

Offenbarer Gott im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte?

Ute E. Eisen

Gott ist im lukanischen Doppelwerk Protagonist, auch wenn es zunächst nicht so scheint. Hauptfigur¹ des Lukasevangeliums ist Jesus von Nazareth und die Hauptfiguren der Apostelgeschichte sind Jesu Jünger und Paulus. In beiden Proömien ist von Gott nicht die Rede (Lk 1,14; Apg 1,1) und Gott wird in der Erzählung nicht eigens eingeführt, sondern eher *en passant* erwähnt. Aber diese Eindrücke trügen, denn von der ersten bis zur letzten Szene des Doppelwerkes ist Gott „der wesentliche Motor in der Kausalkette der Handlung“, wie Jens Eder die Position des Protagonisten charakterisiert.²

Die erste Szene der Erzählung des Lukasevangeliums wird mit einer Charakterisierung des jüdischen Priesters Zacharias und seiner Frau Elisabeth eingeleitet (Lk 1,5–7). Sie hat ihren Schauplatz im „Tempel des Herrn“ (Lk 1,9). Die beiden werden durch ihre jüdische Herkunft, das Priesteramt des Zacharias sowie ihre Treue zu Gott charakterisiert (Lk 1,6):

Sie waren aber beide gerecht vor Gott, denn sie wandelten untadelig gemäß allen Geboten und Satzungen des Herrn (ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμώτεροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαίωμασιν τοῦ κυρίου ἁμεμπτοι).

Mit diesen Worten wird auch Gott (indirekt) charakterisiert, nämlich als die Figur, die den anderen Figuren Ordnungen vorgibt. Darüber hinaus bestimmt Gott, wie nicht nur die erste Szene zeigt (Lk 1,8–22), auch das Geschick der Figuren. Durch den Engel Gabriel, „der vor Gott steht“ (ὁ παρεστηκώς

1 Eder, *Figur*, 470, bestimmt „Hauptfiguren“ als solche Figuren der Geschichte, die „innerhalb der Aufmerksamkeitshierarchie eine wichtige oder dominante Stellung“ einnehmen, sie müssen deshalb nicht die zentrale Handlungsfunktion haben, die dem Protagonisten zukommt.

2 Der „Protagonist“ (πρωταγωνιστής) ist durch seine zentrale Handlungsfunktion bestimmt, so Eder, *Figur*, 470. Er oder sie „verfolgt das zentrale Ziel (...) und ist der wesentliche Motor in der Kausalkette der Handlung.“ Sie oder er ist nicht nur „Handlungszentrum, sondern darüber hinaus das Interessenzentrum und die Perspektivierungsinstanz der Geschichte“. Auch weist Eder darauf hin, dass Protagonist und Hauptfigur nicht zusammenfallen müssen, auch wenn das typischerweise der Fall ist.

ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) und von diesem gesandt wurde (Lk 1,19), lässt Gott kommende Ereignisse voraussagen (sie werden Eltern, Verstummung des Zacharias), er gibt ihr Handeln vor (Namensgebung), nimmt die Gefühle vorweg (Freude) sowie das Leben und Wirken des Kindes (für Gott und sein Volk) (Lk 1,1–17). Dass es Gott sein muss, der all das initiiert, zeigt die Tatsache, dass Elisabet gegen alle Erwartung – sie ist unfruchtbar und betagt (Lk 1,7) – einen Sohn zur Welt bringt. Das verdeutlicht den Entschluss und die Macht Gottes. Die Dominanz Gottes zeigt auch der weitere Verlauf der Erzählung, denn Gott bleibt die Figur, welche die Handlung vorantreibt und an welcher sich die Evaluationen anderer Figuren der erzählten Welt orientieren.³ Die Erzählung des ersten Buches des lukanischen Doppelwerks endet auch wieder „im Tempel“ und mit dem Lob Gottes (Lk 24,53):

Und sie (die Jünger und Jüngerinnen Jesu) waren allezeit im Tempel und priesen Gott (καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν θεόν).

Auch in der letzten Szene der erzählten Welt des lukanischen Doppelwerks ist es Gott, der das Geschick der Welt bestimmt, was gleichermaßen nur indirekt angedeutet wird durch die Rede des Paulus (Apg 28,25–28).⁴ Die indirekte Form der Darstellung des Handelns Gottes, sei es mittels himmlischer Wesen (Engel und Geist), semihimmlicher Wesen (Sohn Gottes) oder menschlicher Zeugen (Propheten, Jünger und Jüngerinnen Jesu, Paulus) ist typisch für die lukanische Erzählung.⁵ Das erinnert an das Buch Exodus, das zwar die direkte Rede JHWHs bevorzugt, sich aber zurückhält, Gottes direktes Eingreifen zu erzählen.⁶ Gott ist dennoch die alles initiiierende Figur der Geschichte.

Ist Gott damit im lukanischen Doppelwerk „Hauptfigur im Hintergrund“, wie Judith Hartenstein fragt, oder bleibt Gott im Doppelwerk ganz „offstage“, wie John Darr pointiert?⁷ Ist Gott im Lukasevangelium „weitgehend abwesend“, wie es Matthias Schmidt nennt, und ist in der Apostelgeschichte mit Daniel Marguerat die „Nicht-Evidenz“ Gottes zu postulieren?⁸ In meinen folgenden Ausführungen werde ich die These vertreten, dass Gott im lukanischen Doppelwerk der Protagonist – nach der Definition

3 Zu den Strukturanalogien des Erzählbeginns des Exodusbuches vgl. Gillmayr-Bucher, *Konzeption*, im vorliegenden Band sowie insgesamt Schiffner, *Lukas liest Exodus*.

4 Zur Doppeldeutigkeit dieses Pauluswortes vgl. Eisen, *Poetik*, 210–215.

5 Vgl. dazu ausführlich Marguerat, *Lukas*.

6 So Gillmayr-Bucher, *Konzeption*, im vorliegenden Band.

7 Siehe dazu Hartenstein, *Hauptfigur*, im vorliegenden Band; Darr, *On Character*, 180 Anm. 9.

8 Schmidt, *Akteur*, im vorliegenden Band; Marguerat, *Gott*, 157 *passim*.

Eders – ist, der nicht nur die Geschichte und den *plot* umfassend bestimmt und prägt, sondern auch mehrfach die Bühne betritt.

Gott als Figur im lukianischen Doppelwerk zu erfassen, ist wegen der angedeuteten Allgegenwart dieser Figur ein umfangreiches Unternehmen, das mühelos zahlreiche Monographien füllen könnte. Fotis Jannidis warnt vor der „ungeheuren Informationsmenge“, die eine Figurenanalyse hervorbringt:

Schon nach wenigen Sätzen einer Erzählung sind zahlreiche Informationen zu einer Figur gewonnen, und weil sie auch untereinander relationiert werden können, wächst die Menge der weiter zu verarbeitenden Informationen exponentiell an und überschreitet bald jedes handhabbare Maß.⁹

Jannidis führt weiter aus, dass man in der Informationsflut zu „ertrinken“ droht, wenn man die Komplexität des Beschreibungsinventars nicht begrenzt. In meiner Untersuchung werde ich mich auf die Darstellung Gottes in Form der auktorial vermittelten direkten Rede der Figur Gott im lukianischen Doppelwerk konzentrieren. Diese wurde in der Frage nach Gott im lukianischen Erzählwerk bisher kaum beleuchtet.¹⁰

Diese Form der Gottesdarstellung bleibt zwar die Ausnahme in der Erzählung, aber umso hervorstechender ist sie. In fast erdrückender Dichte wird der lukianische Gott durch andere Figuren charakterisiert, sei es durch ihr Agieren (des Geistes etwa) oder durch ihr Sprechen (z. B. der Engel, Jesu, der Jünger).¹¹ Schon Paul Ricœur hat den Erzähltext treffend als die „Rede eines Erzählers, der berichtet, was seine Figuren sagen“¹² bezeichnet. Wenn dieser Erzähler entscheidet, nur dreimal Gott selbst direkt zu Wort kommen zu lassen, so berechtigt dies zu einer genaueren Hinterfragung. Der lukianische Erzähler hat entschieden, Gott als Protagonist und als höchste Instanz der erzählten Welt in drei Szenen direkt zu Wort kommen zu lassen.¹³ Das

9 Jannidis, *Figur*, 17.

10 Zur Frage nach Gott im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte vgl. in chronologischer Reihenfolge ausgehend vom aktuellsten: Hartenstein, *Hauptfigur*, und Schmidt, *Akteur*, im vorliegenden Band; Marguerat, *Lukas*, 133–158; Dionne, *Dieu*; Marguerat, *God*; Brawley, *Covenant Traditions*; ders., *God*; Aletti, *Luc*, 19–68; Mowery, *Lord*; Bibb, *Characterization*; Löning, *Gottesbild*; Maloney, *Narration*; Brawley, *Centering on God*, 107–124; Mowery, *Direct Statements*; ders., *God the Father*; Tannehill, *Unity I*, 29–32, 86–89, sowie ders., *Unity II*, *passim*; Bovon, *Gott*; Schneider, *Lukas*, 213f; O’Toole, *Unity*, 17–32; Schneider, *Gott*.

11 Vgl. nur allein die Petrusreden und dazu die Monographie von Dionne, *Dieu*.

12 Ricœur, *Zeit*, 150.

13 Der Erzähler hätte auch diese Gottesreden in der Rede anderer Figuren präsentieren können, wie er es sonst tut.

unterstreicht das besondere Gewicht dieser Reden. Gott teilt sich der Welt in diesen Gottesreden unmittelbar mit.

Ich gehe wie folgt vor: Zunächst bestimme ich den methodologischen Referenzrahmen, in welchem meine Ausführungen zu Gott als Figur im lukianischen Doppelwerk stehen (1). Daraus ergibt sich die Reflexion auf die Konstruktion von Erzähler, Erzähladressat und Modell-Leser des lukianischen Doppelwerks, um Voraussetzungen zu schaffen, Inferenzprozesse in der weiteren Figurenanalyse mitzubedenken (2). Die Analyse der Figur Gott erfolgt schließlich fokussiert auf die drei auktorial vermittelten direkten Gottesreden in ihren szenischen Einbettungen innerhalb des lukianischen Erzählwerks. Eine erste direkte Gottesrede findet sich in der Szene von Jesu Taufe (Lk 2,21f) (3), die zweite während Jesu Verwandlung auf dem Berg (Lk 3,22) (4) und die dritte gegenüber Petrus in Joppe (Apg 10,13.15) (5). In einem abschließenden Fazit werden die Ergebnisse gebündelt und theologisch ausgewertet (6).

