

Marion Christina Hauck / Joseph Verheyden (Hg.)

Doppelkodierung im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte

Neue Perspektiven auf eine lukanische Strategie



Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

In Verbindung mit der Stiftung „Bibel und Orient“ der Universität
Fribourg/Schweiz herausgegeben von
Martin Ebner (Bonn), Peter Lampe (Heidelberg), Heidrun E. Mader
(Köln), Stefan Schreiber (Augsburg) und Jürgen K. Zangenberg (Leiden)

Advisory Board

Helen K. Bond (Edinburgh), Raimo Hakola (Helsinki),
Thomas Schumacher (Fribourg), John Barclay (Durham),
Armand Puig i Tàrrach (La Selva del Camp), Ronny Reich (Haifa),
Edmondo F. Lupieri (Chicago) und Stefan Mürger (Bern)

Band 136

Marion Christina Hauck / Joseph Verheyden (Hg.)

Doppelkodierung im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte

Neue Perspektiven auf eine lukanische Strategie

VANDENHOECK & RUPRECHT

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2026 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung Marion Christina Hauck und Joseph Verheyden, publiziert von Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.vr-elibrary.de.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte, die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.). Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig
Druck und Bindung: CPI books, Ulm
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

E-Mail: info@v-r.de

ISSN 1420-4592 (print)
ISSN 2197-5124 (digital)

ISBN 978-3-525-51710-9 (print)
ISBN 978-3-666-51710-5 (digital)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Marion C. Hauck, Joseph Verheyden</i> Doppelkodierung im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Neue Perspektiven auf eine lukanische Strategie	9
<i>Daniel Lanzinger</i> <i>Discrepant awareness</i> und Doppelkodierung. Ein methodischer Ordnungsversuch	27
<i>Manuel Nägele</i> Zwischen Zeitgeschichte und Gründungsmythos. Das ambivalente Proömium in antiker Historiographie und bei Lukas	47
<i>Nils Neumann</i> Die Körpersprache des Zöllners in Lk 18,13. „Die Augen (nicht) zum Himmel erheben“ und „sich an die Brust schlagen“	89
<i>Reinhard Feldmeier</i> Elijah und Herakles. Doppelkodierung in den lukanischen Passions- und Ostererzählungen	111
<i>Matthias Becker</i> Apostelporträts im Dreifarbendruck. Jüdische, pagane und christliche Farbtöne im Petrusbild der Apostelgeschichte und des 2. Petrusbriefs	121
<i>Thomas Schumacher</i> Begriffliche Konzepte im interkulturellen Wechselspiel. Überlegungen zu kommunikativen Strategien im lukanischen Doppelwerk am Beispiel der motivischen Matrix Leben und Tod. Zugleich ein Beitrag zur Verwendung von σπλαγχνίζομαι κτλ.	157

Marion C. Hauck

Paulus und Silas als „Sklaven des höchsten Gottes“ (Apg 16,17). Die Philippi-
Episode als Testfall für eine Kombinierbarkeit der Ansätze *discrepant*
awareness und Doppelkodierung..... 169

J. Andrew Cowan

The Unknown God and the Ignorant Athenians. Irony and Double-Coding in
the Areopagus Address 191

Autor:innenverzeichnis 203

Vorwort

Der vorliegende Tagungsband ist aus einer Konferenz entstanden, die dem Thema „Doppelkodierung im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte“ gewidmet war und vom 08.–09.12.2023 an der Theologischen Fakultät in Göttingen im Seminar für Neues Testament stattgefunden hat. Die Idee der Herausgeber:innen dieses Bandes, Joseph Verheyden und Marion Hauck, gemeinsam etwas zu diesem Thema zu organisieren und zu erarbeiten, kam aber schon viel früher auf. Daniel Marguerat hat mit seinen Arbeiten zur „ambivalence sémantique“ auf vielerlei Weise zum geistigen Austausch angeregt und sowohl das Werden als auch die Ausarbeitung von Konferenz und Tagungsband befeuert. Reinhard Feldmeier hat mit seiner profilierten These und seinem unermüdlichen Engagement, die Genese wissenschaftlicher Arbeiten an der Schnittstelle von hellenistischem Judentum und paganer Religiosität betreffend, das passende wissenschaftliche Umfeld geschaffen. Knut Backhaus hat begeistert zum Thema ermutigt. Florian Wilk hat bei der Finanzierung beraten. Die zur Tagung geladenen Referent:innen haben die Idee mit großem Interesse aufgenommen, das Programm kooperativ bereichert und das Rahmenthema im vorliegenden Tagungsband individuell interpretiert und ertragreich aufbereitet. Für allen Input sei auch Kai Brodersen, Heinz-Günther Nesselrath und Christian Schäfer sehr herzlich gedankt.

Allen Herausgeber:innen von NTOA danken wir sehr herzlich für die Aufnahme dieses Bandes in ihre Reihe. Gefördert wurde die Tagung durch das Dorothea Schlözer-Programm sowie durch das Professorinnenprogramm III der Georg-August-Universität Göttingen. Die Veröffentlichung wurde aus Mitteln des Publikationsfonds NiedersachsenOPEN, gefördert aus zukunft.niedersachsen, unterstützt. Wir danken allen Sponsor:innen sehr herzlich für ihre Förderung, die die Durchführung dieser Konferenz und die Veröffentlichung des vorliegenden Bandes ermöglicht hat! Ein herzliches Dankeschön geht auch an die Theologische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, die mit ihren Räumlichkeiten das Setting für die Tagung zur Verfügung gestellt hat.

Ferner sei sehr herzlich den Göttinger Studierenden gedankt, die durch ihre Teilnahme an der gleichnamigen Lehrveranstaltung im Wintersemester 2023/24 sowie an der Tagung selbst ihr großes Interesse am Thema bekundet haben. Für ihre organisatorische und redaktionelle Mitarbeit danken wir sehr herzlich Carolin Meyer, David Ansorge, Kevin Höh und Lena Schaper.

Mit diesem Buch soll die Arbeit Daniel Marguerats und Reinhard Feldmeiers zum Thema aufgegriffen und gewürdigt werden. Zugleich erhebt es den Anspruch, durch den von den Beteiligten geleisteten Input zur wissenschaftlichen Weiterarbeit am Konzept der Doppelkodierung anzuregen.

Marion C. Hauck und Joseph Verheyden,
Georg-August-Universität Göttingen und Katholieke Universiteit Leuven

Doppelkodierung im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte

Neue Perspektiven auf eine lukanische Strategie

Im *Opus ad Theophilum*¹ trifft der:die religionsgeschichtlich versierte Forscher:in auf ein bemerkenswertes Phänomen: An vielen Stellen finden sich Motive, Topoi und Themen, die hinsichtlich ihrer Bedeutung Ambivalenzen aufweisen, weil sie Parallelen sowohl in biblischen² als auch paganen³ Quellentexten haben und somit aus beiden Vorstellungsbereichen erklärt werden können.⁴

Die Tatsache, dass im *Opus ad Theophilum* biblische und pagane Motive und Themen eng miteinander verwoben sind, zeugt zunächst davon, dass Lukas als kultureller Grenzgänger in beiden Welten, der jüdischen und der hellenistischen,⁵ beheimatet ist.⁶ Die Adaption von Inhalten, die sowohl in der jüdischen als auch

-
- 1 Zur Frage der Einheit von Lukasevangelium und Apostelgeschichte vgl. jetzt BACKHAUS, Das lukanische Doppelwerk. Dass die Einheit beider Schriften mit Blick auf Narrativ und Motive gewährleistet ist, zeigt DERS., Das lukanische Doppelwerk, 312: „Das darstellungsbestimmende und leserlenkende Großnarrativ der beiden lukanischen Logoi ist das einer Sendung in Gestalt des ‚Weges‘. Die Handlungsentwicklung wird wesentlich in einer Wanderung Jesu und dann seiner Zeugen inszeniert.“
 - 2 Mit BACKHAUS, *Asphaleia*, 103 kann man sagen, ins Auge sticht eine „nach Sprache, [...] Motiven [...] und Sache [...] biblisch getönte Welt“.
 - 3 Die Termini „biblisch-jüdisch“ und „pagan“ werden im Rahmen des Bandes als kulturelle und religiöse Analysekatgegorien gebraucht; vgl. den Beitrag von BECKER in diesem Band (1. Begriffsklärungen).
 - 4 Vgl. dazu MARGUERAT, *Luc-Actes*, 70–87; DERS., Lukas, 89–90; 113–120; DERS., *Apostelgeschichte*, 68–69 (Bsp. Himmelfahrt). Die Tatsache, dass die lukanische Syntax zuweilen Ambivalenzen aufweist und zwei mögliche Deutungen zulässt, bemerkte bereits CADBURY, *Commentary on the Preface*, 489–510, auf den MARGUERAT, Lukas, 113, verweist.
 - 5 Vgl. BECKER, Lukas; BÖTTTRICH, *Das Evangelium nach Lukas*, 4: „Lukas’ ist mit jüd. Theologie wie mit hellen. Bildung gleichermaßen vertraut und verrät damit einen weiten Horizont.“
 - 6 Die kulturelle Identität des Lukas steht in der Literatur zur Diskussion. Zur jüdischen Sozialisation des Lukas vgl. WOLTER, *Lukasevangelium*, 9. Indizien wie die „Beheimatung des Lk in der jüd. Glaubenstradition, seine Verwurzelung in den ‚Schriften‘“, die „detaillierte Kenntnis kultischer Vollzüge, vor allem aber sein Geschichtsbild, das Israel und die allmählich entstehende Kirche als Teile eines großen Zusammenhangs sieht“, lassen auf eine „juden-christl. Herkunft“ schließen, so BÖTTTRICH, *Das Evangelium nach Lukas*, 5. Einen gebildeten Gottesfürchtigen sehen in Lukas z. B. BOVON, *Evangelium*, 22; MARGUERAT, *Apostelgeschichte*, 33; KRAUS, *Zwischen Judentum und Hellenismus*, 244 (mit Anm. 121). Vgl. auch den Beitrag von FELDMIEIER in diesem Band (1. Die lukanische Hermeneutik). BECKER, Lukas, 6 schließt sich im Grunde dieser These an, wenn er

in der paganen Kultur kursieren, ist *per se* noch kein Indiz dafür, dass Lukas mit den Ambivalenzen eine kommunikative Strategie verfolgt oder ein bestimmtes Anliegen oder gar Programm verbindet.

Indes spricht Daniel Marguerat zufolge ein Indiz im *Opus ad Theophilum* für eine „bewusst erzielte Ambivalenz“⁷; und zwar die Tatsache, dass nicht nur die jeweilige Texteinheit, sondern auch der Kontext, in den sie eingebettet ist, sowohl eine jüdische als auch eine griechische Lektüre zulässt und stützt.⁸ Bei einigen Motiven kann die Doppeldeutigkeit sogar konzeptionell durch das gesamte *Opus* verfolgt werden.⁹ An die Leser:innenschaft ergeht durch die doppelte Kodierung also das Angebot einer jüdischen und griechischen Lektüroption, und „je nach [...] Verständnishorizont“ der Rezipierenden¹⁰ kann eine Texteinheit „mit dem einen wie mit dem anderen hermeneutischen Schlüssel gelesen werden“¹¹. Aus narratologischer Perspektive kann man sagen: Indem die semantisch ambivalenten, unterschiedlichen Vorstellungsbereichen entnommenen Elemente in einen aus mehreren Ebenen bestehenden Erzählzusammenhang eingewoben sind, entsteht eine mehrdimensionale Informationsstruktur, durch die Lukas die Rezeption seines Textes aktiv steuert.¹² Diese Beobachtung erscheint besonders gewichtig und spricht dafür, dass sich in den Ambivalenzen, die das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte durchziehen, eine bestimmte Absicht¹³ des Textproduzenten Lukas zeigt, er strategisch agiert und nicht nur einzelne Textpassagen, sondern sein gesamtes Werk auf entsprechende Weise gestaltet. Im vorliegenden Band wird diese lukanische Strategie Doppelkodierung genannt.

Lukas als einen gebildeten „Heidenchristen“ ansieht, „der wahrscheinlich vor seiner Hinwendung zum Christusglauben mit der jüdischen Religion bzw. mit der Diasporasynagoge sympathisierte“. Dabei setzt er neben der paganen Bildung des Lukas dessen Vertrautheit mit biblisch-frühjüdischen Bildungsinhalten voraus, ohne die das Doppelwerk nicht angemessen verstanden werden kann (DERS., Lukas, 5–6).

7 MARGUERAT, Lukas, 114.

8 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 114.

9 Bspw. im Falle des Motivs der Reise, vgl. MARGUERAT, Lukas, 332–356; s. dazu Anm. 14.

10 In der Frage nach den intendierten Rezipierenden des Lukas herrscht Uneinigkeit. Vgl. z. B. MARGUERAT, Lukas, 129–130: gebildete Nichtjüd:innen, Christ:innen, Proselyt:innen, Gottesfürchtige aus der Diaspora; vgl. dagegen z. B. KURTH, Die Stimme der Propheten erfüllt, 220, die von einem missionarischen Aufruf an die Juden ausgeht.

11 MARGUERAT, Lukas, 115.

12 Vgl. dazu den Beitrag von LANZINGER in diesem Band (5. Discrepant awareness und Doppelkodierung).

13 Zur bewusst erzielten, intendierten Ambivalenz MARGUERAT, Lukas, 114.

1. Forschungsstand

Den Ausgangspunkt für den Interpretationsansatz der Doppelkodierung bilden Textentdeckungen, die der Lausanner Bibelwissenschaftler Daniel Marguerat unter dem Begriff der semantischen Ambivalenz („ambivalence sémantique“, auch: „double signification“) zusammengefasst und facettenreich¹⁴ erforscht hat.¹⁵ Seine Beobachtung betrifft neben Begriffen und Themen auch Erzählfiguren, die vom Profil her doppeldeutig, am „Schnittpunkt zweier Welten“¹⁶, angelegt sind.¹⁷

Die Tatsache, dass sich sowohl die jüdische als auch die pagane Lektüreooption einer Texteinheit sinnvoll in den literarischen Zusammenhang einpasst, indiziert Marguerat zufolge, dass Lukas die semantische Ambivalenz als Technik und als Schreibverfahren bewusst einsetzt.¹⁸ Er bringt dabei ein bestimmtes rhetorisches Verfahren zum Einsatz, und zwar die Amphibolie, das heißt den berechnenden „Entscheid eines Autors, den Doppelsinn einer Aussage oder eines Ereignisses nahezu legen“¹⁹. Unter Einsatz dieses rhetorischen Mittels unterlässt es Lukas, sich

14 Eine jüdische und griechisch-römische Lesart lassen MARGUERAT zufolge u. a. folgende Passagen und die in ihnen enthaltenen Begriffe bzw. Motive zu (vgl. DERS., Lukas, 113–119; 332–356): Lk 9–19, Thema des Reisens bzw. der Wanderschaft (Wanderschaft der Patriarchen, Exodus, Wanderphilosophentum); Lk 23,47, ein Gerechter (leidender Gerechter; unschuldig leidender Held); Apg 1,9–11, Himmelfahrt (Erhöhung des Gerechten, hellenistisches Pattern der Entrückung des Helden bzw. des Kaisers in den Himmel); Apg 4,32–34, „ein Herz und eine Seele“, Gütergemeinschaft (Jer 32,39; Dtn 15,4, griechisches Freundschaftsideal); Apg 5,31, der Retter (messianischer Titel, römisch-imperiale Titulatur) Apg 17,16–34, Apg 17,22 („sehr abergläubisch“, „sehr fromm“); Apg 17,26 (Adam, stoisches Urprinzip); Apg 17,29 (Zeiten als Geschichtsepochen, Zeiten als Jahreszeiten); Apg 18,31, Gesetz (Tora, römisches Gesetz); Apg 27,13–34, Rettung des Paulus und seiner Mitreisenden aus Wind und Wasser (Gott als Schöpfer, Jona, Rettung des Helden aus dem Sturm).

15 Vgl. MARGUERAT, Luc-Actes, 70–87; DERS., Lukas, 109–121; 332–356. Verwendet wird die Terminologie der semantischen Ambivalenz von HAUCK, Jesus „at rest“, 194–214, die dem Phänomen am Beispiel Apg 7,55–56 nachgeht. Neben einer biblisch-jüdischen und einer paganen Kodierung des Motivs ἕστως könnte man dabei im Sinne von *discrepant awareness* auch noch einmal zwischen Figuren- und Rezipierendenebene differenzieren: „Steht“ Jesus auf der Figurenebene zur Rechten Gottes, was seine Stellung als Wächter (vgl. 2Esdr 17,3 [Neh 7,3], γρηγορέω, ἵστημι, hebr. נָמַד; Onasander, Strat. 10,11, das „[Aufrecht-]Stehen“ und „Wachen“ [ἕστως, ἀνάστασις, γρηγορέω] in Opposition zum Zustand des Sitzens, Liegens und Schlafens) und Richter (vgl. Jes 3,13; AssMos 10,3) konnotiert, wird den Rezipierenden zugleich erzählt, dass Jesu Weg zur Rechten Gottes an sein Ziel gelangt und er „in stehendem Zustand“ ist (πορεύομαι, ἕστως, vgl. Apg 1,9–11; 7,55–56) (Philo, Leg. All. 1,2–6). Das Motiv des „Stehens“ Gottes findet sich im hellenistischen Judentum bei Philo häufiger, allerdings im argumentativen Zusammenhang (Somn. 2,221; Post. 19–30 u. ö.).

16 MARGUERAT, Lukas, 111.

17 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 110–112, der speziell auf die Figur Paulus verweist.

18 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 114; s. oben.

19 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 120.

semantisch auf den Assoziationshintergrund einer einzigen Kultur festzulegen; vielmehr generiert er bewusst einen mehrdeutigen Text,²⁰ dessen Dekodierung von der Sozialisation, der religiösen Prägung und den enzyklopädischen Voraussetzungen der rezipierenden Person abhängt.²¹ Biblische und pagane Lektüreooption können im Text zunächst Seite an Seite voranschreiten, bis zu dem Moment, da Lukas entscheidet.²²

Adressat:innenschaft. Semantische Ambivalenz ist Marguerat zufolge demnach wesentlich an den Rezipierenden des Lukas orientiert: Durch doppelsinnige Aussagen und die dadurch evozierte „semantische Unschärfe“²³ wird ein hohes Maß an Interpretationspotenzial für unterschiedliche Empfänger:innengruppen freigesetzt.²⁴

Was bedeutet das aber für die Adressat:innen, die Lukas vor Augen standen? Legt Lukas die Doppeldeutigkeiten für einen bestimmten Kreis von Rezipierenden an, die dem Text nicht nur jeweils eine jüdische oder pagane, sondern ein Höchstmaß an Bedeutung entnehmen können? Marguerat zufolge zielt semantische Ambivalenz insgesamt auf die *Insider* der christlichen Bewegung und deren Umfeld.²⁵ Dieser Kreis setzt sich ihm zufolge aus gebildeten Nichtjüd:innen, Christ:innen und Proselyt:innen aus der Diaspora zusammen, mit den biblische und pagane Vorkenntnisse mitbringenden Gottesfürchtigen als Zielpublikum.²⁶ Speziell letztere sind in der Lage, die doppeldeutige Sprache des Werks zu entschlüsseln und sich von Lukas als ideale Interpret:innen durch das Werk navigieren zu lassen – „im Hinterkopf die Pluralität der suggerierten Bedeutungen.“²⁷

Semantische Ambivalenz im Dienst der theologischen Zielsetzung des Lukas. Theologisches Integrationsprogramm. Was beabsichtigt Lukas mit der Strategie der semantischen Ambivalenz? Marguerat vermutet, dass durch die Amphibolie und die ambivalente Figurenkonstruktion ein theologisches Programm umgesetzt wird. Es werde ein „gewolltes Band“²⁸ zwischen Judentum und paganer Welt geknüpft, die beiden Pole Jerusalem (heilsgeschichtliche Kontinuität) und Rom (Expansion

20 Zum bewussten „Code-Switching“ vgl. WATT, Code-Switching, 93–96; vgl. dazu auch den Verweis bei BECKER, Lukas, 26.

21 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 115.

22 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 116.

23 MARGUERAT, Lukas, 90.

24 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 129.

25 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 62: „Die Sprache der Apostelgeschichte ist *eine Sprache für Eingeweihte*.“ (Kursiv i. O.).

26 Zur Identität von Lukas' Adressat:innen vgl. MARGUERAT, Lukas, 129–130. Vgl. hierzu auch Anm. 10.

27 MARGUERAT, Lukas, 120.

28 MARGUERAT, Lukas, 110.

unter den Völkern) in die Definition des Christentums einbezogen²⁹ und dadurch zugleich christliche Identität als spannungsvolle Identität am „Schnittpunkt zweier Welten“³⁰ festgelegt. Das Schreibverfahren der semantischen Ambivalenz steht also im Dienst eines integrativen Anliegens des Lukas, das nicht auf Exklusion, sondern auf Vereinigung unterschiedlicher Gruppierungen und Kulturräume zielt:³¹ Das spiegelt sich nicht zuletzt in der geografischen Achse, die die Leser:innenschaft im *Opus* entlanggeführt wird.³²

Der Göttinger Neutestamentler Reinhard Feldmeier hat für die Erforschung des Phänomens dopsinniger Sprachverwendung in Lukasevangelium und Apostelgeschichte den Terminus Doppelkodierung³³ in die neutestamentliche Forschung eingeführt. Sie entsteht ihm zufolge durch eine gezielte Fusion (ein „Blending“³⁴) von biblischem Traditionsgut mit paganer Motivik. Als „Technik“³⁵ prägt Doppelkodierung Feldmeier zufolge das lukanische Gesamtwerk. Zugleich sieht er darin eine „Strategie“³⁶, die Lukas zu hermeneutischen Zwecken einsetzt: Material aus der biblischen Überlieferung wird so ausgewählt, aufbereitet und präsentiert, dass es auch paganen Rezipierenden unter deren Sprach- und Denkvoraussetzungen plausibel erscheint.³⁷ Auch biblische Inhalte, die, von Ausnahmen abgesehen, aus paganer Sicht anstößig oder zumindest der Semantik nach missverständlich waren, werden in ein neues Sprachspiel übertragen und so übersetzt, dass sie auch in einem paganen Milieu, unter (gebildeten) Nichtjüd:innen, verständlich und rezipierbar werden. Immer verfolgt Doppelkodierung dabei das Anliegen der Inkulturation und Mission.³⁸

Feldmeier zufolge spiegelt das „Blending“ biblischer und paganer Traditionen religionsgeschichtlich die im hellenistischen Judentum zu beobachtende Sapientisierung, d. h. die Integration griechischer Weisheit, Philosophie und Bildung in die jüdische Theologie und Ethik während der Epoche des Hellenismus.³⁹ Dadurch

29 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 120–131.

30 MARGUERAT, Lukas, 111; vgl. auch DERS., Lukas, 121.

31 Der Schriftsteller Lukas steht dabei im Dienst des Theologen Lukas, der eine Theologie der Universalität befürwortet und betreibt, vgl. MARGUERAT, Lukas, 120; 109–131.

32 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 109.

33 Vgl. dazu FELDMIEIER, Endzeitprophet, 72–84; DERS., Himmelfahrt, 63–74; DERS., Before the Teachers of Israel, 77–95; DERS., Der Höchste, 544–558; DERS., The Wandering Jesus, 343–353.

34 FELDMIEIER, The Wandering Jesus, 349.

35 FELDMIEIER, Der Höchste, 553.

36 FELDMIEIER, Himmelfahrt, 68.

37 Vgl. z. B. FELDMIEIER, Himmelfahrt, 68; DERS., Endzeitprophet, 77–78; DERS., Der Höchste, 552–553.

38 Vgl. FELDMIEIER, Endzeitprophet, 78.

39 Vgl. FELDMIEIER, Endzeitprophet, 72–75, hier 74 („Sapientisierung des Heiligen“).

seien auch Umdeutungen biblischer Traditionen vorangetrieben worden.⁴⁰ Als Beispiele nennt Feldmeier die Himmelfahrt Jesu, die alttestamentliche Vorbilder (Elija) mit pagan-mythologischen (Herakles) kombiniert;⁴¹ Gottesbezeichnungen wie „höchster Gott“;⁴² sowie das Reisemotiv, durch das Jesus und Paulus unter dem Doppelaspekt des Prophetentums und des paganen Wanderphilosophentums dargestellt werden.⁴³

Der Ansatz der Doppelkodierung wurde im expliziten Verweis auf die Terminologie Feldmeiers in der Folge in Monographien seiner Schüler⁴⁴ und in einer Reihe von Fachaufsätzen aufgegriffen und als Grundlage für eigene Forschungen verwendet.⁴⁵ Doppelkodierung entwickelte sich so rezent zu einem großen Thema der Lukasforschung,⁴⁶ das mittlerweile sogar Eingang in die neutestamentliche Einleitungsliteratur gefunden hat.⁴⁷ Impulse von Daniel Marguerat, Reinhard Feldmeier, Jens Eder⁴⁸ und Matthias Becker aufgreifend, scheint es angebracht, in Doppelkodierung eine Strategie zu sehen, bei der unterschiedliche Blickwinkel und Ebenen zu berücksichtigen sind.⁴⁹

40 Vgl. FELDMIEIER, *Before the Teachers of Israel*, 80.

41 Vgl. FELDMIEIER, *Himmelfahrt*, 63–74.

42 Vgl. FELDMIEIER, *Der Höchste*, 544–558.

43 Vgl. FELDMIEIER, *The Wandering Jesus*, 343–353; vgl. zum Prophetentum NEBE, *Prophetische Züge*.

44 Vgl. BECKER, *Lukas*, 28–30.

45 Vgl. DÖBLER, *Hades*, 380; SOMMER, *Platter Humor*, 110–120. Auf die Doppelkodierung verweist auch LANG, *Funktion der Himmelfahrt*, 192 (mit Anm. 75). Zu Doppelkodierung in der patristischen Pneumatologie vgl. GEMEINHARDT, *Gott ist Geist*, 129–147.

46 Für die Theoriebildung bedeutsam sind auch folgende Arbeiten: KRAUS, *Zwischen Judentum und Hellenismus*, 227–244; NEUMANN, *Lukas*, 315; DERS., *Die πᾶνοπλία Gottes*, 40–64. VOLLENWEIDER, *Areopag*, 321–342, spricht von einem „double Reading“, welches die Areopag-Rede des Paulus in *ApG* 17,16–34 erlaubt; die Terminologie wird aufgegriffen von JANTSCH, „Sokratische“ Themen, 485.

47 So schreibt SCHNELLE, *Einleitung*, 375 in der 10. Auflage (2024) seines vielgenutzten Lehrbuchs unter Rekurs auf Arbeiten von FELDMIEIER und BECKER: „Die kulturell-theologische Identität des Lukas kann nicht monokausal bestimmt werden, wobei die pagan-jüdische Doppelcodierung nicht als Gegensatz, sondern als Synthese zu verstehen ist.“ Eine weitere Erwähnung der „jüdisch-paganen Doppelcodierung“ findet sich bei SCHNELLE, *Einleitung*, 395.

48 Vgl. EDER, *Postmoderne*, 16–18, der Doppelkodierung am postmodernen Kino illustriert und darlegt, dass durch diese Strategie ein vielfältiges Publikum angesprochen wird: „Mit diesem Stichwort ist eine Ambivalenz auf der Ebene des kommunikativen Handelns gemeint, durch die ein semantischer Schwebезustand entsteht: Eine Äußerung oder Darstellung ist so angelegt, dass sie auf (mindestens) zwei verschiedene Weisen verstanden werden kann und soll.“

49 Vgl. dazu MARGUERAT, *Lukas*, 109–131; BECKER, *Lukas*, 51–55. In Weiterführung der Ansätze von MARGUERAT und FELDMIEIER entscheidet sich BECKER für eine holistische Zugangsweise und die Unterscheidung zwischen Autorenintention (*intentio auctoris*), Textintention (*intentio operis*) und Leserintention (*intentio lectoris*). Es stellt sich ihm zufolge die Frage, was vom Bibelphilologen

Die oben genannten Autoren sind für die Theoriebildung der Beiträge dieses Tagungsbandes bedeutsam und bieten zu folgenden Punkten Diskussionsstoff:

I. Deskriptive Feststellung von Doppeldeutigkeiten:

- Welche weiteren Begriffe, Motive, Figuren und Themen, die Raum für eine biblisch-jüdische und pagane Füllung bieten, können im lukanischen Doppelwerk aufgedeckt werden?
- Welche Bezugspunkte lassen sich anhand von Vergleichstexten identifizieren?

II. Ermittlung der Funktion von Doppeldeutigkeiten in der Erzählstrategie des Lukas:

- Wie sind die Doppeldeutigkeiten erzähltechnisch in den Kontext eingebunden?
- Welche Impulse können Perspektiven wie *discrepant awareness* und eine Scheidung der Kommunikationsebenen (Rezipierendenebene; Figurenebene) für die These von der Doppelkodierung geben? Inwiefern können sie zur Beantwortung der Frage beitragen, was durch die Doppelkodierung wem gegenüber kommuniziert oder vermittelt werden soll?

III. Standpunkt des Lukas und theologische Einordnung:

- Was bedeutet es theologisch, wenn in just derselben Begrifflichkeit eine mögliche pagane Füllung neben einer biblisch-jüdischen Platz findet? Welche Theologie soll dadurch zum Ausdruck gebracht werden? Ist das ein theologischer Verlust – *everything goes*? Oder ein Gewinn?
- Konstruiert die Doppelkodierung zwei Ebenen, die für verschiedene Adressat:innengruppen gleichrangig nebeneinander liegen? Oder sind theologische Abstufungen festzustellen, Überblendungen, Bewertungen, Abgrenzungen?
- Auf welche konstruierte historische Leser:innenschaft zielt die Doppelkodierung ab?

IV. Möglichkeit der Ausweitung der These von der Doppelkodierung:

- Ist Doppelkodierung als Strategie auch außerhalb der lukanischen Schriften, bei anderen neutestamentlichen und frühchristlichen Schriftstellern, zu finden?
- Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich durch Textvergleiche feststellen? Welche Eigenarten weist die lukanische Doppelkodierung auf?

Diesen und weiteren Fragen wird im Rahmen des vorliegenden Tagungsbandes Raum geboten und nachgegangen.

konstruierte, damit letztlich fiktive, zu heuristischen Zwecken imaginierte „historische Leser bzw. Hörer des Lukas unabhängig von möglichen Autorenintentionen aus dem Text des Doppelwerkes an paganen Bildungsthemen heraushören konnten (*intentio lectoris*).“ (51; 54–55; kursiv i.O.).

2. Zusammenfassung der Beiträge

Den Auftakt der Tagungsbeiträge dieses Bandes bildet ein methodologischer Beitrag. Ansonsten ist die Anordnung der Beiträge am Gesamtaufriß des *Opus ad Theophilum* orientiert.

Daniel Lanzinger vergleicht zwei literarische Techniken bzw. deren Beschreibungsmodelle, nämlich Doppelkodierung und *discrepant awareness*. Letzteres stammt ursprünglich aus der Dramentheorie und bezeichnet das Phänomen, dass sich Erzählfiguren auf einem anderen Informationsstand befinden als die Rezipierenden. Der Beitrag legt dar, mit welchen erzähltechnischen Mitteln den Rezipierenden ein Informationsvorsprung eingeräumt werden kann und welche Effekte der Leser:innenlenkung damit einhergehen. Im Vergleich zeigt sich, dass *discrepant awareness* und Doppelkodierung zwar weder deckungsgleich noch aufeinander zurückzuführen sind, dass beide Techniken aber Überschneidungen haben, deren Potential es für Analyse und Interpretation auszuloten gilt.

Manuel Nägele diskutiert die Möglichkeit einer bereits im Prolog des *Opus ad Theophilum* vorliegenden Doppelkodierung. Anders als es für andere Textpassagen häufig angenommen wird, ist die Doppelkodierung im Prolog wohl nicht in einem einzigen Lexem oder Vorstellungskomplex zu suchen, sondern in zwei unterschiedlichen Textelementen: Während Lukas seine jüdischen Leser:innen über die ambivalente Semantik des Verbs πληροφορέω (1,1) dafür sensibilisiert, dass sie seinen Bericht als die Fortsetzung der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel zu lesen haben – als Erfüllungsgeschehen alttestamentlicher Verheißungen –, aktiviert Lukas bei seinen Rezipierenden griechisch-römischer Provenienz mit seiner Betonung des „Anfangs“ (ἀπ’ ἀρχῆς [1,2]; ἄνωθεν [1,3]) deren enzyklopädisches Wissen über (mythologische) Anfangserzählungen. Damit gibt er ihnen zu verstehen, dass sein Bericht in funktionaler Hinsicht analog zu den alten Mythen als eine identitätsstiftende Erzählung zu rezipieren ist. Gleichzeitig hebt er durch die Lokalisierung der Ereignisse „unter uns“ (ἐν ἡμῖν [1,1]) und den Hinweis auf die „Augenzeugen“ (οἱ αὐτόπται [1,2]) den zeitgeschichtlichen Charakter der von ihm berichteten Ereignisse hervor. Diese liegen – anders als bei den Mythen – gerade nicht in der fernen Vergangenheit.

Der Aufsatz von Nils Neumann ist der Körpersprache des Zöllners in Lk 18,13 gewidmet. Um die Körpersprache des Zöllners in Lk 18 zu verstehen, wendet er einen Ansatz an, den der Philologe Robert A. Kaster für die Analyse von Emotionen in antiken römischen Schriften entwickelt hat. Kaster zeigt, dass das Erleben von Emotionen auf kulturellen Konventionen basiert, so dass es möglich ist, wiederkehrende Muster („Scripts“) aus Sinneswahrnehmung, kognitiver Reflexion, Körpergefühl und Verhalten zu identifizieren, die sich typischerweise mit einer Emotion verbinden. Der vorliegende Beitrag weist solche „Scripts“, welche die Elemente „die Augen

zum Himmel erheben“ und „sich an die Brust schlagen“ beinhalten, anhand von jüdischen Texten und paganen Erzählungen nach. Die Kombination beider Gesten illustriert damit den spezifischen kulturellen Standort des Lukasevangeliums und seiner Leser:innenschaft, für die sich Einflüsse aus dem hellenistischen Judentum und aus der paganen Bildung verbinden. Insgesamt hilft diese Kontextualisierung nicht nur, eine differenzierte Interpretation der Körpersprache des Zöllners zu gewinnen, sondern sie wirft auch Licht auf den spezifischen kulturellen Horizont des dritten Evangeliums.

Reinhard Feldmeier führt die Doppelkodierung als hermeneutische Strategie am Beispiel der lukanischen Passions- und Ostererzählungen vor. Diese weisen ihm zufolge nicht nur enge Bezüge zu alttestamentlichen und frühjüdischen, sondern auch zu paganen Traditionen auf, und zwar oftmals im selben Text oder Motiv. Er geht dabei von der Annahme aus, dass die hermeneutische Kunst des Lukas bei der Wiedergabe der Hinrichtung Jesu am Kreuz wie der Darstellung seiner leiblichen Auferstehung besonders gefordert war, da beides für pagane Adressat:innen wohl den größten Anstoß der christlichen Botschaft darstellte. Feldmeier zeigt anhand von drei Punkten auf, wie Lukas diese Geschehnisse durch die Doppelkodierung plausibilisiert: An der Parallelisierung von Vorsehung und Schriftbeweis, von Propheten- und Philosophenschicksal (*exemplum Socratis*) sowie am inneren Zusammenhang von Leiden und Erhöhung bei Elia und Herakles.

