die Griechen erklären die Gesandten für heilig und unverletzlich“ und die Juden betrachten die Gesandten als Stellvertreter Gottes, da sie ihre „wichtigsten Satzungen und den heiligsten Teil (...) [ihrer] Gesetze durch Engel erhalten [haben], die von Gott gesandt waren“ (Ant XV 136).

In seiner Rede erklärt Herodes, dass derjenige, der „das Recht auf seiner Seite hat, (...) Gott für sich [hat]; wo aber Gott ist, da ist auch Macht und Stärke“ (μεθ' ὧν γὰρ τὸ δίκαιόν ἐστιν μετ' ἐκείνων ὁ θεός, θεοῦ δὲ παρόντος καὶ πλήθους καὶ ἀνδρεία παρέστιν - Ant XV 138). Die Zuhörer sollten sich an ihre früheren Taten erinnern und nicht glauben, dass ihr „Missgeschick eine Folge des göttlichen Zornes sei“, sondern, dass dasselbe nur den Begebenheiten zuzuschreiben sei (συμπτώματα γίνεται - Ant XV 144). Abschließend ermahnt Herodes das Kriegsvolk, den Krieg als Willen Gottes zu verstehen. Ansonsten wäre es bereits durch das Erdbeben umgekommen (vgl. Ant XV 145) und es solle nicht vergessen, dass Gott auf seiner Seite sei und streiten würde. Nach THACKERAY erscheint das Erdbeben im *Bellum* als eine „Heimsuchung des Himmels“, so wie die Pest bei Thukydides.⁸⁷³ Wenn das Erdbeben nach Herodes im *Bellum* einerseits eine von Gott den Arabern hingeworfene „Lockspeise“ (Bell I 373) und „ein gewaltiges Vorzeichen (...) [für deren] Vernichtung“ (Bell I 378) wäre, sollte das Erdbeben andererseits vom jüdischen Heer „nicht für ein Anzeichen weiteren Unheils [gehalten werden]“. Seine Begründung klingt fast stoisch materialistisch, wenn er meint, dass das „was in den Elementen vorgeht, (...) sich nach natürlichen Gesetzen [vollzieht] und (...) den Menschen keinen weiteren Schaden [bringt], als eben das Naturereignis an sich zu erzeugen pflegt“ (Bell I 377). Wie zu sehen ist, trifft die Bemerkung THACKERAYS nicht zu, dass die Anspielung auf das Verbrechen der Araber beim Mord der jüdischen

⁸⁷³ Vgl. THACKERAY, Josephus, 42f.

Gesandten (Bell I 379) der einzige gemeinsame Punkt der Rede in den *Antiquitates* und im *Bellum* sei,⁸⁷⁴ da u.a. auch das Motiv des Erdbebens, trotz einiger Nuancen, sowohl in der Rede in den *Antiquitates* als auch im *Bellum* vorkommt.

Nach Josephus gab die Ermahnungsrede des Herodes den Juden neuen Mut und Herodes „führte sie nach Darbringung eines feierlichen Opfers eilig über den Jordan gegen die Araber und schlug nicht weit vom Feinde sein Lager auf“ (Ant XV 147). Eine ähnliche Reaktion auf die Rede des Herodes lässt sich auch im *Bellum* feststellen. Nachdem Herodes durch seine Rede „seine Soldaten ermuntert hatte und ihre Kampfesfreudlichkeit bemerkte, opferte er Gott und überschritt nach Beendigung der heiligen Handlung mit seinem Heere den Jordan“ (Bell I 380).

5.3.7 Die Rede des Nikolaus an Agrippa (Ant XVI 31-57)

Das zweite Kapitel des sechzehnten Buches der *Antiquitates*, in der die Rede des Nikolaus an Agrippa vorkommt, ist ein gutes Beispiel dafür, auf welche Art und Weise Josephus die Beziehungen zwischen den römischen und den jüdischen Machthabern schildert. Herodes lädt den nach Asien reisenden Marcus Agrippa ein, um „sein Königreich zu besuchen und bei ihm als Gast und Freund einzukehren“ (XVI 12). Nach Josephus kam Agrippa „wirklich nach Judäa“ und in die Stadt Jerusalem, „wo ihm das Volk in festlichem Aufzuge entgegenkam und ihn mit Segenswünschen empfing“ (Ant XVI 13f). Auf den freundlichen Empfang des Herodes und seines Volkes reagierte Agrippa voller Begeisterung, indem er „Gott dem Herrn hundert Ochsen [opferte], (...) dem Volke ein Festmahl [gab] und (...) es an dem denkbar größten Aufwand nicht fehlen [ließ]“ (XVI 14). Als Herodes „bei Beginn des Frühlings vernahm, dass Agrippa sich zu einem Zuge nach dem Bosphorus rüste, suchte er mit ihm wieder zusammenzutreffen“ (XVI 16).

Agrippa nahm Herodes wieder sehr freundlich auf, und „hielt es für ein Zeichen großer Ergebenheit und Treue gegen seine Person, dass der König einen so weiten Seeweg zurückgelegt hatte und ihm zur passenden Zeit Hilfe leistete“ (XVI 21). Nach Josephus steht Herodes zu Marcus Agrippa in einer so vertrauensvollen Beziehung, dass er diesen „im Kampfe als Bundesgenosse und Helfer, in Verlegenheit als Ratgeber, bei

⁸⁷⁴ Vgl. THACKERAY, Josephus, 42f.

der Erholung als guter und angenehmer Gesellschafter“ beschreibt. Nach Josephus teilte Agrippa alles mit Herodes, „die Beschwerden aus Zuneigung und die Annehmlichkeiten der Ehre wegen“ (XVI 22).

In Ionien angereist, trafen sich Herodes und Agrippa mit einer Menge Juden, „die in den ionischen Städten wohnten“ und sich bei Herodes beklagten, weil „man sie verhindere, nach ihren Gesetzen zu leben“, und dass man sie u.a. auch nötige „das zu heiligen Zwecken bestimmte Geld“ anderen Zwecken zu geben, obwohl „die Römer ihnen ausdrücklich erlaubt hätten, nach ihren heimischen Gebräuchen zu leben“ (XVI 28; vgl. auch XVI 45). Herodes bat daraufhin Agrippa die Gründe der Juden anzuhören. Agrippa setzte „sich daher mit den Vornehmsten seines Gefolges und den anwesenden Königen und Fürsten zu Gericht“ und hörte die Rede des Nikolaus, eines Freundes von Herodes und Sachwalter der Juden (XVI 30).

Die Rede des Nikolaus kann wie folgt gegliedert werden:

***Exordium* (Einleitung) und *Narratio* (Erklärung der Sache): Nikolaus bittet den gnädigen Agrippa um die Erhaltung der früheren Vergünstigungen, deren Beleidigung gleich die Beleidigung ihrer Wohltäter bedeute (XVI 31-34).**

- Anrede: ὦ μέγιστε Ἀγρίππα (XVI, 31);
- *Captatio benevolentiae*: Agrippa soll sich so gnädig wie früher erweisen (XVI 31b-32a);
- Die früheren Vergünstigungen sollen nicht wegfallen (XVI 32b-33);
- Die Beleidigungen der Juden bedeuten zugleich die Beleidigung der römischen Regierung (XVI 34).

***Confirmatio/argumentatio* (Beweisführung): Die Forderungen der Juden entsprechen der römischen Regierungsform (XVI 35-53).**

- Die Forderungen der Juden entsprechen ihren väterlichen Gesetzen, für die sie sogar kriegs- und todesbereit sind (XVI 35);
- Die Forderungen der Juden entsprechen der religiösen Freiheit, die wiederum das Glück des ganzen Menschengeschlechtes unter römischer Herrschaft zur Folge hat (XVI 36-37);
- Die Forderungen der Juden entsprechen der Forderungen aller anderen Völker, welche die römische Oberhoheit für das größte Glück halten (XVI 38-41);

- Die Forderungen der Juden entsprechen dem Willen Gottes und Gott hat seine Freude an denen, die ermöglichen, dass ihm Ehre erwiesen werden kann (XVI 42a);
- Die Forderungen der Juden entsprechen ihrem ehrwürdigen Gesetz (XVI 42b-45);
- Die Forderungen der Juden sind nicht nur billig und gerecht, sondern wurden längst sowohl ihnen als auch den übrigen Völkern bewilligt (XVI 46-49);
- Die Würde der Forderungen der Juden wird durch die Treue von Herodes und seines Vaters Antipater bewiesen (XVI 50-54).

Peroratio (Schluss): Die berichteten Tatsachen bestätigen das Recht auf die beanspruchten Vergünstigungen (XVI 55-57).

- Die in Judäa erfahrene Frömmigkeit des Agrippa und die Aufnahme des Volkes sind Zeichen der Freundschaft zwischen den Juden und dem Haus des Herodes (XVI 55-56);
- Die Juden fordern nicht mehr als die Beibehaltung der römischen Vergünstigungen (XVI 57).

Agrippa wird von Nikolaus als „großmächtiger Agrippa“ (ὁ μέγιστε Ἀγρίππα) angedredet (vgl. XVI 31). Die Römer werden wiederum als diejenigen vorgestellt, die sich den Juden entgegenkommend zeigen (vgl. Ant XVI 32) und deren Schutz jede Gemeinde, jede Stadt sowie jede Nation auf der Erde „für die größte der Güter“ (μέγιστον ἀγαθῶν) hält (vgl. XVI 38). Die Tatsache, dass Herodes aufseiten Agrippas (der Römer) ist, wird nach Nikolaus dadurch bewiesen, indem Herodes neben Agrippa während der Rede sitzt (vgl. XVI, 50). Auch die Gegebenheiten, die im Rahmen der Rede von Josephus beschrieben werden, sollen Beweis der freundschaftlichen Beziehung zwischen Agrippa und Herodes dienen. In der Rede wird die gnädige Gesinnung betont, mit welcher Agrippa in Judäa auftrat, wie er Gott Opfer brachte und mit Gebeten ehrte und wie er „das Volk festlich bewirtet[e] und dessen Gastgeschenke nicht verschmäht[e]“ (XVI 55). Nikolaus versucht Agrippa außerdem zu zeigen, dass diejenigen, die die Juden unterdrücken, auch die Römer selbst beleidigen, „indem sie verlangen, dass diese ihre Gunstbezeugungen wieder zunichte machen sollen“ (Ant XVI 34), obwohl eigentlich die Römer den Juden das Leben nach deren heimischen Gebräuchen bereits erlaubt hatten (vgl. XVI, 34). Nach Nikolaus verlangen die Juden nicht mehr als das, was die Römer

„auch den übrigen Völkern“ zugestanden haben, nämlich, dass sie frei nach der Religion ihrer Vätern leben dürfen, denn „wenn Gott seine Freude an Ehrenbezeugungen hat, so hat er auch seine Freude an denen, welche die Erweisung derselben ermöglichen“ (XVI 42). Den Absichten seines Werkes entsprechend, betont Josephus durch Nikolaus wiederum die Bereitschaft der Juden, für die väterlichen Gesetze zu sterben, da sie nicht ohne Grund ein kämpferisches Volk seien. Auch verlangen diese väterlichen Gesetze nichts, „was der Menschlichkeit widerspräche“ (ἐθῶν τε τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων μὲν οὐδέν ἐστιν), sondern fordern vielmehr das, was „der Gottesfurcht und einer heilsamen Gerechtigkeit“ entspricht (εὐσεβῆ δὲ πάντα καὶ τῇ συν θεῖ δικαιοσύνῃ συγκαθωσιωμένα - XVI 42) - und Vorschriften enthält, die „überaus vortrefflich sind und dazu auch noch ein ehrwürdiges Alter aufweisen“ (XVI 44).

Auch die Reaktionen des Agrippa und des Herodes auf diese Rede werden von Josephus mit den guten Beziehung zwischen beiden in Zusammenhang gebracht. Nachdem Agrippa einsah, „dass die Juden die Bedrückten seien, gab er den Bescheid, er sei wegen der ergebenen und freundschaftlichen Gesinnung des Herodes bereit, alle Forderungen der Juden zu erfüllen und als gerecht anzuerkennen“ (XVI 60). Agrippa befahl dann, dass niemand die Juden „bei der Befolgung ihrer Gesetze“ behindern dürfe (vgl. XVI 60). Nachdem Agrippa die Versammelten entließ, trat Herodes auf ihn zu, „verneigte sich vor ihm und dankte ihm für seine Gnade aufs wärmste. Agrippa aber erwiderte voll Freude seine Ehrenbezeugung, indem er ihn umarmte und küsste“ (XVI 61).

5.3.8 Die Rede der Juden an Petronius (Ant XVIII 264-268)

Als Folge der Auseinandersetzungen zwischen den in Alexandria wohnenden Juden und Griechen, dadurch hervorgerufen, dass erstere u.a. die Verehrung des Cäsars vernachlässigten, „während alle übrigen Untertanen des römischen Reiches dem Gajus zu Ehren Altäre und Tempel errichteten und ihn als Gott verehrten“ (XVIII 258), sandten Juden und Griechen jeweils Abgeordnete zu Gajus. Die griechische Gesandtschaft wurde von Apion und die jüdische von Philo geführt, der „wegen seiner philosophischen Bildung hochberühmt war“ und sich anschickte, die Anschuldigungen der Griechen zu widerlegen. Nach Josephus hinderte ihn aber Gajus daran, „befahl ihm, sich zu entfernen

und geriet in so gewaltigen Zorn, dass niemand im Zweifel blieb, er werde die Juden aufs empfindlichste züchtigen“ (XVIII 260). Josephus lässt Philo als Vertreter der Juden dieselben beruhigen, indem er ihnen erklärt, dass sich Gajus, obwohl er „ihnen zwar mit Worten seinen Groll beweise“, sich in Wirklichkeit „Gott zum Feinde gemacht“ hätte (XVIII 260). Gajus, der die Ehre Gottes für sich selbst beanspruchte, von den anderen als Gott betrachtet und verehrt wurde und den Juden gegenüber als Feinde auftrat, sei weder ein wahrer Gott noch ein richtiger Feind. Der Gott der Juden ist nach Philo der wahre Gott, der sich gegen Gajus noch als Feind zeigen wird.

Aus Zorn gegen die Juden wurde Petronius von Gajus als Nachfolger des Vitellius nach Syrien geschickt, um „mit starker Heeresmacht in Judäa einzurücken und, falls man ihn willig aufnehme, sein (des Cäsars) Standbild im Tempel Gottes aufzustellen, falls er jedoch auf Widerstand stoße, die Juden niederzuwerfen und dann seinem Befehle nachzukommen“ (XVIII 261). Petronius bezog mit den römischen Truppen in Ptolemäis Winterquartiere und bereitete sich vor, „mit Anbruch des Frühjahrs den Krieg zu beginnen“ (XVIII 262). Daraufhin kamen „viele Tausende“ Juden nach Ptolemäis, um Petronius zu bitten, dass sie weiter nach ihren Gesetze leben dürften.

Josephus bestimmt in diesem Fall nicht einen Redner als Vertreter der Juden, sondern erklärt nur, dass „sie“, die Juden, Petronius ansprachen (vgl. Ant XVIII 264). Nachdem die Juden wiederum ihre Todesbereitschaft zeigten, falls etwas gegen ihre Gesetze geschehen sollte, reagierte Petronius „unwillig“ und sagte, er würde das Verlangen der Juden wohl erfüllen, falls nur er selbst zu befehlen hätte. Da aber die Aufstellung des Standbildes nicht sein Befehl, sondern ein Befehl Cäsars sei, müsste er ihm „unbedingt Folge leisten“, damit er nicht sich selbst „durch Ungehorsam schwere Strafe zuziehe“ (XVIII 265). Das Argument des Petronius nahmen die Juden als Grund, ihre Rede mit folgendem Gegenargument fortzusetzen: So wie Petronius den Befehl des Cäsars nicht außer Acht lassen dürfte, „noch viel weniger“ dürften die Juden gegen den Befehl ihres Gesetzes verstoßen. Auch in dieser Rede wird die Einhaltung der Gesetze als Gottes Bedingung für das Glück des Volkes präsentiert (vgl. Ant XVIII 266). Auch für einen Krieg zur Ehre Gottes zeigten sich die Juden bereit, weil Gott, auf den sie ihr Vertrauen setzten, mit ihnen sei und sich Petronius gegenüber deutlich mächtiger als Gajus zeigen würde (vgl. Ant XVIII 268).

Petronius, davon überzeugt, „dass die Aufstellung der Bildsäule des Gajus nicht ohne vieles Blutvergießen möglich sein würde, zog (...) mit seinen Freunden und seiner Dienerschaft nach Tiberias, um sich dort vom Stande der jüdischen Verhältnisse zu überzeugen“ (XVIII 269). Und wiederum folgten ihm tausende Juden, die ihn flehentlich baten, „sie doch nicht in solche Not zu versetzen und nicht durch Aufstellung der Bildsäule ihre Hauptstadt zu entweihen“ (XVIII 271). Auf die Rede an Petronius folgen noch weitere Verhandlungen, die wiederholt die Entschlossenheit der Juden für das Gesetz Gottes zeigen, bis schließlich auf Bitten Agrippas, der „immer höher in der Gunst des Gajus [stieg]“ (XVIII 289), Gajus auf die Errichtung seiner Bildsäule im Tempel der Juden verzichtet (vgl. Ant XVIII 297).

5.4 Zusammenfassende Ergebnisse

Repräsentative formale und thematische Merkmale des literarischen Verfahrens des hellenistisch-jüdischen Historikers Flavius Josephus bezüglich der Komposition der Reden in seinen historiographischen Werken lassen sich in der durchgeführten Analyse erkennen. In diesem Teil der vorliegenden Studie werden die Ergebnisse aus der Analyse der Reden des Josephus zusammengefasst und systematisiert, um den Vergleich zwischen den Reden bei Josephus und der Areopagrede im abschließenden Teil der Studie zu ermöglichen.

Es ist zunächst wichtig zu erwähnen, dass die Reden im *Bellum* und in den *Antiquitates* „auf dem Hintergrund antiker historiographischer Traditionen als durchdachte Kompositionen des Josephus gelesen werden müssen, in denen er historische Personen den Gang der jüdischen Geschichte so kommentieren läßt, wie es seiner Geschichtsauffassung entspricht“.⁸⁷⁵ Josephus, als Historiker der Antike, benutzt das verbreitete Mittel an entscheidenden Stellen seines historiographischen Werkes. Er tut dies nicht nur, um die dargestellten Ereignisse möglichst lebendig und plastisch den Lesern vor Augen zu halten, sondern auch sehr dezidiert, um dieselben Ereignisse, die auch von anderen Historikern beschrieben werden, nun aus seiner Perspektive zu deuten

⁸⁷⁵ KRIEGER, *Geschichtsschreibung als Apologetik*, 11.

und so dem modernen Leser, vor allem durch seine Reden, das Verständnis seiner „Geschichtsauffassung“ zu vermitteln.

5.4.1 Die Form der Reden bei Josephus

In Bezug auf ihre Form, lässt sich feststellen, dass der größte Teil der Reden bei Josephus, sowohl im *Bellum* als auch in den *Antiquitates*, nach den zur Zeit des Josephus empfohlenen Regeln der griechischen Rhetorik verfasst wurden. In den *Antiquitates* erscheinen die Reden jedoch als eine Art zusammenfassende Version, in der die üblichen Teile der Reden meist nur sehr kurz vorkommen, vom Redner/Josephus aber nicht weiter entwickelt werden. KRIEGER erfasst bzgl. der Form der Reden im *Bellum* deutliche Merkmale, die nach der hier durchgeführten Analyse nicht nur für die Reden im *Bellum*, sondern durchaus auch für die Reden in den *Antiquitates* und damit für das gesamte literarische Verfahren des Josephus hinsichtlich der Komposition der Reden charakteristisch sind: Die Reden werden nach der rhetorischen Theorie und Praxis der Zeit des Josephus komponiert, insbesondere in Bezug auf ihren Aufbau und ihre Disposition in der jeweiligen Darstellung. Sie werden gezielt auf der Basis der Gesamtkonzeption der Darstellung platziert.⁸⁷⁶

Vergleichbar mit der Praxis der griechischen Historiker versucht Josephus, die Reden sowohl dem Charakter der jeweiligen Redner als auch den unmittelbaren Umständen anzupassen. Diese Anpassung, die nach der durchgeführten Analyse für den größten Teil der Reden im Werk des Josephus zutrifft, wird von RUNNALLS beispielsweise mit der Rede des Josephus vor der Mauer Jerusalems (Bell V 362-419) veranschaulicht. In ihr wechselte Josephus sogar zu einer anderen Art von Rhetorik, als er sein eigenes Bild „entsprechend“ zu gestalten versuchte. Er schwenkte in diesem Fall zu der von NORDEN analysierten „Prädikation“, die sich aus der hebräischen Gedankenwelt des Alten Testaments entwickelte, jedoch auch den griechischen und jüdischen Zuhörern vertraut war.⁸⁷⁷ Wie RUNNALLS feststellt, wurde nicht nur die Rede vor der Mauer in Jerusalem (Bell V 362-419) von Josephus in der Art der jüdischen Predigt komponiert, sondern auch seine Rede an Joannes (Bell VI 99-110), in der der Stil

⁸⁷⁶ Vgl. KRIEGER, *Geschichtsschreibung als Apologetik*, 11f.

⁸⁷⁷ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 149f.154 und NORDEN, *Agnostos Theos*, 197-201.

der jüdischen Predigt mit Eigenschaften der Cynic-stoischen Diatribe vermischt werden, wie an Hand des Parallelismus und der Ironie in VI 99 zu erkennen ist.⁸⁷⁸ Um die Verbindung der Reden mit dem Darstellungsverlauf zu erreichen, beschreibt Josephus sowohl den Anlass der Rede als auch die Reaktionen der Zuhörer und schildert so sehr plastisch die Umstände den Lesern. Ein gutes Beispiel der Verknüpfung der Reden ist in der Rede an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-382) zu finden. Im Rahmen dieser Rede wird Josephus an nächtliche Träume erinnert, „in welchen ihm Gott das bevorstehende Unglück der Juden und das künftige Geschick der römischen Imperatoren offenbart hatte“ (Bell III 351). Auf Grund dieser Erinnerungen wurde Josephus von „göttlicher Begeisterung ergriffen“ (Bell III 353), betete in der Stille zu Gott und war bereit, sich dem Tribun Nikanor, einem Boten des Vespasian, zu ergeben. Die Rede erscheint als Reaktion des Josephus auf den Angriff seiner Volksgenossen, die ihn umringten und „drohten ihn niederzustoßen, wenn er sich den Römern ergäbe“ (Bell III 360). Ein Beispiel eines sehr persönlichen und emotionalen Auftritts ist die Rede des Ananus an seine Mitbürger (Bell IV 163-192), in der der Redner selbst seine eigene tiefe Enttäuschung gegenüber seinen Mitbürgern zum Ausdruck bringt und dadurch die Aufmerksamkeit und Beachtung der Zuhörer/Leser gewinnt.⁸⁷⁹

Ein anderes wichtiges Merkmal des historiographischen Verfahrens des Josephus in den Reden, ist die Wiedergabe von Maximen aus der hellenistischen Bildungswelt, die Josephus verschiedenen Rednern in den Mund legt, wie sie auch im Rahmen der bereits erwähnte Charakterisierung der Protagonisten vorkommt. So z.B. in der Rede des Titus vor der Eroberung Tericheae (Bell III 472-484), in der Josephus eine Reminiszenz aus Sophokles *Elektra* (Zeile 945) in den Mund des Titus zu legen scheint. In der Rede des Mose zur Verteidigung der Priesterwürde Arons (Ant IV 25-34) kann eine andere Anlehnung an einen bekannten *Topos* der hellenistische Historiographie festgestellt werden. Denn die von Josephus beschriebene Szene der Menschenmenge, die sich am nächsten Tag versammelte, „um dem Opfer beizuwohnen und die Entscheidung in Betreff der Priesterwürde zu erwarten“ (Ant IV 35-36), erinnert stark an eine Beschreibung des Thukydides (8,92). Sie erinnert nämlich an die Tumulte in Athen im

⁸⁷⁸ Vgl. RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 188f.

⁸⁷⁹ Vgl. a.a.O., 97.

Jahre 411 v. Chr., an die Zeit der Regierung der Vierhundert bzw. der Regierung der Fünftausend, in der die „turbulente Versammlung“ (θορυβώδη) ebenfalls ihre Freude daran hatte, die Obrigkeit anzuprangern und ihre Meinung ständig zu ändern, je nachdem, was gerade irgendeiner sagte.⁸⁸⁰ Die Ermahnungsrede von Herodes dem Großen an seine geschlagenen Truppen nach der Niederlage gegen die Araber, der zudem noch ein Erdbeben folgte (Bell I 373-379), sei, wie THACKERAY bemerkt, thukydideisch und erinnere an die Rede des durch die Invasion und die Pest verärgerten Perikles an die Athener (Thuk. II 60ff.). Das Erdbeben erscheine, so wie die Pest bei Thukydides,⁸⁸¹ im *Bellum* als eine „Heimsuchung des Himmels“. Auch VAN HENTEN kam nach seiner Analyse der „Commonplaces in Herod’s Commander Speech“ zum Schluss, dass Josephus nicht nur rhetorische Mittel und den Wortschatz, sondern auch verschiedene „*Topoi*“ einsetzte, die auch in früheren Reden von Befehlshabern zu finden sind, und dass die Ermahnungsrede „is clearly presented as a commander speech according to the best Greek traditions, especially those represented by Thucydides“.⁸⁸²

Bei Josephus lässt sich außerdem bei der Charakterisierung der Protagonisten das Phänomen eines deutlichen Austausches jüdischer und hellenistischer Gedankenwelt feststellen. So wird das Bild der römisch-griechischen Protagonisten einerseits möglichst authentisch mit deren eigener Gedankenwelt gezeichnet, andererseits gibt Josephus ihnen meist bestimmte Eigenschaften, die gut zum Bild eines idealen Juden und zur jüdischen Gedankenwelt passen, wie z.B. die Frömmigkeit. Jüdische Protagonisten bekommen von ihm auch ganz persönlichen Eigenschaften, sowie Motive für ihre Reden, die auch dem idealen Bild der römisch-griechischen Gedankenwelt entsprechen. Das wird anhand weiterer einzelner Beispiele noch gezeigt werden. Nicht nur die persönlichen Eigenschaften der Protagonisten werden mit Blick auf den Leser angepasst, sondern auch Sitten werden in einer Art „Übersetzung“ von Josephus präsentiert. Dies wurde z.B. im Zusammenhang mit der Rede des Hohenpriesters Jesus an die Idumäer (Bell IV 238-269) ersichtlich, indem der Hohenpriester die Trauer in Jerusalem mit der Beschreibung der schwarzen Kleidung zum besseren Verständnis für die Leser hellenisiert.⁸⁸³ Wie

⁸⁸⁰ Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 341 (Anm. 90).

⁸⁸¹ Vgl. THACKERAY, *Josephus*, 42f.

⁸⁸² VAN HENTEN, *Herod’s Commander Speech*, 205.

⁸⁸³ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 139f.

FELDMAN zutreffend bemerkt, kann in der Rede des Mose zur Verteidigung der Priesterwürde Aarons (Ant IV 25-34), in der Josephus Begriffe einer politischen Wahl im Zusammenhang mit der Wahl des Priesters benutzt, eine Harmonisierung zwischen der politischen „demokratischen“ Sprache und der Betonung der theokratischen Regierung festgestellt werden.⁸⁸⁴

5.4.2 Funktion der Reden bei Josephus

Josephus stellt Reden, so wie die antiken Geschichtsschreiber, an strategische Stellen des Ablaufs seiner Darstellung in der Art, dass die normale Lektüre der Reden seiner Werke auch einen Überblick über seine Darstellung ermöglicht. Die Reden spielen, wie in der antiken Geschichtsschreibung, so auch bei Josephus in Bezug auf den strukturellen Aufbau seiner Darstellung und hinsichtlich des zu weckenden Interesses der Leser eine große Rolle, indem sie, die Reden, eine lebendige Inszenierung der geschilderten historischen Ereignisse anbieten, die vor den Augen der Leser aufgeführt wird.

Die Reden werden von Josephus nicht so dargestellt, wie sie „eigentlich gewesen waren“, sondern vielmehr so, wie sie von ihm verstanden oder interpretiert wurden. Wie RAJAK feststellt, tut Josephus mit seinen Reden nichts anderes als die Autoren der Antike, die die Reden als ein Vehikel für ihre geschichtliche Interpretation benutzen. Bei Josephus, so RAJAK, seien in den Reden offenbar Emotionen und Vorurteile enthalten, die ein Ausdruck der Bündelung von Gefühlen aufweisen, die auch über die Position des Josephus in der Geschichte sprechen. Und wie RAJAK weiter bemerkt, hebe sich Josephus in dieser Hinsicht von anderen alten Historikern ab. Er tut dies, indem er auf eine bezeichnende Art und Weise sogar drei Reden von sich selbst überliefert, von denen zwei Reden längere Reden sind. Drei von acht der wichtigsten Reden im *Bellum*, von den zwei eigenen Reden abgesehen, legt Josephus in den Mund seiner politischen Alliierten (der Hohenpriester Joshua, Ananus und König Agrippa II.), die er als Befürworter seiner eigenen Ansichten zu Rede kommen lässt, und auch zwei weitere Reden in den Mund des Römers Titus. Auch wenn Josephus den berühmten Rebellenführer von Masada, Eleazar,

⁸⁸⁴ Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 340 (Anm. 86.87).

reden lässt, so redet auch dieser, wie RAJAK zutreffend bemerkt, so, dass seine Äußerungen den Absichten des Josephus entsprechen.⁸⁸⁵

Hilfreich ist die Klassifizierung THACKERAYS hinsichtlich der thematischen und funktionalen Eigenschaften der Reden bei Josephus: Eine erste Gruppe wird von einer kleineren Anzahl von Reden gebildet, die wahrscheinlich den tatsächlich gesprochenen Reden am nächsten kommen. Eine zweite Gruppe umfasst Reden, die zu einem bestimmten Anlass vorgetragen wurden und in Übereinstimmung mit dem Charakter des Sprechers komponiert wurden. Dies waren Reden, z.B. zur Ermahnung von Truppen vor oder nach einer bestimmten Schlacht, in denen Josephus einen der kaiserlichen Gönner, Vespasian oder Titus zu Wort kommen lässt und die zumindest den Kern der zu solchen Anlässen tatsächlich gesprochenen Reden bewahren. In einer dritten Gruppe, dem aufwendigsten und bedeutendsten „Set“, werden Reden zusammengefasst, die von Josephus an den Kardinal-Wendepunkten der Erzählung eingefügt sind und als reine imaginäre und rhetorische Anzeigen dem allgemeinen propagandistischen Zweck des Werkes dienen.⁸⁸⁶

Wie bereits erwähnt, besteht die wichtigste Funktion der Reden bei Josephus darin, dem Leser eine Deutung der dargestellten Geschichte anzubieten und dadurch bestimmte literarische Absichten zu erreichen. Dies wird sowohl durch die verschiedenen entfalteten Motive sowie durch die „neuen Facetten“ erreicht, die Josephus von bekannten Gestalten der jüdischen und römischen Geschichte, von Haupt- und Nebengestalten, von Rednern und Zuhörern, durch die Reden dem Leser vorlegt.

Ebenfalls wirken die Reden bei Josephus als „Überschreitungen der Grenze zwischen intra- und extradihegetischen Positionen“,⁸⁸⁷ indem er versucht, durch die von ihm konstruierten Reden, „das Verhalten des Publikums zu beeinflussen“.⁸⁸⁸ Die Leser werden durch die Reden dazu gebracht, der Reaktion der Zuhörer in der Ebene der Erzählung zuzustimmen oder diese „auch ebenso ab[zu]lehnen bzw. eine entgegengesetzte [zu] empfinden“.⁸⁸⁹ Im Rahmen seiner literarischen Absichten beschäftigen sich die Reden bei Josephus mit einzelnen historischen Ereignissen. Sie handeln wohl aber

⁸⁸⁵ Vgl. RAJAK, Josephus, 80f.

⁸⁸⁶ Vgl. THACKERAY, Josephus, 42f.

⁸⁸⁷ LEIDL, Publikumsreaktionen, 237f.

⁸⁸⁸ A.a.O., 239.

⁸⁸⁹ A.a.O., 249.

auch von der allgemeinen Wahrheit, entsprechend der geschichtlichen Deutung des Josephus, für alle Zeit und auch für die Zukunft des jüdischen Volkes unter der römischen Herrschaft. Josephus will durch die Reden nicht das Partikulare jedes einzelnen Geschehens abbilden, sondern das Allgemeingültige und infolgedessen auch die allgemeinverständlichen Aspekte dieses Geschehens betonen,⁸⁹⁰ so wie es bereits in Bezug auf die Reden in antiken Geschichtsschreibungen analysiert wurde.