1. Der methodologische Referenzrahmen: Narratologische Figurenanalyse

Figurenanalytisch speisen sich die folgenden Ausführungen aus klassischen Fragen der Figurenanalyse, sei es in mimetischer Perspektive die Frage nach dem „Was“ und in ästhetischer Perspektive die Frage nach dem „Wie“.¹⁴ Hinsichtlich der Techniken der Charakterisierung gehe ich von basalen Unterscheidungen aus, wie auktorialen und figuralen Charakterisierungen, die jeweils direkt durch Beschreibung oder indirekt durch Handlung erfolgen können.¹⁵ Im Folgenden konzentriere ich mich im Wesentlichen auf auktoriale Charakterisierungen, die indirekt durch Gottesreden erfolgen.

Darüber hinaus werde ich auch Inferenzprozesse in den Blick nehmen. Ich favorisiere Fotis Jannidis Definition der Figur als „ein mentales Modell eines Modell-Lesers, das inkremental im Fortgang des Textes gebildet wird“¹⁶, weil sie die Interaktion zwischen Textstruktur und Leserrolle methodisch einbezieht. Unter Rückgriff auf Konzepte aus der amerikani-

14 Siehe dazu und zum Folgenden auch Eder, *Gottesdarstellung*, sowie Eisen/Müllner, *Hinführung*, im vorliegenden Band. Meine Figurenanalyse ist vor allem angeregt durch die Studien von Jannidis, *Figur*; Eder, *Figur*; ders., *Gottesdarstellung*, im vorliegenden Band.

15 Siehe dazu genauer Eisen, *Poetik*, 136 f.

16 Jannidis, *Figur*, 240.

schen Sprachphilosophie (etwa Paul Grice und Peirce) spricht Jannidis in der Modellbildung von ‚probabilistischen Inferenzprozessen‘:

Die Analyse solchen gezielten Ratens setzt ein Kommunikationsmodell voraus, das auf der Annahme basiert, sprachliche Kommunikation sei kein codebasierter Informationstransfer, sondern ein weitgehend situationsgebundener Inferenzprozeß, bei dem Codes, Wissen über die Kommunikationssituation und über kommunikative Regeln zusammenwirken.¹⁷

Diese Beobachtung hat zwingend zur Folge, auch zu rekonstruieren, was nicht im Text steht, aber von diesem vorausgesetzt ist. Solche Rekonstruktionen werden kaum ermöglichen, die „tatsächliche Rezeption zu erfassen“, sondern zielen vielmehr darauf, den „intendierten Prozeß zu beschreiben“¹⁸. Ausgegangen wird davon, dass sich spezifische Textphänomene erst erschließen lassen, wenn sie verstanden und als zu Kategorien zugehörig identifiziert werden. Jannidis bringt für solche Inferenzprozesse ein Beispiel, das für die vorliegende Studie von besonderer Anschaulichkeit ist: Antonomasien, d. h. Ersetzungen eines Eigennamens durch Umschreibungen. Wenn etwa von dem „Herrscher des Olymp“ gesprochen wird, muss diese Formulierung als Substitution für „Zeus“ erkannt und aufgelöst werden.¹⁹ Mit Antonomasien gibt der Text gewissermaßen „Suchaufträge“. Bei der Beobachtung solcher Phänomene leiten sich dann Fragen ab, die geeignet sind, den Modell-Leser (Umberto Eco) ins Spiel zu bringen: Welche Voraussetzungen muss dieser mitbringen, um die Substitution aufzulösen? Wie schwierig ist diese Aufgabe? Ist ganz besonderes Wissen notwendig? Aufgrund welcher Enzyklopädie konstruieren eine Leserin und ein Leser aus einem Textsegment welche Bedeutung? Werden solche Fragen in die Analyse einbezogen, kann es eher gelingen, die Dynamik von Zeichenprozessen zu erfassen.

2. Der Erzähler des lukanischen Doppelwerks, sein Erzähladressat und der Modell-Leser

Angesichts der diesem Beitrag zugrunde gelegten Definition von Figuren als mentalen Modellen eines Modell-Lesers, die im Fortgang des Textes gebildet werden, richtet sich der Fokus dieses Beitrags auch auf Inferenz-

17 Ebd., 7.

18 Ebd.

19 Ebd., 30.

prozesse.²⁰ Der „Modell-Leser“ lässt sich mit Jannidis wie folgt definieren als

textbasiertes, anthropomorphes Konstrukt, das gekennzeichnet ist durch die Kenntnis aller einschlägigen Codes und auch über alle notwendigen Kompetenzen verfügt, um die vom Text erforderten Operationen erfolgreich durchzuführen. Der Modell-Leser hat außerdem ein Gedächtnis, um das textspezifische Wissen aufbauen zu können, sowie die Fähigkeit, Inferenzen zu bilden.²¹

Die „Kenntnis aller einschlägigen Codes“ wird im Folgenden mit Umberto Eco auch als „Enzyklopädie“ des Modell-Lesers bezeichnet,²² womit nicht nur an „kognitive“, sondern auch an „affektive Dispositionen“ zu denken ist.

Was charakterisiert den Modell-Leser des lukanischen Doppelwerks? Hinweise darauf gibt die lukanische Erzählsituation, die eine beredete Kommunikationssituation präsentiert, die nicht ohne Wirkung bleibt. Sie trägt programmatische Züge und steuert die Rezeption. Ihre kurze Betrachtung wird den klassischen Fragen der Figurenanalyse vorangestellt, um sie für die Modellbildung fruchtbar machen zu können.

Das lukanische Doppelwerk wird durch einen Erzähler eröffnet, der in seinen Proömien (Lk 1,1–4; Apg 1,1) im Vergleich zu den meisten anderen frühchristlichen Erzählwerken explizit hervortritt und seinen Erzähladressaten sogar namentlich anspricht. Indem er diesen auch im Proömium zum zweiten Buch namentlich erwähnt (Apg 1,1), wird die Kommunikation erneuert und die enge Verzahnung der beiden Bücher manifestiert.

Das lukanische Doppelwerk bildet insgesamt das umfangreichste erhaltene frühchristliche Erzählwerk, das allein ein Viertel des Neuen Testaments ausmacht. Insbesondere die Apostelgeschichte ist es, die bis in die Gegenwart hinein das Bild von der Geschichte des Christentums im ersten Jahrhundert prägt.²³ Das liegt zum einen daran, dass keine mit der Apostelgeschichte vergleichbare Erzählung der Ausbreitung der Botschaft nach Ostern überliefert ist und zum anderen an der Erzählsituation, denn kaum ein anderer Erzähler frühchristlicher Literatur wird so ausgeprägt als gründlich recherchierender Historiker entworfen wie der lukanische. Die Erzählstimme gibt in der ersten Person Singular in zwei Proömien explizit

20 Jannidis, ebd., 254, definiert „Inferenz“ als „jede Form der Schlussfolgerung, z. B. des Gewinnens von neuen Informationen aus gegebenen Informationen. Neben notwendigen logischen Schlüssen, etwa der Deduktion, zählen hierzu auch probabilistische wie die (...) abduktive Inferenz“.

21 Jannidis, *Figur*, 254, siehe auch 28–33.

22 Siehe dazu genauer Eco, *Lector*, 94–106.

23 Siehe dazu exemplarisch Koch, *Geschichte*. Diese Darstellung der Geschichte des frühen Christentums gründet vorrangig auf der Apostelgeschichte.

Auskunft zu den Inhalten, der Art der Erzählung und zu seinem Erzähladressaten. Die beiden Proömien geben damit in hervorragender Weise Aufschluss darüber, wie der Erzähler sich verstanden wissen will und auf welches Leser-Profil er zielt.²⁴

In beiden Proömien artikuliert sich der Erzähler zwar nur als anonymes Ich, aber er verortet sich (Lk 1,1):

Schon viele haben es unternommen, eine Erzählung der Ereignisse zu geben, die sich unter uns erfüllt haben (Επειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διῆγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων).

Der Erzähler stellt sich als eine Person vor, die nicht als erste die Geschichte Jesus Christi und seiner Jüngerinnen und Jünger erzählt. Die Ereignisse werden als Erfüllungsgeschehen charakterisiert, womit sie implizit in den Horizont der Geschichte des Gottes Israels mit seinem Volk gerückt werden. Der weitere Rekurs auf die Überlieferung durch „Augenzeugen und Diener des Wortes“ soll die Verlässlichkeit der Quellen des Erzählers anzeigen, der sich somit nicht selbst als Augenzeuge entwirft. Die unterschwellige Botschaft seiner weiteren Ausführungen ist, dass es erst ihm gelungen ist, alles gründlich zu recherchieren und der Reihe nach aufzuschreiben. Auch spricht er (s)einen Erzähladressaten namentlich als „hochverehrten Theophilus“ an (κράτιστε Θεόφιλε, Lk 1,3). Dieser griechische Name, der übersetzt so viel wie „Gottesfreund“ bedeutet, sollte als sprechender Name interpretiert werden. Theophilus bildet hier in gewisser Weise das Modell des Modell-Lesers. Er wird konstruiert als Person, die zwar mit Gott (θεός) sympathisiert, aber noch letzter Belehrung bedarf. So wird der Erzähladressat zwar als bereits „unterwiesen“ charakterisiert, aber offensichtlich noch nicht vollends von der „Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt“ (ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν, Lk 1,4). Die Anrede als „hochverehrt“ zeichnet ihn zudem als einen Menschen von einem gewissen sozialen Rang und von Bildung.²⁵ Die Leserlenkung wird bereits in diesen vier Versen offen gesteuert. Adressat ist eine Person, welche die notwendigen Voraussetzungen mitbringt, der Diegese zu folgen, die vielfältigen Anspielungen zu verstehen und sich schließlich in Gänze überzeugen zu lassen. Die zahlreichen Septuagintazitate, die Synchronismen (etwa Lk 1,5; 2,1–2), die vielen Anspielungen – etwa auf die philosophische Tradition vom „unbekannten Gott“ oder den römischen Dichter Aratus

24 Zum „Erzählen“ und zur Erzählsituation des lukanischen Doppelwerks vgl. ausführlich Eisen, Poetik, 63–99.

25 Im lukanischen Kontext wird κράτιστος für die römischen Prokuratoren Felix und Festus gebraucht (Apg 23,26; 24,3; 26,25).

(Apg 17,23.28) – charakterisieren den Erzähler als außerordentlich gebildet. Er evoziert sowohl jüdische als auch pagane Vorstellungen. Damit gelingt es, Leser und Leserinnen unterschiedlichster kultureller Voraussetzungen anzusprechen. Der Erzähler gibt Suchaufträge und legt Fährten aus, die sowohl im Judentum als auch in der paganen Kultur Gebildete dechiffrieren können. Damit weist das lukanische Doppelwerk eine Mehrfachadressierung auf.²⁶ Ich werde die Frage nach dem Modell-Leser während meiner folgenden Betrachtungen der Gottesreden weiter vertiefen.

