

## ΑΓΝΩΣΤΟΙ ΘΕΟΙ UND DIE AREOPAGREDE DES APOSTELS PAULUS

Vom 'unbekannten Gott' handelt des Paulus Rede an die Athener im 17. Kapitel der Apostelgeschichte. E. Norden hat den Begriff des unbekanntes Gottes zum Gegenstand einer inhaltreichen Untersuchung gemacht, aus der sich, falls sie richtig geführt ist, ergibt, entweder dass die Paulusrede in die ursprüngliche Fassung der Apostelgeschichte nicht gehört, sondern ein jüngerer Einschub ist<sup>1</sup>, oder dass dies Werk erst spät und nicht vor der Zeit des Kaisers Hadrian abgefasst sein kann<sup>2</sup>. Norden behauptet, der ἄγνωστος θεός sei ein Begriff, den die sogenannte Gnosis aufgebracht habe; auch Apollonios von Tyana habe nach der Darstellung des Damis eine Rede entsprechenden Inhalts in Athen gehalten; danach sei die des Paulus hergestellt<sup>3</sup>. Mich haben die schillernden Argumente Nordens in der Tat verführt ihm zuzustimmen; es handelte sich für mich damals um Kaiser Hadrian selbst, von dem es feststeht, dass er an verschiedenen Orten Tempel baute, die jedes Gottesbildes, auch der Dedikation, der Nennung eines bestimmten Gottes entbehrten; ich glaubte dies mit den Ergebnissen Nordens in Zusammenhang bringen zu können<sup>4</sup>. Aber nachdem ich Zeit fand, die wichtigste Textstelle, bei Philostrat im Apollonius von Tyana VI 3, genauer nachzuprüfen, bin ich ganz davon zurückgekommen und

<sup>1</sup> Vgl. A. Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. 39, 1: 'Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?' Dazu R. Reitzenstein in Neue Jahrbücher 1913, Bd. 31, S. 410 ff.

<sup>2</sup> P. Corssen, Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft 1913 (Bd. 14), S. 323.

<sup>3</sup> E. Norden, Agnostos theos, Leipzig 1913.

<sup>4</sup> Römische Charakterköpfe, Leipzig 1913, S. 300.

halte die These des genannten Gelehrten für verfehlt und schon den Buchtitel Agnostos theos, den er gewählt, für irreführend. Es gilt, eine Anzahl der Belegstellen, die uns ἄγνωστοι θεοί erwähnen, genauer zu interpretieren. Da Norden dies nicht getan hat, fehlt seinem Hypothesenbau das sichere Fundament, und es hat sich mir als brüchig erwiesen.

In der Religionslehre der Gnostiker, deren Einfluss auf die Kultur der Griechen und Römer eigentlich erst in der Kaiserzeit zu verspüren ist, gab es allerdings einen ἄγνωστος θεός. Es ist der unbekannte oder unerkennbare Urschöpfer. Jedoch tritt dieser bei den Gnostikern vor den Hauptgottheiten, die sie lehrten, der vielnamigen Himmelsgöttin Barbelos, die man als Μητέρα anrief, und den sieben göttlichen Geistern, an deren Spitze Jaldabaoth oder Sabaoth steht, sehr zurück. Denn über einen Gott, den man nicht nennt und kennt oder erkennt, lässt sich auch nicht viel reden. Dass dieser ἄγνωστος θεός der sogenannten Gnosis, von dem in der Tat schon der Dichter Statius Theb. IV 516 zu wissen scheint<sup>1</sup>, auch in der Volksphantasie breiteren Raum gewann, konkretere Gestalt annahm und als Gott gegenwärtig wurde, kann man nicht behaupten; erst recht nicht, dass er irgendwo Altäre erhielt. Auch für das eigentliche Heimatgebiet der Gnosis, Syrien, Kleinasien oder den weiteren Osten, fehlt, soviel ich sehe, jeder Nachweis, dass ein βωμός ἀγνώστου θεοῦ dort bestand: woraus folgt, dass dieser 'unbekannte' bei den Gnostikern nur ein Gott der Dogmatik und Geheimlehre, aber kein Gott des Kultus war. Dies muss sich gegenwärtig halten, wer es unternimmt, die Besprechung des βωμός ἀγνώστου θεοῦ, die der Apostel Paulus gibt, auf gnostischen Einfluss zurückzuführen.

Norden sammelt nun mit Eifer, aber, wie wir sehen werden, allzu wahllos aus griechischen und römischen Autoren, Philostrat, Ovid, Lucan, Hieronymus usf. alle Stellen, wo der Ausdruck 'unbekannter Gott' oder 'unbekannte Götter' vorkommt, und setzt diese Stellen in Zusammenhang, als ob der Ausdruck überall das gleiche bedeuten müsste, und zwar stets im Hinblick auf den gemutmassten Einfluss der Gnosis<sup>2</sup>. Auch dies Verfahren bleibt ohne überzeugende Wirkung. Dass ἄγνωστος θεός

<sup>1</sup> Vgl. Bousset in Pauly-Wissowa RE. VII S. 1512 f.

<sup>2</sup> Wie weit dabei an den einzelnen Belegstellen jedesmal die Gnosis' wirklich eingewirkt haben soll, bleibt unklar.

von irgendwelcher Zeit an in der griechisch-römischen Literatur ein fester, eindeutiger Gottesbegriff war, ist durchaus unerwiesen.

Mit den unbekanntem Göttern steht es doch so wie mit den unbekanntem Menschen. Jeder Mensch hat in der Stadt, in der er lebt, Leute, die er kennt und die er nicht kennt. Aber die Menschen, die ich nicht kenne, brauchen doch nicht dieselben zu sein, die mein Kollege X nicht kennt. Die ἄγνωστοι ἄνθρωποι können also je nach der Person, auf die sie Bezug haben, höchst verschieden sein. Ganz so die Götter. Ein Volk oder ein Zeitalter hat zunächst seine Götter, die ihm vertraut sind; gewisse andere Götter sind ihm dagegen unbekannt. Diese 'unbekanntem Götter' brauchen aber nicht für jedes Volk, sie brauchen vor allem nicht für jedes Zeitalter die nämlichen zu sein. Für die Griechen waren zeitweilig die römischen Götter unbekannt, für die Römer die ägyptischen; vor allem für das zweite Jahrhundert v. Chr. waren es andere als für das zweite Jahrhundert n. Chr.

Ueberdies aber hat der Ausdruck zwei wohl zu unterscheidende Bedeutungen. Wenn die Zauberin bei ihrer Beschwörung 'unbekannte Götter' anruft (Ovid met. 14, 366), so murmelt sie fremdartige Götternamen, die in den magischen Papyri stehen, die aber das Volk in Hellas oder in Rom gar nicht kennt<sup>1</sup>. Anders liegt die Sache, wenn irgendjemand irgendwo einen Altarstein findet, der nur mit θεοῖς oder θεῶν beschrieben ist. Alsdann urteilt er: der Stein ist irgendeinem unbekanntem Gott geweiht; das heisst aber in diesem Fall, dass nicht einmal ein Name für ihn da ist. Ἄγνωστοι θεοί können also, wie diese beiden Fälle zeigen, vor allem zweierlei sein: entweder ausländische Götter, die zwar einen Namen haben, deren Namen aber als ὄνομα ἄγνωστον das Volk nicht versteht, oder solche Götter, für die überhaupt kein Name aufzufinden ist.

Für solche gänzlich namenlosen 'unbekanntem Götter' ist Rom lehrreich. Man weihte dort Göttern tatsächlich auch Altäre ohne Namensnennung, falls man sich über den Gott selbst nicht klar war; auch in den Gebetsformeln liess man es an einem Namen ganz fehlen und brauchte also in solchem Fall lediglich die Worte *sive deus sive dea* oder *sive mas sive femina*; solche Altäre sind CIL. VI 110 und 111; XIV 3572 (vgl. ib. I 632

<sup>1</sup> Ueber die Ovidstelle Genaueres unten.

u. 1114): *sei deo sei deivae sac*; dazu Gebetsformeln wie bei Cato de agr. 139: *sic verba concipito: si deus si dea es, quoniam illud sacrum est* eqs.<sup>1</sup>. Alles das sind unbekannte Götter, die mit der 'Gnosis' natürlich gar nichts zu tun haben und die, wie in Rom, gewiss überall denkbar sind. Bei Macrobius Sat. III 9, 7 handelt es sich dabei um einen ausländischen Gott, *si deus si dea est*, dessen Hilfe man der belagerten feindlichen Stadt durch 'evocatio' entziehen will.

Das Wort ἄγνωστος für 'unbekannt' ist im Attischen schon da, wenschon nicht häufig; Thukydides 3, 94, 5 braucht es gerade von der Unverständlichkeit einer ausländischen Sprache, so wie auch Aristophanes Ran. 926 von ῥήματα ἄγνωστα spricht, während Plato dasselbe Wort auch schon in philosophischer Sprechweise für das 'Unerkennbare' setzt. In der Koine ist sein Gebrauch dann weiter verbreitet, und zwar in der ersteren Bedeutung, für das, was 'unbekannt' ist; ganz so heisst auch schon bei Aristoteles Metaphys. 6, 15, 5 ein ὄνομα, das man nicht verstehen kann, ἄγνωστον. Dass man also etwa überall da, wo im Griechischen des Hellenismus und der Kaiserzeit ἄγνωστος vorkommt, an 'gnostische' Vorstellungen zu denken hat, ist schon darum völlig ausgeschlossen, und auch Norden denkt vermutlich nicht daran. Wenn wir zB. in dem Epigramm des Parmenion, Anthol. Planud. 216, wo es sich um die Frage handelt, ob ein Künstler wie Polyklet die Hera auch nackt gesehen hat, den Satz lesen: αἱ δ' ὑπὸ κόλποις ἄγνωστοι μορφαὶ Ζηνὶ φυλασσόμεθα, so handelt es sich hier nicht um die mangelnde Gotteserkenntnis des Künstlers, sondern dem Polyklet ist nur 'nicht bekannt', wie die Göttin unter ihrem Gewande aussieht. Mit ἄγνωστος steht es also wie mit γνωστός; heisst es in der Apostelgeschichte 2, 14 und 4, 10: τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω, so hat das mit 'Gnosis' nichts zu tun; also kann auch von dem βωμὸς ἐν ᾧ ἐπετέγραπτο ἀγνώστῳ θεῷ im 17. Kapitel derselben Schrift, wenn nicht andere schwerwiegende Gründe hinzukommen, eben dasselbe gelten. Das heisst: zu der Annahme, dass dem Ausdruck ἄγνωστος θεός 'gnostische' Vorstellungen zugrunde liegen, werden wir durch das Wort ἄγνωστος selbst durchaus nicht genötigt.

So wie der Apostel Paulus von einem βωμὸς, der in Athen einem ἄγνωστος θεός geweiht war, so redet Apollonius von

<sup>1</sup> Mehr bei Wissowa Religion u. Kultus<sup>2</sup> S. 38.

Tyana bei Philostrat VI 3 von βωμοὶ ἀγνώστων δαιμόνων in Athen. Das Reiseleben dieses Apollonius hat Philostrat dem Damis, dem Begleitmann des Apollonius, nacherzählt, und wo wir von Philostrat im Verfolg reden werden, ist zumeist Damis gemeint. Wer aber die zitierte Stelle genauer betrachtet, muss an ihrem Wortlaut den schwersten Anstoss nehmen. Apollonius ist auf seinen Reisen nach Aethiopien gelangt. Ihm begegnet dort ein junger Mensch namens Timasion, der wie der Hippolytos des Euripides dem Liebeswerben seiner Stiefmutter sich entzogen hat, der aber nicht, wie jener Hippolytos, die Göttin Aphrodite verachtet und schmählt, sondern sie fromm verehrt. Dies Verhalten lobt dort Apollonius im Gespräch mit Timasion und sagt: καὶ αὐτὸ δὲ τὸ διαβεβλήσθαι πρὸς ὄντινα δὴ τῶν θεῶν ὡσπερ πρὸς τὴν Ἀφροδίτην ὁ Ἰππόλυτος οὐκ ἀξιῶ σωφροσύνης. σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εἶ λέγειν καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἴδρυνται. Die Stelle gibt doppelten Anstoss, und der erste ist offenkundig. Denn die Szene spielt in Aethiopien; wie kann da Apollonius in dieser Weise auf Athen exemplifizieren? Er sagt zu Timasion: 'löblicher als einem Einzelgott zu zürnen ist es, alle Götter, so viele es gibt, zu verehren, und das in Athen'. Also, folgert man, und zunächst anscheinend mit Recht, sind diese Worte in Athen, nicht in Aethiopien gesprochen. Aus diesem Umstand schloss Norden, dass die anstössigen Worte und, was sie einleitet, ursprünglich bei Damis in ganz anderem Zusammenhang, nämlich in einer Rede gestanden hatten, die Apollonius nicht in Aethiopien, sondern in Athen hielt; Philostrat habe sie hier gedankenlos an unpassender Stelle eingefügt. Diese Auskunft halte ich nun gleich für vollkommen unmöglich. Denn sie würde voraussetzen, dass Philostrat ein geradezu schwachsinniger Mensch war. Nur ein verschlafener Bureauschreiber konnte solchen Irrtum begehen. Philostrat dagegen ist ein hochintelligenter und ein sehr wacher Schriftsteller. Die Sache wäre ja gerade so sinnlos, wie wenn heute ein Erzähler seinen Roman in Neuyork oder Chikago spielen liesse und dort seinem Helden die Worte in den Mund legte: 'Hier in München ist man aber arg fromm!' Wer mit solchen Möglichkeiten, wie Norden sie aufgestellt hat, operiert, vergisst, dass er es mit einem Schriftsteller und Künstler, nicht mit einem maschinenhaften Exzerptor des Mittelalters zu tun hat.

Die Schwierigkeit ist also nicht beseitigt, sie harret einer

andern Erklärung, und nun kommt ein zweiter, gröblicher Anstoss hinzu. Norden sagt, er habe über die vorliegende Stelle den Kopf geschüttelt; aber er hat leider trotzdem den Schaden nicht bemerkt. Die Stelle ist offenbar lückenhaft überliefert. Im Text geht der Satz voraus: 'ich halte es nicht für Sophrosyne, wenn jemand auch nur gegen einen der Götter, wie Hippolytos gegen Aphrodite, Hass empfindet; vielmehr entspricht es der Sophrosyne, über alle Götter, die existieren, nur gute Worte zu reden' — und darauf folgt: 'und das in Athen!' Diese Worte 'und das in Athen', καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, sind, so wie sie dastehn, sinnlos, und mich wundert, dass noch niemand über sie gestrauchelt ist. Worauf gehen sie? Was für ein Prädikat ist aus dem Voraufgehenden zu καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν zu ergänzen? Es geht nur ein σωφρονέστερον γὰρ voraus, wir sind also, wenn wir der Ueberlieferung folgen, gezwungen, diesen Begriff auch hier noch einmal zu wiederholen: καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν σωφρονέστερά ἐστι, und damit würde gesagt sein: 'Das über sämtliche Götter Gutes reden ist in Athen mehr der Sophrosyne entsprechend!' In Athen? Jeder sieht: das ist absurd. Denn der kategorische Ausspruch, dass es lobenswerter ist, alle Götter zu ehren als einen derselben auszuschliessen, gilt natürlich nicht nur für Athen, sondern von allen Orten, wo Menschen leben. Es ist eine ganz allgemeine, allumfassende Wahrheit. Was der Sophist in Wirklichkeit sagen will, fühlt jeder; es sollte heissen: 'und dies findet man bestätigt in Athen, an dem Beispiel Athens, wo man sogar unbekanntem Göttern Altäre setzt'. Das steht aber nicht da und wird durch die überlieferten Worte keinesfalls ausgedrückt. Es ist gerade so, als wenn jemand sagte: 'es ist besser alle Heiligen zu verehren als einen auszulassen, und das in Rom', während gemeint ist: 'und das geschieht in Rom'.

Also ist die Philostratestelle sicher verderbt. Aber es scheint sich um eine leichte Korruptel zu handeln. Nach καὶ ταῦτα ist klärllich etwas ausgefallen. An solchen kurzen Wortausfällen leidet der Text dieses Apolloniusromans auch sonst. 'Und dies findet man bestätigt' oder 'und dies findest du bestätigt' musste irgendwie ausgedrückt sein. Philostrate schrieb: σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εἶ λέγειν, καὶ ταῦτα <μάθοις ἄν> Ἀθήνησιν οὐ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἴδρυνται. Statt des μάθοις ἄν liesse sich auch εὐροις ἄν oder ähnliches ergänzen. Daran liegt wenig. Aber der Ausfall der

Buchstaben (M)ΑΘΟΙCΑΝ vor ΑΘΗΝΗC hat mehr Wahrscheinlichkeit und lässt das Eingesetzte einigermaßen glaubhaft erscheinen. Dazu kommt, dass für Apollonius *μανθάνειν* das gern gebrauchte Kernwort ist, wo es etwas anzumerken oder zu beachten gilt, zB. I 31: φαύλους δὲ μήτε ἐγὼ μάθοιμι μήτε ἐμὲ φαύλοι. I 34: αὔριον, ἔφη, ᾧ Δάμι, μάθοις ἄν ὅτι κτλ. VI 9: ἐγὼ δ' ἄν, ὡς διάκεινται, μάθοιμι. VI 11: ἃ δ' ἐστὶ σοι καρτερήσαντι ταῦτα, ἐμοῦ μάθε· σωφροσύνη μὲν καὶ δικαιοσύνη αὐτόθεν und sonst.

Somit hat Apollonius nach des Damis Darstellung an der besprochenen Stelle bei einer ethischen Lehre, indem er sich in Aethiopien befindet, einfach auf Athen hingewiesen, und das tut Damis auch sonst sehr gern, wo sein Held fern von Athen ist. Gleich in demselben Afrika, wo sie mit den Gymnosophisten zusammentreffen, weist er ja wiederum auf Athen hin, VI 6: τοὺς δὲ Γυμνοὺς τούτους οἰκεῖν μὲν . . . , γυμνοὺς δὲ ἐστάλθαι καὶ ταῦτὰ τοῖς εἰληθεροῦσιν Ἀθήνησιν. Aehnlich VII 21: ἐνταῦθα ὁ Δάμις ἀπομνημονεύει ἔργου (nämlich des Apollonius) ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου τῷ ἐπ' Ἀριστείδου ποτὲ Ἀθήνησιν. Vor allem kann uns die erstere Stelle VI 6 zeigen, wie angemessen auch in VI 3 der Hinweis auf Athen ist.

