

III

Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigionen

Von Karl Löning, Münster

Die Apostelgeschichte (im folgenden Apg) endet optimistisch mit dem Wort ἀκωλύτως. Es bezieht sich auf die freie Verkündigung und Lehre des gefangenen Paulus in Rom¹. Es korrespondiert dem letzten Wort, das der Paulus der Apostelgeschichte spricht: „Darum soll euch gewiß sein: Den Heiden ist dieses Heil Gottes gesandt worden. Und sie werden hören“ (28,28). Dieser zuversichtliche (vgl. schon 28,15) Ausblick ist zugleich das letzte Wort des Paulus an die Juden von Rom und signalisiert dem Leser das Ende der bisher geschilderten Mission, in der sich das Wort des Heils „zuerst“ an die Juden richtete (vgl. 13,46; 3,26; 26,20), die Kinder der von Gott erwählten Väter, an die Gottes Verheißung ergangen ist (vgl. 13,32f). Der zuversichtliche Schluß der Apostelgeschichte zeigt also die ganze Spannung, von der das lukanische Doppelwerk geprägt ist: die Spannung zwischen einer erwarteten und der tatsächlich anders verlaufenen Geschichte der Erfüllung der Hoffnung Israels, auf die rückschauend Lukas erzählt. Ein Element dieser Spannung ist die Frage nach Gott und nach Gottes Verhältnis zur Welt und zur Geschichte. Die lukanische Geschichtsdarstellung redet von Gott als dem Gott Israels, der seine an die Väter Israels gegebenen Verheißungen in der Endzeit erfüllt. Der optimistische Ausblick am Ende

¹ Dieser Optimismus bezieht sich nicht auf das Schicksal des Paulus, dessen Tod Lukas als in paulinistischen Leserkreisen bekanntes Faktum voraussetzt. Es geht nicht um das Verschweigen des Todes, sondern um das aussagekräftige Portrait des Gefangenen Paulus, wie es in der Apg zuvor bereits mehrfach gezeichnet wird (Apg 20,22–25; 21,10f) – eine auch in der paulinistischen Briefliteratur bevorzugte Vorstellung (vgl. Kol 4,18; 2 Tim 2,8–10). Insofern enthält das letzte Wort der Apostelgeschichte (ein Hapaxlegomenon) keinen „Appell an Rom“ (gegen H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte [HNT 7], Tübingen²1972, z. St.). Zur Wortsemantik und zum Stellenwert vgl. G. Dellling, Das letzte Wort der Apostelgeschichte, in: NT 15 (1973) 193–204; H. J. Hauser, Strukturen der Abschlusßzählung der Apostelgeschichte (Apg 28,16–31) (AnBib 86), Rom 1979, 144–150.

der Apostelgeschichte besagt also nicht weniger, als daß die – aus jüdisch-christlicher Perspektive so bezeichneten – „Heidenvölker“ den biblischen Gottesglauben annehmen werden und damit die heilsgeschichtliche Gotteserfahrung Israels und des Judentums als Grundlage ihrer eigenen religiösen Existenz teilen werden. Was berechtigt aus lukanischer Sicht zu einer gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. derart unwahrscheinlichen Prognose?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich nicht bereits aus der Darstellung der konkreten Missionserfolge des Paulus bei Nichtjuden. Die Angaben der Apostelgeschichte dazu sind meistens eher zurückhaltend bis skeptisch². Was Lukas dazu führt, die Zukunftsaussichten der Heidenmission am Ende doch so hoch zu veranschlagen, ergibt sich vielmehr aus theologischen Prämissen fundamentaler Art, die von Lukas in den Schlußkapiteln der Apostelgeschichte in einer langen Erzählsequenz (Apg 27,1 – 28,10) besonders deutlich herausgearbeitet werden.

1. Philanthropie und Unwissenheit. Zur Beurteilung der Chancen der christlichen Mission am Schluß der Apostelgeschichte

Die Erzählung vom Schiffbruch vor Malta mit den beiden Schlußepisoden auf Malta³ analysiert auf unterhaltsame Weise⁴ die Chan-

² Vgl. bes. Apg 16,22-39 (Philippi); 17,8f (Thessalonich); 17,13 (Beröa); 17,32-34 (Athen); die Notiz 19,10 zu Ephesus ist keine Erfolgsmeldung. Euphorische Angaben über die allgemeine Bereitwilligkeit der Heiden zur Bekehrung (vgl. 13,44.48f; 14,1; 17,4.12; 18,8-11; zu Ephesus 19,17-20) werden durch den jeweiligen Kontext relativiert, in dem von der Eifersucht der Juden und dadurch hervorgerufenen Unruhen erzählt wird, die die weitere Mission unmöglich machen (zu Ephesus vgl. 19,23-40). Der Schluß der Apostelgeschichte ist vor allem deswegen optimistisch, weil hier von allgemeinen Tumulten nicht die Rede ist.

³ Auf die besondere literarische Qualität dieses Abschnitts der Apg verweist schon *M. Dibelius*, Die Apostelgeschichte im Rahmen der urchristlichen Literaturgeschichte, in: ders., Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von H. Greeven (FRLANT 60), Göttingen 1953, 163-174, hier 174. Die Wir-Form ist ein Stilelement, das besonders die Seefahrtsberichte kennzeichnet (vgl. Apg 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18). Die 1. Pers. ist seit der „Odyssee“ des Homer in dieser Gattung üblich (vgl. *K. Berger*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II/25.2 [1984] 1031-1432, hier 1274), signalisiert also nicht primär Anspruch auf Authentizität, sondern auf literarische Qualität. Die weithin akzeptierte These *Dibelius'*, Apg 27,1-28,16 sei ein um Paulus-Stellen *erweiterter* profaner Text (vgl. ebd.), wird für die folgende Analyse nicht vorausgesetzt. Zur Struktur vgl. den Anhang am Ende dieses Beitrags.

⁴ Zum Unterhaltungswert der Apg vgl. *R. J. Pervo*, Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles, Philadelphia 1987. Das Prinzip der Poetik des Horaz, auf das der Titel der Dissertation anspielt, „prodesse“ und „delectare“ in der Dichtung gleichermaßen zu ermöglichen („Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci /

cen und Probleme einer Verständigung mit „Heiden“ über Gottes rettendes Handeln in der Endzeit. Erzählt wird die Geschichte der Rettung von zweihundertsechundsiebzig Seelen (27,37). Diese Zahl ist aussagekräftig, nicht weil sie eine symbolische oder verschlüsselte andere Bedeutung hat⁵, sondern weil sie die faktische Gesamtheit aller Menschen an Bord eines bestimmten Schiffes numerisch konkret bezeichnet. Alle werden gerettet, während Schiff und Ladung zugrunde gehen. Dieser Vorgang zeigt in einem Modell, was in der christlichen Verkündigung im Maßstab universalgeschichtlicher Eschatologie entworfen wird: das Bild einer mit Sicherheit bevorstehenden kosmischen Katastrophe und die Rettung daraus, möglich für jeden, der an die Kraft und den Willen Gottes glaubt, Menschen aus dem Tod zu retten.

Die Rettung verdankt man in der Modellerzählung zwei Personen auf dem Schiff, die auf ganz verschiedene Weise am Wunder von Malta beteiligt sind: Paulus und einem römischen Centurio namens Julius. Das Verhältnis dieser beiden Hauptfiguren wird in der Exposition Apg 27,1–11 in drei Schritten verdeutlicht: In Sidon, der ersten Reisetation, gestattet Julius dem Paulus, sich bei seinen „Freunden“ – den Christen dort – mit Proviant zu versorgen. Sein Motiv wird ausdrücklich genannt: Philanthropie (φιλανθρωπίας 27,3)⁶, die sich als Respektierung freundschaftlicher Beziehungen, auch der eines jüdischen Gefangenen, erweist. Die zweite Reisetation, Myra, bietet dem Erzähler Gelegenheit, Julius als den für den Verlauf der Reise Hauptverantwortlichen zu zeigen. 27,6 chartert Hauptmann Julius das Unglücks-Schiff und bringt seine Gefangenen an Bord. Vor Kreta schließlich stellt sich heraus, daß der Hauptmann sich nicht durch die Warnung des Paulus vor der drohenden

Lectorem delectando pariterque monendo“, *Ars poetica* 343 f), ist in seiner Allgemeinheit allerdings nicht geeignet, die Gattung der Apg näher zu definieren. Vgl. die Rezension von A. Weiser, in: *ThRv* 86 (1990) 456–458.

⁵ So die meisten Kommentatoren, oft unter Hinweis auf Flavius Josephus, *Vita* 3,15 (nach Conzelmann). Zu einem eventuellen Symbolwert vgl. R. Kratz, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung* (EHS.T 123), Frankfurt a. M. 1979, 332 f, Anm. 28; G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHK 5), Berlin 1983, 468 („Dreieckszahl“).

⁶ Hier wie in den folgenden Malta-Episoden wird mit dem Motiv der freundschaftlichen Beziehungen zu den am Land Zurückbleibenden (vgl. auch 20,37 f) ein Topos der Seefahrterzählungen verwendet. „Die Einladung eines wohlwollenden Menschen ist ja die einleuchtendste Empfehlung zum Aufschub einer Abreise. Ich wollte auch dableiben, doch die Steuerleute waren sich nicht einig ...“ (vgl. K. Berger, *Gattungen* [s. Anm. 3] 1278; der zitierte Text aus dem Bruchstück des Herpyllis-Romans enthält eine Reihe weiterer Motivparallelen zu unserem Text).

Katastrophe von der Fortsetzung der Fahrt abhalten läßt, weil er dem Steuermann mehr glaubt als Paulus⁷. Nach dieser Exposition ist klar, daß es zur Katastrophe kommen wird und daß die Passagiere des Schiffes nur überleben können, wenn Hauptmann Julius, dem die Gefangenen und alle übrigen auf Gedeih und Verderb übergeben sind (vgl. 27,1), sein Vertrauen dem Richtigen schenkt, Paulus. Die Aussichten dafür sind aber erzähl-ökonomisch sehr gut; denn das erste Element einer Exposition ist stets das für den Ausgang der Geschichte ausschlaggebende. Julius ist als Verantwortlicher zwar zunächst falsch orientiert; aber als Mensch von Bildung wird er in dieser Geschichte lernen, auf Paulus zu hören zur Rettung aller.

Eine ähnliche Analyse der am Ende der Apostelgeschichte erreichten Situation liefert der Erzähler in den beiden Malta-Episoden (Apg 28,1–6.7–10) nach der Rettung der Schiffbrüchigen. In den Expositionen finden wir wieder das Motiv der Menschenfreundlichkeit (V. 2: φιλανθρωπία) und der Freundschaft (V. 7: φιλοφρόνως). Es zeichnet alle aus, sowohl die „Barbaren“ (V. 2) als auch den vornehmen Römer Publius (V. 7). Wo *solche* Bildung vorausgesetzt werden darf, kann man auf gute Entwicklungen hoffen (vgl. die zweite Episode). Die Schwelle der Verständigung wird in der ersten Episode deutlich: Am wärmenden Feuer, zu dem die Menschenfreundlichkeit der Insulaner die Geretteten versammelt hat⁸, wird Paulus von einer Natter gebissen. Das deuten die Barbaren als Bestrafung eines Mörders durch die Rachegöttin Dike⁹. Als ihre Deutung sich nicht bestätigt, weil gar nichts passiert, ändern sie ihre Meinung und sagen, Paulus sei ein Gott. Der folgenlose Schlangenbiß provoziert also zwei Fehlurteile. Sie zeigen, was in der christlichen Mission auf seiten der „Heiden“ überwunden werden muß: die ἄγνοια¹⁰ bezüglich Gottes und seiner Gerechtigkeit.