KRIEGER nennt bzgl. der Funktion der Reden im *Bellum* folgende nützliche Kriterien, die aufgrund der durchgeführten Analyse m.E. auch auf die Reden aus den *Antiquitates* anzuwenden sind:

(1) Die Reden enthalten Analysen des Josephus zur jeweiligen politischen Situation, in der sich sein Volk befindet. Auch die Reden der *Antiquitates* werden von Josephus manchmal als Mittel genutzt, um die aktuelle Situation seines Volkes mit Ereignissen aus der Vergangenheit zu begründen;

(2) Die Reden sind nicht nur als Bild einer historisch-pragmatischen Betrachtung zu sehen, sondern dienen Josephus dazu, die dargestellten, lange zurückliegenden oder aktuellen Ereignisse auch theologisch zu deuten. Diese Erkenntnis ist ebenfalls ein wichtiges Ergebnis der durchgeführten Untersuchung;

(3) Die Reden werden von Josephus durchaus erkennbar der Person der Redner angepasst. Dabei funktionieren die Reden als starke Elemente zur Gestaltung des Bildes der jeweiligen Redner und Zuhörer. An dieser Stelle könnte m.E. KRIEGER ergänzt werden: Obwohl Josephus möglichst treu zu dem in seiner Zeit verbreiteten Bild eines Redners zu bleiben und sich nur im Feld des Möglichen zu bewegen versucht, versucht er auch durch die entwickelten Motive gleichwohl eine neue Perspektive anzubieten. Er will sein eigenes umfassenderes Bild von bestimmten Rednern anbieten, welches für den Leser falsche Bilder der Protagonisten korrigiert oder die „alten und eigentlich nur unbekannt“ Eigenschaften von ihnen hervorhebt und offenbart.

(4) Die Reden sind sowohl ein „Appell für die Zukunft“, indem sie die Römer als Beschützer der jüdischen Interessen präsentieren,⁸⁹¹ und mit ihnen wird, nach demselben Prinzip wie in den *Antiquitates*, versucht, die Gegenwart mit der Vergangenheit zu

⁸⁹⁰ Vgl. SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 31.

⁸⁹¹ Vgl. KRIEGER, Geschichtsschreibung als Apologetik, 11f.

begründen und zu einer neuen Zukunft, dem Aufbau einer neuer Beziehungen zwischen Juden und Römern beizutragen.

5.4.3 Literarische Absichten und philosophisch-theologische Motive

Wie bereits festgestellt wurde, besteht die wichtigste Funktion der Reden im historiographischen Werk des Josephus darin, dem Leser durch ausgewählte Motive die Deutung der dargestellten Ereignisse anzubieten und dadurch bestimmte Absichten zu erreichen. Und es hat sich auch gezeigt, dass in den Reden die literarischen Absichten des Josephus deutlich gespiegelt werden, während die Redner mehr oder weniger bekannte philosophisch-theologische Topoi zur Begründung ihrer eigenen Aktionen und Lehre vorbringen.

Im Hintergrund des Werkes des Josephus steht die markante theologische Lehre, dass Gott selbst die Weltgeschichte lenkt und sein Gericht in der Zeit des Josephus durch römische Hände über den Juden vollbringt, was auch in den Reden verdeutlicht wird. Gott bleibt immer Herr der Geschichte, und zwar der menschlichen Geschichte, in der die Juden eine besondere Rolle spielen. Besonders in den Reden werden wahre Feinde und wahre Wohltäter herauskristallisiert. Die Darstellung des Josephus erklärt den jüdischen Gott als Schöpfer und Bewahrer der menschlichen Geschichte, der in den dargestellten Ereignissen sowohl als Erlöser als auch Richter der Menschen erscheint. Alttestamentliche Begriffe werden von Josephus im Zusammenhang mit dem erlebten geschichtlichen Moment benutzt und interpretiert.

5.4.3.1 Gott ist der Herr der Weltgeschichte

In der gesamten Darstellung wird durch Josephus das Motiv der Führung Gottes in der Weltgeschichte entwickelt. Josephus verdeutlicht, dass Gott selbst, und zwar als Gott der Juden, die Geschichte durch die erlebten Umstände zu dem von ihm vorher bestimmten Ziel führt, und dass die Drangsal unter den Römern nicht als bloße menschliche Erfahrung, sondern als gnädiges Gericht, als Teil der Führung Gottes verstanden werden soll. Das Gericht erscheint als Folge des Ungehorsams des jüdischen Volkes, das seinen Gott und die väterlichen Gesetze verachtete. Zahlreiche Beispiele aus den Reden bezeugen diese theologische Deutung des Josephus. Das verdeutlicht Josephus

in seiner Rede vor der Mauer in Jerusalem im *Bellum V* mit den Worten: „Um nun auf die Römer zu kommen, wer ist schuld, dass sie gegen dieses Land zu Felde zogen? War es nicht die Gottlosigkeit seiner Bewohner?“ (Bell V 395). Oder auch: „Heimliche Sünden, wie Diebstahl, Hinterlist und Ehebruch, sind euch schon zu gering; Raub und Mord betreibt ihr um die Wette und bahnt euch neue, nie betretene Wege der Bosheit“ (Bell V 402). Hier wird von Josephus die übergeschichtliche Bedeutung der, großen Teils von ihm selbst erlebten, Ereignisse hervorgehoben. Zutreffend bemerkt LINDNER die eigene Verknüpfung des Josephus mit der Heilsgeschichte, indem er sich selbst in dieser Rede mit dem Prophet Jeremia identifiziert. Dessen Verkündigung bietet, als alttestamentliches Vorbild, Anhaltspunkte für die Thesen in Bell V 390.399 an und parallelisiert die „Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar mit der gegenwärtigen Katastrophe“.⁸⁹²

Ein anderes Beispiel der Verknüpfung des Josephus mit der Heilsgeschichte ist die abschließende Ermahnung in seiner Rede an Joannes in *Bellum VI* 99-110, nach der „die Schriften der alten Propheten und de[r] Orakelspruch“ die in der Zeit des Josephus erlebte Katastrophe der Stadt Jerusalem bezeugen würden. Nach den Propheten und den Orakelsprüchen würde „Jerusalem zu Grunde gehen, wenn jemand anfangs, das Blut seiner Volksgenossen zu vergießen“ (VI 109). Hier fällt außerdem ein weiteres wichtiges Merkmal der Historiographie des Josephus auf: Indem er im Alten Testament bezeugte Ereignisse der Geschichte seines Volkes in Verbindung mit der eigenen gegenwärtigen Geschichte bringt und sie sogar für die weiteren Generationen als positive oder negative Beispiele vorbringt (sogar seine eigene Interpretation der Propheten und Orakelsprüche weitergibt), verdeutlicht er, dass seine Historiographie als Kontinuität der „offiziellen“ Darstellung der jüdischen Geschichte verstanden werden sollte. Seine Darstellung versteht er als Kontinuität der Darstellung der Geschichte Gottes mit seinem Volk, wie bereits erwähnt, mitten in einer Zeit, in der „Gott selbst (...) mit den Römern das Feuer heran[führt], das den Tempel läutern soll, und (...) die mit so schändlichen Gräueln belastete Stadt [vertilgt]“ (VI 110).

Auch in der Rede, die Josephus in den Mund Agrippas legt, wird die Weltgeschichte theologisch interpretiert, indem er ihn bestätigen lässt, dass Gott selbst

⁸⁹² Vgl. LINDNER, Geschichtsauffassung, 32f.

aufseiten der Römer ist (Bell II 390-396a). In Bezug auf die Rede Agrippas an die Einwohner Jerusalems wird auch von LINDNER zutreffend bemerkt, dass sie die für das Geschichtsverständnis der Reden wichtigen Gerichtsaussagen thematisiert, wonach Gott sich in den geschichtlichen Ereignissen als zorniger Gott gegen sein Volk stelle und von den Juden vor allem eine rechte Verehrung (θρησκεία, θερραπεία) verlange (Bell II 391-394).⁸⁹³ Wie im Anschluss an MASON zu betonen ist, akzeptierte Agrippa die „Rebell-Prämisse“, die besagte, dass die politische Unterdrückung unter den Römern das einzige noch vorstellbare Schicksal der Juden war. Und er sprach nicht mehr über den wahren Sinn der Freiheit, wie dies andere Mitglieder der Elite implizit miteinander taten (Bell II 25.90) und Josephus mit seinem Publikum noch tat. Agrippa nennt zwingende Gründe für die Akzeptanz dieser Situation als den günstigsten und einzig sicheren Weg für die Menschen.⁸⁹⁴ Agrippa stellt in seiner Beweisführung fest, dass das Schicksal anderer Völker beweist, dass der Widerstand gegen die Römer ein vergebliches, sogar „ein selbstmörderisches Unterfangen“⁸⁹⁵ sei. Der längste Teil der Rede dreht sich um die Darstellung entscheidender Momente der Geschichte anderer Völker, die die Freiheit verlangten und, obwohl mächtiger als die Juden, von den Römern besiegt worden waren.

Die Reden verdeutlichen nicht nur die universalistische Perspektive des Josephus, indem er seine Darstellung im Rahmen der Weltgeschichte platziert, in der die Römer als Protagonisten beschrieben werden, sondern, wie noch weiter im Einzelnen thematisiert werden wird, indem sein Volk auch seinen Beitrag für die Menschheit leistet.

Im Rahmen der Thematik der Führung Gottes in der Weltgeschichte soll auch die Frage nach dem Bild, das Josephus von den Römern zeichnet bzw. ihnen verleiht, beantwortet werden. Rom erscheint bei Josephus mit Absicht immer nur als das auserwählte Instrument der Vollstreckung des Gerichtes Gottes über die Juden. Wie in der Analyse der Reden bereits bemerkt wurde, soll der im Werk bei Josephus wichtige Begriff τύχη ebenfalls im Zusammenhang mit der Regierung Gottes erklärt werden. Wie im Anschluss an MASON und LINDNER festgestellt wurde, ist die Vorstellung, dass Gott allein die Nationen zu Aufstieg oder zu Fall bringt, tief in der jüdischen Geschichte verwurzelt. Nach seiner geschichtlich-theologischen Auffassung benutzt Josephus häufig

⁸⁹³ Vgl. LINDNER, Geschichtsauffassung, 142.

⁸⁹⁴ Vgl. MASON, Judean War 2, 269f. S. auch RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources, 47-9.

⁸⁹⁵ LINDNER, Geschichtsauffassung, 142.24.

den griechischen Begriff „Glück“, wie bei der Erklärung des Aufstiegs Roms in der Rede Agrippas,⁸⁹⁶ und unterordnet das „hellenistische Schicksalmotiv“ dem Handeln Gottes.⁸⁹⁷

Wie im Laufe der Analyse der Rede des Ananus festgestellt werden konnte, werden die Römer die „Frommen“, die volksgenössischen Tyrannen jedoch ἐπίβουλοι τῆς ἐλευθερίας (Bell IV 185) genannt. Nach Ananus sei es besser sich den Herren der Welt, nämlich den Römern, zu beugen, als die eigenen Volksgenossen als Tyrannen zu dulden (Bell IV 176-184). Nicht mehr die Römer, sondern die Minderheit von Rebellen, die Ἰουδαίους καλουμένους (Bell II 183), sollen (vgl. Bell IV 180ff) als „wahre Feinde“⁸⁹⁸ der Juden betrachtet werden. Durch die Rede des Ananus will Josephus deutlich machen, dass nicht das Volk und dessen Elite, zu der auch Ananus und Josephus selbst gehören, sondern nur eine Minderheit sich gegen die Römer stellt und dass die Römer, als Zeichen ihrer ehrwürdigen Frömmigkeit, Weihegeschenke in den Tempel bringen⁸⁹⁹. Über die Römer lässt Josephus Ananus sogar sagen, dass, wenn „man die Dinge beim rechten Namen nennen [will], so wird man finden, dass die Römer unsere Gesetze uns [= den Juden] in dem Maße erhalten, wie unsere eigenen Leute sie mit Füßen treten“ (IV 184). Auch in der Rede des Josephus an Joannes (Bell VI 99-110) sind die Römer diejenigen, die auf die jüdischen „Gesetze achten und darauf dringen, dass die von (...) [Joannes] abgeschafften Opfer der Gottheit wieder dargebracht werden“ (VI 101).

Die Überlegenheit der Römer wird auch in der Rede des Josephus vor der Mauer Jerusalems (Bell V 362-419) als Gabe Gottes bezeichnet und die unwiderstehliche Macht der Römer (Bell V 364) dadurch erklärt, dass „das Glück ihr Begleiter gewesen [war], und Gott, der die Weltherrschaft bei den einzelnen Nationen umgehen lasse, (...) nun einmal auf Italiens Seite [sei]“ (Bell V 367).⁹⁰⁰ Die Römer stehen bei Josephus immer in einem guten Ruf und werden von ihm sogar frommer als die rebellierenden Juden

⁸⁹⁶ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 290.

⁸⁹⁷ LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 144.

⁸⁹⁸ Es steht fest, dass Gott eigentlich aufseiten der Juden ist und bleibt, obwohl er, um seinen guten Willen gegenüber seinem Volk zu vollbringen, die starke Hand der Römer nutzte. Im Rahmen der Rede der Juden an Petronius (Ant XVIII 264-268) wurde bemerkt, dass Josephus Philo als Vertreter der Juden seine Volksgenossen ironisch mit der Feststellung beruhigt, dass der „Feind“ Gajus, der die Ehre Gottes für sich selbst beanspruchte und von anderen wirklich als Gott betrachtet und verehrt wurde, sich durch sein Verhalten in Wirklichkeit „Gott zum Feinde gemacht“ (Ant XVIII 260) hätte. Wie bemerkt, ist Gajus, der als „Feind“ der Juden auftritt, nach Josephus also weder wahrer Gott noch Feind, sondern der Gott der Juden ist der wahre Gott, der sich gegen Gajus als Feind zeigen würde.

⁸⁹⁹ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 117.

⁹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 153f.

beschrieben, indem sie den Tempel schonen, während die „im Tempel aufgewachsenen Juden“ ihn der Vernichtung preisgeben (Bell V 363). Josephus versichert seinen Zuhörern, dass es der Natur der Römer entspräche, milde im Herrschen zu sein (φύσει τε γὰρ ἐν τῷ κρατεῖν ἡμέρους εἶναι) und damit den Gedanken von Autoren wie Polybios und Vergilius teilt, dass, wie im Anschluss an RUNNALLS bemerkt wurde,⁹⁰¹ die Zurückhaltung und Milde das Wesen der römischen Regierung sei. Während Simon und Joannes die Aufständischen zum Verbrechen und zur Verunreinigung des Tempels Gottes anstiften und deshalb den Angriff der Römer gegen Tempel, Stadt und Menschen provozierten, erscheine Titus, wie BOMSTAD feststellt, als Bewahrer des Tempels und der Opfer, der die Zerstörung des Tempels sogar zu verhindern suche und deshalb von der Gottheit bei der Niederschlagung der Juden unterstützt werde.⁹⁰²

Nach RAJAK wurde festgestellt, dass Josephus, wenn er Gott aufseiten der Römer erkläre, zugleich damit andeute, dass ein anderer Tag noch kommen werde, an dem Gott aufseiten eines anderen Volkes sein werde, welcher für die Realisten - vielleicht nach Josephus sogar unfremden - viel zu fern erschien. Es gibt nach RAJAK hier etwas, was als eine implizite „unterdrückte Apokalypse“ bezeichnet werden kann.⁹⁰³

Das Motiv des Wirkens Gottes in der Weltgeschichte, in der das jüdische Volk durchaus in der Rolle des Protagonisten gesehen werden kann, wird von Josephus auch in den Reden in den *Antiquitates* beleuchtet und mit dem Motiv der Vorsehung Gottes (πρόνοια), zusammengesetzt, wie in verschiedenen Reden nachgewiesen werden kann. Als Reaktion auf die Rede des Juda (Ant II 140-158) lässt Josephus Josef, wie in der alttestamentlichen Darstellung (Gen 44,7f), die Geschichte seiner Familie, die eigentlich auch die Geschichte der jüdischen Väter und von Josephus selbst ist, als eine durchaus von Gott gesteuerte Geschichte beschreiben. Joseph interpretiert die Taten seiner Brüder und sein Amt in Ägypten als Folge der gnädigen Führung Gottes, da sie in der Hungersnot verschont geblieben sind (II 162). Wie erwähnt, versichert auch Mose den Zuhörern seiner Rede nach der Flucht aus Ägypten, dass auch die Notlage, in der sie sich befinden, zum Plan Gottes gehört, und dass Gott selbst sie in diese Notlage geschickt hätte, um sie „aus dieser Gefahr zu erlösen und (...) dadurch seine Allmacht und

⁹⁰¹ Vgl. RUNNALLS, *Hebrew and Greek Sources*, 169.

⁹⁰² BOMSTAD, *Governing Ideas*, 269.

⁹⁰³ Vgl. RAJAK, *The Jewish Dialogue*, 157.

besondere Fürsorge zu beweisen“ (Ant II 332). Die Rede passt zur biblischen Geschichtsauffassung, die hier auch von Josephus betont wird, nach der Gott selbst sein Volk und die Weltgeschichte leitet. Denn Gott sei Herr der Menschheitsgeschichte und der ganzen Schöpfung und kann nach Moses, wenn er will, zugunsten seines Volkes sogar „die Berge in Ebenen und das Meer in trockenes Land“ verwandeln (Ant II 333). Die Vorsehung, Führung und der Einfluss Gottes können nach Josephus sogar durch Zeichen von Wundern bestätigt werden, wie dies bereits im Vergleich mit anderen Reden festgestellt wurde. Ein Beweis dafür ist die Rede des Herodes an seine Truppen im Buch XV der *Antiquitates*, an deren Ende die Zuhörer den Krieg als Willen Gottes verstehen sollen, da sie ansonsten bereits beim Erdbeben umgekommen wären. (vgl. XV 145). Da sie aber alle noch am Leben seien, sollten sie auch im Krieg dem Beistand Gottes vertrauen.

Obwohl in der Darstellung des Josephus das jüdische Volk durchaus der Protagonist der Geschichte ist, erfährt die Geschichte der Juden bei Josephus wegen dessen literarischer Absichten eine universalistische Betrachtung, die auch deutlich in den Reden zu erkennen ist. Im Zusammenhang mit den von Josephus in den Mund des Herodes gelegten rhetorischen Merkmalen und auch in Bezug auf die Funktion der Reden in der Historiographie des Josephus als Ganzes, stellt LANDAU zutreffend fest: „Meticulously applying rhetorical devices, and consciously allowing the penetration of emotions to his historical writing, Josephus created highly charged accounts whose themes and rhetorical tricks often seem to transcend the particular story (...) to more universal interests“.⁹⁰⁴ Wie im Anschluss an FELDMANS Ausführungen bemerkt wurde, werden in der Rede des Mose am Fuß des Berges Sinai vor der Übergabe des Gesetzes an das Volk (Ant III 84-88) Adam und Noach namentlich erwähnt und sogar als wichtige Personen der Geschichte Israels bezeichnet, obwohl beide bereits vor Abraham gelebt haben, auf den die Juden den Ursprung ihres Volkes zurückführen. Adam ist außerdem nach *Antiquitates* der erste Mensch, auf den Josephus die Abstammung „aller Völker“ zurückführt und der erste πολίτης, der den Beistand Gottes erlebte, allerdings wohl nicht nach der stets bei Josephus gelobten „ordentlichen Staatsverfassung“, die erst durch Moses dem Volk gegeben wurde. Für Mose ist „der huldreiche Gott“ für alle Menschen

⁹⁰⁴ LANDAU, Power and Pity, 159.

die Ursache aller Güter (Ant IV 180 - *μία πᾶσιν ἀνθρώποις ἀγαθῶν κτήσεως αἰτία ὁ θεὸς εὐμενής*), welcher den Besitz aller Güter von der Einhaltung seines Gesetzes und der sittlichen Frömmigkeit abhängig macht, was z.B. auch im Leben verschiedener Römer zu sehen sei. Das macht Mose zum Ende seines Lebens in seiner Rede an das Volk am Jordan (Ant IV 177-193) deutlich.

Ein weiteres markantes Beispiel der universalistischen Betrachtung der Geschichte seines Volkes, sowie eines anderen Motivs, das im Rahmen dieser universalistischen Betrachtungsweise des Josephus vorkommt, nämlich das Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes, legt Josephus in der Rede Salomos nach der Einführung der Lade in den Tempel (Ant VIII 107-117). In dieser Rede wird, wie bereits festgestellt, Gott als Hausherr, als Besitzer (*ὁ δέσποτα*) angeredet, der sich selbst „ein ewiges Haus (...) aus Himmel, Luft, Erde und Meer“ schuf, welches er ausfüllt „ohne davon eingeschlossen zu werden“ (*οὐδὲ τούτοις ἀκρούμενος κεχώρηκας* - VIII 108). In dieser Formulierung lässt sich, wie FELDMAN zutreffend bemerkt, das stoische Motiv in der Rede Salomos erkennen, während die biblische Darstellung sich auf die Erwähnung beschränkt, Gott habe die Sonne an den Himmel gestellt, wohne jedoch selbst in dichter Finsternis (1Kön 8,12)⁹⁰⁵ Der Tempel wird in Salomos Rede als bloßes menschliches Bedürfnis eingestuft. Die universalistische Betrachtung des Josephus spiegelt sich außerdem in der Bitte Salomos wieder, Gott möge sich denjenigen von „anderswoher und selbst von den äußersten Gegenden des Erdkreises“ (*ἀλλὰ κἂν ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης*) gnädig erweisen. Und zwar als Beweis dafür, dass Gott nicht nur den Tempelbau ordnete, sondern auch, dass die Hebräer gegenüber anderen Völkern, weder feindselig noch gehässig auftreten, sondern viel mehr allen, auch den Römern den Schutz und die Freigebigkeit Gottes gönnen (*ἀλλὰ πᾶσι κοινὴν τὴν ἀπὸ σοῦ βοήθειαν καὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν ὄνησιν ὑπάρχειν ἠθελήσαμεν* - vgl. VIII 116f).

5.4.3.2 Die ehrwürdigen jüdischen Vorsteher

Wie in der Einleitung zur Untersuchung der Reden nach MASON bemerkt wurde, will Josephus zeigen, dass Juden und Römer dieselben „zivilisatorischen Werte,

⁹⁰⁵ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 619f. S. BEGG/SPILSBURY, *Judean Antiquities* 8-10, 30 (Anm. 361).33 (Anm. 390).

Tugenden und Ziele“ besitzen, und dass die Juden diese Werte aus ihrer eigenen edlen Tradition übernommen haben.⁹⁰⁶ Die Behüter dieser jüdischen Werte sind die jüdischen Vorsteher, tapfere, gerechte, weise und fromme Männer, die den Willen Gottes für das Volk richtig interpretieren und deshalb die Unterwerfung unter die Römer in der Zeit des Josephus als die richtige Entscheidung betrachten. Die echten Feinde werden von Josephus als die Rebellen aus dem eigenen Volk bezeichnet, die die väterlichen Gesetze verachten und gegen Gott freveln.

FELDMAN zeigte, dass Josephus seine Erzählung auf die großen Helden, wie Abraham, Jakob, Josef, Mose, Saul, David und Salomo konzentriert, was den Vorwurf gegen die Juden, sie hätten versäumt, wunderbare Menschen, wie Erfinder, Künstler oder hervorragende Weise hervorzubringen, entkräften würde. Daher habe sich Josephus entschlossen, der peripatetischen Tradition zu folgen und die Rolle der großen Männer der Geschichte hervorzuheben. In seinem apologetischen Werk *Contra Apionem* (Ap II 136) zeigt er seinen Lesern das Ziel der *Antiquitates*, indem er erklärt, dass diejenigen, die sich mit der alten jüdischen Geschichte beschäftigt haben, sehr wohl wussten, dass die berühmten jüdischen Männer nicht weniger Lob als die griechischen Weisen verdienen. Während die biblische Darstellung öfter die Rolle Gottes als Regie für menschliche Handlungen betont, sucht Josephus in seiner Darstellung die menschlichen Motive für das Handeln seiner Helden zu ermitteln.⁹⁰⁷ Wie FELDMAN feststellt, fällt die Betonung des Josephus im Allgemeinen auf die externen Qualitäten seiner Hauptfiguren, nämlich die edle Geburt und schöne Statur, auf die vier Kardinaltugenden, wie Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, und auf die spirituelle Eigenschaft der Frömmigkeit.⁹⁰⁸ FELDMAN betont aber auch: „to establish the stature of a people, it was first of all necessary to establish it's antiquity“ - was genau zu dem ersten von MASON

⁹⁰⁶ Vgl. MASON, Josephus, 89f.

⁹⁰⁷ Vgl. FELDMAN, Interpretation of the Bible, 74.

⁹⁰⁸ Wie FELDMAN, a.a.O., 83, feststellt, müsste der jüdische Held im Allgemeinen ein Philosophen-König im platonischen Stil, ein Hohepriester, ein Prophet, und ein wahrer Perikles, wie von Thukydides beschrieben, sein. Da Josephus aber sein Werk an ein überwiegend nicht-jüdisches Publikum adressierte, mussten seine Helden etwa die von Tacitus seinem verehrten Schwiegervater Agricola zugeschriebenen Qualifikationen erfüllen: Verwirklichung des wahren Segens der Tugend, konsularische und triumphale Ehren, genügend Reichtum, um die Wünsche zu erfüllen, Integrität der Position und Reputation, gute Beziehungen und Freundschaften, die Teilnahme an den von Kaiser Domitian geübten Massakern, die erst nach Agricolas' Tod stattfanden, vermieden zu haben, sowie das Leben in seiner Blütezeit und reich an Ruhm vor der Frau und den Kindern zu beenden. S. auch DERS. Josephus's Moses, 215.

genannten Punkt passt, dass Josephus das hohe Alter des jüdischen Volkes und der Institutionen nachweisen wollte. Nach Josephus versucht jede Nation, so FELDMAN weiter, ihren Ursprung bis in das entlegenste Zeitalter zurückzuverfolgen, um den Eindruck zu vermeiden, sie seien bloße Nachahmer anderer Völker. So werden sogar die frühesten griechischen Philosophen wie Pherekydes von Syros, Pythagoras und auch Thales von Josephus als Schüler der Chaldäer und Ägypter bezeichnet, die von Josephus ihrerseits wieder als Schüler Abrahams auf dem Gebiet der Mathematik und Astronomie, den bedeutendsten Wissenschaften der Antike, vorgestellt werden. Um die große Weisheit Salomos hervorzuheben, vergleicht Josephus ihn mit den Ägyptern und sagt, dass Salomo sie „nicht bloß an scharfem Verstand [erreichte], sondern (...) sie noch darin [übertraf]“ (Ant VIII 42). Josephus bemüht sich zu zeigen, dass selbst solche Kritik an den Juden, wie die des Ägypters Manethon, die des Dion, die des Menandros aus Ephesos und nicht zuletzt die Kritik des chaldäischen Berosus das hohe Alter des jüdischen Volkes bezeugen (Ap I 69-160).⁹⁰⁹

Was die Tugend der Weisheit betrifft, beschreibt Josephus Mose als einen Philosophen von einwandfreier Logik und cleverem Verständnis (Ant I 154), der, nach Art der griechischen philosophischen Schulen, vor allem der Stoiker, in der Lage war, einen originellen und einzigartigen Beweis der Existenz Gottes aus der Unregelmäßigkeit der himmlischen Erscheinungen (Ant I 156) abzuleiten. Die Zuhörer Moses werden als ἄκροωμένοις (Ant I 154) beschrieben, eine Bezeichnung mit der vor allem diejenigen bezeichnet wurden, die in den philosophischen Schulen die Vorlesungen hörten. Angesichts des Vorwurfes einiger Judengegner, wie etwa Apion, der meinte, sie, die Juden, hätten keine berühmten weisen Männer wie Sokrates, den Stoiker Zenon und Kleantes, oder jemanden wie ihn selbst (Ap II, 135) aufzuweisen, sah sich Josephus in der dringenden Verpflichtung, die herausragende Weisheit solcher biblischer Gestalten wie Abraham, Isaak, Jakob, Josef, Mose, Samson, Saul, David, Salomo, und Daniel besonders hervorzuheben. Nach Josephus, so FELDMAN weiter, wurde sogar Aristoteles von der Weisheit eines Juden, den er in Kleinasien traf, so beeindruckt, dass er zu dem Schluss kam, dass die Juden als Volk von den indischen Philosophen (Ap I 179)

⁹⁰⁹ Vgl. FELDMAN, Interpretation of the Bible, 84.

abstammen.⁹¹⁰ Ein weiteres, mit Weisheit verbundenes Attribut, wie es nach FELDMAN am Bild des Perikles bei Thukydides gesehen werden kann, ist die Fähigkeit, die Menschen zu überzeugen, welche nach Josephus u.a. bei Abraham, Mose oder Josua zu finden ist. So zeigt sich Abrahams Überzeugungskraft vor allem darin, dass er die Ägypter bei allen von ihm vorgetragenen Themen überzeugte (Ant I 167). Und Mose wird von Josephus wegen seiner Redefertigkeiten gelobt (Ant III 13; IV 328), obwohl dieser in der Bibel als unfähiger Redner geschildert wird (Ex 6,12). Auch Josua wird von Josephus als hochbegabter Redner hingestellt (Ant III 49), der höchst qualifiziert in klarer Auslegung seine Ideen vorbringt (Ant V 118).⁹¹¹

Die Differenzierung zwischen den ehrwürdigen jüdischen Vorstehern und den jüdischen Rebellen, die Verwirrung und Frevel verursachten, wird durch die Reden, sowohl durch die entfalteten Motive als auch durch die Bilder von Redner und Zuhörern von Josephus verdeutlicht. Die Todesbereitschaft der Juden wird von Josephus sowohl in einer eigenen Rede, in der er wie ein Vertreter der jüdischen Oberschicht spricht, als auch in der Rede des Eleazar als Vertreter der Rebellen als ein Zeichen der „echten“ jüdischen Lebensweise erwähnt. Nach diesen beiden Reden steht fest, dass die Rebellen mit dem Beistand Gottes nicht rechnen können, da sie das Geschehen und den Willen Gottes falsch interpretieren. Eleazar verwechselt die Bereitschaft der Juden, für die väterlichen Gesetze zu sterben, eigentlich eine ehrwürdige Eigenschaft des Volkes, mit Suizid, den Josephus richtigerweise als frevelhafte Tat bezeichnet. Wie bereits bemerkt, sagen „jene

⁹¹⁰ Vgl. FELDMAN, Interpretation of the Bible, 97. Bemerkenswert ist nach FELDMAN, a.a.O., 98, dass Josephus nicht weniger als sechs verschiedene Synonyme verwendet (σοφία, σύνεσις, δεξιότης, φρόνησις, φρόνημα und λογισμός), um über Josef zu sprechen. Josefs Weisheit wird von Josephus im Zusammenhang mit der Deutung von Träumen gesehen, eine Fertigkeit, die besonders bei den Griechen gewürdigt wurde.

⁹¹¹ Vgl. a.a.O., 104. Im Anschluss an MASON, Pharisees, 300f, notiert FELDMAN, Interpretation of the Bible, 104, außerdem, dass die Macht der Überzeugungskraft auch für anerkannte negative Zwecke verwendet werden könnte, was aus der Tatsache ersichtlich sei, dass in den drei Orten, an denen Thukydides, den Josephus so sehr bewunderte, den Begriff *πιθανώτατος* - „überzeugenste“ - verwendet, diese Überzeugungskraft dem Redner von der Zuhörermenge zugesprochen wird, und dass in den ersten beiden dieser Zitate, die Person, die am überzeugendsten auftritt, keine andere als Kleon ist, den Thukydides so sehr verachtete. Die Tatsache, dass Josephus über den Cäsar Gaius Caligula, den er natürlich verachtet, sagt, dass er Reden zu improvisieren wusste, welche andere nach langer Vorbereitung aufgebaut hatten, und selbst überzeugender über das Thema als jeder andere redete, auch wenn die schwersten Fragen diskutiert wurden (Ant XIX 208), sei ein weiteres Indiz, dass der Besitz dieses Merkmals nicht unbedingt etwas Positives war. Mehr über die Art und Weise nach der Josephus die historische Gestalten beschreibt und seine Ziele zu erreichen versucht, soll direkt in der fortlaufenden Analyse verschiedener - mehr oder wenig - überzeugenden Reden als Hauptziel dieses Kapitels aufgezeichnet werden.

um Josephus, die am Ende der Jotapata-Kämpfe für den Suizid plädieren, (...) laut Bell III 356, dass Gott selbst den Juden todesverachtende Herzen geschaffen habe (ὁ κτίσας ψυχὰς θανάτου καταφρονούσας)⁹¹². Diese Einstellung versucht Josephus mit seinen Argumenten zu korrigieren und verweist darauf, dass die Todesverachtung als ehrwürdige Eigenschaft der Juden keinesfalls mit dem Zulassen von Selbstmord verwechselt werden sollte. Das Motiv der Todesbereitschaft der Juden sowie ihre Einstellung zum Leben nach dem Tod soll, wie SWOBODA zutreffend bemerkt, im Zusammenhang mit seiner Intention, „die jüdische Lebensweise möglichst positiv (*Bellum*) oder gar als die bestmögliche (*Antiquitates; Contra Apionem*)“ darzustellen, gesehen werden.⁹¹³ Josephus behandelt diese Thematik als Historiograph, so SWOBODA weiter, und will nicht ein systematisches Traktat über diese Thematik anbieten.⁹¹⁴ Auch in der Rede des Eleazars an die Sikarier (Bell VII 323-388) wird von Josephus nicht eine bestimmte Auffassung über den Selbstmord zur Norm erhoben, sondern Josephus lässt Eleazar so reden, wie es seiner Rolle als jüdischer Rebell entspricht.⁹¹⁵ Während Eleazar einerseits die Lebensweise der Rebellen verkörpert, also nicht die „echte“ jüdische Lebensweise, so verkörpert andererseits Josephus die eigentliche jüdische tugendhafte Lebensweise.