Die Stelle des Philostrat, die die Altäre unbekannter Dämonen in Athen erwähnt, bietet also, nachdem wir Sinn und Lesung genauer festgestellt, im Munde des in Aethiopien weilenden Apollonius auch nicht den geringsten Anstoss, und die weitgehenden Kombinationen, die Norden an sie knüpfte, kann ich keinesfalls gutheissen. Dafür, dass Apollonius bei seinem Aufenthalt in Athen selbst über jene Altäre gesprochen hätte, fehlt jeder Anhalt; es fehlt also auch eine Beziehung zur Rede des Paulus an die Athener.

Aber auch die Annahme liegt, wie mir scheint, ganz fern, dass Philostrat diese 'unbekannten Dämonen', von denen es Altäre gab, mit der Guosis in Zusammenhang brachte oder bei der Erwähnung derselben von ihr beeinflusst war. Es liegt auf der Hand, dass er nur sagen will: die Athener sind so fromm, dass sie sich mit den Altären des Zeus, Dionys, Asklepios, der Athene usw. nicht begnügen, sondern, um ja nichts zu versäumen, haben sie auch noch unbekannten Dämonen die gleiche Ehre erwiesen, für den Fall, dass es Götter gebe, die sie noch nicht kannten, deren Namen sie noch nicht wüsten. Es wird dabei für Athen dieselbe Deisidaimonie vorausgesetzt,

die, wie wir sahen, auch die alten Römer beherrschte (oben S. 344). Der 'unbekannte Gott' ist hier soviel wie der, für den man einen Namen nicht beibringen kann.

Diese Altäre, die uns beschäftigen, befanden sich nun tatsächlich in Phaleron bei Athen; dies lernen wir aus anderen Zeugnissen, zB. Pausanias I 1, 4, und eben dieselben müssen es sein, auf die auch schon der Apostel Paulus Bezug nimmt. Wenn er aber von dem βωμὸς ἐν ᾧ ἐπετέγραπτο ἄγνωστῷ θεῷ redet, so bemerken wir im Hinblick auf Philostrat eine zweifache Differenz: Philostrat redet vom δαίμων, Paulus vom θεός. Vor allem steht bei jenem der Plural δαίμονες, in den Acta der Singular. Für beide Abweichungen wird sich eine Erklärung unschwer ergeben.

Zunächst der Unterschied im Numerus. Reitzenstein hält<sup>1</sup> den Plural δαίμονες für einen rhetorischen. Corssen, der in einem feinsinnigen Aufsatz zuletzt zu diesem Gegenstande das Wort ergriffen, spricht über die Abweichung im Numerus nur sein Befremden aus<sup>2</sup> und verzichtet darauf, eine Erklärung zu finden; er ist aber jedenfalls der Ansicht, dass Paulus von einem Altar des einen unbekanntes Gottes rede, Philostrat von Altären, deren jeder einer Mehrheit unbekannter Götter geweiht war. Diese Auffassung hat aber gar keine Notwendigkeit, und es liegt viel näher, und sowohl die kultischen Sitten des Altertums wie der Sprachgebrauch empfehlen die Annahme, die jedenfalls als ebenso zulässig offenzuhalten ist, dass nämlich zu dem Plural ἄγνωστων θεῶν βωμοὶ als Singular nicht ἄγνωστων θεῶν βωμὸς, sondern ἄγνωστου θεοῦ βωμὸς zu denken ist; d. h. jeder Altar war einem ἄγνωστος θεός gewidmet; nahm man sie zusammen, so waren es 'Altäre unbekannter Götter'. Wird bei den römischen Dichtern geopfert *deum ad aras* 'an den Altären der Götter', so ist doch nicht gemeint, dass jeder Altar einer Anzahl von Göttern eignete, sondern jede *ara* gehörte immer nur einem Gott; in der Mehrzahl sind das dann *arae deorum*. Ebenso verhält es sich schon mit den θεῶν βωμοὶ in der Ilias XI 808 und sonst. Auch da ist jeder βωμὸς der eines Einzelgottes, und die θεοὶ ὁμόβωμοι treten dagegen im Altertum doch sehr zurück. Der Gegensatz der beiden Berichte bei Philostrat und

<sup>1</sup> Neue Jahrbücher 1913, S. 393.

<sup>2</sup> Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft 1913, S. 315 f.

in den Acta apostolorum besteht also, wenn wir, was sie geben, als Tatsachen annehmen, darin, dass Paulus nur von einem Altar eines ἄγνωστος θεός Kenntnis nahm, Damis dagegen weiss, dass es in Phaleron mehrere Altäre gab, deren jeder auf einen ἄγνωστος δαίμων Bezug hatte.

Diese 'unbekannten Dämonen' in Phaleron waren aber auch sonst dem Altertum bekannt, insbesondere den Antiquaren und Reiseführern. Besonders die Pausaniasstelle I 1, 4 gilt es genauer zu betrachten.

Pausanias beginnt im ersten Buch seine Beschreibung Athens so, dass er von den Küstenplätzen Phaleron, Munychia und Piraeus anhebt, die er sehr kurz abtut, indem er die Denkmäler aufzählt, die sich dort befinden. Betreffs des dürftigen Hafenplatzes Phaleron erwähnt er nur ein Demeterheiligtum, einen Tempel der Athene Σκιράς und, etwas weiter abliegend, einen solchen des Zeus, ausserdem nichts weiter ausser einigen Altären, und zwar βωμοὶ δὲ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων καὶ παίδων Θησέως καὶ Φαληροῦ, wozu er anmerkt, Phaleros sei ein Heros gewesen, der mit Iason nach Kolchis fuhr. Er fährt dann fort: ἔστι δὲ καὶ Ἀνδρόγεω βωμὸς τοῦ Μίνω, καλεῖται δὲ ἥρωος. Ἀνδρόγεω δὲ ὄντα ἴσασιν οἷς ἐστὶν ἐπιμελὲς τὰ ἐγχώρια σαφέστερον ἄλλων ἐπίστασθαι. Das ist alles, und viel mehr war, wie Judeich, Topographie von Athen S. 376 f., zeigt, wirklich in Phaleron nicht zu sehen.

Fassen wir nun diese Stelle schärfer ins Auge, so ist es zweifelhaft, aber für die Sache, die wir feststellen wollen, im Grunde einerlei, ob wir den Zusatz ὀνομαζομένων ἀγνώστων nur auf das voraufgehende θεῶν oder auch noch auf ἡρώων mitbeziehen wollen. Jedenfalls waren auch die hier erwähnten Heroen 'unbekannt'; auch die βωμοὶ ἡρώων waren jedenfalls ohne Namensaufschrift. Dies beweist der in dem von mir ausgeschriebenem Text hinterher erwähnte Androgeosalter, von dem Pausanias ausdrücklich sagt, dass nur ἥρωος oder ἥρωι auf ihm zu lesen stand: καλεῖται δὲ ἥρωος. Nur die Führer am Ort glaubten zu wissen, dass er auf Androgeos Bezug habe. Daraus ergibt sich: so sicher auf den dortigen Heroenaltären nur ἥρωι zu lesen war, so sicher stand auf den entsprechenden Götteraltären nur θεῶ oder ὁ δεῖνα ἀνέθηκε τῷ θεῶ. Das zugesetzte ἄγνωστος führten nur die Ciceroni und Lokalgelehrten im Munde, von denen hier Pausanias sagt: οἷς ἐστὶν ἐπιμελὲς τὰ ἐγχώρια σαφέστερον ἄλλων ἐπίστασθαι. Die Ortsbewohner in

Phaleron also nannten diese nur mit θεῶν oder τῷ θεῶν beschriebenen Altäre: ἄγνωστων θεῶν.

Dass wie auf den einen Altären nur ἥρωι, so auf den andern nur θεῶν stand, dieser Analogieschluss scheint mir unabweislich. Es handelt sich augenscheinlich um archaische Steine, die aus einer Zeit stammten, wo man noch mit Schrift sparte, und die Leute, die den Altar weihten, setzten den Namen ihres Lokalgottes einfach als bekannt voraus. So zeigen denn auch erhaltene Inschriften aus dem Gebiet Athens die namenlose Widmung ἥρωι ἀνέθηκεν κτλ., IG. II pars II Nr. 1546 u. 1547<sup>1</sup>; τοῦ ἥρωος εἰμί Röhl, Inscr. Graec. antiquiss. Nr. 29 (Vasenscherbe); vgl. ebenda 323. Und mit der Widmung θεῶν stand es nicht anders. Der vornehmste Beleg für Namenlosigkeit ist die eleusinische Reliefinschrift Δήμητρι καὶ Κόρη καὶ θεῶν καὶ θεῶν καὶ Εὐβουλεῖ (Jessen bei Pauly-Wissowa RE. VI S. 865). Aber auch, wo Namen vorhanden sind, findet sich so die Kurzwidmung an Pallas Athene ἀνέθηκε τῇ θεῶν zB. IG. II 2 Nr. 1601; auch Röhl Nr. 537 (Süditalien). Hierher gehört dann aber auch der in einem Grabe gefundene archaische Becher bei Röhl Nr. 308; er ist schwarzgefärbt, entbehrt sonst jedes Ornaments, in der Nähe des Henkels steht ΘΕΟΙ, was man nicht als θεοί, sondern vielmehr als θεῶν zu lesen haben wird. Während sich vor umfangreicheren inschriftlichen Texten oft als gutes Omen das Präskriptum θεοί findet, bietet statt dessen eine süditalienische kurze Schenkungsurkunde, Röhl Nr. 544, das Präskript θεός, τύχα. Auch vor diesem θεός würden die antiken Interpreten ratlos gestanden haben, und sie hätten den θεός als ἄγνωστος bezeichnet.

Gelegentlich fehlt dann auch in den Dedikationsaufschriften jeder Dativ wie auf dem Metallgefäß bei Röhl Nr. 120: Ἄλασῆς καὶ Ἀκρώρειοι ἀνέθηκαν, oder man findet nur ein σοὶ wie auf dem Gefäß bei Röhl Nr. 2, wo aber eventuell ein Mensch, nicht ein Gott angeredet wird. Wer solche Weihgeschenke für sich allein betrachtete, konnte wiederum sagen, ihr Empfänger sei unbekannt.

Dieselbe Unsicherheit entsteht aber auch in umfangreicheren Inschrifttexten, in denen einfach ὁ θεός erwähnt ist, IG. XII 3

<sup>1</sup> Anders der ἥρωος Αἰετίωνος ἐπίσταθμος μικρῶ μικρὸς ἐπὶ προθύρῳ bei Callimachus Anthol. Pal. IX 336, wozu Inscr. Ital. et Sic. 2467: ἥρωι Λυσάνδρου und dort Kaibels Anmerkung.

Nr. 420 (Thera): . . . ἐκ τῶν ἰδίων κατεσκευάσασε τῷ θεῷ χαριστίων und Nr. 249 Zeile 20, wo ποτὶ τὸν θεόν sicher ergänzte Lesung ist. Nur aus dem Ort der Aufstellung der Inschrift war in solchem Fall zu entnehmen, welche Gottheit gemeint sei.

Lehrreich auch eine Herme in Thespieae; da wird die Dedikation einfach mit τοῖς δαίμονεσσι ausgedrückt, die Namen der δαίμονες wiederum als bekannt vorausgesetzt (Dittenberger, Sylloge<sup>2</sup> Nr. 752). Einer späteren Generation konnte solch Denkmal dann natürlich leicht, so wie uns heute, als ein Rätsel erscheinen, und die Führer am Ort brachten auf Anfrage entweder Vermutungen und irgendein Geheimwissen vor, wie in Anlass jenes Androgeosaltars, oder sie sagten: die Götter sind uns 'nicht bekannt'.

Vor allem kann nicht genug betont werden, dass meines Wissens eine Altaraufschrift ἀγνώστῳ θεῷ, ἀγνώστοις θεοῖς, so viele Myriaden von Steinen auch ausgegraben worden und so umfangreich auch unsere Inschriftencorpora sind, nirgends zutage getreten ist<sup>1</sup>; ebensowenig auf römischem Gebiet ein Titulus mit *ignotis dis* oder *deo ignoto*. D. h.: solche Widmung ist im ganzen Altertum de facto unbekannt gewesen; sie kann also auch nicht supponiert werden.

Der Perieget Pausanias lebte später als Damis und Philostrat. Damis hat also aus Pausanias selbst seine Kenntnis von den ἀγνώστοι δαίμονες freilich nicht schöpfen können. Allein dem Pausanias liegt eine reiche und weit ältere periegetische Literatur voraus, und es leidet keinen Zweifel: schon in älteren topographischen Werken muss mit Athen selbst auch Phaleron einst beschrieben worden sein, schon in älteren Werken muss man also über jene Altäre ungefähr dasselbe haben finden können, was wir bei Pausanias in straffer Kürze lesen. Insbesondere im 2. Jahrhundert vor Chr. und bevor Sulla die Stadt nahm und den Piraeus zerstörte, blühte die Ortsbeschreibung Athens. Ob wir dabei an den vornehmsten, an Polemon selbst, denken wollen oder an Heliodoros oder andere, bleibe unentschieden<sup>2</sup>. Sicher ist, dass damals das Werk eines Menekles oder Kallikrates περὶ Ἀθηνῶν (FHG. IV 449 f.) auch den Hafen Piraeus mitbeschrieb; auch ein im Faijûm gefundener Papyrus (Wilcken im Genethliakon für C. Robert

<sup>1</sup> Der Beleg, den Norden S. 56 bringt, ist, wie Norden selbst ausführte, unbrauchbar.

<sup>2</sup> Berechtigte Bedenken erhebt C. Wachsmuth, Die Stadt Athen, I S. 41,

S. 191 ff.) brachte Bruchstücke einer alten Beschreibung gerade auch der Häfen Munychia und Piraeus. Dazu kommt noch jener Diodoros, der Zeitgenosse des Theophrast, in dessen umfangreicher Periege Attikas mehrere besondere Bücher περὶ μνημάτων handelten; Plutarch bezeugt (Themistokl. 32), dass Diodor das angebliche Grab des Themistokles im Piraeus besprach; er kann also auch über Phaleron gehandelt haben<sup>1</sup>. Auch wenn wir die gleich zu erwähnenden weiteren Zeugnisse des Diogenes Laertius und des Pollux nicht hätten, spricht somit alles dafür, dass schon die ältere Archäologie und Ortskunde sich mit jenen merkwürdig wortkargen Altären in Phaleron beschäftigt und abgequält hatte. Auf solchem Wege kam auch zu Damis die Kunde. Wenn Philostrat hier nun aber den Ausdruck δαιμόνων ἄγνωστων braucht, während er 'Götter' doch sonst θεοὶ zu nennen pflegt, so verrät er uns damit, dass er zugleich auch von den namenlosen Heroenaltären, die Pausanias erwähnt, Kenntnis hatte. Auch an diese will er zugleich mit erinnern. Unter dieser Voraussetzung ist die Wahl des umfassenderen Wortes δαίμονες sehr zweckmässig. Damis kannte also ein Lehrbuch der Topographie Attikas, wo ähnlich wie bei Pausanias βωμοὶ θεῶν καὶ ἥρώων ἄγνωστων erwähnt standen<sup>2</sup>).

Weitere Zeugen, die auch Judeich in seiner 'Topographie' heranzieht, lehren uns nun, dass die alten Antiquare und Mythographen sich mit den Altären sogar eingehender beschäftigt haben<sup>3</sup>.

Die erwähnten Altäre der Heroen betrifft allem Anschein nach, was Pollux Onom. 8, 118 f. in Anknüpfung an den Gerichtshof beim Palladion in Athen berichtet: nach der Einnahme Trojas seien Griechen, die das Palladion Ilions mit sich führten, von Troja kommend in Phaleron gelandet, sie seien, da man sie nicht kannte, von den Anwohnern getötet, ihre Leichen weggeworfen, d. h. unbestattet gelassen worden. Kein Tier aber habe die Leichen angerührt, und König Akamas, des Theseus Sohn, habe dann kundgetan, dass die Ankömmlinge Griechen

<sup>1</sup> Wachsmuth S. 34.

<sup>2</sup> Reitzenstein S. 394 meint, Philostrat habe hier das Wort δαίμονες statt θεοὶ nur der Abwechslung halber geschrieben, weil ein θεοὶ schon vorausging; aber Philostrat braucht beide Termini meines Wissens nirgends so schlechtweg identisch; vgl. besonders VII 32, wo sie sachlich scharf unterschieden sind.

<sup>3</sup> Diese Stellen, für Norden in seiner Argumentation unverwendbar, sind m. E. zum Verständnis unentbehrlich.

waren, die das Palladion im Schiff mit sich hatten. Alsdann wurden die Getöteten beigesetzt und hiessen fortan nach dem Willen des Gottes 'die Unbekannten', ἀγνώτες. Das Palladion aber wurde in Athen geweiht. Der Wortlaut ist: μετὰ γὰρ Τροίας ἄλωσιν Ἀργείων τινὰς τὸ Παλλάδιον ἔχοντας Φαληρῶ προσβαλεῖν, ἀγνοία δὲ ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων ἀναιρεθέντας ἀπορριφῆναι. καὶ τῶν μὲν οὐδὲν προσήπτετο ζῶιον, Ἀκάμας δὲ ἐμήνυσεν ὅτι εἶεν Ἀργεῖοι τὸ Παλλάδιον ἔχοντες. καὶ οἱ μὲν ταφέντες ἀγνώτες προσηγορεύθησαν τοῦ θεοῦ χρῆσαντος, κτλ.

Hier haben wir allerdings keine Altäre, sondern Gräber von Heroen; diese aber hiessen offiziell 'die Unbekannten', und Heroengrab und Heroenaltar kamen oft auf dasselbe hinaus<sup>1</sup>, so wie auch der angebliche Androgeosalter, den Pausanias in den angeführten Worten nach den 'Altären unbekannter Götter' erwähnt, als Totenmal für den in Attika erschlagenen Minossohn Androgeos anzusehen sein würde.

Die 'unbekannten' Heroen heissen bei Pollux also nicht ἀγνωστοί, sondern ἀγνώτες. Sie sind darum wohl vor jedem gnostischen Verdacht gesichert. Die Ueberlieferung aber muss gut und alt sein; denn der Erzähler, dem Pollux folgt, weiss, dass in der Zeit des Königs Akamas nicht der Piraeus, sondern Phaleron als Hafenplatz Athens gedient hat.