3. Die erste Gottesrede (Lk 3,22)

Die erste direkte Gottesrede im Doppelwerk findet sich in der Taufszene Jesu, die insgesamt gerafft erzählt wird (Lk 3,21–22). Das *setting* der Szene ist reduziert, die geschilderten Ereignisse werden lediglich zeitlich eingeordnet, eine Ortsangabe und die Erwähnung des Täufers fehlen (V 21a). Mit der typisch lukanischen Formulierung „es geschah aber“ (ἐγένετο δέ) wird sie eingeleitet:

Es geschah aber als sich alles Volk taufen ließ (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν)
und sich Jesus taufen ließ (καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος)
und während er betete (καὶ προσευχομένου)
– wurde der Himmel geöffnet (ἀνεψχθῆναι τὸν οὐρανὸν)
– und der heilige Geist kam herab in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf ihn (καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ’ αὐτόν),
– und eine Stimme aus dem Himmel erging: ‚Du bist mein Sohn, der Geliebte, an dir habe ich Wohlgefallen‘ (καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι· σὺ εἶ ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα²⁷).

Nach der gerafften Taufschilderung (βαπτισθέντος) wird in verlangsamtem Erzähltempo (Wechsel vom Aorist zum Präsens)²⁸ erzählt, was sich während des Gebets Jesu ereignet: Die Himmelsöffnung, das Herabkommen des Geistes und die Worte der Himmelsstimme. Anders als in der marikanischen Vorlage, in welcher die Himmelsöffnung aus der Perspektive

²⁶ Vgl. dazu ausführlich Löning, Gottesbild.

²⁷ Textkritisch betrachtet kommt auch die Alternativlesart in Betracht, welche die Stimme aus dem Himmel Ps 2,7 LXX zitieren lässt, womit der Adoptionsgedanke stärker akzentuiert wird; vgl. dazu ausführlich Ehrman, Corruption, 62–67.

²⁸ So schon Wolter, Lukasevangelium, 170.

Jesu geschildert wird (Mk 1,10: εἶδεν), stellt sie der lukanische Erzähler in der Taufszene als objektives Ereignis dar, das nicht nur Jesus selbst, sondern auch die Figuren der Welt sehen.

Das Beten Jesu wird immer wieder vom lukanischen Erzähler hervorgehoben (Lk 5,16; 6,12; 9,18.28–29; 11,1; 22,32; 23,34.46) und charakterisiert die Figur Jesus aktiv auf Gott bezogen. Gott wird dadurch als ein hörender Gott dargestellt. Diese wechselseitige Darstellung der Figuren (Gott und Menschen) durch Gebet ist insgesamt typisch für die lukanische Erzählung.

Die Erzählung der Öffnung des Himmels im *passivum divinum* (ἀνεψχθῆναι τὸν οὐρανόν) (V 21b) legt diese indirekt als Handlung Gottes nahe. Sie wird im Doppelwerk mit demselben Verb ein weiteres Mal erzählt in der Vision Petri in Joppe (Apg 10,11)²⁹. Solche indirekten Schilderungen von Handlungen Gottes in *passiva divina* begegnen häufig in der lukanischen Erzählung. Zusätzlich zu diesen beiden eindeutigen Fällen der Himmelsöffnung durch Gott, wird diese mehrmals lediglich angedeutet. Das erfolgt in der zweimaligen Erzählung der „Himmelfahrt“ Jesu mit dem Passiv des Verbs „hinaufbringen“ (ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, Lk 24,51) und in der zweiten Erzählung dieses Ereignisses mit dem Passiv des Verbs „aufnehmen“ (ἀναλημφθεις ... εἰς τὸν οὐρανόν, Apg 1,11). Auch in der Stephanusszene ist der Himmel offen vorgestellt, als dieser zum Himmel blickt und dort den Glanz Gottes sieht und Jesus zu seiner Rechten (Apg 7,55.56). Der Himmel ist in der Enzyklopädie des Modell-Lesers topographischer Ort Gottes, Himmelsöffnungen sowie Grenzüberschreitungen vom Himmel auf die Erde und umgekehrt können als Wissen sowohl eines jüdischen als auch eines paganen Modell-Lesers vorausgesetzt werden.³⁰

Die von der Himmelsöffnung begleitete Herabkunft des heiligen Geistes „in leiblicher Gestalt wie eine Taube“ (σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερᾶν) (V 22a) wird visuell und substanzhaft geschildert.³¹ Die Betonung der Leiblichkeit des Geistes verbunden mit dem Stilmittel des Simile (mit ὡς oder ὅμοιος)³² begegnet auch in der Pfingsterzählung. Dort kommt der Geist „in Zungen wie von Feuer“ herab (Apg 2,3). Dass mit diesem Ereignis bei der Taufe Jesu der heilige Geist als bleibend und auf Jesus ruhend vorgestellt werden muss, ergibt sich aus der weiteren Erzählung. Schon wenig später lässt der Erzähler seine Leser und Leserinnen wissen, dass Jesus voll des

29 Siehe dazu unten 4.

30 Belege und weiterführende Literatur dazu bei Wolter, Lukasevangelium, 170.

31 Wolter, Lukasevangelium, 170, spricht vom „Substanzcharakter des heiligen Geistes“. Zur Erzählung vom Geist in der Apostelgeschichte vgl. ausführlich Cornils, Geist.

32 Siehe dazu auch Neumann, Thron, im vorliegenden Band. Neumann entwickelt seine Überlegungen entlang zentraler Termini antiker Rhetorik, die sich im Hinblick auf moderne Narratologie als höchst anschlussfähig erweisen.

heiligen Geistes war, er durch den Geist in die Wüste (Lk 4,1) und danach nach Galiläa geführt wurde (Lk 4,14, anders die Seitenreferenten). Bestätigt wird dies auch durch die Erzählung von Jesu Lesung aus dem Jesajabuch in der Synagoge von Nazareth. Der Erzähler zeigt, wie Jesus die Worte Jesajas vorliest: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat“ (πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με) (Jes 61,1 LXX in Lk 4,18). Im Zusammenhang dieses Jesajazitats wird die Geistverleihung auch als Salbung durch den Gott Israels interpretiert, was in einer späteren Rede Petri aufgenommen und wiederholt wird (Apg 10,38). Damit werden für jüdische Ohren auch messianische Töne angeschlagen.

Die Rede von der Taube ist nicht eindeutig zu dechiffrieren: Ist mit dem Simile die Gestalt der Taube oder ihre Bewegung angedeutet?³³ Die Erwähnung des Vogels „Taube“ kann gemäß der Enzyklopädie eines jüdischen Modell-Lesers Assoziationen zur Taube als Israel- und Botensymbol, für pagane die „gestalthafte Erscheinung einer Gottheit oder (...) deren Sympathievogel“ evozieren.³⁴ Diese mehrdeutige Simile-Formulierung ist geeignet, Inferenzprozesse auszulösen.

Dem Erklängen einer Stimme vom Himmel mit ihren Worten in direkter Redewiedergabe gilt unsere besondere Aufmerksamkeit, denn sie bildet die erste direkte Gottesrede im Lukasevangelium. Dass diese „Stimme aus dem Himmel“ Antonomasie für Gottes Stimme ist, legt zum einen der Inhalt der Rede nahe, die Gott unmissverständlich als Redenden ausweist, aber auch der topographische Ort Himmel. Diese Textstrategie setzt das Wissen des Modell-Lesers voraus und kann damit eine allzu plakative Darstellung Gottes vermeiden. Gott bleibt bis zu einem gewissen Grad verhüllt, obwohl er ganz offen seine Sympathie zeigt.

Die Gottesrede formuliert eine dreigliedrige Sohnesdeklaration (Lk 3,22):

- (a) Du bist mein Sohn (σὺ εἶ ὁ υἱός μου),
- (b) der Geliebte (ὁ ἀγαπητός),
- (c) an dir habe ich Wohlgefallen (ἐν σοὶ εὐδόκησα).

Der jüdische Modell-Leser kann erfassen, dass diese Sohnesdeklaration Elemente aus verschiedenen alttestamentlichen Texten aufnimmt (Ps 2,7 LXX; Gen 22,2 LXX; Gen 12 LXX; 16 LXX; Jes 42,1 MT).³⁵ Angespielt wird damit auf mehrere zentrale Traditionen des Ersten Testaments, die in dieser Rede von Gott selbst in der Person dieses Sohnes zusammengeführt werden.

33 Zur Diskussion dieser *crux interpretum* vgl. Wolter, Lukasevangelium, 170 f.

34 So Eckey, Lukasevangelium, 202, mit Belegen und weiterführender Literatur.

35 Mit Wolter, Lukasevangelium, 171. Genauer dazu unten.

Was bedeutet Gottessohnschaft in der Enzyklopädie der antiken Leser und Leserinnen? Diese komplexe Frage kann hier nur gestreift werden. Die die Rede vom „Sohn Gottes“ oder von „Söhnen/ Kindern Gottes“ ist in der antiken Enzyklopädie nicht singular, vielmehr werden unterschiedlichste Wesen, Menschen oder Menschengruppen in dieser Weise bezeichnet und auf Gott bezogen – das gilt freilich auch für die Bibel.³⁶ Im Alten Testament werden auch die Angehörigen des Volkes Israel, Könige und andere Personen sowie himmlische Wesen Söhne Gottes genannt (z. B. Dtn 14,1 u. ö.).³⁷ Auch im Neuen Testament wird Gottessohnschaft nicht allein für Jesus, sondern u. a. auch für die Glaubenden und die Friedensstifter ausgesagt (z. B. Gal 3,26; Mt 5,9). Was genau unter Gottessohnschaft zu verstehen ist, muss im Einzelfall geklärt werden. Auch Jesu Gottessohnschaft wird im Neuen Testament unterschiedlich gedeutet.³⁸ In der lukanischen Taufszene wird die Gottessohnschaft Jesu in Form der zitierten Gottesrede interpretiert. Die Szene zeigt – im Sinne von *showing* – Gott als bekennenden Vater. Der Erzähler entwickelt seine beiden Figuren Gott und Jesus in dieser Achse und präzisiert damit auch sein Verständnis von Gott.

Der Erzähler verhandelt das Thema der Beziehung Gottes zu Jesus als seinem Sohn bereits am Anfang seiner Geschichte. Die Leserinnen und Leser konnten davon bereits durch zwei Engelreden Kenntnis nehmen. Im Dialog des Engels mit Maria wird von Gabriel erläutert, wie sie als Frau, die mit keinem Mann zusammen war, ihr Kind empfängt, das „Sohn Gottes“ genannt werden wird (Lk 1,35):

Der heilige Geist wird auf dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Geborene heilig genannt werden, Sohn Gottes (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ).