Der optimistische Schluß der Apostelgeschichte beruft sich – zu-

⁷ Im Herpyllis-Roman konkurrieren die Steuerleute der beiden Schiffe mit ihren gegensätzlichen Ansichten über die drohende Sturmgefahr miteinander.

⁸ Vgl. die γάρ-Verbindung zwischen V. 2a und 2b.

⁹ Vgl. zum vorausgesetzten Zusammenhang G. B. Miles/G. Trompf, Luke and Antiphon. The Theology of Acts 27–28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution, and Shipwreck, in: HThR 69 (1976) 259–267; D. Ladouceur, Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27–28, in: HThR 73 (1980) 435–449.

¹⁰ Der Begriff ἄγνοια kommt in der Apg als analytischer Terminus der apokalyptisch-weisheitlichen Anthropologie nur in Reden vor (3,17; 17,30). Die Schlangenbiß-Episode ist eine narrative Umsetzung dieser Vorstellung.

mindest literarisch-erzählökonomisch – auf diese Einschätzung der Chance, sich mit den „Heiden“ über Gott zu verständigen. Wenn die Menschen, insbesondere die Verantwortlichen, Offiziere, Großgrundbesitzer und sonstige Angehörige der Oberschicht, die feine Humanität zeigen wie Julius und Publius und sogar die Barbaren auf Malta, kann die endzeitliche Katastrophe zur glimpflich ausgehenden Bruchlandung werden.

II. Reisen und Reden.

Zum Stellenwert des Themas Gott in der Apostelgeschichte

Die drei Malta-Erzählungen zeigen nicht nur die heidnische *ἀγνοία* und die Notwendigkeit ihrer Aufhebung zur Rettung aller Menschen, sondern auch die Art und Weise ihrer Überwindung.

Die Erzählungen kommen ohne miraculöse Motive aus. Das drohende Unglück des Schiffbruchs wird durch schlechtes Wetter angekündigt, nicht durch besondere Prodigien. Zur Rettung tritt kein wundertätiger Paulus in Erscheinung, der durch sein Wort Wind und Wellen besänftigt. Die Natter am Feuer ist aus der Sicht von Autor und Leser gerade kein Instrument göttlicher Strafgerichtsbarkeit. Das Wunder der Rettung aus dem Schiffbruch besteht darin, daß in allen Phasen keinem Menschen etwas Schlimmes zustößt und daß niemand aus der Solidargemeinschaft der Schiffbrüchigen durch Flucht (vgl. 27,27–32) oder Tod (vgl. 27,39–44) ausscheidet¹¹. Schiff und Ladung gehen verloren, aber kein Menschenleben. Ist das überhaupt ein Sujet der Theologie? Wenn nichts passiert, sagen die Malteser Barbaren, dann muß Paulus ein Gott sein. Über diese rückständige *Fehldeutung* darf der Leser ruhig lachen, weil der Erzähler ihm den Ausgang schon mit 28,5 verrät, während die Barbaren in ihrem Unverstand noch an dem Fall weiterdeuteln¹².

¹¹ Die Trennung (der Liebenden) ist übrigens auch in der romanhaften Verwendung des Seesturm-Themas das eigentliche Unglück.

¹² Der komische Effekt kommt dadurch zustande, daß der Erzähler mit der Vorwegnahme des Endes für den Leser in der Mitte (V. 5) der Episode einen Abstand schafft zwischen dem Wissensstand des Lesers und dem der Figuren der erzählten Welt.

Exposition:	gastfreundliche Aufnahme	(V. 2)
1. Sequenz:	der Biß in die Hand und seine Deutung als Strafe für einen Mörder	(V. 3) (V. 4)
Schluß als	Abschütteln der Schlange	

Man kann als Historiker, der hellenistischen Bildungsansprüchen gerecht werden will, Gott nicht zur handelnden Figur der erzählten Geschichte machen. Andererseits ist es theologisch fundamental für die christliche Rede von Gott, daß Gott sich geschichtlich handelnd offenbart und von Gott nicht anders zu reden und zu denken ist als in den narrativen Ausdrucksformen der biblischen Tradition. Wie löst Lukas als Theologe und Historiker dieses Dilemma?

In der Seenotrettungserzählung Apg 27 kommt das Wort „Gott“ (θεός) viermal vor, davon allein in den VV. 23–25 dreimal. Der Komposition nach ist dies der Wendepunkt der Erzählung. Nach der Exposition (27,1–11) erzählt Lukas vom Plan der „Mehrheit“ (V. 12)¹³, nach Phönix auszuweichen (V. 12f), der Vereitelung dieses Vorhabens durch den Orkan Eurakylon (V. 14f) und von drei vergeblichen Versuchen, das Schiff zu retten (VV. 16f.18.19), mit dem Ergebnis, daß alle Hoffnung auf „unsere“ Rettung geraubt ist (V. 20). Mit VV. 21–26 tritt Paulus als der eigentliche „Held“ der Geschichte in die Haupthandlung ein, und zwar mit einer *Rede*, die dem äußeren Geschehen der Seesturmgeschichte eine andere Richtung gibt. Diese Rolle, die er dem Steuermann aus der Exposition abnimmt (vgl. V. 21 gegenüber V. 11), behält Paulus in der ganzen Geschichte. Seine Handlungsanteile beziehen sich ausschließlich auf die Lenkung der Ereignisse durch Kommunikation, und zwar in der Regel durch Sprache. (Die *verba dicendi* zeigen schon, daß es sich dabei um *richtungweisendes* Reden handelt: παραινέω V. 9; λέγω mit folgendem παραινέω VV. 21 ff; παρακαλέω mit folgendem παρακαλέω VV. 33 f). Insgesamt kommt Paulus mit vier Wortbeiträgen zum Zug. Er ist zudem die einzige Figur, die durch wörtliche Rede han-

Vorgriff des
allwissenden

Autors	ohne böse Folgen	(V. 5)
2. Sequenz:	Die grausigen Erwartungen bezüglich des Endes des Paulus und der überraschende Meinungsumschwung nach deren Frustration	(V. 6a) (V. 6b)

¹³ Der Wechsel von der 3. Pers. Pl. (= Mehrheit) zur 1. Pers. Pl. (= Gesamtheit) in diesem Abschnitt hat programmatische Bedeutung. Paulus besteht darauf, daß dieses Wir der Notgemeinschaft nicht preisgegeben wird (vgl. V. 31), während andere Gruppen (Matrosen: VV. 27–30, Soldaten: V. 42) die Einheit aller aus Furcht oder falscher Pflichtauffassung auflösen wollen. Die Annahme, Apg 27,9–11 sei ein Einschub, der den Zusammenhang der Erzählung sprengt (vgl. *M. Dibelius*, Apostelgeschichte [s. Anm. 3] 173, und zustimmend *H. Conzelmann*, Apg [s. Anm. 1], z. St.), erklärt übrigens diesen Wechsel nicht. Er findet nicht mit V. 9 statt, sondern mit V. 12f.

delt. Der letzte und wichtigste Redebeitrag des Paulus ist Teil eines symbolischen Zeichenhandelns: Am Morgen des Tages der Rettung vollzieht Paulus vor aller Augen das eucharistische Brotbrechen und antizipiert damit danksagend das gute Ende der Geschichte. Seinem Beispiel folgen dann alle, indem sie nach langer verzweifelter Abstinenz (vgl. VV. 21.33) Mut fassen und Nahrung zu sich nehmen (V. 36)¹⁴.

Das Wunder der Rettung vor Malta kommt also zustande durch das Zusammenspiel von äußerer Handlung und Figurenrede (Kommunikation der Figuren der erzählten Geschichte). Die Rede hat dabei eine doppelte Bedeutung: Durch sprachliches Handeln erhält die Geschichte ihre glückliche Wende; zugleich erhält die Geschichte durch die Reden des Paulus eine explizite Interpretation, und zwar eine theologische. An der Wende der Geschichte (VV. 21–26) offenbart Paulus sein (rettendes) Wissen als Offenbarungswissen von Gott her über Gottes zukünftiges Handeln an diesen in Not geratenen Menschen. Der Offenbarungscharakter seines Wissens wird inhaltlich durch das Visions- und Auditions-Motiv angezeigt, strukturell erscheint es damit als Zitat in der Rede¹⁵. Das Wort „Gott“ steht dabei sowohl in dem von Paulus selbst formulierten Text (V. 23 „ein Engel des Gottes, dem ich angehöre und diene“) als auch in dem zitierten Offenbarungswort des Engels (V. 24), und zwar hier im Nominativ, syntaktisch als Satzsubjekt. Der Engel bezeichnet explizit, wenn auch verhüllend, Gott als an Menschen Handelnden: „Siehe, geschenkt hat dir Gott (ὁ θεός) alle, die mit dir reisen.“ Mit diesem höheren Wissen beschenkt und im Vertrauen auf das Offenbarte, rettet der redende Paulus die mit ihm reisenden Menschen. Dieses Vertrauen bezeichnet der Erzähler als πιστεύειν

¹⁴ Die Anspielungen auf die Eucharistie sind nicht zu übersehen (λαβὼν ἄρτον wie Lk 22,19 parr, zu εὐχαρίστησεν vgl. Lk 22,19 par 1 Kor 11,24; ebenso zu κλάσας). Andererseits betont der Text die Duplizität der Aspekte dieses Vorgangs als prophetisch-zeichenhafte Antizipation der realen Rettung aller, wenn er gegenüberstellt:

V. 35 λαβὼν ἄρτον
εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ

V. 36 προσελάβοντο τροφήν
εἴθουμοι δὲ γενόμενοι πάντες.

Vgl. dazu mit unterschiedlichen Nuancierungen *J. Wanke*, Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas (EThSt 8), Leipzig 1973, 25–30; *R. Kratz*, Rettungswunder (s. Anm. 5) 331; *G. Schneider*, Die Apostelgeschichte. II. Teil (HThK V/2), Freiburg 1982, 396; *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28 (ÖTK 5/2), Gütersloh/Würzburg 1985, 665 f.; auch *G. Schille*, Apg (s. Anm. 5), z.St.

¹⁵ Vgl. die Strukturübersicht im Anhang. Die wörtliche Rede ist als Teiltext eingedrückt, innerhalb der wörtlichen Rede desgleichen die zitierten Worte der Audition als Teiltext im Teiltext. Das Wort „Gott“ kommt als Satzsubjekt nur auf der letzten Textebene vor.

τῷ θεῷ (V. 25). Alles weitere ist Sache beherzter Persönlichkeiten mit menschenfreundlicher Gesinnung vom Schlage eines Julius. Wenn dieser in Übereinstimmung mit dem Wissen des Paulus handelt, geht die Sache glücklich aus. Freilich weiß Julius selbst nicht, daß er mit seiner philanthropischen Handlungsweise im Sinne des göttlichen Heilsplanes handelt und damit, ohne es zu wissen, in der imitatio dei steht.

Der optimistische Schluß der Apostelgeschichte besagt, daß dieses „anonyme Christsein“ in bewußtes transformiert werden kann, und zwar durch Verkündigung und Lehre.