Dies die Heroen, die für uns hier nicht unmittelbar, sondern nur indirekt von Interesse sind. Ueber die 'unbekannten Götter' von Phaleron belehrt uns dagegen Diogenes Laertius im Zusammenhang mit Epimenides, I 10, 3, und zwar mit folgender Erzählung: es war infolge der kylonischen Blutschuld eine Pest in Athen; Epimenides entsühnt die Stadt mit schwarzen und weissen Schafen, die er vom Areopag aus frei laufen und sich zerstreuen lässt; er ordnet an, man solle die Tiere an dem Platze, wo sich ein jedes niederlegt, demjenigen Gott, dem es dort eben zukomme, τῷ προσήκοντι θεῷ, opfern. Dies geschieht, und die Pest hört auf. Aus diesem Hergang aber, fährt Diogenes fort, erklärt sich, dass bis heute in den Demen Athens namenlose Altäre gefunden werden, in Erinnerung an die damalige Entsühnung. Der Text lautet: λαβῶν πρόβατα μέλανά τε καὶ λευκά ἤγαγε πρὸς τὸν Ἄρειον πάγον κάκειθεν εἶασεν ἰέναι οἱ βούλοιντο, προστάξας τοῖς ἀκολουθοῖς ἔνθα ἂν κατακλίνοι αὐτῶν

<sup>1</sup> Vgl. E. Rohde, *Psyche* <sup>2</sup> I S. 159 ff.; Eitrem bei Pauly-Wissowa *RE*. VIII S. 1119 f.

ἕκαστον, θύειν τῷ προσήκοντι θεῷ· καὶ οὕτω λῆξαι τὸ κακόν, ὅθεν ἔτι καὶ νῦν ἔστιν εὐρεῖν κατὰ τοὺς δήμους τῶν Ἀθηναίων βωμοὺς ἄνωνύμους ὑπόμνημα τῆς τότε γενομένης ἐξιλάσεως.

Nach dieser Erzählung des Diogenes Laertius gab es also solche Altäre, denen die Namensbezeichnung eines Gottes fehlte, die also ἄγνωστων θεῶν waren, nicht nur in Phaleron, sondern auch in anderen Demen Attikas; und diese Altäre werden ausdrücklich namenlos genannt: βωμοὺς ἄνωνύμους. Was wir oben ansetzten, ist somit Tatsache, dass auf den Altären der unbekanntes Götter in Phaleron einfach θεῷ oder τῷ θεῷ oder auch τοῦ θεοῦ graviert stand.

Ein βωμὸς ἄνωνυμος ist, wie gesagt, ein solcher, auf dem der Name eines Gottes fehlt. Das Kennen und Erkennen Gottes aber besteht, nach antiker Anschauung, im Wissen seines Namens. Der Begriff ὄνομα involviert zugleich Person, Macht und Wesen. Dass wir jene 'anonymen Altäre' bei Diogenes also auch als 'Altäre unbekannter Götter' bezeichnen können, leidet keinen Zweifel. Demgemäss ist es auch das Gegebene, sie mit den βωμοὶ θεῶν ὀνομαζομένων ἄγνωστων, die Pausanias für Phaleron notiert, zu identifizieren.

Es wäre nun eine unnötige Abschweifung, wollte ich über die Quellen, die Pollux und Diogenes für ihre Mitteilungen benutzt haben, ausführlicher handeln. Es genügt hier vollkommen, zu erwähnen, was alle zugestehen, dass sowohl des Pollux Gelehrsamkeit wie die des Diogenes auf gutes, altes Material, d. h. auf Autoren zurückgreift, die unserer christlichen Zeitrechnung nicht unerheblich voraufliegen. Insbesondere Diogenes verdankt seine Weisheit ohne Frage Autoren, die dem zweiten und dritten Jahrhundert v. Chr. angehört haben<sup>1</sup>. Schon damals also bemerkte und kommentierte man in Attika jene βωμοὶ ἄνωνυμοι, indem man Erzählungen an sie knüpfte. Wieso Gnostiker sie in jenen Zeiten dorthin gebracht haben sollen, ist unerfindlich und unvorstellbar.

Ich wiederhole, dass bei den Gnostikern der ἄγνωστος θεός nur in der Dogmatik lebte, aber keine im griechischen Sinne kultische Figur gewesen ist; dass ihm von den Gnostikern

---

<sup>1</sup> Schon dem Aristoteles war die Entsühnung Athens durch Epimenides bekannt: s. Ἀθην. πολιτεία zu Anfang; doch steht dort nur eine kurze Andeutung.

Altäre gesetzt worden wären, ist gar nicht nachgewiesen. Aber auch davon abgesehen: wie sollen, frage ich, gnostische Wanderprediger und Proselytenmacher, wenn sie wirklich damals schon Altgriechenland aufsuchten, gerade nach dem Nest Phaleron gekommen sein, dem Stranddorf, das so gut wie ausgestorben war und dem jeder Fremdenverkehr fehlte? Etwas anders läge die Sache, wenn uns die fraglichen Altäre für den Piraeus erwähnt würden, wo alles, was nach Athen wollte, landen musste und also auch viele Orientalen ab- und zufflossen; alsdann wäre wenigstens ein gewisser Anhalt für jene kühne Kombination, die nicht mit gegebenen Tatsachen rechnet, vorhanden. Seitdem Themistokles den Piraeus zum Hafen der Stadt gemacht hatte, ging der alte Hafen von Phaleron vollständig ein. Hafenbauten, Arsenal, Depoträume, Anlegeplätze aus Stein fehlten dort deshalb vollständig: Phaleron lebte seit langem von seinen vorthemistokleischen Reminiszenzen. Die Altäre der 'nicht bekannten Götter' waren hoch archaisch.

Waren sie das nun aber wirklich und besteht unsere Schlussfolgerung zu Recht, so haben wir betreffs der Altaraufschrift selbst unsere bisherige Aufstellung natürlich noch etwas zu modifizieren. Das altattische Alphabet besass kein  $\Omega$ ; es stand also nicht  $\Theta\epsilon\Omega$  auf den Steinen, sondern  $\Theta\epsilon\text{OI}$ , ganz so wie auf dem alten schwarzbemalten Kylix bei Röhl Nr. 308, dessen ich oben S. 351 Erwähnung tat. Die guten Phalereer, die den Fremden die Steine erklärten, konnten dies  $\Theta\epsilon\text{OI}$ , wenn sie, woran wohl kein Zweifel, etwas vom Altattischen wussten, als  $\theta\epsilon\omega$  lesen, dem Dativ  $\eta\rho\omega$  entsprechend; sie konnten aber auch  $\theta\epsilon\omega$  lesen. Im ersteren Falle schrieben sie den betreffenden Altar einem  $\theta\epsilon\delta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$  zu, in letzterem sagten sie, dass es sich um  $\theta\epsilon\omega$  handle, die  $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron$  seien ( $\acute{\omega}\nu\omicron\mu\alpha\zeta\omicron\nu \acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$  nach Pausanias I 1, 4). Wir werden uns angesichts der in Phaleron benachbarten Altaraufschrift  $\eta\rho\omega$  für das erstere entscheiden, sowie wir auch auf dem Kylix  $\theta\epsilon\omega$  lesen. Dafür spricht auch, dass diese Altäre, ohne zugehörigen Tempel und Gottesbild, für einen Allgötteraltar vielleicht doch zu schlicht und unscheinbar waren, sowie vor allem, dass es mehrere nebeneinander stehende Altäre waren, von denen doch schwerlich jeder allen Göttern des Demos gelten konnte.

Die Kunde von ihnen ist dann, wie zu Philostrat, so auch noch zu Tertullian gelangt, der adv. Marc. I 9 vom unbekanntem Gott der Gnostiker wirklich handelt und dazu kurz anmerkt:

*persuade deum ignotum esse potuisse; invenio plane ignotis deis aras prostitutas, sed Attica idolatria est.* Tertullian ist also vorsichtig und denkt gar nicht daran, in den *ignoti dei* Attikas etwas wirklich Gnostisches zu erblicken; er hält ihre Altäre vielmehr, ebenso wie wir, für etwas ganz Altertümliches, für ebenso altertümlich heidnisch wie die *incerti dei* der Römer, die er gleich danach erwähnt.

Hiervon weicht Tertullian an einer andern Stelle ab, ad nat. II 9, indem er nur von einer *ara inscripta ignotis deis*, die sich zu Athen befinde, redet; ein Gedächtnisfehler. In dieser Namenlosigkeit der Götter aber findet der immer grob darsin-fahrende Autor nichts als attischen Stumpsinn, *atticus stupor*. Es ist für ihn nichts als dumpfes Heidentum.

So weit Attika und Phaleron. Eine Notiz über Olympia sei hier eingeschaltet. Dort stand der grosse Brandaltar des Zeus unter offenem Himmel; in der unmittelbaren Nähe desselben sah Pausanias (V 14, 8) andere Altäre stehen: πρὸς αὐτῷ δ' ἔστιν ἄγνωστων θεῶν βωμὸς καὶ μετὰ τοῦτον Καθαροῦ Διὸς καὶ Νίκης καὶ αὐθις Διὸς ἐπωνυμίαν Χθονίου· εἰσὶ δὲ καὶ θεῶν πάντων βωμοὶ κτλ. In Olympia war also ein, wie alles Umstehende zeigt, gleichfalls alter Altar, der nicht einem einzelnen, sondern einer Mehrheit 'unbekannter Gottheiten' gehörte. Der Gang unserer Untersuchung lehrt, dass auch auf diesem Altar keinesfalls ἄγνωστων θεῶν stand; das nächstliegende ist, als Aufschrift θεοῖς zu vermuten. Die Periegeten am Ort waren es, die dann in ganz natürlicher Weise diese Aufschrift wieder dahin erklärten, dass sie den Namen der betreffenden Götter 'nicht wüssten'; sie waren für sie ἄγνωστοι. Mit dieser schlichten Altaraufschrift θεοῖς können dann die von Pausanias gleich danach erwähnten θεῶν πάντων βωμοὶ passend verglichen werden: auf den letzteren stand πᾶσι θεοῖς<sup>1</sup>. Aber auch die zweite Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen und offen zu halten, dass sich auf jenem Monument die Buchstaben ΘΕΟΙ befanden, ganz so, wie auf denen Phalerons; von den Fremdenführern Olympias aber ist dies ΘΕΟΙ als θεοὶ gelesen worden, während wir vielmehr einen Dativ, also wieder θεῶν, erwarten, also auch ansetzen.

Dieser in Olympia befindliche Altar hat bei den Schrift-

<sup>1</sup> Zu πᾶσι θεοῖς Norden S. 119; der Begriff wuchs dann, wie man glaubt, zu einem Gott Πάνθειος zusammen; s. Dittenberger Sylloge<sup>2</sup> Nr. 781; Usener Götternamen S. 345 f.; doch ist dies unsicher.

stellern, wie es scheint, sonst gar nicht weiter Beachtung gefunden. Anders die in Phaleron. Athen war eben die Hauptstadt der Gottesweisheit; daher galten die βωμοὶ ἀγνώστων θεῶν für eine Spezialität Athens. Schon im zweiten Jahrhundert vor Chr. sind diese ehrwürdigen Steine, wie wir erkannt haben, ja, vielleicht schon früher, Gegenstand eines neugierigen Interesses gewesen; man wusste, sie waren sehr alt, und datierte sie in den Anfang des sechsten Jahrhunderts, in die Zeit des Epimenides, hinauf. Etwas mystisch Geheimnisvolles umgab sie, so unscheinbar sie sein mochten. Um so mehr boten sie in den neu aufkommenden religiösen Strebungen der römischen Kaiserzeit für die theologische Spekulation einen willkommenen Anknüpfungspunkt. Man brauchte das schlichte ἄγνωστος nur anders zu deuten und darunter nicht 'unbekannt', sondern 'unerkannt' oder 'unerkenbar' zu verstehen, und die Brücke zu sublimer Gedankengängen war geschlagen. Aber nicht die Gnosis der 'Gnostiker', sondern vielmehr die Gnosis der stoischen Philosophenschule hat in Wirklichkeit diese Brücke geschlagen.

In jedem Fall erscheint nun der 'Altar eines unbekanntes Gottes' in der Apostelgeschichte, zu der wir uns jetzt wenden, durchaus nicht unerwartet. Dort spielt, im 17. Kapitel, die Handlung in Athen. Paulus beginnt auf dem Areopag seine Rede damit, dass er auf einen solchen Altar hinweist, um den Gott, den er selbst verkünden will, in feiner Sophistik daran anzuknüpfen; was lag freilich näher, als angesichts jenes Monuments den Athenern zu sagen: 'der Gott, der euch unbekannt ist, der eben ist's, den ich euch bringe'?

Gleichwohl fällt doch aus den Mitteilungen des Pausanias und Diogenes, die uns den wirklichen Tatbestand sichern, auf das 17. Kapitel der Apostelgeschichte ein eigentümliches Licht. Wir sehen einmal dem Verfasser der Acta bei seiner Schreibarbeit auf die Finger. Paulus, so meldet der Bericht, hielt es für nötig, den Athenern gegenüber zuvor zu erwähnen, dass er durch ihre ganze Stadt — wobei wir auch an den Piraeus und Phaleron mit denken dürfen — forschend hindurchgegangen sei und im theologischen Interesse alle Heiligtümer der als gottesfürchtig berühmten Stadt geprüft habe; dabei habe er auch einen Altar, der einem unbekanntes Gott durch Aufschrift geweiht sei, gefunden, v. 22 f.: κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ· διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὔρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο ἀγνώστω θεῷ. Nehmen

wir es als Tatsache, dass Paulus die Stadt wirklich so durchforscht hat, und suchen wir uns den Hergang konkret zu vergegenwärtigen, so liegt es nahe, sich auszumalen, wie ihm irgendein Athener oder Metöke dabei den Dienst des Fremdenführers erwies und ihm die Fülle der Monumente erklärte; der müsste ihn dann auch auf die βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἠρώων aufmerksam gemacht haben. Paulus aber kann von diesen βωμοὶ für seinen dogmatischen Zweck nur einen brauchen, und er redet also auch nur von einem βωμός, den er 'gefunden'.

Aber er sagt: es stand ἀγνώστω θεῷ auf dem Stein. Das war ein grober Irrtum. Auf dem Stein stand nur θεῷ oder τῷ θεῷ so wie auf den Heroenaltären nur ἦρωι. Daraus folgt, dass der ganze Bericht des 17. Kapitels überhaupt gar nicht auf Autopsie beruht. Der ganze Hergang ist geschickt fingiert. Der Verfasser des 17. Kapitels war durch Lektüre von der Existenz der βωμοὶ unterrichtet; in seiner Quelle fand sich ungefähr dieselbe Wortverbindung wie bei Pausanias, und er zog aus ihr den irrigen Schluss: auf den βωμοὶ stünden die Worte ἀγνώστω θεῷ. Nicht durch mündliche, nur durch schriftliche Ueberlieferung hat er zu dem Missverständnis kommen können.

Tun wir dem Verfasser unrecht? Lässt sich der Bericht auf andre Weise retten? Haben wir die Worte im Vers 23 falsch übersetzt? Die Präposition ἐν könnte zu Bedenken Anlass geben; sie scheint überflüssig. 'Der Stein, auf dem geschrieben steht', müsste nach der üblichen Ausdrucksweise ὁ βωμός ᾧ ἐπεγέγραπτο heissen<sup>1</sup>. Das ἐπιγράφεσθαι aber kann auch in ausgeweiteter Bedeutung mit 'durch Inschrift weihen' übersetzt werden. Wenn wir also den überlieferten Satz in freierer Weise übersetzen dürften: 'einen Altar, der durch Inschrift einem Gott, der unbekannt ist, geweiht worden ist', so wäre die historische Glaubwürdigkeit der Nachricht gerettet. Denn in dieser Form würde die Aussage des Apostels zutreffend sein, auch wenn er in Wirklichkeit nur ein θεῷ auf dem Steine fand. Aber alsdann hätte der Apostel eben doch sagen müssen: καὶ βωμόν ὃς ἐπεγέγραπτο ἀγνώστω θεῷ.

Jene Hilfsauskunft ist, wie jeder sieht, keine Auskunft. Das ἐν ᾧ wird durch Vergleichung von Plato Hipparch p. 229 A gesichert, wo zu ἐπιγράφεσθαι gleichfalls ein ἐν hinzutritt<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. zB. Philostrat, Apollon. 3, 25: ᾧ ἐπεγέγραπτο Τάνταλος.

<sup>2</sup> ἐπιγράφεσθαι εἰς τι verbindet Demosthenes, ἐπί τι Thukydidēs.

Vor allem kommt es ja dem Apostel gerade vorzüglich auf das Wort ἀγνώστῳ selbst an, um daran den Gott, den er 'kennt', anzuknüpfen. Er musste glauben, dies wichtigste Wort stünde selbst auch mit auf dem Stein: sonst war seine ganze Rede hinfällig. Hiermit ist also klargestellt und gesichert, dass der Verfasser des 17. Kapitels wirklich in einem periegetischen Handbuch sich über alle σεβάσματα der durch Deisidaimonie berühmten Stadt Athen vorher unterrichtet und dort eine Notiz, die den Pausaniasworten βῆμοι θεῶν ὀνομαζομένων ἀγνώστῳ ähnlich lautete, aufgefunden hat. Mit den Worten 'ich bin hindurchgegangen' usf. weist er geradezu auf solche Periegesen hin. Dass man sich mit Hilfe von Büchern auch fern von Athen mit der Topographie dieser denkwürdigen Stadt und seiner Häfen wirklich gern beschäftigte, veranschaulicht uns jener in Aegypten gefundene Papyrus, von dem S. 352 f. die Rede war. Lukas, wie wir den Verfasser der Acta kurzweg nennen wollen, schloss aus jenen Worten βῆμοι θεῶν ἀγνώστῳ, auf den Altären stünde wirklich ἀγνώστῳ θεῷ graviert, und trug, da er nicht für Athener, sondern für die weite Welt schrieb, kein Bedenken, diese verkehrte Weisheit ohne weitere Nachprüfung zu verwenden und seinen grossen Apostel damit zu belasten.

Der Apostel Paulus aber setzt dann in v. 27 für den 'unbekannten Gott' ohne Artikel energisch sein τὸν θεόν mit dem bestimmten Artikel ein. Jenen 'unbekannten', er kennt ihn: es ist sein Gott; und zwar nicht Christus, sondern der Welterschöpfer.

Werden wir nun durch den gegebenen Nachweis genötigt, den Abschnitt 17, 15—34 der Apostelgeschichte für ein spätes Elaborat oder gar für einen Abschnitt zu halten, der ursprünglich fehlte? Diesen Schluss wage ich nicht zu ziehen, trotz des Ergebnisses meiner Untersuchung; ich wage es auch nicht auf Grund der Argumente, die sich sonst dafür noch geltend machen liessen. Ich halte diesen Schluss für unnötig, also für irrig, die Gründe haben nichts Zwingendes und ich glaube, dass uns durch das Vorgetragene vielmehr ein Einblick in die Arbeitsweise des Lukas selbst gewährt wird, ein Einblick, wie er sonst vielleicht nirgends so ermöglicht wird wie hier.