Das Handeln Gottes wird nur indirekt angedeutet. Es wird von der „Kraft des Höchsten“ gesprochen, die Maria überschatten wird (*passivum divinum*). Das Motiv der Überschattung als Umschreibung von Gottesgegenwart begegnet auch in der zweiten Gottesrede im Lukasevangelium und wird unten genauer betrachtet. Durch diese Engelrede wurde nicht nur Maria, sondern auch dem Modell-Leser zur Kenntnis gegeben, was er sich unter der Gottessohnschaft Jesu vorzustellen hat. Die Formulierungen

36 Niehr, Söhne Gottes, 623 f.

37 Vgl. dazu genauer Biberger, Sohn.

38 Vgl. dazu noch immer Hahn, Hoheitstitel, 280–346; ders., υἱός.

ergehen sich in Andeutungen, die vom Modell-Leser vervollständigt werden muss.³⁹ Mit Wolter kann auch von einer „Leerstelle“ gesprochen werden, „deren Auffüllung (...) der Imagination der Leser“ überlassen wird.⁴⁰ Inferenzen können in verschiedene Richtungen gebildet werden. Auffällig in der Engelrede ist die Bezeichnung Gottes als „Höchsten“ (ὕψιστος), die hier neben θεός und κύριος ὁ θεός begegnet. Schon zuvor hat Gabriel Maria verkündet (Lk 1,32–33):

Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden; und Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit, und sein Reich wird kein Ende haben (οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος).

Gleich zweimal wird Gott in der Rede Gabriels ὑψίστος genannt. Informierten Leserinnen und Lesern ist diese Bezeichnung aus der hellenistischen Umwelt sowohl als Prädikat des Zeus als auch aus der Septuaginta als JHWH-Epitheton bekannt.⁴¹ In der griechischsprachigen Umwelt des Neuen Testaments ist es gewissermaßen die „allg. Bez. des höchsten Wesens“⁴². Es ist auffällig, dass diese Bezeichnung Gottes im Neuen Testament eher ungewöhnlich ist und weitgehend auf das lukanische Erzählwerk beschränkt bleibt. Nur neunmal wird sie für Gott gebraucht, davon siebenmal im Doppelwerk (Engel: Lk 1,32.35; Zacharias: Lk 1,76; Jesus: Lk 6,35; der Besessene von Gerasa: Lk 8,28; Jesaja: Apg 7,48; eine wahrsagende Frau: Apg 16,17). Es fällt auf, dass sich die Bezeichnung ὑψίστος für Gott ausschließlich in Figurenrede findet. Mit diesem Allgemeinbegriff, der sowohl einer jüdischen als auch einer paganen Enzyklopädie verständlich ist, gelingt es in besonderer Weise Inferenzprozesse in Gang zu setzen.

Mit Blick auf die lukanische Erzählung fällt zudem auf, dass die explizite Charakterisierung Gottes als „Vater“ ebenso wie die Jesu als „Gottes Sohn“ insgesamt eher sparsam gebraucht werden, wenngleich auch sehr pointiert in ausgewählten Ereignissen der Geschichte. Gott wird nur 20mal im Doppelwerk explizit „Vater“ genannt, davon 19mal in Jesusrede (17mal im Lukasevangelium; 2mal in der Apostelgeschichte) und einmal in

39 Vgl. genauer zu dieser Szene Petersen, Maria, 332–335.

40 So etwa Wolter, Lukasevangelium, 92.

41 Lüdemann, ὑψίστος, 980.

42 Ebd. Zweimal umschreibt es im Lukasevangelium auch den himmlischen Raum (Lk 2,14; 19,38).

der Pfingstrede des Petrus (Apg 2,33).⁴³ Der Erzähler inszeniert in den Szenen der Taufe und der Verwandlung Gott zwar eindrücklich als bekennenden Vater Jesu, behält „Vater“ als Gottesepitheton jedoch weitgehend der Figurenrede des Sohnes vor. Damit wird erzählerisch die Fokussierung der Vaterschaft Gottes auf diesen Jesus unterstrichen. Die im lukanischen Werk bevorzugte Gottesbezeichnung ist Gott (θεός), die auch in der Enzyklopädie griechisch sprechender antiker Menschen als allgemeinste und geläufigste verwendet wird.⁴⁴ Somit wird die Vaterschaft Gottes gegenüber Jesus zwar selbstverständlich vorausgesetzt und ist in der Gesamterzählung zentral inszeniert – nicht zuletzt in zwei von insgesamt drei Gottesreden (Lk 3,22; 9,35) –, wird aber nicht häufig erzählt.⁴⁵ Umso mehr scheint es dem Erzähler am Herzen zu liegen, durch direkte Gottesrede herauszustellen, wie seine Figur Gott Jesus als „seinen Sohn“ verstanden wissen will.

So ist die erste Gottesrede insgesamt knapp, aber eindrucksvoll. Jesus wird als geliebter Sohn vorgestellt, an welchem Gott offensichtlich uneingeschränkt Gefallen gefunden hat. Diese knappen Ausführungen können durch Inferenzen informierter Leser und Leserinnen mit Geschichten verknüpft und zu Vorstellungen verdichtet werden, die einen Deutungsraum eröffnen.

Das erste Glied der Gottesrede (a) kann als leichte Umstellung des Wortes Gottes an den König aus Ps 2,7 LXX („mein Sohn bist du“, υἱός μου εἶ σύ) identifiziert werden. Mit diesem Psalmwort wird auf den König in Israel angespielt, der im Akt seiner Inthronisation von Gott als Sohn adoptiert wird. Von königlicher Würde hat Theophilus bereits in den Engelreden gegenüber Maria und den Hirten auf dem Feld erfahren, womit er dieses Psalmwort korrelieren kann. In Ps 2,2 LXX wird der König und Sohn Gottes auch als „Christos“ bezeichnet. Dadurch können weitere Inferenzen im Zusammenhang mit der Engelrede vor den Hirten gebildet werden.

43 Siehe ausführlich dazu Mowery, Lord, 84 passim. „Vater“ ist im Neuen Testament sonst eine prominente Bezeichnung mit insgesamt 250 Belegen, vgl. Michel, πατήρ, 126.

44 Statistische Untersuchungen zu Bezeichnungen Gottes im lukanischen Doppelwerk bietet Mowery, Lord.

45 Explizit wird Jesus im lukanischen Doppelwerk nur sechsmal „Sohn Gottes“ genannt (Lk 1,35; 4,3.9.41; 22,70; Apg 9,20). Mehrfach wird seine Gottessohnschaft umschrieben mit „Sohn des Höchsten“ (zukunftsbezogen in der Rede Gabriels in Lk 1,32; als Anrede in der Frage des besessenen Geraseners in Lk 8,28). Indirekt wird sie ausgesagt in den Gottesreden (Lk 3,22b; 9,35) sowie in Jesusreden, in welchen er von Gott als „Vater“ allgemein (Lk 11,2) und als „seines Vaters“ im Besonderen spricht (Lk 10,22), vgl. auch Hahn, υἱός, 919 f.

Die Rede von dem Geliebten (ὁ ἀγαπητός) im zweiten Glied der Gottesrede (b) ist bekannt aus der Septuagintafassung der dramatischen Genesiserzählung von Abraham und der Bindung seines Sohnes Isaak. In den Anreden Abrahams durch Gott wird mehrmals aus der Perspektive Gottes hervorgehoben, dass Isaak der „geliebte“ Sohn Abrahams war (LXX: Gen 22,2.12.16; im Hebräischen ist in V 12.16 „einziger“ ergänzt). Dem jüdischen Modell-Leser tritt damit die Abrahamsüberlieferung vor Augen.⁴⁶ Vergleichbare Vorstellungen sind „auch nichtjüdischen hellenistischen Autoren geläufig“.⁴⁷

Das dritte Glied (c) erinnert an die Proklamation des Gottesknechts durch Gott in Jes 42,1a MT („Siehe mein Knecht, den ich halte, mein Auserwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat“). Auch diese Gottesrede ist durch die Zusage des Geistes begleitet und hier mit einem Auftrag versehen, „Recht (צדק) wird er den Völker bringen“ (ἐπ’ αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν) (Jes 42,1b). Die Septuaginta deutet den nicht näher bestimmten „Knecht“ (עבד) der hebräischen Fassung als „Jakob, mein Knecht / Kind / Sohn“ (Ἰακωβ ὁ παῖς μου) und als „Israel, mein Erwählter“ (Ἰσραηλ ὁ ἐκλεκτός μου). Dem „Sohn“ kommen in diesen Zusammenhängen funktionale Aspekte zu, er hat einen Auftrag Gottes auszuführen.

Es kann festgehalten werden, dass der Erzähler seine Figur Gott in dieser Rede Interpretamente aufgreifen lässt, die Jesus in der Enzyklopädie jüdischer Modell-Leser als Sohn des Gottes Israels kennzeichnet. Mit den in der Gottesrede mitschwingenden intertextuellen Anspielungen rückt er ihn in die Kontinuität des Rettungshandelns dieses Gottes seit Anbeginn seiner Geschichte mit seinem Volk und den Völkern. Gott selbst macht in seiner Rede indirekt deutlich, dass er zu seinen Verheißungen steht und sie nun auf diesen Jesus als „seinen geliebten Sohn“ hin präzisiert. Zugleich wird über die Stichwortverbindung „Sohn Gottes“ intratextuell auf die Engelrede vor Maria zurückverwiesen, in welcher dieser Gott auch als ὑψίστος identifiziert wird. Die Suchaufträge für den Modell-Leser gehen in mehrere Richtungen: In welcher Beziehung steht Gott zu diesem Jesus und welcher Gott ist es, der sich zu diesem Jesus in Beziehung setzt? Damit werden Inferenzprozesse in Gang gesetzt, die auch noch über andere Verknüpfungen der Informationen zur Erzählfigur Gott verlaufen. Die zweite Gottesrede führt die Aussagen der ersten fort.⁴⁸

46 Vgl. dazu Brawley, *Covenant Traditions*.

47 So Wolter, *Lukasevangelium*, 171, mit den entsprechenden Belegen.

48 Ähnlich Tannehill, *Unity I*, 58 f.