Im Beitrag von Matthias Becker wird das lukanische Petrusporträt der Apostelgeschichte mit dem Petrusbild des 2. Petrusbriefs verglichen. Die Vergleichskategorien bilden jüdische, griechisch-römische (pagane) und spezifisch „christliche“ Facetten im jeweils kreierte Bild des Apostels. Im Ergebnis zeigt sich, dass in beiden Texten nicht nur ein doppelkodiertes Apostelporträt vorliegt, sondern gewissermaßen ein Dreifarbindruck. Bemerkenswert ist dabei nicht nur, dass das dreidimensionale Petrusbild der Apg gerade im 2Pet in einer grundsätzlich ähnlichen und doch modifizierten Weise wiederkehrt. Vielmehr verdient es auch Beachtung, dass jene Aspekte, die Elemente griechisch-römischer Bildung betreffen (v. a. Rhetorik und Philosophie), im Petrusbild des 2Pet gegenüber der Apg noch einmal gesteigert sind.

Thomas Schumacher reflektiert, wie im lukanischen Doppelwerk der Themenkomplex von Leben und Tod mit den Begriffen *σπλάγγων* bzw. *σπλαγγιζομαι* verknüpft und erschlossen wird. Dabei zeigt sich, dass eine jüdische und eine hellenistische Perspektive hier nicht gleichwertig nebeneinanderstehen, sondern dass vielmehr jüdische Gehalte in einen nichtjüdischen Rezeptionshorizont hinein vermittelt werden. Für die These von der Doppelkodierung ergeben sich daraus die Postulate, (a) den Primat jüdischer Theologie zu berücksichtigen, (b) statt nur einzelner Verse oder Ausdrücke größere Bedeutungseinheiten zu analysieren sowie (c) zu hinterfragen, welche Passagen sich einer Deutung anhand des Konzepts der Doppelkodierung möglicherweise auch entziehen.

In ihrem Beitrag erprobt Marion Hauck die Kombinierbarkeit der an sich unterschiedlichen Ansätze *discrepant awareness* und Doppelkodierung am Fallbeispiel der Philippi-Episode Apg 16,9–40: Der Analyseapparat von *discrepant awareness* und die Unterscheidung der Erzählebenen (Rezipierendenebene; Figurenebene) erweist sich dabei als Möglichkeit, um den Ansatz der Doppelkodierung weiter auszugestalten. Das Motiv θεὸς ὑψιστος wird zunächst komparatistisch erschlossen, sodann in den Erzählzusammenhang von Apg 16,9–40 eingebunden. Aus dem Episodenverlauf geht hervor, dass jüdische und pagane Motive nur punktuell gleichrangig nebeneinanderstehen; das in Apg 16,17 vollzogene „Blending“ ist Teil einer kommunikativen Strategie der Überbietung, die auf Instruktion und letztendlich auf ein genaueres Erkennen und tieferes Verstehen der Rezipierenden zielt.

Wie mehrere Interpret:innen erkannt haben, erreicht das Phänomen der Doppelkodierung in der Areopag-Rede des Paulus in Apg 17,22–31 einen seiner Höhepunkte. Dennoch bleiben die Perspektive des lukanischen Paulus auf die beiden Bedeutungen und der Zweck dieser Doppeldeutigkeit umstritten. Der Aufsatz von Andrew Cowan befasst sich mit dem anhaltenden Streit, indem er einen oft missverstandenen Aspekt des Beginns der Rede betrachtet: Paulus' Appell an den Altar eines unbekanntes Gottes. Entgegen der üblichen Lesart identifiziert Paulus den Gott, den er verkündet, nicht mit dem unbekanntes Gott, sondern verwendet den Altar als Symbol für die Unwissenheit, die den athenischen Umgang mit dem göttlichen Bereich im Allgemeinen kennzeichnet. Diese Einleitung und die Rekapitulation des Themas der Unwissenheit gegen Ende der Rede (Apg 17,30) deuten darauf hin, dass der lukanische Paulus die hellenistischen philosophischen Traditionen, auf die seine Rede anspielt, nur bedingt bejaht und dass er diese Redeweise anwendet, um Überschneidungen hervorzuheben, die seine Botschaft für die Zuhörer:innen attraktiver und verständlicher machen.

3. Doppelkodierung – Quo Vadis?

Aus den in diesem Band versammelten Beiträgen ergeben sich für die wissenschaftliche Weiterarbeit am Konzept der Doppelkodierung eine Reihe von wegweisenden Einsichten. Die oben genannten Fallbeispiele bieten anhand von exemplarischen Textanalysen wesentliche Impulse, um den Ansatz der Doppelkodierung konzeptionell und methodologisch weiter auszugestalten, und zwar in komparatistischer, narratologischer und hermeneutischer Hinsicht. Einige wesentliche Aspekte werden im Folgenden aufgegriffen. Sie sollen dazu anregen, den Ansatz der Doppelkodierung für die Zukunft weiter auszuloten.

3.1 Lukas als Brückenbauer der Verständigung

Anhand einer Fülle von Belegen zeigt Reinhard Feldmeier auf, dass Lukas zur Profilierung seiner Jesusgestalt Aspekte biblischer und paganer Figuren aktiviert. Unterschiedliche kulturelle und traditionelle Inhalte werden auf diese Weise in ein Gespräch miteinander gebracht: Die Botschaft von Jesus Christus soll so aufbereitet werden, dass sie auch einem paganen Publikum plausibel erscheint und in die pagane Welt vermittelt werden kann. Dies gilt bereits für den Prolog Lk 1,1–4, wie Manuel Nägele in seinem Beitrag für diesen Band deutlich macht. Es dürfte ein vielversprechendes Unterfangen sein, sich auch in der Zukunft auf die Suche nach weiteren biblischen und paganen Gestalten zu begeben, die im lukanischen Text explizit oder implizit, über Zitate oder Topoi, zur Sprache gebracht werden, und die Resultate für die These von der Doppelkodierung auszuwerten. Zu verweisen wäre beispielsweise auf die Figur des biblischen Gottesknechts und auf die Frage, welches pagane Äquivalent ihr im Text des Lukas entspricht.

Was die von Lukas zum Einsatz gebrachten Konzeptionen sowie die hermeneutische Übertragung biblischer in pagane Vorstellungen angeht, ist die Quellenbasis für die Zukunft hinsichtlich bestimmter Alltagsphänomene der paganen Welt noch auszuweiten: Dabei sind neben literarischen auch verstärkt dokumentarische Zeugnisse der hellenistisch-römischen Zeit wie Inschriften und Papyri in die komparatistische Analyse einzubeziehen; ein Zugang, der in der Acta-Forschung noch kaum gewählt worden ist.⁵⁰ Hier kann die seit Adolf Deissmann verfochtene literarische, linguistische und sozialgeschichtliche Relevanz solcher Zeugnisse für das Verständnis lukanischer Terminologien und Konzeptionen neu aufgezeigt werden. Indem die dokumentarischen Papyri Alltagsphänomene und -institutionen des Imperium Romanum der Kaiserzeit belegen, stellen sie für die Rekonstruktion paganer Konzeptionen und die Analyse ihres Nachklangs im *Opus ad Theophilum* eine wesentliche Quelle dar.⁵¹

3.2 Kompatibilität und Möglichkeit der Kombinierbarkeit der Doppelkodierung

Um das Konzept der Doppelkodierung in Zukunft weiterzuentwickeln, braucht es, neben einer Ausweitung der Quellengrundlage, eine Standortbestimmung gegenüber anderen methodischen Ansätzen und Modellen.

50 Vgl. DEISSMANN, Licht vom Osten; in der neueren Debatte: ARZT-GRABNER/KREINECKER, Light from the East; ARZT-GRABNER/KLOPPENBORG/KREINECKER, More Light; für die Doppelkodierung vgl. SOMMER, Platter Humor.

51 Vgl. dazu den Beitrag von HAUCK.

3.2.1 Literaturwissenschaft, *discrepant awareness* und Doppelkodierung

Die Beiträge von Daniel Lanzinger und Marion Hauck demonstrieren, dass der Ansatz der Doppelkodierung durch das Instrumentarium der Narratologie erweitert zu werden vermag. Anhand eines Vergleichs und des Aufweisens von Schnittstellen macht Lanzinger deutlich, welches Innovationspotential in der komplementären Anwendung der Ansätze Doppelkodierung und *discrepant awareness* liegt. Marion Hauck zeigt, dass es sich bei den Modellen Doppelkodierung und *discrepant awareness* nicht um Anwendungskonkurrenten handelt, die sich von vornherein ausschließen, sondern dass die ausgewählten Modelle bzw. Aspekte davon gerade in ihrer Kombination für Analyse und Textverständnis ertragreich sein können. Die verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten sollten in Zukunft *en détail* in Augenschein genommen werden, indem auch die kognitive Linguistik und Semantik als Impulsgeber ertragreiche Einsichten versprechen.

Da für den Ansatz der Doppelkodierung die Grundvoraussetzung leitend ist, dass die betreffenden Motive und Muster immer schon in einen bestimmten, mehrdimensionalen Erzählzusammenhang eingebunden sind und Lukas mit Doppelkodierung ein bestimmtes hermeneutisches, aber auch ein theologisches Anliegen verfolgt,⁵² Doppeldeutigkeiten also im Dienst einer bestimmten Erzählstrategie stehen, ist dieser Ansatz *per se* komplementär, im Speziellen auf die Narratologie hin ausgerichtet: Doppelkodierung und Narratologie stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern müssen zwangsläufig für die Untersuchung neutestamentlicher Texte als sich ergänzende oder erweiternde Methoden begriffen und in Beziehung gesetzt werden. Eine methodologisch notwendige Differenzierung sollte nicht die Annahme ihrer Inkompatibilität im exegetischen Anwendungsbereich befördern.

3.2.2 Kognitive Linguistik und Theorie des Blending

Mit Blick auf den im Tagungsband häufig angesprochenen Terminus des Vorwissens und der externen Verstehensschemata bietet sich eine Schärfung durch Einblicke in die kognitive Linguistik an, für die die Annahme leitend ist, dass Wissen in größeren *Domains* strukturiert ist und der Bedeutung von Begriffen, Mustern und Konzepten eine umfassende Weltvorstellung und damit Perspektivierung zugrun-

52 Vgl. dazu auch KRAUS, Zwischen Judentum und Hellenismus, 228; 243–244, der den theologiegeschichtlichen Ort des lukianischen Werkes untersucht, indem er diachron die Verwendung jüdischer und hellenistischer Motive beachtet und synchron nach der Aussageabsicht des Lukas fragt. Er kommt zu dem Ergebnis, dass es Lukas einerseits darum geht, die jüdische Verwurzelung der Kirche herauszustellen, andererseits geht es ihm um Inkulturation des Evangeliums.

de liegt.⁵³ Nils Neumann hat dies in seinem Beitrag zu Lk 18,13 am Beispiel der Körpersprache des Zöllners, die eine Kombination aus hellenistisch-jüdischen und paganen Verhaltensmustern bildet, gezeigt.

Auch hinsichtlich der von Reinhard Feldmeier genutzten Terminologie des *Blending* erweisen sich Einblicke in und eine weitere Ausgestaltung durch die kognitive Linguistik, *Blending Theory* und den von Fauconnier und Turner entworfenen Analyseapparat als ertragreich.⁵⁴ Das von Fauconnier und Turner entwickelte Modell des *Blending* wird auch *Model of Conceptual Integration* genannt.⁵⁵ Beim *Blending* wird (Welt-)Wissen auf innovative Weise integriert. Dabei werden konzeptuelle Elemente aus unterschiedlichen, ursprünglich inkompatiblen Bereichen in eine neue Einheit aufgenommen und zu einer kohärenten Informationsstruktur kombiniert bzw. verschmolzen.⁵⁶ Der Vorgang des *Blending* schließt mindestens vier Räume (*Spaces*) in sich: mindestens zwei *Input Spaces*; einen *Generic Space*, welcher schematisches Material beinhaltet, das von den *Input Spaces* geteilt wird; sowie den *Blended Space*, welcher die mentale Interaktion der *Input Spaces* repräsentiert.⁵⁷ Für die Lukasforschung und die These von der Doppelkodierung birgt diese Theorie erhebliches Innovationspotential in sich. Auch bei der Doppelkodierung kommt es zur Kombination und zum *Blending* von Elementen aus unterschiedlichen Vorstellungsbereichen. Matthias Becker hat dies am Petrusportrait des Lukas und des 2Petr vorgeführt. Vielversprechend wäre in Zukunft auch eine Analyse der Figur des lukianischen Paulus als *Blend*, dessen Verortung am „Schnittpunkt zweier Welten“⁵⁸ Marguerat herausgestellt hat. Aus der Perspektive des Ansatzes der *Blending Theory* wird auch die Rolle des Textproduzenten Lukas betont, der nicht einfach konventionelle Formulierungen und feststehende Ausdrücke übernimmt, sondern innovativ und *ad hoc* kohärente Informationsmuster schafft.⁵⁹ Als kon-

53 Die klassische Trennung zwischen Semantik und Pragmatik ist in der kognitiven Linguistik aufgehoben. Vgl. dazu im Ganzen GEERAERTS, *Theories*, 203–204.

54 Vgl. FAUCCONNIER/TURNER, *The Way We Think*; Zu *Mental Spaces* und *Blending* vgl. auch GEERAERTS, *Theories*, 210–213.

55 Ein bislang noch nicht für den Ansatz der Doppelkodierung fruchtbar gemachtes Gebiet ist die Metapherntheorie. Vgl. neben FAUCCONNIER/TURNER, *The Way We Think* die Hinweise bei ZIMMERMANN, *Mixed Metaphors*, 52 (mit Anm. 33), der auf den wenig verbreiteten, vermutlich von Mark Turner geprägten Begriff der „blendaphor“ verweist.

56 Vgl. GEERAERTS, *Theories*, 212: »[T]he conceptual integration mechanism is not restricted to the analysis of metaphor. It is a general procedure in human cognition, consisting of the innovative combination of conceptual materials from the distinct sources.«

57 Vgl. GEERAERTS, *Theories*, 211–212.

58 MARGUERAT, *Lukas*, 111.

59 Vgl. GEERAERTS, *Theories*, 211: »[B]lending theorists tend to pay more attention to the way in which metaphoric structures are created *ad hoc* in discourse, where standard Conceptual Metaphor Theory tends to focus on more conventional language, fixed expressions, idioms, and proverbs«.

struierte Gebilde stoßen die lukianischen *Blends* dann gerade dort auf Resonanz, wo Konzeptionen zumindest rudimentär als bekannt vorausgesetzt werden können.⁶⁰

3.2.3 Doppelkonditionierung

Neben der *Blending Theory* sind in Zukunft auch Aspekte der These von der „Doppelkonditionierung“⁶¹ für den Ansatz der Doppelkodierung auszuwerten: Bei der Wahrnehmung und Untersuchung doppelkodierter Textpassagen kann eine Spannung zwischen Motiven der jüdischen Heiligen Schriften und paganen Motiven aufgebaut werden. Der durch Klaus Koschorke geprägte Begriff der „Doppelkonditionierung“ erweist sich zur Beschreibung dieser Spannung als ertragreich: Es geht um die Anerkennung der „Interferenz zweier [...] inkompatibler Systeme“⁶², die unterschiedlich kodiert sind.⁶³

Biblische und pagane Motive gehen im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte zumindest punktuell eine „Koexistenz“⁶⁴ ein. Durch die „Superimposition“⁶⁵ der biblischen und paganen „Koordinatensysteme“, die zwar an sich „wechselseitig unassimilierbar bleiben“⁶⁶, jedoch zum Interferenzmuster kombiniert oder fusioniert werden, entsteht eine kulturell und hermeneutisch äußerst fruchtbare „bilinguale Kontaktzone“⁶⁷ bzw. spannungsgeladene „Semiosphäre“⁶⁸, die Lukas für seine Erzählstrategie, aber auch zur Profilierung seiner Figuren gebrauchen kann.

Doppelkodierung geht also gerade nicht darin auf, das zeigen Impulse aus der Narratologie (*discrepant awareness*), *Blending Theory* (Fauconnier/Turner) und Doppelkonditionierung (Koschorke), dass Lukas jüdische und pagane Inhalte zusammenstellt, die in ihrer bloßen Verschiedenheit nebeneinanderstehen und, je nach Rezeptionshintergrund, separat einsehbar, für sich entschlüsselbar und verstehbar sind. Eine zu starke Separation der Bereiche darf das grundsätzliche hermeneutische und integrative Anliegen des Lukas nicht ausblenden.⁶⁹ Nicht das

60 Zur Bedeutung des Vorwissens der Rezipierenden, um die Lektüreooptionen, die ein Text eröffnet, verstehen zu können, vgl. den Beitrag von LANZINGER (5. *Discrepant awareness und Doppelkodierung*).

61 Dazu im Ganzen KOSCHORKE, Wahrheit und Erfindung, 368–383; ZIMMERMANN, Phantastische Tatsachenberichte?!, 473–474.

62 ZIMMERMANN, Phantastische Tatsachenberichte?!, 473.

63 Vgl. KOSCHORKE, Wahrheit und Erfindung, 368–370.

64 Der Begriff stammt von KOSCHORKE, Wahrheit und Erfindung, 371–376.

65 KOSCHORKE, Wahrheit und Erfindung, 370.

66 ZIMMERMANN, Phantastische Tatsachenberichte?!, 473.

67 ZIMMERMANN, Phantastische Tatsachenberichte?!, 473.

68 ZIMMERMANN, Phantastische Tatsachenberichte?!, 473–474.

69 Bezeichnenderweise endet sein Werk in Apg 28 mit dem Signalwort πάντες.

selektive Wahrnehmen einzelner Bereiche, sondern gerade das *Blending* der Inhalte zum Interferenzmuster scheint vielmehr die Pointe zu sein. Das *Blending* führt zur Verstärkung des Gesagten, ohne Konzeptionen zu nivellieren oder gar auszulöschen: Terminologisch könnte man daher von einer konstruktiven Interferenz sprechen, die doppelkodierte Einheiten kennzeichnet.

Im Verlauf der Erzählung wird die punktuelle Verschmelzung biblischer und paganer Elemente zur Einheit oftmals wieder aufgebrochen, und zwar speziell dann, wenn Lukas mit der Doppelkodierung theologische oder christologische Inhalte kommuniziert. Traditionelle Inhalte der jüdischen Heiligen Schriften sind dann deutungsleitend. Im Kontext gewinnen die jeweiligen biblischen und paganen Elemente ihre je eigene Bestimmung dann erst *relational*, und zwar als Gegensatz. Dabei kann es sowohl auf der Figuren- als auch auf der Rezeptionsebene zu einer bewusst gesteuerten, intendierten Überblendung (in Form einer kulturellen und religiösen Grenzziehung) oder Transformation kommen,⁷⁰ indem ein Interferenzmuster final vom biblisch-christlichen Koordinatensystem überlagert wird.⁷¹

3.2.4 Ausweitung der These von der Doppelkodierung

Die Aufsätze in diesem Band zeigen, dass es angebracht erscheint, Doppelkodierung nicht auf den Bereich des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte einzugrenzen. Für die Zukunft dürfte es ein vielversprechendes Unterfangen sein, Elemente zu einem enzyklopädischen Werk zusammenzutragen, das sich genau dieser Fragestellung widmet. Neutestamentliche Schriften wie der Epheserbrief und der Jakobusbrief sowie die sogenannten Apostolischen Väter bieten dafür ein vielversprechendes Feld. Hinsichtlich einer Ausweitung des Ansatzes der Doppelkodierung auf das Matthäusevangelium wäre ggf. zu prüfen, an welchen Stellen – in Erweiterung der gängigen These von Feldmeier – eine Doppelkodierung vorliegt, indem ein paganes Motiv *gerade unter negativem Vorzeichen* aufgegriffen wird.⁷²

Ist Doppelkodierung auf der Textebene zweifelsohne auch in anderen neutestamentlichen Schriften aufweisbar, sollte das integrative, hermeneutische oder auch der Grenzziehung dienende Anliegen eines Verfassers bei jeder Rede von Doppelkodierung immer Berücksichtigung finden und argumentations- bzw. erzähltechnisch

70 Vgl. die Beiträge von HAUCK und COWAN in diesem Band.

71 Vgl. auch VOLLENWEIDER, *Areopag*, 333, der diese Vorgehensweise „Modus der Überbietung“ nennt. Neben Apg 16 und 17 könnte man auch auf die narrative Linienführung Apg 1,9–11 und 7,55–56 verweisen: δόξαν θεοῦ ... ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.

72 Beispielsweise wird den christlichen Missionaren in Mt 10,8–10 ein jüdisch und pagan kodiertes Profil verliehen – pagan aber nur insofern, als sich von diesem Pol qua Negation abgegrenzt wird: μὴ πῆραν εἰς ὄδον.

nachgewiesen werden. Lukas bringt sein Programm explizit zur Sprache: Das für seinen Modellleser abgesteckte Ziel des „genauen Erkennens der Sicherheit der Lehre“ hat Lukas im Prolog Lk 1,1–4 verankert. Dieses bereits zu Beginn der beiden λόγοι explizierte hermeneutische Programm hebt ihn von anderen neutestamentlichen Schriftstellern ab. Verbindet man das für Lukas vorausgesetzte Profil mit der Annahme, er habe seinen Text so ausgerichtet, dass er davon ausgehen kann, bei seinen Rezipierenden im Blick auf die Botschaft von Jesus Christus den Effekt maximalen Verstehens zu erzeugen (vgl. Lk 1,1–4!), ist der intendierte Adressat:innenkreis des Lukas möglicherweise tatsächlich bei Personen zu suchen, die sowohl mit der paganen als auch der biblischen Perspektive zumindest rudimentär vertraut sind. Dies wären dann in der Tat Personen aus dem Umkreis der Diaspora-Synagoge wie die Gottesfürchtigen. Exakt dieser Gruppe wäre es möglich, die Bedeutungsaspekte der durch die Doppelkodierung generierten Interferenzmuster zu dekodieren, den Fokus auf die Schnittstellen zwischen den biblischen und paganen Koordinatensystemen zu richten, und sich durch die lukanische Erzählstrategie insgesamt zum tieferen, bedeutungsvolleren, umfassenderen Verständnis leiten zu lassen.⁷³

4. Literatur

ARZT-GRABNER, PETER/KREINECKER, CHRISTINA M. (Hg.), *Light from the East*. Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament. Akten des internationalen Symposions vom 3.–4. Dezember 2009 am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg, Philippika – Marburger altertumskundliche Abhandlungen 39, Wiesbaden 2010.

ARZT-GRABNER, PETER/KLOPPENBORG, JOHN/KREINECKER, CHRISTINA M., *More Light from the Ancient East*. Understanding the New Testament through Papyri, Leiden u. a. 2023.

BACKHAUS, KNUT, *Asphaleia*. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses, in: E. Ebel/S. Vollenweider (Hg.), *Wahrheit und Geschichte*. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation, *ATHANT* 102, Zürich 2012, 79–108.

BACKHAUS, KNUT, *Das lukanische Doppelwerk*. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung, *BZNW* 240, Berlin 2022.

BECKER, MATTHIAS, *Lukas und Dion von Prusa*. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse, *SCCB* 3, Paderborn 2020.

BÖTTTRICH, CHRISTFRIED, *Das Evangelium nach Lukas*, *ThHK* 3, Leipzig 2024.

⁷³ Vgl. in Lk 1,4: ἵνα ἐπιγῶς.

- BOVON, FRANCOIS, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, EKK III/1, Göttingen³ 2019.
- CADBURY, HENRY J., *Commentary on the Preface of Luke*, in: F. J. Foakes Jackson/K. Lake (Hg.), *The Beginnings of Christianity II*, London 1922, 489–510.
- DEISSMANN, ADOLF, *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1908.
- DÖBLER, MARVIN, Ein christlicher *Hades* im Kontext religiöser Bildung. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zum „reichen Mann und dem armen Lazarus“ (Lk 16,19–31), in: I. Tanaseanu-Döbler/A. Lefteratou/G. Ryser/K. Stamatopoulos (Hg.), *Reading the Way to the Netherworld. Education and the Representations of the Beyond in Later Antiquity*, BERG 4, Göttingen 2017, 355–382.
- EDER, JENS, Die *Postmoderne* im Kino. Entwicklungen im Spielfilm der 90er Jahre, in: Ders. (Hg.), *Oberflächenrausch. Postmoderne und Postklassik im Kino der 90er Jahre*, Münster 2002, 9–61.
- FAUCONNIER, GILLES/TURNER, MARK, *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002.
- FELDMEIER, REINHARD, *Endzeitprophet* und Volkserzieher. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung, in: L. Hauser/F. R. Prostmeier/C. Georg-Zöllner (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit*. FS D. Dormeyer, SBB 60, Stuttgart 2008, 72–84.
- , Henoah, Herakles und die *Himmelfahrt* Jesu, in: M. Janßen/F. S. Jones/J. Wehnert (Hg.), *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule*. FS G. Lüdemann, NTOA 95, Göttingen 2011, 63–74.
- , *Before the Teachers of Israel* and the Sages of Greece. Luke-Acts as a Precursor of the Conjunction of Biblical Faith and Hellenistic Education, in: I. Tanaseanu-Döbler/M. Döbler (Hg.), *Religious Education in Pre-Modern Europe*, NBS 140, Leiden/Boston 2012, 77–95.
- , *Der Höchste*. Das Gottesprädikat *Hypsistos* in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk, in: W. Kraus/S. Kreuzer (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen 2014, 544–558.
- , *The Wandering Jesus*. Luke's Travel Narrative as Part of His Hermeneutical Strategy of „Double Codification“, in: M. R. Niehoff (Hg.), *Journeys in the Roman East. Imagined and Real*, CRPGRW 1, Tübingen 2017, 343–353.
- GEERAERTS, DIRK, *Theories of Lexical Semantics*, Oxford 2010.
- GEMEINHARDT, PETER, „*Gott ist Geist*“ (Joh 4,24). Beobachtungen zu einer Doppelkodierung in der patristischen Pneumatologie, in: J. Doehorn/R. Hirsch-Luipold/I. Tanaseanu-Döbler (Hg.), *Über Gott*. FS R. Feldmeier, Tübingen 2022, 129–147.
- HAUCK, MARION C., *Jesus „at rest“*. Apg 7,55–56 im Licht lukanischer Erhöhungschristologie, ZNW 114, 2023, 194–214.
- JANTSCH, TORSTEN, „*Sokratische*“ Themen in der Areopagrede. Apg 17,22–31 im Kontext der antiken Philosophiegeschichte, EC 8, 2017, 481–503.

- JERVELL, JACOB, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen ^{17[1]} 1998.
- KOSCHORKE, ALBRECHT, *Wahrheit und Erfindung*. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a. M. 2012.
- KRAUS, WOLFGANG, Lukas. Urchristlicher Schriftsteller *zwischen Judentum und Hellenismus*, in: C. Barnbrock/W. Klän (Hg.), *Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten*. FS V. Stolle, *Theologie: Forschung und Wissenschaft* 12, Münster 2005, 227–244.
- KURTH, CHRISTINA, „*Die Stimme der Propheten erfüllt*“. Jesu Geschick und „die“ Juden nach der Darstellung des Lukas, *BWANT* 148, Stuttgart 2000.
- LANG, MARIA, Erhöht, um zu bleiben. Die präsenzkonstituierende *Funktion der Himmelfahrt* im religionsgeschichtlichen Vergleich, *ZNW* 114, 2023, 167–193.
- MARGUERAT, DANIEL, *Luc-Actes entre Jérusalem et Rome*. Un procédé lucanien de double signification, *NTS* 45, 1999, 70–87.
- , *Lukas, der erste christliche Historiker*. Eine Studie zur Apostelgeschichte, *AThANT* 92, Zürich 2011.
- , *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen 2022.
- NEBE, GOTTFRIED, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas*, *BWANT* 127, Stuttgart 1989.
- NEUMANN, NILS, *Lukas und Menippos*. Hoheit und Niedrigkeit in Lk 1,1–2,40 und in der menippeischen Literatur, *NTOA* 68, Göttingen 2008.
- , *Die πανοπλία Gottes*. Eph 6,11–17 als Reflexion der Belagerung einer Stadt, *ZNW* 106, 2015, 40–64.
- SCHNELLE, UDO, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ¹⁰ 2024.
- SOMMER, MICHAEL, *Platter Humor* oder doch der Weisheit letzter Schluss? – Lk 18 als jüdische und pagane „Doppelkodierung“, *NTS* 69, 2023, 110–120.
- VOLLENWEIDER, SAMUEL, „Mitten auf dem *Areopag*“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, in: Ders. (Hg.), *Antike und Urchristentum*. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen, *WUNT* 436, Tübingen 2020, 321–342.
- WATT, JONATHAN, M., *Code-Switching in Luke and Acts*, *BILS* 31, New York u. a. 1997.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium*, *HNT* 5, Tübingen 2008.
- ZIMMERMANN, RUBEN, Ein Bild ist nicht genug. „*Mixed Metaphors*“ und ihr Wert für die biblische Gottesrede, in: V. Burz-Tropper (Hg.), *Gottes-Bilder*. Zur Metaphorik biblischer Gottesrede, *BWANT* 232, Stuttgart 2022, 43–70.
- , *Phantastische Tatsachenberichte?! Wundererzählungen im Spannungsfeld zwischen Historiographie und Phantastik*, in: B. Kollmann/R. Zimmermann (Hg.), *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen*. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven, *WUNT* 339, Tübingen 2014, 469–494.

***Discrepant awareness* und Doppelkodierung**

Ein methodischer Ordnungsversuch¹

1. Einführung ins Thema

Im vorliegenden Beitrag möchte ich zwei Beschreibungsmodelle für literarische Techniken miteinander ins Gespräch bringen. Die eine Technik ist das von Reinhard Feldmeier für die Lukasforschung auf einen Begriff gebrachte Verfahren der Doppelkodierung.² Da Marion Hauck es bereits in der Einleitung dieses Bandes vorgestellt und forschungsgeschichtlich eingeordnet hat, kann ich es an dieser Stelle als bekannt voraussetzen. Das zweite Beschreibungsmodell stammt aus der Literaturwissenschaft, und zwar genauer aus der Dramentheorie, und heißt *discrepant awareness*. In der Exegese ist der Begriff m.W. erst 2019 durch Tyler Smith verwendet worden, und zwar im Bereich der Johannesforschung.³ Ich habe andernorts versucht, das Konzept für die Lukas- und Actaexegese aufzubereiten,⁴ und möchte im Folgenden meine methodisch-theoretischen Überlegungen hierzu vorstellen. Ich werde zunächst eine forschungsgeschichtliche Einführung in *discrepant awareness* geben (2.) und anschließend darlegen, mit welchen literarischen Strategien dieses Phänomen erzeugt werden kann (3.) und welche Effekte damit bei den Rezipierenden hervorgerufen werden können (4.). All dies soll in eine Diskussion der Frage münden, wie sich *discrepant awareness* und Doppelkodierung zueinander verhalten und inwieweit sich beide Beschreibungsmodelle gegenseitig ergänzen können (5.).

1 Der Beitrag entstand im Rahmen des Projekts „Der Ratschluss Gottes im lukanischen Doppelwerk“ und wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 430899569. Er ist teilweise identisch mit dem Methodenkapitel meiner Monographie, die aus dem gleichen Projekt hervorgegangen ist (vgl. LANZINGER, Ratschluss, 16–39). Für die Möglichkeit des erneuten Abdrucks danke ich dem Verlag Mohr Siebeck. Mathias Palta und Max Wenner danke ich für die gründliche Durchsicht des Manuskripts.

2 Vgl. FELDMIEIER, Endzeitprophet; DERS., Jesus; vgl. außerdem bereits MARGUERAT, Luc-Actes, der von „double signification“ spricht.

3 Vgl. SMITH, Fourth Gospel; außerdem DERS., Discrepant Awareness.

4 Vgl. LANZINGER, Ratschluss.

2. Was ist *discrepant awareness*?

Meine Überlegungen gehen von einer Beobachtung aus, die in der Lukasforschung schon häufiger getätigt wurde:⁵ Es ist eine der Lieblingserzähltechniken des *auctor ad Theophilum*, den Figuren weniger Informationen zur Verfügung zu stellen als den Rezipierenden.⁶ Ein anschauliches und „typisch lukanisches“ Beispiel hierfür ist die Emmauserzählung: Die Rezipierenden wissen von Anfang an, dass die Figur, die zu den beiden nach Emmaus gehenden Jüngern hinzutritt, Jesus ist, weil der Erzähler über die Identität dieser Figur informiert hat (vgl. Lk 24,15). Die beiden Jünger hingegen erkennen das nicht, wie der Erzähler ebenfalls mitteilt (vgl. 24,16). Indem sie den hinzugetretenen Mitreisenden fragen, ob er als einziger nicht wisse, was dort jüngst geschehen sei (vgl. 24,18), geben sie zu erkennen, dass sie ihn für einen ortsfremden Unbekannten halten. Das aus dieser Situation resultierende Gespräch ist daher für die Rezipierenden ausgesprochen amüsant, weil die beiden Jünger dem vermeintlich Fremden von Jesus erzählen, dabei aber nicht realisieren, dass dieser selbst ihr Gesprächspartner ist. Es liegt also eine Informationsdiskrepanz zwischen Figuren und Rezipierenden vor.

Dieses Phänomen wurde in der bisherigen Exegese vor allem unter dem Stichwort der dramatischen Ironie behandelt. Es taucht Anfang der 80er Jahre zunächst in der Markus- und der Johannesforschung auf⁷ und findet von dort ihren Weg in die Lukas- und Actaforschung. Soweit ich sehe, geschah dies erstmals in einem Aufsatz von John P. Heil (1989) und dann ausführlicher in den Monographien

5 Dies geschah zumeist unter dem Stichwort der dramatischen Ironie; vgl. dazu die Belege in Anm. 8.

6 Unter „Rezipierenden“ sind hier und im Folgenden stets die intendierten Rezipierenden zu verstehen. Gemeint ist damit „die *Vorstellung*, die ein Autor von seiner möglichen Leserschaft und ihren (gewünschten oder befürchteten) Reaktionen auf den Text hat“ (FINNERN, Narratologie, 51; kursiv i.O.). Anders als beim Konzept des impliziten Lesers, der in der strukturalistischen Narratologie als eine rein textimmanente Größe gedacht ist, lege ich mit Finnern (ebd. 50–54) zu Grunde, dass die intendierten Rezipierenden beim Rezeptionsvorgang auch textexterne kognitive Schemata aus ihrer Erfahrungswelt berücksichtigen können (vgl. dazu genauer unten Kap. 0). Dass ich lieber von „Rezipierenden“ statt von „Lesern“ spreche, ist darin begründet, dass man Texte nicht nur lesend, sondern auch hörend rezipieren kann. Aufgrund der niedrigen Alphabetisierungsquote in der Antike wird man davon ausgehen müssen, dass ein signifikanter Anteil der Erstrezipierenden das lukianische Erzählwerk eher vorgelesen bekam als selbst las.