III. Verheißung und Erfüllung.

Zum lukanischen Verständnis des geschichtlichen Handelns Gottes

Was anhand einer einzelnen Modellgeschichte nachzuweisen war, gilt im Prinzip für das gesamte lukanische Doppelwerk: Gott (ὁ θεός) ist nie Subjekt eines Satzes der von Lukas laufend formulierten Erzählung. Gott ist nirgends Figur der von Lukas erzählten Geschichte neben anderen¹⁶. Von Gott ist immer nur die Rede zwischen den Figuren der erzählten Welt¹⁷. Die Reden, in denen

¹⁶ Die einzige Ausnahme ist die Parabel vom reichen Kornbauern, in der Gott selbst zum Bauern spricht (Lk 12,20). Aber die Parabel erzählt Jesus. Sie ist also als Rede einer Figur in der von Lukas erzählten Geschichte strukturiert. Insofern bestätigt diese Ausnahme die Regel oben.

¹⁷ Dies im einzelnen zu analysieren ist hier nicht der geeignete Ort. Ich beschränke mich auf einen Hinweis zum wortstatistischen Befund: Die frühjüdische und urchristliche Sprache kennt viele Möglichkeiten, den Namen Gottes bzw. die direkte Bezeichnung „Gott“ (als Subjekt eines Satzes) zu vermeiden. In der Apostelgeschichte kommt ὁ θεός als Satzsubjekt – daran gemessen – relativ häufig vor: 61mal. Alle Sätze mit ὁ θεός finden sich in der wörtlichen oder indirekten Rede – im äußersten Fall in der erzählten Mitteilung der Gedanken; vgl. 16,10 – von Figuren der erzählten Geschichte, und zwar in auffälliger Häufung in den Reden: 7mal in der Pfingstrede des Petrus und im Nachgespräch (Apg 2,17.22.24.30.32.36.39); ebenfalls in der Rede des Petrus in der Halle Salomos 7mal (Apg 3,13.15.18.21.22.25.26); in den beiden Petrusreden vor dem Synhedrium 4mal (Apg 4,10; 5,30.31.32); in der Stephanusrede vor dem Synhedrium 11mal (Apg 7,2.6.7.9.17.25.32.35.37.42.45); in der Cornelius-Episode (Audition des Petrus, Rede des Petrus, Rechenschaftsbericht des Petrus und Reaktion darauf) 8mal (Apg 10,15.28.34.38.40; 11,9.17.18); in der Paulusrede im pisdischen Antiochien 6mal (Apg 13,17.21.23.30.33.37); in den Reden des Petrus und Jakobus auf dem Apostelkonzil 4mal (Apg 15,7.8.12.14); in der Rede des Paulus auf dem Areopag 2mal (Apg 17,24.30). Der Rest (9 Fälle) verteilt sich auf verschiedene Reden, Berichte und Summarien, darunter auch der schon untersuchte Visionsbericht (Apg 27,24) in der Paulusrede auf dem gefährdeten Schiff. Dabei kommt es zunächst nicht darauf an, ob die Reden vor Juden oder Nichtjuden gehalten werden. In allen Predigten vor heidni-

Gott Thema ist, sind Teiltex-te in dem von Lukas erzählten Gesamttext. Im folgenden geht es darum, wiederum an einer Modellperiode zu zeigen, wie in einer für die Apostelgeschichte typischen (Figuren-)Rede von Gott geredet wird und wie sich die Rede von Gott zur laufend von Lukas erzählten Geschichte verhält.

Wir wählen dafür einen Schlüsseltext der lukanischen Geschichtstheologie: die Jungfernrede seines Kronzeugen Paulus Apg 13,16b–41. Für das theologische Geschichtsbild des Lukas¹⁸ ist zunächst der erste Teil der Rede¹⁹ aufschlußreich. Er gliedert sich in zwei unterschiedlich strukturierte Abschnitte, die jeweils am Anfang Gott als Subjekt (ὁ θεός) bezeichnen (VV. 17b.21b)²⁰. Der erste Abschnitt besteht aus einer Reihe von sechs parataktisch aneinander anschließenden Hauptsätzen, in denen Gottes Handeln an den Vätern und dem Volk Israel rekapituliert wird; den Abschluß bildet V. 20b (mit anaphorisch substituierendem μετὰ ταῦτα und kataphorischem ἕως Σαμουὴλ προφήτου). Die Reihe der Taten Gottes (erwählen, erhöhen, herausführen mit hochgerecktem Arm, durch die Wüste tragen, Erbesitz geben, Richter geben) zeigt Gott als den geschichtsmächtig handelnden Wohltäter Israels (durch transitive Verben), das Volk ganz von dieser Führung abhängig (als Akkusativ- oder Dativobjekt). Bemerkenswert ist, daß das Sinaiereignis nicht erwähnt ist, obwohl es sich in dieser Struktur darstellen ließe (als Gabe der Tora an Israel, als Wohltat Gottes). – Der zweite Abschnitt dagegen ist weder als *Reihe* von Handlungen strukturiert, noch stehen hier *transitive* Handlungen (= äußeres Geschehen) im Vordergrund. Vielmehr geht es hier um ein Dialog-Geschehen zwischen Israel²¹ und Gott,

schem Publikum ist von Gott als Subjekt die Rede; in der Predigt des Paulus in Lystra ist ὁ θεός allerdings substituiert durch das Relativpronomen ὃς.

¹⁸ Zu diesem zentralen Aspekt der Lukas-Interpretation vgl. *W. Radl*, Das Lukas-Evangelium (EdF 261), Darmstadt 1988, 64–68. Für unseren Zusammenhang ist vorausgesetzt, daß die Rückblicke auf die Geschichte Israels in den Acta-Reden nicht als addierbare Teile einer historischen Monographie zu verstehen sind, sondern als jeweils selbständige, in sich (unterschiedlich) strukturierte Einheiten. Apg 13,17–25 ist nicht die Fortsetzung von Apg 7,2–50, sondern ein in sich geschlossener Abriss im Schema Verheißung–Erfüllung, das der Stephanus-Rede nicht zugrunde liegt. Es ist daher auch nicht ratsam, für die rückblickenden Geschichtsabrisse der Acta-Reden *generell* auf alttestamentlich-frühjüdische Vorbilder hinzuweisen (vgl. den Rückverweis auf die Stephanus-Rede und entsprechende Traditionen im Zusammenhang von Apg 13,16ff bei *R. Pesch*, Die Apostelgeschichte, 2. Teilband: Apg 13–28 (EKK V/2), Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn 1986, 36).

¹⁹ VV. 17–25; mit einer erneuten Anrede beginnt V. 26 ein zweiter Teil.

²⁰ In V. 21b liegt Renominalisierung vor, ebenso in V. 23 (dazu unten).

²¹ Ausgangspunkt V. 21b ist *Israels* Verlangen nach einem König. Insofern setzt V. 21b

das sich in zwei wörtlichen Reden verdichtet: einem „Zeugnis“ Gottes über David auf der einen und einem Wort des Täufers Johannes über sein Verhältnis zu Jesus auf der anderen Seite. David und Jesus stehen einander typologisch gegenüber. Ihr Auftreten in der Geschichte Israels ist Gottes Tat in doppeltem Sinn: Gott läßt seinem Volk Israel David als König „erstehen“, so wie er Jesus Israel als Retter „zuführen“ (= äußeres Geschehen); beide Gaben sind aber zugleich verbales Geschehen, nämlich „Verheißung“ (V. 23) und Verkündigung der „Erfüllung“ (vgl. V. 32f)²², d.h. Offenbarung des Heilswillens Gottes im Typos David und im Antitypos Jesus²³.

Besonders auffällig ist die Vorstellung, daß die – typologisch und damit aus eschatologischer Perspektive interpretierte – von Gott geführte Geschichte Israels letztlich ein Offenbarungshandeln Gottes an Israels ist. Das „Zeugnis“ Gottes (vgl. μαρτυρήσας V. 22) ist nichts anderes als die Schrift, d.h. die Septuaginta, die in den Formulierungen des Redners in Zitaten und Anspielungen ständig mitläuft²⁴. Die wörtliche Rede Gottes V. 22b nimmt Bezug auf Ps 88,21 LXX (εὔρον Δαυίδ), auf 1 Sam 13,14 LXX (κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ)²⁵ und Jes 44,28 LXX (πάντα τὰ θελήματά μου ποιήσει)²⁶. Formal ist 1 Sam 13,14 keine Gottesrede, sondern prophetische Rede über Gottes Entscheidung innerhalb eines Erzähltextes. Daß Lukas

(„gab ihnen Saul“) die Reihe der früheren Wohltaten Jahwes nicht einfach fort. Das zeigt nicht erst V. 22a.

²² Von „erfüllen“ ist in der Rede des Paulus erst in bezug auf das Publikum in der Synagoge von Antiochien explizit die Rede (V. 32f). Im ersten Teil der Rede beginnt aber mit V. 23 ebenfalls bereits das Thema Erfüllung, sofern nämlich dem Handeln Gottes (Renominalisierung!) κατ' ἐπαγγελίαν die Botschaft des Herolds Johannes bereits als Auftakt der eschatologischen Offenbarungsgeschichte (προ-κρῦσσειν, nicht ἐπαγγέλλειν o. ä.!) gegenübersteht (V. 24).

²³ Der Zusammenhang dieser Offenbarungsgeschichte zwischen Gott und Israel – auch in der eschatologischen Phase der „Erfüllung“; vgl. V. 23 – wird zerstört, wenn man die Zeit Jesu als „Mitte der Zeit“ von der Geschichte Israels ausgrenzt. Die Rede des Paulus Apg 13,16ff zeigt im Gegenteil, daß die gesamte von Lukas rekapitulierte und selbst erzählte Historie einschließlich der üblicherweise als „Zeit der Kirche“ bezeichneten Phase der apostolischen Verkündigung die Geschichte der Erfüllung der Verheißung *Israels* beinhaltet.

²⁴ Vgl. J. W. Bowker, *Speeches in Acts. A Study in Proem and Yelammedenu Form*, in: NTS 14 (1967/68) 96–111. Auch wenn man seiner Hauptthese, Apg 13,16ff sei einem speziellen Typos der Synagogenpredigt, der Proömien-Homilie, zuzuordnen, nicht folgt, sind seine Hinweise zur Konsistenz der Schriftverwendung in Apg 13,16ff doch interessant.

²⁵ Besonders aufschlußreich ist, daß es sich um ein Wort Samuels an Saul über David handelt. Die Erwähnung Samuels am Schluß der sechs Wohltaten (V. 20) wie auch die Erwähnung Sauls und seiner Verwerfung (V. 21b.22a) durch Gott sind also engstens verflochten mit Gottes „Zeugnis“ über David.

²⁶ Ein Spruch Jahwes über Kyros, hier ebenfalls Typos des eschatologischen Christus.

darin dennoch ein Wort Gottes selbst sieht, besagt, daß für ihn die „Schrift“ (γραφή) in allen Bestandteilen und allen Gattungen Gottes eigenes Wort an Israel ist, das insgesamt als „Verheißung“ das Geschenk aller Geschenke Gottes an sein Volk ist, auf das sich dessen Hoffnung auf Erfüllung gründet. Dies ist zugleich die Erklärung dafür, daß die Gabe der Tora nicht an ihrem „historischen“ Ort (d. h. in V. 18) erwähnt wird.