Die Gründe für meine Zurückhaltung möchte ich noch kurz zu formulieren versuchen, wobei der philologische Grundsatz gelten muss, dass in einem Fall wie diesem nicht der Echtheitsbeweis zu führen ist, sondern der Unechtheitsbeweis. Ein Schrift-

stück hat für echt zu gelten, solange die Gründe, die es verdächtig erscheinen lassen, noch irgendeine andere Erklärung gestatten. In Wirklichkeit stammt das 17. Kapitel, wie ich behauptete, von demselben Verfasser, der den Gesamttext der vorliegenden Acta apostolorum geschrieben hat.

Zunächst steigert sich allerdings noch der Anstoss, den ich genommen. Denn das Kapitel bietet in seinem Bericht über des Paulus Aufenthalt in Athen noch mehr, was sachlich bedenklich scheint. Dies hat Corssen treffend hervorgehoben. Paulus hat zuvor nur dem Volk gepredigt; da machen sich die wissbegierigen Philosophen der Philosophenstadt, die Stoiker und Epikureer, an ihn heran und veranlassen ihn, mit ihnen auf den Areopag zu gehen; dort wollen sie Genaueres von ihm erfahren. Sie sind nicht etwa gewaltsam und grob zu ihm, sondern bewähren ihre attische Höflichkeit. Denn als σπερμολόγος (v. 18) verspotteten sie den Paulus nur, solange er sie nicht hört. Dagegen ist die Anrede v. 19: *δυνάμεθα γινῶναι τίς ἡ καινὴ διδαχὴ* eine offenbar gesucht höfliche Wendung. Das *ἐπιλαβόμενοι αὐτοῦ* im v. 19 heisst nicht, dass sie ihn packten oder schleppten, sondern ist ebenso zu verstehen wie Acta 9, 27 das *ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγεν*; es ist ähnlich gemeint wie das *ἀπολαβὼν* bei Philostrat Apollon. VII 18. Warum aber führen sie den Fremdling gerade auf den Areopag? Was hat mit den beiden Philosophenschulen der Areopag zu tun? Seit der Römerherrschaft war der alte Areopag in Athen wieder zu einer wichtigen Behörde geworden, die dem Senat Roms entsprach<sup>1</sup>. Insbesondere vindizieren die Schriftsteller der Kaiserzeit ihm mehrfach die Bestimmung, auch über religiöse Dinge, Unfrömmigkeit, Gottlosigkeit und falschen Glauben abzuurteilen. Für solche Fälle wird er seit der hellenistischen Zeit als Gerichtshof erwähnt<sup>2</sup>. Das Personal sind die Areopagiten; sie halten dort das Glaubensgericht. Es scheint also sinnlos oder doch höchst unzweckmässig, dass die Philosophen, die doch dem Anschein nach nicht Areopagiten sind, mit Paulus dorthin ziehen. Auch wird er von ihnen dort nicht etwa angeklagt. Sie wollen nur hören; er lehrt dort nur, er verteidigt sich nicht. An eine Gerichtsverhandlung auf der Gerichtsstätte wird schlechterdings nicht gedacht. Auch hierin scheint sich, wenn nicht gar ein Anachronismus, so doch eine seltsame Unkenntnis der wirklichen städtischen Verhältnisse Athens zu verraten.

<sup>1</sup> Vgl. zB. Cicero De nat. deor. II 74.

<sup>2</sup> Corssen S. 318.

Belanglos scheint dagegen die Beobachtung, dass die Bergfläche des Areopags recht klein ist und für eine grosse Zuhörerschaft in der Tat keinen Raum bot. Denn das 17. Kapitel sagt uns ja nicht, dass des Apostels Zuhörerschaft sehr zahlreich war; es wird vielleicht nur etwa an ein Dutzend Personen gedacht, die ihm dort zuhörten; Paulus spricht auf dem Areopag nur zu den Philosophen; einige Vertreter aus jeder der beiden Schulen genügten.

Also unecht? ein spätes Einschleusen? oder, wenn das nicht, die Notwendigkeit, die Redaktion der Acta selbst bis auf das Jahr 120 hinabzurücken? Aber alsdann war ja das Unsachgemässe, das wir wahrnahmen, just ebenso unsachgemäss. Ob das Kapitel im Jahre 90 oder 100 oder 120 geschrieben ist: auch im letzteren Fall waren die Verhältnisse in der Stadt Athen gewiss nicht wesentlich andre geworden. Also ist mit der Verschiebung der Abfassungszeit nichts gebessert. Man muss zunächst, wie ich wiederhole, bedenken, dass es dem Verfasser auf eine exakte Schilderung gar nicht ankommen kann, weil er nicht für die Athener schreibt und auch nicht fürchten muss, in jedem Detail peinlich kontrolliert zu werden. Er schreibt für alle Provinzen und Völker, die griechisch verstehen, und es kommt ihm lediglich, aber es kommt ihm auch unbedingt darauf an, das Auftreten des Paulus in der Philosophenstadt, den Eindruck der Ueberlegenheit seiner Apostellehre in der Zentralstelle des sogenannten Heidentums, der Metropole heidnischer Gotteserkenntnis, möglichst effektiv zu gestalten. Um den Effekt zu sichern, galt es, in jedem Fall die Stoiker und Epikureer einerseits, andererseits aber auch die bedeutsame Stätte des Areopag anzubringen. Imponierend war des Paulus Rede nur dann, wenn sie an dieser Stätte gesprochen wurde, imponierend zugleich auch nur, wenn die Philosophen sein Publikum bildeten. Welcher Eiferer und Proselytenmacher setzt nicht ein bisschen stärkere Farben auf? Das Marburger Religionsgespräch Luthers und Zwinglis hat in Wirklichkeit in einem unscheinbaren Nebensaal stattgefunden; aber der Darsteller, der auf Wirkung ausgeht, verlegt es aus berechtigtem Triebe in den grossartigen Rittersaal des Marburger Landgrafenschlosses; warum auch nicht? Es macht sich da ungleich bedeutsamer, und die innere Wahrheit leidet dadurch nicht im geringsten.

Dazu kommt aber noch folgendes. Im v. 34 teilt Lukas mit, dass damals in Athen von Paulus der Areopagit Dionysios

bekehrt worden sei. Denn die genaue Angabe, dass dieser Dionysios, dass auch das Weib Damaris 'und andere' damals von ihm bekehrt worden sind, wird man doch nicht auch für freie Erfindung halten können<sup>1</sup>. Wurde somit durch des Paulus Rede wirklich ein Areopagit bekehrt, so ist der Ansatz um so begreiflicher, dass er die Rede auf dem Areopag hielt.

Ferner aber spricht denn doch, wie ich meine, die allerhöchste Wahrscheinlichkeit dafür, dass sich in der Areopagbehörde in Wirklichkeit auch viele Mitglieder der Stoa befunden haben. Hätte Paulus damals vor dem Senat in Rom gesprochen, er hätte tatsächlich deren viele unter den Zuhörern gehabt. Wie sollte es in Athen damit anders stehen? Die Epikureer hielten sich prinzipiell von den Staatsgeschäften zurück, die Stoiker nicht.

Vielleicht ist auch noch ein anderer Umstand erwähnenswert. Es gab in Athen noch eine alte Blutgerichtsstätte ἐπὶ Παλλὰδιῳ, wo über Bürger verhandelt wurde, die an Nichtbürgern unfreiwilligen Totschlag verübt hatten. Wir hören, dass die Philosophenschulen in der Zeit der Römerherrschaft diesen Platz für ihre Lehrtätigkeit benutzten<sup>2</sup>. Es mag also sein, dass die Philosophen nach dieser Analogie wirklich auch den Areopaghügel für die gleichen Zwecke gerne aufgesucht haben, um so mehr, da dort das Gericht doch gewiss, wenn überhaupt, nur selten getagt haben wird. Und in der Darstellung des Lukas steckt also vielleicht doch ein Stück Wirklichkeit mehr, als wir dachten.

In der Tat, es muss darin doch ein Quantum Wirklichkeit stecken. Setzen wir den Fall, der Abschnitt 17, 15—34 fehlte in den Acta oder hätte in den Vorlagen der Acta gefehlt und sei erst nachträglich eingeschoben, so muss doch ursprünglich ein anderes Kapitel, das über des Paulus Aufenthalt in Athen handelte, an seiner Stelle gestanden haben. Denn dass Paulus nach Athen wirklich kam, leidet doch wohl keinen Zweifel. Auf der Route vom mazedonischen Thessalonich und Beröa nach Korinth konnte er Athen, diese geistige Hauptstadt Griechenlands, nicht unberührt lassen; oder es hätte wie Feigheit ausgesehen, es wäre eine Preisgabe seines umfassenden apostolischen Berufs gewesen. Ist dies richtig, so ist zugleich klar, dass auch

---

<sup>1</sup> Sie entstammt vielmehr den schriftlichen Quellen, die Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 5. u. 6. Aufl. (1906), S. 395 und andere Gelehrte voraussetzen.

<sup>2</sup> Plutarch De exil. 14 und sonst; Judeich S. 372.

schon in der ursprünglichen Erzählung der Acta, die wir voraussetzen haben würden, über seinen Aufenthalt in Athen irgend etwas besonders Bedeutsames gestanden haben muss. Die Philosophen Athens konnten unmöglich verschwiegen werden; Paulus musste ihnen also gegenübergestellt werden. Was da stand, kam also schon ungefähr auf das hinaus, was wir jetzt lesen.

Ich wende mich jetzt zu dem von Norden durchaus überzeugend geführten Nachweis, dass die Paulusrede selbst nach irgendeinem Vorbilde der heidnisch-theologischen Literatur konzipiert ist. Es gilt dabei freilich zu sondern, und nicht alle Argumente scheinen mir brauchbar zu sein; nicht brauchbar der Hinweis darauf, dass die Areopagrede nach einem Schema aufgebaut ist, dem wir auch sonst, und zwar auch in so weit abliegenden Schriftwerken wie dem Poimandres I 27 f. wiederbegegnen<sup>1</sup>. Die Redner sagen, wo es sich um eine Bekehrung handelt, jedesmal ungefähr: 'ich habe euch eine Wahrheit zu verkündigen (καταγγέλλω, κηρύσσω): ihr wart bisher falsch berichtet (ἄγνοια); ihr müsst euch umdenken (μετανοεῖν); folgendes ist die Wahrheit'. Aber dies Schema ist so selbstverständlich und durch die Sache selbst gegeben, dass an eine Entlehnung oder an Nachahmung von bestimmten Vorlagen dabei zu denken nicht nötig und nicht möglich ist. Es ist doch wohl klar, dass jeder natürliche Mensch, der jemanden umstimmen will, immer so reden wird, und man kann das auch heute noch in Gesprächen oft genug hören: 'lieber Freund, ich muss dich einmal aufklären (κηρύσσω); du warst in bezug auf den Schutzzoll bisher gewaltig im Irrtum (ἄγνοια); du musst deine Begriffe gründlich reformieren (μετανοεῖν): folgendes ist das, was uns wirklich nützen kann'. Was soll man daraus schliessen? Ueberall, wo eine Missionstätigkeit, der Eifer zum Bekehren beginnt, muss eine solche Redeform sich einstellen, und das Bemerkenswerte ist also nicht diese, sondern das Auftreten der religiösen Propaganda selbst, die dann auch in der Literatur zu Worte kommt.

Aber auch die andere Beobachtung besagt für mich noch nichts, dass das Verfahren des Redners, seine Ausführungen an irgendeine sakrale Inschrift anzuknüpfen, die er auf seiner Stadtwanderung wahrgenommen hatte, gelegentlich auch sonst vorkam. Die nächstliegenden Beispiele dafür gehören freilich nicht dem eigentlichen Redevortrag, sondern der Briefliteratur

<sup>1</sup> Norden S. 6 f.

an: der vierte pseudo-beraklitische Brief und einer der Diogenesbriefe, Nr. 36 bei Hercher<sup>1</sup>. Aber dies Verfahren stammt natürlich wiederum aus dem Leben selbst. Das Inschriftenwesen war im Altertum hundertfach ausgedehnter als bei uns. Für jeden Wanderprediger musste es damals nahe liegen, irgendeine sinnvolle Anschrift, die ihm auffiel, zu benutzen, falls sie seinen Zwecken dienen konnte. Solches Verfahren wirkt intim; es wirkt zugleich frappierend für die Leute am Ort, die bekennen müssen, über das, was sie doch alltäglich gesehen, nie recht nachgedacht zu haben. Gerade so machen es unsere heutigen reisenden Agitationsredner: 'Mir ist aufgefallen, als ich in Ihre Stadt kam . . .', derartiges hört man da häufig. Am Bahnhof in Lille steht eine weibliche Statue; darunter das Wort Liberté. Der Redner beginnt: 'Meine Herren, ich möchte heut über Frauenemanzipation zu Ihnen sprechen. Sie haben hier in der Stadt ein Frauenbild: 'Freiheit' steht darunter. Soll ich Ihnen sagen, was das bedeutet? Auch das Weib soll frei sein wie der Mann'. Solche Dinge darf man nicht formal und buchmässig auf Imitation hin ansehen; sie wiederholen sich eben spontan und naturgemäss in der Wirklichkeit; und nicht nur in der Literatur kehrt dasselbe 'Motiv' wieder, sondern auch im menschlichen Verkehr selbst und im Betrieb des Lebens.

So gibt es denn auch schon aus der älteren griechischen Literatur Beispiele für eben dies Verfahren; ich verweise nur auf Plato, der im Phaedrus p. 264 C ein inschriftliches Midas-Epigramm, und auf Seneca, der Epist. 89, 7 die metrische Grabinschrift des Dossennus zitiert; vor allem aber sind die Anschriften am Apollotempel in Delphi γνώθι σαυτόν und μηδέν ἄγαν geradezu zum Requisit der Moralschriftsteller geworden, und über das rätselhafte εἶ, das man im selben Tempel angeschrieben fand, besitzen wir von Plutarch eine besondere Abhandlung περὶ τοῦ Ε τοῦ ἐν Δελφοῖς. Ebenda sagt Plutarch c. 2 von diesen Aussprüchen, sie seien wie Samen, aus dem eine Fülle von Reden aufgesprossen: ὄρα δὲ καὶ ταυτὶ τὰ προγράμματα, τὸ γνώθι σαυτόν καὶ τὸ μηδέν ἄγαν ὅσας ζητήσεις κεκίνηκε φιλοσόφους καὶ ὅσον λόγων πλῆθος ἀφ' ἐκάστου καθάπερ

<sup>1</sup> Die Annahme, dass Apollonius eine Rede in Athen in solcher Weise einleitete (Norden S. 41 u. 49), ist nach meiner Darlegung aufzugeben; und dass Apollonius auf Lesbos eine Palamedesinschrift aufdeckt (Philostrat 4, 13), gehört, da er keinen Lehrvortrag daran anschliesst, nicht hierher.

ἀπὸ σπέρματος ἀναπέφυκεν. Besonders erinnern wir uns daran, dass an das γυνῶθι σαυτόν dereinst kein geringerer als Sokrates anknüpfte; das scheint mir bedeutsam, denn auch dies Wort betraf ja eine Gnosis; aber es war eine andere als die Gnosis des Paulus und der Stoiker. An die Stelle des sokratischen 'Sichselbsterkennens' tritt jetzt das stoisch-christliche 'Gotterkennen'.

Von Wichtigkeit ist nun aber, dass von der Paulusrede selbst manches, was wesentlich, übereinstimmend sich auch in der damaligen Profanliteratur wiederfindet. Der erwähnte pseudo-heraklitische Brief geht, wie gesagt, von einer Altaraufschrift aus; der Text der da herangezogenen Inschrift kann nicht echt gewesen sein; der Verfasser hat ihn für seinen Zweck fingiert, ganz so, wie auch Paulus von einer Altaraufschrift ausgeht, die in Wirklichkeit nicht existierte. Darauf wird in dem Brief kurz ausgeführt: 'Wo weilt Gott? Glaubt ihr, in verschlossenen Tempeln? Ihr Unbelehrten! Wisst ihr nicht, dass Gott nicht von Menschenhänden gemacht ist? Die ganze Welt ist sein Tempel, ein Tempel, der bunt mit Pflanzen und Tieren und Sternen geschmückt ist'. Doch beschränkt sich der Inhalt jenes Schriftstücks keineswegs auf dies Thema. Verwandte Gedanken standen ferner auch in des Apollonius von Tyana Schrift über Opferwesen zu lesen (bei Euseb., Praepar. ev. 4, 13)<sup>1</sup>, und auch Philostrat hat solche Gedanken demselben Apollonius, wo er in Aethiopien weilt, in den Mund gelegt (6, 19).

Bei dieser Aehnlichkeit kann niemand mehr zweifeln, dass die Paulusrede in Erinnerung an irgendwelche Vorbilder der profanen Zeitliteratur gemacht ist, sowie sich uns ihr Verfasser ja auch mit der periegetischen Literatur vertraut zeigte. Das 17. Kapitel ist also nicht ohne Bücherstudien entstanden<sup>2</sup>. Aber der Pseudo-Heraklitbrief selbst kann doch sein Vorbild nicht gewesen sein; noch weniger die Apolloniusstellen. Vielmehr muss es in der profan-theologischen Literatur der Griechen vor dem Jahre 100 n. Chr., in welchem Jahr etwa die Apostelgeschichte redigiert sein soll, damit übereinstimmende Ausführungen auch noch sonst gegeben haben, und die Aehnlichkeiten, die uns auffielen, weisen also vielmehr auf irgendein Vorbild zurück, das dem Heraklitbrief und dem Kapitel der Acta gemeinsam war.

<sup>1</sup> S. unten S. 392.

<sup>2</sup> Dass die in die Apostelgeschichte eingefügten Reden freie Erfindung des Verfassers sind, lehrt auch Jülicher aaO. S. 404.

Und zwar auf ein stoisches Vorbild. Wer genauer zusieht, bemerkt in der Tat, dass die grössere Hälfte der Paulusrede nichts ist als ein Exzerpt aus einer stoischen Lehrschrift oder Diatribe und dass sie eben die Lehrsätze bietet, die gerade auch schon zu des Paulus und Senecas Zeit Gemeingut ungefähr aller gebildeteren Leute im weiten Reiche waren. Das verrät sich in der Sprache, das lehrt uns der Gedankeninhalt selbst<sup>1</sup>.