7 RHOADS/MICHIE, Mark, 59–62, deren „Mark as Story“ (1982) zu den ersten narratologischen Arbeiten in der Exegese überhaupt gehört, widmen dem Phänomen (das bei ihnen „situational irony“ heißt) immerhin vier Seiten, wobei sie sich auf Vorarbeiten von BILEZIKIAN, Gospel, 121f. (1977) stützen. Deutlich einflussreicher waren die Arbeiten des Johannesforschers R. Alan CULPEPPER, Anatomy (1983), und seines Schülers Paul D. DUKE, Irony (1985), da sie den literaturwissenschaftlichen Forschungsstand aufarbeiten und sich dabei insbesondere auf die Ironiekonzepte von MUECKE, Compass, und ΒΟΟΤΗ, Rhetoric of Irony, beziehen.

von William S. Kurz (1993), Jerry L. Ray (1996) und Osvaldo Padilla (2008).⁸ Die Bezeichnung „*dramatische Ironie*“ spiegelt hierbei wider, dass die Beschreibung dieses Phänomens forschungsgeschichtlich anhand des (v. a. griechischen) Dramas erarbeitet wurde.⁹ Als literaturwissenschaftliches Referenzwerk kann hierzu die Dramentheorie Manfred Pfisters angeführt werden, der den Begriff folgendermaßen definiert:

Wir werden den Begriff „dramatische Ironie“ auf jene ironischen Widersprüche einschränken, die sich aus der Interferenz des inneren und äußeren Kommunikationssystems ergeben. Sie tritt immer dann auf, wenn die sprachliche Äußerung oder das außersprachliche Verhalten einer Figur für den Rezipienten aufgrund seiner überlegenen Informiertheit eine der Intention der Figur widersprechende Zusatzbedeutung erhält. Im ersten Fall handelt es sich um verbale dramatische Ironie, im zweiten um aktionale.¹⁰

Da die beiden Kommunikationssysteme im Theater durch die Trennung von Bühne und Zuschauerraum räumlich sichtbar werden, lässt sich dramatische Ironie anhand des Dramas besonders anschaulich studieren. Sie kann aber auch in narrativen Texten auftreten, sobald es mehr als eine Erzählebene gibt. In der Terminologie von Gérard Genette¹¹ ausgedrückt liegt dramatische Ironie dann vor, wenn innerhalb der intradiegetischen Ebene die Äußerung oder Handlung einer Erzählfigur für diese selbst eine andere Bedeutung hat als für die Rezipierenden der extradiegetischen Ebene, weil den Letzteren Informationen vorliegen, die der Erzählfigur nicht zur Verfügung stehen.¹²

Eine Bezeichnung dieses Phänomens als „dramatische Ironie“ birgt nun allerdings zwei Probleme. Das erste besteht darin, dass der Begriff eine Verwandtschaft

8 Vgl. HEIL, Sanhedrin; KURZ, Luke-Acts (v. a. 135–155); RAY, Irony; PADILLA, Speeches (zur Theorie: 13f.). Beobachtet wurde das Phänomen der dramatischen Ironie in den lukianischen Schriften zwar auch schon vorher, jedoch ohne es so zu bezeichnen oder es methodisch von anderen Formen der Ironie abzuheben. Hierbei sind insbesondere die Arbeiten von TANNEHILL, Unity I+II (1986/1990) und DAWSEY, Voice (1986) zu nennen.

9 Die Forschungsgeschichte beginnt mit einem Aufsatz des anglikanischen Priesters (und späteren Bischofs) Connop Thirlwall von 1833, der sich zur Ironie bei Sophokles äußert (vgl. THIRLWALL, Irony).

10 PFISTER, Drama, 88.

11 Ich verwende trotz ihrer Sperrigkeit die Begrifflichkeiten von GENETTE, Erzählung, 148, da diese weithin etabliert sind.

12 Vgl. NÜNLIST, Ironie, 82f. Analog dazu kann dramatische Ironie natürlich auch durch die Äußerung eines metadiegetischen Erzählers auftreten, die auf der intradiegetischen Ebene rezipiert wird. Ein solcher Fall kommt aber, soweit ich sehe, bei Lukas nicht vor.

mit der rhetorischen Ironie¹³ nahelegt, die bei genauerer Betrachtung jedoch nur bedingt besteht. Wie René Nünlist gezeigt hat, lässt sich das eine Phänomen nicht aus dem anderen ableiten.¹⁴ Das zweite Problem ist, dass die Exegese bislang nicht in nennenswertem Umfang zur Kenntnis genommen hat, dass dramatische Ironie in der Literaturwissenschaft inzwischen als Teilaspekt eines übergeordneten Phänomens betrachtet wird. Für dieses Phänomen hat der Shakespeare-Forscher Bertrand Evans 1960 den Begriff *discrepant awareness* eingeführt.¹⁵ Gemeint ist damit jegliche Form von divergierender *awareness*, wenn also eine Figur mehr oder weniger weiß oder begreift als die Rezipierenden oder auch als eine andere Figur. In der deutschsprachigen Forschung ist es wiederum Manfred Pfister, der den Begriff adaptiert und dafür die Übersetzung als „diskrepante Informiertheit“ geprägt hat.¹⁶ Da der Informiertheitsgrad zwischen Figuren und Rezipierenden nicht nur diskrepant, sondern auch kongruent sein kann, ordnet Pfister beides dem übergeordneten Begriff der Informationsvergabe zu, der inzwischen auch in der Narratologie verwendet wird.¹⁷ Der weit gefasste Begriff impliziert auch, dass ein unterschiedlicher Informationsstand zwischen Erzählfiguren und Rezipierenden nicht nur dann gegeben ist, wenn die Rezipierenden mehr wissen als die Figuren; vielmehr kann auch der umgekehrte Fall auftreten, sodass es zu einem Informationsrückstand der Rezipierenden kommt. Darüber hinaus kann es auch zwischen den Figuren zu einem unterschiedlichen Informationsstand kommen.

Weitere Differenzierungen hat Felix Sprang vorgenommen, indem er zwischen „Informationen“ und „Wissen“ unterscheidet.¹⁸ Unter Informationen versteht er „reine Daten, die erst noch ausgewertet werden müssen, um sinnhaft und nutzbar zu werden.“¹⁹ Erst durch einen Prozess der Auswertung und kognitiven Aneignung wird daraus „Wissen“. Bezieht man diese Differenzierung in das Konzept der *discrepant awareness* ein, so ergibt sich, dass ein „Rückstand“ der Figuren gegenüber den Rezipierenden nicht nur durch das Fehlen von Informationen entstehen kann, sondern auch durch die Unfähigkeit oder den Unwillen, diese Informationen zu interpretieren. Ein berühmtes Beispiel für diese Form von *discrepant awareness* ist Sophokles' *König Ödipus*: Teiresias teilt Ödipus schon zu einem sehr frühen

13 Unter „Ironie“ wird in der Antike eine rhetorische Figur verstanden, bei der das Gegenteil dessen ausgesagt werden soll, was der Wortlaut nahelegt (vgl. NÜNLIST, Ironie, 71f.).

14 Vgl. DERS., Ironie, 85. Er schließt daraus (ebd. 86): „Im Grunde müsste man also einen neuen Begriff prägen, nur wird man sich damit kaum durchsetzen können.“

15 Vgl. EVANS, Comedies.

16 Vgl. PFISTER, Drama, 80.

17 Vgl. z. B. SPRANG, Wissensvermittlung. Auch in der Klassischen Philologie wird inzwischen mit diesem Begriff gearbeitet; vgl. etwa FUHRER, Strategien, zur Informationsvergabe bei Tacitus.

18 Vgl. SPRANG, Wissensvermittlung, 165f.

19 SPRANG, Wissensvermittlung, 166.

Zeitpunkt im Stück deutlich mit, dass dieser der Mörder seines eigenen Vaters ist.²⁰ Ödipus jedoch weigert sich, diesen Sachverhalt anzuerkennen, obwohl die Indizien im Laufe des Stücks immer erdrückender werden. Das Publikum hat hier also gegenüber dem Protagonisten keinen Informationsvorsprung, sondern einen Vorsprung bei der kognitiven Aneignung dieser Informationen. In ähnlicher Weise findet sich dies auch in den lukianischen Schriften, denn der Erzähler vermerkt mehrfach, dass Figuren die ihnen übermittelten Informationen nicht verstehen (vgl. z. B. Lk 9,45; Apg 3,17). Anhand solcher Beispiele erweist sich *discrepant awareness* im Vergleich zu dramatischer Ironie als das besser geeignete Analyseinstrument, weil es mehr Phänomene abdeckt und weiterführende Differenzierungen erlaubt.

3. Möglichkeiten der Erzeugung eines Informationsvorsprungs der Rezipierenden

Damit stellt sich die Frage, mit welchen erzählerischen Mitteln *discrepant awareness* erzeugt werden kann. Aus Gründen der Anschlussfähigkeit an das Konzept der Doppelkodierung klammere ich die Möglichkeit eines Informationsvorsprungs der Figuren aus²¹ und beschränke mich im Folgenden auf den Informationsvorsprung der Rezipierenden. Zu unterscheiden sind dabei grundsätzlich zwei Strategien: Der Autor kann zum einen *textintern* Informationen so vergeben, dass sie den Figuren vorenthalten bleiben. Zum anderen kann er voraussetzen, dass die Rezipierenden über *textexternes* Wissen verfügen, das den Figuren fehlt.

3.1 Erzeugung von *discrepant awareness* mittels textinterner Informationen

3.1.1 Szenenwechsel bzw. Auf- oder Abtritt von Figuren

Die weitaus häufigste Möglichkeit, mit der bei Lukas ein Informationsvorsprung der Rezipierenden hergestellt wird, ist jene, die auch im Drama die dominierende ist: Während Figuren nur diejenigen Informationen erhalten, die in Szenen zur Sprache kommen, in denen sie selbst anwesend sind, sehen die Rezipierenden das ganze Stück bzw. lesen das ganze Werk. So teilt z. B. Jesus seinen Schülern in Lk 9,22 mit, dass er leiden, sterben und auferstehen muss. In dieser Szene ist jedoch keine der Figuren anwesend, die Jesus später verurteilen und hinrichten werden, und so weiß Pilatus im Gegensatz zu den Rezipierenden nicht, dass sein Handeln

20 Vgl. Sophokles, Oed. tyr. 353–362. Vgl. auch SCODEL, Ignorant Narrators, mit einem Vorschlag zur Kategorisierung von unverständigen Erzählern im griechischen Drama.

21 Dazu mehr bei LANZINGER, Ratschluss, 32–34.

einem göttlichen Plan entspricht und sein Todesurteil Jesus nur für drei Tage ins Grab verbannen wird. Hierbei entsteht nicht nur eine Informiertheitsdiskrepanz zwischen bestimmten Figuren und den Rezipierenden, sondern auch zwischen Figuren untereinander.

3.1.2 Nullfokalisierung

Eine weitere Möglichkeit differenzierter Informationsvergabe liegt dann vor, wenn der Erzähler über die Köpfe der Figuren hinweg direkt mit den Rezipierenden kommuniziert.²² Dies ist z. B. in Lk 6,16 der Fall, wenn der Erzähler die Namen der von Jesus berufenen Apostel aufzählt und dann bei Judas hinzufügt: „[...] der zum Verräter wurde.“ Von einem späteren Verrat des Judas wissen die Figuren zu diesem Zeitpunkt noch nichts – wahrscheinlich nicht einmal Judas selbst. Ein ähnlicher Fall liegt in der Emmausperikope vor: Der Erzähler verrät den Rezipierenden gleich zu Beginn, dass der hinzutretende Reisebegleiter Jesus ist (vgl. Lk 24,15), während die beiden Reisenden das erst noch herausfinden müssen.

In der Terminologie von Gérard Genette gesprochen ist eine solche Form der differenzierten Informationsvergabe möglich, weil eine Nullfokalisierung vorliegt.²³ Dies ist dann der Fall, wenn der Erzähler mehr weiß und mitteilt, als irgendeine der Figuren wissen kann.

Genettes Unterscheidung von Nullfokalisierung, externer und interner Fokalisierung ist u. a. von Mieke Bal kritisiert worden, da seine Taxonomie systematische Schwächen hat:²⁴ Bei Nullfokalisierung und externer Fokalisierung ist das Wahrnehmungszentrum mit dem Erzähler identisch; nur bei der internen Fokalisierung handelt es sich um zwei verschiedene Instanzen. Etliche narratologische Entwürfe führen deshalb Genettes Nullfokalisierung mit der externen Fokalisierung zusammen und unterscheiden nur noch zwischen interner (oder aktorialer) und externer (oder auktorialer) Fokalisierung.²⁵ Dennoch findet sich auch Genettes System weiterhin in gängigen narratologischen Lehrbüchern²⁶ und wird auch in der vorliegenden Arbeit verwendet, weil es genau dem heuristischen Zweck dient, um dessentwillen Fokalisierung hier zum Thema wird:

22 Ein solcher Erzähler entspricht funktional dem anonymen Prologsprecher im Drama; vgl. dazu PFISTER, Drama, 82.

23 Vgl. GENETTE, Erzählung, 121–124.

24 Vgl. BAL, Narration.

25 So neben Bal selbst auch RIMMON-KENAN, Fiction, 76–78; in der Exegese: EBNER/HEININGER, Exegese, 84–86; FINNERN/RÜGGEMEIER, Methoden, 184f.

26 So z. B. MEISTER, Erzählperspektive, 116–121; MARTÍNEZ/SCHEFFEL, Einführung, 67–71. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Erwiderung Genettes auf die Kritik Bals: GENETTE, Erzählung, 217–220.

Genette verwendet das Verhältnis von Figurenwissen zum Erzählerwissen als Unterscheidungskriterium für die von ihm ermittelten drei Arten der Fokalisierung.²⁷ Deshalb ergibt sich aus der Bestimmung der Fokalisierungsart, ob diskrepante Informiertheit entstehen kann oder nicht: Bei externer Fokalisierung teilt der Erzähler weniger mit, als die Figuren wissen. Deshalb ergibt sich schon aus der Definition von externer Fokalisierung, dass hierbei kein Informationsvorsprung der Rezipierenden entstehen kann. Im Unterschied dazu liegt bei der Nullfokalisierung ein Erzähler vor, der eine „allwissende“, zeit- und raumübergreifende Perspektive einnimmt, aus der heraus er über Informationen verfügt, die keiner Erzählfigur zugänglich sind; so z. B. über Ereignisse, die erst später (so in Lk 6,16) oder zeitgleich anderswo (so in Apg 10,9) stattfinden. Indem er diese Informationen mit den Rezipierenden teilt, entsteht *discrepant awareness* gegenüber den Figuren.

3.1.3 Interne Fokalisierung

Die dritte von Genettes Fokalisierungstypen ist die interne Fokalisierung, bei der eine bestimmte Figur als Wahrnehmungsinstanz dient.²⁸ Der Erzähler blickt also aus der Perspektive dieser Figur auf das Geschehen und kann dementsprechend über Informationen verfügen, die nur dieser Figur zugänglich sind, aber allen anderen Figuren vorenthalten bleiben. Dies betrifft insbesondere das Innenleben von Figuren. Ein Beispiel dafür ist Lk 9,51: Dort wird mitgeteilt, dass Jesus „sein Angesicht darauf richtete, nach Jerusalem zu gehen.“ Dadurch erfahren die Rezipierenden das von Jesus gesetzte Ziel seiner Reise, während die ihn begleitenden Schüler davon erst in Lk 18,31 in Kenntnis gesetzt werden. Interne Fokalisierung kann weiterhin auch bei Visionen oder Auditionen auftreten, die nur an eine bestimmte Figur ergehen. Dies ist z. B. in Apg 7,55 der Fall: Stephanus blickt in den Himmel und sieht „die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten Gottes stehen“. Die Umstehenden sehen dies hingegen nicht und erfahren davon nur, weil Stephanus sie in 7,56 darüber informiert. Dadurch haben die Rezipierenden einen Informationsvorsprung, der ihnen zu der Einschätzung verhilft, dass Stephanus die Wahrheit sagt, während die Reaktion der Umstehenden, die sich die Ohren zuhalten und ihn steinigen, darauf schließen lässt, dass sie diese Einschätzung nicht teilen.

27 Vgl. GENETTE, Erzählung, 120f.

28 Vgl. GENETTE, Erzählung, 121.

3.1.4 Multiperspektivität

Ein Informationsvorsprung der Rezipierenden kann sich auch dadurch ergeben, dass ein Geschehen aus mehreren Perspektiven erzählt wird. Vera und Ansgar Nünning definieren dieses Phänomen folgendermaßen:

Multiperspektivisches Erzählen liegt in solchen narrativen Texten vor, in denen das erzählte oder auf der Figurenebene dargestellte Geschehen dadurch facettenartig in mehrere Versionen oder Sichtweisen aufgefächert wird, daß sie mindestens eines der folgenden drei Merkmale (oder eine Kombination von mehreren dieser Merkmale) aufweisen:

- (1) Erzählungen, in denen es zwei oder mehrere Erzählinstanzen auf der extradiegetischen und/oder der intradiegetischen Erzählebene gibt, die dasselbe Geschehen jeweils von ihrem Standpunkt aus unterschiedlich schildern;
- (2) Erzählungen, in denen dasselbe Geschehen alternierend oder nacheinander aus der Sicht bzw. dem Blickwinkel von zwei oder mehreren Fokalisierungsinstanzen bzw. Reflektorfiguren wiedergegeben wird;
- (3) Erzählungen mit einer montage- bzw. collagehaften Erzählstruktur, bei der personale Perspektivierungen desselben Geschehens durch andere Textsorten ergänzt oder ersetzt werden.²⁹

Für die Analyse neutestamentlicher Texte ist hiervon das erste Merkmal am wichtigsten. Als Beispiel lässt sich Apg 10,1–11,18 anführen, wo der Besuch des Engels bei Cornelius insgesamt vier Mal erzählt wird:³⁰ (1) durch den extradiegetisch-heterodiegetischen Erzähler (vgl. 10,1–8); (2) aus der Perspektive der Boten als intradiegetisch-heterodiegetische Erzähler (vgl. 10,22); (3) aus der Perspektive des Cornelius als intradiegetisch-autodiegetischem Erzähler (vgl. 10,30–33); (4) aus der Perspektive des Petrus als intradiegetisch-heterodiegetischem Erzähler (vgl. 11,13f.). Da die Rezipierenden dem extradiegetischen Erzähler die größte Zuverlässigkeit zuschreiben, haben sie bei den intradiegetisch erzählten Versionen die Möglichkeit der Gegenkontrolle. Auf diese Weise können sie z. B. feststellen, dass der Engel ursprünglich keine Information gegeben hat, zu welchem Zweck Petrus ins Haus des Cornelius gebracht werden soll – dass eine solche Information aber von den intradiegetischen Erzählern ergänzt und immer weiter präzisiert wird (vgl. 10,22.33; 11,14). Dadurch erschließt sich den Rezipierenden, dass erst das Zusammenspiel von göttlicher Anweisung und menschlicher Interpretation zu der

29 NÜNNING/NÜNNING, Multiperspektivität, 375 (kursiv i. O.).

30 Vgl. zu dieser Erzählung ausführlich LANZINGER, Ratschluss, 244–273; zur Erzähltechnik vgl. auch WITHERUP, Cornelius; KURZ, Effects; BALTES, Leseaufgabe.

Erkenntnis führt, dass Beschnittene und Unbeschnittene bei Gott gleichermaßen willkommen sind.

Der Wechsel der Erzählinstanzen (erstes Merkmal) ist in Apg 10,1–11,18 mit einem Wechsel der Fokalisierungsinstanzen verschränkt (zweites Merkmal), insofern die beiden Visionen mittels interner Fokalisierung dargestellt werden (vgl. 10,3: Cornelius; 10,11: Petrus). Für die Exegese weniger relevant ist das dritte Merkmal, da collagehafte Erzählstrukturen im engeren Sinne erst in der modernen Literatur vorkommen. Allenfalls ließe sich auf Apg 15,23b–29 und 23,26–30 verweisen, wo durch die im Wortlaut zitierten Briefe eine andere Textsorte eingebracht wird.

3.2 Erzeugung von *discrepant awareness* durch vorausgesetzte textexterne Informationen

Die soeben aufgelisteten Optionen haben die Gemeinsamkeit, dass der Informationsvorsprung der Rezipierenden dadurch erzeugt wird, dass der Text selbst die entsprechenden Informationen bereitstellt. In der strukturalistisch-textimmanenten Narratologie wären die Möglichkeiten der Informationsvergabe damit abgehandelt. In der „postklassischen“, kognitiv orientierten Narratologie³¹ hat sich jedoch die Einsicht durchgesetzt, dass eine rein textimmanente Interpretation eine methodische Engführung darstellt, da sie eine wesentliche Dimension des Rezeptionsprozesses eines Textes ausblendet: Kein Rezipierender ist ein „unbeschriebenes Blatt“, das erst durch den Lektüreprozess mit Informationen gefüllt werden würde. Vielmehr bringt jede Rezipierende Vorwissen mit, das bei der Lektüre einen Einfluss auf die Bedeutungskonstruktion hat. Ein Erzähler wiederum erklärt im Regelfall nicht alles, was zur Bedeutungskonstruktion relevant ist, sondern setzt als bekannt voraus, was bei den Rezipierenden seiner Zeit und seines Kulturraums als Teil der kulturellen Enzyklopädie gelten kann.

In kognitiv-narratologischer Terminologie ausgedrückt bedeutet dies: Interpretationsrelevant sind nicht nur die *lektürebezogenen*, sondern auch die *textexternen Verstehensschemata*.³² Auch durch die Letzteren kann ein Informationsvorsprung der Rezipierenden gegenüber den Figuren zustande kommen.³³ Mit Vera und Ansgar Nünning kann man hierbei zwischen zwei Sorten von *frames of reference* unterscheiden.³⁴ Zur ersten Kategorie gehören solche *frames of reference*, „die sich

31 Zum Konzept vgl. HERMAN, *Cognitive Narratology*; ZERWECK, *cognitive turn*; zur Rezeption in der Exegese vgl. FINNERN, *Narratologie* (v. a. 33–46); FINNERN/RÜGGEMEIER, *Methoden*, 173–175.

32 Vgl. dazu FINNERN/RÜGGEMEIER, *Methoden*, 131.

33 Vgl. dazu NÜNNING/NÜNNING, *Dramatische Ironie*, 70–77 (in Bezug auf dramatische Ironie und unzuverlässiges Erzählen).

34 Vgl. NÜNNING/NÜNNING, *Dramatische Ironie*, 74–76.

auf die Erfahrungswirklichkeit bzw. das in einer Gesellschaft vorherrschende Wirklichkeitsmodell beziehen.“³⁵ Als Beispiel hierfür lässt sich Apg 5,37 anführen.³⁶ Dort behauptet Gamaliel, dass sich die von Judas dem Galiläer gegründete Aufstandsbewegung vollständig aufgelöst habe. Die Erstrezipierenden der Apg können jedoch aufgrund ihrer Erfahrungswirklichkeit einschätzen, dass sich diese Annahme als falsch erwiesen hat: Aus der auf Judas zurückgehenden Gruppierung wurde später die Massenbewegung der Zeloten, die während des Jüdischen Krieges im ganzen Römischen Reich von sich reden machte.³⁷ Der Informationsvorsprung der Rezipierenden führt daher zu der Einschätzung, dass Gamaliels Vergleich der Jesusbewegung mit einer ausgestorbenen Aufstandsgruppierung auf einem Irrtum beruht: Die Zeloten sind nicht ausgestorben, und auch von der Anhängerschaft Jesu ist dies nicht so schnell zu erwarten.

Die zweite Kategorie der *frames of reference* betrifft die literarische Kompetenz der Rezipierenden: Auch die vorhergehende Leseerfahrung hat einen Einfluss darauf, welche Bedeutungsaspekte in einem bestimmten Text wahrgenommen werden.³⁸ Dazu zählen nach Nünning/Nünning allgemeine sowie gattungsspezifische literarische Konventionen, aber auch stereotype Modelle literarischer Figuren sowie insbesondere Referenzen auf spezifische Prätexte. Hierzu ist für die beiden lukianischen Schriften vor allem – aber nicht ausschließlich – auf das AT als unstrittig wichtigstem Prätext zu verweisen. Als Beispiel dafür, wie durch eine bei den Rezipierenden vorausgesetzte literarische Kenntnis ein Verstehensvorsprung erzeugt werden kann, lässt sich anführen, dass der Ortsname Joppe (vgl. Apg 9,36–43; 10,5–23) im AT nur im Jonabuch eine größere Rolle spielt (vgl. Jon 1,3). Durch diesen intertextuellen Verweis kann der Erzähler signalisieren, dass Petrus ebenso wie Jona einen Auftrag für Nichtjuden hat – was Petrus selbst erst noch herausfinden muss.

In methodischer Hinsicht ist festzuhalten, dass ein Informationsvorsprung durch textexterne Verstehensschemata naturgemäß mit deutlich geringerer Gewissheit analysiert werden kann als ein solcher durch textinterne.³⁹ Da über die geographische, religionssoziologische und

35 NÜNNING/NÜNNING, *Dramatische Ironie*, 74.

36 Vgl. dazu ausführlicher LANZINGER, *Ratschluss*, 220.

37 Vgl. dazu Josephus, *Ant.* XVIII 4–9, der zwischen der aufrührerischen Aktivität Judas' des Galiläers und der mehrere Jahrzehnte später geschehenen Tempelzerstörung einen kausalen Zusammenhang erkennt.

38 Vgl. NÜNNING/NÜNNING, *Dramatische Ironie*, 75f., mit Verweis auf HARKER, *Information Processing*, 473. Ergänzen ließe sich, dass man literarische Kompetenz natürlich auch durch Zuhören erwerben kann.

39 Hilfreiche methodische Überlegungen hierzu finden sich bei FINNERN/RÜGGEMEIER, *Methoden*, 151–166.

zeitliche Situierung der intendierten Rezipierenden der lukanischen Schriften in der Forschung keine Einigkeit herrscht, kann zunächst nur grundlegendes Wissen, das im ganzen Römischen Reich verbreitet war, auch für die Adressaten des *Opus Lucanum* als bekannt vorausgesetzt werden. Sobald es jedoch um die Frage geht, ob Lukas bei seiner Zielgruppe voraussetzt, dass sie *spezifische* Texte oder Informationen kennt, bleibt der Text selbst die einzige Auskunftsadresse. Entscheidend ist hierbei insbesondere, als wie deutlich potentielle Anspielungen evaluiert werden, und diesbezüglich herrscht in der Forschung in vielen Punkten kein Konsens.⁴⁰ Darüber hinaus ist als Problemanzeige festzuhalten, dass zwischen den beiden oben genannten Kategorien von *frames of reference* nicht immer trennscharf unterschieden werden kann: Da uns viele Aspekte der kulturellen Enzyklopädie antiker Menschen nur durch literarische Texte zugänglich sind, ist nicht immer klar zu entscheiden, ob auf „allgemeines Weltwissen“ oder auf bestimmte Texte verwiesen wird.⁴¹

4. Effekte der Leserlenkung durch *discrepant awareness*

Nach diesem Überblick über Strategien der Erzeugung von *discrepant awareness* soll im Folgenden in den Blick genommen werden, welchen Nutzen die Verwendung von *discrepant awareness* hinsichtlich der Leserlenkung hat. Zwei Effekte nenne ich nur kurz und der Vollständigkeit halber, da sie für das Thema dieses Bandes allenfalls sekundär relevant sind:⁴² *Discrepant awareness* erzeugt zum einen Spannung, z. B. indem die Rezipierenden Konflikte wahrnehmen, von deren Existenz die Figuren nichts wissen können. Zum anderen kann durch *discrepant awareness* die Sympathie der Rezipierenden gegenüber den Figuren gelenkt werden: Denn Rezipierende „sympathisieren in der Regel mit Figuren, denen in der Hierarchie der Informationsverteilung eine extreme Stellung zugemessen wird.“⁴³ Protagonisten wissen deshalb typischerweise entweder besonders viel oder besonders wenig – und erwecken im ersten Fall Bewunderung, im zweiten Fall Mitleid.

40 Das Spektrum reicht von „Maximalisten“ wie BONZ, Past, und MACDONALD, Luke (und diverse vorangehende Publikationen desselben), die umfangreiche Verweise auf die antiken Epen annehmen, bis zu Forschern wie VÖGELI, Lukas, der selbst hinsichtlich der vergleichsweise deutlichen Anspielungen auf Euripides skeptisch ist.

41 Von dieser Schwierigkeit zeugt z. B. die Debatte um die Frage, ob Lukas die Werke des Josephus kannte; vgl. die zusammenfassende Darstellung bei BACKHAUS, Datierung, 245–250.

42 Diese Aspekte werden in LANZINGER, Ratschluss, 36–38, ausführlicher dargestellt.

43 SPRANG, Wissensvermittlung, 172.

4.1 Aktivierung kognitiver Mitarbeit zur Konstruktion neuer Bedeutungen

Der wichtigste Effekt von *discrepant awareness* ist sicherlich darin zu sehen, dass die Rezipierenden zur kognitiven Mitarbeit angeregt werden: Da nicht alles, was wichtig ist, explizit im Text steht, müssen sich die Rezipierenden beim Lektüreprozess aktiv daran beteiligen, den vollen Sinngehalt eines Textes zu erschließen.⁴⁴ Dies hat zunächst einmal zur Folge, dass sich das Lesevergnügen erhöht. Hierzu sind die Überlegungen hilfreich, die Wayne C. Booth zu den Effekten des unzuverlässigen Erzählens angestellt hat und die sich auf *discrepant awareness* übertragen lassen: Die Rezipierenden erleben nach Booth bei der Lektüre ein *pleasure of deciphering* und ein *pleasure of collaboration*⁴⁵. Gemeint ist damit Folgendes: Wenn sich eine Figur in einer Weise äußert oder verhält, die nicht zu dem passt, was durch die Gesamterzählung an Informationen und Werten vermittelt wurde, werden die Rezipierenden dazu motiviert, diese Diskrepanz zu interpretieren. Dadurch wird im Lektüreprozess eine zusätzliche Bedeutungsebene konstruiert, die nicht explizit im Text steht. Ansgar und Vera Nünning bringen dies folgendermaßen auf den Punkt:

In ihrer Gesamtheit fügen sich die impliziten Zusatzinformationen, die ein unglaubwürdiger Erzähler durch die dramatische Ironie über sich und seine Umwelt vermittelt, ohne sich dessen bewußt zu sein, zu einer zweiten Geschichte zusammen. Die besonderen Wirkungseffekte dieser Erzählform resultieren aus der Diskrepanz zwischen dem, was der Erzähler zu erzählen beabsichtigt, und dieser zweiten Version des Geschehens. Im Gegensatz zu der vom Erzähler tatsächlich geschilderten Version wird diese zweite Geschichte nicht direkt erzählt, sondern nur durch bruchstückhafte Andeutungen erkennbar, die vom Rezipienten erschlossen und zu einer kohärenten Sinnebene zusammengefügt werden müssen.⁴⁶

Für ntl. Texte ist diese Aussage dahingehend zu präzisieren, dass solche „ungläubwürdigen Erzähler“ immer intradiegetische Erzähler sind und die Bezeichnung als „ungläubwürdig“ der Sache nicht immer gerecht wird.⁴⁷ Präziser könnte man von

44 Wie MAXWELL, *Lines*, materialreich aufgezeigt hat, ist schon in der Antike ein Bewusstsein dafür nachweisbar: Die Mitarbeit der Rezipierenden bei der Bedeutungskonstitution wird in der Rhetorik reflektiert und in zahlreichen narrativen Texten bewusst eingesetzt.

45 Vgl. BOOTH, *Rhetoric of Fiction*, 301–304. Er unterscheidet zwischen beiden *pleasures* nicht systematisch.

46 NÜNNING/NÜNNING, *Dramatische Ironie*, 69; vgl. auch MARTÍNEZ/SCHEFFEL, *Einführung*, 106.

47 Zum Verhältnis von *discrepant awareness* und *unreliable narration* vgl. ausführlicher LANZINGER, *Ratschluss*, 22–24.

„Erzählfiguren im Informations- oder Verstehensrückstand“ sprechen. Diese werden bei Lukas unter anderem eingesetzt, um das Wirken Gottes in der Geschichte darzustellen, ohne diesen als Akteur benennen zu müssen. So wird beispielsweise auf der *story*-Ebene der Passionsgeschichte erzählt, wie es dazu kam, dass Jesus hingerichtet wurde, ohne dass der extradiegetische Erzähler ein einziges Mal das Wort $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ verwenden würde. Durch die Erzähltechnik der *discrepant awareness* wird den Rezipierenden jedoch eine „zweite Geschichte“ erzählt, nämlich die Geschichte, wie Gott seinen Ratschluss zur Umsetzung bringt.⁴⁸

4.2 Scheidung der Rezipierenden in Insider und Outsider

Noch einmal ist auf Wayne C. Booths Analyse des Lesevergnügens bei unzuverlässigem Erzählen zurückzukommen. Neben dem *pleasure of deciphering* und dem *pleasure of collaboration* führt Booth noch einen dritten „Vergnügungseffekt“ an, den er *Secret communion, collusion, and collaboration* nennt.⁴⁹ Gemeint ist damit, dass durch die diskrepante Informationsvergabe eine Art heimliche Allianz zwischen den Rezipierenden und dem Autor entsteht. Dies geschieht auf Kosten der Figur, die als uninformiert und unverständlich enttarnt wird und deshalb von der Allianz der Informierten und Verstehenden ausgeschlossen bleibt. Dadurch wird eine solche Figur zum „Opfer“ der differenzierten Informationsvergabe. Diese hat somit sowohl eine inkludierende als auch eine exkludierende Funktion.

Booth hält nun zu Recht fest, dass dies auch auf der Ebene der Rezipierenden gilt: Den intendierten Rezipierenden, die den Informationsvorsprung zu nutzen wissen, um implizite Bedeutungen zu erschließen, stehen solche Rezipierende gegenüber, die diese Bedeutungen nicht erfassen.⁵⁰ Dabei handelt es sich im Booth'schen Sinne zunächst einmal um eine virtuelle Alteritätskonstruktion, die das Lesevergnügen erhöht. Fragt man jedoch nach möglichen Implikationen auf der Ebene der realen Leser- und Hörerschaft, so wird die Relevanz für die ntl. Forschung erkennbar: *Discrepant Awareness* erweist sich als *eine* Möglichkeit (von mehreren), ein Phänomen zu generieren, das in der Forschung unter dem Stichwort „Hidden Transcript“ ver-

48 Vgl. dazu ausführlich LANZINGER, Ratschluss, 46–211. Zum Zusammenhang zwischen den Passionsereignissen und dem Ratschluss Gottes vgl. insbesondere Apg 2,23; 4,28.

49 Vgl. BOOTH, *Rhetoric of Fiction*, 304–309.

50 Vgl. dazu BOOTH, *Rhetoric of Fiction*, 304: „Whenever an author conveys to his reader an unspoken point, he creates a sense of collusion against all those, whether in the story or out of it, who do not get that point. Irony is always thus in part a device for excluding as well as for including, and those who are included, those who happen to have the necessary information to grasp the irony, cannot but derive at least part of their pleasure from a sense that others are excluded.“

handelt wird.⁵¹ Gemeint ist damit, dass eine bestimmte Bedeutungsebene aufgrund ihres subversiven Potentials tatsächlich nur für die *intendierten* Rezipierenden verständlich sein soll – womit im Fall der Evangelien die Mitglieder der christusgläubigen Gemeinden gemeint sind, die sich den Text im Zweifel gegenseitig erklären können. Wer den Schlüssel dazu hingegen nicht hat (also zu den – wenn man so will – „nichtintendierten“ Rezipierenden gehört), muss sich hingegen mit dem *public transcript* begnügen.

Sind diese Beobachtungen richtig, so liegt hierin möglicherweise ein Teil der Antwort auf die Frage, warum manche Probleme der Lukasforschung zu äußerst konträren Lösungsvorschlägen führten. Dazu gehört insbesondere die Frage nach Lukas' Verhältnis zum Römischen Staat: Hierzu ist vielfach die Ansicht vertreten worden, die lukanischen Schriften seien romfreundlich – sei es, um Rom die politische Harmlosigkeit der Christianer zu demonstrieren oder um umgekehrt den Christusgläubigen ein positives Bild des Römischen Staates zu vermitteln.⁵² Ein solcher Eindruck kann jedoch nur auf der Textoberfläche entstehen. Berücksichtigt man hingegen die erzähltechnische Tiefenstruktur, so fällt auf, dass die Vertreter Roms im *Opus Lucanum* mit wenigen Ausnahmen (z. B. Cornelius) in der Hierarchie der Informationsvergabe am untersten Ende der Skala stehen: Sie sind Teil eines göttlichen Plans, wissen aber überhaupt nichts davon. Dies fällt besonders bei Augustus ins Auge: Dieser verstand sich selbst als der von der Vorsehung entsandte Friedensbringer,⁵³ wird von Lukas jedoch zum bloßen Werkzeug der Vorsehung degradiert, das durch den Zensus dafür sorgt, dass der wahre Friedensbringer am richtigen Ort geboren wird.⁵⁴ Durchschaut man diese erzählerische Einbettung, so bleibt von einer positiven Haltung gegenüber Rom nicht mehr viel übrig.⁵⁵ Mit einem Augenzwinkern könnte man also sagen: Lukas hat es meisterlich verstanden, seine Werke im Booth'schen Sinne vergnüglich zu gestalten. Denn wer sich an die Arbeit macht, den lukanischen Einsatz von *discrepant awareness* zu entschlüsseln, findet in der Wirkungsgeschichte genügend Beispiele dafür, dass andere es nicht entschlüsselt haben.