Als Ergebnis halten wir fest: Das theologische Geschichtsverständnis der Rede im pisidischen Antiochien Apg 13,16 ff beruht auf einer typologischen Interpretation der Septuaginta mit christologischem Schwerpunkt. Die Geschichte Israels von den Vätern bis zu Samuel wird im Prinzip undramatisch als Reihe von Wohltaten Gottes an Israel (auch auf Kosten anderer Völker) verstanden – undramatisch insofern, als Israel darin nur als Objekt der Führung und Zuwendung Gottes erscheint. Dies gilt dann nicht mehr für die letzte und größte Wohltat, die im typologischen Schema von Verheißung (David) und Erfüllung (Jesus als Christus) reflektierte Offenbarung Gottes in der Endzeit. Heilsgeschichte ist als *Offenbarungs-Dialog* Gottes mit Israel ein *dramatisches* Geschehen, in dem Israels Begehren nach einem König den Ausgangspunkt darstellt.

Die Dramatik wird vollends sichtbar, wenn der Redner Paulus im zweiten Teil seiner Rede in der Synagoge von Antiochien (VV. 26–31) die aktuelle Entwicklung dieses Dialogs bis „jetzt“ (vὄν V. 31) erklärt.

IV. Kreuzigung und Auferweckung Jesu als offenbarungsgeschichtliches Drama

Bereits der im Ansatz dramatische Abschnitt des ersten Teils der Paulusrede (VV. 21–25) deutet an, daß das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk auch tragische Elemente hat: Gottes erster Versuch, das Begehren des Volkes nach einem König zu erfüllen, scheitert, was hier im Unterschied zu 1 Sam 13,14 nur angedeutet ist (μεταστήσας)²⁷. Ganz deutlich ist der Schluß dieses Abschnitts: Der

²⁷ Der deuteronomistische Zug der Szene Samuel–Saul (1 Sam 13,10–14) wird in der Anspielung auf 1 Sam 13,14 voll vorausgesetzt: Weil Saul nicht der „Mann nach dem Herzen Gottes“ ist, muß Gott einen anderen König „suchen“. Auf dieses Suchen (1 Sam 13,14) antwortet bereits das Gotteszeugnis Apg 13,22 b: „Ich fand David ...“ (Ps 88,21 LXX). Die Rolle Davids wird dann allerdings ganz undeuteronomistisch nicht primär im Sinne der Königsherrschaft „nach dem Herzen Gottes“ verstanden, sondern

Täufer Johannes spricht unmißverständlich von einer Verwechslung. Man hält ihn irrtümlich für den Messias. Dabei ist zugleich eindeutig, daß die Störung des Verhältnisses des „Volkes“ zu Gott sich in der entscheidenden Phase der Offenbarungsgeschichte als Unverständnis der Juden gegenüber der Botschaft der eschatologischen Gesandten Gottes zeigt. Das Wirken des Täufers Johannes ist bereits Gegenstand der von Lukas erzählten Ereignisse. Die Rede des Paulus rekapituliert Lk 3,15–18. Das in der lukanischen Darstellung erzählte Unverständnis des „Volkes“ dem Täufer gegenüber wird in der Paulus-Rede thematisiert und damit explizit theologisch interpretiert als Moment des Versagens gegenüber der eschatologischen Offenbarung Gottes.

Dieses für die Acta-Reden allgemein charakteristische Prinzip wird im folgenden Abschnitt noch deutlicher durchgeführt, nämlich bezogen auf den Kardinalpunkt der Offenbarungsgeschichte, Kreuz und Auferweckung: Der Sprecher erklärt argumentativ (γράφ), aber immer noch in Form einer Rekapitulation von bereits von Lukas erzähltem Stoff (= narratio als Teil einer Rede), wie „dieses besagte Wort des Heils“ (gemeint ist das „nach mir kommt er ...“ von V. 25) zu den Juden und Gottesfürchtigen nach Antiochien in Pisidien kommt: wegen der Unwissenheit der Jerusalemer „Einwohner“ und „Führer“²⁸. Das Unverständnis gegenüber dem wichtigsten Boten Gottes in der Endzeit führt zur Kreuzigung und damit zur unwissentlichen „Erfüllung“ (ἀγνοήσαντες ... ἐπλήρωσαν) der Schrift (φωναί τῶν προφητῶν V. 27, verallgemeinert durch κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκομένους; vgl. V. 29). Die von der dialektischen Theologie beeinflusste kritische Lukas-Forschung²⁹ hat u. a. Beden-

als prophetische Funktion, die David als Verfasser messianischer Psalmen zugeschrieben wird (vgl. VV. 34–36). Charakteristisch ist auch hier (vgl. oben zu V. 22b), daß als eigentlicher Sprecher der Psalmen Gott angesehen wird (vgl. bes. V. 34), der über David spricht und über den Messias aus Davids Samen. Damit ist der eigentliche „Dienst“ (vgl. ὑπηρετήσας τῇ τοῦ Θεοῦ βουλή) Davids als Autor der Psalmen, daß er wie ein Prophet Gottesrede als Offenbarung formuliert.

²⁸ Gemeint sind die Juden (vgl. Lk 23,10.35.51), nicht die Römer. Der Terminus λαός wird vermieden, weil er längst in der Erzählung differenziert werden mußte. Vgl. G. Lohfink, Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (StANT 39), München 1975, 54–58.

²⁹ Vgl. zum gesamten Diskussionszusammenhang W. Radl, Lukas-Evangelium (s. Anm. 18) 138–145. Das Zurücktreten des Sühnetod-Motivs, überhaupt der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu in der Passionsdarstellung gilt als Schritt auf dem Weg zu einer frühkatholischen theologia gloriae. Dagegen kann man mit E. Schweizer, Plädoyer der Verteidigung in Sachen: Moderne Theologie versus Lukas, in: ThLZ 105 (1980) 241–252, darauf verweisen, daß bei Lukas die Passionsmotive allgemein sogar betont werden (vgl. 246). Wichtiger ist aber der Hinweis, daß Lukas in der Soteriologie

ken erhoben gegen diese vordergründige Beurteilung des Todes Jesu als eines Unfalls der jüdischen Geschichte: Der irrtümlich verursachte Tod sei ein Moment, das auf ein Defizit der lukanischen Soteriologie verweise. Aber diese Einschätzung beruht ihrerseits auf einem Mißverständnis. Unterschätzt wird, wie stark der Einfluß apokalyptisch-weisheitlicher Traditionen auf das lukanische Verständnis des Todes Jesu ist, insbesondere der Einfluß der Logienquelle Q³⁰. Die lukanische Theologie einschließlich der Soteriologie ist im Ansatz apokalyptisch-weisheitliche Offenbarungstheologie. Dies wird gerade auch³¹ daran ablesbar, daß für Lukas Kreuzigung und Ostergeschehnisse die zentralen Ereignisse des eschatologischen *Offenbarungs*-Dialogs sind zwischen dem Volk Israel und seinem Gott. Auf das Handeln gemäß der Schrift in Unkenntnis der Bedeutung der Schrift als Zeugnis über Jesus antwortet Gott (ὁ δὲ θεός) mit der Auferweckung Jesu, die jetzt im Zeugnis der Apostel, der Zeugen des Auferweckten vor dem Volk, verkündet wird (Apg 13,31). Gerade auch das Osterereignis, d. h. Gottes entscheidender

einen eigenen Weg geht, der, wenn er lediglich nach dem Grad seiner Affinität zur paulinischen Soteriologie beurteilt wird, nicht adäquat erfaßt wird (vgl. *W. Radl*, a. a. O. 105–108, mit Lit.), bei dem z. B. die Hinwendung des irdischen Jesus zu den Verlorenen einen zentralen Aspekt darstellt.

³⁰ Das Motiv der Abweisung Jesu als der eschatologisch redenden Weisheit Gottes in Jerusalem wird von Lukas aus Q rezipiert (Lk 13,34f // Mt 23,37–39), und zwar nicht nur als Einzelstoff, sondern es wird zum Leitmotiv des gesamten lukanischen Reiseberichts. (Vgl. das thematische Programm Lk 9,51–56: Entrückung als Zielvorstellung mit Bezug auf Jerusalem; Botensendung und Abweisung in einem samaritanischen Dorf; Verneinung eines direkten Zusammenhangs zwischen Abweisung und Gericht – zentrale Motive, die später auf Jerusalem bezogen werden, vgl. Lk 21,20–24 diff Mk 13,14–20; bes. Lk 19,41–44 mit den weisheitlich apokalyptischen Stichwörtern εἰ ἔγνωσ – νῦν δὲ ἐκρῦβη sowie mit Bezug auf Jerusalem σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί.) Lukas hat zur Verwirklichung seiner Reise-Konzeption für den Weg Jesu nach Jerusalem als einer ἐπισκοπῆ des Gottesvolkes durch Gottes Weisheit (vgl. Lk 19,44) sämtliche Itinerar-Notizen des markinischen Reiseberichts getilgt (vgl. Mk 8,27 diff Lk 9,18; Mk 9,30 diff Lk 9,43 b; Mk 10,1.17 diff Lk 18,18 [Tilgung des Weg-Motivs]; Mk 10,32 diff Lk 18,31) oder zumindest geändert (vgl. Mk 10,46 diff Lk 18,35) – ein deutliches Indiz für die Distanzierung von der markinischen Weg-Konzeption (Einführung in die Kreuzesnachfolge).

³¹ Das Verhältnis der lukanischen Theologie zur Apokalyptik wird am Zentralmotiv des „Heilsplans“ Gottes (βουλή Lk 7,30; Apg 4,28; 5,38; 13,36; 20,27 und in Verbindung mit πρόγνωσις Apg 2,23; θέλημα Apg 13,22; 21,14; 22,14; vgl. 18,21) und damit zusammenhängenden Vorstellungen über Gottes Handeln am deutlichsten erkennbar. Das kann hier vorausgesetzt werden. In unserem Zusammenhang kommt es darauf an, daß Lukas seinem offenbarungstheologischen Ansatz entsprechend die zentralen „Heilsereignisse“ Tod und Auferweckung erzählerisch in Prozesse der Auseinandersetzung aufgrund von Nichtwissen und Wissen transformiert, und zwar in der Tradition des paulinistischen Revelations-Schemas, das im Prinzip ebenso verfährt (vgl. Kol 1,24–28; Eph 3,1–7; Tit 1,1–3; bes. 2 Tim 1,9f mit expliziter Identifikation von „offenbaren“ mit „den Tod vernichten“, „das Leben ans Licht bringen“).

Beitrag zum Drama zwischen Israel und Gott, wird von Lukas konsequent zu einem *Offenbarungs*ereignis gemacht, und zwar nicht erst über die Idee der Bezeugung und Verkündigung in den Acta-Reden, d. h. den Teiltextrn, die Lukas als Texte der besprochenen Welt bestimmten Figuren seiner Geschichte als deren wörtliche Rede zuordnet³², sondern auch in der von Lukas „selbst“ erzählten fortlaufenden Geschichte Jesu³³.