Das Bild der jüdischen Vorsteher wird bei Josephus durchaus mit positiven Eigenschaften versehen. Während diese Führung von den weisen Bürgern Jerusalems unterstützt wird, folgen den Rebellen nur inkonsequente Junge, die sich leicht in den Krieg führen ließen. Die besonnenen und älteren Männer sahen dagegen „das kommende Unheil voraus und [betrauerten] die Stadt, wie wenn sie bereits dahin wäre“ (Bell IV 128). In der folgenden Rede des Ananus werden von ihm das Verlangen nach Freiheit (ἐλευθερίας ἐπιθυμία - Bell IV 175) sowie der Hinweis auf die ehrwürdigen Vorbilder in der Geschichte Israels und die jüdischen Vorfahren als Argumente gegen die Rebellen angeführt. Und Josephus erhebt die jüdische Lebensweise so, indem sie durch die jüdischen Führer verkörpert wird.

⁹¹² SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 388.

⁹¹³ A.a.O., 500.

⁹¹⁴ Vgl. ebd.

⁹¹⁵ MASON, Josephus, 283.

Ein anderes Anliegen des Josephus ist, die Leser davon zu überzeugen, dass die Vorsteher des Volkes sich nicht an die Römer verkauften. Josephus versucht diese Vorstellung zu widerlegen, indem er z.B. den Hohenpriester Jesus sagen lässt (vgl. Bell IV 247-250), dass dies bloß eine von den Zeloten erfundene Lüge wäre (IV 245), und zwar eine Lüge von Menschen, die „tausendfachen Todes würdig“ (μυρίων ἑκαστος εὐρεθήσεται θανάτων ἄξιος) und „Schandflecken und der Auswurf des ganzen Landes“ (θύματα καὶ καθάρματα τῆς χώρας ὅλης) seien und als „Räuber“ (λησται - IV 240-243) und Gottlose beschrieben werden müssten, die beabsichtigen, „die Nation zum Zerfleischen ihrer eignen Eingeweide zu treiben“ (Bell IV 263).⁹¹⁶ In dieser Rede des Ananus wird der starke Gegensatz zwischen den Vorstehern des Volkes und den Rebellen verdeutlicht und die Tatsache, dass weder das gesamte Volk noch die jüdischen Vorsteher sich den Römern verkauft haben oder gar Urheber der schlimmen Lage der Stadt Jerusalem sind. Wie in der Rede klar wird, sollten die Leser des Josephus zu der logischen Schlussfolgerung kommen, dass nichts schlimmeres unter den Römern passieren könnte, als das, was das Volk schon unter den Zeloten erlebt hat. Im deutlichen Gegensatz zu den Zeloten, die noch schlimmer als die Fremden beschrieben werden, erscheint deshalb das ehrwürdige Verhalten des Hohenpriesters Jesus, der sich selbst lieber für einen ruhmvollen Tod entscheiden würde, als das Leben eines Gefangenen der Römer zu führen (IV 250).

Wenn die Liebe zur Freiheit als Grund der Rebellen für den Krieg gegen die Römer vorgebracht wird, so lässt Josephus dagegen Mose, z.B. in seiner Rede an das gesamte Volk am Jordan zum Ende seines Lebens (Ant IV 177-193), den Gehorsam, der den Sieg über die Feinde und den Besitz des Landes sichert, als die beste Freiheit (ἐλευθερία - Bell IV 187) bezeichnen (Ant IV 190). Auch in den Mund eines der jüdischen Vorsteher im *Bellum* konnte Josephus folgenden Satz des Mose legen: „Habt ihr aber Gott zum Feind, so werdet ihr euren Feinden unterliegen und das Land, das ihr in Besitz genommen, schmachvoll wieder verlieren“ (Ant IV 190). Dieses Argument der Rede in den *Antiquitates* erinnert an die Reden des Josephus und anderer führender Gestalten im *Bellum* und scheint diese Argumente von der „wahren ἐλευθερία“ zu begründen. Wie festgestellt werden konnte, bedeutete die „wahre Freiheit“, den Führern

⁹¹⁶ Vgl. MADER, Josephus, 94f.101.

des Volkes, auch denen nach dem großen Gesetzgeber Mose, zu folgen, den Willen Gottes richtig zu interpretierten und so auch anzunehmen, da Gott selbst aufseiten der Römer war und durch diese das Gericht über Israel führte. Nicht nur Mose, sondern auch Mattathias legt mit der Rede an seine Söhne (Ant XII 279-284) in den *Antiquitates* die Grundlage für das von Josephus im *Bellum* dargestellte jüdische Verhalten und trägt damit zu einem positiven Bild sowohl der Juden als auch der Römer bei, wie z.B. durch den Verweis auf die Todesbereitschaft der Juden zugunsten der väterlichen Gesetze und das empfohlene Bündnis mit „gerechten und frommen Männer“ (Ant XII 284). Wenn im *Bellum* erklärt wird, dass Judas, Sohn des Mattathias, der erste war, der „ein Freundschaftsbündnis mit den Römern [schloss]“ (Bell I 38), zeigt Josephus, dass Juda nur der Empfehlung seines Vaters folgt, und dass die Römer eigentlich zu den „gerechten und frommen Männer“ zählen, deren Nähe Mattathias seinen Söhnen empfiehlt, damit sie ihre eigene Macht stärken können (Ant XII 284).

Wie im Anschluss an THACKERAY und dessen Analyse der Rede des Eleazar an die Sikarier (Bell VII 323-388) zu sehen war, wird die Aussage „Gott hat uns ins Verderben verurteilt“ durch eine Reihe von Berichten über Katastrophen ergänzt. Diese Katastrophen, die nicht von den Römern verursacht wurden, unterstützen die Ansicht, dass die Römer den Sieg nicht durch ihre eigenen Anstrengungen erreicht hätten.⁹¹⁷ Die Missinterpretation der schrecklichen Zeichen des Krieges, die die Aufständischen propagieren, wird dadurch von Josephus betont, indem Eleazar den Selbstmord als das legitime letzte Angebot Gottes ansieht, um in die so gewünschte ἐλευθερίαν zu gelangen (VII 325-326a). So versucht Eleazar, von seiner eigenen Feigheit enttäuscht, die Zuhörer zu erinnern, dass den Juden „von der ersten Regung [des] Bewusstseins an nach altherwürdiger Überlieferung [die] (...) Lehre eingeprägt [war], die ja auch (...) [ihre] Ahnen durch ihre Taten und Gesinnung bekräftigten, dass nicht der Tod, sondern das Leben für die Menschen ein Unglück sei“ (VII 343).⁹¹⁸

Ein letztes Merkmal der Reden im Rahmen der Darstellung eines ehrwürdigen Bildes der jüdischen Vorsteher, das Josephus seinen Lesern anbietet und auch erkannt werden soll, ist die positive Schilderung der Beziehung zwischen römischen und

⁹¹⁷ Vgl. THACKERAY, Josephus, 45.

⁹¹⁸ Vgl. MICHEL, De Bello Judaico, Bd. II/2, 276.

jüdischen Machthabern. Die Darstellung der Gegebenheiten im Rahmen der Rede des Nikolaus an Agrippa (Ant XVI 31-57), z.B die freundliche Beziehung zwischen Agrippa und Herodes, liefert ein gutes Beispiel für diese positive Schilderung. Josephus betont die gnädige Gesinnung, mit der Agrippa in Judäa auftrat, wie er Gott opferte und mit Gebeten ehrte, und wie er „das Volk festlich bewirtet[e] und dessen Gastgeschenke nicht verschmäht[e]“ (XVI 55). Nikolaus stellt die Römer wieder als diejenigen dar, die sich den Juden als Wohltäter zuwenden (vgl. Ant XVI 32), deren Schutz jede Gemeinde, jede Stadt und jede Nation auf Erden als „größte der Güter“ (μέγιστον ἀγαθὸν) empfindet (vgl. XVI 38). In solch einer vertrauensvollen Beziehung steht Marcus Agrippa zu Herodes, dass Herodes „im Kampfe als Bundesgenosse und Helfer, in Verlegenheit als Ratgeber, bei der Erholung als guter und angenehmer Gesellschafter“ bei Agrippa gewesen sei, der seinerseits mit Herodes „die Beschwerden aus Zuneigung und die Annehmlichkeiten der Ehre wegen“ (XVI 22) teilte.

5.4.3.3 Das Bild einzelner jüdischer Gestalten

Zum Bild, das Josephus seinen Lesern von den jüdischen Vorstehern zeichnet, gehören auch die unterschiedlichen Charakterzüge der verschiedensten Gestalten in seinem Werk. Diese Züge, die Josephus sowohl von sich selbst, als Protagonist von Teilen der von ihm dargestellten Geschichte, aber auch von anderen einzelnen Gestalten präsentiert, und die im Rahmen der analysierten Reden herausgearbeitet wurden, sollen nachfolgend im Einzelnen aufgezeigt werden.

a) Das Selbstporträt des Flavius Josephus

Im Vorfeld seiner Rede an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-382) begibt sich Josephus selbst in die Rolle des Boten, des Propheten, der die Botschaft Gottes über die Weltgeschichte ans Licht bringen soll. Als eine Art „Jeremia“, mit dem Josephus sich in der Darstellung mehrfach zu identifizieren scheint, konnten auch andere „prophetische Töne“ des Josephus festgestellt werden. So wie z.B. im Rahmen der Rede, bei der Josephus an nächtliche Träume erinnert wird, „in welchen ihm Gott das bevorstehende Unglück der Juden und das künftige Geschick der römischen Imperatoren

offenbart hatte“ (Bell III 351) und deren Interpretation ihn zur Kapitulation der Juden trieb. Josephus verbindet die ihm offenbarte Botschaft des Aufstiegs des Vespasian zum Kaiser mit biblischer Prophetie. Und als einer, der sich mit den heiligen Schriften gut auskannte, „machte er von der Gabe Gebrauch, seine eigenen Träume zu deuten“.⁹¹⁹ Dadurch stellt er sich, wie FELDMAN bemerkt, als Besitzer eines der wichtigsten Merkmale eines Weisen in der Antiken vor, nämlich, der Fähigkeit der Deutung von Träumen.⁹²⁰ Josephus zieht durch die Deutung von Träumen außerdem eine Verbindung zu seinem „Namensvetter“ Josef, der nach der biblischen Darstellung als Weiser die gleiche Begabung besaß.

Josephus bezeichnet sich selbst in seiner Rede an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-382), als ein tapferer Jude, der den Tod nicht scheut. Die Todesbereitschaft des Josephus ist allerdings eine andere als die von Eleazar verteidigte Todesbereitschaft, die Josephus als Suizid einstuft. Josephus ist bereit, nach dem Gesetz des Krieges und nach den Gesetzen der Natur zu sterben, die nicht von sich selbst, sondern von Gott, als Schöpfer und Lenker der Geschichte festgelegt werden. Am Schluss derselben Rede verteidigt sich Josephus gegen den Vorwurf, er hätte sich an die Römer verkauft. Wie in der Analyse der Rede bemerkt werden kann, erklärt Josephus, dass er sich den Römern nicht als Verräter seines Volkes oder als Lügner, sondern als tapferer, besonnener und (auch) frommer Feldherr ergab,⁹²¹ Eigenschaften, die auch im weiteren Verlauf der Darstellung das Bild des Josephus bestimmen (vgl. III 387.396). Auch in seiner Rede an Joannes im Buch VI des *Bellum* bemüht sich Josephus, sein persönliches Bild und seine Rolle in der Geschichte zu verteidigen, indem er sich als Vorbild präsentiert und Joannes auffordert, darauf zu vertrauen, dass er nie im Leben „so ganz Kriegsgefangener sein“ würde, sein Volk verleugnete und sein „Vaterland vergäße“ (Bell VI 107).

In seiner Rede an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-382) zeigt sich eine andere bemerkenswerte Facette des Bildes des Josephus. Denn Josephus stellt sich hier wie ein Philosoph dar. Er tut dies nicht nur in der Einleitung dieser Rede, in der gesagt wird, dass er zu philosophieren anfing (πρὸς αὐτοὺς φιλοσοφεῖν ἐπὶ τῆς ἀνάγκης - III 361f). Sondern besonders durch die Bestätigung seiner Bereitschaft, „für sein Volk nach

⁹¹⁹ MASON, Josephus, 69.

⁹²⁰ Vgl. FELDMAN, Interpretation of the Bible, 101.

⁹²¹ S. SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg, 458f.

dem Gesetz“ zu sterben, kann ein Zusammenhang mit der antiken Tradition der Todesbereitschaft der Philosophen gesehen werden. Mit seiner Todesbereitschaft folgt Josephus jedenfalls der gleichen Tradition der jüdischen Helden, wie z.B. Daniel und seine Freunde. Wie VAN HENTEN/AVEMARIE feststellen, ist nicht nur die Todesbereitschaft des Josephus mit der des Daniel zu vergleichen. Auch der Verlauf der Geschichte im Buch Daniel ist mit der von Josephus erlebten und dargestellten Geschichte vergleichbar. Außerdem bieten beide Geschichten den jüdischen Lesern, die unter einer ausländischen Regierung lebten, religiöse und politische Leitlinien an.⁹²²

b) Das Bild Josefs

Wichtige Charaktereigenschaften seines Namensvetters Josef, des Sohnes des Jakob, lässt Josephus in der Rede des Juda an Josef in Ägypten (Ant II 140-158) beschreiben. Juda betont in seiner Rede sehr stark die Großzügigkeit des Josef, die im Zusammenhang der Führung Gottes zugunsten seines Volkes Israel erscheint. Besonders werden die „Natur und Tugend“ (τὴν σαυτοῦ φύσιν καὶ ἀρετὴν) des Josef hervorgehoben, die beide zu der von FELDMAN festgestellten besonderen Berücksichtigung des Josef in den *Antiquitates* beitragen.⁹²³ Indem Juda Josef anfleht, den Zorn, „von dem kleinliche Menschen sich in allen Lebenslagen so leicht hinreißen lassen“, nicht an sich herankommen zu lassen (Ant II 141), ordnet Josephus die Person Josefs den „großen Menschen“ unter den „großen Menschen“ zu. Statt als κύριε, wie in der LXX übersetzt, wird Josef von Juda als Heerführer, Befehlshaber (ὁ στρατηγέ) angeredet. Josephus unterlässt es, wie nach FELDMAN bemerkt wurde, Josef durch Juda den Status eines Pharaos zu verleihen (obwohl die LXX dieses Problem durch μετὰ Φαραώ - „nach Pharaó“ oder „mit Pharaó“ - löst), um das Vorurteil vom Ehrgeiz eines Juden zu vermeiden und gleichzeitig zu verdeutlichen, dass es nicht das Vorhaben des Josef gewesen sei, den Pharaó zu verdrängen.⁹²⁴

⁹²² Vgl. VAN HENTEN/AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death*, 45.

⁹²³ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 335.

⁹²⁴ Vgl. DERS., *Judean Antiquities*, 171.

c) Das Bild des Mose

Wie mit der durchgeführten Analyse der Reden festgestellt werden konnte, wird Mose, in dessen Mund Josephus mehrere Reden legt, zur Hauptfigur eines großen Teils der *Antiquitates*, um so die entscheidende Rolle dieses jüdischen Gesetzgebers für die dargestellte Geschichte hervorzuheben. Mose war der Protagonist der jüdischen Geschichte, der besonders in hellenistischer Zeit vor allem wegen seiner guten Verbindung mit Ägypten in der heidnischen Welt berühmt geworden ist, wie im Anschluss an FELDMAN und GAGER bemerkt wurde.⁹²⁵

In seiner Rede nach der Flucht aus Ägypten erscheint Mose als der fromme⁹²⁶, geduldige, aber auch resolute Feldherr, der trotz des Widerstandes der Menge „nicht im Mindesten von der Fürsorge“ für die Menge abließ und auf das Versprechen der Erlösung durch Gott weiterhin vertraute (Ant II 329). Mose redet wie ein echter Feldherr, der seine Truppe ermahnt und nicht nur wegen des Tons, sondern auch wegen des Inhaltes seiner Rede im *Bellum* in einer Reihe mit den großen Feldherren hervortritt. Josephus lässt Mose in der Art und Weise zum Volk sprechen, die seinen eigenen literarischen Absichten entspricht und die Führungsstärke und unerschütterliche Frömmigkeit Moses betont.

Die Bemerkung FELDMANS hinsichtlich festgestellter Unterschiede zwischen der biblischen Darstellung und der Darstellung des Josephus bzgl. der Person des Mose konnte auch im Rahmen der Reden des Mose wie folgt festgestellt werden: „A great leader must be able to encourage his people. Thus, Moses is described as cheering up (παρορμῶντα „speeding on,“ „stimulating,“ „encouraging“) the Israelites and promising them salvation (Ant. 2.327)“.⁹²⁷

Die Führungskompetenz des Mose, insbesondere seine direkte Verbindung zu und Führung durch Gott, wird von Josephus auch in der Rede am Fuß des Berges Sinai vor der Übergabe des Gesetzes (Ant III 84-88) betont. Vor seiner Rede tritt Mose plötzlich wie ein Held vor das verängstigte und verzweifelnde Volk, erscheint ausgelassen und

⁹²⁵ Vgl. FELDMAN, Interpretation of the Bible, 374.

⁹²⁶ ATTRIDGE, Interpretation, 143, stellt zutreffend in Bezug auf das Bild des Moses in den *Antiquitates* fest, dass Mose „thoroughly exemplifies that central virtue of piety, which involves the belief in God’s providence and the trust that God will indeed aid those who have confidence in Him and who obey His law“.

⁹²⁷ FELDMAN, Interpretation of the Bible, 391. S. auch DERS., Josephus’ Portrait of Moses, 285.292.

sehr hochmütig (γαῦρός τε καὶ μέγα φρονῶν), so dass sofort die Furcht des Volkes verschwand „und Hoffnung [sie] erfüllte (...), zumal da der Himmel sich aufheiterte und das Unwetter sich verzog“ (Ant III 83). Josephus verleiht Mose im Zusammenhang der Rede zur Verteidigung der Priesterwürde Aarons (Ant IV 25-34) die Fähigkeit der Redekunst, indem er, der biblischen Darstellung widersprechend, erklärt, dass Mose „in hohem Maße die natürliche Gabe [= der Beredsamkeit] besaß“ (IV 25). In derselben Rede lässt Josephus Mose als weisen Staatsmann vor die Menge treten, der mit frommen und vernünftigen Argumenten „seine“ Positionen verteidigt.

In der Rede bemüht sich Josephus durch Mose, auch ein positives Bild des Aaron abzugeben. Aaron sei auf vorbildliche Art und Weise bereit, τὴν τιμὴν zu entsagen, solange die Entscheidung Gottes nicht die einhellige Zustimmung des Volkes finde. Dieses Verhalten, sich nur das Recht, sich für die Priesterwürde zu bewerben, vorzubehalten, steht nach Josephus im eindeutigen Gegensatz zur Begierde des Kore.

Das „Vorrecht“ Moses, am Ende seines Lebens das gesamte Volk Israel zu ermahnen, wird von Josephus mit der Rede des Mose am Jordan hervorgehoben (Ant IV 177-193). In dieser Rede rechtfertigt Mose seine Eignung zur Ermahnung des Volkes mit dem Hinweis auf sein Bemühen, mit dem er das Glück des Volkes suchte, und auf sein hohes Alter. Im Anschluss an FELDMAN konnte betont werden, dass sich Mose so wie Horatius (carm. 3.30.1) nicht schämt, seine Engagement für das Gemeinwohl zu erwähnen, was auch zur Bestätigung seiner Selbstliebe in III 188.190 und IV 27 passt.⁹²⁸ Außerdem konnte gezeigt werden, dass die Betrachtung des Mose durch Josephus eine nach dem Geschmack der römischen Gesellschaft formulierte Aretalogie ist.

d) Das Bild Salomos

In den Reden, die Josephus in den Mund des Königs Salomo legt, werden wichtige Züge des von Josephus abgegebenen Bildes dieses bekannten Protagonisten der jüdischen Geschichte festgestellt, wie z.B. bereits im Rahmen der Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel (Ant VIII 107-117). Nach Josephus bewies Salomo seinen Reichtum und regen Eifer, indem er den Bau des Tempels in sieben Jahren vollendete, während dieselbe Arbeit - von einem „normalen“ Menschen geleitet -

⁹²⁸ Vgl. FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 393 (Anm. 538).

„eigentlich ein ganzes Menschenalter“ erfordern würde (vgl. Ant VIII 99). In derselben Rede lässt Josephus, wie nach FELDMAN bemerkt wurde (Ant VIII 107-117), von den Stoikern beeinflusst erklären, dass der Tempel gebaut worden ist, damit die Juden beim Opfern auch davon überzeugt werden, dass Gott anwesend und nicht weit entfernt ist (μακρὸν οὐκ ἀφέστηκας - Ant VIII 108). Dies ist eine Formulierung, die ähnlich im Gebet des Agamemnon an Zeus vorkommt (Homer Il. 3.277 - ὃς πάντ' ἐφορῶς καὶ πάντ' ἐπακούεις) und von dem stoischen Philosophen Herakleitos im ersten Jahrhundert n. Chr. in seiner *Quaestiones Homericae* (23) zitiert wird, wie im Anschluss an FELDMAN und NORDEN bemerkt wurde.⁹²⁹ Salomo verweist in dieser Rede auf die Bedürfnislosigkeit Gottes, nach der es seiner Meinung nach unmöglich ist, Gott mit menschlichen Werken zu danken, „denn die Gottheit bedarf nichts“ (ἀπροσδεὲς γὰρ τὸ θεῖον ἀπάντων - Ant VIII 111). Trotz dieser „Bedürfnislosigkeit“ können die Menschen den Zorn Gottes besänftigen und seine Gnade und Güte durch das besondere Geschenk Gottes erfahren, nämlich durch die Gabe der Kommunikationsfähigkeit, durch die Stimme, die „aus der Luft entnommen und durch diese wieder gesendet wird“ (ἦν ἐξ ἀέρος τε ἔχομεν καὶ δι' αὐτοῦ πάλιν ἀνιοῦσαν οἴδαμεν - Ant VIII 112). Durch die Betonung der Bedürfnislosigkeit Gottes (ἀπροσδεὲς γὰρ τὸ θεῖον ἀπάντων) und die Worte über die Kommunikationsfähigkeit der Menschen werden, wie FELDMAN zutreffend bemerkt, weitere Indizien des „stoischen terminologischen Einflusses“ in den Aussagen des Salomo entdeckt.⁹³⁰

5.4.3.4 Ein ehrwürdiges Volk besitzt ein ehrwürdiges Gesetz

Es wurden bereits einige der Absichten des Josephus deutlich an Beispielen aus den Reden gezeigt, so wie z.B. die Vorsteher der Juden, besonders die Priester und die Hohenpriester, sowie die königliche Familie als die besten römischen Bürger und treue Freunde und Verbündete der Römer von Josephus dargestellt werden. Josephus beabsichtigt außerdem zu zeigen, dass solche guten Beziehungen nur dadurch entstanden sind und weiter gepflegt werden können, wenn Juden und Römer wohl die gleichen

⁹²⁹ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 620. S. NORDEN, *Agnostos Theos*, 19 (Anm. 2) und BEGG/SPILSBURY, *Judean Antiquities* 8-10, 30 (Anm. 358).

⁹³⁰ Vgl. FELDMAN, *Interpretation of the Bible*, 620f. S. auch NORDEN, *Agnostos Theos*, 14.

„zivilisatorischen Werte, Tugenden und Ziele“ haben, die die Juden allerdings „nicht von den Römern, sondern von ihrer eigenen alten und edlen Tradition“ übernommen haben.⁹³¹ Wie im Anschluss an MASON festgestellt wurde, will Josephus seinen Lesern das hohe Alter seines Volkes und dessen Institutionen nachweisen. Und er will die jüdische Verfassung als die edelste überhaupt, die moralische Bewertung seiner wichtigsten Gestalten und besonders die Philosophie hervorheben, die mit dem Thema der politischen Verfassung und des Verhaltens dieser Gestalten verbunden vorkommt.⁹³²

Wie in der Rede des Mose am Fuß des Berges Sinai (Ant III 84-88) verdeutlicht wird, wurden die Gebote, die Mose dem Volk übergab, nicht bloß von ihm, ὁ Ἀμαρᾶμου καὶ Ἰωχαβάδης υἱός (III 85) ausgedacht, sondern von Gott selbst gegeben, der damit seinen Beistand und seine Führung durch die Geschichte bestätigt. Diese ordentliche Verfassung (πολιτείας κόσμον) ist, wie FELDMAN feststellt, „the major theme of the *Antiquities*, already announced in *Ant.* 1.5, and this is what God gives to Moses“.⁹³³ Mose führt deshalb auch das Volk an den Berg heran, „damit sie selbst von Gott vernähmen, was sie zu tun hätten, und damit nicht die Glaubhaftigkeit der Worte dadurch Schaden litte, dass sie nur von menschlicher Zunge verkündigt und so ihr Ansehen beeinträchtigt würde“ (Ant III 89). Nach FELDMAN bietet Josephus, anders als die biblische Darstellung (Ex 20,21), nach der sich Mose allein der dicken Wolke, in der Gott war, näherte und das Volk weit weg blieb,⁹³⁴ eine „Milderung“ der Ereignisse an. Damit liefert er nicht nur ein „freundlicheres“ Bild von Mose, sondern auch vom Gott der Israeliten und leistet auch einen weiteren Teil „seines Beitrags“ zum Lob des mosaischen Gesetzes.

Nicht nur die Rede des Mose ist ein Beispiel für die Erhebung der Herkunft des jüdischen Gesetzes, sondern auch die Rede des Herodes an seine Truppen im Buch XV der *Antiquitates* (Ant XV 127-146). In dieser Rede wird die Ermordung von Gesandten weder von den Griechen noch von den Barbaren für gut geheißen, „denn die Griechen erklären die Gesandten für heilig und unverletzlich“, während die Juden sie sogar für

⁹³¹ Vgl. MASON, Josephus, 89f.

⁹³² Vgl. a.a.O., 106f.

⁹³³ FELDMAN, *Judean Antiquities* 1-4, 251 (Anm. 181).

⁹³⁴ Vgl. a.a.O., 252 (Anm. 188).

Stellvertreter Gottes halten, da sie ihre „wichtigsten Satzungen und den heiligsten Teil (...) [ihrer] Gesetze durch Engel erhalten [haben], die von Gott gesandt waren“ (XV 136).

In der Rede aus dem Mund des Nikolaus (Ant XVI 31-57) deutet Josephus an, dass die Juden für die väterlichen Gesetze sogar zum Sterben bereit sind und trotzdem, solange es dafür keinen Grund gibt, nie als ein kämpferisches und kriegerisches Volk auftreten. Denn das väterliche Gesetz verlangt nach Nikolaus nichts, „was der Menschlichkeit widerspräche“ (ἐθῶν τε τῶν ἡμετέρων ἀπάνθρωπον μὲν οὐδέν ἐστιν), sondern nur, was „der Gottesfurcht und einer heilsamen Gerechtigkeit“ entspricht (εὐσεβῆ δὲ πάντα καὶ τῇ συν θει δικαιοσύνη συγκαθωσιωμένα - XVI 42). Dieses besteht aus Vorschriften, die „überaus vortrefflich sind und dazu auch noch ein ehrwürdiges Alter aufweisen“ (Ant XVI 44). Die Einhaltung der väterlichen Gesetze ist nach Josephus die von Gott bestimmte Voraussetzung für das Glück des Volkes, wie z.B. in der Rede der Juden an Petronius im Buch XVIII der *Antiquitates* verdeutlicht wird (vgl. Ant XVIII 266).

6 Fazit: Ein Vergleich der Areopagrede mit Reden bei Josephus

Wie bereits bei der Fragestellung der vorliegenden Dissertation festgestellt wurde, machte die theologische Forschung schon längst auf Diskrepanzen zwischen den Schilderungen bei Josephus und Lukas über gleiche historische Gestalten und Ereignisse und auf das Problem der Beziehung zwischen den beiden Autoren aufmerksam. Die Fragen bzgl. dieser Diskrepanzen werden in der Forschung im Rahmen der unterschiedlichen literarischen Absichten und geschichtlichen Auffassungen des Lukas und Josephus beantwortet. Lukas und sein Zeitgenosse Josephus präsentieren gleiche Personen und Ereignisse unterschiedlich, denn sie betrachten gleiche historische Gestalten und Ereignisse aus unterschiedlichen Perspektiven. Diese Studie nimmt an der Diskussion über die historiographischen Verfahren beider Historiker teil, aber sie konzentriert sich nicht mehr auf die gemeinsamen Ereignisse und historischen Gestalten bei Josephus und Lukas, sondern sie beschränkt sich auf einen anderen Aspekt, der unmittelbar zum historiographischen Verfahren der Historiker der Antike gehört, nämlich auf die Frage nach den von ihnen verfassten und historischen Gestalten in den Mund gelegten Reden.

Die Auslegung der Reden der Act ist keine innovative Unternehmung. Auch die Auslegung der Areopagrede, der hellenistischsten Rede der Act, die immer als mehr oder weniger „fremd“ innerhalb des Neuen Testaments angesehen wurde, erweist sich ebenfalls nicht als eine innovative Unternehmung. Die Kunst des Lukas in seiner Areopagrede mit Verweis auf die Kunst des Josephus in den zahlreichen Reden seiner Geschichtsschreibung zu hinterfragen, zeigt sich jedoch als eine neue und versprechende Aufgabe. Durch den Vergleich der Areopagrede - mit ihren für das Neue Testament

„fremdartigen Merkmalen“ - mit Reden im *Bellum* und in den *Antiquitates* versucht die vorliegende Dissertation ihren Beitrag zur Diskussion über die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der historiographischen Verfahren beider Autoren und vor allem eine neue Perspektive der Interpretation der Areopagrede zu bieten.

In diesem abschließenden Kapitel werden Lukas und Josephus „ins Gespräch“ miteinander gebracht, nachdem die Areopagrede und zahlreiche Reden bei Josephus in den letzten Kapiteln für sich genommen analysiert wurden und diesem Kapitel als eine Art Grundlage für dieses „Gespräch“ dienen. Bevor aber die Ergebnisse der Analyse der Reden bei Josephus - die für sich genommen bereits einen Gewinn für die Josephusforschung bedeuten - mit der Analyse der Areopagrede zusammengeführt werden und schließlich in die Aufzeichnung der thematischen und formalen Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen der Areopagrede und den Reden bei Josephus münden, sollen zunächst die von der Forschung bereits anerkannten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Lukas und Josephus einführend dargestellt werden.

6.1 Lukas und Josephus als Geschichtsschreiber

Wie VAN UNNIK in seiner Vorlesung über Josephus als historischen Schriftsteller 1972 an der Universität Münster feststellte, ist es interessant, Lukas mit Josephus zu vergleichen, weil beide ihre Botschaften in die hellenistische Welt richten und weil Josephus hilft, „die geistliche Atmosphäre, in der auch Lukas geschrieben hat, deutlich vor Augen zu führen“.⁹³⁵ Bei dem Vergleich zwischen Lukas und Josephus, so VAN UNNIK weiter, „werden auch (...) Kontraste auffallen, und dadurch wird wiederum das geistige Profil des Lukas schärfer hervortreten“.⁹³⁶ Dass es keine direkte literarische Abhängigkeit zwischen Lukas und Josephus gibt, ist hier vorauszusetzen.⁹³⁷ Wichtige

⁹³⁵ VAN UNNIK, Flavius Josephus, 57.

⁹³⁶ Ebd.

⁹³⁷ Die Behauptung KRENKELS, Josephus und Lukas, 225, dass die Areopagrede u.a. von Ant VIII 107ff (Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel) abhängig sei, wurde bereits von NORDEN, Agnostos Theos, 12 (Anm. 1), als „nur eine der vielen willkürlichen Behauptungen“ in dem „hypothesenreichen“ Buch von KRENKEL bezeichnet. Die wenigen Anklänge erklären sich, wie NORDEN zutreffend bemerkt, daraus, dass „auch Josephus auf den Judengott einzelne Züge des stoischen Gottes übertragen hat“.

Gründe jedoch, warum der hellenistisch-jüdische Historiker Flavius Josephus sich zu dem hier beabsichtigten Vergleich eignet, sind aber vielfältig vorhanden, abgesehen von denen, die bereits bei der Fragestellung dieser Studie gegeben wurden. Mit den Konventionen der hellenistischen Historiographie vertraut, begab sich Lukas an seine literarische Arbeit und erstellte ein Werk, das eine Verbindung von jüdischer und griechischer Historiographie erzeugt und das dem 2Makk und Josephus in gewisser Weise vergleichbar ist, wie SCHRÖTER zutreffend feststellt.⁹³⁸ Es ist auch MASON zuzustimmen, dass Lukas und Josephus viele literarische Konventionen miteinander teilen, die ihnen einen „festen Platz in der Welt der hellenistischen Geschichtsschreibung“ sichern und sie wiederum in „eine[r] gewisse[n] Distanz zu diesem Umfeld“ halten,⁹³⁹ was einen solchen zweiseitigen Vergleich besonders nahe legt.