51 Zum Konzept vgl. SCOTT, Domination; zur Anwendung in der Exegese vgl. z. B. HORSLEY (Hg.), *Hidden Transcripts*; speziell zum LkEv vgl. MILLER, Rumors.

52 Vgl. die Forschungsüberblicke bei WALTON, State; MILLER, Rumors; SKINNER, Rome.

53 Vgl. dazu insbesondere die vielzitierte Kalenderinschrift von Priene.

54 Vgl. dazu z. B. BLUMENTHAL, Erlass.

55 Vgl. dazu die differenzierte Darstellung von SCHREIBER, Lukas, die mit dem Fazit endet (ebd. 184): „Das traditionelle Bild des romfreundlichen, politisch-apologetischen Lukas bedarf der Revision.“

5. Discrepant awareness und Doppelkodierung

Im Anschluss an meinen Ordnungsversuch zu *discrepant awareness* möchte ich einige Überlegungen dazu präsentieren, wie sich dieses Konzept zu demjenigen der Doppelkodierung verhält. Hierzu sind zunächst zwei grundlegende Gemeinsamkeiten zu notieren. Die erste besteht darin, dass sowohl *discrepant awareness* als auch Doppelkodierung auf der Grundlage basieren, dass die Verstehensmöglichkeiten von Texten vom Vorwissen der Rezipierenden abhängen. Infolgedessen kann der gleiche Text für verschiedene Gruppen von Rezipierenden eine jeweils unterschiedliche Bedeutung haben. Diesen Umstand kann sich ein Verfasser für seine Erzählstrategie zunutze machen. Damit sind wir bei der zweiten Gemeinsamkeit: Sowohl *discrepant awareness* als auch Doppelkodierung werden als eine literarische Technik verstanden, durch deren Einsatz ein Autor die Rezeption seines Textes aktiv steuert. Für die Doppelkodierung hat dies Matthias Becker in seiner Übersicht über den Diskussionsstand prägnant zusammengefasst: „Die von Feldmeier benutzten Begrifflichkeiten der ‚Technik‘, der ‚Strategie‘ und des ‚Bestrebt-Seins‘ implizieren lukanische Intention.“⁵⁶ Wie ich im vorliegenden Beitrag dargestellt habe, gilt Entsprechendes auch für *discrepant awareness*.

Von diesen Gemeinsamkeiten ausgehend zeigen sich aber auch Differenzen zwischen beiden Konzepten:

- Während Doppelkodierung wesentlich darauf basiert, dass die Rezipierenden über unterschiedliche Arten von *textexternen* Informationen verfügen, kann *discrepant awareness* sowohl durch textexterne als auch (und insbesondere) durch textinterne Informationen gesteuert werden. Der Begriff der Informationsvergabe, unter dem sich das Phänomen in deutschen Lehrbüchern üblicherweise findet, setzt sogar als Standardszenario voraus, dass der Autor die relevanten Informationen „vergift“, indem er sie in seinem Text platziert. Textexterne Informationen kann er hingegen nicht aktiv vergeben, sondern muss sie als bekannt voraussetzen. *Discrepant awareness* erfasst also auch literarische Phänomene, auf die das Konzept der Doppelkodierung nicht fokussiert.
- Allerdings gilt auch umgekehrt, dass Doppelkodierung möglich ist, ohne dass zugleich ein Fall von *discrepant awareness* vorliegen muss. Dies liegt an einem

56 BECKER, Lukas, 29. Ähnliches gilt für die (ebd. 31–35 ebenfalls besprochenen) Beiträge von MARGUERAT, Luc-Actes, und KRAUS, Lukas, auch wenn diese den Begriff der Doppelkodierung nicht verwenden. In Weiterführung dieser Ansätze verfolgt Becker eine holistische Zugangsweise, indem er die Frage nach der *intentio auctoris* um die Frage ergänzt, „was (konstruierte) historische Leser bzw. Hörer des Lukas unabhängig von möglichen Autorenintentionen aus dem Text des Doppelwerkes an paganen Bildungsthemen heraushören konnten (*intentio lectoris*)“ (BECKER, Lukas, 51; kursiv i.O.).

weiteren Unterschied zwischen den beiden Techniken: Während Doppelkodierung von verschiedenen Gruppen von extradiegetischen Rezipierenden (mit je unterschiedlichen kulturellen Enzyklopädien) ausgeht, ist es für *discrepant awareness* konstitutiv, dass es mehrere Erzähl- bzw. Rezeptionsebenen gibt, wobei die Rezeption auf mindestens einer dieser Ebenen durch Erzählfiguren erfolgt. Es wird also eine kognitive Diskrepanz zwischen Rezipierenden erzeugt, die sich auf *verschiedenen* Rezeptionsebenen befinden. Wie oben dargelegt, *kann* dies zu einem Effekt der Doppelkodierung führen, wenn z. B. das offensichtliche Nichtverstehen einer Figur als Signal für die Rezipierenden fungiert, dass hier etwas verstanden werden soll – und dass hierfür textexterne Informationen nötig sind. Doppelkodierung kann aber auch auf andere Weise erzeugt werden, und umgekehrt führt nicht jede Form von *discrepant awareness* zu einer Doppelkodierung. Festzuhalten bleibt aber, dass sich das Konzept der Doppelkodierung weiter profilieren ließe, indem man berücksichtigt, dass sie auch auf verschiedenen Erzählebenen auftreten kann.⁵⁷

- Einen weiteren Unterschied zwischen beiden Strategien sehe ich darin, dass der Aspekt des Nichtwissens bzw. Nichtverstehens bei *discrepant awareness* eine deutlich größere Rolle spielt als bei der Doppelkodierung. Mittels der Letzteren sollen für Rezipierende mit unterschiedlichen kulturellen Horizonten jeweils passende Verstehensangebote gemacht werden. Da es Menschen gibt, die in mehreren Kulturen beheimatet sind,⁵⁸ ist es prinzipiell möglich, dass ein einzelner Rezipierender alle intendierten Bedeutungsaspekte eines Textes dekodiert. Dass Menschen, die in einer der relevanten kulturellen Enzyklopädien nicht bewandert sind, womöglich bestimmte Bedeutungsaspekte nicht verstehen können, ist indessen ein Nebeneffekt, der – soweit ich sehe – in den bisherigen Forschungen zur Doppelkodierung nicht eigenständig in den Blick genommen wurde. M.E. würde es sich lohnen, an diesem Punkt den Fragehorizont zu erweitern: Wenn ein Autor in seinem Text für Zielgruppen mit unterschiedlichem kulturellem Hintergrund jeweils verschiedene Deutungsangebote macht – gibt es dann womöglich auch eine Gruppe von möglichen Rezipierenden, die

57 Vgl. dazu den Beitrag von MARION HAUCK in diesem Band.

58 Insbesondere ist zu betonen, dass sich die Kategorien „jüdisch“ und „hellenistisch“ nicht gegenseitig ausschließen, sondern im 1. Jh. n. Chr. große Schnittmengen haben. Hier wäre kritisch anzufragen, ob das Konzept der Doppelkodierung nicht die Gefahr mit sich bringt, Dichotomien aus der Forschungsgeschichte am Leben zu erhalten, die der Komplexität antiker Identitäten nicht gerecht werden. Wenn z. B. MARGUERAT, Lukas, 125, notiert, dass das „lukanische Bestreben, jüdischen Partikularismus und römischen Universalismus miteinander in Einklang zu bringen“, Parallelen bei Josephus und Philon habe, dann wäre zu fragen, ob es überhaupt sinnvoll ist, die Kategorien „Partikularismus“ und „Universalismus“ auf „jüdisch“ und „römisch“ zu verteilen. Entsprechend sollte nicht zu selbstverständlich davon ausgegangen werden, dass Lukas hier einen Gegensatz wahrnahm, der in Einklang gebracht werden müsste.

bestimmte Bedeutungsaspekte dezidiert nicht verstehen soll? Auf dieser Grundannahme basiert James C. Scotts Entwurf von *hidden* und *public transcripts*,⁵⁹ der nicht nur – wie oben dargestellt – Schnittmengen mit *discrepant awareness* hat, sondern sich m. E. auch in einen fruchtbaren Zusammenhang mit dem Konzept der Doppelkodierung bringen ließe.

Insgesamt ist festzuhalten: *Discrepant awareness* und Doppelkodierung sind zwei Konzepte, die weder deckungsgleich noch aufeinander zurückzuführen sind, die aber Überschneidungen haben. Ein Blick auf die Überlappungszone kann dazu beitragen, das Profil beider Ansätze zu schärfen und sie methodisch weiterzuentwickeln. Hierfür bot der vorliegende Beitrag einige Anregungen.

6. Literatur

- BACKHAUS, KNUT, Zur *Datierung* der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos, ZNW 108, 2017, 212–258.
- BAL, MIEKE, *Narration* and Focalization, in: Dies., *On Story-Telling. Essays in Narratology*. Herausgegeben von David Jobling, *Foundations and Facets*, Sonoma 1991, 75–108.
- BALTES, GUIDO, Διακρίνειν als *Leseaufgabe*: Petrus und Kornelius zwischen ungeschriebenem Gesetz und unzuverlässiger Erzählung, NTS 67, 2021, 514–540.
- BECKER, MATTHIAS, *Lukas* und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse, SCCB 3, Paderborn 2020.
- BILEZIKIAN, GILBERT G., *The Liberated Gospel. A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Baker Biblical Monographs, Grand Rapids 1977.
- BLUMENTHAL, CHRISTIAN, Augustus' *Erlass* und Gottes Macht. Überlegungen zur Charakterisierung der Augustusfigur und ihrer erzählstrategischen Funktion in der lukanischen Erzählung, NTS 57, 2011, 1–30.
- BONZ, MARIANNE PALMER, *The Past as Legacy. Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis 2000.
- BOOTH, WAYNE C., *A Rhetoric of Irony*, Chicago/London ²1975.
- , *The Rhetoric of Fiction*, Chicago/London ²1983.
- CULPEPPER, R. ALAN, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Foundations and Facets: New Testament*, Philadelphia 1983.
- DAWSEY, JAMES M., *The Lukan Voice. Confusion and Irony in the Gospel of Luke*, Macon 1986.
- DUKE, PAUL D., *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta 1985.

59 Vgl. die Hinweise oben Anm. 51.

- EBNER, MARTIN/HEININGER, BERNHARD, *Exegese des Neuen Testaments*. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, UTB 2677, Paderborn ⁴2018.
- EVANS, BERTRAND, *Shakespeare's Comedies*, Oxford 1960.
- FELDMEIER, REINHARD, *Endzeitprophet* und Volkserzieher. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung, in: L. Hauser/F. R. Prostmeier/C. Georg-Zöllner (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit*. FS D. Dormeyer, SBB 60, Stuttgart 2008, 72–84.
- , *The Wandering Jesus: Luke's Travel Narrative as Part of His Hermeneutical Strategy of „Double Codification“*, in: M. R. Niehoff (Hg.), *Journeys in the Roman East Imagined and Real, Culture, Religion, and Politics in the Greco-Roman World 1*, Tübingen 2017, 343–353.
- FINNERN, SÖNKE, *Narratologie* und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28, WUNT II 285, Tübingen 2010.
- FINNERN, SÖNKE/RÜGGEMEIER, JAN, *Methoden* der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, UTB 4212, Tübingen 2016.
- FUHRER, THERESE, *Strategien* der Informationsvergabe in lateinischer Prosa. Tacitus und die literarischen Verfahren der Irritation und Insinuation, in: I. Mülder-Bach/J. Kersten/M. Zimmermann (Hg.), *Prosa schreiben. Literatur – Geschichte – Recht*, Paderborn 2019, 201–224.
- GENETTE, GÉRARD, *Die Erzählung*. Übersetzt von A. Knop, mit einem Nachwort von J. Vogt, überprüft und berichtigt von I. Kranz, UTB 8083, Paderborn ³2010.
- HARKER, W. JOHN, *Information Processing* and the Reading of Literary Texts, *New Literary History* 20, 1989, 465–481.
- HEIL, JOHN PAUL, Reader-Response and the Irony of Jesus before the *Sanhedrin* in Luke 22:66–71, *CBQ* 51, 1989, 271–284.
- HERMAN, DAVID, *Cognitive Narratology*, in: P. Hühn u. a. (Hg.), *Handbook of Narratology*, *Narratologia* 19, Berlin/New York 2009, 30–43.
- HORSLEY, RICHARD A. (Hg.), *Hidden Transcripts* and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul, *SBL.SemeiaSt* 48, Leiden/Boston 2004.
- KRAUS, WOLFGANG, *Lukas*: Urchristlicher Schriftsteller zwischen Judentum und Hellenismus, in: C. Barnbrock/W. Klän (Hg.), *Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten*. FS V. Stolle, *Theologie: Forschung und Wissenschaft* 12, Münster 2005, 227–244.
- KURZ, WILLIAM S., *Reading Luke-Acts*. Dynamics of Biblical Narrative, Louisville 1993.
- , *Effects of Variant Narrators in Acts 10–11*, *NTS* 43, 1997, 570–586.
- LANZINGER, DANIEL, *Der Ratschluss* Gottes. Erzählanalytische Untersuchungen zu einem theologischen Zentralmotiv des lukanischen Doppelwerks, WUNT 527, Tübingen 2025.
- MACDONALD, DENNIS R., *Luke* and the Politics of Homeric Imitation. *Luke-Acts as Rival to the Aeneid*, Lanham 2019.
- MARGUERAT, DANIEL, *Luc-Actes* entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification, *NTS* 45, 1999, 70–87.

- , *Lukas*, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte, AThANT 92, Zürich 2011.
- MARTÍNEZ, MATÍAS/SCHEFFEL, MICHAEL, *Einführung* in die Erzähltheorie, C.H. Beck Studium, München ¹¹2019.
- MAXWELL, KATHY REIKO, *Hearing Between the Lines*. The Audience as Fellow-Worker in Luke-Acts and its Literary Milieu, LNTS 425, London 2010.
- MEISTER, JAN CHRISTOPH, Anlage der *Erzählperspektive* [Kap. IV.2.1], in: S. Lahn/J. C. Meister (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart ³2016, 114–126.
- MILLER, AMANDA C., *Rumors of Resistance*. Status Reversals and Hidden Transcripts in the Gospel of Luke, *Emerging Scholars*, Minneapolis 2014.
- MUECKE, DOUGLAS C., *The Compass of Irony*, London 1969.
- NÜNLIST, RENÉ, Rhetorische *Ironie* – Dramatische Ironie. Definitions- und Interpretationsprobleme, in: J. P. Schwindt (Hg.), *Zwischen Tradition und Innovation*. Poetische Verfahren im Spannungsfeld Klassischer und Neuerer Literatur und Literaturwissenschaft, München/Leipzig 2000, 67–87.
- NÜNNING, VERA/NÜNNING, ANSGAR, „*Multiperspektivität* – Lego oder Playmobil, Malkasten oder Puzzle?“ Grundlagen, Kategorien und Modelle zur Analyse der Perspektivenstruktur narrativer Texte: Teil I, *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 32, 1999, 367–388.
- , *Dramatische Ironie* als Strukturprinzip von *unreliable narration*, *unreliable focalization* und *dramatic monologue*: Ein kommunikations- und erzähltheoretischer Beitrag zur Rhetorik der Ironie im literarischen Erzähltext, in: T. Honegger/E.-M. Orth/S. Schwabe (Hg.), *Irony Revisited*. Spurensuche in der englischsprachigen Literatur. FS W. G. Müller, Würzburg 2007, 51–82.
- PADILLA, OSVALDO, *The Speeches of Outsiders in Acts*. Poetics, Theology and Historiography, MSSNTS 144, Cambridge 2008.
- PFISTER, MANFRED, *Das Drama*. Theorie und Analyse, UTB 580, München ¹¹2001.
- RAY, JERRY LYNN, *Narrative Irony in Luke-Acts*. The Paradoxical Interaction of Prophetic Fulfillment and Jewish Rejection, *Mellen Biblical Press Series* 28, Lewiston/Queenston/Lampeter 1996.
- RHOADS, DAVID/MICHIE, DONALD, *Mark as Story*. An Introduction to the Narrative of a Gospel, Philadelphia 1982.
- RIMMON-KENAN, SHLOMITH, *Narrative Fiction*. Contemporary Poetics, *New Accents*, London/New York ²2002.
- SCHREIBER, STEFAN, Der politische *Lukas*. Zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum, *ZNW* 110, 2019, 146–185.
- SCODEL, RUTH, *Ignorant Narrators* in Greek Tragedy, in: J. Grethlein/A. Rengakos (Hg.), *Narratology and Interpretation*. The Content of Narrative Form in Ancient Literature, *Trends in Classics – Supplementary Volumes* 4, Berlin/New York 2016, 421–447.
- SCOTT, JAMES C., *Domination and the Arts of Resistance*. Hidden Transcripts, New Haven/London 1990.

- SKINNER, MATTHEW L., Who Speaks for (or against) *Rome*? Acts in Relation to Empire, in: E. D. Barreto/M. L. Skinner/S. Walton (Hg.), *Reading Acts in the Discourses of Masculinity and Politics*, LNTS 559, London/New York 2017, 107–125.
- SMITH, TYLER, *The Fourth Gospel and the Manufacture of Minds in Ancient Historiography, Biography, Romance, and Drama*, BiInS 173, Leiden/Boston 2019.
- , *Discrepant Awareness in Joseph and Aseneth*, PRSt 46, 2019, 327–341.
- SPRANG, FELIX, *Wissensvermittlung und Informationsvergabe* [Kap. IV.2.4], in: S. Lahn/J. C. Meister (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart³ 2016, 165–174.
- TANNEHILL, ROBERT C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 1: *The Gospel according to Luke, Foundations and Facets 1*, Philadelphia 1986.
- , *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 2: *The Acts of the Apostles*, Minneapolis 1990.
- THIRLWALL, CONNOP, *On the Irony of Sophocles*, *The Philological Museum* 2, 1833, 483–537.
- VÖGELI, ALFRED, *Lukas und Euripides*, *ThZ* 9, 1953, 415–438.
- WALTON, STEVE, *The State They Were in: Luke's View of the Roman Empire*, in: P. Oakes (Hg.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Carlisle/Grand Rapids 2002, 1–41.
- WITHERUP, RONALD D., *Cornelius Over and Over and Over Again: „Functional Redundancy“ in the Acts of the Apostles*, *JSNT* 15, 1993, 45–66.
- ZERWECK, BRUNO, *Der cognitive turn in der Erzähltheorie: Kognitive und „natürliche“ Narratologie*, in: A. Nünning/V. Nünning (Hg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, *WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium* 4, Trier 2002, 219–242.

Zwischen Zeitgeschichte und Gründungsmythos

Das ambivalente Proömium in antiker Historiographie und bei Lukas

Hinführung

Und wieder andere gibt es, die schreiben glänzende Einleitungen, in erhabenem Stil und übermäßig lang, sodaß man erwartet, danach Wunder was zu hören, während das eigentliche Werk, das sie produzieren, winzig und kümmerlich ausfällt [...]. Nein, so geht es nicht; alles muß einheitlich und von einer Färbung sein, der ganze Körper muß zum Kopf passen [...]. Es gibt gar viele Autoren, die den Kopf des rhodischen Kolosses auf einen Zwergenkörper setzen, aber auch solche, die Körper ohne Köpfe produzieren, d. h. ihre Werke beginnen sofort mit der Erzählung der Ereignisse. (Καὶ μὴν καὶ ἄλλους ἴδοις ἂν τὰ μὲν προοίμια λαμπρὰ καὶ τραγικὰ καὶ εἰς ὑπερβολὴν μακρὰ συγγράφοντας, ὡς ἐλπῖσαι θαυμαστὰ ἠλίκα τὰ μετὰ ταῦτα πάντως ἀκούσεσθαι, τὸ σῶμα δὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἱστορίας μικρόν τι καὶ ἀγεννὲς ἐπαγαγόντας [...]. Χρὴ δὲ οἶμαι μὴ οὕτως, ἀλλ' ὅμοια τὰ πάντα καὶ ὁμόχροα εἶναι καὶ συνᾶδον τῇ κεφαλῇ τὸ ἄλλο σῶμα [...]. ἄλλους αὖ ἔμπαλιν ἀκέφαλα τὰ σώματα εἰσάγοντας ἀπροομίαστα καὶ εὐθὺς ἐπὶ τῶν πραγμάτων. [Lukian, Hist. conscr. 23; HOMEYER])

Lukian von Samosata findet in seiner Schrift ‚Wie man Geschichte schreiben soll‘ deutliche Worte, wenn er über die Funktion eines Proömiums zu Beginn eines historiographischen Werks reflektiert. Etwas später fügt er hinzu:

Ist nun alles vorbereitet, dann darf man bisweilen auch ohne Vorwort beginnen, es sei denn der Gegenstand erfordere eine besondere Erörterung; kündigt der Autor (zu Beginn) an, was das Werk enthalten wird, so kann eine solche Ankündigung die Funktion eines Vorwortes ausüben. Wird aber ein Vorwort vorangeschickt, dann ist darin nur zweierlei zu berücksichtigen, nicht wie in der Rhetorik dreierlei; man appelliere nicht an das Wohlwollen der Hörer, sondern versuche nur ihre Aufmerksamkeit und Wißbegierde zu wecken (Πάντων δὲ ἤδη παρεσκευασμένων καὶ ἀπροομίαστον μὲν ποτε ποιήσεται τὴν ἀρχὴν, ὁπότεν μὴ πάνυ κατεπίγει τὸ πρᾶγμα προδιοικήσασθαι τι ἐν τῷ προομίῳ· δυνάμει δὲ καὶ τότε φρομίῳ χρήσεται τῷ ἀποσαφοῦντι περὶ τῶν λεκτέων. Ὅπότεν δὲ καὶ φρομιάζηται, ἀπὸ δυοῖν μόνον ἄρζεται, οὐχ ὥσπερ οἱ ῥήτορες ἀπὸ τριῶν, ἀλλὰ τὸ τῆς εὐνοίας παρὲς προσοχὴν καὶ εὐμάθειαν εὐπορήσει τοῖς ἀκούουσι. [Lukian, Hist. conscr. 52f; HOMEYER]).

In dem ersten Zitat geht es Lukian v. a. darum, dass der Umfang des Proömiums der Länge des eigentlichen Geschichtsberichts entsprechen muss. Was er damit bereits impliziert, wird in dem zweiten Zitat ausdrücklich von Lukian hervorgehoben: Selbst in den Fällen, in denen das Material ein in formaler Hinsicht von der übrigen Erzählung abgesetztes Proömium überflüssig macht, ist es unabdingbar, mit einer Ankündigung des Inhalts zu Beginn des Werkes die Leserinnen und Leser dafür vorzubereiten und zu sensibilisieren, was sie erwartet. Ein flüchtiger Blick auf Historikergrößen der Zeitenwende genügt, um zu erkennen, dass Lukians Anforderung die historiographischen Gepflogenheiten seiner Zeit widerspiegeln.¹ Um es mit Michael Wolter auf den Punkt zu bringen: Der übliche Umgang mit Proömi- en in antiker Historiographie „besteht darin, dass der Autor seinem Gesamtwerk und/oder einzelnen Büchern eine persönliche Erklärung über den Gegenstand seines Werkes sowie über dessen Methode und Intention voranstellt.“²

Die wenigen Verse, mit denen Lukas seine Leser zu Beginn seines Doppelwerks instruiert,³ sind auf eben diese Charakteristika eines Proömiums hin schon häufig untersucht worden.⁴ Es ist mittlerweile so gut wie unumstritten, dass Lukas mit den ersten vier Versen seines Evangeliums, „die allgemein als die beststilisierte [Satz- periode] des N.T.“⁵ gelten, einen historiographischen Anspruch zum Ausdruck bringt.⁶ Dieser spiegelt sich etwa in den vielen Synchronismen des lukanischen Doppelwerks wider.⁷ Die Instruktionen, die Lukas seinen Rezipienten an die Hand

1 Vgl. z. B. Diodor, *Bibl. Hist.* 1,1,1–1,6,2; Dionysius von Halikarnass, *Ant. rom.* 1,1,1–1,8,4; Livius, *Ab urbe condita*, Praef. 1–13; Tacitus, *Hist.* 1,1,1–1,3,2; Josephus, *A.J.* 1,1–1,26.

2 WOLTER, *Proömien*, 476. Vgl. auch ROTHSCILD, *Luke-Acts*, 67: „As with any oration or scientific treatise, historical prologue claims provide information concerning the upcoming exposition.“ Ebenso BAUSPIESS, *Geschichte und Erkenntnis*, 181: „Denn der Sinn eines solchen Textes [= Proömium] besteht schließlich darin, dem Leser einen Eindruck zu vermitteln, was ihn im Folgenden erwartet“ (vgl. auch 200).

3 Dazu, dass das Proömium in Lk 1,1–4 sich auch auf die Apg bezieht vgl. WOLTER, *Proömien*, 478–485.

4 Die Literatur zum Lukasprolog ist uferlos: vgl. nur CADBURY, *Preface*; KLEIN, *Lukas* 1,1–4; DU PLESSIS, *Once More*; ALEXANDER, *Preface*; WOLTER, *Proömien*; BAUM, *Historiografie und Fachprosa*; sowie die Angaben bei WOLTER, *Lukasevangelium*, 57.

5 So schon NORDEN, *Agnostos Theos*, 316 Anm. 1. CADBURY, *Preface*, 496 bezeichnet Lk 1,1–4 als Lukas' „best sentence“.

6 Die These von ALEXANDER, *Preface*, *Lukas' Prolog* orientiere sich an natur- und technikwissenschaftlicher Fachliteratur, hat sich nicht gegenüber der historiographischen Lektüre des Prologs durchgesetzt (vgl. WOLTER, *Lukasevangelium*, 59f und die überzeugende Widerlegung von Alexanders These bei BAUM, *Historiografie und Fachprosa*). Zum historiographischen Anspruch von Lukas vgl. WOLTER, *Lukasevangelium*, 60; FREY, *Fragen um Lukas*, 1 mit Anm. 1; insbesondere SCHRÖTER, *Actaforschung*.

7 Vgl. z. B. Lk 1,5; 2,1f; 3,1f; Apg 11,28; 18,12.

gibt, reichen von (mehr oder weniger)⁸ offensichtlichen geschichtstheologischen Hinweisen, die den gesamten Aufriss des Doppelwerks ausmachen,⁹ bis zu subtileren Lektüreeinweisungen.¹⁰

Nun geht die Fragestellung des vorliegenden Bandes davon aus, dass sich die Doppelkodierung, die in den vergangenen zwei Jahrzehnten von unterschiedlicher Seite für Lukas herausgearbeitet wurde,¹¹ nicht nur in einzelnen Passagen nachweisen lässt. Die semantische Ambivalenz von einzelnen Lexemen oder Motivkomplexen ist, so Reinhard Feldmeier, vielmehr gleichzusetzen mit „einer hermeneutischen Strategie, die das gesamte Doppelwerk bestimmt.“¹² Wenn die Doppelkodierung so verstanden wird, also – um noch einmal Reinhard Feldmeier zu zitieren – als „Ausdruck einer Inkulturations- und Missionsstrategie“¹³, dann impliziert das freilich – wie Matthias Becker folgerichtig schließt –, dass bei dem Programm der Doppelkodierung „lukanische Intention“¹⁴ vorliegen muss.¹⁵ D.h. die Doppelkodierung entsteht nicht nur dadurch, dass das lukanische Doppelwerk mit unterschiedlichen enzyklopädischen Brillen der Antike gelesen wird. Der Forschungsgegenstand der Doppelkodierung versteht sich also gerade nicht als bloßes Resultat einer rezeptionsorientierten Fragestellung. Stattdessen handelt es sich bei der Doppelkodierung

8 S. dazu die Erwägungen zu einer möglichen Doppelkodierung des Prologs im Folgenden.

9 Lukas kennzeichnet die πράγματα, über die er schreibt als πεπληροφορημένα (Lk 1,1), d. h. die von ihm berichteten Ereignisse sind als „unter uns in Erfüllung gegangene Ereignisse“ [...] eingeordnet in die Geschichte Gottes mit seinem Volk, die im Alten Bund begonnen hat und dann in der Apostelgeschichte als Zeit der Kirche weitergeht“ (FELDMIEIER, Evangelien, 109).

10 Vgl. z. B. MOESSNER, καθεξῆς.

11 S. die Einführung dieses Bandes.

12 FELDMIEIER, Henoeh, 68.

13 FELDMIEIER, Henoeh, 69; vgl. auch MARGUERAT, Historiker, 129f.

14 BECKER, Lukas, 28. Vgl. dazu nochmals FELDMIEIER, Endzeitprophet, 77: Lukas habe „schon bei der Auswahl der Traditionen und ihrer Präsentation zugleich darauf geachtet [...], dass diese auch im hellenistischen Kontext plausibel sind; oft genug stammt zwar das Material aus biblischer Überlieferung, aber sowohl die Kriterien für dessen Auswahl wie dessen Präsentation geschieht im Blick auf das, was seinen Adressaten auch aus ihrer Tradition vertraut ist.“ Vgl. auch MARGUERAT, Historiker, 120: „Was *beabsichtigt* der Autor des lukanischen Doppelwerks mit der semantischen Ambivalenz?“ [Hervorhebung MN].

15 Davon zu unterscheiden ist der multiperspektivische Zugang zum lukanischen Doppelwerk, den unlängst DINKLER, Understandings, 50–75 vorgeschlagen hat. Bei ihr liegt die Mehrdeutigkeit einzelner Aussagen weniger in der Absicht von Lukas als vielmehr im Wesen von literarischen Formen begründet; sie spricht von „narrative’s unwieldy nature“ (69). Ganz abgesehen davon, dass ihr Ansatz eher auf eine rezeptionsorientierte Fragestellung hinauslaufen scheint: „Why not recognize the multiplicity of narrative affordances? *Some ancient readers may have imagined Zacchaeus as short; some may even have seen him as comical, as in the texts about dwarfism that Solevåg presents. Other ancient readers may have perceived Jesus as the short character, if they knew the parallels with Aesop or Socrates that Soon explores.*“ (73 [Hervorhebungen MN]).

um eine von Lukas intendierte „gezielte Verschmelzung alttestamentlich-jüdischer mit paganen Motivkomplexen und Traditionen.“¹⁶

Die nachstehenden Überlegungen verdanken sich einer ganz schlichten Annahme: Wenn Lukas sich als „Grenzgänger zwischen Judentum und Völkerwelt“ versteht und „sich vor allem in der Rolle des Vermittlers“¹⁷ versucht und deshalb die Doppelkodierung bewusst anstrebt und sie absichtlich in sein Werk implementiert, dann ist in Entsprechung zu den oben genannten Konventionen antiker Historiographie zu erwarten, dass er diesen hermeneutischen Schlüssel bereits in seinem Proömium anwendet und bereits dort beide Kulturwelten, sowohl jüdisch geprägte als auch pagane Rezipienten abholt.¹⁸ Die Art und Weise, wie Lukas das realisieren könnte, wird greifbarer, wenn man sich die Pragmatik verdeutlicht, mit der die Doppelkodierung arbeitet. Daniel Marguerat beschreibt den textpragmatischen Effekt der von ihm als Amphibolie umschriebenen Doppelkodierung folgendermaßen: „Die Ambivalenz zwingt keine Deutung auf; sie lässt aufhorchen und irritiert. Sie schlägt vor. Sie überrascht, weil sie den Sinn nicht eingrenzt. Es ist am Leser, sich zu entscheiden oder weiterzulesen – im Hinterkopf die Pluralität der suggerierten Bedeutungen.“¹⁹

Es ist also zu prüfen, ob Lukas zu Beginn seines Werkes eine gewisse Unschlüssigkeit in den Köpfen seiner Rezipienten evoziert, aufgrund derer sie sich im Blick auf den weiteren Lektüreprozess für semantische Ambivalenzen öffnen und dafür sensibilisiert werden. Daran wird sich dann zeigen, ob und inwiefern Lukas dem Anspruch des Lukian an historiographische Proömien gerecht wird, ob und inwiefern er also seinen Rezipienten bereits von Beginn an deutlich macht, dass sein Bericht mit doppelt kodierten Elementen spielen wird.

Dazu soll zunächst aufgezeigt werden, welche Beobachtungen bislang zum Beginn des lukanischen Doppelwerks hinsichtlich der Doppelkodierung angestellt wurden. Die zwei darauf folgenden Abschnitte wollen diese Beobachtungen weiter vertiefen. Dabei steht zunächst der biblisch-jüdische Aspekt der im Prolog vorfindlichen Doppelkodierung zur Debatte. Anschließend gilt es, das griechisch-römische Korrelat herauszuarbeiten.

16 So BECKER, Lukas, 29 [Hervorhebung MN] mit entsprechenden Hinweisen auf Feldmeier in Anm. 137.

17 So BÖTTRICH, Perspektive, 123.

18 Eine andere Art von Doppeldeutigkeit ist folglich diejenige, auf die BOVON, Evangelium nach Lukas, 37 hinweist: „Λόγος meint hier sowohl das Wort Gottes wie die erzählte Heilsgeschichte“. Diese Doppeldeutigkeit erschließt sich freilich nur innerhalb der jüdisch-christlichen Kulturwelt und eignet sich nicht für den oben angesprochenen Vermittlungsgedanken. „Nichtchristliche Leser mußten irritiert reagieren: Augenzeugen und Diener des Logos?“ (REISER, Sprache, 202; s. auch Anm. 56).

19 MARGUERAT, Historiker, 120.

1. Bisherige Beobachtungen zur Doppelkodierung am Beginn des lukanischen Doppelwerks

Dass Lukas schon von Beginn seines Evangeliums an mit der Doppelkodierung arbeitet, haben auch die beiden prominentesten Vertreter dieser Lesart des lukanischen Doppelwerks schon aufzuzeigen versucht. Überzeugend haben sowohl Reinhard Feldmeier als auch Daniel Marguerat wegweisende Beobachtungen angestellt. Beide verweisen dafür allerdings, soweit ich das sehe, nur bedingt auf den Prolog selbst. In ihren Ansätzen referieren sie in der Regel zusätzlich auf die sich an das Vorwort anschließende Geburtsgeschichte in Lukas 1–2.