Sowohl der Epikureismus wie die Stoa beherrschten das erste Jahrhundert n. Chr., und was sie brachten, war eine umfassende Gnosis. Während Sokrates sich auf das γνῶθι σαυτὸν beschränkt hatte, warfen sie sich statt dessen auf das γνῶθι θεόν. In Wirklichkeit war ihre Erkenntnislehre freilich viel umfassender und betraf so Gott wie auch die Natur der Welt im Makrokosmos und Mikrokosmos, wie endlich auch die Begründung der Pflichtenlehre, und Gnosis ist für diese Philosophen also das Hinausgehen über die Volksvorstellungen in bezug auf diese drei wichtigen Gegenstände. Für Paulus aber kam nur das erste dieser drei Probleme der Erkenntnis, die Gotteslehre, in Betracht.

Auch Epikur redet von solcher γνώσις ἐναργής (Usener Epicurea S. 60)<sup>2</sup>. Es ist aber begreiflich, dass ein christlicher Prediger nicht ihn, sondern nur die Stoa zur Hilfe rufen konnte. Es handelt sich vor allem um jene Sätze des Paulus (v. 24 ff.): 'Gott, der die Welt gemacht hat und alles, was darinnen ist, der ein Herr ist Himmels und der Erde, wohnt nicht in Tempeln, mit Händen gemacht; auch wird er nicht von Menschenhänden gepflegt, als ob er jemandes bedürfe, da er doch selber überall allem Leben und Odem gibt . . . und zwar, er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; als auch etliche Poeten unter euch gesagt haben: wir sind seines Geschlechts'. Endlich der Satz: 'Also . . . sollen wir auch nicht meinen, Gott sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern'. Schon jener Dichter, der gesagt hat: 'wir sind seines Geschlechts', ist eben ein Stoiker, es ist Arat; im übrigen aber liesse sich auf vieles hinweisen: ich zitiere zunächst das stoische Lehrkompendium bei Diogenes Laertius 7, 147: Gott habe keine Menschengestalt (μὴ εἶναι ἀνθρωπομορφον),

<sup>1</sup> Auf einiges hat Norden S. 13 ff. hingewiesen. An Einflüsse des Epiktet ist hier keinesfalls zu denken; s. Ad. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, in Religionsgesch. Untersuchungen Bd. X.

<sup>2</sup> Norden S. 93.

und er sei der Schöpfer und Erbauer aller gesamten Dinge und gleichsam ein Vater aller (εἶναι δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὡς περ πατέρα πάντων). Viel praktischer aber ist es, Seneca selbst herbeizurufen; denn eben den Seneca haben ja auch die Kirchenväter Lactanz und Augustin sorglich eingesehen. Wichtig war Senecas Schrift *De superstitione*, wo man das nämliche, was wir soeben aus Diogenes anführten, lesen konnte (Augustin *Civ. dei* 6, 10); noch populärer Senecas Werk 'philosophia moralis', aus dem uns Lactanz den Satz mitteilt (Lact. instit. VI 25, 3): *vultisne vos deum cogitare magnum et placidum et modestate leni verendum, amicum et semper in proximo, non immolationibus et sanguine multo colendum (quae enim ex trucidatione inmerentium voluptas est?), sed mente pura, bono honestoque proposito. Non templa illi congestis in altitudinem saxi castruenda sunt; in suo cuique consecrandus est pectore*. Hier haben wir also erstlich das Verbot des Tempelbaus und der Opfer, das Verbot, dass Gott nicht von Händen der Menschen Pflege braucht (vgl. das οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται, Paulus v. 25), sodann aber auch die Versicherung, dass er uns immer freundlich nahe ist: *amicum et semper proximum*, so wie Paulus sagt: οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου κτλ. v. 27. Eben denselben Gedanken bringt Seneca auch noch Epist. 95, 47, wo es heisst, dass die Gnosis der rechte Gottesdienst ist, sodann. *ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est*: d. h. Gott ist nicht fern von einem jeglichen unter uns<sup>1</sup>. Aber auch jene Ausdrucksweise bei Paulus

---

<sup>1</sup> Man denke hier auch noch an das *praesentes cognoscere divos* bei Vergil *Ecl.* 1, 41, wo in *cognoscere* die γνῶσις zum Ausdruck kommt. Norden vergleicht S. 18 f. mit den Worten des Paulus οὐ μακρὰν κτλ. eine Stelle bei Dio von Prusa 12, 28 οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θεοῦ διωκισμένοι κτλ. Allein hier heisst es nur von den Menschen, dass sie οὐ μακρὰν τοῦ θεοῦ sind, bei Paulus ist dagegen das 'nicht fern' vielmehr von Gott selbst gesagt, und Gottes Nähe und ihre Zusage, sie war für den Frommen das eigentlich hervorzuhebende Wunder. Deshalb stehen die Senecastellen mit ihrem *semper proximum* und *omnibus praesto est* der Wendung bei Paulus viel näher als die aus Dio ausgehobenen Worte. Sonderbar berührt, dass nach Reitzenstein S. 412 das οὐ μακρὰν des Paulus 'ein wortgetreues Zitat' aus einer dort von Dio benutzten Schrift sein soll, während das Wortgetreue im Grunde in nichts als dem winzigen οὐ μακρὰν besteht, einer Erscheinungsform der Litotes, die doch sehr verbreitet war und die auch das Lukasevangelium 7, 6 kennt; denn das Wort μακρὰν ist über-

v. 25, dass Gott keines Dinges bedürfe: οὐδὲ . . . προσδεόμενος τινοῦ ist genau so bei den stoisch beeinflussten Griechen wieder anzutreffen<sup>1</sup>; man vergleiche etwa das ἀπροσδεῆς ἀπλῶς ὁ θεός bei Plutarch, Compar. Aristid. et Catonis 4.

Paulus verwirft aber auch die Götterbilder, die von Menschenhänden gemacht sind. Die Stoiker getrauten sich zumeist nicht, dasselbe zu tun; sie wollten dem gemeinen Volk seinen Wahn, den es liebte, nicht rauben; denn das naiv gläubige Volk liebt doch einmal Bilder, und möglichst viele, zu sehen, wie wir auch heute noch wissen. Den Stoikern schien das Volk wie ein Kind; man wollte ihm seine Puppen nicht wegnehmen. Anders Seneca. Schon in seiner Schrift *De superstitione* stand der kräftige Tadel: *sacros immortales inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant* (Augustin aaO.). In den Büchern fürs Leben, den Büchern der 'moralis philosophia' aber stand zu lesen: 'die Götterbilder sind wie grosse Puppen (*grandes pupae*), mit denen die kleinen Mädchen spielen'<sup>2</sup>, sodann der Hohn: *simulacra deorum venerantur, illis supplicant genu posito, illa adorant . . . et cum haec tantopere suspiciant, fabros, qui illa fecere, contemnunt*. Mit Vergnügen schrieb sich Lactanz (institut. II 4, 13 u. 2, 14) solche Senecaworte aus. Aber auch bei Dio von Prusa 12, 80 f. muss sich der grosse Zeusbildner Phidias gegen den Vorwurf, dass er den höchsten Gott aus irdischem Stoff bilden zu können glaubt, verteidigen<sup>3</sup>. Dieser Dio verwendet unendlich oft Gedanken, die seiner Zeit voraufliegen. Auch er bezeugt also, wie verbreitet damals das οὐ χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ gewesen ist.

Vor allem aber ist hervorzuheben, dass für Seneca wie für Paulus das Erkennen Gottes eben die Hauptsache ist; die ἄγνοια muss überwunden werden<sup>4</sup>. Daher an der soeben zitierten Briefstelle Senecas 95, 47 das Kernwort: *deum colit qui novit*; d. h. die Gnosis ist der wahre Gottesdienst; und Seneca

haupt, wie es scheint, viel häufiger mit der Negation als ohne sie anzutreffen.

<sup>1</sup> Hierzu Norden S. 14, der auch das ψηλαφᾶν im v. 27 erläutert.

<sup>2</sup> Vgl. Skizzen zur röm. Kulturgeschichte<sup>2</sup> S. 135.

<sup>3</sup> εἰ δ' αὖ τὸ τῆς ὕλης ἀσημότερον ἡγείται τις ἢ κατὰ τὴν δέξιαν τοῦ θεοῦ, τοῦτο μὲν ἀληθὲς καὶ ὀρθόν. Phidias verteidigt sich dort mit dem Hinweis auf Gott Hephaest, der in der Ilias gleichfalls gezwungen ist, aus irdischem Stoff seine Kunstwerke zu gestalten.

<sup>4</sup> Stoische *cognitio deorum* übrigens auch schon bei Cicero *De nat. deor.* II 140.

fügt dort hinzu: man muss wissen (*scire*), dass die Götter Vorstand der Welt sind, das All mit göttlicher Macht lenken und das Menschengeschlecht und so auch jeden einzelnen von uns hüten und schützen. Aber auch sonst kehrt dies *deum nosse* bei ihm wieder: so in der grossen Darlegung Nat. quaest. I praef. 13; auch De benef. 6, 23, 6; Epist. 31, 10. Dabei wird das Erkennen bald mit *nosse*, bald mit *scire* ausgedrückt.

Diese Stellen beweisen, dass die gebildete Welt zur Zeit des Nero, des Seneca und des Paulus von solchen Anschauungen, die für die Gottheit jeden Tempel und jedes Abbild verwerfen, mehr oder weniger durchsetzt war; dieselben Anschauungen blieben auch in der Zeit des Domitian und Trajan lebendig; es ist also vollständig denkbar, dass solche eindrucksvollen Leitsätze auch an das Ohr des Paulus und seines Begleiters, des Lukas, oder, was wichtiger ist, des Verfassers oder Redaktors der vorliegenden Acta apostolorum dringen konnten, und wir bedürfen zum Verständnis des Inhalts der Pauluspredigt gewiss nicht der Hypothese, dass sie von Apollonius oder Damis oder von dem erwähnten Heraklitbrief abhängig war.

Wer das Lukasevangelium mit den beiden anderen synoptischen Evangelien vergleicht, erkennt, dass aus dem Evangelisten Lukas nicht die naive Volkssprache redet, sondern dass er ein wirklicher Schriftsteller ist, d. h. ein Autor, der seine eigene Sprache sich bewusst formt, sie nach Wahl und Plan selbst gestaltet. Er war Literat: ein Literat ist aber nicht denkbar, der nicht auch mit der zeitgenössischen Literatur in Berührung stände. So wie schon Paulus ein durchaus schriftgelehrter und auch im Griechischen belesener Mann war, so hat also erst recht sein späterer Biograph, der sogenannte Lukas, Bücher gelesen. Es gab aber zu seiner Zeit noch kaum eine christliche Literatur<sup>1</sup>; also müssen es die Bücher der nichtchristlichen Griechen gewesen sein, die er las; und wirklich zitiert er ja geradezu den Arat. Dass er somit auch einige Leitsätze der weit verbreiteten stoischen Schullehre kannte, darf und kann uns gar nicht erstaunen; und er hat sie in diesem Fall auf das sinnvollste verwandt. Denn sein Paulus redet ja eben zu den stoischen Philosophen in Athen! Was war klüger und feiner, als diese stoischen Zuhörer mittels ihrer eigenen Weisheit, mit stoischen Formeln auf den Gott Christi hinzuführen? Das war überhaupt das be-

<sup>1</sup> Nämlich, die diesen Namen verdiente.

währteste Mittel der Propaganda. Auch Minucius Felix stellt sich in seinem Octavius die Aufgabe, einen philosophischen Denker zu bekehren, und auch da sind es wieder die Lehrsätze der Stoa, aber auch der Akademie, mit denen der Christ seinem christlichen Glauben zum Sieg verhilft. Daher also in des Paulus Munde das aus den Stoikern nachgewiesene ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα, οὗτος κύριος (vgl. hier noch zum κύριος Seneca nat. quaest. II 45 *operis huius dominus*), weiter: οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ κτλ., weiter οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἐκάστου ἡμῶν. Dann bringt der Redner hier ein Zitat aus Arat, dem Poeten: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, das wiederum durchaus stoisch ist, und damit verbunden endlich jenen Satz, der vor allem ganz den Geist der Stoa atmet: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, 'in ihm leben, weben und sind wir'. Man staune hierüber nicht allzusehr. Der Gedanke klingt zwar vollkommen pantheistisch: dass der Mensch in Gott, der das All ist, lebt und existiert. Aber auch ein Christ hat ihn sich immerhin aneignen können, ohne damit Monist zu werden. Denn auch, wo es sich nicht um pantheistische Vorstellungen handelte, wurde dieselbe Wendung gebraucht, und das ἐν αὐτῷ ἐσμέν liess sich auch in der unverfänglichen, undogmatischen Weise verstehen, wie es im Oedipus Rex 314 heisst: ἐν σοὶ γὰρ ἐσμέν, d. h. 'auf dir beruht unser Heil'<sup>1</sup>. Ganz ebenso sagt auch Plinius (panegy. 72) zu Kaiser Trajan: *tibi, in quo et res publica et nos sumus*. Scheinbar straff formulierte Lehrsätze sind, wie man sieht, doch dehnbar, und auch der Sprachgebrauch des Neuen Testaments selbst erleichterte eine dehnbarere Auffassung jener Formel: ich denke an solche Wendungen wie οἱ ὄντες ἐν κυρίῳ, Römerbrief 16, 11; ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυσται ἐν τῷ θεῷ, Coloss. 3, 3; ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, Coloss. 1, 16. Beiläufig zitiere ich auch Matth. 9, 34: οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον· ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, wo das ἐν e. dativo 'mit Hilfe' bedeutet; und so 'mit Hilfe' wird es auch in der Wendung παρησιάζεσθαι ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ (Acta 9, 27) zu verstehen sein<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. auch Isokrat. Philippos 55: ἐν σοὶ τὰς ἐλπίδας ἔχουσι τῆς αὐτῶν σωτηρίας.

<sup>2</sup> Ueber ὄνομα sind wir durch Dieterich und andere Gelehrte aufgeklärt. Ich möchte zur Erläuterung der Bedeutung von ὄνομα und *nomen* noch eine Stelle beibringen, die sich in sehr trivialer Um-

Hier gilt es ein Wort über das οὖν in v. 29 einzufügen, das Reitzenstein (S. 399) nicht richtig verstanden hat. Aus der Feststellung, dass wir mit Gott eines Geschlechtes sind, folgert dort Paulus, dass darum also (οὖν) der Mensch sich keine Idole aus Gold und Silber von ihm machen soll. Dazu sagt Reitzenstein: 'dass der Mensch von Gott abstammt, müsste doch eher rechtfertigen, dass er den Gott menschlich darstellt' usf. Also fehle ein wirklicher Gedankenzusammenhang, der sich erst dann erraten lasse, wenn man andre Autoren wie Dio aaO. vergleiche. Das Gegenteil aber ist richtig; denn aus dem Vordersatz, dass die Menschen Gottes Geschlecht sind, folgert der Apostel vollkommen zutreffend: also dürfen wir Gott nicht in Gold, Silber und Stein abbilden; denn der Mensch besteht eben doch nicht aus Gold, Silber und Stein, also auch Gott nicht, mit dem wir artverwandt sind. Gott ist Weltseele und Weltkörper; der Mensch Einzelseele im Einzelkörper. Auch das ist ganz und gut stoisch und war damals für jeden verständlich.

Nachdem so der Apostel den Stoikern seinen jüdisch-christlichen Gottesbegriff in allem Wesentlichen mit Hilfe stoischer Wendungen dargelegt hat — einen θεός, der zwar namenlos ist wie der der Stoa, aber nicht ἄγνωστος — und Tempel, Kultdienst und Gottesbild in ihrem Sinne abgelehnt hat, knüpft er daran endlich im v. 30 mit μὲν οὖν recht unvermittelt die Verkündigung an, dass man sich umdenken müsse (μετανοεῖν)<sup>1</sup>. Denn

---

gebung befindet und die darum, wie es scheint, bisher von niemandem beachtet ist. Im Gedicht Moretum, das unter Vergils Namen steht, wird eine Bauernspeise bereitet, die *moretum* heisst und aus zusammengeriebenem Knoblauch, Käse, Oel u. a. besteht. Nachdem der Landmann die feuchte Masse umgeriebet hat, so dass sie fester geworden ist, presst er sie im Mörser mit den Händen zusammen, *constet ut effecti species nomenque moreti* (v. 116). Auch hier heisst *nomen* nicht Name, sondern es ist zu übersetzen: damit die Gestalt (*species*) und das Wesen (*nomen*) des *moretum*, das diesen Namen verdient, zustande komme.

<sup>1</sup> Dass μετανοεῖν hier nicht das jüdisch-christliche Bereuen und Bussfertigkeit, sondern das blosse Korrigieren und Aendern der Lebensauffassung bedeutet, das natürlich stets mit dem Bedauern über den bisherigen Irrtum verbunden ist, lehrt der Zusammenhang der Rede selbst. Dazu kommt, dass Paulus hier zu Heiden und Hellenen redet, die mit jüdisch-christlichen Begriffen nichts anzufangen wissen würden; Paulus vermeidet, wie wir weiterhin sehen werden, das ἐπιφέρειν, den Gebrauch jüdisch-christlicher Ausdrücke, in seiner Rede an die Athener auch sonst. Das Verbum μετανοεῖν steht hier also genau in dem Sinne

eben dieser Gott, dessen Wesen den Stoikern klar sein müsse, habe den Tag des Gerichtes angesetzt, jenen Tag, an dem die ganze Welt gerecht gerichtet werden wird, und zwar durch den Mann, der da auferstanden ist. Das christliche Dogma ist hier also, wie im Summarium, in grösster Kürze nur angedeutet. Diese Schlusswendung aber ist wieder unendlich bedeutsam und von gewaltiger Wucht: denn indem sie von Gottes Gericht handelt, will sie eben daran erinnern, dass Paulus jetzt auf dem Areopag, auf der Stätte, wo Menschen richten, steht. Der Areopag ist es, wo das Heidentum über Fromme und Unfromme zu Gericht sass. Dies Heidentum Athens aber richtet nicht ἐν δικαιοσύνῃ, Gott selber ist's, der einst ἐν δικαιοσύνῃ richten wird.

Auch diese Schlusswendung lehrt somit, dass es auf einem fein durchdachten Plan beruht, wenn Paulus just auf dem Areopag steht und redet. Paulus will sagen: 'Auch ihr Glaubensrichter Athens werdet einst abgeurteilt werden; und es ist euer eigener Gott, der dies tun wird, aber er urteilt gerechter als ihr'.

Erst durch diese Ueberlegung wird mir überhaupt der befremdliche Umstand verständlich, dass Paulus den Athenern seine ganze Christuslehre vorenthält und nur eben hiervon handelt. Er erwähnt den Auferstandenen nur, sofern er richten wird.