So wie Lukas mit seinen Act strebt auch Josephus in seinem historiographischen Werk nach einem „Erzählkontinuum“, wie WISCHMEYER es nennt, d.h., dass beide Historiker den Erzählraum der biblischen Geschichtswerke im hellenistischen Sinn bis in ihre eigene Gegenwart weiten.⁹⁴⁰ Lukas versteht sein Werk offensichtlich als Darstellung der Kontinuität der Geschichte Gottes mit seinem Volk, zu der auch die Ausbreitung des Evangeliums als Botschaft an alle Völker bis an das Ende der Erde gehört und von der die Areopagrede auf eine besondere Art und Weise Zeugnis ablegt. Sowohl die lukanische als auch die josephische Geschichtsdarstellung sind auf die Überzeugung aufgebaut, dass die dargestellte Geschichte „ein vom Gott Israels gelenktes Geschehen“ ist, wie noch im Einzelnen mit Belegen aus den Reden bei Josephus und der Areopagrede zu zeigen ist.

Eine weitere wichtige Parallele zwischen Josephus und Lukas ist, wie MASON feststellt, dass beide den Glauben ihren jeweiligen Gruppen als die beste Philosophie zu präsentieren versuchen. Obwohl nirgends ausdrücklich erwähnt, stellt Lukas aber mit auffälligen philosophischen Obertönen das frühe Christentum „als philosophische Schule innerhalb der jüdischen Gedankenwelt“ dar.⁹⁴¹ Was VILLALBA I VARNEDA in Bezug auf

⁹³⁸ SCHRÖTER, Lukas als Historiograph, 262.

⁹³⁹ Vgl. MASON, Josephus, 287.

⁹⁴⁰ WISCHMEYER, Orte der Geschichte, 168.

⁹⁴¹ MASON, Josephus, 313. Nach MASON, a.a.O., 314-22, weisen die „Standardausdrücke aus dem Vokabular der Philosophenschulen“ im Prolog der lukanischen Darstellung, nämlich *παρέδοσαν* (Lk 1,2) und *ἀσφάλειαν* (Lk 1,4), „die Kritik des Reichtums, des Luxus und der Heuchelei der Mächtigen“

Josephus zeigte, nämlich, dass er sein historiographisches System um Menschen organisierte und seine Geschichte sehr personalistisch schrieb,⁹⁴² kann auch in Bezug auf Lukas in den Act festgestellt werden, indem er seine Geschichte zunächst um die Apostel der Urgemeinde und im zweiten Teil offensichtlich um Paulus organisiert. Beide Autoren verwandeln durch ihre Erzählungen *“history into biography”*.⁹⁴³

Nicht nur Kontinuitäten, sondern auch wichtige Unterschiede zwischen Josephus und Lukas sind in Bezug auf ihre historiographischen Verfahren hier zu beachten. HEMER stellt verschiedene Unterschiede zwischen den literarischen Verfahren beider Historiker fest, die auch der Vergleich der in dieser Studie analysierten Reden unterstreicht. Die wichtigsten Unterschiede zwischen den Werken des Josephus und Lukas brauchen keine längere Analyse, sondern fallen bereits bei einem kurzen Überblick auf. Wie HEMER feststellt, zeigt sich Lukas in seinem Fokus extrem eng und selektiv, während Josephus in den *Antiquitates* eine umfassendere Geschichte seines Volkes oder im *Bellum* die Geschichte eines größeren Zeitraums schreibt. Während die Hauptwerke des Josephus über viele Bücher ausgeweitet sind, schrieb Lukas nur zwei kurze, zusammengebundene Bücher.⁹⁴⁴ Bei einer genaueren Lektüre der Werke des Lukas und des Josephus fallen weitere wichtige Unterschiede auf, wie z.B. ihre Betrachtungen in Bezug auf übernatürliche Ereignisse: Bei Josephus ist eine ähnliche Ambivalenz wie in den heidnischen Geschichtswerken zu erkennen, wie HEMER zutreffend analysiert. Obwohl er geneigt ist, die Wirkung der Vorsehung Gottes in dramatischen Naturereignissen zu betonen, rationalisiert er biblische Erzählungen, oft durch Auslassungen oder radikale Neuinterpretationen. Er listet z.B. bizarre Ereignisse auf, die den Fall Jerusalems bewirkten, und deutet sie sogleich im Rahmen der Vorsehung Gottes. Bei Lukas ist es deutlich anders zu erkennen. Ihm ist das Wunder ein untrennbarer Teil von Gottes Handeln in der Verteidigung von Christus und im Mitgefühl für die Bedürftigen.⁹⁴⁵

Trotz seiner umstrittenen festen Einordnung der *Antiquitates* und der Act in die gleiche historiographische Tradition kommt STERLING in seiner Dissertation

und andere „Standardthemen philosophischer Morallehre bei Jesus und seinen Anhängern“, u.a. zusammen mit der Szene auf dem Areopag darauf hin, dass Lukas das Christentum „als eine Philosophie darstellen wollte“. S. JIPP, Paul's Areopagus Speech, 568.581.

⁹⁴² Vgl. VILLALBA I VARNEDA, The Historical Method, 69.

⁹⁴³ Vgl. FELDMAN, Interpretation of the Bible, 3-5.

⁹⁴⁴ HEMER, The Book of Acts, 96f.

⁹⁴⁵ Vgl. a.a.O., 98.

„*Historiography and self-definition*“ zu wichtigen Schlussfolgerungen für die Erforschung der Beziehung zwischen Josephus und Lukas als zeitgenössische Geschichtsschreiber. Nach unserer durchgeführten Untersuchung ist STERLING zuzustimmen, dass sowohl Lukas als auch Josephus jeweils ihre eigenen Gruppen, nämlich die Christen und die Juden, als eine Untergruppe erkannten, der sie durch ihre Geschichtsschreibung eine „Definition von sich selbst“ verschafften, die anderen bereits bestehenden schriftlichen oder mündlichen „Definitionen“ als Ergänzung diene.⁹⁴⁶ Beide Autoren weisen auf eine bewusste „Hellenisierung“ jüdischer Texte und Traditionen bei der Darstellung der Geschichte ihrer Gruppen hin. Wie auch MASON feststellt, schreiben Josephus und Lukas „Geschichte, um ihrer Umwelt Inhalte und Werte der Gruppe nahezubringen, der sie angehören“.⁹⁴⁷ Obwohl andere jüdische Autoren vor Josephus die übliche philosophische Sprache bereits benutzten, „um bestimmte Aspekte des jüdischen Lebens zu beschreiben“, unternahm Josephus den „bei weitem umfassendsten Versuch, die jüdische Kultur insgesamt - Ursprung, Geschichte, führende Gestalten, Ethos, religiöse Gruppen - in philosophischen Begriffen“ zu interpretieren.⁹⁴⁸ Lukas und Josephus schreiben Geschichte nicht wie die anderen Historiker der hellenistisch-römischen Zeit, die sich einfach mit der Beschreibung des Aufstiegs „des römischen Imperiums und (...) [der] damit verbundenen“ Konflikte beschäftigen. Das Thema des Lukas ist überhaupt „kein politisches“ Thema.⁹⁴⁹ „Nach dem Vorbild früherer babylonischer und ägyptischer Autoren“ stellen Josephus und Lukas - der letzte ganz „von den Rändern der herrschenden Kultur aus“ - ihre jüdische bzw. christliche Tradition in griechisch-philosophischer Sprache ausführlich dar, um dadurch u.a. für „ihr öffentliches Ansehen“ am Ende des ersten Jahrhunderts zu kämpfen.⁹⁵⁰ Nicht nur Lukas, sondern auch Josephus ist die Frage nach Gott eine zentrale Frage, wie noch im Einzelnen zu thematisieren sein wird. Auch Josephus, der selbstverständlich nicht nur als Pharisäer und Priester als „Theologe“ bezeichnet werden kann, bleibt auch als Geschichtsschreiber immer noch Theologe. Im Anschluss an BRÜNE und SCHLATTER, weist GÄRTNER darauf hin, dass sowohl bei Philo als auch bei der Weisheit Salomos und

⁹⁴⁶ Vgl. STERLING, *Historiography*, 2f.

⁹⁴⁷ MASON, *Josephus*, 272.

⁹⁴⁸ A.a.O., 313.

⁹⁴⁹ Vgl. MARGUERAT, *Wie historisch ist die Apostelgeschichte*, 48f.

⁹⁵⁰ MASON, *Josephus*, 287f.

bei Josephus eine Mischung vom Judentum und griechischer Philosophie erscheint. Die Theologie des Josephus entstammt dem jüdisch-monotheistischen Gottesglauben und der Überzeugung des Gesetzes als souveräner Offenbarung Gottes, obwohl Einflüsse der zeitgenössischen philosophischen Lehren in seiner Gottesvorstellung, seiner Kosmologie, sowie seinen Gedanken über die Menschen und ihren Platz auf dieser Welt verfolgt werden können. Noch im Anschluss an THACKERAY und auch MONTGOMERY stellt GÄRTNER fest, dass Josephus als Historiker sowohl hinsichtlich seiner Präsentation als auch seines Stils ein Hellenist ist, während er als Theologe in der Regel hauptsächlich als ein Pharisäer erscheint, der bewusst offen für den Hellenismus bleibt.⁹⁵¹ Nach RAJAK gibt es bei Josephus, obwohl er in der Lage ist, stoische Terminologie anzuwenden, wie es bei dem Begriff εἰμαρμένη und bei der Beschreibung von Gottes Vorsehung als πρόνοια zu beobachten ist, die in der Tat bereits von Philo jüdischer Theologie angepasst wurde, keine Beweise für ein tieferes Eintauchen in stoische Philosophie; vielmehr will er lediglich seine eigenen Überzeugungen gegenüber seinem hellenisierten Publikum verständlich ausdrücken, so dass εἰμαρμένη oft genug von ihm nicht als Bezeichnung einer abstrakten Kraft verstanden wird, sondern als eine Art und Weise, über Gottes Anordnung zu reden. Für Josephus war es ein Glück, so RAJAK weiter, dass griechische Leser auf den Gedanken der Beteiligung einer monotheistischen Gottheit an dem Prozess der Geschichte kommen konnten, und so wollte er seine Lehre mit einer universellen anstatt einer engen jüdischen Anziehungskraft vermitteln - was an der merkwürdigen Art und Weise zu erkennen ist, in der sich selbst die römischen Feldherren in monotheistischen Ausführungen ausdrücken (Bell III 144.484.494; IV 366.370.626; VI 38-41.411).⁹⁵² Die Areopagrede und manche Reden bei Josephus, um hier bereits ein wichtiges Ergebnis des Vergleichs zu nennen, bringen klare Belege sowohl für die intensive theologische Deutung, die Josephus den dargestellten Ereignissen verleiht, als auch für die eindeutige „Hellenisierung“ jüdischer Inhalte, die von beiden Historikern praktiziert wird.

⁹⁵¹ GÄRTNER, *The Areopagus Speech*, 129f. Vgl. auch BRÜNE, *Flavius Josephus*, 194-214; SCHLATTER, *Die Theologie des Judentums*, 1-23; THACKERAY, *Josephus*, 96f. und MONTGOMERY, *The Religion of Flavius Josephus*, 278. S. auch LEBRAM, *Der Aufbau der Areopagrede*, 242.

⁹⁵² Vgl. RAJAK, *Josephus*, 100f.

So wie Lukas an Christen aus unterschiedlichen Kulturen und Völkern schreibt, wendet sich auch Josephus a.a. auch an Juden aus der fernen Diaspora und schreibt über ihre eigene Herkunft und Geschichte. Es unterscheidet Josephus und Lukas von den anderen Geschichtsschreibern, dass sie die Grundlagen „ihre[r] Gemeinschaft durch ein wohlwollendes Publikum an ein größeres kulturelles Umfeld vermitteln wollen“.⁹⁵³ Wie bereits analysiert, kamen auch die Christen, als intendierte Leser des Lukas, aus einem größeren kulturellen Umfeld und waren, nach der Perspektive der Außenstehenden, von Juden zunächst nicht zu unterscheiden. Je mehr aber die Gemeinden aus Nichtjuden bestanden, insbesondere als Resultat der paulinischen Mission, desto mehr war eine zutreffende Vorstellung der Christen nötig geworden, nicht zuletzt, um die Einheit der Christen zu bewahren, wie im Anschluss an MASON festgestellt werden kann. Um eine gemeinsame Herkunft zu sichern und die neue gewonnenen Christen sowie folgende Generationen von Christen zu belehren, sollte die Geschichte dieser Gruppe weiter erzählt werden. Die Christen, die nach der Perspektive der Außerstehenden sich nachts in „geheimen Zusammenkünften von Männer[n] und Frauen“ trafen und „ein gemeinsames Mahl, bei dem man jemandes ‚Leib und Blut‘ verzehrte“ hielten, eine Gruppe, die „keine Geschichte, kein geographisches Zentrum, keinen Tempel und keinen Opferkult, keine alte Verfassung und keine ethnische Herkunft“⁹⁵⁴ hatte, musste also erst einmal vorgestellt werden.

6.1.1 Die Prologe des Josephus und des lukanischen Doppelwerkes im Vergleich

Wie MASON feststellt, war der Prolog ein unverzichtbarer Bestandteil eines Geschichtswerkes im ersten christlichen Jahrhundert. Auf den Spuren der drei „Meister ihres Fachs“, nämlich Thukydides, Polybios und Herodot, versuchten die Autoren in der Zeit des Josephus und Lukas die Prologe ihrer Werke zu verfassen.⁹⁵⁵ Neben den Reden zeigt auch der Prolog eines Geschichtswerkes wichtige Aspekte des historiographischen Verfahrens eines Autors der Antike. Diese Tatsache führt dazu, noch im Rahmen des einführenden Vergleiches „Lukas und Josephus als Geschichtsschreiber“ einen kurzen

⁹⁵³ MASON, Josephus, 298.

⁹⁵⁴ A.a.O., 289. So stellt MARCUS, Paul at the Areopagus, 146, fest: „Indeed, one of the major purposes of Luke-Acts is to link Christianity up with something very old, the history of Israel (...)“.

⁹⁵⁵ Vgl. MASON, Josephus, 273.

Vergleich zwischen den Prologen der historiographischen Werke des Josephus und Lukas darzulegen.

MASON fasst eine Reihe von Formeln zusammen, die zur Zeit des Lukas und Josephus in einem Prolog zu erwarten waren:

„Ein formgerechtes Vorwort enthielt Bemerkungen über: (a) das Thema und seine Wichtigkeit, (b) die Unzulänglichkeit früherer Geschichtsdarstellungen über dieselbe Epoche, (c) Umstände und Anlaß, die den Verfasser dazu bewegt haben, dieses Werk zu schreiben[,] (d) die völlige Unparteilichkeit des Verfassers und sein Bemühen um Wahrheit, (e) die unermüdliche Forschungstätigkeit des Verfassers und seine Kontakte zu Augenzeugen (die ursprüngliche Bedeutung von ‚Aut-opsie‘), (f) die Hauptthese des Verfassers und seine persönliche Ansicht über die Ursachen der darzustellenden Ereignisse und (g) eine kurze Inhaltsangabe des Werkes“.⁹⁵⁶

Um einen kunstvollen Prolog zu schreiben, so MASON weiter, sollte der Autor eines Werkes im ersten Jahrhundert nicht nur die o.g. Formeln befolgen, sondern auch Formulierungen vermeiden, die mit der Zeit zu Klischees geworden waren, eine Kunst für die das Vorwort des *Bellum* von Josephus „ein höchst gelungenes Beispiel“ sei.⁹⁵⁷ In Bezug auf das lukanische Werk soll zunächst bemerkt werden, dass gerade der Prolog des Lukasevangeliums (Lk 1,1-4) und dessen Verbindung mit den Act (1,1-2) einen wichtigen Unterschied zwischen Lukas und den anderen neutestamentlichen Autoren aufzeigt, der verdeutlicht, wie Lukas die Forderungen der griechischen Historiographie zu berücksichtigen versuchte. Die Frage, ob und in welchem Maße Josephus und Lukas den Erwartungen an die Historiker ihrer Zeit hinsichtlich der Abfassung von einem guten Prolog erfüllten, ist hier zweitrangig. Vielmehr sollen hier die von Lukas und von Josephus in ihren historiographischen Werken verfassten Prologe verglichen werden.

Eine erste Diskrepanz zwischen Josephus und Lukas in Bezug auf ihre Prologe ist ihre auffallende unterschiedliche Länge. Die Prologe im historiographischen Werk des Josephus sind viel länger als der Prolog des lukanischen Doppelwerkes. Der Prolog des Lukas ist aber, wie MASON zutreffend bemerkt, der Kürze seines Werkes völlig entsprechend und enthält die entscheidenden und unverzichtbaren üblichen Elemente eines Prologs. Während sowohl das Thema als auch eine kurze Inhaltsangabe des Werkes bereits im Prolog des Evangeliums erscheinen, wird dessen Ablauf erst im Prolog seiner

⁹⁵⁶ MASON, Josephus, 273f.

⁹⁵⁷ Vgl. a.a.O., 274.

Act mit folgenden Worten gegeben: *περὶ πάντων, (...) ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὐκ ἐξελέξατο ἀνελήμφθῃ* (vgl. Act 1,1-2). Das Fehlen einer Verschärfung des Themas in den ersten Worten des Lukasevangeliums, welche nur kurz mit dem Satz *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* (Lk 1,1) das Thema erläutern, kann eher gegen die Meinung sprechen, dass Lukas an Nichtchristen geschrieben hätte, als gegen seine schriftstellerische Leistung als hellenistischer Geschichtsschreiber. Mit diesem kurzen Satz fasst Lukas die Umstände und den Anlass zusammen, die ihn dazu bewegten, sein Werk zu schreiben. Es ist nicht zu übersehen, dass Josephus in dieser Hinsicht offensichtlich deutlicher als Lukas den üblichen Regeln eines Prologs folgte. In seinem *Bellum* benennt er sein Thema und betont dessen Bedeutung bereits in der ersten Zeile des Prologs. Im *Bellum* geht es also um den „Krieg der Juden gegen die Römer, der an Bedeutung unter allen Kriegen zwischen einzelnen Städten oder Völkern nicht nur unseres Zeitalters, sondern auch vergangener Tage seinesgleichen sucht (...)“ (Bell I 1). Ebenfalls im Prolog der *Antiquitates* ist Josephus in Bezug auf seinen Anlass und sein Thema und dessen Bedeutung deutlicher als Lukas: „(...) weil ich allen Griechen damit etwas Bedeutendes bieten zu können glaubte. Es wird nämlich unsere ganze Altertumskunde und die Verfassung unseres Staates enthalten (...)“ (Ant I 5). Josephus erwähnt außerdem, dass „manche Griechen vor Eifer brannten“ (Ant I 9), um die Schicksale seines Volkes kennen zu lernen. Auch in Bezug auf die Inhaltsangabe ist der Unterschied zwischen Lukas und Josephus auffallend. Während Lukas seinen Lesern nur eine sehr kurze Inhaltsangabe erst im Prolog der Act anbietet, bemüht sich Josephus am Ende des Prologs des *Bellum*, eine sehr ausführliche Inhaltsangabe seines Werkes zu geben. Demnach sollte die Darstellung von der Vertreibung des Antiochus Epiphanes durch die Asamonäer (vgl. Ant I 19) über die Berufung des Vespasian zum Cäsar (vgl. Ant I 23) und die Not und das Unglück der Juden bis hin zur völligen Zerstörung der Stadt (vgl. Ant I 27f) reichen und am Ende erzählen, „wie Titus das ganze Land bereiste, die Ordnung herstellte, nach Italien zurückkehrte und triumphierte“ (Ant I 29).

Lukas schreibt seine Prologe, als ob seine Leser sich schon an seinem Thema interessiert zeigten. Mit dem Pronomen ἡμῖν betont Lukas sowohl seine Beteiligung als auch das Interesse des Lesers an den dargestellten Ereignissen. Die Bedeutung des

Themas muss also deshalb von ihm nicht ausdrücklich betont werden, obwohl Lukas das Interesse des Lesers wiederholt weckt, indem er schreibt, dass die Erzählung bei den Lesern Gewissheit (τὴν ἀσφάλειαν) über die von ihnen bereits empfangene Lehre (Lk 1,4) bewirken sollte. Außerdem lässt sich bei Lukas deutlich erkennen, wie er seine Forschungstätigkeit durchführt und seine Kontakte zu weiteren Augenzeugen über die von ihm dargestellten Ereignisse benutzt. Die Ereignisse sind auch von Lukas dargestellt καθὼς παρέδοσαν (...) οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γινόμενοι τοῦ λόγου (Lk 1,2). Seine Forschungstätigkeit betont er mit dem Satz: παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι (Lk 1, 3).

Obwohl Lukas sich von anderen Geschichtsschreibern seiner Zeit unterscheidet, indem er, wie MASON analysiert, die früheren Darstellungen der gleichen Ereignisse „nicht geradewegs dem Papierkorb“ überantwortet,⁹⁵⁸ verrät er rücksichtsvoll seine Ansicht, dass es „noch eine Menge zu verbessern gilt“, wenn er sagt, „dass schon ‚viele‘ - übrigens ein leicht negativ behafteter Terminus im Griechischen“⁹⁵⁹ - vor ihm bereits über dieselben Ereignisse geschrieben hatten. Bei der Diskreditierung der Schriftsteller, die vor ihm über das gleiche Thema schrieben, ist Josephus wesentlich schärfer als Lukas. Im *Bellum* schreibt er als einer, der die dargestellten Ereignisse miterlebte (Bell I 3), und kritisiert nicht nur die Schriftsteller, die nicht als Augenzeugen, sondern nur mit Hilfe des Sammelns und der Bearbeitung von törichtem widerspruchsvollem Gerede geschrieben (Bell I 1), sondern auch diejenigen, die obwohl als Augenzeugen, „aus Liebedienerei gegen die Römer oder aus Hass gegen die Juden (...) [schrieben, und es] mit der Wahrheit nicht genau nahmen“ (Bell I 2). In den *Antiquitates* betont Josephus, dass er sich nicht wie andere Geschichtsschreiber verhält, welche die Geschichte darstellen, „um ihre Redegewandtheit leuchten zu lassen und dadurch berühmt zu werden (...), [oder wie] andere, um denen zu gefallen, über die sie schreiben“ (Ant I 2), sondern er schreibe von „ein[em] gewisse[n](...) Zwang“ getrieben, um die von ihm bezeugten Ereignisse „schriftlich vor Vergessenheit zu bewahren (...) [und] die Erhabenheit wichtiger, im Dunkel verborgener Tatsachen (...) zum allgemeinen Besten zu erzählen“ (Ant I 3).

⁹⁵⁸ Vgl. MASON, Josephus, 275.

⁹⁵⁹ Vgl. ebd.

Die angebliche Augenzeugenschaft und die - wenigstens teilweise - Teilnahme an den dargestellten Ereignissen sind Lukas und Josephus gemeinsam, und der Kompromiss mit den Lesern in Bezug auf Forschung und Genauigkeit wird von beiden, wie HEMER zutreffend bemerkt, in sehr ähnlichen Klauseln präsentiert.⁹⁶⁰ Weder Josephus noch Lukas erklären sich in ihren Prologen als unparteilich bei der Behandlung ihrer Thematik. Lukas verwendet keine einzige Zeile seines Werkes, um seine Unparteilichkeit zu verteidigen. Er schreibt, wie bereits bei den einleitenden Fragen der Act festgestellt wurde, als „*insider*“. Josephus seinerseits, obwohl er im *Bellum* „eben nur das auf beiden Seiten tatsächlich Geschehene genau [zu] berichten“ verspricht, gibt selbst weiter zu, dass er „mit der Erzählung der Begebenheiten zugleich (...) [seiner] Stimmung ein kleines Opfer bringen“ (Bell I 9) würde und dass es jemand für „ein[en] Verstoß gegen das Gesetz der Geschichtsschreibung“ halten könnte, was er „seufzend über das traurige Los (...) [seiner] Vaterstadt, gegen die Tyrannen und ihren Anhang von Banditen im Ton der Anklage“ (Bell I 11) präsentiert. Der gesamte Ton des Prologs der *Antiquitates* verrät die Unparteilichkeit, mit der Josephus sein Thema behandelt. Dieser Ton wird bereits im Prolog durch die Worte über Mose bestimmt, indem der jüdische Gesetzgeber von Josephus den Lesern - für die eine Lehre je älter, desto besser war - als derjenige vorgestellt wird, der vor 2000 Jahren geboren worden war, „zu einer Zeit, in welche die Dichter nicht einmal den Ursprung ihrer *Götter*, geschweige denn Taten oder Gesetze *sterblicher Menschen* zu verlegen gewagt haben“ (Ant I 16).

Über die bereits analysierten Linien des Josephus und Lukas bei der Abfassung ihrer Prologe hinaus ist zu bemerken, dass sowohl Lukas als auch Josephus „eine Fortsetzung ihres ersten Werkes geschrieben haben und im Vorwort der zweiten Schrift darauf eingegangen sind“.⁹⁶¹ Lukas, wie schon erwähnt, bezieht sich auf sein erstes Buch in Act 1,1 und zeigt dadurch, dass die im Lukasevangelium angefangene Darstellung durch seine Act fortgesetzt wird. In den Act wird das Wirken der Jünger, später Apostel genannt, nach ihrer Ausrüstung mit der Kraft Gottes bis an das Ende der Erde dargestellt (Act 1,8). Die Botschaft der Apostel ist die Verkündigung des im Kern des Judentums geschehenen Handelns Gottes durch Jesus. Dieses Handeln Gottes wird in die

⁹⁶⁰ Vgl. HEMER, *The Book of Acts*, 98.

⁹⁶¹ MASON, *Josephus*, 277.

Weltgeschichte eingeordnet und betrifft nach Lukas nicht nur die Juden, sondern die ganze Menschheit. Diese plastische und bewusste Verankerung des entscheidenden Handelns Gottes sowohl im Kern des Judentums als auch in der Weltgeschichte darf nicht übersehen werden. Das Christentum bedeutet für Lukas nichts anderes als die Fortsetzung der Geschichte Gottes mit seinem Volk, und sein Werk, das Evangelium und die Act, bilden die Fortführung der mit dem Alten Testament angefangenen Darstellung der „Heilsgeschichte“ Gottes. Hier ist auf die Charakterisierung Wolters zu beachten, der das lukanische Werk als die Darstellung einer „Epoche“ der Geschichte Gottes (s. Exkurs: Eine „Epochengeschichte“ - Wolters Versuch einer Präzisierung).

Die Einbeziehung seiner historiographischen Schriften ist auch bei Josephus deutlich erkennbar. Im Prolog der *Antiquitates* nimmt Josephus zwei Mal Bezug auf das *Bellum*. Er schreibt, dass er als Mitkämpfer gewissermaßen gezwungen war, den Krieg zu beschreiben, „um diejenigen zu widerlegen, welche in ihren Schriften Falsches darüber berichtet haben“ (Ant I 4). Hier ist auch die Diskreditierung der Geschichtsschreiber, die vor Josephus über den jüdischen Krieg berichteten, sogleich zu erkennen. In einer weiteren Bezugnahme in den *Antiquitates* auf das *Bellum*, in der Josephus den Lesern gleich auch eine kurze Inhaltsangabe der *Antiquitates* anbietet, erklärt er, dass er bereits in seinem ersten Werk über den „Ursprung der Juden, ihre mannigfaltigen Schicksale (...) vor dem Kriege mit den Römern von Anfang an“ (Ant I 6) schreiben wollte, aber durch den „zu großen Umfang des Stoffes“ zu einem anderen Werk, nämlich den *Antiquitates*, genötigt wurde.

6.2 Die Funktion der Areopagrede und der Reden bei Josephus

Die Areopagrede sowie die zahlreichen Reden aus dem *Bellum* und aus den *Antiquitates*, die in Kapiteln 4 und 5 dieser Dissertation analysiert wurden, hatten ihre Funktion zunächst darin, dass sie dem Autor dienten, „(...) den einfachen Narrator-Text zu entlasten, zu ergänzen, auszuweiten und zu vertiefen und die Erzählung unmittelbar und lebendig (...) zu machen (Dramatisierung)“.⁹⁶² So wie Lukas in seiner Areopagrede setzt auch Josephus die Reden in strategischen und entscheidenden Momenten seiner

⁹⁶² SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 52. S. auch LEIDL, Publikumsreaktionen, 237.

Darstellungen ein, um die Bedeutung des von ihm dargestellten Augenblicks zu erhellen,⁹⁶³ das Interesse der Leser zu erwecken und sie zu „fiktiven Augen- und Ohrenzeugen zu machen“.⁹⁶⁴ Die durchgeführte Untersuchung zeigte, dass die Areopagrede eine große Rolle in Bezug auf die Weckung des Interesses für die zweite Missionsreise des Paulus spielt, für die Bedeutung des eigentlichen Momentes, in dem das Evangelium Athen, das Zentrum der akademischen kulturellen Welt, erreicht und dort in Berührung mit der hellenistischen Philosophie kommt.⁹⁶⁵ Auch Josephus setzt die Reden meistens in entscheidenden und dramatischen Momenten seiner Darstellung ein, wie es beispielsweise deutlich in seiner eigenen Rede an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-82) und seiner Rede vor der Mauer in Jerusalem (Bell V 362-419) oder in den Reden des Mose in den *Antiquitates* der Fall ist.

Im Rahmen des Vergleiches der Areopagrede und der Reden bei Josephus hinsichtlich ihrer Funktionen innerhalb der Darstellungen stellen sich Fragen, wie z.B., ob auch Josephus, so wie Lukas, den Redner als Vorbild und dessen Rede als „Lehre“ jedem Leser anbieten will und dadurch auch an eine Stellungnahme sowohl gegenüber dem Verhalten der Redner als auch gegenüber ihrer Lehren appelliert. Ein wichtiges Ergebnis der Analyse der Reden ist, dass die Reden bei Josephus ebenso wie die Areopagrede den Lesern eine „Einsicht in die übergeschichtliche Bedeutung des betreffenden geschichtlichen Augenblicks“ und eine theologische Interpretation durch eine spezifische Deutung der geschichtlichen Ereignisse vermitteln. Dies erreichen Lukas und Josephus sowohl durch die „typologische Charakterisierung der an der Handlung beteiligten Helden“⁹⁶⁶ als auch durch die entfalteten Motive und „allgemeinen Gedanken“ zur Erklärung des Anlasses der Reden.⁹⁶⁷ In der Areopagrede sowie in den Reden bei Josephus verstecken und vermischen sich die literarischen Absichten ihrer Autoren, seien es apologetische, pädagogische oder historisch-theologische Absichten. Eine bestimmte literarische Absicht kann manchmal eindeutig in einer einzigen Klausel der jeweiligen Rede gefunden werden, so wie eine einzige Aussage mehrere literarische - manchmal sich gegenseitig ergänzende - Absichten aufweisen kann. Sowohl in Bezug auf die

⁹⁶³ DIBELIUS, Aufsätze, 141.151.

⁹⁶⁴ BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 9.

⁹⁶⁵ MARINCOLA, Speeches in Classical Historiography, 119.

⁹⁶⁶ SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden, 55.

⁹⁶⁷ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 121.

Areopagrede als auch auf die Reden bei Josephus lässt sich feststellen, dass sie mit ihren längeren oder kürzeren „philosophischen Traktaten“ als eine Art von „Brücke“ zwischen Geschichte und Dichtung bzw. zwischen punktuellen Ereignissen und allgemeiner Wahrheit funktionieren, die eigentlich die Ansicht des Verfassers widerspiegeln, von der die Leser unterwiesen werden sollen. Die Areopagrede sowie die Reden bei Josephus bringen eindeutig die geschichtlich-theologischen Ansichten ihrer Verfasser hervor.

Die Analyse der Reden zeigt, dass die Areopagrede sowie die Reden bei Josephus nicht nur als „Brücke“ zwischen Geschichte und Dichtung oder zwischen allgemeiner Wahrheit und punktuellen Ereignissen, sondern auch als Brücke „zwischen intra- und extradihegetischem Positionen“ dienen,⁹⁶⁸ indem sie beabsichtigen, den Leser in seinem Urteil über die Geschichte zu beeinflussen. Von dem Leser wird am Ende jeder Rede eine bestimmte Stellungnahme in Bezug auf den Redner und seine Lehre bzw. in Bezug auf die Zuhörer und ihre Reaktionen auf die Rede erwartet. Sowohl die Leser des Lukas als auch die Leser des Josephus werden durch die Areopagrede bzw. die Reden aus dem *Bellum* und aus den *Antiquitates* dazu geführt, die Reaktionen der Zuhörer der Reden (bzw. die Lehre des Paulus und der Redner bei Josephus) auf der Ebene der Erzählung je nach den literarischen Absichten der Historiker entweder zu übernehmen oder abzulehnen.⁹⁶⁹ Wie bei der Areopagrede gesehen werden konnte, werden die Leser von Lukas durch die Rede von Anfang an so beeinflusst, dass sie am Ende der Rede sowohl die ganze Lehre über den „unbekannten Gott“ als auch das missionarische Konzept des Paulus in Athen, sein vorbildliches Verhalten unter solchem Publikum und dessen religiöse Vorstellungen, sein Entsetzen über den Götzendienst und zugleich seinen Respekt vor den religiösen Gefühlen der Athener, sowie die Reaktionen der gläubigen Dionysius und Damaris selbst mitteilen sollten bzw. könnten. Josephus führt seine Leser, seinen literarischen Absichten nach, offensichtlich zur Übereinstimmung mit den Ideen der jüdischen Vorsteher, welche die Taten der jüdischen Rebellen ablehnen und die Römer als Instrumente Gottes zum Schutz des jüdischen Volkes und von dessen Heiligtümern präsentieren.

⁹⁶⁸ LEIDL, Publikumsreaktionen, 237.