Einerseits, so Feldmeier, mache Lukas mit seinem Prolog deutlich, dass er „mit den Gebildeten seiner Zeit auf Augenhöhe zu verkehren“²⁰ beansprucht. Andererseits gebe Lukas dann „mit der unmittelbaren Fortsetzung“²¹, also dem Einsetzen der Geburtsgeschichte ab Lk 1,5, zu erkennen, dass seine Erzählung an die Traditionen des Gottesvolks und die biblisch-jüdische Welt zurückgebunden ist. Während Lukas demnach – gekennzeichnet durch den stilistischen Bruch von Vers 4 zu Vers 5²² und die völlig andere Welt, in die Lukas seine Rezipienten entführt – am Beginn des Evangeliums die für die Doppelkodierung konstitutiven Eckpfeiler noch nebeneinander stelle, „verschränkt Lukas [im Folgenden] beide Aspekte.“²³ Für diese Verschränkung kann Feldmeier dann überzeugende Beispiele anführen, wie etwa den von Lukas in auffälliger Weise verwendeten Hoheitstitel $\sigma\omega\tau\eta\rho$ (Lk 1,47; 2,11), der vornehmlich auf die Heilsverheißungen des Gottes Israels rekurriert, aber eben auch sprachliche Konventionen hellenistischer Provenienz aufgreift – etwa im Zusammenhang mit Herrscherprädikationen oder Epitheta von Gottheiten.²⁴

Auch Daniel Marguerat weist auf den auffälligen Bruch zwischen Lk 1,1–4 und Lk 1,5 hin und erkennt darin die „absolut eigenständige Fähigkeit“²⁵ von Lukas, sowohl mit der griechisch-römischen Historikertradition als auch mit der biblischen Tradition zu arbeiten. In einem jüngeren Aufsatz aus dem Jahr 2019 geht Marguerat nun aber einen entscheidenden Schritt weiter. Während er sich in seiner Monographie „Lukas, der erste christliche Historiker“ auf den LXX-Stil ab Lk 1,5 beruft, um den biblisch-jüdischen Aspekt der Doppelkodierung aufzuzeigen, be-

20 FELDMIEIER, Henoeh, 69.

21 FELDMIEIER, Henoeh, 69.

22 Vgl. dazu auch BACKHAUS, Asphaleia, 210f.

23 FELDMIEIER, Henoeh, 69.

24 Vgl. FELDMIEIER, Henoeh, 69; vgl. dazu auch MARGUERAT, Historiker, 118. Ein klassisches Beispiel für die semantische Ambivalenz ist auch die weit verbreitete Gottesprädikation $\upsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$, die Lukas u. a. in den Geburtsgeschichten verwendet (Lk 1,32.35.76; vgl. dazu FELDMIEIER, „Der Höchste“).

25 MARGUERAT, Historiker, 43.

schränkt er sich nun neuerdings ausschließlich auf den Prolog. Er erkennt bereits in den ersten vier Versen eine ambivalente Programmatik.²⁶

Auf der einen Seite sind es wieder die klassischen Elemente griechisch-römischer Historiographie, auf die Marguerat auch schon in seiner Monographie hingewiesen hat.²⁷ Für die biblische Tradition macht er nun aber nicht den Fortgang des Lukasevangeliums stark, sondern hebt v. a. das Verb πληροφορέω aus V.1 hervor. Daran interessiert ihn zum einen die Passivform. Marguerat überlegt vorsichtig, ob dahinter ein *passivum divinum* zu sehen ist. Das würde zumindest zu der historiographischen Auffälligkeit passen, die Marguerat im Anschluss für das Evangelium und die Apostelgeschichte insgesamt herausarbeitet: Dass Lukas aus der biblisch-jüdischen Historikertradition schöpft, zeige nicht nur der stark an die LXX angelehnte Stil ab 1,5, sondern insbesondere sein Interesse an Gott: An nichts anderem sei Lukas interessiert als an dem, was Gott tut: „Die ganze Erzählung beruht auf der Überzeugung, dass Gott auf vielerlei Weise (Visionen, Ekstasen, Engelserscheinungen, Interventionen des Geistes, übernatürliche Phänomene) die Ereignisse nach seinem Willen vorhersieht, lenkt und bewirkt.“²⁸ Das *passivum divinum* bei πληροφορέω wäre also geradezu konstitutiv für das lukanische Geschichtsverständnis. Zum anderen plädiert Marguerat dafür, πληροφορέω nicht wie bspw. Michael Wolter als ein schlichtes „vollendet und abgeschlossen“²⁹ Sein der Ereignisse zu verstehen. Stattdessen bevorzugt er die andere Bedeutung des Lexems, die unter Exegeten diskutiert wird. Das Verb ist dann synonym zu πληρώω zu verstehen und steht für die Erfüllung einer Verheißung aus der heiligen Schrift.³⁰ Demnach präsentiere Lukas „das Christentum als Erfüllung des in der Schrift Verheissenen und als Antwort auf die Suche nach dem Religiösen der griechisch-römischen Welt zugleich.“³¹ Damit ist natürlich auch das *passivum divinum* noch viel besser zusammenzudenken als mit einem bloßen abgeschlossen Sein der Ereignisse.³²

26 MARGUERAT, *Histoire et théologie*, 22: „un programme ambivalent“.

27 MARGUERAT, *Histoire et théologie*, 22f und DERS., *Historiker*, 33, wo jeweils ἀκριβῶς und καθεξῆς (Lk 1,3) zur Debatte stehen.

28 Zitat im Original: „Tout son recit tient a la conviction que de multiples manieres (visions, extases, envoi d’anges, interventions de l’Esprit, phenomenes sumaturels), Dieu precede, oriente et provoqe les evenements conformement a sa volonte.“ (MARGUERAT, *Histoire et théologie*, 25; vgl. ebenso SCHRÖTER, *Historiograph*, 252; s. auch Anm. 93).

29 WOLTER, *Lukasevangelium*, 62.

30 Vgl. MARGUERAT, *Histoire et théologie*, 23.

31 MARGUERAT, *Historiker*, 121.

32 Das betont auch BAUSPIESS, *Geschichte und Erkenntnis*, 195.

Beide Aspekte,³³ die Marguerat für das Verb πληροφορέω hervorhebt, antizipieren also den biblisch-jüdischen Einschlag, der dem gesamten lukanischen Doppelwerk deutlich erkennbar zugrunde liegt und der das Korrelat zum griechisch-römischen Impetus der lukanischen Doppelkodierung bildet.

Das Problem an Marguerats Vorschlag ist seine äußerst knappe Begründung dafür, πληροφορέω so zu verstehen, wie er es vorschlägt. Die alternative und nicht gerade von wenigen anderen Exegeten bevorzugte Semantik lehnt er mit dem nicht weiter begründeten Vorwurf einer Simplifizierung des Verbes ab.³⁴ Aufgrund des programmatischen Charakters des Prologs sei es viel wahrscheinlicher, dass Lukas πληροφορέω im Sinn von ‚Erfüllung‘ verstehen will. Marguerat setzt dabei offensichtlich seine anderweitig gewonnenen Beobachtungen zum theologischen Programm des Lukas voraus und begibt sich damit in einen argumentativen Zirkel. Mit anderen Worten: Nach Marguerats Lektüre muss ein Rezipient zuerst den Rest des Evangeliums lesen, um bereits im Prolog bzw. dem Verb πληροφορέω den biblisch-jüdischen Aspekt der Doppelkodierung erkennen zu können. Um sicher zu gehen, dass seine Rezipienten bereits nach der Lektüre des Prologs für die Doppelkodierung sensibilisiert sind, braucht es m. E. aber deutlich mehr Hinweise des Lukas, die seine Rezipienten beim Wahrnehmen der ersten vier Verse hellhörig machen.

Die nachstehenden Überlegungen versuchen an Marguerats Lektüre des Verbs πληροφορέω anzuknüpfen, wollen aber die Zirkularität seines Arguments durchbrechen. Damit soll vermieden werden, wovor Wolter zu Recht warnt: „Viele Interpreten lesen Lk 1,1–4 im Lichte des gesamten Doppelwerks und versuchen das im Proömium Angekündigte mit dem in Einklang zu bringen, was sie mit Hilfe einer exegetischen Analyse der 1k Darstellung herausgefunden haben.“³⁵ Nachdem über πληροφορέω der für die jüdischen Adressaten entscheidende Aspekt des Prologs herausgearbeitet wurde, sollen anschließend diejenigen Implikationen des Prologs für die paganen Rezipienten zur Debatte stehen, die am ehesten mit dem jüdischen Aspekt korrelieren und die als richtungsweisend gelten können, wenn es darum geht, pagane Ohren dafür vorzubereiten, die Erzählung von Evangelium und Apostelgeschichte vor ihrem Wissenshorizont rezipierbar zu machen.

33 Ein dritter Aspekt, der für das vorliegende Interesse jedoch weniger bedeutsam ist, passt ebenfalls zu der von Marguerat für das lukanische Doppelwerk zugrunde gelegten Lesart: Das Perfekt des Verbs deute darauf hin, dass die Auswirkungen der in der Vergangenheit abgeschlossenen Ereignisse bis in die Gegenwart hinein spürbar sind. Relevant ist das für den Rezipientenkreis, den Marguerat für das lukanische Doppelwerk voraussetzt (vgl. dazu MARGUERAT, *Histoire et théologie*, 24; DERS., *Historiker*, 42f).

34 „A mes yeux, le première lecture banalise le verbe.“ (MARGUERAT, *Histoire et théologie*, 23).

35 WOLTER, *Lukasevangelium*, 60.

2. Der biblisch-jüdische Aspekt der Doppelkodierung im Prolog: Die semantische Ambivalenz des Verbs *πληροφορέω* (1,1)

Wenn im Folgenden die Bedeutung des Verbs *πληροφορέω* in Lk 1,1 zur Debatte steht, dann ist für die vorliegende Argumentation gar nicht so sehr entscheidend, welches denn die richtige Interpretation des Verbs ist. Alternative Interpretationsvorschläge³⁶ wie bspw. der der simplen Abgeschlossenheit und Vollendung von Ereignissen müssen gar nicht als unmöglich ausgeschlossen werden.³⁷ Sehr viel wesentlicher ist die Frage, ob die von Marguerat und anderen vertretene Semantik grundsätzlich für das Verb denkbar ist und ob Lukas davon ausgehen kann, dass seine Rezipienten für diesen Bedeutungsrahmen des Verbs bei ihrer Wahrnehmung des Prologs sensibilisiert werden. Es geht also um das, was Marguerat aus textpragmatischer Sicht für die Amphibolie formuliert hat: Ausschlaggebend ist, ob die Rezipienten des lukanischen Doppelwerks beim Lesen oder Hören des Verbs *πληροφορέω* irritiert werden und *aufhorchen*.³⁸ Suggestiert das Verb das Verheißungs-Erfüllungs-Schema und haben sie dieses infolge des Prologs bei der weiteren Lektüre im Hinterkopf? D.h. werden sie aufgrund des Verbs *πληροφορέω* sensibilisiert für den biblisch-jüdischen Strang der Doppelkodierung?

Aus meiner Sicht kann bei dem Verb *πληροφορέω* mit gutem Grund von einem solchen Irritationseffekt ausgegangen werden. Zunächst ist im Anschluss an Lagranges Aufsatz, der anhand von Papyrusbelegen und anderen nicht-literarischen Textzeugnissen dem alltäglichen Gebrauch des Verbs in der Koine nachgegangen ist, *πληροφορέω* als austauschbar mit *πληρώω* zu verstehen.³⁹ Blickt man – bei aller Umstrittenheit der Datierung des lukanischen Doppelwerks – zeitlich vor den Beleg in Lk 1,1, dann liegen insgesamt sehr wenige Erwähnungen vor.⁴⁰ Lukas hantiert mit *πληροφορέω* also in jedem Fall mit einem eher seltenen Verb.⁴¹ Das fällt insbesondere im Vergleich zu dem Pendant *πληρώω* auf. Während der Thesaurus Linguae Graecae für *πληροφορέω* 3082 Belege angibt, sind es bei *πληρώω* weit über 30.000 Belege.⁴²

36 Für eine Übersicht der zur Debatte stehenden Optionen vgl. FITZMYER, Luke, 292f.

37 Die bereits bei Origenes vorfindbare Interpretation des Verbs im Sinn eines ‚überzeugt sein‘, etwa kann mit LAGRANGE, Papyrus für den Prolog ausgeschlossen werden (vgl. aber Röm 4,21; 14,5).

38 S. dazu das Zitat von Marguerat bei Anm. 19.

39 Vgl. LAGRANGE, Papyrus; positiv aufgenommen von ALEXANDER, Preface, 111. Ebenso urteilt BAUM, Historiker, 111f, mit Verweis auf ZAHN, Evangelium des Lucas, 46.

40 Vgl. dazu die Belege bei BAUER, Wörterbuch, 1347 und neben Lukas 1,1 im Neuen Testament Röm 4,21; 14,5; Kol 4,12; 2Tim 4,5.17.

41 Es handle sich um ein „verbe rare“ (MARGUERAT, Histoire et théologie, 23; ebenso BOVON, Evangelium nach Lukas, 35 [„umständliche und seltene Verb“]; vgl. auch FITZMYER, Luke, 292).

42 Noch stärker wird dieser Kontrast der Häufigkeit der beiden Verben, wenn man die Suche im TLG auf die Zeit bis zum 1. Jh. n. Chr. einschränkt.

Diese Verteilung der Verben spiegelt auch der Befund im lukanischen Doppelwerk wider: πληροφορέω ist bei Lukas Hapaxlegomenon, während πληρώω in beiden Teilen des Doppelwerks regelmäßig Verwendung findet. Von den semantischen Optionen des gebräuchlicheren Verbs πληρώω greift Lukas sowohl im Evangelium als auch in der Apostelgeschichte auf die gesamte Bandbreite an Bedeutungen zurück. Er kennt es im geschichtstheologisch aufgeladenen Sinn als Erfüllung einer vorausgegangenen Verheißung: Der Engel Gabriel kündigt Zacharias an, dass er stumm sein wird, weil er den Worten nicht geglaubt hat, die zu ihrer Zeit erfüllt werden sollen (πληρωθήσονται [Lk 1,20]). Jesu Antrittspredigt in Lk 4 beginnt mit dem Hinweis: Dieses Schriftwort ist heute vor euren Ohren erfüllt (πεπλήρωται [Lk 4,21]). Genauso konnotiert finden wir das Verb in Petrus' Predigt zur Nachwahl des Matthias (vgl. Apg 1,16 [πληρωθήναι]).⁴³ Lukas kann mit dem Verb πληρώω aber auch nur ein simples ‚voll Werden‘ (vgl. Lk 2,40; Apg 2,2; 5,3,28; 13,52) oder ‚Vollenden‘ bzw. ‚Abschließen‘ (vgl. Lk 7,1) bezeichnen.⁴⁴ Das Spezifikum der theologisch qualifizierten Verwendung besteht also darin, dass sich das mit πληρώω zum Ausdruck gebrachte Vollenden oder Abschließen einer Sache dezidiert als die Erfüllung einer von Gott oder von Gottes Boten in Aussicht gestellten Verheißung erweist.⁴⁵

Die Tatsache, dass Lukas ausschließlich in seinem Prolog πληροφορέω verwendet und gerade nicht von πληρώω spricht, kann als Indiz gewertet werden, dass er hier spezifische Absichten verfolgt und an dieser Stelle ganz bewusst formuliert. Nun kann er freilich nicht davon ausgehen, dass seine Rezipienten eine konkordante Übersicht zu seiner Verwendung von πληροφορέω und πληρώω vor Augen haben, sodass ihnen sofort ins Auge sticht, dass in Lukas 1,1 eine Besonderheit vorliegt. Angenommen, Lukas würde in Lk 1,1 anstatt mit πληροφορέω mit πληρώω formulieren, könnte er zwar damit rechnen, dass für seine Rezipienten zunächst in der Schwebe bleibt, was genau er denn mit dem Verb zum Ausdruck bringen will. Und dieser Schwebezustand würde sich dann durch die eben erwähnten geschichtstheologischen Belege nach und nach vereindeutigen. Zumindest würde sich mit zunehmender Lektüre immer mehr der Eindruck einstellen, dass es bei πληρώω und dementsprechend auch bei πληροφορέω um die Vollendung oder eben Erfüllung von besonderen Ankündigungen geht. Doch bei der Verwendung des Allerweltswortes πληρώω im Prolog liefe Lukas Gefahr, dass das Wort einfach überlesen wird. Er muss also auf irgendeinem anderen Weg sicherstellen, dass seine Rezipienten über das Verb πληρώω stolpern und dadurch eine Offenheit gegenüber dessen Bedeutung für den weiteren Lektüreprozess mitbringen. Das

43 Vgl. v. a. Lk 24,44; Apg 3,18; 13,27; ferner Lk 9,31; 21,24; 22,16.

44 Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1348–1350.

45 Vgl. für weitere Belege sowie Literatur hinsichtlich des Verheißungs-Erfüllungs Schemas im lukanischen Doppelwerk GIACOBBE, *Chronicles*, 193 mit Anm. 112.

scheint der Grund dafür zu sein, dass Lukas in seinem Prolog von seinem üblichen Sprachgebrauch abweicht und anstatt von πληρώ von πληροφορέω spricht.

Mit dem Rückgriff auf das viel seltenere πληροφορέω evoziert Lukas also eine Signalwirkung, die seine Rezipienten aufhorchen lässt. Schon Günter Klein vermutet, dass Lukas „aus rhetorischen Gründen“⁴⁶ πληρώ durch πληροφορέω ersetzt. Vorstellen könne man sich den Unterschied zwischen den beiden Lexemen, so bereits Lagrange, wie denjenigen zwischen den Wörtern ‚Regel‘, ‚Reglement‘ und ‚Reglementierung‘. Durch die Länge des Verbs steigere sich die Intensität seiner Bedeutung.⁴⁷ Ob dieser moderne Vergleich die antiken Sprachgewohnheiten trifft, wäre sicherlich nochmals zu überprüfen – die Seltenheit und damit Auffälligkeit des Verbs πληροφορέω ist aber nicht von der Hand zu weisen. Wenn Lukas also statt πληρώ πληροφορέω verwendet, kann er die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass seine Rezipienten auf die semantische Doppeldeutigkeit des Verbs aufmerksam werden. Schon Fitzmyer hält fest:

The verb *plērophorein* should be regarded as a more literary or formal expression, suited to the prologue, for the verbs *plēroun* or *pimplanai* that Luke uses frequently enough in his Gospel to bring out the idea of fulfilment [...] Luke intends something more here, in using *plērophorein*, than such neutral verbs as *ginesthai* [...] *tynchanein*, or the passive of *poiein*, which he could well have used to express mere occurrence or accomplishment.⁴⁸

Dass nun, wie Michael Wolter behauptet, aufgrund des syntaktischen Bezugs auf die πράγματα, von denen Lukas berichten will, die Semantik des Verbs πληροφορέω auf „vollendet und abgeschlossen“⁴⁹ festgelegt sei, will nicht einleuchten.⁵⁰ Ganz im Gegenteil. Durch den Bezug auf die πράγματα wird die semantische Uneindeutigkeit von πληροφορέω geradezu unterstützt. Anders als bei vielen Historikern üblich⁵¹ gibt Lukas mit den πράγματα nämlich gerade nicht das spezifische Thema seiner διήγησις an, sondern bleibt damit bei einer recht vagen Formulierung, de-

46 KLEIN, Lukas 1,1–4, 240.

47 „[S]a dimension semble donner au sens plus d'intensité“ (LAGRANGE, Papyrus, 97).

48 FITZMYER, Luke, 293. Ebenso DU PLESSIS, Once More, 264: „By using this participle [= πληροφορορημένων] Luke clearly shows that he is not merely using this prologue as a *formal* introduction to his Gospel – to correspond with other Greek literature – but that it is *meaningful* to him: it has a Christian colour even though we should not try to allegorize or sacralize every word in this prologue.“

49 WOLTER, Lukasevangelium, 62; WOLTER, Proömien, 482f.

50 Schon DELLING, πληροφορέω, 308 erkennt „reicheren Inhalt“.

51 Vgl. z. B. das im Prolog klar eingegrenzte Thema bei Polybios, Hist. 1,1,4f; Thukydides, Hist. 1,1,1 oder Josephus, A.J. 1,5f.

ren inhaltliche Füllung erst im weiteren Lektüreprozess Gestalt annimmt.⁵² Die Unbestimmtheit des Themas öffnet also die Rezipienten vielmehr für die unterschiedlichen Optionen, πληροφοροῦν zu verstehen. Jedenfalls wird die Semantik infolge der πράγματα gerade nicht vereindeutigt.⁵³

Noch weniger leuchtet ein, dass aufgrund der Referenz auf die πράγματα eine Interpretation von πληροφοροῦν im Sinn von ‚erfüllt werden‘ auszuschließen sei.⁵⁴ Das stärkste Argument gegen eine geschichtstheologisch aufgeladene Lesart des Verbs sei, so Wolter, dass dann doch eher von Verheißungen oder einer Ankündigung und weniger von Ereignissen die Rede wäre. Lukas würde statt von πράγματα also eher von λόγοι, ῥήματα, ἐπαγγελίαι oder γραφή sprechen (so in Lk 1,20; 4,21; 24,44; Apg 1,16; 3,18; 13,27.32f; 26,6f), wenn es ihm um das ‚erfüllt Werden‘ im geschichtstheologischen Sinn ginge.⁵⁵ Die zahlreichen Belege, die Wolter für die genannten Lexeme im Zusammenhang mit πληρῶν im Sinn von erfüllt werden anführt, und die Überlegung, dass das ‚erfüllt Werden‘ von Ereignissen eher ungewöhnlich klingt, sind nicht von der Hand zu weisen. Gleichwohl sind es in Lk 7,1 gerade die ῥήματα Jesu die Lukas mit dem Verb πληρῶν als ‚vollendet‘ bzw. ‚abgeschlossen‘ und eben nicht als erfüllt im geschichtstheologischen Sinn beschreibt. Lukas zeigt also zumindest hier eine gewisse Flexibilität in seiner Formulierung. Anders gesagt: Lk 7,1 zeigt, dass auch dann, wenn Lukas in 1,1 von ῥήματα sprechen würde, eine geschichtstheologische Deutung gar nicht zwingend wäre. Wäre die Kombination aus ῥήματα und πληρῶν aus Lukas’ Sicht semantisch derart eindeutig, hätte er wohl in 7,1 eher ein anderes Verb verwendet. Etwa τελῶν – so wie Matthäus es am Ende der Bergpredigt macht (vgl. Mt 7,28). Man wird deshalb anfragen dürfen, ob Lukas in der Wahl seiner Terminologie so fixiert werden darf, wie Wolters Argument es impliziert.

52 „[L]e thème de l’oeuvre n’est pas spécifié, sinon par le terme vague de πράγματα“ (MARGUERAT, *Histoire et théologie*, 23). Marguerat hält das als lukanisches Spezifikum im Kontrast zu anderen Historiographen fest (vgl. ebenso BAUM, *Historiografie und Fachprosa*, 40). Auch WOLTER, *Lukasevangelium*, 60 schreibt: „Sein [= Prolog] Inhalt ist so konventionell und allgemein, dass es den Autor der folgenden Darstellung auf nichts festlegt. Ihm bleiben vielmehr alle möglichen Optionen offen“. Zu Recht merkt BAUSPIESS, *Geschichte und Erkenntnis*, 200 an, dass die Konventionalität auch ihre Grenzen hat (s. dazu auch das Zitat in Anm. 58).

53 BOVON, *Evangelium nach Lukas*, 35 deutet πράγματα als „das griechische Äquivalent des stärker semitisierenden ῥήματα“ und vermutet deshalb bereits hinter πράγματα den Hinweis auf „heilsgeschichtliche Ereignisse“. Er scheint dabei jedoch stark von seiner Interpretation des Verbs πληροφοροῦν beeinflusst zu sein, spricht er doch kurz darauf hinsichtlich πράγματα von einem „so profane[n] Wort“. Vgl. dazu schon die Kritik von BAUSPIESS, *Geschichte und Erkenntnis*, 197.

54 Auch BAUSPIESS, *Geschichte und Erkenntnis*, 196 Anm. 113 betont, dass „die Bedeutungen ‚abgeschlossen‘ und ‚erfüllt‘ sich nicht widersprechen“.

55 Vgl. WOLTER, *Lukasevangelium*, 62; DERS., *Proömien*, 482f; ebenso argumentiert BAUM, *Historiker*, 112.

Zudem gibt Klaus Haacker zu bedenken, dass Lukas in Entsprechung zur konventionellen Praxis seiner Zeitgenossen im Prolog „auf jegliche christliche Sondersprache verzichtet.“⁵⁶ Tendenziell christlich-jüdisch aufgeladene Lexeme wie *ἐπαγγελία* oder *γραφή*, die Wolter erwähnt, stünden Lukas also ohnehin nur bedingt zur Verfügung. Die Einmaligkeit der Kombination von *πληροφορέω* und *πράγματα* bleibt zwar eine Schwierigkeit,⁵⁷ doch es wird – ohne einem Anachronismus zu verfallen – gerade diese Schwierigkeit sein, die die damaligen Rezipienten aufhorchen lassen soll.⁵⁸

Es gibt also weder für noch gegen die Deutung von *πληροφορέω* im geschichtstheologisch qualifizierten Sinn zwingende Gründe.⁵⁹ Das Verb scheint sich einem eindeutigen Zugriff geradezu zu entziehen.⁶⁰ Wenn dem so ist, dann kann mit gutem Grund davon ausgegangen werden, dass sich das Verb idealerweise für Lukas' Anliegen der Doppelkodierung verwenden lässt.

Ein Blick in die Septuaginta verdeutlicht, dass Lukas mit der semantischen Ambivalenz des Verbs v. a. seine jüdisch geprägten Rezipienten für den weiteren Lektüreprozess in geschichtstheologischer Hinsicht hellhörig machen kann. Die LXX liest lediglich in Koh 8,11 *πληροφορέω*.⁶¹ D.h. die Rezipienten mit biblisch-jüdischer Prägung sind hinsichtlich des Verbs auf keine bestimmte Semantik geeicht. Angenommen sie haben nicht gerade ausschließlich Koh 8,11 vor Augen, dann ist es

56 HAACKER, Verwendung und Vermeidung, 23; vgl. auch BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis, 197.207. Nach BOVON, Evangelium nach Lukas, 35 wurde das Verb *πληροφορέω* zur Zeit des Lukas „schon in einem spezifisch christlichen Sinn verwendet“. Belege für diese Behauptung führt Bovon allerdings keine an. Er scheint sogar mit Haacker übereinzustimmen, wenn er auf den Verzicht von „Sektensprache“ (36) im Prolog hinweist. Am ehesten wird die Phrase *ὀηρέται γινόμενοι τοῦ λόγου* einem „christliche[n] Soziolekt“ entsprechen (REISER, Sprache, 202; s. auch Anm. 18).

57 „There is no other known instance of *pragmata* being used with *plērophorein*, and this remains a difficulty“ (FITZMYER, Luke, 293).

58 Treffend hält BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis, 197 fest: „Das Zusammenspiel von konventioneller Terminologie und lukanisch-theologischen Vorstellungen ist gerade das Proprium des Proömiums, in dem es sein semantisch-innovatives Potential entfaltet. [...] Weil Lukas im Proömium Theologie und Geschichte miteinander verschränkt, kann er hier in ungewöhnlicher Weise von der ‚Erfüllung‘ von *πράγματα* sprechen.“

59 Für den geschichtstheologischen Sinn plädieren neben Marguerat (s. Abschnitt 1) u. a. auch FITZMYER, Luke, 293; GREEN, Repetition, 288; MOESSNER, Israel's Legacy, 104; MOESSNER, Sceptical ‚Insider‘, 186; BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis, 195f; STERLING, Historiography, 334; anders unlängst BÖTTTRICH, Evangelium nach Lukas, 23f.

60 Die Doppeldeutigkeit des Verbs *πληροφορέω* hält auch SCHÜRSMANN, Lukasevangelium, 5 fest, argumentiert dafür aber ähnlich wie Marguerat (s. Abschnitt 1) zu stark vom Rest des lukanischen Doppelwerks her.

61 „Deshalb war das Herz der Menschenkinder erfüllt, in ihnen das Böse zu tun“ (*διὰ τοῦτο ἐπληροφόρηθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν* [Koh^{LXX} 8,11b; Septuaginta deutsch]).

aufgrund der morphologischen und akustischen Ähnlichkeit wahrscheinlich, dass sie beim Lesen des Verbs πληροφορέω an πληρώ erinnert werden. Anders als πληροφορέω findet sich πληρώ häufig in der Septuaginta. Und bezeichnender Weise sind es gerade die Königebücher und die Chronikbücher, also historiographische Werke im weiteren Sinn, die das Verb πληρώ⁶² in einem geschichtstheologischen Sinn verwenden.⁶³ Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, weshalb Lukas im Prolog nicht von πίμπλημι reden kann – also einem Verb, das bei ihm eine ähnliche Bedeutungsbreite wie πληρώ hat.⁶⁴ Mit knapp 4700 Belegen im TLG ist das Verb zwar ähnlich selten wie πληροφορέω, doch anders als πληροφορέω kennt die LXX das Verb πίμπλημι zur Genüge. Letzteres hätte also das Potential für eine Signalwirkung und gleichzeitig könnte Lukas mit dem Verb an ein entsprechendes semantisches Vorwissen anknüpfen. Das semantische Priming, das πίμπλημι von der LXX her hat, eignet sich allerdings nicht dafür, mit semantischen Ambivalenzen zu spielen. Denn die Septuaginta verwendet das Verb nirgends in Bezug auf die Erfüllung einer göttlichen Verheißung.

Dass die Rezipienten bei πληροφορέω an die Erfüllung von vorausliegenden Verheißungen denken, ist zwar kein zwingender Schluss, die Nähe des Verbs zu πληρώ und dessen semantische Bandbreite machen es aber wahrscheinlich, dass πληροφορέω zumindest Assoziationen weckt, die in diese Richtung weisen. Mit den Worten von Marguerats Amphibolie gesprochen: Die ambivalente Semantik von πληροφορέω ‚zwingt keine Deutung auf‘, ‚sie lässt aufhorchen und irritiert‘. Die Stoßrichtung in die für Lukas entscheidende Richtung erhält das Verb dann über πληρώ aus dem Mund des Engels Gabriel in Lk 1,20, bei Jesu Antrittspredigt in Lk 4,21 und den weiteren Belegen, bei denen jeweils das geschichtstheologische Moment mitschwingt. Das Verb πληροφορέω hat also durchaus den Effekt, die jüdisch geprägten Rezipienten dafür zu sensibilisieren „that the events about to be narrated are incomplete in themselves; they must be understood in relation to a wider interpretive framework.“⁶⁵ Für griechisch-römische Ohren hingegen mag πληροφορέω ein schlichtes abgeschlossen Sein der Ereignisse implizieren. Dass

62 Vgl. bspw. 1Kön 2,27; 8,15.24; 2 Chr 6,4; 36,21f.

63 Vgl. dazu GIACOBBE, *Chronicles*, 192–196, der für die Samuel-, Könige- und Chronikbücher insgesamt – also über πληρώ im Speziellen hinaus – darauf aufmerksam macht, dass das Verheißungs–Erfüllungs Schema insbesondere in diesen Teilen des Alten Testaments eine zentrale Rolle spielt und es gerade diese Bücher seien, die Lukas als Vorbild für seinen geschichtstheologischen Aufriss gedient haben (letzteres nimmt auch FELDMAYER an, s. in diesem Band S. 113f). Wenn Giacobbe auf mögliche Anspielungen des lukanischen Prologs auf diesen Erzählzusammenhang des Alten Testaments eingeht, nennt er primär πληροφορέω (200f).

64 Das Verb πίμπλημι steht bei Lukas sowohl für ‚voll (z. B. Heiligen Geistes) werden‘ (vgl. Lk 1,15.41.67) als auch für das geschichtstheologische ‚erfüllt Sein‘ einer bestimmten Zeit (vgl. Lk 1,57; 2,6).

65 So GREEN, *Repetition*, 288.

sich dahinter ein geschichtstheologisches Erfüllungskonzept verbirgt, wird ihnen erst retrospektiv infolge ihrer Lektüre des restlichen Doppelwerks klar werden.⁶⁶

Für die Frage der Doppelkodierung heißt das, dass Lukas über das Verb πληροφορέω in typisch zweideutiger Weise den Strang biblisch-jüdischer Tradition von Beginn seines Werkes an einspielt.⁶⁷ Später in seinem Werk zieht Lukas dann bekanntlich alle Register, um das Geschick von Jesus Christus und das Ergehen seiner Apostel im Lichte alttestamentlicher Traditionen darzustellen und er macht kein Geheimnis daraus, dass er sein Doppelwerk als ein weiteres Kapitel der langen Geschichte Israels mit seinem Gott versteht.⁶⁸ Neben den stilistischen Anlehnungen an die LXX, sind dafür das gesamte Tempelsetting direkt ab Lk 1,5,⁶⁹ die Anspielungen auf den Elia-Elisa-Zyklus,⁷⁰ Bezüge zum leidenden Gottesknecht⁷¹ oder auch die nur bei Lukas enthaltene Antrittspredigt Jesu zu erwähnen.⁷²

Anders als bspw. bei dem Terminus σωτήρ liegt das griechisch-römische Korrelat der im Prolog vorhandenen Doppelkodierung nun allerdings nicht nur⁷³ in der alternativen semantischen Option des Verbs πληροφορέω (vollenden, abschließen), sondern auch in anderen Textelementen des Prologs.⁷⁴ Aus griechisch-römischer Perspektive scheint mir dabei ein ganz bestimmter Aspekt von Bedeutung, der – soweit ich das sehe – so noch nicht herausgearbeitet wurde. Um die griechisch-römischen Untertöne des Prologs zu erkennen, die am ehesten mit dem durch πληροφορέω implizierten geschichtstheologischen Überbau korrelieren, bedarf es eines kurzen Ausflugs in die zeitgenössische Geschichtsschreibung des Lukas.

66 S. dazu auch die Überlegungen in Abschnitt 3.2 und 4.2.

67 „[T]his language of fulfillment [= πληροφορέω, Lk 1,1] is *not unambiguously* a reference to the fulfillment of the OT Scriptures“ (GIACOBBE, *Chronicles*, 201 [Hervorhebung MN]).

68 Vgl. WOLTER, *Epochengeschichte*, 253–284, v. a. 272.

69 „Die ganze Erzählung beginnt im Rahmen einer Tempelliturgie; der Tempel bleibt auch bis zur Verhaftung des Paulus ein Ort der Heilsoffenbarung Gottes“ (BÖTTTRICH, *Perspektive*, 122). Vgl. zu den Anklängen und Anspielungen von Lk 1f an die Septuaginta auch den konzisen Überblick bei MOESSNER, *Israel's Legacy*, 16f.

70 Vgl. KLOPPENBORG/VERHEYDEN, *Elijah-Elisha*.

71 Vgl. MITTMANN-RICHERT, *Sühnetod zum Evangelium* und GENZ, *Jesaja 53 zur Apg.*

72 Vgl. auch den konzisen Abriss zu den atl. Bezügen bei BÖTTTRICH, *Perspektive*, 118.122f; BACKHAUS, *Maler*, 169f.

73 S. dazu die Überlegungen in Abschnitt 3.2.

74 Zu den unterschiedlichen Optionen, wie Lukas seine Doppelkodierung realisiert, s. den Beitrag von LANZINGER in diesem Band. Ein anderes Beispiel, bei dem Lukas über verschiedene Textelemente die Doppelkodierung einspielt, ist die Gütergemeinschaft in Apg 4,32.34f (vgl. dazu MARGUERAT, *Apostelgeschichte*, 198).