Festzuhalten ist, daß Lukas die Acta-Reden vor jüdischem Publikum nicht dazu benutzt, ohne Rücksicht auf hellenistische Bildungs-skrupel von Gott als einem oben in der Welt hockenden und unten bei den Menschen manifest mithandelnden Wesen zu erzählen – wie Homer oder der Jahwist. Gottes Handeln an seinem Volk ist gerade dort, wo es sich mit menschlichem Handeln dramatisch kreuzt, strikt verborgen wirkende Lebensmacht, die im *Wort* derer, denen das Verstehen gewährt wird, mitgeteilt wird. Die Verborgenheit Gottes gerade als des sich eschatologisch seinem Volk Offenbarenden wird von Lukas klar herausgearbeitet und durchgehalten. Die *ἄγνοια* der Juden ist insofern kein inkonsequentes Konstrukt, um zu begründen, warum nach Ostern die Mission weitergeht und die Kirche entsteht, die Lukas in seiner Gegenwart vor Augen hat; sondern *ἄγνοια* ist eine fundamentale Kategorie der apokalyptisch-weisheitlichen Anthropologie und Soteriologie des Lukas. Sie kennzeichnet nicht nur das Handeln der Juden an Jesus und nicht nur die Verständnislosigkeit der Frauen und der Jünger angesichts des leeren Grabes,

³² Vgl. die konsequente Korrelierung von Auferweckung und Verkündigung durch die Zeugen der Auferweckung Apg 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31; 22,15; vgl. 1,22. In unserem Zusammenhang geht es dabei weniger um das lukanische Verständnis des Apostolats als um den Sachaspekt der Transformation von „Heilsgeschichte“ in „Offenbarungsgeschichte“ bzw. Geschichte der Vermittlung bei Lukas.

³³ Das Gebet des Gekreuzigten Lk 23,34 ist kein erbauliches Ignorieren der Schuld der Henker durch den gerechten Jesus, sondern prophetische Konstatierung der *ἄγνοια* des Volkes und seiner Führung angesichts des durch sie vollstreckten Todes Jesu. Dieselbe *ἄγνοια* wird sichtbar bei der Entdeckung des leeren Grabes durch die Frauen (Lk 24,4) und seine verständnislose Besichtigung durch Petrus (Lk 24,12). Die Osterereignisse werden von Lukas (diff Mk!) als *Erkenntnis*prozeß dargestellt mit den drei Stufen 1. Erinnerung an die Vorhersage des Todes Jesu (24,6f) und an die Ereignisse selbst (24,14.19ff), 2. Belehrung über die Schriftgemäßheit der Ereignisse mit ausdrücklicher Konstatierung des Unwissens in der Form der Torenschelte (24,25–27; rekapituliert 44–46), 3. Erkenntnis (24,31 mit redaktionellem Rückverweis auf Stufe 2 in V. 32). Erst nach diesem Dreischritt folgt eine traditionelle Formulierung des Osterkerygmas (V. 34). Diese Zusammenhänge hat Conzelmanns Interpretation des *ἄγνοια*-Motivs in den Acta-Reden eher verdeckt; vgl. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen ¹1964, 85: Das Motiv der Unwissenheit sei eigentlich nur auf die Heiden anwendbar. „Gegenüber den Juden steht einer Durchführung des Motivs der Unwissenheit das der heilsgeschichtlichen Schuld im Wege.“

sondern z. B. auch das ganz positiv gewertete Verhalten des Hauptmanns Julius Paulus gegenüber. Von *allen* Menschen gilt, daß sie weder „wissen, was sie tun“, noch Gott kennen. Diese Aussage wird nur anders ausfallen, wenn sie in den beiden Missionsreden vor heidnischem Publikum auf Nichtjuden bezogen wird. Nicht das *Thema* ist dabei neu (Gottes Verborgenheit als endzeitlich Handelnder), sondern die Redesituation mit ihren hermeneutischen Implikationen.

V. Die Suche nach dem unbekanntem Gott

Die Unterschiede zwischen den Acta-Reden vor jüdischem bzw. Synagogenpublikum (Juden und Gottesfürchtigen) und vor Nichtjuden springen sofort ins Auge: Weder der Rekurs auf die biblisch tradierte Geschichte des Volkes Israel noch die christliche Interpretation der Septuaginta sind vor heidnischem Publikum möglich. Wie also überhaupt zur Sache kommen mit einer Botschaft, in deren Mitte die Erfüllung der Hoffnung Israels steht?³⁴

Das erste Beispiel einer Predigt vor heidnischem Publikum (Apg 14,14–17) lokalisiert Lukas in einer Region, in der Lykaonisch gesprochen wird (vgl. V. 11), wo also Barbaren zu Hause sind wie auf der Insel Malta (vgl. 28,4). Ihre Rückständigkeit in Dingen höheren Wissens (*ἄγνοια*) ist zwar nicht größer als die von Römern und Griechen, zeigt sich aber – zur Erheiterung des Lesers – auf groberem Untergrund um so drastischer. Die Rede selbst erscheint als Versuch der Apostel Barnabas und Paulus, die wundergläubigen Lykaonier von Lystra mit letzter Mühe daran zu hindern, ihnen als vermeintlichen Göttern in Menschengestalt zu opfern (V. 18). Der in der Rede erhobene Aufruf, sich von den nichtigen Götzen zum lebendigen Gott zu bekehren (V. 15), erreicht ein Ergebnis, das in komischem Kontrast zur beabsichtigten Wirkung einer christlichen Missionspredigt steht. Der so konzedierte literarische Spaß geht – aus theologisch-didaktischer Sicht, die bei Lukas selbstverständlich stets dominiert – weniger auf Kosten der Lykaonier als auf Kosten der religiösen Ideen, denen sie huldigen, indem sie Göttern opfern wollen, die in der Gestalt von sterblichen Menschen erscheinen. Wie der Ritus des Einreißen der Kleider auf der Seite der Apostel (V. 14) an-

³⁴ Dies ist eine Frage der lukanischen Darstellung von aus seiner Sicht zurückliegenden Konstellationen der apostolischen Mission. Es geht hier weder um die Frage, ob Lukas aus dieser Zeit stammende Traditionen verarbeitet, noch um die Frage, ob der Typus der Predigt vor heidnischem Publikum zur Zeit des Lukas praktiziert wurde.

deutet, spielt in der kritischen Bewertung der so sich äußernden barbarisch-paganen Religiosität jüdisches Wertbewußtsein eine Rolle, jedoch nicht ausschließlich. Der *verbale* Protest der Apostel „... auch wir sind leidensfähige Menschen wie ihr“ (V. 15) entspricht zumindest *auch* der Tradition der griechischen Philosophie mit ihrem intellektuellen Monotheismus, der sich vom biblischen insbesondere durch den Aspekt der Apathie des Göttlichen unterscheidet. Die polytheistische Burleske, die Lukas in Lystra inszeniert, ist also in ihrer kritischen Ausrichtung durchaus ambivalent³⁵.

Dem theologischen Programm der Rede soll hier nicht weiter nachgegangen werden, da das folgende Beispiel einer Predigt vor Nichtjuden, die Areopag-Rede Apg 17,22–31, alle Nuancierungen entwickelt, die Lukas anbieten kann, um das angedeutete Spannungsverhältnis der kritischen Verpflichtung der christlichen Rede von Gott auf zwei ganz verschiedene Denktraditionen, die jüdischen und der griechischen, zu verdeutlichen.

Anders als die Rede in Lystra wird die Areopagrede nicht durch ein Wunder, sondern durch ein Summarium eingeleitet, das die *Verkündigung* des Paulus zur Vorgeschichte der Rede macht (vgl. V. 18). Es geht also von vornherein um mehr als nur ein plumpe Mißverständnis der apostolischen Dynamis als Erscheinung des Göttlichen im Menschen, es geht direkt um das proprium des christlichen Gottesverständnisses, die eschatologische Offenbarung Gottes in der Auferweckung Jesu. Auf diesen Kern des Kerygmas bezieht sich hier auch die eingangs von Lukas demonstrierte ἄγνοια des heidnischen Publikums, welches hier repräsentiert wird durch Epikureer und Stoiker. Sie vermuten in „Jesus und Anastasis“ ξένα δαιμόνια, ausländische Gottheiten. Auffällig ist, daß Lukas dies wieder mit herablassender Ironie erzählt³⁶. Ein wichtiges Stichwort dabei ist:

³⁵ Auch das geschilderte Verhalten der Apostel (springen, schreien) stellt für hellenistische Betrachter klar, daß sich Götter anders verhalten. Vgl. R. Pesch, Apg (s. Anm. 18) II 58.

³⁶ V. 18 gibt dem Leser bereits durch einen glossierenden ὄτι-Satz des allwissenden Erzählers darüber Auskunft, wie es zu dem Mißverständnis kommt. Der folgende Ortswechsel zum Areopag und die breite Eröffnung mit wörtlicher Frage nach der „neuen Lehre“, nochmaliger Äußerung des Unverständnisses und nochmaliger Glosse des Erzählers über die Mentalität der Athener sind Elemente einer Karikatur: Dem Leser präsentiert sich ein Zug neugieriger Greise in Philosophenmänteln. Lukian von Samosata, der sich häufiger des Images der Philosophen in satirischer Weise annimmt, hat es speziell auf die neugierigen Philosophen Athens abgesehen am Schluß seines „Ikaromenippus oder Die Luftreise“. In der Übersetzung von Chr. M. Wieland liest sich das so, wenn der Ich-Erzähler die Schilderung seiner Himmelsreise abschließt mit den Worten: „Mich aber packte *Cyllenius* beym rechten Ohre und setzte mich gestern

„fremd“, das dreimal variiert wird („fremde“ Gottheiten V. 18, „befremdliche“ Lehre V. 20, neugierige „Fremde“ in Athen V. 21). *Ver-mieden* wird das Wort dort, wo es sinngemäß fallen müßte, nämlich bei der Erwähnung des besonderen Altars in der folgenden Rede des Paulus (V. 23). Ginge es Lukas um eine historisch wahrscheinliche Darstellung, müßte es heißen, daß der Altar nicht „dem“ oder „einem unbekanntem Gott“ geweiht ist, sondern – wie schon Hieronymus richtigstellt – „diis Asiae et Africae, diis ignotis et peregrinis“ (Ad Tit I 12)³⁷. So aber läßt der Autor Paulus einen Altar entdecken, dessen Aufschrift in der hier „zitierten“ Fassung einen Anknüpfungspunkt für die christliche Botschaft darstellt. Von dem ganz humorlosen Zorn des Paulus über die Götzenbilder in der Stadt (V. 16), mit dem Lukas die Athen-Episode beginnt, sticht der Anfang der Areopagrede deutlich ab mit seiner *captatio benevolentiae*, die die außerordentliche Frömmigkeit der Athener hervorhebt³⁸. Dabei macht Lukas über Stichwortverbindungen zwischen V. 16 und V. 22f (θεωροῦντος – θεωρῶ, ἀναθεωρῶν) auf die Ambivalenz der *captatio benevolentiae* recht massiv aufmerksam. Nach den Spötteleien über Athen, seine Philosophen und seine Fremden kann man die Eröffnung der Areopagrede deshalb kaum anders als ironisch verstehen. Diese Ironie bestimmt auch die gesamte folgende Rede insofern, als Paulus jetzt die Philosophen darüber belehrt, was eigentlich Philosophie im besten Fall wäre, nämlich weisheitliche Gottessuche, die ihre Antwort fände in der eschatologischen Offenbarung Gottes, verkündet in der christlichen Botschaft des Paulus. Ironie impliziert dabei ein Einverständnis des Erzählers Lukas mit seinem Leser darüber, daß Philosophie und kultische Frömmigkeit in dieser Geschichte nicht so erscheinen, wie sie in der realen Welt sind. Der (implizite) Leser ist sich mit dem Autor einig darüber, daß hier ein beziehungsreiches Spiel getrieben wird mit gemeinsamen Vorstellungen über Philosophie und Religion: Schön wäre es, wenn die Weiheinschrift für die „fremden“ Gottheiten wirk-

Abend im *Ceramikus* ab. Und so hätte ich dir dann alles erzählt, lieber Nachbar, was ich Neues aus dem Himmel mitgebracht habe. Ich gehe nun, um den Philosophen, die dort in der Pözile spazieren, diese gute Botschaft anzukündigen.“ (Lukian von Samosata, Lügengeschichten und Dialoge. Aus dem Griechischen übersetzt ... von Christoph Martin Wieland [Auswahl-Nachdruck der Ausg. Leipzig 1788/89], Nördlingen 1985, 84.)