⁹⁶⁹ S. a.a.O., 249.

6.2.1 Das Bild der Redner und Zuhörer

Wie die anderen Geschichtsschreiber der Antike stellen auch Lukas und Josephus ihre Redner als historische *Exempla* dar. Deshalb umfassen die Reden Anachronismen und Aktualisierungen, die mehr über die Zeit des Historikers aussagen und zukünftige Verhältnisse im Auge behalten, als über die Zeit sprechen, die sie zu rekonstruieren versuchen.⁹⁷⁰ Es ist üblich, dass die Autoren der antiken Geschichtswerke durch die Reden neue Facetten bestimmter historischer Gestalten vorbringen, die nicht immer zu dem bereits durch schriftliche oder mündliche Traditionen etablierten Bild dieser Gestalten passen. Dieses Verfahren ist sowohl bei Lukas in seiner Darstellung der Rede des Paulus vor dem Areopag als auch bei Josephus in verschiedenen Reden festzustellen, wie z.B. in den Reden des Mose in den *Antiquitates* sehr deutlich wird, in denen Josephus Mose in philosophischer Sprache reden lässt. Wie PAUSCH bemerkt, soll der Leser versuchen, die angebotenen neuen Facetten, „in der einen oder anderen Weise aufzulösen oder sie in sein methodisches Verständnis des Umgangs mit der Vergangenheit zu integrieren“.⁹⁷¹ So wie die Areopagrede die Leser herausfordert, neue Perspektiven in das Bild des Paulus zu integrieren, so versucht auch Josephus durch die dargestellten Reden, schon bekannte und verbreitete Traditionen über Gestalten wie z.B. Salomo, Herodes, den Feldherrn Titus und sogar über sich selbst durch neue Informationen zu korrigieren oder zu ergänzen.

Die Areopagrede gilt als klassisches Beispiel für die Spannung zwischen dem lukanischen Bild des Paulus und dem Bild des Paulus, das durch die Forschung aus den paulinischen Briefen rekonstruiert wird. Wie in der Analyse der Areopagrede festgestellt wurde, kann das Fehlen von typischen Elementen der paulinischen Theologie (z.B. der Rechtfertigungslehre) in der Areopagrede dadurch verstanden werden, dass Lukas gerade durch diese Rede eine Ergänzung bzw. eine Erweiterung des üblichen Bildes des Paulus anzubieten versucht. Wie im Anschluss an HOPPE festgestellt werden konnte, ist es von großer Bedeutung, dass Lukas Paulus in deutlicher Nähe zu Sokrates als souveränen Philosophen erscheinen lässt und dass Paulus vor dem Areopag Glauben und Vernunft zusammen führt, wodurch Lukas seine Leser zu gleichem Verhalten herausfordert. In der

⁹⁷⁰ S. MARINCOLA, *Speeches in Classical Historiography*, 130.

⁹⁷¹ PAUSCH, *Stimmen der Geschichte*, 6.

Areopagrede interessiert sich Lukas mehr für die Stellung des Paulus in der urchristlichen Missionsgeschichte, für die Darstellung des Weges des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, als für die paulinische Theologie, die in den Briefen des Paulus immer von den verschiedenen erlebten Situationen in den Gemeinden bestimmt wird und darüber hinaus nur Teile der persönlichen Eigenschaften des historischen Paulus darbieten kann.

Josephus gestaltet das Bild seiner Redner so gut wie möglich nach ihren eigenen Gedankenswelten, aber er erweitert diese Perspektive, indem er seinen jüdischen Protagonisten einerseits manchmal Eigenschaften verleiht, die in der römisch-griechischen Welt geschätzt waren, und das Bild seiner römischen Protagonisten andererseits mit zur jüdischen Gedankenswelt passenden Eigenschaften, meistens der Frömmigkeit, ausgestaltet. Im Rahmen der Ablehnung des Verdachts des Volkes, dass er ein Verräter wäre, verleiht Josephus sich selbst bereits im Vorfeld seiner Rede an die Aufständischen in Masada das Bild eines Boten, eines jüdischen Propheten in der Art des Jeremia, der dem Volk die Botschaft interpretiert, die Gott ihm durch nächtliche Träume offenbart hatte (vgl. Bell III 351). In der Einleitung der gleichen Rede fügt Josephus zur Gestaltung seines eigenen Bildes einen weiteren Akzent hinzu, der ihn auch als Philosoph erscheinen lässt, wie es deutlich an seiner Erklärung zu sehen ist, er habe angefangen zu philosophieren (Bell III 361f: *πρὸς αὐτοὺς φιλοσοφεῖν ἐπὶ τῆς ἀνάγκης*). Durch seine Bereitschaft, nach dem Gesetz des Krieges und nach dem Gesetz der Natur zu sterben, stellt sich Josephus sowohl in die Spuren tapferer, vorbildlicher Juden wie des Propheten Daniel und seiner Freunde als auch in die Tradition der Todesbereitschaft der griechischen Philosophen.

Nicht nur sich selbst, sondern auch anderen Rednern verleiht Josephus Eigenschaften, die zu seiner Zeit als vorbildlich angesehen wurden, wie in der Analyse verschiedener Reden festgestellt wurde. Die Großzügigkeit sowie die „Natur und Tugend“ (*τὴν σαυτοῦ φύσιν καὶ ἀρετὴν*) des gleichnamigen Joseph, des Sohnes Jakobs, hebt Josephus z.B. durch die Rede des Juda hervor, eines weiteren Sohnes Jakobs (Ant II 140-58). Joseph wird von Josephus in der Rede seines Bruders Juda Befehlshaber - ὁ στρατηγέ - genannt und unter die „Großen Menschen“ eingegliedert, die sich sicher nicht wie die „kleinlichen Menschen“ verhalten, die sich „in allen Lebenslagen so leicht hinreißen lassen“ (Ant II 141). Bei Mose betont Josephus seinen literarischen Absichten

nach u.a. die Führungsqualität (vgl. die Rede Moses am Fuß des Berges Sinai nach Ant III 78.84-8) und seine unerschütterliche Frömmigkeit (vgl. Bell IV 32-4). Wie im Anschluss an FELDMAN festgestellt wurde, ist die Betrachtung des Mose bei Josephus eine wahre Aretalogie, die Mose das stoische Porträt des idealen Weisen verleiht. Der biblischen Darstellung widersprechend besaß Mose, wie in der Analyse der Rede zur Verteidigung der Priesterwürde Arons nach Ant IV 25-34 bemerkt wurde, nach Josephus sogar „in hohem Maße die natürliche Gabe [der Beredsamkeit]“ (Ant IV 25).

Im *Bellum* wird von Josephus die Frömmigkeit der jüdischen Vorsteher und der Römer, die den Tempel und die religiösen Dienste sichern wollten, stets dem frevelhaften Verhalten der jüdischen Rebellen gegenübergestellt. Die Charakterisierung von Redner und Zuhörer, wie z.B. vor der Rede des Hohenpriesters Ananus (Bell IV 163-92) oder vor der Rede des Hohenpriesters Jesus (Bell IV 238-69) zu sehen ist, hilft Josephus, die Leser zu „fiktiven Augen- und Ohrenzeugen zu machen“.⁹⁷² Ananus wird vor seiner Rede als ein „höchst verständiger“ Mann beschrieben (Bell IV 151), das Volk von Jerusalem als ein Volk, das „über die Besetzung des Heiligtums, die Räubereien und die Mordtaten“ der Zeloten entrüstet ist (ἀγανακτούτων, Bell IV 162), die Rebellen als „Empörungssüchtige(...) und Kriegslustige(...) infolge ihrer Jugend und Kühnheit“ und als eine „Bande“ (Bell IV 133f). Vor seiner Rede werden der Hohenpriester Jesus von Josephus als „der älteste der Hohe[n]priester nach Ananus“ (Bell IV 238) und seine Zuhörer als „ein ungestümes, zügelloses Volk“ geschildert, „das stets auf der Lauer nach Unruhen liegt und am Aufruhr seine helle Freude hat (...)“ (Bell IV 231).

6.3 Formale Eigenschaften im Vergleich

6.3.1 Anknüpfung an den Darstellungsverlauf

So wie die Areopagrede erscheinen auch die analysierten Reden bei Josephus nicht als eigenständige und unabhängige Kompositionen mitten in der Darstellung, sondern sie werden im Darstellungsverlauf des *Bellum* bzw. der *Antiquitates* gut in einer geschilderten Szenerie platziert und eingerahmt. Diese Anknüpfungen an die

⁹⁷² BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit, 9.

Darstellungsabläufe der Act bzw. des *Bellum* und der *Antiquitates* geschehen durch die Darstellung der Umstände, unter welchen Josephus und Lukas die Redner an die Orte ihrer Reden kommen lassen, durch die Charakterisierung sowohl der Redner als auch der Zuhörer oder durch die Beschreibung der „Szenerie“ der Reden. Nach den eigentlichen Reden knüpfen Lukas und Josephus wieder an den Fortgang der Darstellung an, meistens durch die Beschreibung der Reaktionen der Redner und Zuhörer, die noch im Einzelnen thematisiert werden.

Ein auffallender Aspekt der Anknüpfung der Areopagrede und ihres Rahmens an den Darstellungsverlauf der Act ist, dass Lukas die Umstände, nach denen Paulus nach Athen gelangte, stark theologisch bestimmt. Die Szene in Athen gehört zu dem langen Abschnitt der Act, in dem die missionarischen Aktivitäten des Paulus und seiner Begleiter in Kleinasien und Griechenland (Act 15,36-19,20) dargestellt werden. Unter den Ereignissen, mit denen dieser Abschnitt eingeleitet wird, verdeutlichen einige die Führung Gottes in der missionarischen Arbeit des Paulus und seiner Begleiter, durch welche das Evangelium Athen erreichte. Nach Lukas bestimmte Gott selbst die Fortführung und die Umstände der missionarischen Arbeit durch seinen Heiligen Geist, durch den Geist Jesu (Act 16,6-8) und darüber hinaus durch die Erscheinung eines Mannes aus Mazedonien, der Paulus um Hilfe rief. Diese Erscheinung verstehen Paulus und seine Begleiter als Zeichen der Führung Gottes, um nach Mazedonien zu fahren und dort das Evangelium zu verkündigen (Act 16,9f). Auch einige Abschnitte des *Bellum* und der *Antiquitates*, die wichtige Reden beinhalten, werden durch die Beschreibung von Ereignissen eingeleitet, die stark theologisch gedeutet werden, wie z.B. im Rahmen der Rede des Josephus an die Aufständischen in Masada im III. Buch des *Bellum* oder bei der Rede des Judas an Joseph im II. Buch der *Antiquitates* festgestellt werden kann. Im Vorfeld der Rede an die Aufständischen in Masada wird Josephus an Träume erinnert, „in welchen ihm Gott das bevorstehende Unglück der Juden und das künftige Geschick der römischen Imperatoren offenbart hatte“ (III 351). Durch die Erinnerung an diese Träume war Josephus von „göttlicher Begeisterung ergriffen“ (III 353) und zeigte sich bereit - unter der Führung Gottes - sich dem Boten des Vespasian zu ergeben. Nachdem die Juden ihn aber umringten und „drohten [,] ihn niederzustoßen, wenn er sich den Römern ergäbe“ (III 360), hielt Josephus seine Rede „in der Überzeugung, dass er einen

Verrat an den Aufträgen Gottes begehen würde, wenn er vor deren Verkündigung stürbe“ (III 361). Ebenfalls ist die Darstellung der Geschichte Josephs und seiner Brüder von Josephus durchaus theologisch bestimmt. Wie FELDMAN bemerkt, wird die Anerkennung der universellen Anliegen Gottes von Josephus vor dieser Rede (Ant II 140-58) betont, indem der Diener des Joseph den Brüdern sagt, dass sie sich dem Knecht entziehen könnten, nicht aber dem Auge Gottes (Ant II 129).⁹⁷³

Lukas erreicht einen Höhepunkt seiner Darstellung des Weges des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, der Hauptstadt der politischen Macht, als Paulus in Athen, der Stadt der Bildung und der Philosophie, ankommt. Die Bedeutung dieses Ereignisses für die gesamte Darstellung der Act wird von Lukas gerade dadurch signalisiert, dass er dem Paulus eine Rede in den Mund legt. Ebenso legt Josephus in wichtigen Abschnitten der Erzählung Reden in den Mund der Protagonisten. Die meisten Reden aus dem *Bellum* werden vor entscheidenden Momenten des jüdischen Krieges gehalten, vor allem in Jerusalem, dem bedeutendsten Ort des Krieges, wie z.B. die analysierte Rede Agrippas II. (Bell II 345-404) oder die Rede des Josephus im V. Buch bezeugen. Auch an anderen wichtigen Orten wie Masada, wo Josephus eine Rede an die dort aufständischen Juden (Bell III 362-82) und Eleazar eine an die Sikarier hielten (Bell VII 323-88), oder Tericheae, wo Titus eine Rede hielt (Bell III 472-84), lässt sich das gleiche Merkmal beobachten. In den *Antiquitates* kann dieser gleicher Aspekt des literarischen Verfahrens des Josephus in verschiedenen Reden bewiesen werden, wie z.B. bei der Rede Judas an Joseph in Ägypten (Ant II 140-58), der Rede Salomos in Jerusalem nach der Überführung der Lade in den Tempel (Ant VIII 107-17) oder auch bei den Reden des Mose, welche die Bedeutung des jüdischen Gesetzgebers für die jüdische Geschichte unterstreichen. So wie Paulus nach Athen und dann zum Areopag, gelangen auch die Redner bei Josephus manchmal unter Bedrohung zum Ort ihrer Reden. Paulus kommt von Beröa nach Athen als eine Art „Flüchtling“ und wartet dort auf seinen Mitarbeiter, bis er als Folge seiner polemischen Verkündigung zur Rede vor dem Areopag geführt wird. Die Analyse der Reden im *Bellum* und in den *Antiquitates* zeigte, dass die Redner bei Josephus ebenfalls manchmal in Grenzsituationen zur Rede geführt werden, in denen sie bewusst ihre eigene Zukunft oder die Zukunft ihres Volkes verteidigen müssen.

⁹⁷³ Vgl. FELDMAN, Interpretation of the Bible, 359f.

6.3.2 Redenaufbau im Vergleich

Es ist HEMER zuzustimmen, dass das Werk des Josephus offensichtlich stärker rhetorisch geprägt ist als das lukanische Doppelwerk und in einer anderen rhetorischen Tradition der antiken Historiographie (mit Dionysios) steht. Gerade aufgrund der Areopagrede ist aber die Beurteilung falsch, dass Lukas die griechischen rhetorischen Muster „nie“ beachtet habe. Während die Reden bei Josephus als charakteristische Produkte seiner rhetorischen Tradition erscheinen, wurden die Reden in der Act - unter denen die Areopagrede als klare Ausnahme erscheint - offensichtlich kürzer und schlichter verfasst. Hinsichtlich seines rhetorischen Niveaus, kommt Lukas mit seiner Areopagrede - dem Höhepunkt seiner Rhetorik - höchstens an die kürzeren Reden der *Antiquitates* heran, welche, wie bemerkt, manchmal als eine Art zusammenfassender Version erscheinen und in denen die jeweiligen üblichen Elementen der antiken Rhetorik, obwohl klar anwesend, von dem Redner bzw. von Josephus meistens doch viel kürzer, mit wenigen Sätzen, entfaltet werden.

Sowohl die Areopagrede als auch die Reden bei Josephus beginnen mit einem nach den rhetorischen Regeln verfassten *Exordium*, das meistens aus einer Anrede und einer *captatio benevolentiae* besteht. Paulus redet seine Zuhörer mit ἄνδρες Ἀθηναῖοι an, eine Anrede, die an Sokrates erinnert (Ἐγὼ οὖν δεινὰ ἂν εἶην εἰργασμένος, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι ⁹⁷⁴ - Plat. apol. 17) ⁹⁷⁵, und charakterisiert sie durch das Prädikat „sehr religiös“ ⁹⁷⁶ oder aber „sehr abergläubisch“. Ähnliche Anreden – ohne aber die gleiche Charakterisierung zu geben - sind durchaus auch in den Reden bei Josephus sowohl im *Bellum* (z.B. III 362: ἐταῖροι; III 472: ἄνδρες ... ῶμαῖοι) als auch in den *Antiquitates* (z.B. II 140: ὃ στρατηγέ; II 330: ἀνθρώποις; III 84: ὃ Ἑβραῖοι; IV 25: ὠ Κορηῆ; IV 177: Ἄνδρες συστρατιῶται; XV 127: ἄνδρες; XVI 31: ὃ μέγιστε Ἀγρίππα) zu finden.

Seine *captatio benevolentiae* bildet Paulus/Lukas mit dem Prädikat δεισιδαιμονεστέρους. Hinter der Mehrdeutigkeit dieses Prädikats erscheine nach

⁹⁷⁴ PLATON, Apologie des Sokrates, 44.

⁹⁷⁵ Vgl. BARRETT, The Acts, 834.

⁹⁷⁶ Neben anderen Schriftstellern bezeugt auch Josephus sowohl die Frömmigkeit als auch die Einwände der Athener gegen fremde Götter und fremde Religionen (Ap II 11.130; 265-67), wie bereits bei der Analyse der Areopagrede erwähnt wurde. Vgl. BARRETT, The Acts, 836. S. auch PESCH, Die Apostelgeschichte, 131.

MARGUERAT die Verbindung jüdischer und griechisch-römischer Erzählwelt, ein „theologisches Integrationsprogramm“, nach dem die mit Jerusalem und Rom bezeichneten Welten im lukanischen Werk einander angenähert werden.⁹⁷⁷ Wie ROWE zutreffend bemerkt, verbindet Lukas mit diesem Prädikat historischen Wahrheitsgehalt und rhetorische Fähigkeiten und macht den Leser durch die Anwendung dramatischer Ironie auf seinen „*multi-level*“ Diskurs aufmerksam. Während der Areopag das Prädikat als „besonders religiös“ hörte, verstand der Leser die gleichen Worte unter Einfluss der vorbereitenden hermeneutischen Bemerkungen als Bezeichnung für „sehr abergläubisch“.⁹⁷⁸ Es hat sich gezeigt, dass nicht jede Rede bei Josephus eine *captatio benevolentiae* aufweist. Drei der analysierten Reden sind in dieser Hinsicht hier zu erwähnen: Die Rede des Titus im III. Buch des *Bellum*, die Rede des Herodes an seine Truppen nach Ant XV 127-46 und die Rede des Nikolaus an Agrippa nach Ant XVI 31-57. Bei der Rede des Titus (Bell III 472-84) erscheint die Anrede ἄνδρες ... ὀμαῖοι auf eine kreative Art und Weise mit ihrer Begründung verbunden, welche als *captatio benevolentiae* an die Zuhörer funktioniert und durch welche die römischen Soldaten gleich an ihre Abstammung und die damit verbundene Überlegenheit im Krieg erinnert werden (Bell III 472). Am Anfang der Rede des Herodes an seine Truppen lässt Josephus den jüdischen König bekennen, dass selbst der tapferste Kämpfer den Mut in so einer schlimmen Situation verlieren würde. Dadurch zeigt er sich seinen Soldaten gegenüber sehr einfühlsam und sicher im Blick auf den zukünftigen Sieg im Kampf. Die *captatio benevolentiae* der Rede des Nikolaus an Agrippa deutet den freundlichen - schmeichlerischen - Ton der Beziehung zwischen Juden und Römern an, der auch die ganze Rede bestimmt.

Die Beweisführung (*Argumentatio*) der Areopagrede wird nicht mit langen Erklärungen über jedes neue Argument gebildet, sondern sie wird vielmehr mit wenigen kurzen Sätzen formuliert, die jedoch einen sehr komplexen und tiefen Inhalt aufweisen. Wie bereits erwähnt, sind die Reden in den *Antiquitates* viel kürzer und in dieser Hinsicht der Areopagrede ähnlicher als die Reden im *Bellum*. Öfter werden die Beweisführungen der Reden im *Bellum* so gebildet, dass jedem neuen Argument der jeweiligen Rede

⁹⁷⁷ Vgl. MARGUERAT, La première histoire du christianisme, 104-6 und SCHRÖTER, Actaforschung seit 1982. III., 412.

⁹⁷⁸ Vgl. ROWE, The Grammar of Life, 40.

manchmal längere Erklärungen gewidmet werden, die durch Bilder, Erzählungen anderer Kurzgeschichten, anschaulicher Beispiele und anderer Details entworfen werden. Diesbezüglich sind sowohl die Reden im *Bellum* als auch die Reden in den *Antiquitates* von der Areopagrede sehr verschieden. Am Schluss (*Peroratio*) der Areopagrede ruft Paulus seine Zuhörer zur Umkehr (vgl. Act 17,30b), weil Gott durch den von ihm auferstandenen Mann den Erdkreis richten wird. Der Erwähnung der Auferstehung aus den Toten folgt die literarische Bemerkung des Lukas, die eine Unterbrechung des Paulus durch die Zuhörer andeutet, und die Schilderung der ambivalenten Reaktionen der Zuhörer: Ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ (...) (Act 17,32a). Auch die Reden bei Josephus werden mit dem Appell an die Emotionen und an die Aufmerksamkeit der Zuhörer sowie mit einer bestimmten Empfehlung oder Aufforderung des Redners am Ende seiner Botschaft abgeschlossen (vgl. Bell II 400: εἰσελθέτω δ' οἴκτος ὑμᾶς ... φείσασθε τοῦ ἱεροῦ; Bell III 379b: καλὸν οὖν, ἑταῖροι, δίκαια φρονεῖν (...); Ant II 333: ὄθεν τοιοῦτω βοηθῶ πεπιστευκότες (...); Ant XVI 57: ἤξιόκαμεν περιττὸν οὐδέν, ἃ δ' αὐτοὶ δεδώκατε ταῦθ' ὑπ' ἄλλων μὴ περιδεῖν ἄφαιρουμένους.). Nach dem Schluss, als Übergang zur Weiterführung der Darstellung, obwohl es sich dabei um Ausnahmen handelt (vgl. z.B. Bell IV 270; V 420; VI 111; Ant II 334; IV 35; VIII 118), finden sich unter den analysierten Reden bei Josephus punktuelle Hinweise, dass der Redner entweder mehr gesprochen hatte als das, was in der Darstellung dem Leser vorgetragen wird, oder dass der Redner unterbrochen wurde. Nach seiner eigenen Rede an die Aufständischen in Masada schreibt Josephus, er habe „viele Derartige [gesprochen], um seine Gefährten vom Selbstmord abzubringen“ (Bell III 383). Nach der Rede Eleazars an die Sikarier im VII. Buch des *Bellum* bemerkt Josephus ausdrücklich, dass der Redner unterbrochen wurde: „Als er [= Eleazar] nun noch mit seinen Ermahnungen fortfahren wollte, unterbrachen ihn alle (...)“ (Bell VII 389).

6.3.3 Hellenisierungen

Es ist auffallend, wie Lukas in seiner Areopagrede und Josephus in den von ihm verfassten Reden nach ihren literarischen Absichten und geschichtlichen Auffassungen das hellenistisch-philosophische Gedankengut als Beweis für ihre Argumente

hervorbringen. Die Rede vor dem Areopag soll, wie die Analyse der Rede verdeutlichte, im Rahmen der schon erwähnten „Hellenisierung“ jüdischer Texte und Traditionen, mit welchen die hellenistisch-jüdischen Autoren - auch Josephus - verschiedene jüdische Inhalte ihren Lesern näher bringen, verstanden werden und nicht mit der Entscheidung *entweder* für eine biblisch-jüdische oder eine griechisch-philosophische Deutung. In Bezug auf diese „Hellenisierungen“ soll hier der Hinweis BARRETS wiederholt werden: „But we do well to ask whether Luke had seen as clearly as modern students the difference between the biblical and the philosophical search. All used (more or less) the same words; must they not mean the same? To analyse the distinctions too sharply may mean missing Luke’s point“.⁹⁷⁹ Es ist m.E. JIPP zuzustimmen: „I suggest, rather, that Luke has crafted a sermon that invokes *both sets of traditions* (...)“.⁹⁸⁰

Hellenisierungen in der Areopagrede und in den Reden bei Josephus sind nicht nur in Bezug auf die Schilderung der Redner, sondern auch in Bezug auf die Darstellung verschiedener gemeinsamer Motive oder auch in Details⁹⁸¹ in den Reden festzustellen. Die Art und Weise wie Lukas und Josephus solche Hellenisierungen bei der Schilderung der Redner wie auch bei den gemeinsamen Motiven der jeweiligen Reden anwenden, soll weiter im Einzelnen thematisiert werden.⁹⁸² Hier ist zunächst festzustellen, dass alttestamentliche Inhalte, die sowohl dem Christentum als auch dem Judentum als grundsätzlich und maßgeblich gelten, von beiden Historikern mit der den Lesern mehr oder weniger bekannten hellenistisch-philosophischen Lehre verknüpft werden. Im Rahmen der „Hellenisierung“ bei Lukas und Josephus sind griechische Maximen zu verstehen, die sowohl Lukas in der Areopagrede als auch Josephus in den Reden seiner Werke wiedergeben. In Act 17,28 legt Lukas in den Mund Paulus die stoische Dreierformel ζῶμεν, κινούμεθα, ἐσμέν und ein Zitat aus dem Lehrgedicht *Phainomena* von Arat (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν). In den Mund des Titus sowie in seinen eigenen Mund legt Josephus in der Rede vor der Eroberung Tericheaes (Bell III 495) und in

⁹⁷⁹ BARRETT, *The Acts*, 846.

⁹⁸⁰ JIPP, *Paul’s Areopagus Speech*, 568.

⁹⁸¹ In diesem Rahmen ist auf eine andere Art „Hellenisierung“ bei Josephus hinzuweisen. Er hellenisiert auch jüdische Sitten, wie bei der Darlegung der Trauersitten der Juden in der Rede des Hohenpriesters Jesus an die Idumäer im Buch IV des *Bellum* bemerkt wurde.

⁹⁸² Weitere „Hellenisierungen“ werden im Einzelnen bei der Darlegung der durch die Reden geschilderten Bilder der Redner sowie bei der Darlegung der „gemeinsamen Motive“ der Areopagrede und der Reden bei Josephus aufgezeigt.

seiner Rede vor Jerusalem (V 501) die Reminiszenz einer Zeile der *Elektra* des Sophokles, wie in der Analyse der jeweiligen Rede bemerkt wurde. Der Vergleich der Areopagrede mit den Reden bei Josephus zeigt, dass die zutreffende Bemerkung von BACKHAUS bzgl. der Erzählung der Act auch auf die Erzählungen des *Bellum* und der *Antiquitates* angewendet werden kann. Die Areopagrede und die Reden bei Josephus dienen ihren Autoren dazu, ihre Erzählungen „programmatisch einerseits auf (...) [den] unvordenklichen Hintergrund (...) der biblischen Geschichte Israels (...) zurück- und andererseits auf einen universalen Horizont (...)“⁹⁸³ hin zu verfassen. Beide versuchen durch die Argumente im Mund verschiedener Redner u.a. zu zeigen, dass die von ihnen dargestellte Geschichte nicht die Geschichte einer „an den Rand und in die Illegalität zu drängende[n] *superstitio nova et malefica* (Sueton, Nero, 16,2; vgl. Tacitus, ann. 15,44,3; Plinius, epist. 10,96,8) (...) sondern eine[r] attraktive[n] *religio vetus et pia*“⁹⁸⁴ ist. Paulus präsentiert den Athenern die Argumente seiner Areopagrede nicht so, als ob er sie auf eine neue oder fremde Lehre begründete, wie sie es vorher auf der Agora verstanden hatten (vgl. Act 17,18). Während der Glaube der Gemeinde Jesu von Lukas durch Paulus offensichtlich nicht als irgend ein neuer Glaube auf dem „Markt der Möglichkeiten“ propagiert wird, sondern als Glaube, der sogar im Einklang mit grundsätzlichen griechisch-philosophischen Ideen steht, stellt Josephus das Judentum als eine grundlegende Philosophie dar,⁹⁸⁵ deren Begründer Mose war, die zum „Wohlergehen (*eudaimonia*)“ führt und „ein tugendhaftes Verhalten, nämlich Frömmigkeit gegenüber Gott und Rechtschaffenheit gegenüber den Mitmenschen [lehrt]“.⁹⁸⁶ Die festgestellten Anknüpfungen an die allgemein bekannten hellenistisch-philosophischen Lehren wirken in der Areopagrede und auch in den Reden bei Josephus als eine Art „Archaisierung“, wie PLÜMACHER im Fall des Lukas es bezeichnet.⁹⁸⁷ Dadurch legt Lukas den ersten Jahren des Christentums und Josephus der Geschichte seines Volkes die Farbe einer

⁹⁸³ BACKHAUS, Lukas der Maler, 32.

⁹⁸⁴ A.a.O., 31. Vgl. auch KÜLLING, Geoffenbartes Geheimnis, 189.

⁹⁸⁵ Wie in der Untersuchung im Anschluss an MASON, Josephus, 312, gesehen werden kann, gleicht nach Josephus die jüdische Kultur „ihrer griechisch-römischen Umwelt weiterhin darin, daß (sic!) sie traditionelle Schulen (...) hervorgebracht hat, die philosophische Fragen (...) diskutieren“. So vergleicht Josephus „ausdrücklich die Pharisäer mit den Stoikern und die Essener mit den Pythagoreern“ und „deutet an, daß (sic!) die Sadduzäer das jüdische Äquivalent zu den Epikureern sind“.

⁹⁸⁶ MASON, Josephus, 312.

⁹⁸⁷ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 77.

„heiligen Urzeit auf, wie besonders deutlich in den Reden der *Antiquitates* zu bemerken ist.⁹⁸⁸ Die von beiden durch die Reden vorgebrachte Lehre sollte den Lesern nicht so vorkommen, als würde sie sich auf eine gewisse identifizierbare begrenzte - und für manchen sogar dubiose - jüdische Tradition stützen. Die Areopagrede und manche Reden bei Josephus präsentieren Inhalte der allgemein anerkannten griechisch-philosophischen Tradition, als ob sie eigentlich Ausdruck oder nur leicht retuschierte Interpretation der noblen und alten jüdischen Tradition wären. So kann Lukas Paulus auf dem Areopag andeuten lassen, dass, was die Philosophen zutreffend schon einmal über Gott sagten, eigentlich „christlich“ ist. Die falschen Interpretationen sollten daher korrigiert werden. Und auch Josephus kann die allgemein anerkannte philosophische Lehre, die er in einem hellenistischen Gewand verschiedenen Protagonisten in den Mund legt, ebenso wie die edlen Charaktereigenschaften verschiedener Gestalten - seien sie Juden oder Römer - als eigentlich „jüdische Philosophie“ und als eigentlich edle „jüdische Lebensweise“ präsentieren, die in dem väterlichen Gesetz verankert sind.

In der Areopagrede kann festgestellt werden, dass der „unbekannte Gott“ für den lukanischen Paulus eigentlich kein anderer als der alttestamentliche Gott ist, der sich den Menschen schon immer durch seine Schöpfung und Erhaltung zu erkennen gab und seine Geschichte mit der ganzen Menschheit durch den Auferstandenen weiterführt. In den Reden bei Josephus wird ebenfalls verdeutlicht, dass die Weltgeschichte eigentlich von dem Gott der Juden zu dem von ihm bestimmten Ziel weitergeführt wird. Die Drangsale der Völker, zur Zeit des Josephus z.B. unter den Römern erlebt, sind nicht bloße menschliche Angelegenheiten, sondern Folge der Führung Gottes. In der Weltgeschichte sind die Römer bloße Instrumente, durch die Gott sein Gericht vollstreckt und dem jüdischen Volk zugleich seinen gnädigen Beistand und Schutz beweist.

6.3.4 Reaktionen der Redner und Zuhörer

Die Reaktionen der Zuhörer der Areopagrede folgen auf die Erläuterung des Paulus, Gott habe den einen auserwählten Mann von den Toten auferweckt, durch den er am festgesetzten Tag den Erdkreis richten werde. Die Lehre der Auferstehung aus den Toten ist für die Areopagrede der Höhepunkt und auch der entscheidende Punkt, der zu

⁹⁸⁸ Vgl. PLÜMACHER, Lukas, 72.74.

einer angedeuteten Unterbrechung des Redners und der unmittelbaren Schilderung verschiedener Reaktionen auf seine Rede führt. Diese Schilderung entspricht auch der Anknüpfung der Rede mit den darauf folgenden dargestellten Szenen in Korinth im Kapitel 18 der Act (Μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον). Während einige Zuhörer mit Spott oder mit einer nur scheinbar positiveren Antwort reagierten, die in Wahrheit mehr nach einer Ausrede als nach wahrem Interesse klingt, kommen andere zum Glauben, unter denen Dionysius und Damaris sind, die dann mit Paulus zusammen treffen. Auf die Rede folgt keine weitere Frage oder Debatte, und Paulus bleibt nicht bei denen, die negativ auf seine Botschaft reagieren, sondern geht aus der Mitte der Zuhörer hinaus. Paulus versucht die Ungläubigen nicht weiter zu überzeugen, sondern geht von diesen weg, und die zum Glauben Gekommenen folgen ihm. Die Ansicht, Paulus habe in Athen einen „Misserfolg“ erlebt, lässt sich sowohl durch die positiven Reaktionen des Dionysius Areopagita, der Frau mit Namen Damaris und noch anderer, als auch durch die Tatsache, dass Paulus aus Athen nicht vertrieben wurde (wie es nach den meisten anderen Reden geschah)⁹⁸⁹, widerlegen. Die Analyse der Reden bei Josephus zeigt, dass die Darstellung von negativen oder gleichgültigen Reaktionen auf die Reden eher die Hartnäckigkeit bestimmter Gruppen als die rhetorischen Qualitäten oder die Strategie eines bestimmten Redners betonen soll. Die gleiche Intention ist m.E. bei Lukas in der Darstellung der Reaktionen auf die Areopagrede zu beobachten.