3. Der griechisch-römische Aspekt der Doppelkodierung im Prolog: Die identitätsstiftenden Anfänge in unserer Zeit

3.1 Der Mythos als historiographische Herausforderung

Es braucht keine großen Bemühungen, um die historiographischen Charakteristika griechisch-römischer Provenienz in den ersten vier Versen des lukanischen Doppelwerks aufzuspüren. Die vielfältigen Bezüge der Lexeme δήγησις, ἀκριβῶς, καθεξῆς zu Proömien anderer Historiker, der Verweis auf die historiographischen Unternehmungen der πολλοί und der Bezug auf die Augenzeugen müssen hier nicht nochmal im Einzelnen als klassische Elemente von Vorworten antiker Historiographie besprochen werden.⁷⁵

Der Aspekt, auf den es im Folgenden ankommt und der am ehesten mit der biblisch-jüdischen Perspektive des πληροφορέω korreliert, ist das, was der Untertitel dieses Beitrags mit einem ‚ambivalenten Proömium‘ meint. Das historiographische Spezifikum, das sich dahinter verbirgt, gilt es nun herauszuarbeiten und mit dem Prolog des Lukas ins Gespräch zu bringen. Gerade hier wird nämlich deutlich, inwiefern Lukas versucht, „die Jesustradition in die griechisch-römische Welt zu vermitteln.“⁷⁶

Diejenigen Historiker, die ihrem Anspruch nach nicht nur Zeitgeschichte schreiben wollen, sondern auch über längst vergangene Ereignisse berichten wollen, begeben sich, so formuliert es bspw. Diodor in einem seiner Zwischenproömien, in „viele Schwierigkeiten“ (πολλὰ δύσχηστα [Bibl. Hist. 4,8,1]).⁷⁷ Er denkt bei diesen Schwierigkeiten an die alten Mythen (τὰς παλαιὰς μυθολογίας [4,1,1; 4,8,1]), die sein historiographisches Werk unglaublich zu machen drohen (vgl. 4,8,2).⁷⁸ Der Grund dafür sind unter anderem die Helden und Halbgötter (vgl. 4,1,1 [ἥρωες; ἡμίθεοι]), deren große Taten (vgl. 4,8,3 [τῶν ἔργων διὰ τὸ μέγεθος]) wegen ihrer Wunderhaftigkeit (vgl. 4,8,2 [τὸ παράδοξον]) Zweifel erregen (vgl. 4,8,3 [διστάζω]). Wenn Livius sein Werk mit den über 700 Jahren zurückliegenden Anfängen der

75 Vgl. nur ROTHSCHILD, Luke-Acts, 67–69; WOLTER, Lukasevangelium, 58–60; MOESSNER, Sceptical ‚Insider‘, 189.

76 FELDMEIER, Henoch, 69.

77 Vgl. auch Thukydides, Hist. 1,21,1f; 1,22,4; Dionysios von Halikarnass, Ant. rom. 1,8,1; Thuk. 6f. Für weitere dem Mythos gegenüber kritische Aussagen in der Antike vgl. bspw. die Belege bei GROSSARDT, Kommentar, 383f.

78 Diese mythische Zeit umfasst bei Diodor alles, was vor dem troianischen Krieg geschehen ist (vgl. 1,4,6; vgl. dazu MUNTZ, Diodorus Siculus, 118f). Als problematisch empfindet er für diese längst vergangenen Zeiten neben der großen zeitlichen Distanz, dem Problem der Datierungsfrage und der bunten Fülle an Heroen, Halbgöttern und übrigen Menschen insbesondere die widersprüchlichen Berichte über diesen Zeitraum (vgl. 4,1,1).

Stadt Roms beginnen will, problematisiert er ebenfalls, dass vieles von diesen Berichten eher „dichterischen Erzählungen“ (*poeticae fabulae* [Ab urbe condita, Praef. 6; HILLEN]) und weniger „unverfälschten Zeugnissen der Ereignisse“ (*in corrupta rerum gestarum monumenta* [Praef. 6; HILLEN]) entspricht.⁷⁹ Das rühre daher, dass die alte Zeit (*antiquitas* [Praef. 7]) „das Menschliche mit dem Göttlichen vermischt“ (*miscendo humana divinis* [Praef. 7; HILLEN]). Auch nach Dionysios gilt die Schwierigkeit, mythische Berichte einer genauen Untersuchung zu unterziehen „insbesondere für diejenigen [mythischen Berichte], die sich auf Götter beziehen“ (*μάλιστα τῶν εἰς θεοὺς ἀναφερομένων* [Ant. rom. 2,61,3]; vgl. auch 2,68,2; sehr ähnlich auch Thuk. 6).⁸⁰

Wenn Diodor in 4,8,1 dazu übergeht, von den Taten des Herakles zu berichten, wird der Maßstab, mit dem die alten Mythen gemessen werden, greifbar. Mit der miraculösen Eigenart dieser Geschichten (vgl. 4,8,2 [τὸ παράδοξον τῶν ιστορουμένων]) haben deshalb so viele ein Problem, weil sie

in den alten Geschichten die gleiche Genauigkeit wie bei den Ereignissen unserer Tage fordern und das eigene Leben zum Maßstab nehmen und Urteile über Taten fällen, die ob ihrer Größe Zweifel erregen, und die Kraft eines Herakles an der Schwäche der heutigen Menschheit abschätzen. (χρῶμενοι κρίσει τάκριβες ἐπιζητοῦσιν ἐν ταῖς ἀρχαίαις μυθολογίαις ἐπ’ ἴσης τοῖς πραττομένοις ἐν τοῖς καθ’ ἡμᾶς χρόνοις, καὶ τὰ δισταζόμενα τῶν ἔργων διὰ τὸ μέγεθος ἐκ τοῦ καθ’ αὐτοῦ βίου τεκμαιρόμενοι, τὴν Ἡρακλέους δύναμιν ἐκ τῆς ἀσθενείας τῶν νῦν ἀνθρώπων θεωροῦσιν [Bibl. Hist. 4,8,3; VEH]).⁸¹

Was Diodor seinen Zeitgenossen vorwirft, ist ihr Analogieschluss von der heutigen auf die frühere Zeit. Sie schließen von der Schwäche der *heutigen* Menschen (ἐκ

79 Vgl. ZENK, Anfänge Roms, 41–48.

80 Vgl. auch Menander Rhetor, *Diagnosis*, 1,15,27 (vgl. dazu WEISS, *Lebendiger Mythos*, 192). WIATER, *Expertise*, 252 schreibt: „Already in antiquity, the credibility of divine intervention in history was a matter of intense debate, and opinions ranged from utter rejection (e. g. by the Academics) to approval (Dionysius), along with several attempts to compromise“. „Herodot, Xenophon, Tacitus, Appian neigen stärker zu religiöser Wahrnehmung, Thukydides, Polybios, Sallust, Lukian weniger [...]. Bei Autoren in der Tradition des Herodot kann die Gottheit durchaus in das Geschehen eingreifen, indem sie zürnt, straft, Sittlichkeit durchsetzt, Hybris rächt, Handlungsträger verblendet, Rom zur Größe führt.“ (BACCKHAUS, *Asphaleia*, 207). LATEINER, *Miracles*, 382 spricht hinsichtlich antiker Historiographie von einem „skeptical, anti-supernaturalist paradigm“. Vgl. auch VEYNE, *Myths*, 49–51.71–73.

81 Vgl. z. B. auch Strabo, *Geogr.* 11,5,3: τὰ γὰρ παλαιὰ καὶ ψευδῆ καὶ τερατώδη μῦθοι καλοῦνται, ἢ δ’ ἱστορία βούλεται ἀληθές, ἂν τε παλαιὸν ἂν τε νέον, καὶ τὸ τερατώδες ἢ οὐκ ἔχει ἢ σπάνιον („for the things that are ancient and false and monstrous are called myths, but history wishes for the truth, whether ancient or recent, and contains no monstrous element, or else only rarely“ [JONES]). Vgl. dazu GIAMBRONE, *Truth*, 140.

τῆς ἀσθενείας τῶν νῦν ἀνθρώπων)⁸² und *unserer Zeit* (ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις) auf die frühere. Paul Veyne hat diesen für die Antike charakteristischen Umgang mit mythischem Material als „doctrine of present things“⁸³ umschrieben. Wenn es heute etwas nicht gibt, wenn heute etwas als unmöglich gilt, dann kann es das auch zu früheren Zeiten nicht gegeben haben.⁸⁴

Diese historiographischen Herausforderungen im Umgang mit mythischem Material führen nun zu dem, was ich versuchsweise mit ‚ambivalentem Proömium‘ umschrieben habe. Einerseits wird darauf hingewiesen, dass die Auswertung der Mythen aus historiographischer Sicht eigentlich gar nicht legitim ist, gleichzeitig setzt das Geschichtswerk dann aber trotzdem bei ihnen an.⁸⁵ Diodor bittet seine Rezipienten deshalb, es bei Erzählungen wie der über Herakles nicht ganz so genau zu nehmen – für die mythische Zeit ist offenbar mit anderen Maßstäben zu rechnen als für die gegenwärtige.⁸⁶ Livius zeigt sich der Problematik ebenfalls bewusst und zieht sich dann aus der Affäre: Er will weder etwas aus der mythischen Zeit bekräf-

82 Vgl. ebenso Palaiphatos, *Peri Apist.* 1: „Wenn es damals eine solche Gestalt [= Kentaur] gab, gäbe es sie auch jetzt.“ (εἰ δὲ τοιαύτη ιδέα τότε ἦν, καὶ νῦν ἂν ὑπῆρχε. [BRODERSEN]). Oder auch Philostratos von Athen, *Heroicus*, 7,9: „Und was man sich über die Größe der Heroen erzählt, dass sie zehn Ellen lang waren, das halte ich zwar für eine reizende Geschichte nach mythologischen Gesichtspunkten, aber für falsch und unglaubwürdig in den Augen eines Betrachters, der diese Angaben mit der natürlichen Größe vergleicht, für die die heutigen Menschen den Maßstab bilden.“ (καὶ τὰ λεγόμενα δὲ περὶ τοῦ μεγέθους τῶν ἡρώων, ὡς δεκαπήχεις ἦσαν, χαρίεντα μὲν κατὰ μυθολογίαν ἡγοῦμαι, ψευδῆ δὲ καὶ ἀπίθανα τῷ γε θεωροῦντι αὐτὰ πρὸς τὴν φύσιν, ἧς μέτρα οἱ νῦν ἄνθρωποι [GROSSARDT]). Bezeichnenderweise orientiert sich die sich anschließende Argumentation des Winzers, der dem Phönizier Hilfestellung bietet, seine skeptische Position zu überwinden, an genau derselben Prämisse. Überzeugen lässt sich der Phönizier nämlich dann, wenn der Winzer auf aktuelle, bis in die unmittelbare Gegenwart reichende Knochenfunde eingeht (ἐφ' ἡμῶν [8,4]), die eine entsprechende Größe der Heroen plausibel machen (vgl. *Heroicus*, 8,1–12). Diese Maxime findet sich prominent schon bei Protagoras (DK 80 B 1), auf den Philostratos laut GROSSARDT, Kommentar, 385 anspielt.

83 VEYNE, *Myths*, 14.

84 Mit den Worten des Palaiphatos, der die ‚doctrine of present things‘ konsequent auf Mythen angewandt hat: „Was man an Formen und Gestalten einst als bestehend genannt hat, was heute aber nicht besteht, das hat es nie gegeben. Hätte es nämlich damals auch etwas anderes gegeben, dann gäbe es dies auch jetzt und in der Zukunft.“ (ὄσα εἰ εἶδη καὶ μορφαὶ εἰσι λεγόμενα καὶ γενόμενα τότε, αἶ νῦν οὐκ εἰσὶ, τὰ τοιαῦτα οὐκ ἐγένοντο. εἰ γὰρ τί ποτε καὶ ἄλλοτε ἐγένετο, καὶ νῦν τε γίνεταί καὶ αὖθις ἔσται [Palaiphatos, *Peri Apist.* Prolog; BRODERSEN]). Vgl. bspw. auch Thukydides, *Hist.* 1,22,4. Nach HAWES, *Rationalizing Myth*, 3 geht es um „the laws of possibility as distilled from the experience of contemporary reality.“

85 VEYNE, *Myths*, 48 spricht von „the uneasy coexistence of two programs of truth, one of which is critical, the other respectful“.

86 Diodor „acknowledges standards of historiography, but believes they should be relaxed when dealing with the mythical past“ (MUNTZ, *Diodorus Siculus*, 105).

tigen noch es zurückweisen und überlässt das Urteil stattdessen seinen Adressaten (*nec adfirmare nec refellere* [Ab urbe condita, Praef. 6]).⁸⁷

Auch Plutarch⁸⁸ bietet in seinem Proömium zu Theseus ein derartiges, wie Knut Backhaus es nennt, „sublimes Fiktionalitätsabkommen“⁸⁹: Er weist darauf hin, dass er sich mit Theseus eigentlich jenseits dessen bewegt, was auf Grundlage gängiger Wahrscheinlichkeitsurteile (vgl. Thes. 1,2 [εικότι λόγῳ]) beurteilt werden kann – er wagt es aber trotzdem, sich des mythischen Helden anzunehmen.⁹⁰ Dafür will er das Mythische reinigen, dem Vernunfturteil unterwerfen und ihm die Gestalt von Geschichte verleihen (vgl. Thes. 1,5 [ἐκκαθαίρομενον λόγῳ τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι καὶ λαβεῖν ἱστορίας ὄψιν]).⁹¹ Gleichzeitig bittet er seine Rezipienten für diejenigen Begebenheiten um Nachsicht, wo die weit zurückliegende Zeit „widerspenstig gegen Glaubwürdigkeit trotz und das Arrangement mit dem Wahrscheinlichen nicht zulässt“ (ἀθροδῶς τοῦ πιθανοῦ περιφρονῆ καὶ μὴ δέχεται τὴν πρὸς τὸ εἰκὸς μείξιν [Thes. 1,5]).⁹²

Man wird Lukas zutrauen dürfen, dass er um diese Problematik weiß. Lukas wird sich dessen bewusst sein, dass seine dezidiert an Gottes Handeln interessierte Erzählung (s. o.) mit ihren „vielfältigen göttlichen Interventionen“⁹³ von seinen paganen Zeitgenossen wie das mythische Material wahrgenommen wird, das sie aus ihrer eigenen Tradition zur Genüge kennen.⁹⁴ Sein Geschichtsbericht wird mit

87 Livius „distanziert [...] sich von jeglicher Beurteilung (*nec adfirmare nec refellere*) und überlässt diese somit dem Rezipienten.“ (ZENK, Anfänge Roms, 43; vgl. auch MUNTZ, Diodorus Siculus, 130).

88 Plutarch schreibt zwar Biographien, wendet dabei aber historiographische Maßstäbe an (vgl. PELLING, Truth and Fiction, 147–149.152.158; COOPER, Irrational Myth, 213).

89 BACKHAUS, Asphaleia, 193.

90 Vgl. dazu PELLING, Myth, 171–178.

91 „The *Theseus* reflects in miniature the workings of the rationalizing tradition. In ostensibly converting ‚myth‘ to ‚history‘ by correcting past mistakes, rationalization converts the canonical material of tragedy into a form of storytelling acceptable for use in historiography.“ (HAWES, Rationalizing Myth, 156).

92 „He [= Plutarch] will now apply *logos* to this material [= ἀρχαιολογία] too, but the most he can hope for is τὴν πρὸς τὸ εἰκὸς μείξιν, the ‚commingling‘ with plausibility; and even this will not always be achieved“ (PELLING, Myth, 172).

93 MARGUERAT, Historiker, 66. „Das lukanische Opus weist somit die Eigenarten der religiösen Geschichtsschreibung auf: Das göttliche Walten ist strukturell ordnender Erzählfaktor.“ (BACKHAUS, Asphaleia, 211).

94 Vgl. auch GIAMBRONE, Truth, 141. Die Nähe der Inhalte des Lukasevangeliums bzw. der Evangelien allgemein zu mythischem Material und die Gefahr einer Ineinsetzung spiegeln auch Diskurse aus frühchristlicher Zeit wider (vgl. Justin, 1 Apol. 21f; 33; 54; Dial. 67).

einer Geburtsgeschichte⁹⁵ beginnen und sich dezidiert mit Ereignissen befassen, die als unglaublich empfunden werden: Gerade das, was aus menschlicher Sicht, was gemäß der ‚doctrine of present things‘ (s. o.) als unmöglich eingestuft wird, wird er seinen Rezipienten zumuten. Denn bei Gott, so der Engel Gabriel in Lk 1,37, ist kein Ding unmöglich (ἀδυνατέω). Auch nicht die miraculösen Dinge (παράδοξα), von denen die Menschenmenge in Lk 5,26 infolge der Heilung des Gelähmten festhält, dass sie sie heute gesehen haben. Dass die Rezipienten des lukanischen Doppelwerks, wie Knut Backhaus meint, „grundsätzlich eher zum Akzeptieren von imposanten Wundern geneigt scheinen als etwa die der senatorischen Literatur“⁹⁶, wird man nicht einfach voraussetzen dürfen. Erst recht nicht, wenn es um die Vermittlung der Jesustradition an die (noch nicht gläubige)⁹⁷ griechisch-römische Welt geht.

3.2 Die Rede vom Anfang: Eine zeitgeschichtliche Gründungsgeschichte

Wie holt Lukas seine Rezipienten, die aufgrund ihrer griechisch-römischen Prägung für das Mythische und dessen Problematik sensibilisiert sind, nun im Prolog ab? Dazu ist zunächst zu bedenken, dass Lukas der Sache nach gar nicht unbedingt ein Problem damit hat, wenn seiner Erzählung in funktionaler Hinsicht der Status des Mythischen zuerkannt wird. Schließlich will er – analog zur Rolle der Mythen im griechischen und römischen Setting⁹⁸ – eine „Anfangserzählung“⁹⁹ der christlichen Bewegung erzählen, die „eine eindeutig identitätsstiftende Funktion“¹⁰⁰ innehat.¹⁰¹

95 Bereits für die Geburtsgeschichten von Johannes dem Täufer und Jesus ist anzunehmen, dass sie „for many ancient readers evidently resonated with Greco-Roman mythography“ (GIAMBRONE, Truth, 142 und vgl. die entsprechenden Verweise 145–148).

96 BACKHAUS, Maler, 181.

97 Laut FELDMIEIER (s. in diesem Band), will Lukas „die christliche Botschaft den Gebildeten unter ihren Verächtern nahebringen“ (113). Ihm zufolge ist das LkEv „auch als eine zur werbenden Weitergabe an Nichtchristen geeignete Schrift angelegt“ (FELDMIEIER, Evangelien, 115).

98 Vgl. bspw. KÜHLMANN, Religion und Erinnerung, 244.247; WEISS, Lebendiger Mythos, 194. S. auch im Folgenden.

99 MARGUERAT, Historiker, 64–68. Vgl. BACKHAUS, Maler, 178: „Anfangsgeschichte“; MARSHALL, ‚Former Treatise‘, 180: „Luke has produced a work which deals with ‚the beginnings of Christianity“; BALCH, ΜΕΤΑΒΟΑΗ ΠΡΟΛΟΓΟΝ, 173: „foundation narratives“.

100 MARGUERAT, Historiker, 68; vgl. BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis, 223.

101 WOLTER, Epochengeschichte, 284: „Lukas ist auf der Suche nach einer Identität für das Christentum“. MÜLLER, Διήγησις, 124: „Historisches Erzählen steht hier im Dienst religiöser sozialer Selbstaffirmation, man kann auch von identitätsstiftendem Erzählen sprechen“. Ausgehend von Lk 1,4 sei dieses Anliegen als „Stärkung der Glaubensidentität des Rezipientenkreises“ zu fassen (SCHUMACHER, Identität und Geschichte, 163). Ausführlich auch BUTTICAZ, Actes des apôtres.

Lukas steht damit im Kontext einer Entwicklung, die als charakteristisch für seine Zeit gelten kann: „Die hellenistisch-reichsrömische Kultursynthese führte dazu, dass sich – meist ethnisch

So wie bspw. Livius die Herausbildung einer römischen Identität fördert,¹⁰² indem er mithilfe von mythischen Berichten Herkunft und Ursprung der Römer klärt,¹⁰³ so dient auch das lukanische Doppelwerk „als Stiftungs- und Herkunftsmemoria der normativen Erstepoche des Christentums.“¹⁰⁴ So wie die Griechen und Römer ihre Gründungsmythen haben, erzählt auch Lukas eine dieser „stories of the divine foundation of a people.“¹⁰⁵ Er kreiert eine identitätsstiftende „Gründungsgeschichte“¹⁰⁶ der Christenheit, angefangen bei der Biographie ihres Gründers im Evangelium bis zu der daraus entstehenden Bewegung in der Apostelgeschichte.¹⁰⁷

geprägte – kulturelle Teilgemeinschaften innerhalb der umgebenden Mehrheitsgesellschaft ihrer eigenen, jetzt als relativiert oder bedroht erscheinenden Identität annahmen, ihre Vergangenheit aufarbeiteten und durch Geschichtsschreibung zum Zweck der Selbstvergewisserung *ad intra* wie der Selbstbehauptung *ad extra* re-konstruierten.“ (BACKHAUS, Maler, 161). Backhaus bevorzugt es deshalb, die Apg als „apologetisch-historiographische[] Teilmonographie“ einzuordnen (160). Er verweist dafür auf STERLING, *Historiography*, 17, der apologetische Geschichtsschreibung definiert als „the story of a subgroup of people in an extended prose narrative written by a member of the group who follows the group’s own traditions but hellenizes them in an effort to establish the identity of the group within the setting of the larger world“ [im Original kursiv].

- 102 Die von GEHRKE, *Historiographie*, 30 als „intentionale[] Geschichte“ umschriebene Geschichtsschreibung zeichnet sich dadurch aus, dass sie „immer die Verbindung zur Gegenwart der Gruppe“ herstellt, d. h.: „Sie verankert die Gruppe [...] in der Tiefe der Zeit und erklärt vorzugsweise deren Anfänge und Herkunft“.
- 103 Vgl. ZENK, *Anfänge Roms*, 20. Auch bei Dionysios von Halikarnass mit seiner die Mythen mit einbeziehenden römischen Frühgeschichte ist von einer „importance for the creation of Greek identity which he ascribes to historiography“ auszugehen (WIATER, *Identity*, 62).
- 104 BACKHAUS, *Asphaleia*, 210. „Im Modus apologetischer Geschichtsschreibung zeichnet Lukas in der Apostelgeschichte das Gedächtnisbild des Urchristentums, genauer: ein bewegtes und bewegendes Gedächtnisgemälde von Herkunft und Anfang des Christentums. Er verankert die relationale Erinnerung in der ‚objektiven‘ Tiefe einer Erstepoche, um seiner Gemeinschaft auf einem lebhaften Forum konkurrierender religiöser Selbstdefinitionen die altbiblische Herkunft sichtbar zu machen, die Stiftungsmemoria zu vergegenwärtigen, die bleibende Attraktivität vor Augen zu führen und so ihrer Gegenwart verbindliche Identität, das heißt Platz und Richtungssinn in der Geschichte, zu geben.“ (DERS., Maler, 158).
- 105 BALCH, *METABOΛH ΠOΛITEIΩN*, 147.
- 106 MARGUERAT, *Historiker*, 65 [im Original kursiv]; ebenso SCHRÖTER, *Historiograph*, 241.
- 107 „Antike Gründererzählungen, etwa um Romulus, Theseus, Numa Pompilius oder Lykurg (wie in den *Antiquitates Romanae* des Dionysios von Halikarnass, dem Werk *Ab urbe condita* des Livius oder Plutarchs *Vitae parallelae*), weisen manche Ähnlichkeit mit der Stiftungsaura im lukanischen Doppelwerk auf: die Markierung eines chronologischen Anfangs, oft als Auszug aus einem Mutterverband, ohne dass jedoch die Verbindung zu diesem abbricht; die wunderbare Geburt und hohe Würde des Gründers; dessen Wunder- und Lehrtätigkeit; Krisen um sein Wirken und sein dramatischer Tod; eine ihn glanzvoll legitimierende Nachgeschichte mit Himmelfahrt und Erscheinungen; Aussendung, Wanderungen und eigene Gründungstätigkeiten der Nachfolger; das Wachstum der neuen Gemeinschaft, auch unter Überwindung ethnischer Unterschiede – all dies mit himmlischen Interventionen und unter göttlicher Führung.“ (BACKHAUS, Maler, 170f). HAUCK, *Blut*, 207–220, hier 218 hat unlängst für Apg 20,28 herausgearbeitet, dass Jesus

Die Parallelen hinsichtlich der Geburtsgeschichte Jesu und seiner Himmelfahrt zu mythischen Größen wie Herakles oder Romulus sind nicht von der Hand zu weisen und wurden schon an anderer Stelle herausgearbeitet.¹⁰⁸ So macht sich Lukas die soziale Identität stiftende Funktion von mythischen Erzählungen für seine Zwecke zu nutzen.¹⁰⁹

Both Dionysius's and Luke's histories concern the character of the founders of nations/peoples, the modes of life they initiate, as well as the lives and history of their successors and of the people who live according to the founder's constitutions. The founder is an ideal/mythical figure whose original constitution generates virtue and the people's growth.¹¹⁰

Dieser Hintergrund macht hellhörig für den Nachdruck, den Lukas im Prolog auf die für die Identitätsfrage so entscheidenden und für das Mythische so charakteristischen Anfänge legt.¹¹¹ Er hat nicht irgendwelche Augenzeugen befragt, sondern „Augenzeugen von Anfang an“ (οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται [Lk 1,1]). Ausdrücklich hält er auch in V.3 nochmals fest, dass er „von Anfang an“ (ἄνωθεν) berichten will.¹¹² Gerade darin, in dem Ergründen der Anfänge, sehen manche Exegeten auch denjenigen Aspekt, der das Spezifikum des Lukas im Kontrast zu den vielen (πολλοί) darstellt, die vor ihm einen Bericht gegeben haben und von denen Lukas

den Christusgläubigen als „*Ur- und Vorbild* im Leiden und im Sterben“ [Hervorhebung MN] präsentiert wird.

108 S. dazu den Beitrag von FELDMEIER in diesem Band und vgl. FELDMEIER, HENOC, 70–74; BECKER, LUKAS, 29. Zu den Geburtsgeschichten bemerkt BACKHAUS, ASPHLEIA, 215: „Das lukanische Vorevangelium Lk 1f. hat die kompositionelle Funktion der ἀρχαιολογία: Sie malt einen unvorstellbar alten Hintergrund aus.“ Zu Backhaus' Verwendung des Begriffs ἀρχαιολογία s. auch das Zitat bei Anm. 135. Zur Apostelgeschichte als Gründungsmythos vgl. BUTTICAZ, JERUSALEM ET ROME, 110–114.

109 Vgl. dazu auch MORELAND, JERUSALEM, 285–310, v. a. 295–303.

110 BALCH, ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ, 153.

111 Die beiden Anfänge, die sich im Laufe des Doppelwerks als konstitutiv erweisen, spiegeln sich in Apg 11 wider: „We have seen, in fact, that Peter's relecture in Acts 11:1–18 of the baptism of the Holy Spirit upon Cornelius's household pinpoints two distinct and decisive ‚beginning‘ points: the seminal ἀρχή of the one two-volume work—Jesus's baptism (of the Spirit) by/through John—and the derivative ‚beginning‘ or ἀρχή of the extended plot of the baptism of the Spirit upon the apostolic witnesses at Pentecost in the opening of the sequel volume (Acts 2).“ (MOESSNER, ISRAEL'S LEGACY, 184; vgl. DERS., SCEPTICAL ‚INSIDER‘, 188.193f).

112 Zur Begründung, ἄνωθεν in diesem Sinn zu interpretieren, vgl. FITZMYER, LUKE, 298 und auch BOVON, EVANGELIUM NACH LUKAS, 38. Eindrücklich zeigt DU PLESSIS, ONCE MORE, 268 anhand von Belegen bei Josephus auf, „that for this contemporary of Luke the word ἄνωθεν can be used in a wide range of meanings, including a clear temporal meaning implying an earlier time or the very earliest beginning or startingpoint [sic].“

sich in seinem Prolog abgrenzt.¹¹³ Unterstrichen wird diese universale, bis in die Anfänge zurückreichende Perspektive auch durch das $\pi\acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu$.¹¹⁴ Lukas will *alles* von Anfang an berichten.¹¹⁵ D.h. das $\acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ „erhebt einen mit $\pi\acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu$ vergleichbaren Vollständigkeitsanspruch.“¹¹⁶ Dass es gerade die Anfänge sind, auf die es Lukas ankommt, wird dann auch im Prolog zur Apg nochmals unterstrichen: In seinem ersten Bericht habe Lukas Theophilus das dargelegt, was „Jesus *angefangen* hat zu tun und zu lehren“ ($\eta\rho\xi\alpha\tau\omicron$ $\acute{\omicron}$ $\tau\eta\sigma\upsilon\delta$ $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ [Apg 1,1]).

Damit soll nicht gesagt werden, dass dieser Fokus des Lukas' auf die Anfänge dazu führt, dass seine griechisch-römischen Rezipienten seine Erzählung *unweigerlich* mit mythischem Material in Verbindung bringen. Die späteren Bezüge des lukanischen Doppelwerks zu mythischen Heldenfiguren dürfen genauso wenig wie sein geschichtstheologisches Interesse in die ersten vier Verse zurückprojiziert werden. Ein weiterer Blick auf die Historikerkollegen des Lukas macht es aber mindestens möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich, dass der nachdrückliche Bezug des Prologs auf die Anfänge durchaus Assoziationen mit den alten Mythen weckt.

Auch Livius wird in seinem Proömium nicht müde, darauf hinzuweisen, dass es ihm um die Anfänge und Ursprünge der Stadt Roms geht: Er will die Angelegenheiten des römischen Volkes „von Anbeginn der Stadt“ (*a primordio urbis* [Ab urbe condita, Praef. 1]) aufzeichnen; es geht ihm um die „ersten Anfänge und das, was den Anfängen zunächst liegt“ (*primae origines proximaque originibus* [Praef. 4; HILLEN]). Livius' Bemerkungen zeigen sodann, dass es für die mythische Zeit (*antiquitas* [Praef. 7]) sogar geradezu charakteristisch ist, dass sie über die „Uranfänge“ – in diesem Fall „von Städten“ –¹¹⁷ (*primordia urbium* [Praef. 7]) handelt.¹¹⁸

113 Lukas' Nachforschungen „reichen (wohl im Unterschied zu den bisherigen Diegesen) ausdrücklich bis in die Anfänge der Biographie Jesu zurück ($\acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$)“ (BAUM, Historiker, 126; ebenso MOESSNER, Israel's Legacy, 108; ferner BOVON, Evangelium nach Lukas, 34.37).

114 $\pi\acute{\alpha}\sigma\upsilon\nu$ ist neutrisch zu deuten und auf $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ zu beziehen (vgl. BAUM, Historiker, 119–125; MOESSNER, Israel's Legacy, 101).

115 Nachdem Dionysios in Ant. rom. 1,8,1 angekündigt hat, anders als seine Vorgänger bei den ältesten Mythen mit seinem Bericht einzusetzen, betont er, dass er „alle Kriege der Stadt“ ($\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\epsilon\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\tau\alpha\varsigma$) und „alle Regierungsformen“ ($\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\iota\omega\acute{\nu}$ $\tau\epsilon$ $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha\varsigma$ [...] $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$ [1,8,2; STÄDELE]) ansprechen will.

116 WOLTER, Lukasevangelium, 65.

117 Zur Mythenfunktion im Blick auf Stadtgründungen vgl. ausführlich WEISS, Lebendiger Mythos, 179–211.

118 Vgl. auch VEYNE, Myths, 24f. Eine der Spielarten mythischer Literatur „catered less to the taste for the marvelous than to the search for origins“ (24). „Etiology [...] was thus limited to explaining a thing by its beginning: a city, by its founder; a rite [...]; a people [...]. Between this first fact and our historical era, which begins with the Trojan War, stretches the succession of mythical generations.“ (25).

Auch Diodor, ähnlich wie Dionysios von Halikarnass,¹¹⁹ hält in seinem Proömium fest:

Zum Anfang meiner Darstellung nahm ich die mythischen Berichte bei Griechen und Barbaren, indem ich das, was beide über die ältesten Zeiten melden, soweit es mir möglich war, mit größter Sorgfalt nachprüfte (πεποιήμεθα δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ἱστορίας ἀπὸ τῶν μυθολογουμένων παρ' Ἑλληνῶν τε καὶ βαρβάρων, ἐξετάσαντες τὰ παρ' ἑκάστοις ἱστορούμενα κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους, ἐφ' ὅσον ἡμῖν δύναμις [Bibl. Hist. 1,4,5; WIRTH]).

Diese Assoziation des Mythischen mit den Anfängen wird u. a. auch der Grund dafür sein, dass sich Josephus im Proömium zu seinen *Antiquitates Judaicae* von jeglichem Mythos abgrenzt. Kaum hat er erwähnt, dass er in seinen *Antiquitates Judaicae* im Kontrast zum *Bellum Judaicum* nun auch über die „Anfänge“ des Judentums berichten will (vgl. A.J. 1,6 [ἀρχή]), kommt er auf die Mythen zu sprechen. Obwohl Mose in Anbetracht der längst vergangenen Zeiten, die sogar noch weiter zurückliegen als die gewöhnlichen Mythen, ausreichend Gelegenheit für solche lügnerische Erfindungen wie Mythen gehabt hätte, hat er sich ferngehalten „von unziemlichen Mythen“ (ἀσχήμονος μυθολογίας [A.J. 1,15]).

Den Anfang einer Sache haben nun freilich auch Historiker im Blick, die auf mythisches Material verzichten. Polybios etwa reflektiert ausführlich darüber, worin denn der Anfang eines Ereignisses im Unterschied zur Ursache einer Begebenheit besteht (vgl. Polybios, Hist. 3,6,1–8) und gibt zu Beginn dezidiert Auskunft darüber, wo seine Berichterstattung beginnt (vgl. Hist. 1,3,1–10; 1,5,1–5).¹²⁰ Gleichwohl äußert sich Polybios kritisch, wenn es um die Anfänge im Sinn der Gründung (κτίσις) von Städten geht (vgl. Hist. 10,21).¹²¹ Sich damit und mit ähnlichen zu weit in die Vergangenheit zurückreichenden Themen wie Genealogien (ὁ γενεαλογικὸς τρόπος [Hist. 9,1,4]) und eben auch Mythen¹²² zu befassen, schreibt er denjenigen zu, die eine übermäßige Neugierde an den Tag legen (τὸν δὲ πολυπράγμονα καὶ περιττόν [Hist. 9,1,4]). Sein eigenes historiographisches Arbeiten grenzt er scharf davon ab (vgl. Hist. 9,1,5f). Bei Timaios seien es, neben Berichten über Kolonisation und Verwandtschaftsverhältnissen, gerade auch die Städtegründungen (κτίσις),

119 Vgl. Ant. Rom. 1,8,1: „Nun, ich beginne mein Werk mit den ältesten Geschichten, die meine Vorgänger übergangen haben, da sie ohne große Anstrengung nur schwer zu klären sind“ (Ἀρχομαι μὲν οὖν τῆς ἱστορίας ἀπὸ τῶν παλαιωτάτων μύθων, οὓς παρέλπον οἱ πρὸ ἐμοῦ γενόμενοι συγγραφεῖς χαλεποὺς ὄντας ἄνευ πραγματείας μεγάλης ἐξευρεθῆναι [STÄDELE]).

120 Vgl. auch Tacitus, Hist. 1,1,1.

121 Darauf verweist VEYNE, *Myths*, 25.

122 In Hist. 9,1,4 spricht Polybios zunächst nur von ὁ γενεαλογικὸς τρόπος, greift diesen aber dann in 9,2,1 in einem Atemzug zusammen mit dem μῦθος auf (τὰς γενεαλογίας καὶ μύθους). Vgl. dazu auch MEISTER, *Geschichtsschreibung*, 160.

bei denen sich seine aus historiographischer Sicht problematische Vorliebe für Mirakulöses niederschlägt (vgl. Hist. 12,26d). Wenn Polybios Timaios hier als einen παραδοξολόγος bezeichnet, wird er auch hier wieder die unglaubwürdigen Mythen (μύθους ἀπιθάνους) im Blick haben, die er an Timaios in 12,24,5 scharf kritisiert hat.¹²³

Bei Lexemen wie ἀρχή oder ἄνωθεν bzw. dem damit verbundenen Vorstellungskomplex des Anfangs im weiteren Sinn ist die Verknüpfung mit mythischem Material folglich als möglich, wenn auch nicht als zwingend einzuschätzen. Die Rede von den Anfängen hat für die Rezipienten des Lukas aber in jedem Fall Signalcharakter und lässt sie aufhorchen.¹²⁴ Welches Gewicht in der Antike dem von einem Historiker gewählten Anfang seines Berichts zugemessen wurde, spiegelt auch die Diskussion über Thukydides wider, von der Dionysios von Halikarnass zu berichten weiß: Es gebe einige Kritiker, die bemängeln, Thukydides habe den Anfang seines Werks (ἀρχή τῆς ἱστορίας) falsch gewählt (vgl. Dionysius von Halikarnass, Thuk. 10).¹²⁵

David Aune gibt hinsichtlich des Beginns des Markusevangeliums zu bedenken, dass es sich bei ἀρχή um einen *terminus technicus* historiographischer und biographischer Werke handle.¹²⁶ Die Phrase ἀπ' ἀρχῆς ist dementsprechend häufig in Proömien anzutreffen.¹²⁷ Dazu passt, was Timothy Wiseman herausgearbeitet hat. Für eine der drei Spielarten der Geschichtsschreibung des 1. Jh. sei es charakteristisch, dass sie bei den Anfängen beginnt – so wie Livius es bspw. tut.¹²⁸ Mit den Worten von David Moessner:

123 Timaios' Werk ist „voll von Träumen, Wunderzeichen und Mythen, kurzum, es ist voll von schäbigem Aberglauben und altweiberhaften Wundern“ (ἐνυπνίων καὶ τεράτων καὶ μύθων ἀπιθάνων καὶ συλλήβδην δεισιδαιμονίας ἀγεννοῦς καὶ τερατείας γυναικώδους ἐστὶ πλήρης [Polybios, Hist. 12,24,5]).