4. Die zweite Gottesrede (Lk 9,35b)

Die zweite direkte Gottesrede im Doppelwerk wird in der Erzählung von der Verwandlung Jesu geboten (Lk 9,28–36). Die Szene zeigt, wie Jesus mit seinen drei erstberufenen Jüngern, Petrus, Johannes und Jakobus (Lk 5,1–11), auf einen Berg steigt, um zu beten (Lk 9,28, gegen die Seitenreferenten). Wie auch in der Taufszene ereignet sich eine Theophanie „während Jesus betet“ (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι) (Lk 9,29). Schon bei seinem Gebet anlässlich der Taufe war der Geist in leiblicher Gestalt auf Jesus herabgekommen, unmittelbar gefolgt von der Rede der Stimme aus dem Himmel. In dieser Szene werden im Gegensatz dazu nun mehrere Ereignisse geschildert, die der Theophanie vorausgehen und diese vorbereiten: das Aussehen von Jesu Gesicht verändert sich und seine Kleidung leuchtet weiß (Lk 9,29) und ganz plötzlich, eingeleitet durch „siehe“, werden den Leserinnen und Lesern Mose und Elia vor Augen gestellt, die sich mit Jesus unterhalten (Lk 9,30).⁴⁹ Von den beiden heißt es, dass sie „in *doxa* gesehen wurden“ (οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ) und sich über Jesu Lebensausgang bzw. Tod (ἔξοδος)⁵⁰ unterhielten, den „er in Jerusalem erfüllen sollte“ (ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ) (Lk 9,31). Visualisierung und Inhalt des Gesprächs erfahren nur die Leser und LeserInnen. Von dem bevorstehenden und unvermeidlichen Leiden des Menschensohnes hatten die Jünger aber in der Szene zuvor bereits gehört – umschrieben durch ein göttliches „muss“ (δεῖ) (Lk 9,22).⁵¹ An diese Information knüpft das Gespräch zwischen Jesus, Mose und Elia an. Es unterstreicht nochmals, dass es sich um ein Erfüllungsgeschehen handelt und nicht etwa um einen Zufall der Geschichte. Diese präzisierende Information bleibt den drei Jüngern verborgen, denn der Erzähler hat sie in einen Schlaf fallen lassen (Lk 9,32, gegen die Seitenreferenten).⁵² Als die drei Jünger erwachen, sehen sie „seinen Glanz“ (τὴν δόξαν αὐτοῦ) und Mose und Elia bei ihm stehen

49 Zu den Parallelen zur Exoduserzählung vgl. Gillmayr-Bucher, Konzeption, im vorliegenden Band.

50 Vgl. Peppermüller, ἔξοδος, 20.

51 Zu diesem lukanischen Vorzugswort, um göttliches Handeln zu umschreiben, vgl. Cosgrove, ΔΕΙ. Zur göttlichen Vorsehung im lukanischen Werk insgesamt siehe Squires, Plan of God, der auch die programmatische Rolle des Verweises auf göttliche Vorsehung insgesamt in hellenistischer Geschichtsschreibung aufzeigt (ebd., 15–36).

52 Der irdische Jesus spricht zu seinen Jüngern im Verlauf der Geschichte zwei weitere Male über sein gewaltsames Ende, aber sie verstehen nicht, wovon er redet (Lk 9,44f; 18,31–34). Erst als der Auferstandene es ihnen am Ostertag erläutert, verstehen sie langsam (Lk 24,26f.44–49).

(Lk 9,32). Während dann die beiden Männer von Jesus scheiden, macht Petrus den merkwürdigen Vorschlag, drei Zelte zu errichten, was laut Erzählerkommentar seine Hilflosigkeit der Situation gegenüber kennzeichnet (Lk 9,33). Zeitgleich zu den Worten Petri bildet sich eine Wolke und überschattet sie (ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς, Lk 9,34). Die dann erzählte Furcht der Jünger ordnet das Ereignis dem Genre „Theophanie“ zu, das beim Modell-Leser als bekannt vorausgesetzt werden kann.⁵³ Dieses Wissen trägt auch dazu bei, die erwähnte „Wolke“, die sie „überschattet“, als substanzhaft geschilderte Präsenz Gottes zu entziffern.⁵⁴ Aus der Wolke, nicht wie in der Taufszene aus dem Himmel, ergeht eine Stimme, die damit und auch im Hinblick auf die Inhalte ihrer Rede als Stimme Gottes identifizierbar wird, auch wenn der Erzähler vermeidet, Gott *expressis verbis* zu benennen. Sie wiederholt die Proklamation Jesu als „mein Sohn“ (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου). Die Anrede erfolgt diesmal nicht an Jesus („du bist“), sondern an die Umstehenden („dieser ist“). Jetzt präzisiert Gott seine Beziehung zu seinem Sohn Jesus in neuer Weise. Er nennt ihn „den Erwählten“ und ermahnt die Jünger, auf ihn zu hören (ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε, Lk 9,35b).

Bevor ich auf die direkte Rede genauer eingehe, sei erwähnt, dass in dieser Szene zum zweiten Mal in der lukanischen Erzählung explizit *doxa* (δόξα) auf Erden sichtbar (Lk 2,9; 9,31f). Die direkte Rede hier und die durch den „Engel des Herrn“ vermittelte Rede Gottes vor den Hirten ist von einer Performance begleitet – der δόξα. Das Substantiv δόξα ist prominent in der Bibel, lässt sich aber nicht einfach ins Deutsche übertragen. Es kann z. B. mit „Schwere, Gewicht, Wichtigkeit, Glanz und Herrlichkeit“⁵⁵ übersetzt werden und muss daher jeweils im Kontext näher bestimmt werden. Bereits während der Engelserscheinung des nachts vor den Hirten auf dem Feld sprach der Erzähler von der δόξα des Kyrios, welche die Hirten umstrahlte (δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς, Lk 2,9). Die Rede vom „Umstrahlen“ legt in diesem Zusammenhang die Deutung von δόξα als Lichtereignis und damit die Übersetzung mit „Glanz“ nahe, was sich auch durch die Schilderung der Verwandlung des Gesichts und der Kleidung Jesu anbietet (Lk 9,29).⁵⁶ In solchem „Glanz“ werden auch Mose und Elia dargestellt (οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ) (Lk 9,31). Dass die δόξα

53 Siehe dazu Gamberoni / Lang, Theophanie, 828–830.

54 So auch Gillmayr-Bucher, Konzeption, im vorliegenden Band, zu Wolke und Überschattung im Exodusbuch.

55 So die Übersetzungsvorschläge in Bail u. a., Bibel, 2365. Siehe dazu auch Eisen / Müllner, Hinführung, im vorliegenden Band.

56 Zu δόξα und diesem Verständnis siehe auch Neumann, Thron, im vorliegenden Band.

Gottes auf (himmlische) Boten übergeht, ist gemäß der Enzyklopädie des jüdischen Modell-Lesers bekannt.⁵⁷ Hier deutet das Erscheinen der δόξα aber auf mehr hin, denn Gott selbst naht, das zeigt der weitere Verlauf der Erzählung.

Denn das Erscheinen einer Wolke ist für den jüdischen Modell-Leser hier ein Zeichen der Epiphanie Gottes, wie sie vor allem aus der Exodus-erzählung bekannt ist (vgl. Ex 16,10 u. ö.). Dieses Wissen erklärt, warum auch die Jünger in der erzählten Welt mit Furcht reagieren (Lk 9,34). Im lukanischen Erzählwerk erscheint zu Beginn der Apostelgeschichte ein weiteres Mal eine Wolke, die auf Gott hin gedeutet werden kann. Dort wird geschildert, dass Jesus emporgehoben (*passivum divinum*) und von einer Wolke vor den Augen der Jünger – also visuell wahrnehmbar – aufgenommen wird (Apg 1,9). Weiter heißt es in der Verwandlungserzählung, dass die Wolke die Jünger „überschattete“ (ἐπεσκίαζεν αὐτούς), womit dasselbe Verb aus der Rede Gabriels an Maria aufgegriffen wird (Lk 1,35; 9,34). Überschattung bedeutet im Rahmen der Exodusüberlieferung, dass sich die Wolke auf dem Zeltheiligtum „niederlässt“ (Ex 40,35 LXX; Num 9,18.22; 10,36) mit der Folge, dass es von δόξα erfüllt ist (Ex 40,34; Num 16,19; 20,6). Schon in der Septuaginta wird das hebräische נָצַח („sich niederlassen“) mit dem auch in der Verwandlungserzählung gewählten griechischen Verb ἐπισκιάζω („überschatten“) übersetzt (Ex 40,35). Das Motiv der Überschattung begegnet im Lukasevangelium insgesamt zweimal, in der Verwandlungsszene und ganz am Anfang des Evangeliums im Gespräch Gabriels mit Maria⁵⁸. In beiden Szenen deutet es die Gegenwart Gottes an. Die Rede von der Überschattung durch die Wolke (Lk 9,34) bzw. mit der Kraft des Höchsten (Lk 1,35) betrachte ich somit als Antonomasien für Gott. Sie vermeiden die Benennung Gottes und nötigen den Modell-Leser, sein Wissen zu aktivieren. Eine Facette dieser Textstrategie ist es, das Textverstehen zu irritieren und gegebenenfalls Störungen des Verstehensprozesses in Kauf zu nehmen. Damit werden die Lesenden gefordert, durch Inferenzprozesse den Text gemäß ihrem Weltwissen zu komplettieren. Zugleich bewahrt diese Redeform den Erzähler vor einer verdinglichenden, entheiligenden und damit auch trivial wirkenden Gottesdarstellung.⁵⁹ Sie ist auch gar nicht notwendig, denn die „Stimme aus der Wolke“

57 So Hegermann, δόξα, 834, der auch feststellt, dass der religiöse Gebrauch von δόξα außerhalb des biblischen Griechisch unbekannt ist, ebd., 833.

58 Siehe oben 2. Eine weiteres und letztes Mal findet episkiazō in der lukanischen Erzählung von der erhofften heilenden Wirkung des Schattens Petri Erwähnung (Apg 5,15).

59 Vgl. dazu auch die zwar anthropomorphe, aber verschleiernde Darstellung Gottes in Comics bei Brinkmann, Gott, im vorliegenden Band.

(φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης) ist in der Enzyklopädie des Modell-Lesers zweifel-
frei die Stimme Gottes.⁶⁰

Es schließt sich die direkte Rede Gottes an, erneut als dreigliedrige
Sohnesdeklaration (Lk 9,35b):

- (a) Dieser ist mein Sohn (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου),
- (b) der (Aus)erwählte (ὁ ἐκλελεγμένος),
- (c) auf ihn hört (αὐτοῦ ἀκούετε).