Sowohl auf die Areopagrede als auch auf einige Reden bei Josephus folgt nicht eine einstimmige Reaktion, wie z.B. in der Rede des Josephus vor der Mauer in Jerusalem (Bell V 362-419) zu bemerken ist. Von der Rede überzeugt, schlossen sich einige zu einer „Bewegung zugunsten der Übergabe“ an die Römer zusammen (Bell V 421), während die Zeloten und Idumäer an ihren Vorhaben festhielten (Bell V 423). Sehr ähnliche Reaktionen sind auf die Rede des Josephus an Joannes (Bell VI 99-110) beschrieben. Joannes und seine Leute werden durch die Rede „umso erbitterter gegen die Römer“ und gegen Josephus (Bell VI 112), während andere Zuhörer, zusammen mit Josephus und Jesus, „eine günstige Gelegenheit zu gefahrloser“ Übergabe an die Römer suchten (Bell VI 113).

⁹⁸⁹ Vgl. WITHERINGTON III., *The Acts*, 533 und BARRETT, *The Acts*, 854.

Die Reaktionen auf die Reden bei Josephus im *Bellum* werden oft dramatischer und mit mehr Details als die Reaktionen auf die Areopagrede geschildert. Auf die Rede des Josephus an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-82) reagieren die Zuhörer sehr negativ, indem sie die Schwerter zückten, um Josephus zu töten, der seinerseits tugendhaft „den einen bei seinem Namen anrief, den anderen mit dem Blick des Feldherrn anschaute, einen dritten bei der Hand ergriff, einen vierten durch Bitten umstimmte (...)“ (Bell III 385). Obwohl Josephus die Zuhörer durch seine Rede nicht überzeugte, betont er durch die Schilderung der negativen Reaktionen auf die Rede seine eigene Besonnenheit und seinen Mut mitten in der Situation, wie er weiter durch eine literarische Anmerkung über sich selbst verdeutlicht: „Trotz dieser verzweifelten Lage verließ übrigens den Josephus seine Besonnenheit nicht (...)“ (Bell III 387). Auf die Rede des Titus vor der Eroberung von Tericheae (Bell III 472-84) folgt die Schilderung der Begeisterung und der durch die Rede verstärkten Kampfbegier der Zuhörer zur Eroberung der Stadt, die den Erfolg der Rede unterstreicht und ebenfalls der Gestaltung des positiven Bildes des Titus dient. Ein gleiches Merkmal wird in der Rede des Hohenpriester Ananus festgestellt. Auf seine Rede folgt ebenfalls eine positive Reaktion, die auch lebendig von Josephus dargestellt wird, indem die Zuhörer Ananus bitten, er solle ihr Feldherr im Kampf gegen die rebellierenden Juden werden (Bell IV 195). Plastisch erscheint auch die Schilderung der Reaktion auf die Rede Judas an Joseph im II. Buch der *Antiquitates*. Am Ende der Rede wirft sich Judas zu Füßen Josephs, worin ihm seine Brüder folgen, bis alle sich letztendlich „unter Tränen“ erbieuten, „für Benjamin zu sterben“ (Ant II 159). Daraufhin reagiert Joseph mit einer kürzeren Rede und gibt sich seinen Brüdern zu erkennen (Ant II 161-65). Auf die Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel (Ant VIII 107-17) hin wird das Opfer zum Altar gebracht, und Feuer fällt vom Himmel, was sowohl von Salomo als auch von den Zuhörern als Zeichen des Wohlgefallens Gottes und seine Bereitwilligkeit, im geweihten Tempel zu wohnen, gedeutet wird (Ant VIII 118-20).

Die Darstellung der Reaktionen auf einige Reden der *Antiquitates* ist bedeutend kürzer als die Beschreibung der Reaktionen anderer Reden bei Josephus, wie z.B. die Reaktionen auf die Reden des Mattathias an seine Söhne (Ant XII 285), des Herodes an seine Truppen (Ant XV 147) und des Mose (Ant II 334-37; III 89; IV 35.194), denen eine

direkte Fortsetzung der Darstellung folgt. Mit der Beschreibung von Taten, die das gehorsame Verhalten der Zuhörer zeigen, betont Josephus die Führungsqualität und die entscheidende Rolle des Mose in der jüdischen Geschichte.

6.4 Thematische Eigenschaften im Vergleich

6.4.1 Thematische Anknüpfungen

Um die Thematik der Rede des Paulus entsprechend einzuführen, legt Lukas das Gewicht der Beschreibung des Anlasses der Areopagrede auf die religiösen Eigenschaften Athens und ihrer Bewohner. Die Szene unmittelbar vor der eigentlichen Rede wird von Lukas nach seinen literarischen Absichten sehr plastisch geschildert. Eine so anschauliche Erzählung erreicht Lukas nicht nur durch die Beschreibung der Szene in der Stadt Athen (Act 17,16: „die Stadt war voll von Götzenbildern“; 17,17: Synagoge und Agora) und seiner Bewohner (Act 17,17: Juden und Gottesfürchtige; 17,18: Epikureer und Stoiker; 17,21: „hatten für nichts anders Zeit, als etwas Neues zu hören oder zu sprechen“), sondern auch durch die Charakterisierung des Paulus (Act 17,16: „ist sein Geist in ihm erzürnt worden“; 17,17: „Er unterhielt sich täglich auf dem Markt (...)“; 17,18: „dieser Schwätzer“, „Verkündiger fremder Gottheiten“). MASON stellt fest, dass sowohl Lukas als auch Josephus „wie alle anderen hellenistischen Geschichtsschreiber, auch die Emotionen ihrer Figuren (Eifersucht, Neid, ‚Furcht und Zittern‘, Freude, Reue) detailliert heraus[arbeiten]“.⁹⁹⁰

Paulus knüpft mit der Rede auf dem Areopag an die Inschrift „dem unbekanntem Gott“ an, die er an einem Altar (βωμόζ) unter den vielen Heiligtümer Athens fand. Die Rede handelt von dem Gott, den die Athener ohne Kenntnis verehren (V. 23b) und welchen Paulus ihnen durch die theologisch-philosophischen Argumente seiner Rede präsentiert. Das Wort σέβασμα wird in der antiken Literatur breit bezeugt und kommt auch bei Josephus in Ant XVIII 344 vor⁹⁹¹. Wie in der Analyse der Areopagrede im Anschluss an Gärtner bemerkt wurde, war der athenische Altar „dem unbekanntem Gott“ das Patent-Symbol eines Kultes, dessen Anhänger so viele Götter wie möglich verehrten,

⁹⁹⁰ MASON, Josephus, 287.

⁹⁹¹ Vgl. RENGSTORF, Concordance, Vol.4, 11.

um sich die Schutzmaßnahmen einer vergessenen Gottheit zu sichern.⁹⁹² An diesen Kult knüpfte Paulus die Thematik seiner Rede an, um den christlichen Gott zu verkünden. Der „unbekannte Gott“ wird von Paulus als Schöpfer und Erhalter des Kosmos und als ein bedürfnisloser Gott erklärt (vgl. Act 17,24f.), der die Weltgeschichte lenkt und die Menschheit (vgl. Act 17,28) mit Gerechtigkeit durch den von ihm auserwählten Mann richten wird (vgl. Act 17,31).

So wie Lukas, führt auch Josephus die Thematik der Reden der historischen Gestalten im *Bellum* und in den *Antiquitates* entsprechend durch eine plastische Beschreibung der Ereignisse und durch Charakterisierung der an der Szene beteiligten Personen ein, die der Darstellung der eigentlichen Reden unmittelbar vorangeht. Es ergab sich in der durchgeführten Analyse, dass die Reden im *Bellum* hauptsächlich von der Begründung entweder der jüdischen Kapitulation und Übergabe an die Römer oder des jüdischen Widerstandes handeln, die von der richtigen oder falschen Interpretation des Willens Gottes mitten in der erlebten Notlage abhängt. Die Frage des frommen oder frevlerischen Verhaltens Gott gegenüber und die angemessene Verehrung Gottes zeigen sich als ein roter Faden, der im Hintergrund der Reden der jüdischen Gestalten, sowohl der Rebellen als auch der jüdischen Vorsteher, festgestellt werden kann. Eine ähnliche Anknüpfung wie die der Areopagrede ist in diesen Reden nur auf eine indirekte Art und Weise erkennbar, indem dem Frevel für die Zuhörer der Reden im *Bellum* die Verachtung des Opferdienstes, des Tempels und der Stadt Jerusalem zugrunde liegen. Während die Rebellen die jüdischen Vorsteher einerseits anklagen, sie seien Verräter des Volkes, die das Heiligtum den Römern preisgäben (vgl. z.B. Bell VI 107), beschuldigen andererseits die jüdischen Vorsteher die Rebellen der Zerstörung der Stadt und des Tempels als Folge des von ihnen geleisteten Widerstands gegen die Römer; im *Bellum* werden sie durchaus frommer als die Rebellen dargestellt, indem sie den jüdischen Opferdienst unterstützen und die Zerstörung des Tempels letztmöglich zu vermeiden suchen (vgl. z.B. Bell IV 180-84.242f; V 362f; VI 101.111). Nach Ananus sei es besser, gestorben zu sein, als den Frevel gegen den Tempel und die heiligen Plätze - durch die Rebellen aus dem eigenen Volk - sehen zu müssen (vgl. Bell IV 163). Sowohl Agrippa (Bell II 345-404) als auch Josephus (Bell III 362-82; V 362-419; VI 99-110), die Hohenpriester Ananus (Bell IV

⁹⁹² GÄRTNER, The Areopagus Speech, 246.

163-92) und Jesus (Bell IV 238-69) und auch Eleazar (Bell VII 323-88) erklären die Übergabe an die Römer als richtige Entscheidung und als Annahme des Willen Gottes, der zu ihrer Zeit durch die Römer umgesetzt wird. Josephus erklärt, dass die Römer vor Ehrfurcht das Heiligtum nicht angegriffen haben, während die mit dem Tempel aufgewachsenen Juden ihn der Vernichtung preisgaben (vgl. Bell V 363), was auch zeige, dass es die richtige Entscheidung sei, das Angebot des Cäsars anzunehmen und sich den Römern zu ergeben (vgl. Bell V 373). Wie im Anschluss an BOMSTAD festgestellt werden konnte, wird auch die eigentliche Thematik der Erzählung, zu der die Rede des Josephus vor der Mauer in Jerusalem im Buch V gehört, durch die lange Beschreibung Jerusalems, des Tempels und der jüdischen Parteien (V 136-257) sowie der Maßnahmen zur Zerstörung des Tempels und der Stadt vorbereitet.⁹⁹³

Auch wenn Josephus und Eleazar den Selbstmord thematisieren, bieten sie durch ihre Reden nicht einen systematischen Traktat über diese Thematik⁹⁹⁴, sondern begründen ihre Argumente mit der Frage der angemessenen Verehrung Gottes. Nach Eleazar sollen seine Anhänger die Verurteilung Gottes durch ihre eigenen Hände erfahren, und deshalb plädiert er für den Selbstmord als ehrenhafte Befreiung (Bell VII 342f), als ein Geschenk Gottes, das mitten in der Notlage angenommen werden sollte (Bell VII 325f). Eleazar hält es für besser, den Tod als die Verwüstung des Heiligtums durch die Hände der Römer sehen zu müssen (vgl. Bell VII 378f). Josephus erklärt in seiner Rede an die Aufständischen in Masada (Bell III 362-82) dagegen, dass Selbstmord nicht nur dem Natur- und Kriegesgesetz fremd ist, sondern auch - zugespitzt - ein Frevel gegen Gott, den Schöpfer (Bell III 363-73).

Die angemessene Verehrung Gottes wird auch in verschiedenen Reden in den *Antiquitates* thematisiert, wie z.B. in der Rede im V. Buch der *Antiquitates*, die Josephus in den Mund des Phinées legt. Phinées, als Vertreter einer jüdischen Gesandtschaft, bittet die Stämme Ruben, Gad und Manasse um Erklärungen über den von ihnen am Ufer des Jordan errichteten Altar. Im Glauben hätten die drei Stämme einen solchen Altar errichtet, „um einen neuen Gottesdienst und fremde Götter einzuführen“ (Ant V 101), jedoch um diese angebliche „Verletzung der heimischen Gebräuche“ nicht gleich mit

⁹⁹³ Vgl. BOMSTAD, *Governing Ideas*, 234.

⁹⁹⁴ Vgl. SWOBODA, *Tod und Sterben im Krieg*, 500.

Waffen ungerecht zu bestrafen, hält Phinëes eine kurze Rede, um von den drei Stämmen eine Erklärung zu den tatsächlichen Gründen der Errichtung des Altars zu fordern. So wie die Areopagrede knüpft die Rede des Phinëes an die Thematik der angemessenen Verehrung Gottes auf einem Altar (βωμός - vgl. Ant V 101) an sowie an den Verdacht auf die Einführung eines neuen Gottesdienstes und fremder Götter (obwohl Lukas hier für die Bezeichnung des Verdachtes ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι verwendet und nicht wie Josephus ξενικὸς θεοῦς ἐπιφέρειν). Auch Phinëes trat, so wie Paulus, in der Mitte der einberufenen Versammlung auf, um seine Rede zu halten (vgl. Act 17,22. und Ant V 105), und bietet durch seine Rede den Zuhörern die Möglichkeit an, dass sie ihre Taten bereuen und ihre Sinne ändern (vgl. Act 17,30 und Ant V 109). Anders als die Areopagrede, die als Antwort des Paulus auf den Verdacht gegen ihn gehalten wird, erscheint die Rede Phinëes als Bitte, dass die Stämme Ruben, Gad und Manasse Rechenschaft über die Errichtung des Altars am Ufer des Jordan ablegen. Während Phinëes einerseits seinen Zuhörern ausdrücklich die Bedeutung der von ihm empfohlenen „Sinnesänderung“ erklärt, nämlich dass sie das Gesetz der Väter nicht weiterhin verachten, lässt Paulus andererseits die Bedeutung der von ihm verkündeten μετένοια unerklärt.

Eine weitere Rede, die thematisch an die angemessene Verehrung Gottes anknüpft und die gleiche Thematik auch behandelt, ist die Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel (Ant VIII 107-17). Ein „*Common Ground with Paganism*“⁹⁹⁵ bei Josephus und Lukas sei nach DOWNING gegenüber anderen Texten am besten zwischen der Areopagrede und der Rede Salomos zu beobachten. Obwohl es sehr umstritten ist, ob ein gemeinsamer Grund mit dem Heidentum bei diesen Reden tatsächlich beweisbar ist, stellt DOWNING zutreffend fest, dass (1) beide Reden mit der Erwähnung von Kult-Objekten beginnen, (2) sowohl Paulus als auch Salomo die dargestellten kultischen Praktiken als zugleich lobenswert und fraglich erklären, (3) beide Reden zeigen, dass die Unwissenden von Kult-Objekten und Orten in die Irre geführt werden können, indem Paulus den Gott verkündigt, den die Athener „unwissend verehren“ (Act 17,23b), und Salomo den Glauben, nach dem Gott wirklich in einem Tempel wohnt, nur als einen menschlichen Glauben erklärt. Während das versammelte

⁹⁹⁵ Vgl. DOWNING, *Common Ground*, 554-56.

Publikum mit dem „imaginären Eindruck“ und mit dem Glauben beschäftigt ist, dass Gott herabstieg und im Tempel wohnt, spricht Salomo über Gott mit den Worten τῆ θείᾳ φύσει πρέποντα.⁹⁹⁶

Eine letzte analysierte Rede, die ebenfalls eine klare thematische Anknüpfung an die angemessene Verehrung Gottes aufweist, ist die Rede der Juden an Petronius im Buch XVIII der *Antiquitates* (Ant XVIII 264-68). Die Rede wird im Rahmen der Auseinandersetzungen zwischen den in Alexandria wohnenden Juden und Griechen gehalten, da die Juden die Verehrung des Cäsars vernachlässigten, indem sie dem Gajus zu Ehren keine Altäre oder Tempel errichteten (vgl. Ant XVIII 258). Zu Petronius kamen „viele Tausende“ Juden mit der Bitte, dass sie weiter nach ihren Gesetzen leben dürften. So wie Petronius den Befehl des Gajus nicht außer Acht lassen dürfe, dürften sie viel weniger, so erklärten die Juden, gegen den Befehl ihres Gesetzes eine Bildsäule des Gajus errichten lassen und verehren.

6.4.2 Gemeinsame Motive der Areopagrede und der Reden bei Josephus

Der von Paulus vor dem Areopag den Athenern verkündigte Gott ist der bedürfnislose Schöpfer und Erhalter der Menschheit und des Kosmos. Der „unbekannte Gott“ ist nicht fern von den Menschen, die sogar seine Nachkommenschaft sind, sondern er selbst gibt sich ihnen zu erkennen und ruft sie aus den Zeiten der Unwissenheit zur Umkehr, denn er wird den Erdkreis an dem von ihm bestimmten Tag durch den auferstandenen Mann richten. Die Perspektive des Lukas bei seinen Motiven ist durchaus theologisch. Aufgrund der Analyse der Motivgruppen der Areopagrede sollte gefragt werden, ob und wie Josephus in den analysierten Reden seines Werkes die gleichen Motive behandelt. Da Josephus, wie bereits festgestellt, als Geschichtsschreiber immer noch Theologe bleibt, ist zu fragen, was in den analysierten Reden in Bezug auf seine theologische Lehre entdeckt werden könnte. Wenn auch Josephus als Geschichtsschreiber

⁹⁹⁶ Vgl. DOWNING, *Common Ground*, 558. Unzutreffend für die Interpretation der jeweiligen Reden sind m.E. die Schlussfolgerungen DOWNINGS, ebd., dass (1) Lukas und Josephus in scharfem Kontrast mit Paulus im Römerbrief und mit der Weisheit Salomos stehen, da in diesen beiden Werken die guten Heiden sich selbst verurteilen, weil sie die ihnen verfügbare Logik des Verstandes verweigern; und, dass (2) sowohl für Lukas als auch für Josephus die „guten“ Heiden bereits durchaus akzeptabel seien, und alles, was noch zu erwarten sei, ist, dass sie sich Christen oder Juden im Glauben verbunden erkennen.

Theologe bleibt, so bietet er doch den Lesern nicht eine theologische Systematisierung verschiedener Themen an, wie bereits im Anschluss an SWOBODA in Bezug auf das „Leben nach dem Tod“ bemerkt wurde. Auch bei Josephus wird verdeutlicht, dass Geschichte und Theologie durchaus untrennbare Elemente der Weltanschauung der Menschen der Antike waren. Wenn es in der Areopagrede darum geht, „den unbekanntem“ Gott in einer bestimmten Art und Weise den Athenern vorzustellen, soll gefragt werden, welche Kontinuitäten und Diskontinuitäten es zwischen dieser Lehre des Paulus über Gott vor dem Areopag und der Lehre der unterschiedlichen Redner bei Josephus gibt. Es ist zu beobachten, dass die zentralen Motive der Areopagrede auch in einigen der analysierten Reden bei Josephus angewendet werden, die Argumente der Reden theologisch begründen und eine bestimmte Charakterisierung des jüdischen Gottes und dessen Willen in direkter oder indirekter Weise vorbringen. Nachfolgend werden die Motive aufgezeigt, die Lukas in der Areopagrede und Josephus in den analysierten Reden gemeinsam sind, und darüber hinaus, wie sie diese gleichen Motive nach ihren Perspektiven und im Rahmen ihrer theologischen Lehre ihren Lesern gegenüber deuten.

6.4.2.1 Gott, der Schöpfer und Erhalter des Kosmos

Wie bereits bemerkt, stellt Paulus die alttestamentliche Lehre über Gott in einer den Zuhörern verständlichen Art und Weise, „der stoischen Aufklärung nicht fremd“⁹⁹⁷, vor und präsentiert Gott als Schöpfer des Kosmos, der nicht in handgemachten Tempeln wohnt, eine Lehre, die stark in der biblischen Tradition verankert und auch in hellenistisch-jüdischen sowie hellenistisch-römischen Traditionen (z.B. Plut. mor. II, 1034b) belegt ist. Wenn das Alte Testament über Himmel und Erde spricht, redet Lukas hellenistisch über „Kosmos“, wie auch die Autoren der hellenistisch-jüdischen Schriften Weisheit Salomos, 2Makk (vgl. 7,9.23; 8,18; 12,15; 13.14) und 4Makk (vgl. 5,25; 16,18).⁹⁹⁸

Als Schöpfer der Menschen wird Gott in Rahmen der Argumente des Josephus gegen den Selbstmord in seiner Rede an die Aufständischen in Masada angesehen (Bell III 362-82). Das Leben sei ein Geschenk - δῶρον - Gottes, und deshalb sollte Gott selbst,

⁹⁹⁷ PESCH, Die Apostelgeschichte, 137.

⁹⁹⁸ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 41. S. HATCH, A Concordance to the Septuagint, Vol. 2, 781.

als Schöpfer der Menschen, auch das Lebensende der Menschen bestimmen. Die Rede wird mit dem Darstellungsverlauf verknüpft, indem Josephus die Argumente dener widerlegt, die nach Bell III 356 am Ende der Jotapata-Kämpfe dafür plädieren, dass Gott selbst den Juden todesverachtende Herzen geschaffen hat. Nach Josephus widerstrebe Selbstmord dagegen nicht nur „dem innersten Wesen alles Lebendigen“, sondern sei „zugleich ein Frevel gegen Gott“, (...) den Schöpfer“ (Bell III 369-71).

Wie DOWNING zutreffend bemerkt, erklären sowohl die Areopagrede als auch die Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel, dass der Schöpfer nicht innerhalb seiner Schöpfung und noch weniger durch menschliche Konstrukte beschränkt wird (Act 17,24 und Ant VIII 107.114). Nach Salomo sei es bekannt, dass der Herr sich ein ewiges Haus in den von ihm erschaffenen Dingen baute - im Himmel, in der Luft, auf der Erde und im Meer - und dass Er von diesen nicht eingeschlossen ist (Ant VIII 107). Wenn das ganze Gewölbe des Himmels nur ein kleines οἰκητήριον ist, das Gott nicht fassen kann, wie viel weniger könnte der kleinere Tempel von Salomo beanspruchen, Gott zu fassen (Ant VIII 14).⁹⁹⁹

Wenn der „unbekannte Gott“ von Paulus einerseits nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Erhalter des Kosmos bekannt wird, wie es durchaus im Alten Testament vorkommt (z.B. Ps 136,25; 145,15; Job 34,13ff; Joel 2,23), so ist doch die Lehre von Gott als οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος der hellenistischen Philosophie fremd. Nach dieser, wie im Anschluss am GÄRTNER bemerkt wurde, folgt die Natur ihren eigenen Gesetzen und duldet keine Einmischung.¹⁰⁰⁰ Wie in der Areopagrede, so ist auch in den analysierten Reden bei Josephus klar zu bemerken, dass Gott nicht als eine unpersönliche Kraft präsentiert wird, die den Kosmos leitet, ohne sich in die Schicksale der Menschen einzumischen, sondern im Gegenteil als derjenige vorgestellt wird, der die Ereignisse der Geschichte und die Schicksale der Menschen sogar durch Veränderungen der natürlichen Gesetze lenkt. Die analysierten Reden bei Josephus betonen die *creatio continua* Gottes seiner Thematik und seiner geschichtlichen Auffassung entsprechend im Sinne einer Betonung des konkreten souveränen Eingreifens Gottes in die Geschichte seines Volkes Israel und darüber hinaus in die Weltgeschichte. Durch die kurze Rede des Mose im

⁹⁹⁹ Vgl. DOWNING, Common Ground, 554f.

¹⁰⁰⁰ Vgl. GÄRTNER, The Areopagus Speech, 176. S. auch Ant X 277-80.

Buch II der *Antiquitates* (330-33) betont Josephus ganz der biblischen Geschichtsauffassung entsprechend, dass Gott Herr der Geschichte der Menschen und der ganzen Schöpfung ist, der die Weltgeschichte und sein Volk lenkt, dessen Gunst sogar „die Berge in Ebenen und das Meer in trockenes Land“ verwandelt (Ant II 333).

6.4.2.2 Gott, der Bedürfnislose

Über die Bezeichnung Gottes als Schöpfer und Herr von Himmel und Erde hinaus wird die Bedürfnislosigkeit Gottes von Paulus als Argument gegen die Verehrung Gottes in χειροποιήτοις ναοῖς vorgebracht. Paulus trägt seinen Zuhörern die alttestamentliche Lehre vor, dass Gott „allen Leben, Odem und alles“ gibt (vgl. Act 17,25; Jes 42,5; Gen 2,7) und deshalb kein Bedürfnis nach menschlichem Dienst hat. Wie in der Analyse der Areopagrede bemerkt wurde, kommt die Lehre der Bedürfnislosigkeit Gottes in der LXX nur in den schon o.g. hellenistisch-jüdischen Büchern 2Makk 14,35 und 3Makk 2,9 vor, und Philo (Det 54-6) führt das Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes im Zusammenhang mit falscher und wahrer θεραπεία ein. Im Einklang mit dem Gedankengut der „aufgeklärten“ griechischen Philosophie und des hellenistischen Judentums steht, wie bereits erwähnt, auch die Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel in Ant VIII 107-17 mit „seine[r] Nähe zu dem klassischen biblischen Motiv der Unangemessenheit des Opferkultes (Ps 50,8-13)“.¹⁰⁰¹

Wie bereits DIBELIUS feststellt, lässt Josephus Salomo in der Rede nach der Überführung der Lade in den Tempel ganz hellenistisch sagen, dass die Menschen die Wohltaten Gottes nicht mit ihren Werken vergelten können, weil Gott nichts nötig habe.¹⁰⁰² Obwohl Salomo den Tempel baute (Ant VIII 108), erklärt er selbst, dass es den Menschen nicht möglich sei, durch ihre Taten Gott zu belohnen, weil Gott nichts bedarf und über jede Art von Lohn steht (Ant VIII 111).¹⁰⁰³ Im Anschluss an GÄRTNER wurde bemerkt, dass die Bedürfnislosigkeit Gottes, wie sie im Satz οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος in der Areopagrede ausgedrückt wird, zwei zusammenhängende Bedeutungen hat: (1) Einerseits die einfache Charakterisierung

¹⁰⁰¹ Vgl. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 261. S. auch JERVELL, Die Apostelgeschichte, 447; NORDEN, Agnostos Theos, 13 und VAN UNNIK, Flavius Josephus, 64.

¹⁰⁰² Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 44.

¹⁰⁰³ Vgl. GÄRTNER, The Areopagus Speech, 217.

des Wesens Gottes, die u.a. auch bei Platon (oft mit dem Gedanke verbunden, dass die Welt auch ein göttliches Wesen sei), Xenophon, Antiphon und Philo zu finden ist, die die ἀυτάρκεια, ἀταραξία oder die ἀπάθεια Gottes betonen; (2) andererseits der Hinweis hinsichtlich der falschen Einstellung zum Kult, nach dem Gott kein Opfer braucht. Die analysierten Reden bei Josephus unterstreichen die Feststellung GÄRTNERS, dass Josephus die Bedürfnislosigkeit Gottes nur im Sinne einer Charakterisierung des Wesens Gottes und nicht, wie die Areopagrede, als Widerlegung der Opferriten präsentiert. Nach Josephus bleibt die Verehrung Gottes im Tempel durch Opfer immer noch angemessen. Ohne solche Schlussfolgerung wäre die Argumentation, sei es in den Reden der Rebellen, sei es in den Reden der jüdischen Vorsteher, für die Bewahrung des Heiligtums und des Opferdienstes völlig unverständlich.¹⁰⁰⁴

Der Opferdienst steht bei Josephus nicht als Zeichen des göttlichen, sondern als Zeichen des menschlichen Bedürfnisses, und damit als Antwort, die dem menschlichen Verlangen entgegenkommt. Gott wünscht sich kein Opfer, außer das Lob und Gebet aus dem menschlichen Geist. Da die Gottheit nichts braucht (ἀπροσδεὲς τὸ θεῖον) und über dieser Art Belohnung steht (Ant VIII 111), sind den Menschen keine Taten als Dank oder als Gegenleistung für die von Gott erhaltenen Vorteile möglich. Stattdessen sollen die Gaben Gottes Lob und Dank der Menschen inspirieren.¹⁰⁰⁵

6.4.2.3 Gott, der Herr der Menschheit

Paulus stellt sich vor dem Areopag überzeugend gegen die falsche, unreflektierte Art von Gottesverehrung u.a. mit dem Argument, dass Gott nicht gleich den Gebilden der Kunst und Gedanken der Menschen ist und nicht fern von den Menschen, seiner eigenen Nachkommenschaft, steht. Das erste Argument, „Gott als Schöpfer des Kosmos“, wird

¹⁰⁰⁴ Vgl. GÄRTNER, The Areopagus Speech, 217.

¹⁰⁰⁵ Vgl. ebd. VAN UNNIK, Flavius Josephus, 23f, erwähnt ein anderes Beispiel bei Josephus, außerhalb der Reden, das die Betrachtung des Josephus erläutert: Bei der Darstellung der Szene aus der Danielgeschichte (Ant X 241), in der der Prophet die herrlichen Geschenke des Königs Belschazzar ausschlägt, fügt Josephus hinzu, τὸ γὰρ σοφὸν καὶ θεῖον ἀδωροδόκητον εἶναι καὶ προῖκα τοὺς δεομένους φελεῖν. Nach VAN UNNIK macht Josephus mit seiner *oratio obliqua* den Eindruck, als ob dieser Satz zu der Rede des Propheten gehörte. In seiner Darstellung beschäftige sich Josephus mit der Diskussion des Altertums, nämlich, ob Geld für geistige Gaben angenommen werden dürfe; diese Frage wurde meistens verneint. Durch seinen Zusatz zu der alttestamentlichen Version der Geschichte Daniels wolle Josephus zeigen, dass der Gott Daniels - der auch sein eigener ist - nicht wie die Orakelgötter des Hellenismus bestechlich sei, sondern dass er umsonst gibt und hilft.

dadurch ergänzt, dass Paulus Gott als Schöpfer der Menschheit aus einem Menschen erklärt (ἐξ ἑνὸς πάντων ἔθνων ἀνθρώπων - vgl. Act 17,26). Den universellen Charakter der Botschaft über den „unbekannten Gott“, dem Programm der Act entsprechend die Darstellung des Weges des Evangeliums von Jerusalem bis an das Ende der Erde (vgl. Act 1,8), betont Paulus, indem er sagt, dass Gott die ganze Menschheit schuf und seiner Nachkommenschaft zugänglich bleibt. Die Nähe Gottes zu allen Menschen lässt Lukas Paulus durch die (nicht pantheistisch zu interpretierende) „stoische Dreierformel“ ζῶμεν, κινούμεθα, ἐσμέν und durch das Zitat aus dem Lehrgedicht *Phainomena* (um 270 v. Chr.) von Aratos, Dichter aus Tarsus, der zilizischen Heimat des Paulus, betonen: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.¹⁰⁰⁶

Bei der Analyse der Areopagrede wurde festgestellt, dass die Forscher manchmal eine unangemessene Entscheidung *entweder* für eine hellenistisch-philosophische *oder* für eine biblisch-jüdische Deutung der Argumente der Rede versuchen und damit vernachlässigen, dass Paulus (Lukas) in der hellenistisch-philosophischen Tradition Anknüpfungspunkte zu seiner Rede fand und über diese hinaus auch die biblische Lehre von der Erschaffung der Menschheit aus einem Mann, nämlich Adam, seinen Zuhörern in einer verständlichen Art und Weise vortrug. Wie festgestellt werden konnte, lässt sich bei der Areopagrede durchaus die Verflechtung von philosophischen und biblischen Gedanken und keine klare Trennung zwischen (guter „alttestamentlicher“) jüdischer Lehre und (böser „heidnischer“) hellenistischer Philosophie bemerken. Paulus bringt vielmehr „gute“ Elemente der hellenistischen Philosophie, die nicht gegen die biblische Lehre sprechen, als Beweise für die normative Lehre der Tora und darüber hinaus für seine Argumentation. So wird die im Sinne des Alten Testaments geschichtliche Perspektive, nach der eine Familie als Stammhaus der vielen verschiedenen Völker gelte, und die hellenistische Perspektive der Aufklärungsphilosophie (stoische Philosophie), nach der sich die Menschheit als Summe der Erdbewohner versteht, zugunsten der Argumente des Paulus in der Rede zusammengebracht.

Wie in der Analyse der Areopagrede erwähnt wurde, zieht DIBELIUS aus dem Tempelweihegebet, das Josephus in den Mund des Königs Salomo legt (Ant VIII 108), die Schlussfolgerung, dass die Gedanken des Paulus in der Areopagrede so wie des

¹⁰⁰⁶ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 138.