Soweit die stoischen Anklänge im 17. Kapitel. Ich wiederhole: sie zwingen uns nicht, für das Kapitel eine spätere Abfassungszeit, als es bisher üblich war, anzusetzen. Wohl aber zeigen sie uns ein gewisses naives Geschick des Verfassers, der, wo er einmal den Dogmen des Heidentums selbst zu begegnen hat, aus dem Arsenal des Gegners die Waffen zu nehmen weiss.

Wer dies zugesteht, wird immerhin doch eins einwenden können. Auffällig und unerklärt bleibt nach dem, was ich vortragen, doch noch der geringfügige Umstand, dass sowohl der pseudoheraklitische Brief, von dem ich sprach, als auch die Apostelpredigt beide bei übereinstimmendem Lehrinhalt von der Erwähnung einer Inschrift ausgehen. Ich denke, die Vermutung ist gestattet, dass es auch für dies Verfahren schon in der den Acta voraufliegenden Literatur Beispiele gegeben hat, aus deren Vorbild sich die Uebereinstimmung erklärt. Denn dass auch

---

wie bei Xenophon Cyrop. 1, 1, 3; Hellen. 1, 7, 19; Plutarch Galba 6, 4. Vor allem aber eignet sich zur Vergleichung das μετενοίει γινόμενος Ἑλληνας bei Ps.-Lucian Amor. 36. Denn dies meint auch der Areopagredner: μετανοεῖτε γινόμενοι ἔθνη, κτλ.

schon die ältere Literatur mit Zitierung von Inschriften operierte, ist oben S. 365 gesagt. Eine solche Vorlage mag dann vielleicht auch solche Sätze, wie dass Gott nicht in Tempeln wohnt oder dass alle Gottesbilder verwerflich sind, noch summarischer und noch schärfer formuliert enthalten haben, als wir es aus Seneca nachweisen können.

Auch sonst ist der Philologe oft gezwungen, da, wo im Kleinen oder im Grossen auffällige Uebereinstimmungen vorliegen, nicht direkte Entlehnung, sondern vielmehr ein gemeinsames Vorbild anzusetzen. Dabei ist dies Vorbild oft nicht mehr nachweisbar; aber wir postulieren es. Vielleicht lohnt es, dies durch ein paar Beispiele zu verdeutlichen.

Den griechischen Roman besitzen wir nur in Werken des Spätgriechentums; es sind Jamblichos, Xenophon Ephesios und andre<sup>1</sup>. Ihnen vorauf liegt die bücherreiche Abenteuererzählung des Petron, der, wie wir wissen, in Neros Zeit gehört. Aber Petrons Werk liest sich wie eine Parodie und setzt darum, wenn dieser Eindruck nicht täuscht, die Existenz älterer Romane voraus, die den Verfasser zur Parodie einluden. Der Versuch Lachmanns, Petron ins dritte Jahrhundert n. Chr. zu versetzen, ist längst aufgegeben. Die Wissenschaft postuliert hier also die Existenz von Vorbildern, die nicht mehr da sind, und diese Hypothese hat sich neuerdings mehr und mehr bestätigt.

Properz ist ein Dichter der augusteischen Zeit. Einige seiner Elegien, wie die von der im Schlaf überraschten Cynthia (I 3), gleichen aber gewissen in der Pfälzer Anthologie erhaltenen Liebesepigrammen, vor allem solchen des Paulus Silentiarius, in dem Grade, dass ein Zusammenhang zwischen beiden Dichtern bestehen muss. Dabei gehört Paulus Silentiarius dem sechsten Jahrhundert n. Chr. an. Früher meinte man nun, dieser Spätgriecher sei der Nachahmer des Römers; allein es ist ganz unwahrscheinlich, dass ihm in seinen griechischen Lebenskreisen ein Properzexemplar zur Verfügung stand und dass er sich überhaupt mit lateinischen Mustern abgab. Auch sieht das erwähnte Properzgedicht I 3 vielmehr wie eine Erweiterung des griechischen Epigramms aus, und man möchte darum umgekehrt ein solches Epigramm als Vorbild des Properz vermuten. Tatsächlich herrscht bei uns jetzt die Ueberzeugung, dass beide, Paulus

---

<sup>1</sup> Vgl. jetzt O. Schissel von Fleschenberg, *Entwicklungsgeschichte des griechischen Romans im Altertum*, Halle 1913.

Silentiarius und Properz, ein gemeinsames Vorbild, das der vor-aufliegenden alexandrinischen Poesie angehörte, benutzt haben; aber auch hier ist dies Vorbild nicht mehr nachweisbar.

Am meisten aber lohnt es sich, hier an Xenophons Memorabilien zu erinnern, die dereinst von der Hyperkritik arg zerpfückt worden sind. Schlagend und unwiderleglich schienen die Verdachtsgründe, die A. Krohn, 'Sokrates und Xenophon' (Halle 1875) gegen das Kapitel I 4 jenes Werkes richtete. Dies Kapitel gibt den berühmten teleologischen Gottesbeweis; Krohn zeigte, indem er durch Kolumnendruck die Texte sich gegenüberstellte, dass das ganze Kapitel I 4 genau übereinstimmend in Ciceros 2. Buch De natura deorum als stoischer Lehrvortrag wiederkehre. Also schien das Xenophonkapitel I 4 unecht, es schien eine stoische Interpolation und in das Originalwerk etwa hundert Jahre später eingefügt zu sein. Aber auch in diesem Fall hat die Wissenschaft sich überzeugen müssen, dass das Kapitel durchaus echt und die Uebereinstimmung sich vielmehr daraus erklärt, dass schon Xenophon derselben Vorlage folgte wie die Stoa, nämlich dem Antisthenes<sup>1</sup>.

Was von dem Xenophonkapitel gilt, gilt auch von dem Kapitel der Acta. Wir sind durch die beobachteten Aehnlichkeiten mit dem Pseudo-Heraklitbrief oder gar mit Philostrat, da ein gemeinsames Vorbild sich auch hier ansetzen lässt, in keiner Weise gezwungen, das Kapitel einem anderen Autor oder einer späteren Zeit zuzuschreiben als die übrigen Bestandteile der Acta.

Es bleiben hiernach nur gewisse sprachliche Bedenken übrig, die man gegen das 17. Kapitel erhoben hat. Sein Sprachschatz weicht in der That mehrfach von dem des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte ab. Dabei gestehe ich zu — denn ich habe es selbst in meinem Buch 'Kritik und Hermeneutik' betont und durch Beispiele erläutert —, dass bei der Ermittlung der Unechtheit von Schriftstücken Beobachtungen der Sprachstatistik etwas Zwingendes haben. Aber dieser Satz erleidet eine wichtige Einschränkung; denn es liegt auf der Hand, dass ein besonderer Gegenstand, den der Schriftsteller zu besprechen hat, ihn gelegentlich veranlassen muss und nötigt, einmal im Wortschatz aus der gewohnten Bahn zu gehen. So braucht Cicero im fünften Buch der Verrinen manche Vokabeln,

---

<sup>1</sup> S. Kritik u. Hermeneutik S. 222.

die im ersten Buch der Verrinen fehlen. Sehr natürlich; sein Thema ist eben hier ein anderes als dort. Es sei als Beispiel auch hier wieder an Xenophon und das Memorabilienkapitel I 4 erinnert. Auch da fand Krohn eine Reihe von Wörtern und Wendungen, die der doch so umfangreiche Autor sonst nicht braucht, und auch das schien ihm die Unechtheit des Abschnitts zu erweisen. In Wirklichkeit nötigte den Xenophon dort aber die dogmatisch theologische Aufgabe, die er sich stellte, aus der Zweckmäßigkeit der erschaffenen Welt die Existenz des Göttlichen und der Götter zu erweisen, zu einigen Termini und zu allerlei beschreibenden Ausdrücken, die wir sonst nicht bei ihm finden. So steht es auch anderswo, zB. im Catull; so kann und wird es sich auch mit dem inkriminierten Kapitel der Acta verhalten.

Reitzenstein hat<sup>1</sup>, wenn schon mit einer gewissen Schüchternheit, versucht, den sprachlichen Nachweis der Unechtheit zu führen; aber er hat dabei diesen, wie mir scheint, so selbstverständlichen Gesichtspunkt leider vollständig ausser acht gelassen. Er stellt die ἀπαξ εἰρημένα des 17. Kapitels zusammen, aber — er möge mir verzeihen: es wirkt fast komisch, wenn er dabei, um durch die Masse zu wirken, auch Wörter wie Ἐπικούρειος und Στωϊκός mit anführt. Es ist doch nicht erstaunlich, dass diese Wörter bei Lukas sonst nicht stehn. Ebenso φιλόσοφος! ebenso ἄγνωστος θεός! Lukas hatte doch sonst keine Gelegenheit, diese Ausdrücke zu verwenden. Ebenso ἐπιγράφεσθαι (v. 23): Lukas fand sonst nirgends Anlass von Inschriften zu reden; deshalb steht das Verbum nur hier<sup>2</sup>. Warum hat Reitzenstein nicht auch das Wort Ἀθηναῖοι mit angeführt? Auch das kommt begrifflicherwise nur an dieser Stelle vor.

Ich glaube sonach, wir lernen mit Hilfe der Nachweise Reitzensteins vielmehr die Schreibweise des Lukas selbst genauer kennen. Die Aufgabe, die ihm im Kapitel 17 gestellt war, sie ist es, die ihn zu allerlei sprachlichen Nuancen veranlasst hat.

Die Szene spielt in Athen. Also hat er hie und da seiner Sprache attischen Lokaltou gegeben. Denn auch sonst weiss der Verfasser die Sprechweise der Heiden zu imitieren, wenn er sie zB. 28, 4 sagen lässt, wo die Schlange sich in des Paulus

<sup>1</sup> Neue Jahrbücher 1913, S. 415 ff.

<sup>2</sup> Zum Plusquamperfekt ἐπεγέγραπτο im v. 23 haben wir ἐπεγέγραπτο bei Philostrate Apollon. III 25 (oben S. 359, 1) zu vergleichen.

Hand verbeisst: πάντως φονεύς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος οὗτος ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἢ δίκη Ζῆν οὐκ εἶασεν. Denn hier ist δίκη als Person, ja, geradezu als Göttin gedacht, und man darf unbedenklich Δίκη drucken. Da, wo die Athener selbst unter sich reden, legt er ihnen also das Schimpfwort σπερμολόγος in den Mund (v. 18). Wie? das soll der Verfasser aus attizistischen Lexika aufgelesen haben? Nein, es ist in Athen selbst von der Strasse aufgelesen. Denn man glaubt doch nicht etwa, dass das Attisch im ersten Jahrhundert n. Chr. aus Athen verschwunden war<sup>1</sup>? Attisch scheint auch das λέγειν τι καινότερον (v. 21), vielleicht auch die Frageform δυνάμεθα γνῶναι (v. 19)<sup>2</sup>, vor allem wohl auch das Verbum ξενίζειν in der Bedeutung 'auswärtige Wörter brauchen'. Auch dies Verbum ist im v. 20 gerade wieder den Athenern selbst in den Mund gelegt, denselben, die auch sagen: ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγελεύς εἶναι (v. 18)<sup>3</sup>. Der Athener duldet kein ξενίζειν, er fordert das ἄπτικίζειν. Insbesondere der Name Jesus ist es, der ihnen als solches fremdartig auswärtiges Wort erscheint, und es ist nun wieder sehr fein, dass Paulus hernach in seiner Ansprache den Namen Jesus selbst auszusprechen auf das sorgfältigste vermeidet; er redet im v. 31 nur umschreibend von dem ἀνήρ, der von den Toten auferweckt ist. So vermeidet denn die Apostelpredigt überhaupt nach Möglichkeit das Judengriechisch. Dies gilt auch von dem Verbum μετανοεῖν v. 30, über das ich oben S. 372 Anm. 1 gesprochen.

Ein anderes Novum geht darauf zurück, dass der Verfasser hier vom heidnischen Kultus reden muss; er verwendet also hier v. 25 θεραπεύειν ausnahmsweise in diesem Sinne; denn man pflegte in Athen dies Verbum dafür zu brauchen. Ebenso führt ihn sein Thema dazu, das Wort δεισιδαίμων in v. 22 zu verwenden; diesem Wort δεισιδαίμων entspricht aber δεισιδαιμονία in denselben Acta 25, 19, und zwar ist dies letztere im NT. ebensogut ἅπαξ εἰρημένον wie jenes.

Mit δαιμονία werden im v. 18 heidnische Götter bezeichnet

<sup>1</sup> Vgl. W. M. Ramsay, St. Paul the traveller<sup>5</sup>, London 1898, S. 242.

<sup>2</sup> Hiermit hat das ἠδύναντο ἀκούειν (= γνῶναι) bei Marc. 4, 33 Aehnlichkeit.

<sup>3</sup> Dabei erinnern wir uns, dass es in Athen auch einen namenlosen θεὸς ξενικός gab, der uns mit Artemis, Theseus, Hephaistos u. a. zusammen inschriftlich erwähnt wird: IG. I Nr. 273, S. 148.

wie bei Paulus 1. Kor. 10, 20 f., und zwar sind es wieder die Athener selbst, die im v. 18 den Ausdruck brauchen, um so passender, da es sich für sie um göttliche Wesen handelt, deren Natur ihnen noch nicht bekannt ist. Aber nicht nur das: auch an den berühmten Glaubensprozess des Sokrates will uns der Autor hiermit offenbar erinnern. Dem Paulus werfen die Athener ξένα δαιμόνια vor, dem Sokrates hatten sie einst καινὰ δαιμόνια vorgeworfen. In beiden Fällen ist es das Neutrum im Plural, das die Unsicherheit der Frager und Ankläger um so deutlicher verrät.

Anderes stellt sich ein, weil Paulus eben auf die Ausdrucksweise der Philosophen sich einlassen muss; und dass er da planvoll die Sprache der Stoa redet, ist schon oben gezeigt. Daher vor allem auch τὸ θεῖον v. 29<sup>1</sup>; daher wohl auch ἐνθύμησις v. 29, daher auch die χρόνοι τῆς ἄγνοίας v. 30. Dies letztere ist aber doch ganz im Stil des Lukas und genau so gesagt wie die χρόνοι ἀποκαταστάσεως und die καιροὶ ἀναψύξεως 3, 19 und 21. Das Wort ἄγνοια aber ist nicht 'fast gnostisch', wie Reitzenstein annimmt; es ist vielmehr ebenso stoisch wie alles oder vieles, was in der Paulusrede voraufgeht; die ἄγνοια ist hier nur das Gegenteil des *scire* und des *nosse deum*, von dem Seneca versichert, dass alle Gottesverehrung in ihm besteht. Hat doch auch Chrysipp selbst eine Schrift περὶ καταλήψεως καὶ ἐπιστήμης καὶ ἄγνοίας geschrieben (Diog. Laert. 7, 201), wobei von der κατάληψις der Satz gilt, dass sie durch Vernunftschlüsse auf das Wissen von dem θεοῦς εἶναι hinführt (ib. 7, 52). Durch κατάληψις kommen wir also, nach Chrysipp, zur ἐπιστήμῃ περὶ θεῶν und verlieren die ἄγνοια. Es ist dieselbe ἄγνοια in bezug auf den Welterschöpfer, von der auch der stoisch beeinflusste Dio Chrysostomos in seinem Olympikos, 12, 36, redet.

Stoisch angefärbt könnte endlich auch das τὰ πάντα scheinen in διδοῦς τὰ πάντα v. 25; vgl. Diog. Laertius 7, 147: Δία μὲν γάρ φασι [τὸν θεόν] δι' ὃν τὰ πάντα. Uebrigens aber ist aus den Acta 14, 15 καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς zu vergleichen; und auch das ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, Coloss. 1, 16, mag in Erinnerung gebracht werden.

Ueberhaupt aber fühlt sich der Verfasser, weil er seinen

<sup>1</sup> Die Lesung τὸ θεῖον wird hier mit Recht vorgezogen; s. E. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament, 2. Aufl., S. 241.

Paulus zu den Männern höchster Bildung sprechen lässt, veranlasst, ihm auch sonst eine Reihe von erlesenen Wendungen in den Mund zu legen, die seiner Rede den Charakter des Vulgären nehmen, den Eindruck einer gewissen Erhabenheit erzeugen und uns seine geistige Ueberlegenheit deutlich fühlbar machen sollen. Auch dies Verfahren ist sehr begreiflich; der christliche und der nichtchristliche Leser der Apostelgeschichte sollte eben empfinden, dass dieser Paulus den hochberühmten Sekten der Stoa und Epikurs durchaus gewachsen war. Solche erlesenen Vokabeln sind zB. πνοή v. 25 (statt πνεῦμα); χάραγμα τέχνης v. 29; ὑπεριδεῖν v. 30 (vgl. etwa Xenophon Memor. I 3, 4). In dem neugebildeten ὁροθεσία v. 26 ist das ὄρους τιθέναι geschickt substantivisch zusammengefasst (vgl. Herodot 1, 32: οὐρον τῆς ζωῆς προτίθημι). Den Athenern ist sowohl das καταγγελεύς v. 18 als auch das εἰσφέρειν εἰς τὰς ἀκοάς v. 20 in den Mund gelegt. Das letztere aber ist genau nach Art des εἰς ὦτα φέρειν, Sophokl. Ajax 149, gesagt; vgl. auch Euripides Orest 616, dazu aber auch Lukasevang. 4, 21<sup>1</sup>. Singuläres σεβάσματα steht ferner im v. 23 (vgl. τὰ θεῖα σεβάσματα bei Dionys Halicarn. Antiqu. 1, 30); sowie dies σεβάσματα bei Lukas, so ist das Verbum σεβάζεσθαι bei Paulus Römer 1, 25 singular. Wir nehmen das eine wie das andre hin. Noch unanstössiger das eigenartige ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς v. 26, das doch dem καθημένουσ ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς im Lukasevangelium 21, 35 schön entspricht. Dazu kommt noch κατείδωλος im v. 16, womit Athens Reichthum an εἰδῶλα, an Götterbildern, bezeichnet wird: auch dies eine ganz unauffällige Neubildung nach der Analogie von κατάχρυσος 'mit Gold überzogen', vielleicht mit einem tadelnden Nebensinn wie κατάτεχνος 'verkünstelt'. Was beweist wiederum diese Singularität? Ein entsprechendes Wort ist κατάλσης, 'reich an Hainen'; dies Wort steht nur bei Strabo, und zwar bei ihm ein einziges Mal p. 238; Strabo hat es etwa nach der Analogie von καταβελής 'voll von Pfeilen' gebildet. Sollen wir aber darum die betreffende Strabostelle verdächtigen?