Mit dieser direkten Redewiedergabe Gottes wird die größtmögliche Nähe
zum Erzählgeschehen erzeugt, auch die Leserinnen und Leser werden zu
Ohrenzeugen dieser Gottesworte. Vermittelt werden zentrale Aussagen.
Erstens die erneute Proklamation Jesu als Sohn Gottes, diesmal näherbe-
stimmt durch ein attributives Partizip Perfekt Passiv: dieser Sohn ist der
(Aus)erwählte (ὁ ἐκλελεγμένος). Die Erwählung Jesu wird als bereits beste-
hender Status von Gott selbst festgehalten. Zweitens erfolgt die Aufforde-
rung an die drei Jünger, auf ihn zu hören (αὐτοῦ ἀκούετε). In der Septua-
ginta geschulte Leserinnen und Leser werden mit dieser Formulierung an
die Abschiedsrede des Mose erinnert, in welcher er dem Volk „einen Pro-
pheten wie mich“ ankündigt, auf den das Volk hören soll (Dtn 18,15 LXX:
αὐτοῦ ἀκούσεσθε). Die Veränderung der Wortfolge aus der Vorlage in
Mk 9,7 (ἀκούετε αὐτοῦ) zeigt auf, dass die lukanische Gottesrede auf die
Ankündigung in der Abschiedsrede des Mose anspielt. Ein weiteres Indiz
für diese Anspielung ist, dass dieses Mosewort auch in einer späteren Pet-
rusrede im Doppelwerk wörtlich zitiert und auf Jesus appliziert wird
(Apg 3,22). Die lukanische Wiedergabe der Gottesrede stellt Jesus in die
Kontinuität der Geschichte Gottes mit Israel, was dann später durch den
Augen- und Ohrenzeugen dieser Szene (Petrus) bestätigt wird. Vermittelt
wird die Botschaft, dass schon Mose Jesus angekündigt hat.⁶¹ Dass die drei
Jünger dieses Wissen vorerst nicht preisgeben, zeigt der weitere Verlauf
der Erzählung. Erst nach der Himmelfahrt, am Tage der Ausgießung des
Geistes gibt Petrus als erstberufener Jünger und Zeuge dieses Wissen
innerhalb der erzählten Welt weiter (Apg 2,14ff). Aber bereits in der Ver-
wandlungserzählung erhalten die Jünger direkt von Gott die Weisung, den
Worten Jesu zu folgen. Damit ist auch eine Leseanleitung gegeben.

60 Gott spricht aus der Wolke schon zuvor nicht nur zu Mose am Sinai (Ex 24,16),
sondern auch zu Hiob (in Anknüpfung an Hiob 38,1: TestHiob 42,3; 11Q10 40,6), vgl.
Wolter, Lukasevangelium, 354.

61 Zur unüberbietbar engen Bindung Gottes an Mose im Exodusbuch vgl. Gill-
mayr-Bucher, Konzeption, im vorliegenden Band.

Zusammenfassend kann zu den beiden Gottesreden im Lukasevangelium festgehalten werden, dass sich Gott in diesen konstellativ positioniert. Seine Rede gilt Jesus von Nazareth, den er als seinen geliebten, geschätzten und erwählten Sohn den Figuren der Welt und dem Modell-Leser präsentiert. Jesus wird gewissermaßen zum Repräsentanten Gottes in der (erzählten) Welt erklärt, auf den diese Welt hören soll. Jesu Verkündigung wird von höchster Stelle autorisiert. Zugleich wird dieser Sohn in die Kontinuität der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel eingeschrieben. Dies geschieht aber nicht vordergründig, sondern in einer semantischen Offenheit, die solche und andere Inferenzprozesse zulässt. Die Figur Gott lenkt die Geschichte, hat das Sagen und hält die Fäden in der Hand. Um das deutlich zu machen, lässt der Erzähler seine Figur Gott vom Himmel herabkommen, wenn auch verhüllt in einer Wolke, um ausgewählte Menschen über seinen Sohn und dessen Bedeutung in der Welt zu informieren.

5. Die dritte Gottesrede (Act 10,13.15)

Die dritte und letzte direkte Gottesrede im lukanischen Erzählwerk findet sich innerhalb der kunstvollen Petrus-Cornelius-Erzählung der Apostelgeschichte (Apg 10,1–11,18).⁶² Sie ergeht an Petrus und ereignet sich in der jüdischen Hafenstadt Stadt Joppe im Hause des Gerbers Simon (Apg 10,9–23a). Petrus steigt um die sechste Stunde auf das Dach des Hauses, um zu beten (Apg 10,9). Die nun folgende Himmelsöffnung verbunden mit einer Gottesrede wird somit auch hier, wie schon in der Tauf- und Verwandlungserzählung, als Folge einer Gebetshandlung beschrieben. Während Essen für Petrus zubereitet wird, gerät er in Ekstase (ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν ἔκστασις, Apg 10,10). In interner Fokalisierung wird beschrieben, dass Petrus sieht (θεωρεῖ), wie der Himmel geöffnet wird (τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον, Apg 10,11a). Das *passivum divinum* legt auch hier Gott als Handelnden nahe. Wie auch in den beiden zuvor behandelten Szenen (Geist; Wolke) kommt etwas gestalthaft vom Himmel. Diesmal wird ein Gefäß (σκεῦος) auf die Erde herabgelassen (καταβαῖνον), das anhand eines Simile beschrieben wird „wie ein großes Leinentuch an seinen vier Ecken“ (τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς, Apg 10,11b). Auch der Inhalt wird benannt, es befinden sich darin alle Vierfüßler und Kriechtiere der Erde sowie Vögel (ἐν ᾧ ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἔρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, Apg 10,12). Der Plural „alle“ (πάντα) deutet darauf hin, dass sich darin reine und auch unreine Tiere befanden (vgl.

⁶² Zur Interpretation der gesamten Erzählsequenz vgl. Eisen, Poetik, 169–202.

Lev 11,1–47), wie auch die weitere Erzählung nahelegt. Dann heißt es ähnlich wie in der Tauf- und Verwandlungsszene, dass „eine Stimme ergeht“ (ἐγένετο φωνή, Apg 10,13):

Steh auf, Petrus (ἀναστάς, Πέτρε),
schlachte und iss (θῦσον καὶ φάγε).

Die Stimme spricht Petrus namentlich an und befiehlt ihm, aufzustehen. Es folgen die zwei Imperative: „Schlachte und iss!“ Als frommer Jude reagiert Petrus entschieden. Er spricht Gott direkt an (Kyrie) und teilt mit, dass er das „niemals“ tun wird, da er „noch nie etwas Gemeines oder Unreines gegessen hat“ (μηδαμῶς, κύριε, ὅτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον) (Apg 10,14). Daraufhin ergeht die Stimme ein zweites Mal (Apg 10,15):

Was Gott rein gemacht hat, das nenne du nicht gemein (ἃ ὁ θεὸς ἑκαθάρισεν, σὺ μὴ κοίνου).

In diesem zweiten Teil der Rede wird der erste Teil interpretiert. Das Schlachten und Essen aller Tiere wird zur Grundlage einer Norm erhoben und als neues Gebot Gottes deklariert. Das hat, wie die weitere Erzählung entfaltet, tiefgreifende Folgen. An das nahezu zeitdeckende Erzählen dieser Vision des Petrus schließt sich eine geraffte Erzählweise an. Der Erzähler teilt mit, dass dieser Dialog dreimal erfolgte bis das Tuch plötzlich wieder in den Himmel hinaufgezogen wird (*passivum divinum*) (τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρις καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν, Apg 10,16). Die iterative Erzählweise (einmal erzählen, was dreimal passiert) unterstreicht, dass diese Belehrung Petri durch Gott mehrfach erfolgte, was auf Petri erbitterten Widerstand hindeutet, aber auch auf die Nachdrücklichkeit dieser Ansage Gottes. Petrus allein ist zunächst der Empfänger dieser neuen Ordnung.

Die Gottesrede ist Teil der Vision des Petrus, die auktorial vermittelt, aber aus der Perspektive Petri geschildert wird. Sie ist eingebettet in die zweite Szene (Apg 10,9–23a) von insgesamt vier Szenen der Petrus-Cornelius-Sequenz. In der ersten Szene wird sie durch eine Vision des Cornelius vorbereitet und durch zwei weitere Szenen nachbereitet (Apg 10,23b–48; Apg 11,1–18). In der ersten Szene (Apg 10,1–8) hat der römische Centurio Cornelius, der als gottesfürchtig und fromm (Gebet und Almosen) charakterisiert wird, während der neunten Stunde, der Gebetszeit, einen Engelsbesuch, der die Einladung des Petrus in sein Haus nach Cäsarea vorbereitet. In der zweiten Szene (Apg 10,9–23a) wird die Vision des Petrus geschildert und das Eintreffen der Gesandten des Cornelius, die Petrus zu Cornelius nach Cäsarea bringen sollen. Die dritte Szene (Apg 10,23b–48) schildert den

Besuch des Petrus im Hause des Cornelius. Das Übertreten der Schwelle des Hauses eines nichtjüdischen Menschen durch den Juden Petrus bildet den Höhepunkt oder – erzählanalytisch gesprochen – das Metaereignis dieser Erzählsequenz und ist unmittelbare Folge der Gottesrede aus der zweiten Szene. Die Handlung Petri verbunden mit seinen Kommentierungen machen das unmissverständlich deutlich. Petrus begründet seinen Eintritt in das Haus eines Heiden, eine aus jüdischer Perspektive unzulässige Grenzüberschreitung, mehrmals mit der neuen von Gott eingesetzten Ordnung (Apg 10,28 f.34–43, v. a. 34f),⁶³ Petrus spricht u. a. vom Erweis der Unparteilichkeit Gottes gegenüber allen Menschen, ob jüdisch oder nicht-jüdisch (Apg 10,34b–35):

Jetzt begreife ich wahrhaftig, dass Gott nicht parteilich ist, sondern in jedem Volk sind ihm die angenehm, die ihn fürchten und Gerechtigkeit üben (ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήπτῆς ὁ θεός, ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῶ ἔστιν).

Die göttliche Sanktion dieser Erkenntnis erfolgt innerhalb dieser Szene durch die unvermittelte Ausgießung des Geistes auf die anwesenden ‚Heiden‘ während der Rede des Petrus (Apg 10,44). In der vierten Szene (Apg 11,1–18) zieht Petrus nach Jerusalem, um die Ereignisse vor jüdischen Christusgläubigen zu rechtfertigen. Petrus berichtet und deutet die Ereignisse in Joppe und Cäsarea in der Weise (Apg 11,5–17), dass seine jüdischen Geschwister zur Erkenntnis gelangten (Apg 11,18):

Also hat Gott auch den Menschen aus den Völkern die Umkehr zum Leben gegeben (ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν).

Es kann festgehalten werden, dass aufgrund des Zusammenspiels der vertikalen und horizontalen Achsen innerhalb der Petrus-Cornelius-Erzählsequenz eine Ordnungstransformation der erzählten Welt erfolgt, die ich mit Lotman „Metaereignis“ nenne.⁶⁴ Die Gottesrede spielt darin eine zentrale Rolle, weil sie diese Ordnungstransformation vornimmt. Gott selbst schafft damit die Reinheitsbestimmungen als Hindernis einer Begegnung zwischen dem Volk und den Völkern aus der Welt. Was in der neuen Ordnung zählt, ist nicht mehr die jüdische Volkszugehörigkeit mit ihren ausgrenzenden Reinheitsbestimmungen, sondern allein Gottesfurcht und gerechtes Handeln, das auch nichtjüdische Menschen an den Tag legen – *quod erat demonstrandum* Cornelius (Apg 10,2.34f).