Salomo bei Josephus „ganz hellenistisch“ zu empfinden seien.¹⁰⁰⁷ Hier unterschätzt DIBELIUS m.E. auch in Bezug auf seine Analyse von Josephus den immer noch „jüdischen“ Charakter des hellenistischen Judentums, für das die Lehre der Tora immer noch normativ blieb und dessen Bedeutung hellenistisch-jüdische Autoren durch Anknüpfungen an die hellenistische Philosophie hervorhoben. Die Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel dient m.E. vielmehr der Feststellung der gleichen Strategie des Lukas und des Josephus in der Verflechtung hellenistischer und biblisch-jüdischer Gedanken, nicht einer Entscheidung für *entweder* hellenistische *oder* biblische Inhalte bei Josephus oder in der Areopagrede. Wie ROLOFF über die Areopagrede zutreffend bemerkt und wie es m.E. auch dem literarischen Verfahren des Josephus entspricht, folgen Lukas und Josephus der Tradition des hellenistischen Judentums, „das (...) philosophische Sätze zur Erklärung des biblischen Gottesgedankens heran[zuziehen pflegte“.¹⁰⁰⁸

Nicht nur die Areopagrede unterstreicht die universelle Bedeutung der christlichen Botschaft und die universelle Perspektive der Act, sondern auch die Reden bei Josephus betonen die universelle Bedeutung der von ihm dargestellten Ereignisse. Auch Josephus ordnet die Geschichte Israels in die Weltgeschichte ein und erklärt, dass der Gott der Juden, wie bereits analysiert, die Weltgeschichte zugunsten seines Volkes lenkt. Dies wird z.B. in der Rede Agrippas II. an die Einwohner Jerusalems (Bell II 345-404) unterstrichen, in der Josephus neun Mal das Wort οἰκουμένη verwendet.¹⁰⁰⁹ Der universelle Charakter der christlichen Botschaft wird in der Areopagrede nicht nur durch die Lehre über Schöpfung und Erhaltung des Kosmos und der Menschheit betont, sondern auch durch die Verkündigung eines endzeitlichen Eingriffs Gottes in die Weltgeschichte (vgl. Act 17,31 - κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνη).¹⁰¹⁰ So wie Paulus eine privilegierte Position und darüber hinaus eine fehlerfreie Interpretation der Weltgeschichte anzubieten scheint, so konnte auch das gleiche Verhalten bei den Rednern der jüdischen Vorsteher festgestellt werden, wie z.B. bei den Reden des

¹⁰⁰⁷ Vgl. DIBELIUS, Aufsätze, 46.

¹⁰⁰⁸ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 264. S. auch PERVO, Acts, 439.

¹⁰⁰⁹ S. RENGSTORF, Concordance, Vol. 3, 184.

¹⁰¹⁰ Über das Motiv des Gerichtes Gottes nach der Areopagrede und nach den Reden bei Josephus wird weiterhin im Einzelnen thematisiert.

Josephus oder, wie im Anschluss an MADER bemerkt wurde, bei der Rede des Ananus im Buch IV des *Bellum* (163-92).¹⁰¹¹

Ein weiterer Hinweis auf die universelle Betrachtung, die Josephus der von ihm dargestellte Geschichte verleiht, ist in der Rede des Mose nach seiner Begegnung mit Gott auf dem Sinai zu sehen (Ant III 84-8). Die Rede wird von Josephus vor dem langen Abschnitt der *Antiquitates* über die zehn Gebote eingesetzt und betont die Bedeutung des Mose und des jüdischen Gesetzes. Im Anschluss an FELDMAN wurde in der Analyse der Rede bemerkt, dass Adam und Noach erwähnt und mit anderen wichtigen Gestalten der Geschichte Israels zusammengestellt werden, obwohl beide in der biblischen Darstellung vor Abraham vorkommen, auf den die Israeliten ihren Ursprung als Volk zurückführen. Während DIBELIUS in Bezug auf Act 17,26 auf Philo Opif verweist, der eine ähnliche philosophische Argumentation über die Abstammung der Menschheit aus einem ersten Menschen anbietet, welchen Philo auch als den ersten Weltbürger erklärt, verweist STRATHMANN auf die gleiche Stelle (Opif 142.143), um auf die „philosophisch-spiritualisierende Betrachtung (...) [des] festen geschichtlichen Inhalt[es]“¹⁰¹² in der Rede des Mose bei Josephus hinzuweisen. Josephus lässt Mose in seiner Abschiedsrede vor seinem Tod bestätigen, dass „der huldreiche Gott“ für alle Menschen (πᾶσιν ἀνθρώποις) die Ursache aller Güte ist (Ant IV 180).

Sowohl die christliche Botschaft, die durch die missionarische Arbeit des Paulus verkündigt wird, als auch die jüdische Lehre, die die Reden bei Josephus aufweisen, sowie die jeweiligen Weltanschauungen, die daraus folgen, treffen auf die gesamte Menschheit zu. Bei Josephus ist Israel als Träger der Botschaft Gottes an die Völker verstanden. Wie im Anschluss an LINDNER im Rahmen der Rede Agrippas II. (Bell 345-404) bemerkt wurde, ist Israel nach der Geschichtsauffassung des Josephus für den Gottesdienst verantwortlich, an dem die gesamte Menschheit teilhat.¹⁰¹³ Hier ist außerdem wieder auf die zutreffenden Bemerkungen DOWNINGS über die Areopagrede und die Rede Salomos nach der Überführung der Lade in den Tempel hinzuweisen. DOWNING bemerkt, dass Gott von Salomo als immanent präsentiert wird. Gott sehe und höre alles (Ant VIII 108) und Sorge für alle Menschen in solcher Art und Weise, dass sie

¹⁰¹¹ Vgl. MADER, Josephus, 84f.

¹⁰¹² STRATHMANN, ThWNT, Bd. 6, 527.

¹⁰¹³ Vgl. LINDNER, Geschichtsauffassung, 142 (Anm. 1).

ihre Gebete in die Luft zu ihm senden und von seiner Anwesenheit überzeugt werden können. Gott bleibt sehr nahe zu allen Menschen (vgl. Ant VIII 117 - alle Menschen gleichermaßen; und VIII 116 - alle ... auch aus den Enden der Erde). Wenn Paulus sagt, dass Gott selbst allen Menschen Leben und Atem und alle Dinge (Act 17,25b) gibt und aus einem Menschen alle Nationen schuf, damit sie die ganze Oberfläche der Erde bewohnen, und sowohl die Jahreszeiten als auch die Grenzen ihrer Wohnsitze festsetzte (Act 17,26), erklärt Salomo Gott für den Menschen nahe und verfügbar. Gott durchdringe alle Menschen, wie die griechischen Denker zustimmen, sei für jeden Menschen präsent und biete ihnen seine Führung bei Nacht und Tag an (VIII 108). Auch wenn einer von den Enden der Erde kommt und Gott etwa um Freundlichkeit anfleht, hört er ihn und gibt es ihm (VIII 116). Gott ist gegenwärtig und μακρὸν οὐκ entfernt (vgl. VIII 108. DOWNING vergleicht auch VIII 227). Paulus erklärt, dass die Menschen Gott suchen sollen und ihn vielleicht fühlen und finden können, weil er οὐ μακρὸν von einem jeden ist (vgl. Act 17,27), denn in ihm leben, weben und sind die Menschen, wie einige der griechischen Dichter sagten. Wie Paulus die Menschen als Nachkommen Gottes erklärt (vgl. Act 17,28), so verwendet auch Salomo bei Josephus stoische Gedanken und drückt sie durch „nicht weit“ aus (VIII 111f). Act 17,30f. sei mit Ant VIII 115f sowie mit VIII 120.127 zu vergleichen, so DOWNING zutreffend weiter, indem Salomo in seiner Rede den Zugang zu Gott im Tempel nicht nur für die Hebräer, sondern auch für alle Menschen bestimmt, die von den Enden der Erde kommen und möglicherweise in Irrtum verfallen sind.¹⁰¹⁴

6.4.2.4 Gott, der zur Umkehr ruft

Das Motiv der Umkehr gehört zur dritten und letzten Motivgruppe der Areopagrede. Gott ruft als Schöpfer und Erhalter die Menschheit zur Umkehr, da er den Erdkreis durch den von ihm auferweckten Mann zu der von ihm bestimmten Zeit richten wird (vgl. Act 17,31b). Die Menschen werden von Paulus aus der Unwissenheit, die durch falsche Gottesverehrung charakterisiert ist, gerufen. Gott selbst ruft durch Paulus die Menschen von überall her, dass sie umkehren (παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας

¹⁰¹⁴ Vgl. DOWNING, Common Ground, 556 und DERS., Ethical Pagan Theism, 561.

πανταχοῦ μετανοεῖν). Umkehr bedeutet, wie in der Analyse der Rede bemerkt wurde, nicht nur eine richtige Vorstellung über Gott anzunehmen, sondern, wie in der Areopagrede vorausgesetzt ist, das Verlassen des Götzendienstes und den Glauben an den Eingriff Gottes in die Weltgeschichte durch den von ihm auserwählten und auferweckten Mann.

Die Ermahnung zur Umkehr im Sinne der Annahme der jüdischen Gesetze und darüber hinaus der jüdischen Art von Gottesverehrung kommt in den Reden bei Josephus nicht vor. Die religiöse Propaganda entspricht nicht den Absichten des Josephus, der durch seine Werke für das Judentum vielmehr Toleranz, einen sicheren Platz in der römischen Gesellschaft und Ansehen erwerben wollte und nur darüber hinaus eine indirekte jüdische Propaganda förderte.¹⁰¹⁵

Obwohl die Reden bei Josephus nicht zur Bekehrung im Sinne einer Anwerbung von Proselyten einladen, fördern sie bei den Juden selbst eine μετόνοια, indem die Redner manchmal eine andere Interpretation der erlebten Ereignisse und des Willen Gottes anbieten und darüber hinaus zu einer entsprechenden Verehrung Gottes auffordern. Viele Reden im *Bellum* beabsichtigen, die Zuhörer von falschen Handlungen abzubringen, denen falsche theologische Ansichten zugrunde liegen, seien es irrtümliche Vorstellungen, die den Krieg gegen die Römer veranlassten (wie z.B. in der Rede des Agrippa in Bell II 345-404, in der Rede des Ananus in Bell IV 163-92 und in der Rede des Hohenpriesters Jesus in Bell IV 238-69 verdeutlicht wird), oder irrtümliche Gedanken über die richtige Haltung im Blick auf den jüdischen Untergang (vgl. z.B. die Rede des Josephus an die Aufständischen in Masada in Bell III 362-82, in der Josephus die Zuhörer vom Selbstmord als legitimer Alternative abzuhalten versucht), und bei den Lesern ebenfalls ein theologisch fundiertes Denken und Verhalten zu fördern. In einer differenzierten Art und Weise dienen auch die Reden der *Antiquitates* dazu, dass die Leser bezüglich etablierter Vorstellungen über Ereignisse und wichtige Personen der jüdischen Geschichte umdenken (vgl. z.B. die kurzen Reden des Mose in II 330-33; III 84-8; IV 25-34; IV 177-93, die Rede Salomos in VIII 107-17 sowie die Rede des Nikolaus an Agrippa in XVI 31-57). Von den analysierten Reden in den *Antiquitates*,

¹⁰¹⁵ Eine ausführliche Erzählung von einer Bekehrung zur jüdischen Religion bietet Josephus erst im letzten Buch der *Antiquitates* an, in dem der Bekehrungsprozess von Helena, der Königin von Adiabene, und ihres Sohnes Izates vorkommt (Ant XX, 17ff). S. FELDMAN, *Jewish Proselytism*, 374.

fordert nur die Rede des Phineës im Buch V zu einer μετάνοια im Sinne der Areopagrede auf. In der Rede verlangt Phineës von den Stämmen Ruben, Gad und Manasse Rechenschaft über den am Ufer des Jordan gebauten Altar und fordert, dass sie bereuen, ihren Sinn ändern (μετανοήσαντες) und das Gesetz der Väter nicht weiterhin verachten (μὴ περαιτέρω μανέντες νόμων δὲ πατρίων αἰδῶ - Ant V 108). Es geht in den Reden bei Josephus, anders als in der Areopagrede, nicht um die theologischen Ansichten und Handlungen der Heiden, sondern hauptsächlich um die Identität und Haltung seines eigenen Volkes und darum, diese zu begründen oder zu korrigieren.

6.4.2.5 Gott, der Richter

Das Gericht Gottes gehört zur Geschichtsauffassung sowohl der Act als auch der Werke des Josephus und wird vordergründig in der Areopagrede sowie aus anderer Perspektive, der Natur der Arbeit des Josephus entsprechend, in einigen Reden bei ihm thematisiert. Der einzige souveräne Gott, der „jüdische“ bzw. „christliche“ Gott, lenkt die Weltgeschichte und richtet die Menschen nach den von ihm bestimmten Parametern. Der vergangene Einsatz Gottes in der Weltgeschichte durch den von ihm auferweckten Mann bestimmt die von Lukas dargestellte Geschichte und auch das zukünftige Gericht, das durch Paulus angekündigt wird. In der Areopagrede wird Gott, der Schöpfer und Herrscher, auch als gnädiger Richter vorgestellt, der die Zeiten der Unwissenheit übersieht und alle zur Umkehr vor dem festgesetzten Tag des Gerichtes durch den von ihm auferweckten Mann ruft. So wie Paulus den Namen Adam vor dem Areopag nicht nennt, aus dem Gott alle Menschen schuf, nennt er auch nicht den Namen Jesus, des Mannes, durch den (ἐν ἀνδρί) Gott alle Menschen richten wird.¹⁰¹⁶ Das Gericht Gottes durch den Auferstandenen entspricht nach Paulus/Lukas dem endgültigen eschatologischen Gericht des Erdkreises (vgl. Ps 9,9; 96,13; 98,9), vor dem Paulus seine Zuhörer warnt.

Wie im Anschluss an LANG bemerkt wurde, könnte die Irritation der Zuhörer über die Rede des Paulus vor dem Areopag nicht mit der σωτήρ-Vorstellung, sondern mit der eschatologisch-forensischen Macht verbunden gewesen sein, die von Paulus in der Rede

¹⁰¹⁶ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte, 137.

dem auferstandenen Mann verliehen wird. In den analysierten Reden bei Josephus lässt sich das Motiv des Gerichtes Gottes am deutlichsten in der Rede Agrippas II. an die Einwohner Jerusalems (Bell II 345-404) und in der Rede des Josephus vor der Mauer in Jerusalem (Bell V 362-419) erkennen. Eine σωτήρ-Vorstellung¹⁰¹⁷ - um bei der Bezeichnung LANGs zu bleiben - ist im forensischen Sinn bei Josephus zu sehen, indem er die Römer unter Vespasian als diejenigen präsentiert, die als Instrumente das Gericht Gottes über sein Volk Israel wegen dessen Sünde vollstrecken. Das endgültige eschatologische Gericht Gottes liegt bei Josephus wie in der Areopagrede noch in der Perspektive der Zukunft. Während Lukas aber einerseits das Gericht Gottes im Rahmen des endgültigen Eingriffes Gottes durch den von ihm auferweckten Mann zum letzten Akt der Weltgeschichte erklärt, setzt Josephus dieses Motiv andererseits nur als Teil eines weiteren Aktes - nicht des letzten Kapitels - der Geschichte Gottes mit seinem Volk ein, die er in seinem historiographischen Werk darstellt. Hier liegt der markanteste Unterschied zwischen der Betrachtung des Paulus/Lukas und des Josephus zum Motiv des Gerichtes Gottes. Während das Gericht Gottes nach der Areopagrede durch den auferstandenen Mann geschieht und dadurch die Weltgeschichte zu ihrem endgültig letzten Akt kommt, bleibt für Josephus diese Perspektive in einer fernen Zukunft. Im Anschluss an RAJAK wurde bemerkt, dass in der Lehre von der Übertragung der Gunst Gottes bei Josephus eine Art „unterdrückte Apokalypse“ nach der Vorstellung eines Zyklus von Sünde, Strafe und Erlösung festzustellen ist. Die Auswirkung dieser Vorstellung sei, dass Gott, der „jetzt“ aufseiten Italiens ist (vgl. die Rede des Josephus vor der Mauer in Jerusalem in Bell V 367), an einem zukünftigen Tag wieder aufseiten anderer Nationen sein wird.¹⁰¹⁸ Josephus stellt das Gericht, welches Gott zu seiner Zeit durch die Römer über Israel kommen lässt, neben andere vergangene erlebte Momente der Geschichte seines Volkes unter der irdischen Weltregierung. Wie z.B. die Rede Agrippas (Bell II 345-404) verdeutlicht, erklärt Josephus den Aufstieg Roms, wie MASON feststellt, im Sinne der jüdischen Geschichtsauffassung, wie es am ausführlichsten im Buch Daniel zum Ausdruck gebracht wird. Auch wenn Josephus den hellenistischen

¹⁰¹⁷ LANG, Die Kunst des christlichen Lebens, 301.

¹⁰¹⁸ Vgl. RAJAK, The Jewish Dialogue, 157.

Begriff $\tauύχη$ im Rahmen der Gerichtsaussagen anwendet, ist $\tauύχη$ bei Josephus immer der Macht des souveränen Gottes unterordnet, wie LINDNER zutreffend bemerkt.¹⁰¹⁹

Wie im Anschluss an RAJAK festgestellt werden konnte, war nach der Zerstörung des Tempels ein „Versöhnungstag mit Gott“ für Josephus schwierig zu begreifen, und deshalb spricht er mehr über Sünde und Strafe als über Reue und Versöhnung.¹⁰²⁰ Für Lukas ist der Versöhnungstag bereits eine konkrete Realität durch den einen Mann geworden, den Gott bestimmte und auferweckte, und deshalb ist diese konkrete Realität, diese frohe Botschaft der Gottesversöhnung, welche die gesamte Menschheit betrifft, auch der ganzen Menschheit zu verkündigen. Es ist eine Realität, die nicht nur für Josephus, sondern auch für die meisten Athener und die meisten auf dem Weg von Jerusalem bis an das Ende der Erde außerhalb ihrer Perspektive blieb.

¹⁰¹⁹ Vgl. MASON, *Judean War* 2, 305 und LINDNER, *Geschichtsauffassung*, 144.

¹⁰²⁰ Vgl. RAJAK, *Josephus*, 98.

Literaturverzeichnis

1 Textausgaben und Übersetzungen

BIBLIA SAGRADA. Nova Versão Internacional. Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo 2002.

CICERO. Letters to Atticus. Books I-VI. With an English Translation by E. O. Wintstedt. *In:* Goold, G. P. (Ed.). LCL 7. Cambridge u.a. 1993.

DERS. Orator. Der Redner. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Reclams UB 18273. Stuttgart 2004.

CLEMENTZ, HEINRICH (Hg. und Übers.). Josephus. Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften - übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz - durchgesehen und mit einem Vorwort von Prof. Dr. Michael Tilly - mit ausführlichem Namenregister und zwei von F. Spieß gezeichneten Tafeln - mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese (Editio minor). Berlin 1888-1895. Wiesbaden 2005. (Zitate nach dieser Übersetzung).

DERS. (Hg. und Übers.). Josephus. Jüdische Altertümer - übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz - mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese (Editio minor). Berlin 1888-1895. Wiesbaden 2006. (Zitate nach dieser Übersetzung).

DIE BIBEL. Übersetzung von Martin Luther. Revidierte Fassung von 1984. Hgg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland. Stuttgart 1999.

DIOGENES LAERTIUS. Lives of Eminent Philosophers. With an English Translation by R. D. Hicks. Vol. 1. *In:* Goold, G. P. (Ed.). LCL 184. Cambridge u.a. 1995.

FLAVII JOSEPHI OPERA - recognovit Benedictus Niese. 7 Vols. Berlin 1887-1895.

KRAUS, WOLFGANG/KARRER, MARTIN (Hgg.). Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung - in Zusammenarbeit mit Eberhard Bons, Kai Brodersen, Helmut Engel, Heinz-Josef Fabry, Siegfried Kreuzer, Wolfgang Orth, Martin Rösel, Helmut Utzschneider, Dieter Vieweger und Nikolaus Walter. Stuttgart 2009.

MICHEL, OTTO/BAUERNFEIND, OTTO (Hgg.). Josephus. De Bello Judaico (Der Jüdische Krieg) - Griechisch/Deutsch. 3 Bde. Darmstadt 1959-1969. (Zitate nach dieser Übersetzung. Zitiert als: MICHEL: De Bello Judaico).

NESTLE-ALAND (Hgg.). Novum Testamentum Graece. Post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. 7. revidierter Druck. Stuttgart 1983.

DERS. (Hgg.). Novum Testamentum Graece. Based on the work of Eberhard and Erwin Nestle. Edited by Barbara and Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. 28. Revised Edition. Münster 2012.

PAUSANIAS. Description of Greece. Books I and II. With an English Translation by W. H. S. Jones. *In:* Goold, G. P. (Ed.). LCL 93. Cambridge u.a. 1992.

PLATON. Apologie des Sokrates. Übersetzt und herausgegeben von M. Fuhrmann. UB 8315. Stuttgart 1986.

PLINY. Letters and Panegyricus. With an English Translation by B. Radice. *In:* Goold, G. P. (Ed.). LCL 55. Cambridge u.a. 1989.

RALPHS, ALFRED (Hg.). Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. 5. Auflage. 2 Bde. Stuttgart 1952.

RICŒUR, PAUL. Zeit und historische Erzählung. Zeit und Erzählung. Bd. 1. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. Bd. 18/1. München 1988.

DERS. Die erzählte Zeit. Zeit und Erzählung. Bd. 3. Aus dem Französischen von Andreas Knop. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt. Bd. 18/3. München 1991.

DERS. Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit. *In:* Colliot-Thélène, Catherine. Konferenzen des Centre Marc Bloch (Berlin). Bd. 1. Hamburg u.a. 2002. (zitiert als: RICŒUR, Geschichtsschreibung).

THUCYDIDES. History of the Peloponnesian War. Books I and II. With an English Translation by Charles Forster Smith. *In:* Goold, G. P. (Ed.). LCL 108. Cambridge u.a. 1991.

2 Kommentare

BARRETT, C. K. A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Vol. 2. Introduction and Commentary on Acts 15-28. Edinburgh 1998. (zitiert als: BARRETT, The Acts).

BEGG, CHRISTOPHER. Judean Antiquities Books 5-7. *In:* Mason, Steve (Hg.). Flavius Josephus. Translation and Commentary. Vol. 4. Leiden/Boston 2005. (zitiert als: BEGG, Judean Antiquities 5-7).

DERS./SPILSBURY, PAUL. Judean Antiquities Books 8-10. *In:* Mason, Steve (Hg.). Flavius Josephus. Translation and Commentary. Vol. 5. Leiden/Boston 2005. (zitiert als: BEGG/SPILSBURY, Judean Antiquities 8-10).

BOISMARD, M.- É./LAMOUILLE, A. Les Actes des Deux Apôtres. Introduction/ Textes. Bd. 1. Études Bibliques. Nouvelle série n. 12. Paris 1990. (zitiert als: BOISMARD/LAMOUILLE, Les Actes).

BRUCE, F. F. The Book of the Acts. *In:* Fee, Gordon D. (Hg.). The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan 1988.

CONZELMANN, HANS. Die Apostelgeschichte. 2. verbesserte Auflage. *In:* Bornkamm, Günther (Hg.). HNT. Tübingen 1972.

ECKEY, WILFRIED. Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 1. Apg 1,1-15,35. Neukirchen 2000.

FELDMAN, LOUIS H Judean Antiquities Books 1-4. *In:* Mason, Steve (Hg.). Flavius Josephus. Translation and Commentary. Vol. 3. Leiden u.a. 2000. (zitiert als: FELDMAN, Judean Antiquities 1-4).

FITZMYER, S. J. JOSEPH A. The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary. *In:* Albright, W. F./Freedman, D. N. (Hgg.). AncB. Bd. 31. New York u.a. 1998. (zitiert als: FITZMYER, The Acts).

HAENCHEN, ERNST. Die Apostelgeschichte. *In:* Hahn, Ferdinand (Hg.). KEK. Bd. 3. 16. Auflage. 7. durchgesehene und verbesserte Auflage dieser Neuauslegung. Göttingen 1977.

JERVELL, JACOB. Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von Jacob Jervell. 1. Auflage dieser Auslegung. *In:* Hahn, Ferdinand/Koch, Dietrich-Alex (Hgg.). KEK. Bd. 3. 17. Auflage. Göttingen 1998.

LÜDEMANN, GERD. Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar. Göttingen 1987. (zitiert als: LÜDEMANN, Das frühe Christentum).

MARSHALL, I. HOWARD. The Acts of the Apostles. *In:* Lincoln, A. T. (Hg.). New Testament Guides. Sheffield 1992.

MASON, STEVE. Judean War 2. *In:* Ders. (Hg.). Flavius Josephus. Translation and Commentary. Vol. 1b. Leiden u.a. 2008. (zitiert als: MASON, Judean War 2).

NOLLAND, JOHN. Luke 1-9:20. Hg. von Martin, Ralph P. *In:* Metzger, Bruce M./Hubbard, David A./Barker, Glenn W. (Hgg.). Word Biblical Commentary. Vol. 35a. Dallas, Texas 1989.

PERVO, RICHARD I. Acts. A Commentary. *In:* Attridge, Harold W. (Hg.). Hermeneia - A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis 2009.

PESCH, RUDOLPH. Die Apostelgeschichte. Teilband 1: Apg 1-12. *In:* Blank, Josef/Schnackenburg, Rudolf/Schweizer, Eduard/Wilckens, Ulrich (Hgg.). EKK. Bd. 5. Neukirchen 1986.

SCHILLE, GOTTFRIED. Die Apostelgeschichte des Lukas. *In:* Facher, Erich/Rohde, Joachim/Wolff, Christian (Hgg.). Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Bd. 5. Berlin 1983. (zitiert als: SCHILLE, Die Apostelgeschichte).

SCHNEIDER, GERHARD. Die Apostelgeschichte. I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1-8,40. *In:* Wikenhauser, Alfred/Vögtle, Anton/Schnackenburg, Rudolf (Hgg.). HThK. Bd. 5. Freiburg u.a. 1980.

WEISER, ALFONS. Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12. *In:* Graßer, Erich/Kertelge, Karl (Hgg.). ÖTBK. Bd. 5/1. Gütersloch 1981.

WIKENHAUSER, ALFRED. Die Apostelgeschichte. 3. von neuem umgearbeitete Auflage. *In:* Ders./Kuss, Otto (Hg.). Regensburger Neues Testament. Bd. 5. Regensburg 1956.

WITHERINGTON III., B. The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids, Michigan u.a. 1998. (zitiert als: WITHERINGTON III., The Acts).

WOLTER, MICHAEL. Das Lukasevangelium. *In:* Lindemann, Andreas (Hg.). HNT. Bd. 5. Tübingen 2008.

ZMIJEWSKI, JOSEF. Die Apostelgeschichte. *In:* Eckert, Jost/Knoch, Otto (Hgg.). Regensburger Neues Testament. Regensburg 1994.

3 Lexica und sonstige Hilfsmittel

AHN, GREGOR. Auferstehung. *In:* Betz, H. D/Browning, D. S./Janowski, B./Jüngel, E. (Hgg.). RGG4. völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 1. Tübingen 2000. (zitiert als: AHN, RGG4, Bd. 1).

BAUER, WALTER. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5. verbesserte und stark vermehrte Auflage. Berlin 1958. (zitiert als: BAUER, Wörterbuch).

BAUERNFEIND, O. ἀρετή. *In:* Kittel, G. (Begr. u. Hg.). ThWNT. Bd. 1. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: BAUERNFEIND, ThWNT, Bd. 1).

BETZ, HANS DIETER/BROWNING, DON S./JANOWSKI, BERND/JÜNGEL, EBERHARD. (Hgg.). RGG4. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Bd. 1. Tübingen 1998. (Wo es möglich war, wurden Sammelwerke, Zeitschriften und Monographienreihen nach den Richtlinien des RGG4 abgekürzt).

BRAUN, H. ποιέω. *In:* Friedrich, Gerhard/Kittel, Gerhard (Hgg.). ThWNT. Bd. 6. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: BRAUN, ThWNT, Bd. 6).

BÜCHSEL, F. κρίνω. *In:* Kittel, Gerhard (Begr. u. Hg.). ThWNT. Bd. 3. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: BÜCHSEL, ThWNT, Bd. 3).

BULTMANN, RUDOLPH. γινώσκω, γνῶσις. *In:* Kittel, Gerhard (Begr. u. Hg.). ThWNT. Bd. 1. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: BULTMANN, ThWNT, Bd. 1).

CANZIK, HUBERT/LANDFESTER, MANFRED/SCHNEIDER, HELMUTH. (Hgg.). DNP. Suplemente. Bd. 2. Geschichte der antiken Texte. Autoren- und Werklexikon. Stuttgart/Weimar 2007.

DELLING, GERHARD. λόγος. *In:* Kittel, Gerhard (Hg.). ThWNT. Bd. 3. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: DELLING, ThWNT, Bd. 3).

EGGER, BRIGITTE/DERLIEN, JOCHEN. (Hgg.). DNP. Enzyklopädie der Antike. Bd. 16. Register. Listen. Tabellen. Verlag J. B. Metzler: Stuttgart/Weimar, 2003.

FOERSTER, WERNER. δαίμων, δαιμόνιον, δεισιδαίμων. *In:* Kittel, Gerhard (Hg.). ThWNT. Bd. 2. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: FOERSTER, ThWNT, Bd. 2).

DERS. σέβασμα. *In:* Kittel, Gerhard (Hg.). ThWNT. Bd. 7. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: FOERSTER, ThWNT, Bd. 7).

GUTBROD, W. Ἰουδαίους. *In:* Kittel, Gerhard (Hg.). ThWNT. Bd. 3. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: GUTBROD, ThWNT, Bd. 3).

HATCH, EDWIN/REDPATH, HENRY A. A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament. Vol. 2.3. Graz 1954. (zitiert als: HATCH, A Concordance to the Septuagint).

HERNTRICH, V. κρίνω. *In:* Kittel, Gerhard (Begr. u. Hg.). ThWNT. Bd. 3. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: HERNTRICH, ThWNT, Bd. 3).

KAMLAH, E. πνεῦμα. *In:* Coenen, Lothar/Beyreuther, Erich/Bietenhard, Hans. Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Wuppertal 1965. (zitiert als: KAMLAH, Theologisches Begriffslexikon).

KITTEL, GERHARD. ἔρημος. *In:* Friedrich, Gerhard (Begr. u. Hg.). ThWNT. Bd. 2. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: KITTEL, ThWNT, Bd. 2).

KUHN, K. G. Ἰουδαίους. *In:* Friedrich, Gerhard (Hg.). ThWNT. Bd. 3. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: KUHN, ThWNT, Bd. 3).

OEPKE, A. ἀνίστημι, ἐξανίστημι. *In:* Friedrich, Gerhard (Hg.). ThWNT. Bd. 1. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: OEPKE, ThWNT, Bd. 1).

PREUSCHEN, ERWIN. Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament. 5. verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin 1963.

RENGSTORF, KARL HEINRICH. A Complete Concordance to Flavius Josephus. Vol. 1.3.4. Leiden 1979. (zitiert als: RENGSTORF, Concordance).

RIENECKER, FRITZ. Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament. 13. Auflage. Gießen 1970. (zitiert als: RIENECKER, Sprachlicher Schlüssel).

SCHRAGE, WOLFGANG. συναγωγή. *In:* Friedrich, Gerhard (Hg.)/Kittel, Gerhard (Begr.). ThWNT. Bd. 7. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: SCHRAGE, ThWNT, Bd. 7).

SCHWÖBEL, C. Gott. *In:* Betz, H. D./Browning, D. S./Janowski, B./Jünger, E. (Hgg.). RGG4. völlig neu bearbeitete Aufl. Bd. 3. Tübingen 2000. (zitiert als: SCHWÖBEL, RGG4, Bd. 3).

SEESMANN, HEINRICH. *παροξύνω, παροξυσμός.* *In:* Friedrich, Gerhard (Hg.)/Kittel, Gerhard (Begr.). ThWNT. Bd. 5. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: SEESMANN, ThWNT, Bd. 5).

STRATHMANN, HERMANN. *πολιτεία.* *In:* Friedrich, Gerhard (Hg.). Kittel, Gerhard (Begr.). ThWNT. Bd. 6. Unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933-1979. Stuttgart u.a. 1990. (zitiert als: STRATHMANN, ThWNT, Bd. 6).

4 Übrige Sekundärliteratur

ATTRIDGE, HAROLD W. The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus. Harvard Theological Review 7. Missoula 1976. (zitiert als: ATTRIDGE, Interpretation).

DERS. Josephus and his Works. *In:* Stone, Michael E. (Ed.). Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus. CRI 2/2. Philadelphia 1984. 185-232.

BACKHAUS, KNUT. Mose und der Mos Maiorum. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte. *In:* Böttrich, C./Reiprich, T. (Hgg.). Josephus und das Neue Testament : wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum. 25. - 28. Mai 2006, Greifswald. WUNT 209. Tübingen 2007. 401-428. (zitiert als: BACKHAUS, Mose und der Mos Maiorum).

DERS. Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung. *In:* Ders./Häfner, G. (Hgg.). Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese. 2. Auflage. Biblisch-Theologische Studien 86. Göttingen 2009. 1-29. (zitiert als: BACKHAUS, Spielräume der Wahrheit).

DERS. Lukas der Maler. *In:* Ders./Häfner, G. (Hgg.). Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese. 2. Auflage. Biblisch-Theologische Studien 86. Göttingen 2009. 30-66.