Ich wiederhole, dass dieser und anderer Redeschmuck (denn ich habe nur das Wichtigste aufgeführt) sich aus dem Zweck des 17. Kapitels meines Erachtens vollauf erklärt, und ich kann

<sup>1</sup> Uebrigens entspricht dem ἐνίζοντά τινα εἰσφέρεις im v. 20, das die Athener sprechen, das λόγους καινοὺς εἰσφέρειν bei Euripides Bacch. 650.

irgendwelche Absonderung desselben auf Grund solcher sprachlichen Indizien nicht mitmachen. Vielmehr stellt das 17. Kapitel durch Inhalt und Sprache eben einen Höhepunkt des ganzen Lukaswerkes dar.

Denn jeder wird zugestehn, dass es, so wie wir es da lesen, einen Höhepunkt bildet, eine gewisse zentrale Stellung einnimmt. Uebrigens nehme man aus derselben Apostelgeschichte irgendein anderes Kapitel von mehr eigenartigem Inhalt vor; man wird überall da, wo sie die gleichförmige Berichterstattung verlässt, mehr oder minder häufige sprachliche Unika finden, vor allem im ep. 27, wo die Schifffahrt nach Rom beginnt; wenn schon deshalb ein Kapitel Anstoss erregen soll, weil darin eine grössere Anzahl von Wörtern steht, die Lukas sonst nicht hat, so sehe man im Kapitel 27 βραδυπλοούντες — παραχειμασία — ἀνεύθετος λιμήν — ἄνεμος τυφωνικός — ἀντοφθαλμείν τῷ ἀνέμῳ — αὐτόχειρ — τὰς ἀγκύρας περιελόντες — ὑποζωννύντες τὸ πλοῖον — περιηρεῖτο ἑλπίς — κουφίζειν τὸ πλοῖον und mehr der Art. Sogar einen Hexameter gestaltet da Paulus, wenn er 27, 34 in Erinnerung an das berühmte Wort im Lukasevangelium 21, 18 zu den Schiffsleuten sagt: οὐδενὸς (γὰρ) ὑμῶν θριξὶ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται. Das γὰρ ist hier offensichtlich Einschaltung des Redners. Aehnlich wie im ep. 27 steht es mit der Demetriusgeschichte ep. 19, 23 ff., mit den Verhandlungen vor Agrippa ep. 25 und 26; und sogar auch ep. 9 v. 1—26, wo Saulus zum Paulus wird, bringt allerlei Singuläres wie: ἐκπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου — ἠτήσατο ἐπιστολὰς εἰς . . . — δεδεμένους ἄγειν — περιήστραψεν φῶς — λαληθήσεται σοι — εἰστήκεισαν ἐνεοί — χειραγωγούντες δὲ αὐτὸν — ἰδοὺ ἐγώ, κύριε — σκευὸς ἐκλογῆς ἐστίν — ὡς λεπίδες — ἐνίσχυσεν (v. l. ἐνισχύθη) — ἐνεδυναμοῦτο — σφυρίς oder σπυρίς (manches hiervon steht dann in der Wiederholung 22, 5 ff. noch einmal zu lesen). Kurzum: die besondere Sache bringt jedesmal einen besonderen Wortschatz. Das Kapitel 27 redet die Sprache der Nautik, das Kapitel 17 die Sprache der Philosophie. Wer wird darum gleich an Unechtheit denken?

Nach allem, was ich ausgeführt, steht mir fest, dass das Kapitel 17 v. 15—34 schon zum Originalbestand der Πράξεις gehört hat, die der sogenannte Lukas zur Verherrlichung der Apostel und vornehmlich des Paulus etwa 40 Jahre nach des Paulus Tod redigierte. Auf die verworrene Frage nach dem Verhältnis der vorliegenden Πράξεις zu ihrem Quellenwerk

lasse ich mich hier nicht ein. Jedenfalls wird es angesichts des Apolloniusromans des Philostrat, der eine Bearbeitung des Damis ist, immer noch gestattet sein, ein ähnliches Quellenverhältnis auch für die Apostelgeschichte zu vermuten. Mag man das vorliegende Werk immerhin bis zum Jahre 95 oder 105 (so Jülicher) hinabrücken. Jedenfalls stimmt zu des Paulus Lebzeiten sehr schön der Umstand, dass wir im Kapitel 17 nur von stoischen und epikureischen Philosophen hören, als ob es nur diese zwei Philosophenschulen gäbe. Schon in seiner Quelle fand also Lukas vielleicht die dort geschilderte Szene ähnlich vor. Denn in des Nero Zeit war in der Tat der Platonismus erstorben, wie uns Seneca, Natur. quaest. 7, 32, 2, ausdrücklich bezeugt, und es gab nur jene zwei Sekten. Aus Epikur und Stoa setzt sich auch des Seneca Weisheit in seinen Briefen zusammen. Seit der Zeit des Plutarch und Hadrian begann sich die antike Weltanschauung dagegen wieder viel mehr auf den Platonismus zu stützen, und eben die Stoa ist es, die schon ein Plutarch nicht selten bekämpft.

Dass an Paulus das Hauptinteresse des Erzählers haftet, muss wohl jeder empfinden; aber dies ist, wie ich beiläufig bemerken möchte, kein Grund, den überkommenen umfassenden Titel *πράξεις ἀποστόλων*, der auf eine Mehrzahl von Sendboten der Christuslehre hinweist, in Zweifel zu ziehen. Man muss nur die Buchgewohnheiten des Altertums kennen und ähnliche Titelgebungen mit ins Auge fassen. Der Anfangsteil der Apostelgeschichte erzählt ja wirklich von Petrus, Stephanus, Barnabas und anderen, und erst hiernach isoliert sich für den Rest der Erzählung die Paulusfigur. Es war aber sehr beliebt, ein Buch, d. h. eine Buchrolle, nach dem, was auf ihren ersten Seiten stand, zu betiteln. Eine Tragödie des Aeschylus heisst die Choephoren, 'die ein Gussopfer darbringen'; diese Opferhandlung geschieht aber nur am Anfang des Dramas. Der Hippolyt des Euripides heisst *στεφανηφόρος*, der Ajax des Sophokles heisst *μαστιγοφόρος*, aber der Held Hippolytus erscheint mit dem Kranz, der Ajax mit der Geißel lediglich in den Eröffnungsszenen dieser Tragödien. Ebenso stand es mit den Titeln *Niptra* und *Dulorestes* des Pacuvius. Xenophons 'Anabasis' erzählt in Wirklichkeit die *κατάβασις*, den Rückzug der Zehntausend; nur im ersten Buch lesen wir von dem 'Hinanziehen' der Griechen nach Asien, und daher der Titel. Ovid will ex Ponto IV 16, 13 seine ganze Heroidensammlung zitieren und nennt sie kurzweg *Penelope* des-

halb, weil die Heroiden eben mit der Penelope beginnen; ebenso nennt Martial IV 14 die Gedichtsammlung des Catull einfach *passer*, weil vorne im Catull das Sperlingslied steht<sup>1</sup>. Catos Geschichtswerk heisst *Origines*, vor allem das erste Buch des Pentateuch heisst Γένεσις nach derselben Methode. Statt einen Zweifel zu hegen, können wir also im Gegenteil sagen: die Buchaufschrift πράξεις ἀποστόλων ist so echt wie möglich.

Kehren wir indes zum Wesentlichen zurück. Dass die Apostelgeschichte ihren Erzählungsstoff nach einer bestimmten Tendenz sichtet und ordnet, ist längst bemerkt worden. Die Schwierigkeiten und Verfolgungen, mit denen Paulus zu kämpfen hat, werden ihm immer und allerorts nur durch die Juden verursacht, dagegen die Differenzen mit den Vertretern der römischen Staatsgewalt finden immer eine glimpfliche oder sogar für den Apostel erfolgreiche Erledigung. D. h., die Apostelgeschichte sollte zu ihrer Zeit der Welt dartun, dass eine Aussöhnung des Staates mit der neuen Lehre, dass eine dauernde Toleranz von oben möglich sei. Paulus ist römischer Bürger; ein römischer Bürger ist Hauptapostel des Christentums: schon das schien ein günstiger Umstand. Dies ist auch der Grund, weshalb das Buch von des Paulus gewaltsamem Ende in Rom am Schluss nichts erzählt; es bricht resolut vorher ab; der Leser sollte davon, dass der Staatswille diesen Apostel trotzdem vernichtet und hingerichtet hat, nichts erfahren. Das Buch schliesst: 'Er predigte das Reich Gottes und lehrte vom Herren Jesu mit aller Freudigkeit unverboten' (ἀκωλύτως); mit diesem tröstlichen Eindruck der unverbotenen Lehre sollte der Leser entlassen werden<sup>2</sup>. Aus derselben Tendenz fließt nun, wie ich meine, auch die durchaus freundlich gehaltene Auseinandersetzung des Paulus mit der staatlich begünstigten Hochschule der Philosophie in Athen. Die Philosophen in Athen denken gar nicht daran, eine Hetze gegen den Apostel loszulassen, und er selbst befließt sich, ihnen mit verständnisvollen Wendungen entgegenzukommen.

Woher aber dieser Optimismus? Die Hinrichtung des Paulus erfolgte spätestens im Jahre 64. Man muss sich aber gegenwärtig halten, dass in den Jahren 54—62 Seneca die Regierung in Rom in allem Wesentlichen geleitet hat. In welcher

<sup>1</sup> Vgl. Das antike Buchwesen S. 407.

<sup>2</sup> Auch nach Jülicher S. 394 ist das Werk vollständig erhalten und nicht etwa der Schluss verloren gegangen.

Ausdehnung dies der Fall war, habe ich in vielfacher Uebereinstimmung mit R. Waltz, Vie de Senèque, in den Preussischen Jahrbüchern 1911 S. 297 ff. näher ausgeführt. Die Prinzipien einer milden und toleranten Justiz und Verwaltung hatte Seneca festgestellt und durchgeführt, und der Apostel Paulus selbst hat in seinem Römerbrief, der in Korinth nicht vor dem Jahre 54 geschrieben ist, im Kapitel 13 diese Reichsverwaltung Senecas anerkannt und voll Zutrauen begrüsst mit der Bezeichnung, dass sie Gottes Dienerin zum Guten sei (θεοῦ διάκονος εἰς τὸ ἀγαθὸν v. 4); nur der, der Böses tut, fügt Paulus dort ausdrücklich hinzu, braucht die Staatsgewalt zu fürchten: θέλεις δὲ μὴ φοβείσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς . . . ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῆς, φοβοῦ<sup>1</sup>. Dieses unbedingte Zutrauen zu Senecas Regierung wird Paulus bis an sein Ende begleitet haben. Narciss war am Kaiserhof vor Seneca der allmächtige Minister gewesen, und schon in die Kreise der vielhundertköpfigen Dienerschaft dieses Narciss war das Christentum eingedrungen<sup>2</sup>. So hat es denn ganz gewiss auch schon unter den zahllosen Dienern und Klienten Senecas Christen gegeben. Paulus aber kann schon im Jahre 60, ja, vielleicht schon im Jahre 59 nach Rom gekommen sein<sup>3</sup>; eben damals war der entscheidende Einfluss Senecas in Rom noch uneingeschränkt, und so ist die Annahme gestattet, ja, geboten, dass Paulus es damals dem Gutachten dieses humansten Mannes dankte, wenn er ganz ungehindert, ἀκωλύτως, in Rom lehren durfte und der Eindruck entstand, als wäre sein Prozess ins Unbegrenzte hinausgeschoben. Diese günstige Situation währte dann zum mindesten volle zwei Jahre, bis zum Rücktritt Senecas, und sie ist es, die der Verfasser der Acta in seinem letzten Verse festgehalten hat.

Ich betrachte es als Tatsache<sup>4</sup>, dass die Regierungsprinzipien Senecas zuerst unter Titus (in den Jahren 69—81), hernach und vor allem unter Nerva und Trajan (in den Jahren 96—117) voll und ganz, und zwar mit bewusster Anlehnung an den stoischen Staatsmann neu wieder aufgenommen worden sind. Trajan urteilte ausdrücklich, die Leistungen aller seiner Vorgänger

<sup>1</sup> Vgl. Preuss. Jahrb. 1911, S. 299.

<sup>2</sup> Römerbrief 16, 11.

<sup>3</sup> Dieser Ansatz ergibt sich aus den neueren chronologischen Feststellungen, worauf mich Jülicher aufmerksam machte.

<sup>4</sup> Vgl. meine Röm. Charakterköpfe S. 221; 236; 258; 272.

im Kaiseramt ständen hinter Senecas Reichsverwaltung zurück<sup>1</sup>. Also sah Trajan in ihr sein Vorbild. So hat denn auch unter ihm die christliche Propaganda neuen Mut gefasst, und es scheint mir darum auch am aller glaubwürdigsten, dass die Apostelgeschichte mit ihrer Unterdrückung des Martyriums des Paulus und der Neronischen Christenverfolgung, mit ihrer Hervorhebung des ἀκωλύτως διδάσκειν unter diesem Kaiser Trajan ins Publikum geworfen worden ist. Aus seinen umfassenderen Quellen hat damals der Redaktor oder Verfasser des Werkes nur das ausgewählt, was der angegebenen Tendenz, die Gunst der Staatsgewalt zu erwerben oder doch das Zutrauen der Christen zur Staatsgewalt zu erwecken, entsprach. Und eben daher erklärt sich dann auch, dass das orthodoxe Judentum auf das ungünstigste von ihm dargestellt ist; denn seit Titus war bei der Regierung der bisherige Grundsatz der Nachsicht und Toleranz gegen das Judentum einer ganz anderen Stimmung, dem Zorn und der Verachtung, gewichen, und die wilden Judenaufstände unter Trajan nährten und rechtfertigten nur zu sehr diese Stimmung.

Ob sich endlich aus den erwähnten Tatsachen nicht auch das fast ungeteilte Wohlwollen erklärt, das die Kirchenautoren dem Seneca später bewahrt haben, bis sie ihn gar zum Christen machten? Vielleicht hatte dies ihr Pietätsgefühl, hatte ihr Achtgeben auf den Inhalt seiner Lehrschriften seine Wurzeln schon in den Lebzeiten des Seneca selbst? Und sollte endlich nicht auch Lukas mit tiefer Dankbarkeit auf den Staatsmann geblickt haben? Man denke sich jene führenden Männer der ersten Christenheit nicht zu engherzig. Die grossen Populärschriften Senecas, die das religiöse Leben anbetrafen, wie die 'philosophia moralis', bewegten die Zeit, bewegten die Hauptstadt damals in nachhaltigster Weise, und ihr Inhalt stand vielfach der christlichen Lehre so nahe. Auch die römische Christengemeinde, auch Lukas selbst wird Kenntnis von ihnen genommen haben.

So viel zur Areopagrede des Apostels Paulus. Es bleibt mir übrig, noch einmal auf den Wortgebrauch des ἄγνωστος θεός zurückzukommen. Hierfür hat sich Folgendes ergeben.

Im eigentlichen Griechentum hat das Wort zwei oder drei durchaus triviale Bedeutungen, und das lateinische *ignotus deus* geht dabei in jedem Falle mit. Es ist erstlich der ausländische Gott, der

<sup>1</sup> Preuss. Jahrb. 1911, S. 305.

zwar einen Namen führt, aber einen solchen, den der Hörer nicht versteht; so bei Ovid. *Metam.* 14, 366, wo die Circe, um einen Liebeszauber zu wirken,

Concipit illa preces et verba precantia dicit  
 Ignotosque deos ignoto carmine adorat  
 Quo solet et niveae vultum confundere lunae.

Hier bedeutet *ignotum carmen* nicht ein Gedicht, das dem Verfasser Ovid unbekannt ist, sondern ein solches, dessen fremdartigen Wortlaut der Laie überhaupt nicht versteht, es ist ein magischer Spruch, dessen Wortlaut selbst aber durchaus feststand, da die Zauberin, wie Ovid sagt, mit ihm den Mond zu beschwören 'pflegte'. Ebenso sind hier also auch *dei ignoti* nicht namenlose Götter, sondern Götter mit geheimnisvollen Namen. Ihr ὄνομα ist ἄγνωστον (oben S. 344); aber mit dem religionsgeschichtlichen Begriff der 'Gnosis' hat dies, wie jeder sieht, nichts zu tun.

Nicht anders steht es aber auch bei Minucius Felix im *Octavius* c. 6, einer Stelle, die Norden S. 118 nicht richtig deutet. Minucius sagt: die Römer haben deshalb die Welt besiegt, weil sie alle auswärtigen Götter bei sich aufnahmen, *cultu religionis armati . . . dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt, dum aras extruunt interdum etiam ignotis numinibus et Manibus: sic dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt*. Dies heisst keinesfalls, dass die Römer Altäre errichteten mit der Aufschrift *ignotis deis*, sondern es ist auch hier zu übersetzen: 'sie errichten bisweilen sogar Altäre für Gottheiten, deren Namen ihnen bisher fremd gewesen'. Dass dies der Sinn, beweist schon der folgende Satz *sic dum* eqs., der besagt: sie haben auf die angegebene Weise — *sic*, d. h. durch das Errichten von Altären für *dei ignoti* — die Kulte aller Nationen, *universarum gentium sacra*, bei sich eingeführt; *ignoti dei* muss hier also unbedingt auf solche Kulte auswärtiger Nationen gehen. Die Götter dieser ausländischen Kulte haben natürlich Namen wie Isis, Anubis, Sarapis, Mithras, aber es sind solche Namen, deren Wortbedeutung den Römern unklar oder die sie bisher noch nicht gekannt hatten<sup>1</sup>.

Neben dieser ersten und natürlichsten Wortbedeutung des ἄγνωστος θεός steht die zweite: es ist der Gott, dessen Ge-

<sup>1</sup> Das *Manibus* ist zu *numinibus* wohl deshalb hinzugesetzt, weil es sich dabei auch um unterweltliche Gottheiten handeln konnte.

stalt man nicht kennt, von dem ein Abbild unbekannt ist: dahin gehören die ἄγνωστοί μορφαί der Göttin Hera in dem S. 345 von mir zitierten Epigramm; ebenso der οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεός, den Reitzenstein S. 415, 2 beibringt.