³⁷ Vgl. H. Conzelmann, *Apg* (s. Anm. 1), z. St. mit weiteren Belegen für diesen „gerade für Athen bekannten Typ von Inschriften“ (98).

³⁸ Sowohl die Neugier wie die Frömmigkeit der Athener sind sprichwörtlich. Lukas arbeitet hier mit literarischen Klischees.

lich so zu verstehen wäre, daß sich hier die Offenheit des heidnischen Publikums für den *biblischen* Gottesglauben dokumentierte. Daß „fremd“ hier nicht „jüdisch“ bzw. „biblisch“ mit einschließt, ist aber aufgrund von V. 16 klar. Es gibt zwar diesen Typus von Weiheinschriften in Athen, aber deshalb leider nicht auch schon einen Altar für den noch unbekanntem, aber schon fromm verehrten einen Gott des biblischen, des frühjüdischen und urchristlichen Gottesglaubens. Der ganze Text ist insofern ironisch, als er erzählerisch dort anknüpft, wo er der religiösen Kultur des Hellenismus in der Sache widerspricht.

Wenn dieser Vorbehalt der ironischen Brechung gesehen wird, erklärt sich erst der sonst ganz unverständliche Sachverhalt, daß die Areopagrede in ihrem Hauptteil (VV. 24–31) einerseits versucht, die Nähe der dort vorgetragenen Theologie und Anthropologie zur stoisch-kynischen *Philosophie* herauszustellen³⁹, andererseits gezielt darauf hinarbeitet, daß die Rede des Paulus die *Philosophen* von Athen nicht überzeugt (vgl. 17,32 gegenüber V. 18). Dies erreicht der Erzähler dadurch, daß er die ohnehin nicht schmeichelhafte Neugier der Philosophen nicht auf das gerichtet sein läßt, was zwischen ihnen und dem Redner die Brücke der Verständigung hätte sein können: das monotheistische Gottesverständnis⁴⁰, sondern auf die mißverständene Botschaft von der „Auferstehung“ Jesu. Zwischen Autor und Leser besteht auch in diesem Punkt ein Einvernehmen

³⁹ Auf die durchgängige Übereinstimmung biblischer und stoischer Elemente in 17,24–29 wird in der neueren Literatur mit Recht hingewiesen; einen guten Durchblick bietet A. Weiser, *Apg* (s. Anm. 14) II 469–475. Insofern ist es sachlich nicht möglich, im Bereich der hier entwickelten Vorstellungen über Gott, Schöpfung und natürliche Gotteserkenntnis den Ansatz zu einem Scheitern der Missionierung der Athener Philosophen zu suchen.

⁴⁰ Dies wird in der Forschung weitgehend einheitlich beurteilt. „In der Areopagrede herrscht ein biblisch-christlicher Grundgedanke vor, der mit stoischen ‚Begleitmotiven‘ verbunden ist“ (G. Schneider, *Apg* [s. Anm. 14] II 235, unter Bezugnahme auf E. Norden, W. Nauck und H. Conzelmann). Das Problem ist die Frage, an welchem Punkt bzw. auf welcher Ebene des Textes der Rede das Verhältnis von „Anknüpfung und Widerspruch“ ansetzt und zu analysieren ist. Vgl. R. Bultmann, *Anknüpfung und Widerspruch*, in: *ThZ* 2 (1946) 401–418; F. Mußner, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede* (zuerst 1958), in: ders., *Praesentia Salutis* (KBANT), Düsseldorf 1967, 235–243; G. Schneider, *Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede* *Apg* 17,22–31, in: *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mußner), Freiburg 1981, 173–178. Im Unterschied zu den genannten Versuchen wird im folgenden eine *textpragmatische* Lösung dieses Problems versucht, bei der der „Widerspruch“ nicht auf der Ebene der Theologie, sondern auf der Ebene der Verständigung über Gott mit ihren unterschiedlichen Aspekten im Kontext einer Erzählung gesucht wird. Grundlegend ist dabei die Unterscheidung zwischen der *erzählten* Kommunikation und der Kommunikation *durch Erzählen*.

darüber, daß Philosophen als solche in Wirklichkeit nicht so ver-
 snobt sind, daß sie hinter jedem orientalischen Mysterien-Import
 neugierig herlaufen. Aber nachdem der Erzähler die Situation in
 dieser Weise satirisch verfremdet hat, kann am Ende in der erzählten
 Geschichte keine Verständigung erreicht werden, auch wenn die
 Rede in ihrem Hauptteil den Vorrat an *theologischen* Gemeinsam-
 keiten zwischen den Philosophen und Paulus exakt und überzeu-
 gend aufweist. Die Geschichte ist aber so erzählt, daß die Rede des
 Paulus auf dem Areopag für den Leser eine andere Bedeutung hat
 als für die Figuren der erzählten Welt. Diese „Entzweiung“ (εἰ-
 ρωνεῖα) bestimmt letztlich das Verhältnis von Anknüpfung und Wi-
 derspruch⁴¹. Der Sache nach, um die es Autor und Leser geht, wird
 angeknüpft beim philosophischen Gottesverständnis; der *erzählten*
 Kommunikation nach ist der Anknüpfungspunkt das mißverstan-
 dene Osterkerygma. Für die *Philosophen in der erzählten Welt* der Ge-
 schichte gilt, daß das Interesse an Jesus und Anastasis verfliegt,
 sobald gesagt wird, was damit gemeint ist. Am Schluß, wenn ihr
 Mißverständnis korrigiert ist, ist auch ihre Neugier verfliegen. Diese
 ironische Brechung ist für *Autor und Leser* deshalb kein nutzloses
 und bedeutungsloses Spiel, weil für das christliche Gottesverständ-
 nis in Wirklichkeit Auferweckung Jesu und Erfahrung göttlichen
 Handelns in der eschatologisch qualifizierten Gegenwart unlösbar
 zusammenhängen.

Die Rede selbst ist also nicht für Philosophen oder ein philoso-
 phisch interessiertes heidnisches Publikum gedacht, sondern für den
 christlichen Leser, der sich interessiert für das Verhältnis von escha-
 tologischer Offenbarung (bzw. christlicher Lehre; vgl. V. 19) und
 hellenistischer Philosophie und Religion. Die Rede auf dem Areo-
 pag ist eine *christliche Reflexion* über die „natürlichen“ Implikatio-
 nen der *christlichen Lehre* im Kontext der hellenistischen Bildungs-
 tradition, also unter textpragmatischem Aspekt keine Missionspre-

⁴¹ Nach der Anschauung der antiken Rhetorik gehört die Ironie zu den weniger über-
 zeugenden Sprechhaltungen eines Redners. Wer ironisch spricht, redet gegen die vor-
 ausgesetzte Meinung des urteilenden Adressaten an (παράδοξον σχῆμα), „wobei die
 Schockierung des Wahrheitsempfindens ... etwa in der Vertretung einer intellektuell
 absurden oder evident lügenhaften These“ liegen kann (H. Lausberg, *Elemente der lite-
 rarischen Rhetorik*, München 1984, 23). Diese Feststellung besagt zur Funktion der
 Ironie in der Areopagrede, daß hier das Scheitern der Verständigung mit den Philoso-
 phen von Anfang an programmiert ist. Andererseits gilt für Ironie als erzählerisches
 Mittel in der Verständigung zwischen Autor und Leser gerade umgekehrt, daß seine
 Verwendung ein gesichertes Einvernehmen zwischen Autor und Leser voraussetzt, hier
 bezüglich der Einschätzung des wahren Zusammenhangs zwischen ἀνάστασις Jesu
 und Offenbarung Gottes.

digt. Die von uns immer wieder beobachtete Tendenz, ein vulgärreligiöses Mißverständnis der christlichen Mission, ihrer charismatischen Boten und ihrer eschatologischen Botschaft durch z. T. recht derbe Formen von Ironie abzuwerten, deutet auf ein entsprechendes Anliegen hin, das Lukas mit seiner Darstellungsweise realisiert: Es kommt darauf an, den Leser in seinem Glaubensverständnis gegenüber dem Selbstverdacht der philosophischen Rückständigkeit zu ermutigen. In dem Verdacht, der Gott der Bibel und des christlichen Glaubens sei eine philosophisch nicht vorzeigbare Modegöttheit, darf der Leser getrost ein Mißverständnis heidnischer ἄγνοια erblicken, das die Menschen draußen daran hindert, die ἀσφάλεια der christlichen Botschaft (vgl. Lk 1,4) zu verstehen.

Wie der Leser selbst über das Verhältnis von vernünftiger Einsicht und Glaubenswissen aus Offenbarung denken kann, wird ihm vom lukanischen Paulus im Hauptteil der Areopagrede durch die ironische Brechung hindurch dargestellt. Dieser Hauptteil besteht aus zwei Abschnitten⁴², in denen es um das menschliche Vermögen der

⁴² Die Teilnehmer des Kongresses muß ich nachträglich über einen technischen Fehler aufklären, den ich erst bemerkte, als ich später auf dem Fußboden meines Arbeitszimmers ein Papierschnipsel fand und darauf die Wörter: ὁ θεός. Dieses bedeutungsvolle Textfragment hatte sich beim Zusammenleimen der Textvorlage zu Apg 17 selbständig gemacht. Es fehlt daher auf dem in Luzern ausgegebenen Blatt, und zwar als Zeile 2 im V. 30. Ohne dieses Element ist die Gliederung der Rede nicht verständlich zu machen. Sie besteht aus sechs Satzgefügen, die lediglich schwache Gliederungssignale aufweisen. Das stärkste ist die Renominalisierung ὁ θεός in V. 30 (gegenüber V. 24), also ausgerechnet das auf der Textvorlage fehlende Wort.

Die Gliederung der Rede läßt sich jetzt wie folgt darstellen:

A Exordium (17,22–23)

B Hauptteil

I. *Die religiöse Frage des Menschen* (24–29)

1. propositio: Zwei negierte Aussagen über den Ort der Anwesenheit Gottes und den entsprechenden Kult (V. 24)
2. argumentatio: Ein Enthymem mit fast syllogistischer Struktur:
 - a) These (als maior): V. 26 f
Der Schöpfer hat alle Menschen zur Suche nach Gott bestimmt.
 - b) Begründung (als minor): V. 28
Diese Suche ist möglich und führt auch zu einer entsprechenden Erkenntnis.
 - c) Folgerung (conclusio entspricht der propositio!): V. 29
Negierte Aussage über die Inadäquatheit von Kultbildern

II. *Die eschatologische Antwort Gottes:*

1. These: Die bisherige Suche nach Gott wird abgelöst durch die Verkündigung der Umkehr (V. 30)
2. Begründung: An die Stelle der gesetzten Ordnung der Schöpfung tritt die Setzung der Endzeit bzw. die Vermittlung des entsprechenden Wissens (V. 31).