124 „It is important here to realise that, whatever its Christian significance, the notion of the ἀρχή had its own significance in the secular world.“ (ALEXANDER, Preface, 120).

125 Diodor schreibt: „In allen historischen Werken sollten sich die Geschichtsschreiber bemühen, von Anfang bis Ende in sich abgeschlossene Staatsgeschäfte von Städten oder Königen in ihren Büchern zusammenzufassen [...]. Halbvollendete Ereignisse, deren Ausgang mit den Anfängen nicht mehr in Verbindung steht, lenken die Anteilnahme der wissbegierigen Leser ab“ (Ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἱστορικαῖς πραγματεῖαις καθήκει τοὺς συγγραφεῖς περιλαμβάνειν ἐν ταῖς βίβλοις ἢ πόλεων ἢ βασιλείων πράξεις αὐτοτελεῖς ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους. [...] αἱ μὲν γὰρ ἡμιτελεῖς πράξεις οὐκ ἔχουσαι συνεχῆς ταῖς ἀρχαῖς τὸ πέρασ μεσολαβοῦσι τὴν ἐπιθυμίαν τῶν φιλαναγνωστούτων [Bibl. Hist. 16,1,1; Übersetzung nach RATHMANN, Diodor, 243]; vgl. zu ἀπ' ἀρχῆς z. B. auch Bibl. Hist. 4,8,5; 11,34,1; 11,67,1).

126 Vgl. AUNE, New Testament, 48.

127 Vgl. ROTHSCILD, Luke-Acts, 68; MOESSNER, Sceptical ‚Insider‘, 189.

128 Vgl. WISEMAN, Practice and Theory, 377f. Er verweist dafür auf den Wunsch des Quintus in Cicero, De legibus 1,8. Vgl. ferner auch VEYNE, Myths, 76f.

[T]he ἀρχή is a seminal period or perhaps signal event which functions as the source and even cause of a series of subsequent events that become consequential or define a movement or rise of political power, or a cluster of developments that brook a war between hostile parties etc.¹²⁹

Von einem Anfang zu reden ist also nicht per se mit der längst vergangenen mythischen Zeit verknüpft, doch für entsprechende Assoziationen dürfte die Rede von ἀπ' ἀρχῆς und ἄνωθεν ausreichen. Insbesondere dann, wenn man nur so vage formuliert, wie Lukas es tut, und weder thematisch (s. o. zu πράγματα) noch zum genauen Zeitpunkt des ‚Anfangs‘ Auskunft gibt. Das impliziert doch eher den Anspruch einer bis in die mythische Zeit zurückreichenden ‚general history‘ eines Diodor oder Dionysios und weniger den einer historiographischen Monographie mit einem klar abgrenzbaren zeitlichen Rahmen und Thema.¹³⁰ Zwar nimmt Lukas schon in 1,5 eine zeitliche Lokalisierung seiner Jesusgeschichte vor, doch gibt er mit seinem LXX-Stil gleichzeitig auch zu bedenken, dass sein Werk lediglich ein weiteres Kapitel in der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel darstellt. Der gedachte „absolute Anfang“¹³¹ seines Werks liegt also sehr viel weiter zurück als die Ereignisse zur Zeit des Herodes (1,5). „Der lukanische Erzählfzusammenhang ragt nun narrativ [...] über die Epochenschwellen hinaus“¹³², indem er seine Gründungsgeschichte „in eine unvordenklich alte biblisch-jüdische Urgeschichte ein[]zeichnet.“¹³³ Mit diesem Septuaginta-Vorbau beginnt die lukanische Geschichte letztlich mit der Entstehung der Menschheit in Gen 1,1 – so wie auch Diodor in seiner Bibliothek zunächst auf den Ursprung der Menschheit eingeht (vgl. Bibl. Hist. 1,6,2–1,8,10).¹³⁴

129 MOESSNER, Sceptical ‚Insider‘, 188.

130 „General and antiquarian histories focused on the history of a particular people (typically the Greeks or Romans) from mythical beginnings to a point in the recent past“ (AUNE, New Testament, 139). Zur Differenzierung von ‚general history‘ (Aune lehnt den Begriff ‚Universalgeschichte‘ ab) und Monographie vgl. 86–89. Diese Einordnung Aunes „deckt sich nach Inhalt, Zweck und Trägerkreisen weithin“ (BACKHAUS, Maler, 160 Anm. 10) mit der von Sterling vorgeschlagenen apologetischen Geschichtsschreibung (s. Anm. 101).

131 MARGUERAT, Historiker, 67.

132 BACKHAUS, Maler, 159 Anm. 6 (s. dazu auch Anm. 135).

133 BACKHAUS, Maler, 169.

134 MARGUERAT, Historiker, 67 formuliert es folgendermaßen: „Mit anderen Worten, der intensive Gebrauch des ‚Septuaginta-Stils‘ seitens des Lukas impliziert nicht bloss – was immer gesagt wird –, dass der Erzähler bei seiner Leserschaft Vertrautheit mit der heiligen Schrift in der griechischen Fassung voraussetzt; vielmehr ist dieser überaus häufige Gebrauch Ausdruck von Lukas’ Absicht, seine Leserschaft daran zu gewöhnen, in die Welt der griechischen Bibel einzutreten, sie als Urschrift zu lesen“. Mit seiner Septuaginta-Mimesis will Lukas „die Imagination von Kontinuität hervorrufen, und zwar der Kontinuität zwischen der biblischen Vergangenheit Israels und den von ihm erzählten πράγματα.“ (WOLTER, Epochengeschichte, 273).

Das wird auch einer der Gründe dafür sein, weshalb der Stammbaum in Lk 3 nicht wie bei Mt bis Abraham, sondern eben bis Adam bzw. Gott zurückreicht.

Das Alte Testament, das hier nach Art einer ἀρχαιολογία am Anfang steht und immer wieder, vor allem in den geschichtlichen Summarien der Reden (vgl. bes. Apg 7,2–53), aufgerufen wird, stiftet einen Vergangenheitsraum, ein genealogisches Ahnengeflecht – der Funktion von Troja in der paganen Memoria vergleichbar – und damit eine kohärente Eigenwelt, Eigenkultur und Eigenzeit für die werdende Kirche.¹³⁵

Ob über die ‚Ursprünge‘ hinaus Aussagen im Prolog geltend gemacht werden können, die in Richtung Mythos weisen, bleibt offen. Für das Interesse an der lukianischen Doppelkodierung ist es bemerkenswert, dass dafür am ehesten das Verb πληροφορέω in Frage kommt. Wenn selbst Wolter, der den Erfüllungsgedanken für πληροφορέω ablehnt (s. dazu Abschnitt 2), in der Passivform πεπληροφορημένων ein *passivum divinum* zu erkennen gestattet,¹³⁶ könnte auch in diesem indirekten Hinweis auf göttliche Intervention die Absicht des Lukas stecken, seine paganen Rezipienten an etwas mit den griechischen und römischen Göttermythen Vergleichbares denken zu lassen. Auch David Moessner merkt an:

This use of the perfect passive participle πληροφορέω (‘to be filled fully,’ ‘to be brought to full complement’) does at least hint at forces that have steered human agents and circumstances to converge in certain outcomes, if not the use of the ‚divine passive‘ itself to imply divine providential guiding of the events.¹³⁷

Anders als Josephus verspürt Lukas jedenfalls offensichtlich kein Verlangen, sich in einer derartig expliziten Weise vom Mythos abzugrenzen oder die damit verbundenen Schwierigkeiten so wie Diodor, Livius oder Plutarch beim Namen zu nennen. Dennoch zeigt auch Lukas sich m. E. sensibel gegenüber den mit dem Mythos verknüpften Problemen und schafft so etwas wie ein ambivalentes Proömium. Einerseits billigt er den Mythos oder zumindest provoziert er dahingehende Assoziationen. Andererseits lehnt er das Mythische aber als eigentlichen Gegenstand verantwortungsvoller Historiographie ab bzw. gibt an, wie mit ihm umzugehen ist.

135 BACKHAUS, *Asphaleia*, 211. Prägnant auch DERS., *Maler*, 159 Anm. 6 (vgl. auch 169f): „Kurzum: Die lukianische Vorgeschichte beginnt, *cum grano salis*, mitten im ‚Alten Testament.‘“ Ausführlich dazu DERS., *Mose*, 257–282: „In einem religiös-kulturellen Wettbewerb, in dem geschichtliche Herkunft entscheidender Attraktivitätsfaktor sein konnte, hat Lukas im Blick auf das ‚Alter des Judentums‘ (1) das sinnstiftende Potential des sozialen Funktionsgedächtnisses für das werdende Christentum erkannt“ (259 [im Original kursiv]).

136 Vgl. WOLTER, *Epochengeschichte*, 259.

137 MOESSNER, *Sceptical ‚Insider‘*, 186; vgl. auch schon DU PLESSIS, *Once More*, 263.

Der Mythos im Sinn einer identitätsstiftenden Gründungsgeschichte sagt Lukas durchaus zu. Mythos im Sinn einer erfundenen, ungläubwürdigen Geschichte lehnt Lukas für seine Erzählung ab, indem er sie als zuverlässig recherchiert darstellt.¹³⁸

Anders als Plutarch in *Thes.* 1,1–5 diskutiert Lukas zwar keine Wahrscheinlichkeitsfragen hinsichtlich seines Gegenstands. Aber er setzt die *πράγματα* explizit ins Verhältnis zu der unter Historiographen geläufigen ‚doctrine of present things‘ (s. o.). Anstatt mit den geltenden Plausibilitätsstrukturen seiner Gegenwart in die längst vergangene Zeit des Mythischen vorzustoßen und es dabei, wie Plutarch und Diodor es erbitten, im Notfall nicht allzu genau zu nehmen, verortet Lukas die Ereignisse, über die er berichten will, in seiner Gegenwart.¹³⁹ Die *πράγματα* haben sich „unter uns“ (*ἐν ἡμῖν* [Lk 1,1]) erfüllt.¹⁴⁰ Während die meisten Exegeten „notorisch“¹⁴¹ über die Referenz der *ἡμεῖς* streiten, scheint mir das eigentliche Gewicht der Phrase *ἐν ἡμῖν* darin zu liegen, dass sich die Ereignisse – obwohl sie noch so sehr nach Mythos aussehen – gerade nicht in einer fernen Vergangenheit, sondern in „jüngste[r] Vergangenheit“¹⁴² ereignet haben. Aus diesem Grund wur-

138 Vgl. Lk 1,3 (*παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς*) und V.2, mit dem Lukas „sein eigenes Werk in das Licht der historischen Glaubwürdigkeit der ‚Augenzeugen von Anfang an und Diener des Wortes“ (WOLTER, *Lukasevangelium*, 64) stellt.

139 Auf diesen Unterschied zu zeitgenössischen Historikern verweist auch GIAMBRONE, *Truth*, 144.

140 Vgl. die in Abschnitt 3.1 zitierte Aussage Diodors *ἐν τοῖς καθ’ ἡμᾶς χρόνοις* (*Bibl. Hist.* 4,8,3), den Hinweis auf *ἐφ’ ἡμῶν* bei Philostratos von Athen, *Heroicus*, 8,4 (s. Anm. 82) oder auch den Hinweis von Polybios, dass der Zeitraum, auf den sich sein Werk bezieht, „teils mit *unserem eigenen Leben*, teils mit dem unserer Väter“ übereinstimmt (*τοὺς μὲν καθ’ ἡμᾶς εἶναι, τοὺς δὲ κατὰ τοὺς πατέρας ἡμῶν* [*Hist.* 4,2,2; DREXLER]), nicht aber noch weiter zurückreicht (vgl. *Hist.* 4,2,3).

141 WOLTER, *Proömien*, 483 mit Anm. 24. Wen genau Lukas mit den *ἡμεῖς* in V.1 und V.2 im Blick hat, ist schwer beantwortbar. Zunächst ist es natürlich wahrscheinlich, dass Lukas dieselbe Gruppe vor Augen hat (vgl. WILK, *Völker*, 155 mit Anm. 8). In V.2 wird zwischen den *ἡμεῖς* und den Augenzeugen und Dienern unterschieden. Da diese Unterscheidung in V.1 den Rezipienten noch nicht vor Augen steht, wird man hier die Augenzeugen und Diener nicht einfach ausschließen dürfen (mit FITZMYER, *Luke*, 293; BAUSPIESS, *Geschichte und Erkenntnis*, 197–199; gegen WILK, *Völker*, 155; KLEIN, *Lukas* 1,1–4, 242).

142 Vgl. BÖTTTRICH, *Evangelium nach Lukas*, 24; BOVON, *Evangelium nach Lukas*, 35f; außerdem BAUSPIESS, *Geschichte und Erkenntnis*, 199: „Mit *ἐν ἡμῖν* in Lk 1,1b ist deshalb wohl auch der Gedanke angesprochen, dass sich das Geschehen innerhalb der Menschheitsgeschichte, ‚in unserer Mitte‘ [...] ereignet hat.“ BAUM, *Historiker*, 114, der dafür neben *ἐν ἡμῖν* auch den Bezug zu den *αὐτόπται* stark macht (s. dazu im Folgenden), schreibt: „Das *ἐν ἡμῖν* meint hier ganz allgemein die menschliche Gesellschaft: mitten unter uns, in unserer Zeit. [...] Lukas gründet seine Evangelien-schrift nicht auf die Erzählungen der πολλοί, sondern ausdrücklich auf die Nachrichten von den Autopten. Stellt man diese Worte des Prologs in den Kontext antiker Geschichtsschreibung, so ergibt sich eine wichtige Einsicht: Lukas schreibt ausdrücklich nicht Vergangenheitsgeschichte, sondern er richtet sein historiographisches Interesse (so wie Thukydides, Ephorus, Polybios und viele andere Historiker vor ihm) auf den Zeitabschnitt der jüngsten Vergangenheit.“

de in Anlehnung an Fritz Ernst der Ausdruck „Gegenwartsvorgeschichte“¹⁴³ für das lukanische Doppelwerk vorgeschlagen. Oder man spricht – auch wenn der Terminus etwas unschärfer ist – schlicht von Zeitgeschichte.¹⁴⁴

Die Phrase τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων trägt demnach die für die Doppelkodierung charakteristische semantische Ambivalenz in sich: Für die paganen Rezipienten des Lukas suggeriert die Aussage der Partizipialphrase ein schlichtes abgeschlossen Sein der Ereignisse, die durch ἐν ἡμῖν als zeitgeschichtlich geschehene ausgewiesen werden. Für jüdisch geprägte Rezipienten schwingt bei πληροφορορέω der theologisch qualifizierte Erfüllungsgedanke mit. Daher steht bei ihnen das ἐν ἡμῖν neben dem zeitgeschichtlichen Impetus wohl noch viel stärker dafür, dass sie von den Auswirkungen des durch die Erfüllung der Ereignisse eingetretenen („heilsgeschichtlichen“) Zustands betroffen sind und an diesem als Christusgläubige partizipieren. Mit dem schillernden Ausdruck τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων intendiert Lukas folglich für diejenigen Adressaten, die für biblisch-jüdische Zusammenhänge sensibilisiert sind und die sich bereits dem Glauben an Christus zugehörig fühlen,¹⁴⁵ den Hinweis darauf, „daß die Ereignisse um Jesus ‚an‘ Lukas und seinen Adressaten ihr Ziel erreicht haben.“¹⁴⁶

Für den zeitgeschichtlichen Impetus des Prologs lassen sich bedingt auch die Augenzeugen aus V.2 stark machen. Es bleibt zwar offen, wie genau das Überliefern (παράδιδωμι) der Ereignisse durch die αὐτόπται vonstatten ging, d. h. es ist unklar, ob Lukas in direktem persönlichen Kontakt mit ihnen stand oder nicht.¹⁴⁷ Aber

143 BAUM, Historiker, 79 mit Verweis auf ERNST, Zeitgeschehen, 187.

144 In diesem Sinn werden auch die vielen Synchronismen (s. Anm. 7) bei Lukas zu interpretieren sein. VEYNE, Myths, 75 schreibt: „Thus, at an early date mythographers could establish a chronology of mythical generations. One was no longer reduced to saying, ‚Once upon a time there was a king and a nymph‘; one could prevail over those who questioned legends because they contained no chronology, and with the aid of synchronisms, one could distinguish the false legends from the true.“

145 Demnach evoziert das ἐν ἡμῖν insbesondere für (noch) nicht Christusgläubige, die sich ja kaum als von dem Geschehen affizierte verstehen werden, die Stoßrichtung eines zeitgeschichtlichen Geschichtswerks.

146 WILK, Völker, 155; vgl. auch FITZMYER, Luke, 293; BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis, 198. Zur Referenz der ἡμεῖς s. Anm. 141.

147 „Über die Weise, wie die Belehrung geschieht, ob durch Rede oder durch Schrift, ist mit παραδοῦναι nach dem Sprachgebrauch des J[osephus] nichts gesagt.“ (SCHLATTER, Evangelium des Lukas, 25). BAUM, Historiker, 114–118 geht offensichtlich davon aus, dass es zum persönlichen Kontakt zwischen Lukas und den αὐτόπται kam. Das ist zwar denkbar, wird aber im Prolog nicht in wünschenswerter Eindeutigkeit klar. Zumindest gesteht Baum, „daß παράδιδωμι jedenfalls theoretisch auch auf schriftliche Berichte bezogen werden kann“ (117 Anm. 50). Vermutlich ist die Alternative hinsichtlich des παράδιδωμι zwischen *entweder* schriftlicher *oder* mündlicher Überlieferung die falsche Frage. Mit den Wir-Passagen in der Apg erhebt Lukas den Anspruch, als Reisebegleiter (vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 8) einen wenigstens teilweise persönlichen

dadurch, dass Lukas mit den Augenzeugen „unterstreicht [...], dass es sich bei den Ereignissen, die er erzählt, um sichtbare Dinge handelt, die sich unter Menschen ereignet haben“¹⁴⁸, kann die eben vorgeschlagene Auslegung der Phrase ἐν ἡμῖν zusätzlich plausibilisiert werden. Bei den Mythen hingegen handelt es sich aus Sicht des Geschichtsschreibers Philostratos von Athen gerade nicht um etwas, wofür man sich auf Augenzeugen berufen kann:

Ich meine, dass ich den Mythen ablehnend gegenüberstehe. Der Grund dafür ist der Folgende: Ich habe noch keinen getroffen, der solches mit eigenen Augen gesehen hat. Der eine sagt, er habe es von einem anderen gehört, ein zweiter glaubt es einfach, wieder einen anderen versetzt ein Dichter in Begeisterung. (φημι γὰρ ἀπίστωσ διακεῖσθαι πρὸς τὰ μυθώδη. τὸ δὲ αἴτιον· οὐδενί πω ἑωρακότι αὐτὰ ξυγγέγονα, ἀλλ' ὁ μὲν ἐτέρου ἀκηκοῖναι φησίν, ὁ δὲ οἴεσθαι, τὸν δὲ ποιητῆς ἐπάειρει [Philostratos von Athen, Heroicus 7,9; GROSSARDT]).

Wenn Lukas über das ἐν ἡμῖν – und ferner auch über den Bezug zu den Augenzeugen – seinen ganz eigenen ‚Fiktionalitätsvertrag‘ (s. o.) mit seinen Rezipienten abschließt, bereitet er sie bereits in seinem Vorwort auf einen frappanten Unterschied zur antiken Heldenzeichnung vor: „Es sind *zeitgenössisch-lebensweltliche* Individuen, zudem aus marginalen Gesellschaftsschichten, ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται (Apg 4,13), die in das quasi-mythische Licht der unvordenklichen biblischen Überlieferung getaucht werden.“¹⁴⁹ Indem Lukas so die von seinem Standpunkt aus gesehen zeitgeschichtlichen Ereignisse in – um Backhaus' Terminologie aufzunehmen – ‚quasi-mythisches‘ Licht taucht, bewegt er sich ganz auf Augenhöhe mit seinen Zeitgenossen. Diese „Tendenz zur Mythisierung von Geschichte und Gegenwart“¹⁵⁰ gilt sowohl für die historiographischen Gepflogenheiten seiner Zeit, aber auch darüber hinaus.¹⁵¹

Kontakt mit den Tradenten gehabt zu haben: „Luke implies that he has been a contemporary of and a witness to at least some of the events which he is going to recount; it does not mean that he witnessed any of the ministry of Jesus or that he was present for the majority of the events of the early church recounted in Acts.“ (FITZMYER, Luke, 294).

148 BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis, 203.

149 BACKHAUS, Maler, 179f [Hervorhebung MN] hält dies als wesentliche Unterschiede zur antiken Heldenzeichnung fest.

150 KÜHLMANN, Religion und Erinnerung, 243.

151 KÜHLMANN, Religion und Erinnerung, 243 schreibt weiter: „Insbesondere im griechischen Kulturraum ist die Deutung der Gegenwart vom Rekurs auf die klassische Größe Griechenlands und von der Aktualisierung der noch fernerer mythischen Vergangenheit bestimmt. Das Konzept der Verbindung von historischer Realität und Gegenwart mit dem Mythos ist bestimmend sowohl für Historiker wie Dio Cassius als auch für die Zeit des 2. Jahrhunderts selbst.“

Ausgehend von der identitätsstiftenden Funktion mythischer Erzählungen beansprucht Lukas also einerseits einen Gründungsmythos der Christenheit zu erzählen. Dazu betont er in seinem Prolog, dass er bis auf die Anfänge der Ereignisse zurückgehen will. Gleichzeitig gibt Lukas zu verstehen, dass sein Gründungsmythos im Kontrast zu gängigen Mythen nicht der fernen Vergangenheit angehört, in der die Geschichtsschreibung an ihre Grenzen stößt und deshalb Gefahr läuft, sich unglaubwürdig zu machen.¹⁵² Die Ursprungsgeschichte der Christenheit hat sich ‚unter uns‘, d. h. im lebensweltlich-zeitgeschichtlichen Kontext von Lukas und seinen Rezipienten ereignet und entzieht sich damit gerade nicht der historischen Verifizierbarkeit. Der Fiktionalitätsvertrag, den Lukas seinem Werk voranstellt, verankert die Ereignisse der von ihm erzählten ‚Herkunfts- und Stiftungsmemoria‘ (s. o.) demnach ganz explizit im nicht allzu fernen Raum und Zeit. Das lukianische Geschichtswerk erhebt damit den Anspruch, den rigiden historiographischen Forderungen seiner Zeitgenossen zu entsprechen. Anders als Diodor, Livius oder Plutarch weicht Lukas die ‚doctrine of present things‘ also gerade nicht auf. Stattdessen unterstreicht er sie. Seine Absicht, Theophilus ἀσφάλεια zu schaffen (vgl. Lk 1,4), ist für Lukas offensichtlich nur dann umsetzbar, wenn sich die von ihm erzählten Ereignisse als historisch überprüfbar ausweisen lassen können. Seine Version von Gottes Rettungshandeln in Jesus Christus zielt deshalb *unbedingt* auf historische Verifikation.¹⁵³

4. Fazit

4.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Ob Lukian mit dem Prolog des lukianischen Doppelwerks zufrieden gewesen wäre, ist natürlich schwer zu sagen. Ausgehend von den Anforderungen, die Lukian

152 „Christians too advertised their own mythic age. This age was not one in the distant past but one recently dawned. Christians called it the ‚Kingdom of God‘; and modern scholars typically refer to it as ‚the eschatological age‘ or simply ‚the eschaton.‘ The eschaton is no less a mythic age than the age of heroes. The difference is that Christians thought that they lived in the eschaton and invited other people to imagine – and live – the same reality.“ (LITWA, Gospels, 137).

153 Hier ist BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis, 246 entschieden zu widersprechen, wenn er das theologische Interesse von Lukas gegenüber dem historischen zu stark betont. Er schreibt: „Lukas hingegen wählt einen spezifisch theologischen Zugang zur Geschichte, ohne seine theologische Argumentation für historisch überprüfbar zu erklären. Vielmehr geht er davon aus, dass der Zugang zur ‚Heilsgeschichte‘ in einem Offenbarungsgeschehen gründet, das zwar intern konsistent dargestellt, nicht aber historisch plausibel gemacht werden kann. Die Überlieferung der ‚Heilsgeschichte‘ zielt deshalb nicht auf historische Verifikation, sondern auf die Verkündigung, die die glaubende Zustimmung hervorrufen möchte.“

an ein Proömium stellt, lassen sich den ersten vier Versen des Opus Lucanum aber durchaus Bemühungen entnehmen, die sowohl der jüdischen als auch der griechisch-römischen Rezipientenschaft hermeneutisch richtungsweisende Lektürearweisungen an die Hand geben.

Mit dem seltenen und semantisch ambivalenten Verb πληροφορέω sensibilisiert Lukas seine jüdisch geprägten Rezipienten dafür, dass es sich im Folgenden um die Fortschreibung bzw. Erfüllung der Verheißungsgeschichte des jüdischen Volkes mit seinem Gott handeln wird. Der LXX-Stil ab Lk 1,5, die für die LXX charakteristische Form der Zeitangabe „in den Tagen des Herodes“¹⁵⁴, spätestens aber die weiteren Belege von πληρόω bestätigen sukzessive die durch πληροφορέω suggerierte Lektüre einer sich „innerhalb der symbolischen Sinnwelt des jüdischen Wirklichkeitsverständnisses“¹⁵⁵ abspielenden Erzählung. Die jüdischen Adressaten werden so von Beginn an dazu angeleitet, mit welcher Hermeneutik sie das lukianische Doppelwerk lesen sollen – sie können es so lesen wie die ihnen vertrauten heiligen Schriften, in denen sich Gott als der erwählende und rettende Herr der Geschichte erweist.

Während den jüdischen Rezipienten ihre LXX-Kenntnis wie eine „sinngabende[] Matrize[]“¹⁵⁶ dient, sie es von dort her gewohnt sind, dass ein Gott die Fäden der Geschichte in der Hand hält und deshalb auch der subtile Hinweis in dem für einen Irritationseffekt sorgenden πληροφορέω genügen dürfte, um sie für die weitere Lektüre ausreichend zu sensibilisieren, muss Lukas seine griechisch-römischen Rezipienten stärker an die Hand nehmen. Aufgrund der vielfältigen göttlichen Interventionen und miraculösen Ereignisse ist von paganer Seite aus mit einer großen Verwechslungsgefahr der Erzählung von Gott mit seinem Volk Israel mit den aus ihrer Sicht diskussionsbedürftigen Erzählungen aus der griechischen und römischen Mythologie längst vergangener Zeiten zu rechnen. Deshalb präsentiert Lukas ihnen seine Erzählung als zeitgeschichtlichen Gründungsmythos.

Seine „Inkulturations- und Missionsstrategie“¹⁵⁷ besteht darin, seinen griechisch-römischen Rezipienten klarzumachen, dass sie seine Fortschreibung von Gottes Heilshandeln mit dem Volk Israel insofern wie einen Mythos verstehen dürfen, als dass er die Herkunft und die Ursprünge der Christenheit und damit deren Identität klärt. Indem er über seine Rede vom ‚Anfang‘ (ἀπ’ ἀρχῆς [1,2]; ἄνωθεν [1,3]) ihr enzyklopädisches Wissen über die Funktion von Mythen triggert, schafft er es,

154 Hinsichtlich des lukianischen Datierungsschemas in Lk 1,5 bemerkt WOLTER, Epochengeschichte, 272: „[A]ußerhalb des griechischen Alten Testaments ist diese Form der Datierung [ἐν ταῖς ἡμέραις + Name des Königs] nicht belegt. Lukas bringt zum Ausdruck, dass die Geschichte Israels in den von ihm berichteten πράγματα weitergeht.“ Vgl. auch GIAMBRONE, Truth, 149.

155 WOLTER, Epochengeschichte, 284.

156 MARGUERAT, Historiker, 67.

157 FELDMIEER, Henoah, 69.

den paganen Rezipienten seine Gründungsgeschichte im Rahmen ihrer eigenen Denkvoraussetzungen plausibel zu machen. Dementsprechend finden sich dann auch in der Geburtsgeschichte Jesu und der Himmelfahrtserzählung Anknüpfungen an die mythischen Helden der griechisch-römischen Tradition.¹⁵⁸ Als vorbereitend für die lukanische Mythhistorie lässt sich – wenngleich die Signalwirkung darin etwas schwächer einzustufen sein dürfte – unter Umständen auch das *passivum divinum* des Partizips *πεπληροφορημένων* (1,1) geltend machen.

Das Unternehmen, Christen bzw. solchen, die es werden wollten, nicht nur den Vergangenheitsraum Israels in seiner ganzen epischen Breite zu eröffnen, sondern sie auch an die Wurzeln der eigenen bzw. angebotenen Gruppenidentität zu führen, erforderte eine mythhistorische Imaginationskraft.¹⁵⁹

Nicht im mythischen Sinn hingegen ist der lukanische Bericht zu verstehen, insofern den mythischen Erzählungen aufgrund des großen zeitlichen Abstands und den darin agierenden Göttern und Halbgöttern üblicherweise eine große Portion Skepsis entgegengebracht wird. Anders als die Ereignisse der klassischen Mythen haben sich die Ereignisse, über die Lukas berichtet wird, in jüngster Vergangenheit zugetragen. Diesen Umstand unterstreicht der auctor ad Theophilum mit seinem Hinweis, dass sich die *πράγματα* „unter uns“ (*ἐν ἡμῖν* [1,1]) ereignet haben. Auch der Bezug auf die Augenzeugen (*οἱ αὐτόπται* [1,2]) scheint zu suggerieren, dass es sich um ein Geschehen handelt, das in einem nach üblichen historiographischen Maßstäben überprüfbareren Setting stattgefunden hat.

So lotet Lukas wie seine Historikerkollegen mit einem ambivalenten Proömium den „Verständnisrahmen“¹⁶⁰ seiner Erzählung aus, entwirft seinen ganz eigenen „Fiktionalitätsvertrag“¹⁶¹ und vermittelt das neue und seiner Meinung nach zentrale Kapitel der alttestamentlich-jüdischen Verheißungsgeschichte an die griechisch-römische Kulturwelt als ein Geschehen zwischen Zeitgeschichte und Gründungsmythos.

4.2 Ausblick: Implikationen für das Konzept der Doppelkodierung

Was lässt sich aus den obigen Überlegungen zum Prolog für das Konzept der Doppelkodierung folgern?

158 S. Anm. 108. Zur Funktionalisierung mythischer Helden vgl. auch KUHLMANN, Religion und Erinnerung, 249f.

159 BACKHAUS, Maler, 173.

160 MARGUERAT, Historiker, 42.

161 S. Anm. 89.

Zum einen zeigt das Nebeneinander von πληροφορόεω und der Thematik des Anfangs, dass Lukas die Doppelkodierung im Prolog nicht über die schillernde Semantik von nur einem Lexem einspielt. Auf den geschichtshermeneutischen Verständnisschlüssel seines Doppelwerks, den Lukas in seinen Prolog integriert, macht er seine jüdisch geprägten Rezipienten mit Hilfe der schillernden Semantik des Verbs πληροφορόεω aufmerksam. Seine paganen Adressaten sensibilisiert er dafür, indem er den Vorstellungskomplex des – im weitesten Sinn – Anfangs einer Sache betont. Die Doppelkodierung im Prolog verläuft also über verschiedene Textelemente, mit denen Lukas das jeweilige enzyklopädische Vorwissen seiner Rezipienten abrufft. Das erreicht er dadurch, dass er mehr oder weniger explizit und mit einer relativen Offenheit auf Sachverhalte anspielt, die entsprechende Assoziationen auf jüdischer bzw. paganer Seite evozieren.

Zum anderen werfen die obigen Überlegungen eine weitere Frage auf, die zugleich Rückschlüsse auf die Theologie des Lukas erlauben. Wenn Lukas seine Doppelkodierung bereits *am Beginn* seines Werkes einspielt, drängt sich die Frage auf, ob er seinen Rezipienten damit eigentlich auch die Doppelkodierung als solche an die Hand gibt, sodass sie sich dessen bewusst sind, dass es im Folgenden immer mehrere Lektüre-Optionen gibt. Mit anderen Worten: Muss man sich Lukas' Bestreben, sein Werk für beide kulturellen Welten rezipierbar zu machen, als eine ‚verborgene‘ oder eine ‚transparente‘ Erzählstrategie vorstellen? ‚Verborgen‘ in dem Sinn, dass jüdisch geprägte Rezipienten den Text nur mit ihrer enzyklopädischen Brille wahrnehmen, dabei aber nicht wissen (müssen oder gar sollen?), dass pagane Rezipienten den Text ganz anders wahrnehmen? Da Lukas seinem Selbstverständnis nach ein neues Kapitel in der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel schreibt, wäre es sicherlich unproblematisch, wenn ein jüdischer Leser das lukianische Doppelwerk einfach nur vor seinem eigenen kulturellen Verständnishorizont liest, ohne dabei die potenziellen paganen Lesarten mitzudenken.

Schwierig hingegen wird diese Überlegung dann, wenn man sich den paganen Rezipienten zuwendet: Wenn Lukas davon ausginge, dass sie die semantischen Ambivalenzen nur im Sinn ihrer eigenen kulturellen Hermeneutik auflösen, dann müsste Lukas die Doppelkodierung nicht nur punktuell, sondern als eine das gesamte Werk und jegliche Aussage konstituierende Technik anwenden. Andernfalls würde der Erzählfaden ständig durch uneindeutige, weil zu sehr im jüdischen Horizont verhaftete Aussagen unterbrochen werden.¹⁶² Zu groß wäre zumindest die Gefahr, dass pagane Rezipienten einige der Aussagen missverstehen, die zu sehr im biblisch-jüdischen Setting verankert sind. Mit anderen Worten: Werden pagane Rezipienten nur dahingehend abgeholt, dass sie das Geschehen aus der

162 Thomas Schumacher geht in seinem Beitrag auf solche, aus paganer Sicht möglicherweise missverständliche Aussagen mit einem „Unverstehenspotenzial“ ein.

Warte ihrer eigenen kulturell-religiösen Welt verstehen können und es demgemäß auch dort verorten, mit all seinen theologisch-soteriologischen Implikationen? D.h. baut Lukas über die Doppelkodierung sozusagen ein ‚Paralleluniversum‘ für pagane Rezipienten auf? Oder zielt Lukas auch auf eine Übernahme der jüdischen Weltsicht durch die paganen Rezipienten? In ersterem Fall wäre zunächst zu überprüfen, ob so eine streng durchgehaltene Doppelkodierung aus konzeptioneller Sicht überhaupt realisierbar ist und wenn nicht, ob dann nicht die Gefahr von Missverständnissen zu groß wäre. Weiterhin wäre auf den Prüfstand zu stellen, ob das in Jesus Christus realisierte Heilsgeschehen für pagane Ohren dann nur noch als „ein Weg der Rettung“ (ὁδὸν σωτηρίας [Apg 16,17]),¹⁶³ nicht aber als *der einzige* Weg der Rettung erscheint.