BAERWALD, ARON. Flavius Josephus in Galiläa, sein Verhältnis zu den Parteien insbesondere zu Justus von Tiberias und König Agrippa II. Dissertation. Breslau 1877.

BARRETT, C. K. How history should be written, *In:* Witherington III., Ben (Hg.). History, literature, and society in the Book of Acts. Cambridge 1996. 33-57.

BAUCKHAM, RICHARD. Kerygmatic summaries in the speeches of Acts. *In:* Witherington III., Ben (Hg.). History, literature, and society in the Book of Acts. Cambridge 1996. 185-217. (zitiert als: BAUCKHAM, Kerygmatic summaries).

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN. Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart 1845. (zitiert als: BAUR, Paulus).

BENTWICH, NORMAN. Josephus. Philadelphia 1914.

BERGHOLZ, THOMAS. Der Aufbau des lukanischen Doppelwerkes. Untersuchungen zum formalliterarischen Charakter von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte. EHS. Reihe 23. Theologie. Bd. 545. Frankfurt a. M. u.a. 1995.

BIRD, MICHAEL F. The Unity of Luke-Acts in Recent Discussion. JSNT 29/4 (2007). 425-448. (zitiert als: BIRD, The Unity of Luke-Acts).

BLOCH, RENÉ. Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren. *In:* Najman, Hindy (Hg.). Supplements to the Journal for Studies of Judaism. Vol. 145. Leiden/ Boston 2011.

BOEGEHOLD, ALAN L. The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia. The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by The American School of Classical Studies at Athens. Vol. 28. Princeton, New Jersey 1995. 44-47. (zitiert als: BOEGEHOLD, The Lawcourts at Athens).

BOMSTAD, ROLAND G. Governing Ideas of the Jewish War of Flavius Josephus. New Haven 1979. (zitiert als: BOMSTAD, Governing Ideas).

BÖTTRICH, CHRISTFRIED/HERZER, JENS. Josephus und das Neue Testament - Das Neue Testament und Josephus. Wechselseitige Wahrnehmungen. *In:* Ders. (Hgg.). Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum. 25. - 28. Mai 2006, Greifswald. WUNT 209. Tübingen 2007. 3-11. (zitiert als: BÖTTRICH/HERZER, Josephus).

BRANDT, HARTWIN. Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike. *In:* Lefèvre, Eckard/Seeck, Gustav Adolf (Hgg.). Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft. Heft 136. München 2010. 145-151. (zitiert als: BRANDT, Am Ende des Lebens).

BRAUN, MARTIN. Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung. *In:* Otto, Walter F. (Hg.). Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike. Bd. 6. Frankfurt a. M. 1934.

BROER, INGO. Einleitung in das Neue Testament. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur. *In:* Schnackenburg, Rudolf (Hg.). Die

neue Echter-Bibel. Bd. 1. 2. verb. Auflage. Würzburg 2006. (zitiert als: BROER, Einleitung).

BRUCE, F. F. Paul and the Athenians. ET. 88/1 (1976). 8-12. (Elektronische Zeitschrift).

BRÜNE, B. Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentume, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume mit griechischer Wortkonkordanz zum Neuen Testamente und I. Clemensbriefe nebst. Sach- und Namen-Verzeichnis. Gütersloh 1913.

BUCKWALTER, H. DOUGLAS. The Character and Purpose of Luke's Christology. *In:* Thrall, Margaret E. (Hg.). Society for New Testament Studies Monograph Series. Bd. 89. Cambridge 1996. (zitiert als: BUCKWALTER, Character and Purpose).

BULTMANN, RUDOLF. Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Nachdruck der 1. Auflage von 1910. Göttingen 1984. (zitiert als: BULTMANN, Der Stil der paulinischen Predigt).

CAMP II., JOHN MCK./MAUZY, CRAIG A. (Hgg.). Die Agora von Athen. Neue Perspektiven für eine archäologische Stätte. Zaberns Bildbände zur Archäologie. Sonderbände der Antiken Welt. Mainz am Rhein 2009. (zitiert als: CAMP II./MAUZY, Die Agora von Athen).

COHEN, SHAYE J. D. Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian. Boston/Leiden 2002. (zitiert als: COHEN, Josephus).

COTTON, HANNAH M./ECK, WERNER. Josephus' Roman Audience. Josephus and the Roman Elites. *In:* Edmondson, Jonathan/Mason, Steve/Rives, James (Hgg.). Flavius Josephus and Flavian Rome. Oxford 2005. 37-52. (zitiert als: COTTON/ECK, Josephus' Roman Audience).

CURTIUS, ERNST. Paulus in Athen. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893. *In:* Dibelius, Martin. Aufsätze zur Apostelgeschichte. Göttingen 1968.

DIBELIUS, MARTIN. Die Reden der Apostelgeschichte und die Antike Geschichtsschreibung. SHAW. 1. Abhandlung. Heidelberg 1949. (zitiert als: DIBELIUS, Die Reden der Apostelgeschichte).

DERS. Aufsätze zur Apostelgeschichte. Berlin 1953. (zitiert als: DIBELIUS, Aufsätze).

DERS. Geschichte der urchristlichen Literatur. Neudr. d. Erstausg. von 1926 unter Berücks. d. Änderungen d. engl. Übers. von 1936, 3. Auflage. München 1990.

DORMEYER, DETLEV. Die Gattung der Apostelgeschichte. *In:* Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hgg.). Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie. BZNW. Bd. 162. Berlin/ New York 2009. 437-475.

DOWNING, F. GERALD. Ethical Pagan Theism and the Speeches in Acts. NTS 27 (1981). 544-563. (zitiert als: DOWNING, Ethical Pagan Theism).

DERS. Common Ground with Paganism in Luke and in Josephus. NTS 28 (1982). 546-559. (zitiert als: DOWNING, Common Ground).

EVANS, NANCY. Civic Rites. Democracy and Religion in ancient Athens. London 2010. (zitiert als: EVANS, Civic Rites).

FELDMAN, LOUIS H. Jewish Proselytism. *In:* Attridge, Harold W./Hata, Gohei (Eds.). Eusebius, Christianity, and Judaism. StPB 42. Leiden u.a. 1992. 372-408.

DERS. Josephus' Portrait of Moses. JQR 82/3.4. (1992). 285-328.

DERS. Josephus's Interpretation of the Bible. London u.a. 1998. (zitiert als: FELDMAN, Interpretation of the Bible).

DERS. Parallel Lives of two Lawgivers: Josephus' Moses and Plutarch's Lycurgus. *In:* Edmondson, Jonathan/Mason, Steve/Rives, James (Hgg.). Flavius Josephus and Flavian Rome. London 2005. 209-242. (zitiert als: FELDMAN, Josephus' Moses).

FREY, JÖRG. Fragen um Lukas als ‚Historiker‘ und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte. Eine thematische Annäherung. *In:* Ders./Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hgg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie. BZNW. Bd. 162. Berlin/ New York 2009. 1-26. (zitiert als: FREY, Fragen um Lukas).

GAGER, JOHN G. Moses in Greco-Roman Paganism. *In:* Kraft, Robert A. (Ed.). Society of Biblical Literature. Monograph Series 16. Nashville/New York 1972. (zitiert als: GAGER, Moses).

GÄRTNER, BERTIL. The Areopagus Speech and Natural Revelation. Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXI. Translated by Carolyn Hannay King. Uppsala 1955. (zitiert als: GÄRTNER, The Areopagus Speech).

GASQUE, WARD. A History of the Criticism of the Acts of the Apostles. *In:* Cullmann, Oscar/Dahl, A. Nils/Käsemann, Ernst/Kraus, Hans-Joachim/Oberman, Heiko A./Riesenfeld, Harald/Schelke, Karl Hermann (Hgg.). Beiträge zur Geschichte der Biblischen-Exegese. Bd. 17. Tübingen 1975. (zitiert als: GASQUE, A History of the Criticism).

GRÄSSER, ERICH. Forschungen zur Apostelgeschichte. *In:* Frey, Jörg/Hengel, Martin/Hofius, Otfried (Hgg.). WUNT 137. Tübingen 2001.

GREEN, JOEL B. Internal repetition in Luke-Acts. *In: Witherington III., Ben (Hg.). History, literature, and society in the Book of Acts.* Cambridge 1996. 283-299. (zitiert als: GREEN, Internal repetition).

GUSSMANN, OLIVER. Das Priesterverständnis des Flavius Josephus. *In: Schäfer, P./Reed, A. Y./Schwartz, S./Yadin, A. (Hgg.). TSAJ 124.* Tübingen 2008. (zitiert als: GUSSMANN, Das Priesterverständnis).

HALBWACHS, MAURICE. Das kollektive Gedächtnis. Aus dem Französischen von Holde Lhoest-Offermann. Ungekürzte Ausgabe. Frankfurt a. M. 1991.

HANSEN, G. WALTER. The Preaching and Defence of Paul. *In: Marshall, I. Howard/Peterson, David (Hgg.). Witness to the Gospel. The Theology of Acts.* Grand Rapids, Michigan/Cambridge 1998. 295-324.

HARNACK, ADOLF VON. Lukas der Arzt. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Beiträge zur Einleitung in das neue Testament I. Leipzig 1906. (zitiert als: HARNACK, Lukas, der Arzt).

HEMER, COLIN J. The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. *In: Gempf, Conrad H. (Hg.). In: Hengel, Martin/Hofius, Otfried. WUNT 49.* Tübingen 1989. (zitiert als: HEMER, The Book of Acts).

HENGEL, MARTIN. Die Zeloten. Untersuchungen zur Jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr. *In: Michel, Otto/Hengel, Martin. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums. Bd. 1. 2. verbesserte und erweiterte Auflage.* Leiden/Köln 1976. (zitiert als: HENGEL, Die Zeloten).

DERS. Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung. 2., durchges. und. erg. Auflage. Stuttgart 1984.

DERS. Die Evangelienüberschriften: vorgetragen am 18. Oktober 1981. SHAW. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1984. Bericht 3. Heidelberg 1984.

DERS./SCHWEMMER, ANNA MARIA. Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: die unbekanntes Jahre des Apostels. WUNT 108. Tübingen 1998. (zitiert als: HENGEL, Paulus zwischen Damaskus und Antiochien).

HOLLOWAY, PAUL A. Inconvenient Truths - Early Jewish and Christian History Writing and the Ending of Luke-Acts. *In: Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hgg.). Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie. BZNW. Bd. 162.* Berlin/New York 2009. 418-433. (zitiert als: HOLLOWAY, Inconvenient Truths).

HOPPE, RUDOLF. Der Philosoph und Theologe - Das Auftreten des Paulus in Athen. *In: Ders./Köhler, Kristell (Hgg.). Das Paulusbild der Apostelgeschichte.* Stuttgart 2009. (zitiert als: HOPPE, Der Philosoph und Theologe).

HORN, FRIEDRICH W. Die Apostelgeschichte. *In*: Niebuhr, K. W. (Hg.) Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung. 4. durchgesehene Auflage. UTB 2108. Göttingen 2011. (zitiert als: HORN, Grundinformation).

JAROŠ, KARL. Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung. UTB 3087. Köln u.a. 2008. (zitiert als: JAROŠ, Das Neue Testament und seine Autoren).

JELAVICH, PETER. „Die Welt würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären“. Geschichte zwischen Logos und Logorrhoe. *In*: Baumeister, Martin/Föllmer, Moritz/Müller, Phillip (Hgg.). Die Kunst der Geschichte. Historiographie, Ästhetik, Erzählung. Göttingen 2009. 13-28. (zitiert als: JELAVICH, Geschichte zwischen Logos und Logorrhoe).

JIPP, JOSHUA W. Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16-34 as *Both Critique and Propaganda*. JBL 131/3 (2012). 567-588. (zitiert als: JIPP, Paul's Areopagus Speech).

JONES, CHRISTOPHER P. Josephus and Greek Literature in Rome. *In*: Edmondson, Jonathan/Mason, Steve/Rives, James (Hgg.). Flavius Josephus and Flavian Rome. Oxford 2005. (zitiert als: JONES, Josephus).

KAUPPI, LYNN ALLAN. Foreign But Familiar Gods. Greco-Romans Read Religion in Acts. London 2006. (zitiert als: KAUPPI, Foreign but familiar gods).

KLAUCK, H.-J. Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. *In*: Bitter, G./Dassmann, E./Merklein, H./Vorgrimler, H./Zenger, E. (Hgg.). Kohlhammer Studienbücher Theologie. Bd. 9/2. Stuttgart u.a. 1996.

KRENKEL, MAX. Josephus und Lukas. Der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtsschreibers auf den christlichen. Leipzig 1894.

KRIEGER, KLAUS-STEFAN. Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus. *In*: Berger, Klaus/Vouga, François/Wolter, Michael/Zeller, Dieter (Hgg.). TANZ 9. Tübingen/Basel 1994. (zitiert als: KRIEGER, Geschichtsschreibung als Apologetik).

KÜLLING, HEINZ. Geoffenbartes Geheimnis. Eine Auslegung von Apostelgeschichte 17,16-34. AThANT. Bd. 79. Zürich 1993.

KÜMMEL, WERNER GEORG. Einleitung in das Neue Testament. 21., erneut ergänzte Auflage. Heidelberg 1983. (zitiert als: KÜMMEL, Einleitung).

LANDAU, TAMAR. Power and Pity: The Image of Herod in Josephus' *Bellum Judaicum*. *In*: Sievers, Joseph/Lembi, Gaia (Hgg.). Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond. International Colloquium on „Josephus between Jerusalem and Rome“.

Rome. 21-24 September 2003. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 104. Leiden/ Boston 2005. 159-182. (zitiert als: LANDAU, Power and Pity).

LANG, MANFRED. Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte. Bd. 29. Leipzig 2008.

LAQUEUR, RICHARD. Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage. Giesen 1920.

LEBRAM, J.-C. Der Aufbau der Areopagrede. ZNW 55 3/4 (1964). 221-243.

LEIDL, CHRISTOPH. Von der (Ohn)macht der Rede. Publikumsreaktionen in der Historiographie. In: Pausch, Dennis (Hg.). Stimmen der Geschichte. Funktionen von Reden in der antiken Historiographie. Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 284. Berlin/ New York 2010. 235-258. (zitiert als: LEIDL, Publikumsreaktionen).

LEIMAN, SID Z. Josephus and the Canon of the Bible. In: Feldman, H. L./Hata, G. (Hgg.). Josephus, the Bible and History. Leiden 1989. 50-58. (zitiert als: LEIMAN, Josephus).

LEVINSKAYA, IRINA. The Book of Acts in Its Diaspora Setting. In: Winter, Bruce W. (Hg.). The Book of Acts in Its First Century Setting. Vol. 5. Grand Rapids, Michigan/Carlisle 1996. (zitiert als: LEVINSKAYA, The Book of Acts).

LINDEMANN, A. Die Christuspredigt des Paulus in Athen (Act 17,16-33). In: Fornberg, Tord/Hellholm, David (Hgg.). Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Oslo u.a. 1995. 245-255. (zitiert als: LINDEMANN, Die Christuspredigt des Paulus in Athen).

LINDNER, HELGO. Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum: Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage. In: Michel, Otto/Hengel, Martin (Hgg.). Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums. Bd. 12. Leiden 1972. (zitiert als: LINDNER, Geschichtsauffassung).

MADER, GOTTFRIED. Josephus and the Politics of Historiography. Apologetic and Impression Management in the *Bellum Judaicum*. Leiden u.a. 2000. (zitiert als: MADER, Josephus).

MANTOVANI, MAURO. Bellum Iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischen Kaiserzeit. Geist und Werk der Zeiten 77. Bern u.a. 1990.

MARCUS, JOEL. Paul at the Areopagus. Window on the Hellenistic World. BTB 18/4 (1988). 143-148. (zitiert als: MARCUS, Paul at the Areopagus).

MARGUERAT, DANIEL. La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres. Lectio Divina 180. 2. édition mise à jour. Paris/Genève 2003. (zitiert als: MARGUERAT, La première histoire du christianisme).

DERS. Wie historisch ist die Apostelgeschichte. ZNT 18/9 (2006). 44-51.

MARINCOLA, JOHN. Speeches in Classical Historiography. In: Ders. (Hg.) A Companion to Greek and Roman Historiography. Vol. 1. Oxford u.a. 2007.

DERS. The Rhetoric of History: Allusion, Intertextuality, and Exemplarity in Historiographical Speeches. In: Pausch, Dennis (Hg.). Stimmen der Geschichte. Funktionen von Reden in der antiken Historiographie. Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 284. Berlin/New York 2010. 259-289. (zitiert als: MARINCOLA, The Rhetoric of History).

MASON, STEVE. ‚Should Any Wish to Enquire Further‘ (*Ant.* 1.25). The Aim and Audience of Josephus’s Judean Antiquities/Life. In: Ders. (Ed.). Understanding Josephus. Seven Perspectives. JSPE. S 32. Sheffield 1998. 64-103. (zitiert als: MASON, Aim and Audience).

DERS. An Essay in Character: The Aim and Audience of Josephus’s Vita. In: Siegert, Folker/Kalms, Jürgen U. (Hgg.). Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997. Vorträge aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum. MJSt 2. Münster 1998. 31-77. (zitiert als: MASON, Essay in Character).

DERS. Flavius Josephus und das Neue Testament. Übers. aus dem Amerikanischen von Manuel Vogel. UTB 2130. Tübingen/Basel 2000. (zitiert als: MASON, Josephus).

DERS. Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study. Boston/Leiden 2001. (zitiert als: MASON, Pharisees).

DERS. Flavius Josephus in Flavian Rome. Reading on and between the lines. In: Boyle, A. J./Dominik, W. J. (Eds.). Flavian Rome. Culture, Image, Text. Boston/Leiden 2003. 559-589. (zitiert als: MASON, Flavian Rome).

DERS. Josephus and the New Testament, the New Testament and Josephus: an Overview. In: Böttrich, C./Reiprich, T. (Hgg.). Josephus und das Neue Testament : wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum, 25. - 28. Mai 2006, Greifswald. WUNT 209. Tübingen 2007. 15-48. (zitiert als: MASON, Josephus und das Neue Testament).

MASTROGREGORI, MASSIMO. Historiografie. Übers. aus dem Italienischen von Dorit Gesa Engelhardt. In: Kwaschik, Anne/Wimmer, Mario (Hgg.). Von der Arbeit des Historikers. Ein Wörterbuch zu Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. Bielefeld 2010. 97-102. (zitiert als: MASTROGREGORI, Historiografie).

MATTERN, JENS. Paul Ricœur zur Einführung. Hamburg 1996.

MCCOY, W. J. In the shadow of Thucydides, *In: Witherington III., Ben (Hg.). History, literature, and society in the Book of Acts.* Cambridge 1996. 3-32.

MILLAR, FERGUS. The Greek World, The Jews, and The East. *In: Cotton, Hannah M./Rogers, Guy M. (Eds.). Studies in the History of Greece and Rome. Vol. 3.* Chapel Hill 2006. (zitiert als: MILLAR, The Greek World).

MONTGOMERY, JAMES A. The Religion of Flavius Josephus. *JQR* 11/3 (1921), 277-305. (Elektronische Zeitschrift).

NIESE, BENEDICTUS. Der jüdische Historiker Josephus. *HZ* 76 (1896). 193-237.

NORDEN, EDUARD. *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte Religiöser Rede.* 4. unveränd. Aufl. Darmstadt 1956.

PARAVICINI, WERNER. *Die Wahrheit der Historiker.* München 2010.

PAUSCH, DENNIS. Einleitung. *In: Ders. (Hg.). Stimmen der Geschichte. Funktionen von Reden in der antiken Historiographie. Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 284.* Berlin/New York 2010. 1-13. (zitiert als: PAUSCH, Stimmen der Geschichte).

PELLETIER, ANDRÉ. *Flavius Josèphe Adaptateur de la Lettre d'Aristée. Une Réaction atticisante contre la Koinè.* Paris 1962.

PETERSON, DAVID. The Motif of Fulfilment and the Purpose of Luke-Acts. Edited by Winter, Bruce W./Clarke, Andrew D. *The Book of Acts in Ist Ancient Literary Setting. In: Winter, Bruce W. (Ed.). The Book of Acts in Ist First Century Setting. Vol. 1.* Grand Rapids, Michigan/Carlisle 1993. 83-104. (zitiert als: PETERSON, The Motif of Fulfilment).

PILHOFER, PETER. *Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung.* UTB 3363. Tübingen 2010.

PLÜMACHER, ECKHARD. Lukas als Hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte. *In: Kuhn, Karl Georg (Hg.). Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Bd. 9.* Göttingen 1972. (zitiert als: PLÜMACHER, Lukas).

DERS. Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten. *In: Schröter, Jens/Brucker, Ralph (Hgg.). WUNT* 170. Tübingen 2004. (zitiert als: PLÜMACHER, Geschichte und Geschichten).

DERS. Stichwort: Lukas, Historiker. *ZNT* 18/9 (2006). 2-8. (zitiert als: PLÜMACHER, Stichwort: Lukas).

POHLENZ, MAX. Paulus und die Stoa. *In:* Rengstorf, Karl Heinrich (Hg.). Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung. Darmstadt 1982. 522-564.

PORTER, STANLEY E. The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology. WUNT 115. Tübingen 1999.

PRAMMER, FRANZ. Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie. IThS. Bd. 22. Innsbruck/Wien 1988. (zitiert als: PRAMMER, Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs).

RAJAK, TESSA. The Jewish dialogue with Greece and Rome: Studies in cultural and social interaction. Leiden u.a. 2000. (zitiert als: RAJAK, The Jewish dialogue).

DERS. Josephus: The Historian and His Society. 2. Auf. London 2002. (zitiert als: RAJAK, Josephus).

RIESNER, RAINER. Die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte. ZNT 18/9 (2006). 38-43. (zitiert als: RIESNER, Die historische Zuverlässigkeit).

RITTER, A. M. Dionysius Areopagita. *In:* Betz, H. D./Browning, D. S./Janowski, B./Jüngel, E. (Hgg.). RGG4. völlig neu bearbeitete Aufl. Bd. 2. Tübingen 2000.

ROTHSCHILD, CLARE K. Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography. WUNT 175. 2. Reihe. Tübingen 2004. (zitiert als: ROTHSCCHILD, Luke-Acts).

ROWE, C. KAVIN. The Grammar of Life: The Areopagus Speech and Pagan Tradition. NTS 57/1 (2011). 31-50.

RUNNALLS, DONNA R. Hebrew and Greek Sources in the Speeches of Josephus' *Jewish War*. Dissertation. Toronto 1971. (zitiert als: RUNNALLS, Hebrew and Greek Sources).

RUSAM, D. Die Apostelgeschichte. *In:* Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hgg.). Einleitung in das Neue Testament. Stuttgart 2008. (zitiert als: RUSAM, Einleitung).

SANDNES, KARL OLAV. Paul and Socrates. The Aim of Paul's Areopagus Speech. JSNT 50 (1993). 13-26. (zitiert als: SANDNES, Paul and Socrates).

SCARDINO, CARLO. Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides. Beiträge zur Altertumskunde. Bd. 250. Berlin/New York 2007. (zitiert als: SCARDINO, Gestaltung und Funktion der Reden).

SCHLATTER, A. Zur Topographie und Geschichte Palästinas. Calw/Stuttgart 1893. (zitiert als: SCHLATTER, Zur Topographie und Geschichte).

DERS. Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus. BFChTh. 2. Reihe. Sammlung Wissenschaftlicher Monographien. Bd. 26. Gütersloh 1932. (zitiert als: SCHLATTER, Die Theologie des Judentums).

SCHNELLE, UDO. Einleitung in das Neue Testament. 5., durchgesehene Auflage. UTB 1830. Göttingen 2005. (zitiert als: SCHNELLE, Einleitung).

SCHRÖTER, J. Lukas als Historiograph. *In*: Becker, E.-M. (Hg.). Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung. BZNW. Bd. 129. Berlin/New York 2005. 237-262.

DERS. Actaforschung seit 1982 (III). ThR 72 (2007). 383-419. (zitiert als: SCHRÖTER, Actaforschung seit 1982. III.).

DERS. Actaforschung seit 1982 (IV). ThR 73 (2008). 282-333. (zitiert als: SCHRÖTER, Actaforschung seit 1982. IV.).

SHAHAR, YUVAL. Josephus Geographicus. The Classical Context of Geography in Josephus. TSAJ. Bd. 98. Tübingen 2004.

SIEVERS, JOSEPH. Aussagen des Josephus zu Unsterblichkeit und Leben nach dem Tod: *In*: Siegert, F./Kalms, J. U. (Hgg.). Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997. Vorträge aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum. MJSt 2. Münster 1998. 78-92. (zitiert als: SIEVERS, Aussagen zu Unsterblichkeit).

SPILSBURY, PAUL. The Image of the Jew in Flavius Josephus' Paraphrase of the Bible. TSAJ. Bd. 69. Tübingen 1998. (zitiert als: SPILSBURY, The Image of the Jew).

SPRÖDOWSKY, HANS. Die Hellenisierung der Geschichte von Joseph in Ägypten bei Flavius Josephus. Greifswalder Beiträge zur Lit. u. Stilforschung. Bd. 18. Greifswald 1937.

STERLING, GREGORY E. Historiography and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography. Supplements to Novum Testamentum Vol. 64. Leiden u.a. 1992. (zitiert als: STERLING, Historiography).

SWOBODA, SÖREN. Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Eine Textpragmatische Untersuchung vom Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie. Dissertation. Jena 2013. (zitiert als: SWOBODA, Tod und Sterben im Krieg).

TALBERT, CHARLES H. The Acts of the Apostles: Monograph or „bios“? *In*: Witherington III., Ben (Hg.). History, literature, and society in the Book of Acts, Cambridge 1996. 58-72. (zitiert als: TALBERT, The Acts).

THACKERAY, H. ST. JOHN. Josephus: The Man and the Historian. New York 1929. (zitiert als: THACKERAY, Josephus).

THORNTON, CLAUS-JÜRGEN. Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen. WUNT 56. Tübingen 1990. (zitiert als: THORNTON, Der Zeuge des Zeugen).

THYEN, HARTWIG. Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie. FRLANT. Heft 47. Neue Folge. Göttingen 1955.

TIMPE, DIETER. Antike Geschichtsschreibung. Studien zur Historiographie. Darmstadt 2007.

VAN HENTEN, WILLEM/AVEMARIE, FRIEDRICH. Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity. London/New York 2002.

DERS. Commonplaces in Herod's Commander Speech in Josephus' A.J. 15.127-146. *In:* Sievers, Joseph/Lembi, Gaia (Eds.). Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond. Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Vol. 104. Leiden/Boston 2005. (zitiert als: VAN HENTEN, Herod's Commander Speech).

VAN UNNIK, W. C. Flavius Josephus als historischer Schriftsteller. Franz Delitzsch Vorlesungen 1972. Heidelberg 1978. (zitiert als: VAN UNNIK, Flavius Josephus).

DERS. Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography. *In:* Kremer, J. (Hg.). Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 48. 37-60. Gembloux/Leuven 1979. (zitiert als: VAN UNNIK, Luke's Second Book).

DERS. Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography. *In:* Kremer, J. (Hg.). Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie. BETHL. Vol. 48. Gembloux/Leuven 1979. 37-60. (zitiert als: VAN UNNIK, Luke's Second Book).

VIELHAUER, P. Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte. *In:* Ders. (Hg.) Aufsätze zum Neuen Testament. TB. Bd. 31. München 1965.

VILLALBA I VARNEDA, PERE. The Historical Method of Flavius Josephus. *In:* Rengstorff, K. H. (Hg.). ALGHJ 19. Leiden 1986. (zitiert als: VILLALBA I VARNEDA, The Historical Method).

VOGT, JOSEPH. Tacitus und die Unparteilichkeit des Historikers. Studien zu Tacitus. Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft. Heft 9. Stuttgart 1936.

VÖLKER-RASOR, ANETTE. Mythos. Vom neuen Arbeiten mit einem alten Begriff. *In:* Ders./Schmale, Wolfgang (Hgg.). MythenMächte - Mythen als Argument. Innovationen.

Bibliothek zur Neueren und Neuesten Geschichte. Bd. 5. Berlin 1998. 9-32. (zitiert als: VÖLKER-RASOR, Mythos).

WAGNER-HASEL, BEATE. Wissenschaftsmythen und Antike. Zur Funktion von Gegenbildern der Moderne am Beispiel der Gabentauschdebatte. *In:* Völker-Rasor, Anette/Schmale, Wolfgang (Hgg.). *MythenMächte - Mythen als Argument. Innovationen.* Bibliothek zur Neueren und Neuesten Geschichte. Bd. 5. Berlin 1998. 33-64. (zitiert als: WAGNER-HASEL, Wissenschaftsmythen und Antike).

WANDER, BERND. Gottesfürchtigen und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen. WUNT 104. Tübingen 1998. (zitiert als: WANDER, Gottesfürchtigen).

WEBER, WOLFGANG. Historiographie und Mythographie. Oder: Wie kann und soll der Historiker mit Mythen umgehen? *In:* Völker-Rasor, Anette/Schmale, Wolfgang (Hgg.). *MythenMächte - Mythen als Argument. Innovationen.* Bibliothek zur Neueren und Neuesten Geschichte. Bd. 5. Berlin 1998. 65-87. (zitiert als: WEBER, Historiographie und Mythographie).

WEISSENRIEDER, ANNETTE. Images of Illness in the Gospel of Luke. WUNT 164. 2. Reihe. Tübingen 2003. (zitiert als: WEISSENRIEDER, Images of Illness).

WILCKENS, ULRICH. Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und Traditionsgeschichtliche Untersuchungen. WMANT. Bd. 5. Neukirchen 1961. (zitiert als: WILCKENS, Die Missionsreden).

WISCHMEYER, ODA. Orte der Geschichte und der Geschichtsschreibung in der frühjüdischen Literatur. *In:* Becker, E.-M. (Hg.). *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung.* BZNW. Bd. 129. Berlin/New York 2005. 157-169. (zitiert als: WISCHMEYER, Orte der Geschichte).

WITHERINGTON III., BEN. Editing the Good News. *In:* Ders. (Ed.), *History, literature, and society in the Book of Acts.* Cambridge 1996. 324-347. (zitiert als: WITHERINGTON III., Editing the Good News).

WOLTER, MICHAEL. Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte. *In:* Breytenbach, Cilliers/Schröter, Jens (Hgg.). *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung.* Leiden/Boston 2004.

DERS. Die Proömien des lukanischen Doppelwerks. *In:* Frey, Jörg/Rothschild, Clare K./Schröter, Jens (Hgg.). *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie.* BZNW. Bd. 162. Berlin/New York 2009. 476-494. (zitiert als: WOLTER, Die Proömien).

SELBSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, Vitor Hugo Schell,

- dass mir die geltende Promotionsordnung bekannt ist;
- dass ich die Dissertation selbst angefertigt habe und alle von mir benutzten Hilfsmittel und Quellen angegeben habe;
- dass mich der für die Betreuung zuständige Doktorvater Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, bei der Auswahl und Auswertung des Materials sowie der Herstellung des Manuskripts unterstützt hat. Bei der sprachlichen Korrekturen haben mich der zuständige Doktorvater Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Prof. Dr. Manuel Vogel, Dr. Franz Toth, Pfr. Dr. Tobias Eißler, Pfr. i.R Wolfgang Piertzik, Sören Swoboda, Justus Mann, Georg Friedrich Schmidt und Matthias-Christian Franke unterstützt;
- dass die Hilfe eines Promotionsberaters von mir nicht in Anspruch genommen wurde und dass Dritte weder unmittelbar noch mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten haben, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen;
- dass ich die Dissertation noch nicht als Prüfungsarbeit für eine staatliche, kirchliche oder eine andere wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe;
- dass ich weder die gleiche, eine in wesentlichen Teilen ähnliche oder eine andere Abhandlung bei einer anderen Hochschule als Dissertation eingereicht habe.

Jena, 28. März 2013.

Vitor Hugo Schell

LEBENS LAUF

PERSÖNLICHE DATEN:

Vor- und Familienname: Vítor Hugo Schell
Adresse: Clara-Zetkin Straße 14
07743 Jena
Geburtsdatum: 12/11/1980
Geburtsort: Três Coroas, RS/Brasilien
Familienstand: verheiratet seit 2008 (Ehefrau: Rebeca Scheidt Schell)

AUSBILDUNG:

1987-1990: Grundschule: Escola Estadual de Primeiro e Segundo Grau
Doze de Maio - Três Croas, RS/Brasilien

1991-1997: Gymnasium: Instituto Adventista Cruzeiro do Sul -
Taquara, RS/Brasilien

1999-2003: Studium der evangelischen Theologie
Faculdade Luterana de Teologia - São Bento do Sul,
SC/Brasilien
Abschluss: Bachelor/ Erstes kirchliches Examen

2007: Ergänzungstudium
Faculdade Luterana de Teologia - São Bento do Sul,
SC/Brasilien

BERUFLICHER WERDEGANG:

- 08/2003-07/2004: Vikariat in der Evangelisch-lutherischen Kirche in Foz do Iguaçu, PR/Brasilien
- Seit 19/09/2004: Ordiniertes Pfarrer der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB)
- 09/2004-09/2007: Pfarrer der Parochie Maria Madalena - Alvorada, RS/Brasilien
- 10/2007-07/2008: Prediger der Missão Evangélica União Cristã im Gemeinschaftsbezirk in Rio do Sul und Ibirama, SC/Brasilien
- Seit 01/07/2009: Stipendiat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Promotion an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Jena, 28. März 2013.

Vítor Hugo Schell