Gotteserkenntnis „in den Zeiten der Unwissenheit“ auf der einen und die „jetzt“ verkündete Umkehr auf der anderen Seite geht (vgl. V. 30). *Der erzählten Redesituation nach* geht es dabei um ein Nacheinander von zwei „heils“ geschichtlichen Epochen; aber *in der Verständigung zwischen Autor und Leser* ist dieses missionstheologische Schema (einst Unwissenheit – jetzt Umkehr) ein Instrument, um zu analysieren, was der Leser als Christ von seiner „damaligen“ Denkweise als religiöser Mensch mit natürlicher Vernunft „jetzt“ halten soll. *Der erzählten Redesituation nach* ist die wesentliche Aussage der Areopagrede: Die einstige Suche der Menschen nach Gott (V. 26f) mit ihren illusionären Gottesvorstellungen als Resultat (VV. 24f.29) wird als vergeblich, gescheitert abgebrochen; da man als natürlicher Mensch nicht Gott erkennt, sondern nur Trugbildern des Göttlichen nachläuft, gibt es nur eine Chance wahrer Gotteserkenntnis: die *μετάνοια* als Abkehr von den heidnischen Götzen und Hinwendung zu dem einen Gott, der sich geoffenbart hat als der, der Jesus von den Toten erweckt hat. *Der mit dem Leser intendierten Verständigung nach* jedoch ist die Hauptaussage wesentlich differenzierter, wie vor allem der argumentative Abschnitt des ersten Teils (VV. 26–28) zeigt: Die natürliche Vernunft ist zu einer Wahrnehmung der religiösen Dimension der menschlichen Existenz fähig, die von sich aus schon zur Abkehr von heidnischen Gottesbildern tendiert (V. 29) und in der christlichen Umkehrbotschaft insofern gerade *bestätigt* wird. Diese Ahnung Gottes aufgrund suchender Weisheit hat auch ihren verbalen, expliziten Ausdruck gefunden (vgl. das Arat-Zitat)⁴³. Es gibt also auch auf „heidnischer“ Seite, d. h. seitens der geschöpflichen Erkenntnis, eine positive Voraussetzung eschatologischer Erfüllung, zwar nicht heilsgeschichtlicher, wohl aber anthropologischer Art: das religiöse Gespür, die Fähigkeit der weisheitlichen Suche nach dem Schöpfer.

Die natürliche Möglichkeit des Menschen, Gott zu suchen und

⁴³ Arat von Soloi wurde mit seiner Lehrdichtung *Phainomena*, der einzigen von ihm erhaltenen Schrift, hochberühmt, weil diese als gelungenes Beispiel der Gestaltung des größten Gegenstandes in kleiner Form gefeiert wurde. Auch wenn der wissenschaftliche Wert dieser Schrift – sie rezipiert babylonische Astrologie auf der Basis stoischer Philosophie – zunächst kontrovers beurteilt wurde, hat sie sich doch seit dem 2. Jh. v. Chr. bis ins Mittelalter derart durchgesetzt, daß die Gebildeten ihre Kenntnisse über Sternbilder und Wetterzeichen hier entnahmen und die Schrift als Lehrbuch für Astronomie in den Gymnasien verwendet wurde. Vgl. die Hinweise im Nachwort zur griechisch-deutschen Ausgabe: Aratos, *Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen*, hrsg. von M. Erren, München 1971, 109ff. Für die Wertschätzung zur Zeit der Abfassung der *App* sprechen die (Teil-)Übersetzungen der Schrift durch Vergil (*Georgica* I), Cicero, Caesar, Germanicus u. a.

auch zu finden, wird in der Areopagrede also bejaht. Dabei ist aber aufgrund der Differenz zwischen der zum Scheitern verurteilten Kommunikation zwischen den Figuren der erzählten Welt (Paulus – Athener Philosophen) und der Verständigung zwischen dem Autor und seinem Leser mittels dieser Erzählung (impliziter Autor – intendiertes Lesepublikum) dafür gesorgt, daß der Leser nicht auf den Gedanken kommen kann, die real existierende hellenistische Philosophie sei die Vorschule des christlichen Glaubens. Bestätigt wird nicht die philosophische Lehre, sondern das vernünftige Denken von christlichen Lesern. Nur aus der Sicht gläubigen Verstehens gilt, daß suchende Weisheit nicht ihr Ziel verfehlt, weil der Leser aufgrund des ihm vermittelten Offenbarungswissens über Gottes Handeln in Jesu Auferweckung im Rückblick erkennt, was in dieser weisheitlichen Suche eigentlich gesucht war.

Damit wird ein weiteres Rätsel der Areopag-Episode lösbar. In der erzählten Welt der Areopag-Szene erregt sich Paulus anfangs über die Götzenbilder in der Stadt. Innerhalb der Areopagrede ist dieser Zorn einer ironischen Sprechhaltung gewichen. Sie bestimmt vor allem den Anfang der Rede, während im Hauptteil von Vorbehalten dieser Art nichts mehr zu finden ist. Es wird z. B. nicht beanstandet, daß das Zitat aus Arats Phainomena aus einem Eröffnungstrinkspruch auf den olympischen Zeus entnommen ist. Bezieht sich der fromme Zorn des Paulus nur auf Bilder, nicht auf Texte? Daran mag etwas sein; aber erklärt wird so der Widerspruch kaum. Es scheint mir hilfreich zu sein, in Anschlag zu bringen, daß der Erzähler auch in dieser Hinsicht mit dem aufgeklärten Verständnis *des christlichen Lesers* rechnet. Der Leser weiß, wer mit Zeus eigentlich gemeint ist, wenn von ihm als dem menschenfreundlichen Schöpfer die Rede ist, „von dem wir Menschen immer schon reden“ (τὸν οὐδέποτε ἄνδρες ἐρώμεν ἄρρητον, V. 1 f), wenn wir über die eigene Existenz reden.

Für Autor und Leser gilt es als ausgemacht, daß Zeus hier nicht im Sinne der polytheistischen Konvention als erster vieler Götter, sondern im Sinne der Aufklärung durch Offenbarung als der eine und einzige Schöpfer der Welt und des vernunftbegabten Menschengeschlechts zu verstehen sei. Genau dies aber ist in der Tat die Auffassung auch der hellenistischen Philosophie und ihrer monotheistischen Tradition, die bis ins 6. Jh. vor Christus zurückgeht und vor allem über Platon bis in die nachklassische Zeit fortwirkt⁴⁴. Der

⁴⁴ Als ältester Beleg gilt Xenophanes (*H. Diels/W. Kranz*, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1, 281).

Text aus Phainomena kann nicht nur philosophisch im Sinne des vernünftigen Monotheismus verstanden werden, sondern darüber hinaus könnte die hellenistische Philosophie von sich aus den Monotheismus des Alten Testaments als jüdisches Analogon zu ihrem philosophischen Monotheismus gelten lassen. Was Lukas hier als vergeblichen Missionierungsversuch des Paulus gegenüber Philosophen erzählt, ist also „in Wirklichkeit“ gar nicht unbedingt zum Scheitern verurteilt, soweit es um den biblischen Monotheismus geht. Der tragische Knoten des Nichtverstehens ist das eschatologische Junctim zwischen Gottesoffenbarung und Auferweckung Jesu. Für den christlichen Autor und seinen Leser ist es nicht vorstellbar, daß das am Ende der Areopagrede ausgesprochene Wissen sich über den philosophischen Monotheismus anbahnt, wohl aber umgekehrt – und darauf kommt es dem Autor Lukas an –, daß der gläubige Leser sich im Blick auf den philosophischen Monotheismus als von Natur vernünftiges Wesen bestätigt sieht, wenn er glaubt, daß der eine Gott nirgends als in der Auferweckung Jesu endzeitlich offenbar geworden ist.

Wie weit Lukas damit geht und wie weit er damit differenzierend der heidnischen *ἀγνοια* analog zur jüdischen auch ihre positiven Aspekte zuordnet (im Unterschied zu Röm 1–2!), ergibt eine Gegenüberstellung mit einer Rede vor jüdischem Publikum, die ebenfalls mit dem *ἀγνοια*-Motiv arbeitet.

VI. Der Vorsprung jüdischen Hoffnungswissens vor heidnischer Frömmigkeit

Unser Vergleichstext ist die Pfingstrede des Petrus. Die Unterschiede zwischen den Rahmenerzählungen und den Reden in Apg 2 und Apg 17,16 ff sind so unübersehbar, daß der Vergleich die weniger offensichtlichen Ähnlichkeiten zwischen beiden Reden hervorheben soll. Dazu gehört zunächst die Ähnlichkeit der Struktur beider Episoden samt der darin als Teiltexthe enthaltenen Reden; deren weitgehende Vergleichbarkeit erlaubt darüber hinaus auch die Gegenüberstellung theologischer Einzelmotive.

kratiker, Berlin ⁶1951, hier Fragmente B 23–26). Antisthenes (ca. 445–360), Begründer des Kynismus, lehrt ausdrücklich den Unterschied zwischen Polytheismus „nach der Konvention“ und Monotheismus „nach der Natur“ (κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα; *H. Diels, Doxographi Graeci*, 1879, 538).

Apg 17,16–34
A *Rahmenerzählung*

Summarium;
Herstellung der öffentlichen Resituation durch die Reaktion der Athener auf die Verkündigung des Paulus (16–21);

Athen gilt dabei als Ort des heidnischen Götzenkultes, zugleich aber als Ort sprichwörtlicher Frömmigkeit und Neugier, vor allem hinsichtlich neuer Gottheiten;

zum Publikum dort gehören nicht zufällig „Fremde“.

Reaktion auf das Wirken des Paulus: Verwunderung;
Mißverstehen von ἀνάστασις als Göttin
(ironischer Doppelsinn);

B *Reden*

Einleitung: Situative Anknüpfung

17,22 ff

Indirekte Korrektur der *traditionellen* Götterbilder (Religion als Götzendienst);

Anknüpfen bei der unwissentlichen Verehrung des „unbekannten Gottes“ gemäß einer Inschrift.

Die christliche Interpretation der eigentlich anders gemeinten Inschrift bestätigt die „Frömmigkeit“ der Athener und Fremden.

Apg 2,1–47

das Pfingstereignis;
Herstellung der öffentlichen Resituation durch die Reaktion der Jerusalemer auf das Sprachenwunder (1–13);

Jerusalem gilt dabei als Zentrum des Judentums in heilsökonomischer und ethnisch-kultureller Hinsicht;

die Diasporajuden „aus allen Völkern unter dem Himmel“ repräsentieren bereits die οἰκουμένη.

Reaktion auf das Sprachenwunder: Verwunderung;
Mißverstehen der Geistrede als Betrunkeneit
(ironisches Wortspiel mit πληροῦν V. 2 gegenüber μεστοῦν V. 13).

2,14–21

Zurückweisung des Mißverständnisses der Geistrede als Betrunkeneit (Mißverstehen *eschatologischer* Ereignisse);

Anknüpfen bei der eschatologischen Hoffnung Israels gemäß der Schrift (Joel 3,1–5).

Die christliche Interpretation der prophetischen LXX bestätigt die Rolle Israels als des auserwählten Volkes, das jetzt Träger des Geistes Gottes und Offenbarungsempfänger für alle Völker unter dem Himmel sein soll.