63 Ausführlich dazu und zum Folgenden Eisen, Poetik, 177–187.

64 Siehe dazu ausführlich Eisen, Poetik, 183–187.

Und so wie Jesu öffentliches Wirken mit der Verleihung des Geistes durch Gott bei seiner Taufe beginnt, kündigt der Auferstandene ähnliches seinen Jüngern an (Lk 24,49; Apg 1,8). Sie werden den Geist als „Kraft (aus der Höhe)“ empfangen (Lk 24,49; Apg 1,8). Eine dramatische Inszenierung dieser Geistverleihung schildert die Pfingsterzählung (Apg 2,2ff). Analog zu dieser erfolgt die Geistausgießung exemplarisch über Menschen aus den Völkern im Haus des Cornelius und zwar während Petrus in dieses heidnische Haus hineingegangen ist und dort Schlüsse aus der Gottesrede zieht, die er erfahren hat. Mit der Geistausgießung bestätigt Gott diese Ereignisse. Denn der lukanische Gott hat seinen Sohn mit einer doppelten Zielsetzung in die Welt gebracht, wie es in den Worten Simeons zu Beginn des Lukasevangeliums proleptisch vorweggenommen wurde (Lk 2,30–32).

Nun lässt du deinen Diener gehen, Herr, in Frieden, wie du gesagt hast (νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ·)

³⁰ denn meine Augen haben das Heil gesehen (ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου),

³¹ das du im Angesicht / vor den Augen aller Völker bereitet hast (ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν),

³² ein Licht zur Erleuchtung / Offenbarung der Völker und zur Verherrlichung (doxa) deines Volkes Israel (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ).

Die durch die Gottesrede vorgenommene Ordnungstransformation ermöglicht die Weitergabe dieser Evangeliumsbotschaft an die Völker, so wie sie sich in Simeons Wort programmatisch verdichtet. Die Petrus-Cornelius-Erzählsequenz ist eine erzählerische Entfaltung dieses Programms. Die Gottesrede schafft die notwendigen Voraussetzungen in der erzählten Welt, die bestehende Grenze zwischen jüdischer und paganer Welt zu überwinden. Erst nun verstehen Petrus und seine jüdischen Geschwister in Jerusalem, dass ihr Gott auch den Völkern „die Umkehr zum Leben gegeben hat“ (Apg 11,18).

Welches Licht werfen die Gottesrede und die Ereignisse um diese auf den Modell-Leser? Ganz besonders herausgefordert ist der Modell-Leser mit jüdischer Enzyklopädie, denn diese Ordnungstransformation charakterisiert ihren Gott als einen Gott, der einen wesentlichen Grundsatz der von ihm gegebenen Ordnung revidiert. Wie radikal diese Neuordnung Gottes aus jüdischer Perspektive ist, zeigt die apodiktische und affektive Haltung Petri während seiner Vision und sein dreimaliges „niemals“ gegenüber dem höchsten Wesen: Gott. Aber auch für den paganen Modell-Leser ist diese Gottesrede eine Durchkreuzung seiner Leseerwartung, denn der Gott, von dem das lukanische Werk erzählt, ist der Gott Israels, und dieser soll sich

so gewandelt haben? Diesem kann sich tatsächlich die Frage stellen, wie sie der Erzähler im Proömium andeutet: Ist diese Lehre, die der bisherigen antiken Weltordnung so sehr entgegensteht „zuverlässig“ (λόγων τὴν ἀσφάλειαν, Apg 1,4)?

Zusammenfassend kann zu dieser Gottesrede festgehalten werden: Der lukanische Gott belehrt Petrus nicht in abstrakter Weise, sondern führt ihm vor Augen, wie er selbst eine zentrale jüdische Ordnung, die Scheidung von „rein“ und „unrein“, außer Kraft setzt. Dieser Gott führt dem hungrigen Petrus ein Gefäß mit allen Tieren der Schöpfung vor Augen und befiehlt ihm zu schlachten und zu essen. Als Petrus sich als überzeugter Jude entschieden weigert, diesem Befehl zu folgen, erläutert Gott in aller Strenge seinen Befehl und signalisiert, dass er selbst die alte Ordnung transformiert hat. Gott erweist sich in diesem Dialog als Machtzentrum der erzählten Welt. Sein Wort zählt und lenkt die Geschichte. Und obwohl Petrus dreimal widerspricht, unterwirft er sich schließlich dieser Vorgabe Gottes. Petrus zieht aus der Gottesrede weitreichende Schlüsse. Das Metaereignis der erzählten Welt ist schließlich, wie sich diese Gottesoffenbarung auf Petri Zeugenschaft auswirkt, denn er betritt das Haus eines Heiden – aus jüdischer Sicht ein Sakrileg. Die Geistausgießung während Petri Predigt in diesem Haus besiegelt diese petrinische Auslegung der Gottesrede. Der Gottesrede kommt in der Petrus-Cornelius-Erzählungssequenz somit eine zentrale Funktion zu. Das wird u. a. damit unterstrichen, dass sie insgesamt zweimal wörtlich zitiert wird, einmal auktorial (Apg 10,13.15), einmal figural durch Petrus in Jerusalem (Apg 11,7.9) sowie im weiteren Verlauf der Geschichte mehrfach auf diese Rede und ihre Folgen deutend angespielt wird (Apg 10,34–35; 15,7–11.14–21.23–29). Die Tatsache, dass der Erzähler in der Apostelgeschichte insgesamt nur diese eine direkte Gottesrede bietet sowie ihre Wirkung in der Welt breit entfaltet, berechtigt dazu, diese Rede als Leseanleitung und hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des zweiten Buches des lukanischen Doppelwerks aufzufassen. Der jüdische und der pagane Modell-Leser soll erfahren, dass Gott selbst das Hindernis für eine Gemeinschaft von jüdischen und paganen Menschen aus der Welt geschafft hat. Gott höchstselbst war es, der diese neue Ordnung in die Welt gerufen hat.

6. Resümee

Gott ist im lukanischen Erzählwerk unter den dargestellten Figuren diejenige, die mit uneingeschränkter Macht ausgestattet ist, „denn“ – so spricht der Engel Gabriel – „für Gott ist kein Ding unmöglich (ὅτι οὐκ ἄδυνατήσκει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα, Lk 1,37). Darüber hinaus müssen auf die Figur

Gott alle anderen Figuren hören, denn – so spricht der Erste unter den Zwölf, Petrus – „man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις, Apg 5,29). Gott ist es auch, der die Geschichte von der ersten bis zur letzten Szene lenkt. Er ist es, der Johannes und Jesus in diese Welt ruft, der in der Vorzeit sein Volk erwählt und nun alle Völker in sein Rettungshandeln final einbezieht.⁶⁵ Gott ist das uneingeschränkte Macht- und Handlungszentrum der lukanischen Geschichte und ihrer Welt.

Vor diesem Hintergrund überrascht es, dass die Figur Gott als Protagonist, d. h. als Handlungszentrum und Motor des *plot*, nur dreimal in der äußerst umfangreichen lukanischen Erzählung direkt zu Wort kommt. Mit diesem Befund ordnet sich das Doppelwerk der frühchristlichen Evangelienüberlieferung zu, in welcher direkte Redewiedergabe Gottes stets eine Ausnahme bleibt. Gemeinsam ist diesen, dass Gott als Sprecher nicht explizit benannt, sondern umschrieben wird. Das deutet auf eine Scheu vor dieser Form der Gottesdarstellung im frühen Christentum hin. Denn auch im Markus- und im Matthäusevangelium finden sich ebenso wie im Lukasevangelium nur die zwei direkten Gottesreden in der Tauf- und in der Verwandlungserzählung (Mk 1,11b / Mt 3,17b / Lk 3,22c; Mk 9,7c / Mt 17,5c / Lk 9,35b). Das Johannesevangelium bietet eine einzige (Joh 12,28) ebenso wie der erhaltene Teil des Petrus-evangeliums (EvPetr 10,41), das Thomas- und das Mariaevangelium sowie die Kindheitsgeschichte des Thomas dagegen keine.⁶⁶ Dieser frühchristliche Befund steht in Gegensatz zur alttestamentlichen Literatur, wie etwa dem Exodusbuch, in welchem Gott immer wieder zu Wort kommt, sowie zu den Prophetenbüchern, in welchen Gott als „figure of speech“⁶⁷ charakterisiert ist. Die frühchristliche Literatur bewegt sich offensichtlich in der Fluchtlinie deuterokanonischer, welche die direkte Rede Gottes vermeidet, denn sie bleibt auch hier eine Ausnahme.⁶⁸

Vor diesem Hintergrund gewinnen die drei direkten Ansagen Gottes im lukanischen Doppelwerk einen ganz besonderen Appellcharakter. Denn direkte Redewiedergabe einer Figur gibt Einblick in ihre Gedanken- und Gefühlswelt und rückt die Leserinnen und Leser in größtmögliche Nähe zu

65 Betont sei ausdrücklich, dass dieses auch schon im Alten Testament im Blick ist (etwa Ps 98,2; Jes 40,5).

66 Vgl. dazu Hartenstein, Hauptfigur, im vorliegenden Band. Sie hält es für möglich, dass im Petrus-evangelium mehr direkte Reden Gottes vorkamen als in anderen Evangelien.

67 So der gleichnamige Beitrag von Schmidt im vorliegenden Band.

68 Zur direkten Wiedergabe des Sprechens Gottes im Ersten Testament vgl. im vorliegenden Band zum Exodusbuch Gillmayr-Bucher, Konzeption, zur prophetischen Literatur Schmidt, Figure, und Fischer, Gott, sowie zu seiner Vermeidung in deuterokanonischer Literatur Schmitz, Gott.

dieser Figur. Wenn Gott selbst – im lukanischen Doppelwerk Protagonist und ranghöchste Figur zugleich – spricht, charakterisiert er sich und die Welt durch diese Rede in einer Weise, die im Hinblick auf Zuverlässigkeit und Autorität nicht übertroffen werden kann. Und von der Wirkung her betrachtet scheint nichts mehr zwischen dieser Figur und der Welt, der sie sich mitteilt, zu stehen. Allein literaturwissenschaftlich gebildete Leserinnen und Leser wissen, dass es der Erzähler ist, der spricht, und nicht Gott selbst. Was will er seinem Modell-Leser hinsichtlich der Figur Gott in dieser pointierten Weise vermitteln?