Drittens aber sind ἄγνωστοί θεοί die Götter, für die man keinen Namen feststellen kann. In diesem letzteren Sinne ist der Ausdruck, wie der Zusammenhang der Worte lehrt, bei Philostrat Apollon. VI 3, bei Pausanias I 1, 4 und V 14, 8 zu verstehen, und er bezieht sich hier überall auf namenlose Altäre, βωμοὶ ἀνόνομοι, wie sie Diogenes Laertius uns ausdrücklich bezeugt hat (oben S. 354 f.). Ganz ebenso nennt aber auch Ovid, Met. 5, 540, eine Nymphe *haud ignotissima*, lediglich weil er ihren Namen Orphne kennt. Mit diesem ἄγνωστοί ist weiter das ἄγνωστες identisch, das wir bei Pollux von griechischen Helden, deren Namen sich nicht ermitteln liess, gebraucht fanden (oben S. 354).

Noch einige weitere Belegstellen, die Norden beibringt, seien hier kurz interpretiert, da ich in ihrer Beurteilung von ihm abweiche.

Auch die *ignoti dei* bei Lucan III 417, wo es von Galliern heisst: *non nosse deos quos timeant*, 'dass sie die Götter nicht kennen, vor denen sie Furcht haben', auch diese sind, wie die Worte selbst ergeben, wiederum nur solche, deren Namen man nicht weiss, während ihre Existenz feststeht. Inwiefern mit diesen Worten Lucans 'Begriff und Wesen der unbekanntes Götter umschrieben wird' (!) (Norden S. 117), ist nicht einzusehen. Die Barbaren fühlten doch nur dasselbe unbestimmte *numen inesse loco* wie Ovid Am. III 1, 2. Ueberhaupt aber sind *dei ignoti* doch keine bestimmte, geschlossene Gruppe von Göttern wie etwa die Penaten, dass man bei ihnen zusammenfassend von 'Begriff und Wesen' reden könnte: Begriff und Wesen von Dingen, über die man sich nicht klar ist. Ebenso verhält es sich mit den *ignoti divi* bei Statius Achill. I 139.

An einer andern Lucanstelle I 639 f. wird dem Nigidius Figulus zweierlei Kenntniss zugeschrieben, das *nosse deos secretaque caeli*. Hier bezieht sich das *secreta caeli* auf des Nigidius Werk über die Sphaera graecanica und barbarica, das *nosse deos* ohne Frage auf seine bei Macrob zitierte umfangreiche Schrift *De dis*. Ob Nigidius sich darin auch auf die *dei involuti* der Etrusker einliess (diesen Ausdruck braucht Seneca Nat. quaest. 2, 41, 2), bleibt fraglich. Vornehmlich betraf dies Werk, wie die Macrob-

stelle Sat. III 4, 6 lehrt, altrömische Götter wie die Penaten, und zwar ob die Penaten mit Apollo und Neptun identisch seien oder nicht. Der Nigidius bei Lucan hat also mit der Untersuchung über *dei ignoti* nichts zu tun, sondern leitet uns vielmehr unmittelbar zu Varros Satirentitel *Pseudulus Apollo περὶ θεῶν διαγνώσεως* weiter.

Auch hier bei Varro handelt es sich nicht um γνῶσις, sondern um διάγνωσις<sup>1</sup>. Zunächst ist klar, dass auch dieser Titel mit philosophischer 'Erkenntnis', mit Gottesekenntnis, wie Epikur und die Stoa sie betrieb, wiederum nichts zu tun hatte. Wohl aber handelt es sich, wie bei Nigidius, um Identifizierungsfragen; Varros Satire beschäftigte sich mit der Unterscheidung, der Auseinanderhaltung, διάγνωσις, einheimischer und ausländischer Götter, speziell damit, dass Sarapis nicht mit Apollo identisch sei. *Pseudulus Apollo* bedeutet also soviel wie 'Pseudonymus Apollo': Sarapis hatte sich einen falschen Namen angemasst. Diese Usurpation aber hing mit dem damals stark entwickelten Trieb zusammen, unter den vielen Göttern des Polytheismus aufzuräumen, indem man die ähnlichen Götter des In- und Auslands identifizierte. Einst hatten die Römer ihren Juppiter mit dem griechischen, also ausländischen Zeus, Venus mit Aphrodite gleichgesetzt; hernach versuchte man dasselbe mit asiatisch-ägyptischen Gottheiten. Besonders die Stoiker übten hierbei ihren Scharfsinn, indem sie sogar Dionys, Hercules und Mercur gleichsetzten (s. z. B. Seneca de benef. 4, 8, 1) oder Helios mit Zeus (Macrob. Sat. 1, 23). Umgekehrt befeissigten sich die Antiquare, die Kenner der antiquitates divinae, *ii qui theologi nominantur*, sorgfältigster διάγνωσις, so wie bei Cicero De nat. deor. III 35 ff. sogar drei verschiedene Ioves, drei Aesculape u. ä. m. gesondert werden<sup>2</sup>. In seiner Satire περὶ θεῶν διαγνώσεως bekämpfte nun Varro jenen Synkretismus in scherzhafter Weise, indem er dabei vielleicht die Götter selbst in einer Ekklesie über Sarapis zu Gericht sitzen liess. Jedenfalls aber

<sup>1</sup> Vgl. das θεοῦς τε διαγινώσκειν καὶ ἄνδρας, Philostr. Apollon. VII 32, eine Stelle, die auffallend an Dios Olympikos, 12, 36 erinnert, wo, wie bei Philostrat, von der ἀχλύς und dem διαγινώσκειν die Rede ist.

<sup>2</sup> Nahm Cicero diesen 'index deorum' aus Nigidius? Immisch dachte an Varro (auch W. Bobeth, De indicibus deorum, Leipzig 1904, p. 24 f., auf welche Arbeit mich der Herausgeber dieser Zeitschrift freundlichst aufmerksam macht).

steht die Unterscheidung rezipierter Kultgötter, mit der sich dort Varro beschäftigt, zu dem Forschen nach dem Wesen des unbekanntem Weltsehöpfers in keiner Beziehung.

Erst als die Spekulation der Philosophen und Religionslehrer den Ausdruck ἄγνωστοι θεοί aufgriff, begann man ihm gelegentlich einen anderen und tieferen Sinn unterzulegen, und ἄγνωστος θεός bedeutete dann nicht mehr den 'unbekannten', sondern den 'unerkannten Gott'. Diese Unterlegung ist aber dem Apollonius von Tyana fremd, und nur bei dem Apostel Paulus fanden wir dazu einen Ansatz. Die Gnostiker reden dann gleichfalls von einem 'unbekannten Gott', aber das stand mit den athenischen βωμοὶ ἀγνώστων θεῶν, von denen des Paulus Areopagrede ausgeht, in gar keinem Zusammenhang. Als dieselben Gnostiker sich des Christentums bemächtigten, knüpften sie ihren ἄγνωστος θεός an die Stelle Matthäus 11, 27 an<sup>1</sup>, und der Ausdruck ging dann in diesem vertieften Sinne zu den Kirchenautoren weiter und zu den Platonikern<sup>2</sup>.

Einen groben Schwindel beging endlich Hieronymus (oder irgendein anderer Autor, dem er Glauben schenkte), wenn er im Hinblick auf die Pauluspredigt in Athen seinen Lesern mitteilt, Paulus habe den Wortlaut jener Altarinschrift, von deren Besprechung er ausging, absichtlich verändert und den Singular *ignoto deo* eingesetzt, während die in Athen von ihm aufgefundene Altarinschrift vielmehr so gelautet habe: *diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis*<sup>3</sup>. Norden hat sich S. 118 durch eine Aeusserung des Minucius Felix, die er missdeutet<sup>4</sup>, dazu verleiten lassen, diese Notiz des Hieronymus ernst zu nehmen, und setzt an, es handle sich um eine Inschrift eben dieses Wortlauts, die sich in Wirklichkeit nicht in Athen, sondern in Rom befand. Aber Hieronymus spricht doch eben von Athen; und es scheint mir Sache der Verzweiflung, auf ihren Wortlaut irgendeinen Schluss gründen zu wollen. D. h., die Beobachtung, die Hieronymus vorträgt, dass Paulus den pluralischen Numerus ἄγνωστοι θεοί auf der Inschrift willkürlich änderte, ist halbwegs, aber auch nur halbwegs richtig (oben S. 349 ff.). Der echte Wortlaut der Inschrift aber erscheint bei Hieronymus abenteuerlich erweitert, während dem Tertullian noch die unverfälschte

<sup>1</sup> So Norden S. 74 f.

<sup>2</sup> S. ebenda.

<sup>3</sup> Kommentar zum Titusbrief 1, 12.

<sup>4</sup> S. oben S. 385.

Nachricht vorlag, dass es βωμοὶ ἀγνώστων θεῶν in Athen gab (oben S. 357), eine Nachricht, die nur zu leicht zu der, wie ich gezeigt habe, irrtümlichen Vorstellung führen konnte, dass auf den Altären, die sich in Phaleron befanden, wirklich, und zwar im Plural, ἀγνώστοις θεοῖς gestanden hätte. Dies ἀγνώστοις θεοῖς ist dann zu dem Wortlaut, den Hieronymus gibt, also griechisch θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης θεοῖς τε ἀγνώστοις καὶ ξένοις, weiter ausgedichtet worden. Welchem Gewährsmann auch immer Hieronymus diese närrische Mitteilung entnahm (ein Grieche wird es doch wohl gewesen sein), jedenfalls hat es einen Votivstein mit den Worten ἄγνωστοι θεοὶ im ganzen Altertum nie gegeben (oben S. 352).

Schliesslich führt mich der unbekannte Gott, dem ich auf diesen Seiten nachgegangen, noch einmal zu Kaiser Hadrian zurück. Wie sehr dieser Kaiser den religiösen Interessen seines Zeitalters sich hingegeben hat, wie sehr er in ihnen als Pontifex maximus des Erdkreises sogar führende Stellung gewann, glaube ich in meiner Biographie Hadrians zur Geltung gebracht zu haben<sup>1</sup>. Im Leben des Alexander Severus c. 43 bringen uns die *Scriptores historiae Augustae* die Mitteilung: *Christo* (sc. Alexander) *templum facere voluit eumque inter deos recipere, quod et Hadrianus cogitasse fertur, qui templa in omnibus civitatibus sine simulacris iusserat fieri quae hodieque idcirco quia non habent numina dicuntur Hadriani* eqs. Mag das *in omnibus civitatibus* hier noch so sehr übertrieben sein, an der Nachricht selbst lässt sich nicht wohl zweifeln. Da Hadrian an eine Christusverehrung noch keinesfalls achte, so bleibt nur die groteske Tatsache übrig, die unsere Wissbegierde reizt, dass er eben an manchen Plätzen im Reich *templa* ohne jedes Gottesbild herstellen liess, die noch lange unbenutzt dastanden; unbenutzt; denn da man nicht wusste, welchem Gotte sie dediziert waren, fehlte es in ihnen offenbar auch an Altären mit Weihinschriften sowie an Kultpersonal. Es ist schwer, Herz und Nieren dieses einzigartig tiefen und gedankenreichen Mannes zu ergründen, und es scheint verwegen, wenn ich die Frage, die sich hier erhebt, trotzdem mit einer gewissen Zuversicht zu beantworten versuche. Dabei lasse ich den Gedanken vollständig fallen, als hätte bei jenen Bauten der gnostische Begriff des ἀγνώστος θεός dem Kaiser vorgeschwebt. Wohl aber möchte ich eine Beziehung zu Apol-

<sup>1</sup> Römische Charakterköpfe S. 300.

lonius von Tyana vermuten. Hierfür gibt uns zunächst wenigstens die Mitteilung Philostrats 8, 20 einen Anhalt, wo wir hören, Apollonius sei gegen sein Lebensende mit einem Buch voll pythagoreischen Lehrinhaltes aus der Trophonios-Höhle gestiegen, und er, Philostrat, glaube (γνώμη), dies Buch sowie auch einige Briefe des Apollonius seien später in den Besitz des Kaisers Hadrian übergegangen und in den Palast nach Antium gekommen. Ob diese Mitteilung den Tatsachen entspricht oder nicht, jedenfalls setzte Philostrat bei Hadrian ein näheres Interesse für Apollonius von Tyana voraus.

Ist dies richtig, so fällt auf einmal ein erhellendes Licht auf Hadrians eigenartige Lebensführung, nämlich auf die rastlosen Reisen Hadrians. Der Apostel Paulus und Apollonius von Tyana, beide sind Wanderprediger: Nicht das ist aber das Bemerkenswerte, dass in der Kaiserzeit, von der wir handeln, die Sitte aufkam, Reisebücher zu schreiben, wofür uns des Lukas Apostelgeschichte und das Apolloniuswerk des Philostrat die zwei Hauptbeispiele sind<sup>1</sup>, sondern der Umstand, dass das berufsmässige Reisen von Ort zu Ort mit dem Streben, keinen Platz nach Möglichkeit unberührt zu lassen, damals bei Männern von grossem Wirkenstriebe Sitte wurde. Das Aufkommen von Schriftwerken über Wanderprediger als einer literarischen Spezialität des Büchermarktes ist doch nur der literarische Ausdruck und Abdruck jener bedeutsamen Erscheinung des antiken Kulturlebens gewesen. Wie Paulus und Apollonius, hat nun, wie gesagt, auch Hadrian die ganze Welt bereist. Und Hadrian schrieb obendrein seine eigene Biographie. Diese Selbstbiographie Hadrians muss zur Apostelgeschichte und zum Philostratwerk ein Pendant, sie muss gleichfalls ein Reisebuch gewesen sein; denn dass der Kaiser in ihr auch über seine wichtigste Tätigkeit, über seine Reisen Bericht erstattete, sei es, dass er in dritter Person, sei es, dass er in der Ich-Form schrieb<sup>2</sup>, ist so selbstverständlich, wie dass Trajan in seinem Werk über den Dakischen Krieg seine eigene Beteiligung an den wechselnden Kriegsereignissen zur Darstellung brachte<sup>3</sup>.

Der ganze, so originell und grossartig durchgeführte Lebens-

<sup>1</sup> Norden S. 34.

<sup>2</sup> Das Erstere ist richtig; denn nach Einigen galt Phlegon als Verfasser.

<sup>3</sup> Dass Hadrian seine Nilreise besprach, bezeugt Cassius Dio 69, 11.

plan Hadrians, die rastlose Wanderexistenz, die er, um alles zu kennen und alles zu beeinflussen, sich auferlegte, dürfte durch das Vorbild des Apollonius angeregt worden sein. Denn auch Hadrian trat ja auf seinen Reisen als Sophist auf. Er hat allerorts nicht nur Edikte erlassen, gebaut und verwaltet, sondern auch das geistige Leben aufgesucht und selbst angeregt und mit Leidenschaft über Kunst, Religion und philologische Dinge gelehrte Gespräche geführt.

Ich glaube nachgewiesen zu haben<sup>1</sup>, dass Hadrian der erste römische Kaiser war, der den Sol invictus verehrte; und so wurde Hadrian dann auch selbst Ἥλιος zubenannt, ja sogar der Name *Aelius* in *Helius* verwandelt. Auch Apollonius von Tyana aber ist Heliosanbeter: das geht durch die ganze Apollonius-erzählung Philostrats hindurch. Hält man dies neben das Vorige, so darf man also weiter sagen: auch in der Verehrung des Helios verrät sich ein tiefgehender geistiger Bezug zwischen dem Theurgen und dem Kaiser.

Nun lesen wir betreffs des Bilderdienstes in den Tempeln bei Philostrate VI 19 folgende Ausführungen des Apollonius, die an Kultgebräuche der Aegypter anknüpfen: πολλῷ σεμνότερον ἂν ἔπραττον οἱ θεοὶ κατ' Αἴγυπτον, εἰ μὴ ἴδρυτό τι αὐτῶν ἄγαλμα, ἀλλ' ἕτερον τρόπον σοφώτερόν τε καὶ ἀπορρητότερον τῆ θεολογίᾳ ἐχρήσθη· ἦν γὰρ που νεῶς μὲν αὐτοῖς ἐξοικοδομησαὶ καὶ βωμοὺς ὀρίζειν καὶ ἄχρηθύειν καὶ ἄμῃ χρηθὲν καὶ ἀπηνικά καὶ ἐφ' ὅσον καὶ ὁ τι λέγοντας καὶ δρῶντας, ἄγαλμα δὲ μὴ εἰσφέρειν, ἀλλὰ τὰ εἶδη τῶν θεῶν καταλείπειν τοῖς τὰ ἱερὰ ἐσφοιτῶσιν· ἀναγράφει γὰρ τι ἡ γνώμη καὶ ἀνατυποῦται δημιουργίας κρείττον, ὑμεῖς δὲ ἀφήρησθε τοὺς θεοὺς καὶ τὸ ὀρᾶσθαι καλῶς καὶ τὸ ὑπονοεῖσθαι. So Philostrate; und dieses oder ähnliches muss auch schon in dem Werk des Damis, das Philostrate benutzte, gestanden haben: Tempel, Altäre, Opfer und Gebete werden hier also für den Gottesdienst zugestanden, aber die Tempel sollen leer stehn und kein Tempelbild enthalten; denn das Bild, das sich der fromme Mensch im Geiste von einem Gotte macht, ist allemal dem, was ein Plastiker bilden kann, überlegen. Ist es nicht evident, dass das *templa sine simulacris iusserat fieri*, das uns von Hadrian gemeldet wird, hiermit zusammenhängt? Die rätselhaften Bauten des Kaisers waren die Verwirklichung eines Apolloniusgedankens.

<sup>1</sup> aaO. S. 299.

Aber noch weiter: von den rezipierten Kultgöttern unterschied Apollonius einen höchsten Gott, der nur θεὸς πρῶτος oder ὁ μέγας heisst und so namenlos und, wie er sagt, für sich allein von allem abgetrennt (εἷς κεχωρισμένος πάντων) existiert; diesem höchsten Gott, ordnet der Weise an, soll man auch nicht einmal Opfer bringen, da er dessen nicht bedarf. Hierfür sind uns bei Euseb praep. ev. IV 13 die Originalworte des Apollonius selbst erhalten: (αὐτῷ) μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν μήτε ἀνάπτοι πῦρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι· δεῖται γὰρ οὐδενὸς κτλ. Wir haben aber oben festgestellt, dass auch die *templa sine simulacris* Hadrians jeder Altaraufschrift und jedes Kultes entbehrt haben müssen. Sonach ist der Schlussfolgerung, dünkt mich, nicht auszuweichen: diese *templa* Hadrians sind, eine energische Verwirklichung dessen gewesen, was Apollonius in seiner Schrift περὶ θουσιῶν mit Worten vorgetragen hatte, die auch noch dem Eusebios denkwürdig schienen. Galten Hadrians Tempel also einem ἄγνωστος θεός? Wir werden vielmehr sagen: sie galten dem πρῶτος θεός, dem μέγας καὶ ἐπὶ πάντων θεός des Apollonius von Tyana.

Marburg a. L.

Th. Birt.