Hauptteil⁴⁵

- | | |
|---|---|
| 17,24–31 | 2,22–36 |
| 1. <i>Die Auseinandersetzung mit dem bisherigen Unverständnis</i> | |
| 1. <i>Der bisherige Gegensatz zwischen Gott und Mensch</i> | |
| 17,24–27 | 2,22–24 |
| Der heidnische Kult mit seinen Götterbildern steht im Widerspruch zur Größe Gottes als Schöpfers und Herrn der Welt (V. 24f). | Die Kreuzigung Jesu steht im Widerspruch zur Beglaubigung Jesu durch Gott (V. 22f). |
| Die religiöse Bestimmung des Menschen ist es aber, den in der Schöpfung „nahen“ Gott zu „suchen“ (V. 26). | Dennoch geschah dies nach Gottes Bestimmung und provozierte Gottes eschatologisches Handeln in der Auferweckung Jesu (V. 23f). |
| 2. <i>Der Gegensatz ist nicht unüberbrückbar</i> | |
| 17,28 | 2,25–28 |
| Als Geschöpf Gottes hat der Mensch ein Gespür für die Nähe Gottes, „in dem wir leben, uns bewegen und sind“ (V. 28) | Als Christus Gottes hat Jesus von Nazaret „den Herrn allzeit vor Augen“, der ihm „die Wege des Lebens“ zeigt (nämlich aus dem Tode zum ewigen Leben) (V. 25–28) |
| Dies haben „einige eurer Dichter gesagt“; zitiert wird Arat, Phainomena 5. | Dies hat David gesagt, der Dichter des hier zitierten Psalms (Ps 16[15], 8–11 LXX). |
| II. <i>Die eschatologische Offenbarung Gottes wird verkündigt</i> | |
| 1. <i>Die Abkehr von überholten Vorstellungen</i> | |

⁴⁵ Im folgenden wird aus Gründen der Übersichtlichkeit die Systematik der Pfingstrede für die heuristische Gegenüberstellung der beiden Reden übernommen. Daß die Areopagrede anders strukturiert ist, soll damit nicht überspielt werden. Es ist im Gegenteil höchst aufschlußreich, wieviel kritischer die Areopagrede mit der hellenistischen Bildungstradition verfährt, wenn die Umkehrforderung sich hier auf die Gottesvorstellungen bezieht.

17,29	2,29–31
Die alten kultischen Göttervorstellungen sind obsolet geworden.	David ist gestorben. Die Psalmen müssen messianologisch interpretiert werden ⁴⁶ , da sich das lyrische Ich nicht mit der Person des „realen Autors (= David) deckt. David konnte als Träger prophetischen Offenbarungswissens die Auferweckung des Christus als Erfahrung antizipierend aussprechen.
2. <i>Die Offenbarung Gottes in Jesu Auferweckung als Mitte der neuen Erkenntnis</i> ⁴⁷	
17,30f	2,32–36
Jetzt wird die Umkehr verkündet in Erwartung des Gerichts durch den auferweckten Jesus.	Durch Auferweckung und Erhöhung ist Jesus gemäß der Schrift zum Herrn und Messias geworden.
Die Zeiten der ἄγνοια sind vorbei; der Glaube ist „allen“ zugänglich.	Das ist jetzt „gewiß“ für das „ganze Haus Israel“.
A <i>Rahmenerzählung</i>	
17,32–34	2,37–41 (47)
gespaltene Reaktion auf die Auferweckungsbotschaft;	betroffene Reaktion mit anschließender Belehrung über Taufe und Geistempfang;
Trennung;	
einige Bekehrungen.	3 000 Taufen (+ Summarium: Leben der Urgemeinde).
Diese Gegenüberstellung zeigt, daß Lukas ganz verschiedene Redesituationen dazu nutzt, seinem Leser das Verstehen der christlichen Lehre auf verschiedenen Ebenen durch bestimmte Analogien zu sichern. Die Areopagrede transformiert auf die Ebene der Anthro-	

⁴⁶ Nach lukanischer Vorstellung ist diese Art der Interpretation durch den auferweckten Jesus selbst erstmals praktiziert worden (vgl. Lk 24,25–27.32.44–47).

⁴⁷ Der entsprechende Abschnitt der Rede in der Halle Salomos Apg 3,12 ff (VV. 17–26) zeigt diese Analogie zur Areopagrede teilweise noch deutlicher.

logie (religiöse Frage als Existential), was die Pfingstrede zuvor auf der Ebene der Offenbarung (Messianologie) bereits entworfen hat. In beiden Reden geht es um das Gottesverständnis. Auf der anthropologischen Ebene wird die Erfahrung geschöpflichen Lebens zur Quelle religiösen Erkennens erklärt; auf der Ebene der Offenbarung wird die Auferweckung Jesu, vor allem aber die Gottese Erfahrung des getöteten und auferweckten Jesus (Ps 15 LXX), zur Antizipation der eschatologischen Heilsgabe, des ewigen Lebens. Beide Ebenen kennen das Spannungsverhältnis von Verheißung und Erfüllung bzw. Suchen und Finden („erspüren“ 17,27); auf beiden Ebenen wird dieses Spannungsverhältnis als ἄγνοια, die jetzt zu überwinden ist in der μετάνοια, explizit thematisiert.

Für den lukanischen Leser ergibt sich daraus eine höchst spannungsvolle Erkenntnis: Einerseits wird ihm bestätigt, daß er als Christ mit seinem christlichen Offenbarungswissen nicht aufgehört hat, ein religiöser Mensch zu sein, der als Geschöpf Gottes schon immer ein vernünftiges Gespür für die Wirklichkeit Gottes hatte. Andererseits wird ihm aber – z. T. mit derber Ironie des Erzählers unterstützt – erklärt, wie gewaltig der Abstand ist zwischen natürlicher Religiosität und Glauben aufgrund der Offenbarung Gottes. Die Suche nach dem „unbekannten Gott“ ist zwar kein Zufallsspiel, das ausnahmsweise auch mal gelingen kann (vgl. den einen besonderen Altar unter den vielen Kultgegenständen in Athen), sondern vielmehr die existentiell fundamentale, weisheitlich elementare Fähigkeit zur Überwindung der Ignoranz, die im Götzendienst zum Ausdruck kommt. Auf der anderen Seite aber ist klar, daß eine positive Chance zur Hinwendung zum lebendigen Gott nicht schon damit gegeben ist, sondern erst über die Vermittlung des Wissens Israels, das in seiner Geschichte mit dem lebendigen Gott zum Träger der Hoffnung auf eschatologische Erfüllung von Leben, wie es als Gabe des Schöpfers erfahren wird, geworden ist. Lukas wird nicht müde, seinem Leser vom Anfang seines Doppelwerkes an immer wieder die Geschichte des jüdischen Volkes und die besondere Erfahrung dieses Volkes mit Gott als den Kontext der eigenen Geschichte und als bleibende Grundlage seiner eschatologischen Hoffnung zu beschreiben. Ohne Israels Hoffnungswissen gäbe es keine Brücke von der „unwissentlichen Gottesverehrung“ der Heiden zum Wissen um das eschatologische Heilshandeln Gottes. Das Verwirrspiel in Athen um Jesus und Anastasis macht dies ganz klar.

In dieser Perspektive kann man die Verstockungsaussage über die Juden am Schluß der Apostelgeschichte erst in ihrer Ambivalenz ge-

wichten. Eine bequeme „final solution of the Jewish Problem“⁴⁸ ist das für den Leser gerade nicht.

Zusammenfassung

1. Ἄγνοια als soteriologisches Kriterium verweist auf den apokalyptisch-weisheitlichen Ansatz der lukanischen Theologie. Die Seesturmerzählung und die Malta-Episoden Apg 27–28 reflektieren die Chance einer Verständigung mit der heidnischen Umwelt über Gottes eschatologisches Handeln zur Rettung aller Menschen in der nächsten Zukunft.

2. Der für die lukanische Erzählweise typische Wechsel von Erzählung und Reden ist die erzählerische Umsetzung der theologischen Leitidee des Kommens des Evangeliums zu den Völkern. Gott kommt auf dem Wege der Verkündigung reisender Boten. Lukas erzählt das Kommen der Boten; diese reden als Figuren der von Lukas erzählten Geschichte von Gott. Der Zusammenhang zwischen beidem ist Thema der Reden.

3. Innerhalb der Reden kann von Gott als einem innergeschichtlich handelnden einzelnen Subjekt geredet werden. Kennzeichnend für das lukanische Verständnis des Verhältnisses Gottes zu Israel ist aber das Konzept eines dialogischen Offenbarungsgeschehens mit typologischer Entsprechung von biblisch bezeugter und eschatologisch sich ereignender Heilsgeschichte.

4. Der epochale eschatologische Eingriff Gottes in die Geschichte, die Auferweckung Jesu von Nazaret, ist als Gegenhandeln Gottes gegen die Kreuzigung Jesu zwar Element der von Lukas erzählten Geschichte, wird aber erzählerisch konsequent als Element eines durch ἄγνοια und Offenbarung bestimmten Verstehensprozesses gestaltet, während innerhalb der Reden von der Auferweckung Jesu als einem transitiven Handeln Gottes gesprochen wird. Insofern ist das eschatologische Handeln Gottes nur durch Rede vermittelbar.

5. Die Reden vor heidnischem Publikum in der Apostelgeschichte sind erzählpragmatisch (nicht als Missionsreden, sondern) als Ver-

⁴⁸ Gegen *J. T. Sanders*, *The Salvation of the Jews in Luke-Acts*, in: SBL 1982 Seminar Papers, Atlanta 1982, 467–483, hier 479; zu dieser Frage ausführlicher: *K. Löning*, *Das Verhältnis zum Judentum als Identitätsproblem der Kirche nach der Apostelgeschichte*, in: „Ihr alle aber seid Brüder“ (FS A. Th. Khoury) (WFMR II/14), Würzburg/Altenberge 1990, 304–319.

ständigkeit über das Verhältnis von religiöser Erfahrung und eschatologischer Offenbarung zu verstehen. Der Absage an Polytheismus und Vulgärreligiosität auf der Ebene der erzählten Welt (Kommunikation zwischen den Figuren in der von Lukas erzählten Geschichte) steht die Bestätigung des religiösen Verstehens des Lesers (Kommunikation zwischen Lukas und seinem Leser) gegenüber.

6. Die Reden vor jüdischem und die vor heidnischem Publikum stehen in einer analogen Beziehung zueinander. Die Distanz zwischen beiden situativ unterschiedlichen Möglichkeiten des Redens von Gott zeigt die Angewiesenheit christlicher Rede von Gott auf den Kontext der jüdischen Hoffnungsgeschichte. Die Entsprechung zwischen den situativ und inhaltlich unterschiedlichen Redeweisen beruht auf der Analogie zwischen der allgemeinmenschlichen Erfahrung Gottes als des Schöpfers des Lebens und der Verkündigung Gottes als des eschatologischen Retters aus dem Tod zum (ewigen) Leben.

Anhang

DIE MALTA-EPISODEN DER APOSTELGESCHICHTE

Erste Episode: 27,1–11	Rettung aus dem Schiffbruch vor Malta (Apg 27) Exposition mit dreifacher Charakterisierung des Hauptmanns Julius:
V. 3	Philanthrop
V. 6	Macht ausübend
V. 11	dem Steuermann vertrauend statt der seherischen <i>Rede des Paulus</i>
27,12–26	Erster Teil: Die Katastrophe
VV. 12–20.	1. Der Plan der „Mehrheit“ und sein Scheitern (das Disäquilibrium) mit drei Sequenzen:
VV. 12f	Der Entschluß wird gefaßt und die Ausführung begonnen.
VV. 14f	Der Orkan bricht los und vereitelt den Plan.
VV. 16–20	Drei Versuche zur Sicherung des Schiffs schlagen fehl, und die Hoffnung auf Rettung schwindet.
VV. 21–26	2. Eintritt des „Helden“ in die Haupthandlung mit einer <i>Rede des Paulus</i> mit drei Abschnitten:
V. 21	exordium: Kritik an der Führung