Die ersten beiden Gottesreden im Lukasevangelium thematisieren die Beziehung Gottes zu Jesus von Nazareth, der Hauptfigur des Evangeliums.⁶⁹ Sie charakterisieren Gott als liebenden Vater der Hauptfigur. Die Formulierungen sind knapp und laden gerade deshalb den Modell-Leser ein, Inferenzen zu bilden und die Andeutungen gemäß seinem Weltwissen zu vervollständigen. Wenn es dann in der Erzählung heißt, man „muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen“ (Apg 5,29), rückt der Appell Gottes, „auf ihn hört“ (Lk 9,35b), den Sohn an Gottes Macht heran – strukturell vergleichbar mit Mose, auf den ebenfalls das Volk „hören“⁷⁰ sollte und der in der Darstellung des Ersten Testaments eine allen anderen Menschen überlegene Beziehung zu Gott hatte (Ex 33,11). Eine solche wird im lukanischen Doppelwerk dem Sohn zugeschrieben, er wird in der Hierarchie der Figuren der erzählten Welt an exponierte Stelle gerückt. Vater und Sohn bleiben dennoch distinkte Größen, obwohl in der Apostelgeschichte auch der Kyriostitel auf den Sohn übergeht.⁷¹ Liest man die zweite Gottesrede, so werden gemäß jüdischer Enzyklopädie in diesem Jesus Charakteristika bisheriger Agenten Gottes, wie etwa Mose, zusammengeführt und gebündelt. Während aber im Buch Exodus von diesem Gott erzählt wird, dass er eine exklusive Beziehung zu seinem Volk aufbaute,⁷² wird diese im lukanischen Doppelwerk zu einer inklusiven Beziehung Gottes mit Israel *und* allen Völkern. Der Gott der lukanischen Erzählung wird inszeniert als ein Gott, der sein Rettungs-

69 Es mag eingewendet werden, die Parallelität dieser beiden Gottesreden im Markus- und im Matthäusevangelium erweise die mangelnde Originalität dieser im Lukasevangelium. Dem halte ich entgegenhalten, allein dass sie sich in der Erzählung finden, ebenso die Frage an welcher Stelle und wie, zählt, denn es wäre ein Leichtes gewesen, ganz anders zu erzählen oder sie zu eliminieren, was viele Beispiele aus der synoptischen Tradition zeigen.

70 Das Verb „hören“ begegnet gehäuft in der Exoduserzählung bezogen auf die Figuren Gott und Mose (Ex 2,24; 3,18 u. ö.) und wird auch in deuterokanonischer Literatur rezipiert, dazu genauer Schmitz, Gott, im vorliegenden Band.

71 Vgl. dazu ausführlich Schneider, Gott, 161–174.

72 Vgl. dazu Gillmayr-Bucher, Konzeption, im vorliegenden Band.

handeln gegenüber *allen* Völkern in diesem Sohn zur Welt bringt (Lk 2,30–32). Damit werden überkommene Vorstellungen von Gott modifiziert.

In der dritten Gottesrede wird nun das entscheidende Hindernis der Einbeziehung aller Völker – und eben nicht nur des Volkes Israels – in das Rettungshandeln Gottes aus der Welt geschafft. Gott beseitigt Trennendes! Erzählerisch anschaulich wird das in der Petrus-Cornelius-Erzählsequenz auf die Bühne gebracht. Die Gottesrede hebt nichts Geringeres als die tiefgreifende Scheidung zwischen den antiken Leserinnen und Lesern jüdischer und paganer Provenienz auf. Die Figur Gott erweist sich als Machtzentrum der erzählten Welt, das eine Ordnungstransformation vornimmt, welche die Welt verändert. Wichtig ist mir dabei festzuhalten, dass sich das Rettungshandeln Gottes im lukanischen Erzählwerk auf alle Völker bezieht, also nicht nur auf die nichtjüdischen Völker, wie es spätere Auslegungen interpretiert haben, sondern auch weiterhin auf das Volk Israel.⁷³

Bibliographie

- Aletti, Jean-Noël: *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie* (Lire la Bible 115). Paris 1998.
- Bail, Ulrike u. a. (Hrsg.): *Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh 2006.
- Bibb, C. Wade: *The Characterization of God in the Opening Scenes of Luke and Acts*, in: EGL & MWBS 13 (1993), 275–292.
- Biberger, Bernd: *Art. Sohn/ Tochter (AT)*. In: WiBiLex 2009; <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29031/> (Stand: 16.08.2015).
- Brawley, Robert L.: *Centering on God. Method and Message in Luke–Acts* (LCBI). Louisville 1990.
- Ders.: *The God of Promises and the Jews in Luke–Acts*. In: Thompson, Richard P. / Philips, Thomas E. (Hrsg.): *Literary Studies in Luke–Acts. Essays in Honor of Joseph B. Tyson*. Macon 1998, 279–296.
- Ders.: *Abrahamic Covenant Traditions and the Characterization of God in Luke–Acts*. In: Verheyden, Jozef (Hrsg.): *The Unity of Luke–Acts* (BETHL 142). Leuven 1999, 109–132.
- Bovon, François: *Gott bei Lukas*. In: ders.: *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze* (BThSt 8). Neukirchen-Vluyn 1985, 98–119.
- Cornils, Anja: *Vom Geist Gottes erzählen. Analysen zur Apostelgeschichte* (TANZ 44). Tübingen 2006.
- Cosgrove, Charles H.: *Divine ΔΕΙ in Luke–Acts. Investigations into the Lukan Understanding of God’s Providence*. In: NT 26 (1984), 168–190.
- Darr, John A.: *On Character Building. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke–Acts*. Louisville 1992.

73 Vgl. ausführlich Eisen, Poetik, 202–218, insbesondere 210–215.

Offenbarer Gott im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte?

- Dionne, Christian: *La Bonne Nouvelle de Dieu*. Une analyse de la figure narrative de Dieu dans les discours pétriniens d'évangélisation des Actes des Apôtres (Lectio divina 195). Paris 2004.
- Eckey, Wilfried: *Das Lukasevangelium*. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen Teilband 1: Lk 1,1–10,42. Neukirchen 2. durchges. Aufl. 2006.
- Eco, Umberto: *Lector in Fabula*. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, übers. v. Heinz-Georg Held. München / Wien 1987.
- Eder, Jens: *Die Figur im Film*. Grundlagen der Figurenanalyse. Marburg 2008.
- Ehrman, Bart D.: *The Orthodox Corruption of Scripture*. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. New York / Oxford 1993.
- Eisen, Ute E.: *Die Poetik der Apostelgeschichte*. Eine narratologische Studie (NTOA 58). Fribourg / Göttingen 2006.
- Gamberoni, Johann / Lang, Bernhard: Art. *Theophanie*. In: NBL III (2001), 828–830.
- Hegemann, Harald: Art. *δόξα*. In: EWNT I (32011), 832–841.
- Hahn, Ferdinand: *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 21964.
- Ders.: Art. *υἰός*. In: EWNT III (32011), 912–937.
- Jannidis, Fotis: *Figur und Person*. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3). Berlin 2004.
- Koch, Dietrich-Alex Koch: *Geschichte des Urchristentums*. Ein Lehrbuch. Göttingen 2. korr. u. erw. Auflage 2014.
- Löning, Karl: *Das Geschichtswerk des Lukas*. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse (Urban-Taschenbücher 455). Stuttgart / Berlin / Köln 1997.
- Ders.: *Das Gottesbild der Acta im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigionen*, in: Klauck, Hans-Josef / Gnllka, Joachim (Hrsg.): *Monotheismus und Christologie*. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (FS Karl Kertelge) (QD 138). Freiburg i. Br. 1992, 88–117.
- Lüdemann, Gerd: Art. *ὑψίστος*. In: EWNT III (32011), 979–980.
- Maloney, Linda M.: „All that God had Done with Them“: *The Narration of Words of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles* (American University Studies VII/91). New York / Bern 1991.
- Marguerat, Daniel: *Lukas, der erste christliche Historiker*. Eine Studie zur Acta (AThANT 92), übers. v. Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich 2011.
- Ders.: *The God of the Book of Acts*. In: Brooke, George J. / Kaestli, Jean-Daniel (Hrsg.): *Narrativity in Biblical and Related Texts* (BETHL 149). Leuven 2000, 159–181.
- Michel, Otto: Art. *πατήρ*. In: EWNT III (32011), 125–135.
- Mowery, Robert L.: *Lord, God, and Father*. Theological Language in Luke–Acts. In: SBL.SP 34 (1995), 82–101.
- Ders.: *Direct Statements Concerning God's Activity in Acts*. In: SBL.SP 29 (1990), 196–211.
- Ders.: *God the Father in Luke–Acts*, in: Richard, Earl (Hrsg.): *New Views on Luke and Acts*. Collegeville 1990, 124–132.
- Niehr, Herbert: Art. *Söhne Gottes*. In: NBL III (2001), 623–624.
- O'Toole, Robert F.: *The Unity of Luke's Theology*. An Analysis of Luke–Acts (GNS 9). Wilmington 1984.
- Petersen, Silke: *Maria aus Nazaret: Eine Geschichte der Verwandlung*. In: Puerto, Mercedes Navarro / Perroni, Marinella (Hrsg.): *Evangelien*. Erzählung und

Ute E. Eisen

- Geschichte (Die Bibel und die Frauen. Neues Testament 2.1). Stuttgart 2012, 320–339.
- Peppermüller, Rolf, Art. ἔξοδος, EWNT³ II (32011), 19–20.
- Ricœur, Paul: *Zeit und Erzählung*. Band II: *Zeit und literarische Erzählung* (Übergänge 18.2). München 1989.
- Schiffner, Kerstin: *Lukas liest Exodus: Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre* (BWANT 172). Stuttgart 2008.
- Schneider, Gerhard: *Lukas*. Theologe der Heilsgeschichte (BBB 59). Bonn 1985.
- Ders.: *Gott und Christus als Kyrios nach der Acta*. In: Zmijewski, Josef / Nellesen, Ernst (Hrsg.), *Begegnung mit dem Wort* (FS H. Zimmermann) (BBB 53). Bonn 1980, 161–174.
- Squires, John T.: *The Plan of God in Luke–Acts* (SNTS.MS 76). Cambridge 1993.
- Tannehill, Robert C.: *The Narrative Unity of Luke–Acts. A Literary Interpretation*, 2 Vols. Vol. I, Philadelphia 1986; Vol. II, Minneapolis 1990.
- Wolter, Michael: *Das Lukasevangelium* (HNT 5). Tübingen 2008.

Dr. Ute E. Eisen ist Professorin für Altes Testament und Neues Testament am Institut für Evangelische Theologie der Justus–Liebig–Universität in Gießen. Aktuelle Forschungsschwerpunkte: Evangelien und Apostelgeschichte, Geschichte des frühen Christentums, Gender-Studien, hermeneutische und narratologische Perspektiven.