Während aus jüdischer Perspektive die Person Jesus von Nazareth unmissverständlich als die lang ersehnte messianische Heilsfigur vorgestellt wird, stünde Jesus Christus aus paganer Sicht auf einer Ebene mit den vielen als Retter (σωτήρ) und als höchster Gott (ὑψίστος) verhandelten Heilsfiguren paganer Religiosität. Doch entspricht es dem Anliegen von Lukas, seinen paganen Rezipienten Jesus Christus innerhalb ihres religiösen Vorstellungshorizonts lediglich als Konkurrenten auftreten zu lassen? Als weitere Option unter vielen? Oder ist nicht vielmehr davon auszugehen, dass Jesus aus Lukas' Sicht in einer – bildlich gesprochen – ganz anderen Liga spielt? Muss in Anbetracht dieser potenziellen Degradierung der Heilsfigur Jesus Christus nicht eher davon ausgegangen werden, dass Lukas durch die Doppelkodierung seine Botschaft nicht nur in eine andere Kulturwelt übersetzt, sondern den paganen Rezipienten zugleich die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel als die einzig valable Option bietet? Erwartet Lukas nicht auch, dass sein Schritt, den er auf die paganen Rezipienten macht, von diesen durch einen großen Sprung erwidert wird, der für ihre kulturelle Prägung einem Paradigmenwechsel gleichkommt? Liegt nicht gerade auch darin die für Lukas spezifische „Umkehr“ (μετάνοια), die in Lk 24,47 explizit auf die „Völker“ (ἔθνη) bezogen wird? Suggestiert die Verankerung des in Jesus Christus liegenden Heils für die ἔθνη in den prophetischen Schriften des Alten Testaments nicht,¹⁶⁴ dass die Rettung von Nicht-Juden schon immer in der Hand des Gottes Israels lag? Und trägt nicht das wiederum die Implikation in sich, dass alle ‚religiösen‘ Bestrebungen von paganer Seite einzig in dem durch Jesus Christus erwirkten Heil, das seinen unvordenklichen Vorbau im biblisch-jüdischen Setting der Septuaginta und nicht in griechischen oder römischen Mythen erfährt, zum Ziel gelangen? Läuft nicht gerade auch darauf die Areopagrede des Paulus in Apg 17 hinaus? Dass der „unbekannte Gott“ (Apg 17,23) – und das dazugehörige religiöse Koordinatensystem –, den die Athener schon unwissentlich verehrt haben,

163 S. dazu den Beitrag von MARION HAUCK.

164 Vgl. die Anspielung auf Jes 49,6 in Lk 2,32 und die Zitation in Apg 13,47.

letztlich der ist, den sie schon immer gesucht haben; Paulus ihnen also den Gott Israels als ihren eigentlichen Gott vorstellt?¹⁶⁵

Beantwortet man diese Fragen mit einem Ja, scheint es einleuchtender, dass Lukas seine Doppelkodierung als eine ‚transparente‘ Strategie versteht. Das bedeutet nicht, dass pagane Rezipienten dazu in der Lage sein müssen, auch die jüdischen Implikationen – etwa des Verbs πληροφορέω – zu verstehen, zumindest nicht sofort. Es geht also nicht darum, dass – wie Marguerat das für einen gottesfürchtigen Rezipienten annimmt –¹⁶⁶ ein Rezipient dazu in der Lage ist, beide Seiten der Doppelkodierung vor ihrem jeweiligen Verständnishorizont zu entfalten. Stattdessen genügt es, dass ein paganer Rezipient das Bewusstsein dafür entwickelt, dass man das, was Lukas schreibt, auch anders verstehen könnte. Wie genau diese alternative Lektüre aussieht, ist zunächst irrelevant. Entscheidend ist, dass sich pagane Rezipienten infolge dieser Bewusstwerdung auf die Suche nach dieser anderen Lesart machen.

Diesen Auftrag, sich auf die Suche zu machen, gibt er seinen Rezipienten allerdings nicht schon im Prolog explizit an die Hand. Auch wenn sich darin doppelt kodierte Elemente befinden (s. o.). Es scheint plausibler anzunehmen, dass das Wissen um ein alternatives Verständnis sukzessive im Rahmen des Rezeptionsprozesses eintritt. Wo die paganen Rezipienten ansetzen müssen, wenn sie einen Zugang zu diesem anderen Verständnis erhalten wollen, wird ihnen spätestens am Ende des ersten der zwei Bücher unmissverständlich vermittelt: Sie müssen ansetzen bei Mose und allen Propheten (Lk 24,27) – denn dort befindet sich der hermeneutische Schlüssel, der auch den Emmausjüngern die Augen für das richtige Verständnis der Ereignisse um Jesus von Nazareth geöffnet hat (Lk 24,31 [αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί]).

Um Lukas’ eigentliche Botschaft zu verstehen, genügt es für das pagane Publikum also nicht, Jesus Christus im Rahmen des eigenen enzyklopädischen Horizonts wahrzunehmen. Es benötigt die Adaption der ‚symbolischen Sinnwelt des jüdischen Wirklichkeitsverständnisses‘ (s. o.). Die Strategie der Doppelkodierung ginge demnach – infolge dieser ersten, als vorläufig zu verstehenden Überlegungen – nicht darin auf, dass Lukas sein Werk für pagane Rezipienten nur insofern anschlussfähig macht, dass sie die Ereignisse um Jesus Christus in ihr eigenes religiöses Koordinatensystem implementieren. Stattdessen geht Lukas davon aus, dass seine Rezipienten die doppelkodierten Bestandteile der Erzählung nicht nur nach ihrer jeweiligen Façon auflösen, sondern zugleich auch erkennen, dass ihr eigenes

165 S. dazu den Beitrag von FELDMEIER in diesem Band (S. 113).

166 Nach MARGUERAT, Historiker, 112 spiegelt sich die „doppelte kulturelle und religiöse Zugehörigkeit“ der Gottesfürchtigen in der semantischen Ambivalenz der Doppelkodierung wider – ihnen ist demnach zuzutrauen, dass sie beide Stränge der doppelt kodierten Elemente aufschlüsseln können (vgl. auch 112–121.128–130).

Verständnis eines Sachverhalts oder eines bestimmten Lexems nur *eine* Verstehensoption ist und sich infolgedessen – im Fall der paganen Rezipienten – auf die Suche nach der anderen Verstehensoption begeben.

Wo genau im Rezeptionsprozess der Groschen dafür fällt, wird schwer auszumachen sein. Einen nicht geringen Beitrag dafür leistet sicherlich schon das $\epsilon\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$ in Lk 1,1, wodurch die sonst in der fernen Vergangenheit liegenden mythischen Anfänge in der jüngsten Vergangenheit verankert werden. Dieser Bruch mit den Konventionen zeitgenössischer Historiographie kann für Irritationen sorgen, die die paganen Rezipienten hellhörig machen. Außer natürlich, wenn sie aufgrund der zeitgeschichtlichen Verortung der Ereignisse eine Assoziation der von Lukas betonten Anfänge mit mythischem Material ausschließen. Spätestens aber evoziert der Übergang zu Lk 1,5 – und darin ist Feldmeier und Marguerat uneingeschränkt zuzustimmen (s. Abschnitt 1) – aus paganer Sicht erneut Irritationen: Der lukianische Bericht steht sowohl stilistisch (LXX-Stil) als auch inhaltlich (Tempelsetting mit göttlichen Interventionen) quer zu jeglichen Erwartungen an ein gewöhnliches historiographisches Werk und scheint die im Prolog vielleicht sogar – wie eben beschrieben – zunächst verworfenen Assoziationen mit mythischem Material wieder hervorzurufen. So dürfte paganen Rezipienten bereits mit den Kapiteln 1 und 2 unmissverständlich klar werden, dass sie sich ganz auf diese jüdische Sinnwelt einlassen müssen, um Lukas' Erzählung zu verstehen.

Die ‚transparente‘ Doppelkodierung ließe sich schließlich auch für die jüdisch geprägten Rezipienten im Sinn des Lukas fruchtbar machen: Feldmeier nimmt in seinem Beitrag im vorliegenden Band an, dass Lukas den christusgläubigen Rezipienten, und damit einem Personenkreis, der sich der jüdischen Implikationen der lukianischen Erzählung bereits bewusst ist, mit seinem Werk ein Vorbild bieten will, wie sie in ihrem Umfeld ‚missionarisch aktiv‘ sein können. In ihrem Fall lösen sie – bei der Annahme einer transparenten Doppelkodierung – die doppelkodierten Elemente also nicht nur im biblisch-jüdischen Sinn auf, sondern erkennen diese auch als solche und erhalten dadurch eine Anleitung, wie sie ihren Glauben an die nicht-christusgläubige Welt kommunizieren können.

5. Literatur

5.1 Textausgaben/Übersetzungen

- PALAIPHATOS, Die Wahrheit über die griechischen Mythen. Palaiphatos' *Unglaubliche Geschichten*, Griechisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von Kai Brodersen, Stuttgart 2002.
- DIODOROS, Griechische Weltgeschichte. Buch I–X, erster Teil, übersetzt von Gerhard Wirth (Buch I–III) und Otto Veh (Buch IV–X), eingeleitet und kommentiert von Thomas Nothers, BGrL 34, Stuttgart 1992.
- DIODOROS, Griechische Weltgeschichte. Buch I–X, zweiter Teil, übersetzt von Gerhard Wirth (Buch I–III) und Otto Veh (Buch IV–X), eingeleitet und kommentiert von Thomas Nothers, BGrL 35, Stuttgart 1993.
- DIONYSIUS von Halikarnass, Römische Frühgeschichte. Band I, griechisch und deutsch, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Alfons Städele, Edition Antike, Darmstadt 2020.
- PHILOSTRAT, Einführung, Übersetzung und Kommentar zum *Heroikos* von Flavius Philostrat, von Peter Grossardt, 1. Teilband: Einführung und Übersetzung, SBA 33, Basel 2006.
- LUKIAN, Wie man Geschichte schreiben soll, griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von Helene Homeyer, München 1965.
- MENANDROS (Menander Rhetor), Abhandlungen zur Rhetorik, Zweisprachige Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Kai Brodersen, BGrL 88, Stuttgart 2019.
- POLYBIOS, Geschichte, Gesamtausgabe in zwei Bänden. Band I, eingeleitet und übertragen von Hans Drexler, BAW.GR, Zürich/Stuttgart 1961.
- Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Wolfgang Kraus/Martin Karrer/Eberhard Bons/Kai Brodersen (Hg.), Stuttgart 2009.
- STRABO, Geography. Books I–II, with an English Translation by Horace L. Jones, LCL 49, Cambridge/London 1917.
- T. LIVIUS, Römische Geschichte. Buch I–III, lateinisch und deutsch, Hans Jürgen Hillen (Hg.), Sammlung Tusculum, Ostfildern ⁴2007.

5.2 Weitere Literatur

- ALEXANDER, LOVEDAY, The *Preface* to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1, 1-4 and Acts 1, 1, MSSNTS 78, Cambridge 1993.
- AUNE, DAVID E., The *New Testament* in Its Literary Environment, LEC, Philadelphia 1987.
- BACKHAUS, KNUT, *Asphaleia*. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses, in: Ders. (Hg.), Die Entgrenzung des Heils. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte, WUNT 422, Tübingen 2019, 189–217.

- , Lukas der *Maler*. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: Ders. (Hg.), *Die Entgrenzung des Heils. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte*, WUNT 422, Tübingen 2019, 157–188.
- , *Mose und der Mos Maiorum*. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte, in: Ders. (Hg.), *Die Entgrenzung des Heils. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte*, WUNT 422, Tübingen 2019, 257–282.
- BALCH, DAVID L., *ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ*. Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts. Form and Function, in: T. Penner/C. V. Stichele (Hg.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, SBLSymS 20, Atlanta 2003, 139–188.
- BAUER, WALTER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin/New York ⁶1988.
- BAUM, ARMIN D., Lukas als *Historiker* der letzten Jesusreise, TVGMS 379, Wuppertal 1993.
- , Lk 1,1–4 zwischen antiker *Historiografie und Fachprosa*. Zum literaturgeschichtlichen Kontext des lukanischen Prologs, ZNW 101, 2010, 33–54.
- BAUSPIESS, MARTIN, *Geschichte und Erkenntnis* im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte, ABIG 42, Leipzig 2012.
- BECKER, MATTHIAS, *Lukas und Dion von Prusa*. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse, SCCB 3, Paderborn 2020.
- BÖTTRICH, CHRISTFRIED, Lukas in neuer *Perspektive*, EvTh 79, 2019, 114–129.
- , *Das Evangelium nach Lukas*, ThHK 3, Leipzig 2024.
- BOVON, FRANCOIS, *Das Evangelium nach Lukas*. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, EKK III/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.
- BUTTICAZ, SIMON, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres*. De la restauration d'Israël à la conquête universelle, BZNW 174, Berlin 2011.
- , *Entre Jerusalem et Rome*. Les Actes de Luc, mythe fondateur d'un peuple, in: Ders./L. Devillers/J. M. Morgan/S. Walton (Hg.), *Le corpus lucanien (Luc-Actes) et l'historiographie ancienne*. Quels rapports?, *Théologie biblique* 2, Zürich 2019, 97–131.
- CADBURY, HENRY J., *Commentary on the Preface of Luke*, in: Jackson F. J. Foakes/K. Lake (Hg.), *The Beginnings of Christianity II*, London 1922, 489–510.
- COOPER, CRAIG, *Making Irrational Myth Plausible History*. Polybian Intertextuality in Plutarch's 'Theseus', *Phoenix* 61, 2007, 212–233.
- DELLING, GERHARD, Art. *πληροφορέω*, ThWNT 6, 1959, 307f.
- DINKLER, MICHAL B., *Re-forming our Understandings of Literary Form*. Literary Strategies in Luke and Acts, *EC* 15, 2024, 50–75.
- DU PLESSIS, I. J., *Once More*. The Purpose of Luke's Prologue (Lk I 1-4), *NT* 16, 1974, 259–271.
- ERNST, FRITZ, *Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung*. Eine Skizze, *WG* 17, 1957, 137–189.
- FELDMEIER, REINHARD, *Endzeitprophet und Volkserzieher*. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung, in: L. Hauser/F. R. Prostmeier/C. Georg-Zöllner (Hg.), *Jesus als Bote des Heils*. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit, FS Detlev Dormeyer, SBB 60, Stuttgart 2008, 72–84.

- , *Henoah*, Herakles und die Himmelfahrt Jesu, in: M. Janßen/S. F. Jones/J. Wehnert (Hg.), *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule*. FS Gerd Lüdemann, NTOA 95, Göttingen 2011, 63–74.
- , „*Der Höchste*“. Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk, in: W. Kraus/S. Kreuzer/M. Meiser/M. Sigismund (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.–22. Juli 2012, WUNT 325, Tübingen 2014, 544–558.
- , Die synoptischen *Evangelien*, in: K.-W. Niebuhr (Hg.), *Grundinformation Neues Testament*. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, UTB. Religion, Theologie 2108, Göttingen ⁵2020, 74–138.
- FITZMYER, JOSEPH A., *The Gospel According to Luke (I-IX)*. Introduction, Translation, and Notes, AncB 28, New York 1981.
- FREY, JÖRG, *Fragen um Lukas als ‚Historiker‘ und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte*. Eine thematische Annäherung, in: Ders./C. K. Rothschild/Jens Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, BZnW 162, Berlin/New York 2009, 1–26.
- GEHRKE, HANS-JOACHIM, Die Bedeutung der (antiken) *Historiographie* für die Entwicklung des Geschichtsbewußtseins, in: E.-M. Becker (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, BZnW 129, Berlin/New York 2005, 29–51.
- GENZ, ROUVEN, *Jesaja 53 als theologische Mitte der Apostelgeschichte*. Studien zu ihrer Christologie und Ekklesiologie im Anschluss an Apg 8,26–40, WUNT 398, Tübingen 2015.
- GIACOBBE, MARK S., *Luke the Chronicler*. The Narrative Arc of Samuel-Kings and Chronicles in Luke-Acts, BILnS 211, Leiden/Boston 2023.
- GIAMBRONE, ANTHONY, „So that You May Know the *Truth*“ (Luke 1:4). Luke 1-2 and the Lying Historians, in: S. Butticaz/L. Devillers/J. M. Morgan/S. Walton (Hg.), *Le corpus lucanien (Luc-Actes) et l’historiographie ancienne*. Quels rapports?, *Théologie biblique* 2, Zürich 2019, 135–157.
- GREEN, JOEL B., *Internal Repetition in Luke-Acts*. Contemporary Narratology and Lucan Historiography, in: B. Witherington (Hg.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, Cambridge 1996, 283–299.
- GROSSARDT, PETER, Einführung, Übersetzung und *Kommentar zum Heroikos* von Flavius Philostrate. 2. Teilband: *Kommentar*, SBA 33, Basel 2006.
- HAACKER, KLAUS, *Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk*, NT 30, 1988, 9–38.
- HAUCK, MARION C., „... durch das *Blut* des Einzelnen“. Deutung des Todes Jesu in Apg 20,28, NT 63, 2021, 207–220.
- HAWES, GRETA, *Rationalizing Myth in Antiquity*, New York 2014.

- KLEIN, GÜNTER, *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm*, in: Ders. (Hg.), *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, BEvT 50, München 1969, 237–261.
- KLOPPENBORG, JOHN S./VERHEYDEN, JOSEPH (Hg.), *The Elijah-Elisha Narrative in the Composition of Luke*, LNTS 493, London 2014.
- KUHLMANN, PETER, *Religion und Erinnerung. Die Religionspolitik Kaiser Hadrians und ihre Rezeption in der antiken Literatur, Formen der Erinnerung 12*, Göttingen 2002.
- LAGRANGE, MARIE-JOSEPH, *Le sens de Luc I,1 d'après les Papyrus. περί τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* 2, 1912, 96–100.
- LATEINER, DONALD, *Recognizing Miracles in Ancient Greek Novels*, in: M. Gerolemou (Hg.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond, Trends in Classics – Supplementary Volumes 53*, Berlin/Boston 2018, 381–415.
- LITWA, M. DAVID, *How the Gospels Became History. Jesus and Mediterranean Myths, Synkrisis*, New Haven/London 2019.
- MARGUERAT, DANIEL, *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte. Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh*, *ATHANT 92*, Zürich 2011.
- , *Histoire et théologie dans les Actes des apôtres. L'historiographie lucanienne dans la recherche récente*, in: S. Buttica/L. Devillers/J. M. Morgan/S. Walton (Hg.), *Le corpus lucanien (Luc-Actes) et l'historiographie ancienne. Quels rapports?*, *Théologie biblique* 2, Zürich 2019, 19–49.
- , *Die Apostelgeschichte*, *KEK 3*, Göttingen 2022.
- MARSHALL, I. HOWARD, *Acts and the 'Former Treatise'*, in: B. W. Winter/A. D. Clarke (Hg.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting, The Book of Acts in Its First Century Setting 1*, Grand Rapids/Carlisle 1993, 163–182.
- MEISTER, KLAUS, *Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart 1990.
- MITTMANN-RICHERT, ULRIKE, *Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium*, *WUNT 220*, Tübingen 2008.
- MOESSNER, DAVID P., *The Meaning of καθεξῆς in the Lukan Prologue as a Key to the Distinctive Contribution of Luke's Narrative among the 'Many'*, in: F van. Segbroeck/C. M. Tuckett/G. van Belle/J. Verheyden (Hg.), *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck, Band 2*, *BETL 100*, Leuven 1992, 1513–1528.
- , *Luke the Historian of Israel's Legacy, Theologian of Israel's 'Christ'. A New Reading of the Gospel Acts of Luke*, *BZNW 182*, Berlin/Boston 2016.
- , *Luke as Sceptical 'Insider'. Re-configuring the 'Tradition' by Re-figuring the 'Synoptic' Plot*, in: B. Edelmann-Singer/T. Nicklas/J. E. Spittler/L. Walt (Hg.), *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, *WUNT II 443*, Tübingen 2020, 185–201.

- MORELAND, MILTON, *The Jerusalem Community in Acts. Mythmaking and the Socio-rhetorical Functions of a Lukan Setting*, in: T. Penner/C. V. Stichele (Hg.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, SBLSymS 20, Atlanta 2003, 285–310.
- MÜLLER, CHRISTOPH G., *Διήγησις nach Lukas. Zwischen historiographischem Anspruch und biographischem Erzählen*, in: T. Schmeller (Hg.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt*, NTOA/StUNT 69, Göttingen 2009, 95–126.
- MUNTZ, CHARLES E., *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*, New York 2017.
- NORDEN, EDUARD, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart⁴1956.
- PELLING, CHRISTOPHER, ‚Making Myth Look like History‘. Plutarch’s *Theseus-Romulus*, in: Ders. (Hg.), *Plutarch and History. Eighteen Studies*, London 2002, 171–195.
- , *Truth and Fiction in Plutarch’s Lives*, in: Ders. (Hg.), *Plutarch and History. Eighteen Studies*, London 2002, 143–170.
- RATHMANN, MICHAEL, *Diodor und seine „Bibliothek“*. Weltgeschichte aus der Provinz, Klio 27, Berlin/Boston 2016.
- REISER, MARIUS, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung*, UTB für Wissenschaft Altphilologie, Theologie 2197, Paderborn 2001.
- ROTHSCHILD, CLARE K., *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography*, WUNT II 175, Tübingen 2004.
- SCHLATTER, ADOLF, *Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt*, Stuttgart 1931.
- SCHRÖTER, JENS, Lukas als *Historiograph*. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte, in: E.-M. Becker (Hg.), *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, BZNW 129, Berlin/New York 2005, 237–262.
- , *Actaforschung* seit 1982: III. Die Apostelgeschichte als Geschichtswerk, ThR [NF] 72, 2007, 383–419.
- SCHUMACHER, THOMAS, *Identität und Geschichte*. Gegenwartsdeutungen im Lukanischen Doppelwerk. Zugleich ein Beitrag zur Gattungsfrage der Apostelgeschichte, in: S. Buttica/L. Devillers/J. M. Morgan/S. Walton (Hg.), *Le corpus lucanien (Luc-Actes) et l’historiographie ancienne. Quels rapports?*, Théologie biblique 2, Zürich 2019, 159–178.
- SCHÜRMMANN, HEINZ, *Das Lukasevangelium*. 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 – 9,50, HThKNT 3,1, Freiburg u. a.⁴1984.
- STERLING, GREGORY E., *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, N.T.S 64, Leiden/New York 1992.
- VEYNE, PAUL, *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago/London 1988.
- WEISS, PETER, *Lebendiger Mythos*. Gründerheroen und städtische Gründungstraditionen im griechisch-römischen Osten, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft 10, 1984, 179–211.

- WIATER, NICOLAS, Writing Roman History – Shaping Greek *Identity*. The Ideology of Historiography in Dionysius of Halicarnassus, in: Ders./T. A. Schmitz (Hg.), *The Struggle for Identity. Greeks and Their Past in the First Century BCE*, Klassische Philologie, Stuttgart 2011, 61–91.
- , *Expertise, Character* and the *Authority Effect* in the *Early Roman History* of Dionysius of Halicarnassus, in: J. König/G. Woolf (Hg.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge 2017, 231–259.
- WILK, FLORIAN, Jesus und die *Völker* in der Sicht der Synoptiker, BZNW 109, Berlin/New York 2002.
- WISEMAN, TIMOTHY P., *Practice and Theory* in Roman Historiography, *Hist(L)* 66, 1981, 375–393.
- WOLTER, MICHAEL, Das lukianische Doppelwerk als *Epochengeschichte*, in: C. Breytenbach/J. Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*, FS E. Plümacher, AGJU 57, Leiden/Boston 2004, 253–284.
- , *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 2008.
- , *Die Proömien* des lukianischen Doppelwerks (Lk 1,1–4 und Apg 1,1–2), in: J. Frey/C. K. Rothschild/J. Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, BZNW 162, Berlin/New York 2009, 476–494.
- ZAHN, THEODOR, *Das Evangelium des Lucas*, KNT 3, Leipzig/Erlangen ⁴1920.
- ZENK, JOHANNES, *Die Anfänge Roms* erzählen. Zur literarischen Technik in der ersten Pentade von Livius' *ab urbe condita*, Göttinger Forum für Altertumswissenschaft NF 12, Berlin/Boston 2021.

Die Körpersprache des Zöllners in Lk 18,13

„Die Augen (nicht) zum Himmel erheben“ und „sich an die Brust schlagen“

Im lukanischen Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner drückt der Zolleinnehmer im Tempel seine Haltung gegenüber Gott auffällig körperlich aus:

ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἑστὼς οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπάραι εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπεν τὸ στήθος αὐτοῦ λέγων, Ὁ θεός, ἰλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.

„Der Zöllner aber stand von fern her, wollte seine Augen auch nicht zum Himmel erheben, sondern schlug sich an die Brust und sagte: Gott, sei gnädig mit mir, dem Sünder“ (Lk 18,13).

Diese interessante Körpersprache fällt aus mehreren Gründen auf. Der Text erwähnt hier gleich zwei Gesten, und zwar neben dem entfernten Standort des Zöllners einerseits die ausbleibende Geste des Aufblickens zum Himmel und andererseits das Schlagen an die Brust. Innerhalb des lukanischen Werks begegnen sonst nur selten Szenen, die so ausführlich die Körpersprache der auftretenden Personen thematisieren. Zwar beschreibt Lukas mitunter körperliche Bewegungen, die mit dem inneren Erleben der Figuren korrespondieren; vieles davon wird dann jedoch auch durch explizite Bemerkungen gedeutet, und zwar führen die Szenen die körperlichen Gesten regelmäßig auf die affektive Befindlichkeit der betreffenden Personen zurück. Die Bemerkung im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner ist jedoch insofern einzigartig, da sie nicht nur gleich zwei Gesten benennt, sondern auch noch darauf verzichtet, diese explizit zu erklären.¹

1 Neben den Gesten des Zöllners im Gleichnis fallen die folgenden körpersprachlichen Ausdrücke innerhalb des Lukasevangeliums auf: Der Priester Zacharias ist im Tempel verstummt und muss durch sich durch Handbewegungen verständlich machen (Lk 1,22). Später kommuniziert die Menge nach der Geburt des Johannes durch Handzeichen mit ihm (1,62). Beim Gruß Marias bewegt sich das Kind der schwangeren Elisabeth im Bauch als Ausdruck seiner Freude (1,41–44). Die Geste der Proskynese spielt im Diskurs bei der Versuchung Jesu eine Rolle (4,7). Verschiedene Personen fallen vor Jesus zu Boden, um ihm so ihre Ehrerbietung zu zeigen, nämlich ein Aussätziger (5,12), der besessene Gerasener (8,28), Jairus (8,41), die blutflüssige Frau (8,47) und der vom Aussatz geheilte Samariter (17,16). Ähnlich beugt Jesus seine Knie zum Gebet (22,41). Die Gesten der Sünderin im Haus des Simon (7,38) deutet Jesus als Erweis ihrer Liebe (7,47). Im Gleichnis drücken die Umarmung und der Kuss des Vaters seine Zuneigung zum verlorenen Sohn aus (15,20). Zur Verkehrung dieses Zusammenhangs vgl. auch den Kuss des Judas (22,47–48). Menschen setzen

Ein Blick in die Kommentarliteratur zum Lukasevangelium zeigt, dass sich in den Auslegungen oft sehr pauschale Feststellungen darüber finden, wie diese Körpersprache motiviert sei. Viele Werke verzichten zudem darauf, ihre Deutungsvorschläge durch Verweise auf antike Quellen zu begründen. Die Kommentare erklären die Körpersprache des Zöllners als Ausdruck seiner Umkehr,² Buße,³ Reue,⁴ Scham,⁵ Trauer,⁶ oder seines Schmerzes.⁷ Sie führen damit in den großen Themenkreis der Emotionen und Affekte hinein.⁸ Die Vermutung scheint gerechtfertigt, dass das Gleichnis in den Gesten eine affektive Bewegung zur Sprache bringt, ohne dabei einen konkreten Affekt explizit zu benennen.

Ganz generell sehen antike Diskurse es als schlüssig an, dass eine körperliche Geste als sichtbarer Ausdruck des inneren Erlebens einer Person fungiert oder, wie Cicero sagen würde, einer „Bewegung der Seele“:

Omnis enim motus animi suum quendam a natura habet voltum et sonum et gestum; corpusque totum hominis et eius omnis voltus omnesque voces, ut nervi in fidibus, ita sonant, ut motu animi quoque sunt pulsae.

„Jede Gemütsregung nämlich drückt sich von Natur aus in einem bestimmten Mienenspiel, im Tonfall und der Gebärdensprache aus; und der ganze Körper des Menschen

sich zu den Füßen Jesu hin, um ihm so lernend zuzuhören. Dies gilt sowohl für den von seiner Besessenheit geheilten Gerasener (8,35) als auch für Maria (10,39). Wer sich den Staub von den Füßen abklopft, zieht damit einen Schlusstrich und deutet an, mit den Bewohnern eines Orts nichts mehr zu tun haben zu wollen (9,5; 10,11). Auch weitere Gesten erschließen sich in ihrer Funktion aus dem literarischen Kontext: Der Blick in den Himmel erfolgt vor dem Dankgebet beim Speisungswunder (9,16); in Sack und Asche zu sitzen, ist ein Ausdruck der Buße (10,13); Heulen und Zähneknirschen artikuliert die Bestürzung über den Ausschluss vom Heil (13,28); wer jemandem aufs Auge schlägt (ὄπιπάζω), handelt aus Wut über erlebtes Unrecht (18,5). Wie der Zöllner in Lk 18 schlagen sich auch die Menschen aus der Menge an die Brust, nachdem sie den Tod Jesu gesehen haben (23,48). Und die Emmausjünger bleiben vor Traurigkeit stehen (24,17). Sehr vieles davon übernimmt der Lukas-Evangelist aus Vorlagen, wie die Parallelen bei Markus und Matthäus zeigen.

2 WIEFEL, Evangelium, 318: „Er nimmt die Haltung des Umkehrenden ein.“

3 KLEIN, Lukasevangelium, 585; vgl. auch FITZMYER, Gospel, 1188: „contrition“; genauso MARSHALL, Gospel, 680.

4 BOVON, Evangelium 3, 213; ECKEY, Lukasevangelium 2, 762; WOLTER, Lukasevangelium, 594; vgl. FITZMYER, Gospel, 1188: „compunction“.

5 So ECKEY, Lukasevangelium 2, 762 zu den gesenkten Augen.

6 BOVON, Evangelium 3, 213; WOLTER, Lukasevangelium, 594; vgl. auch FITZMYER, Gospel, 1188: „sorrow“; MARSHALL, Gospel, 680: „grief“.

7 WOLTER, Lukasevangelium, 594.

8 Ich verwende den Begriff „Emotion“ als beschreibungssprachlichen Terminus für das Phänomen des gefühlsmäßigen Erlebens. Als „Affekt“ verstehe ich dem gegenüber mit dem antiken Diskurs das „Erleiden“ (πάθος) eines gefühlsmäßigen Reflexes in bestimmten Situationen, das sich der kognitiven Kontrolle zum Teil entzieht. Vgl. dazu insbes. INSELMANN, Emotions, 539.

und alle Varianten seines Mienenspiels und seiner Stimme klingen wie die Saiten von Musikinstrumenten, je nach der Gemütsregung, durch die sie angeschlagen wurden“ (Cic., *De Orat.* 3,216).⁹

Obwohl antike Körperkonzeptionen und -wahrnehmungen in den vergangenen Jahren vermehrt auch zum Gegenstand der Forschung am Neuen Testament geworden sind,¹⁰ ist das Phänomen der Körpersprache bislang so gut wie kein Thema in diesem Forschungszweig.¹¹ Die Frage nach einer verkörperten Haltung oder verkörperten Emotionen in Lk 18,13 bietet sich daher für eine vertiefende Analyse an, die die beschriebenen Gesten in den größeren motiv- bzw. religionsgeschichtlichen Kontext einzeichnet. Es ist dabei anzunehmen, dass die Gesten als körperliches Pendant zum inneren Erleben auf sozialen Konventionen basieren.¹²

1. Affekte und ihre „Scripts“

Gerade aufgrund der Vermutung, dass die Gesten verkörperte Affekte artikulieren, bietet sich für eine differenzierte Beantwortung der genannten Leitfrage ein methodischer Ansatz an, der von Robert A. Kaster für die Untersuchung von Emotionen in lateinischen Texten der römischen Kaiserzeit entwickelt worden ist. Kaster rechnet mit der Existenz von charakteristischen emotionalen „Scripts“, d. h. jeder Affekt begegnet innerhalb einer typischen und daher wiedererkennbaren Abfolge von Ereignissen, die eine Reihe von verschiedenen Dimensionen menschlichen Erlebens und Verhaltens umfassen kann, nämlich Wahrnehmung, kognitive Refle-

9 Die Übersetzung stammt von Theodor Nüßlein. Siehe NÜßLEIN, [Cicero] *De Oratore*, 415.

10 Vgl. aus dem großen Spektrum der Publikationen in diesem Gebiet etwa MARTIN, *The Corinthian Body*; WEISSENRIEDER/DOLLE, *Körper und Verkörperung*; JANSSEN, *Schönheit*; WILSON, *The Embodied God*.

11 Vgl. jedoch das kleine Buch von John A. Davies, das sich stark auf die Hebräische Bibel konzentriert (DAVIES, *Lift up Your Heads*), sowie den Aufsatz von David M. Calabro, der eine erste Sondierung wichtiger Textstellen und der dort präsenten körperlichen Gesten bietet (Calabro, *Nonverbal Communication*). Auch die Monographie von Mikeal C. Parsons stellt für den lukianischen Kontext wichtige Überlegungen an, obwohl ihr Forschungsinteresse dem Phänomen der Physiognomie gilt und sie die Körpersprache darum nur beiläufig berührt (PARSONS, *Body and Character*). Die Monographie von Karl-Heinrich Ostmeyer nimmt die Körpersprache neutestamentlicher Gebets-Zusammenhänge zwar grundsätzlich in den Blick (vgl. etwa OSTMEYER, *Kommunikation*, 45–47), behandelt Lk 18,13 jedoch nur ganz am Rande.

12 In anderem Zusammenhang unterstreicht auch Whitney Shiner die Bedeutung der Körpersprache innerhalb frühchristlicher Kommunikation. Er weist darauf hin, dass diese besonders wichtig für die Mitteilung von emotionalen Facetten der Botschaft ist. Vgl. SHINER, *Proclaiming the Gospel*, 127.

xion des Wahrgenommenen, körperliche Reaktion und Gefühl sowie Verhalten bzw. Interaktion mit anderen Personen. Kasters Herangehensweise unterstreicht den Umstand, dass Menschen ein spezifisches Verhalten in emotionellen Situationen zumindest teilweise erlernen. Die Art und Weise, wie Affekte erlebt werden, gründet somit auf sozialen Konventionen, die sich dann in den wiederkehrenden narrativen Mustern niederschlagen, die Kaster als „Scripts“ bezeichnet.¹³

Die folgenden Beobachtungen an Belegen für die Motive „die Augen (nicht) zum Himmel erheben“ und „sich an die Brust schlagen“ in ihren narrativen Zusammenhängen dienen der Klärung der Frage, ob und inwieweit sich diese Gesten in antiken Quellen mit einem wiedererkennbaren affektiven Script verbinden. Gerade bei der Untersuchung des Phänomens der Körpersprache ist dabei damit zu rechnen, dass gesprochene Worte, welche die Gesten begleiten, diese auslegen können. Auch Kommentare einer Erzählinstanz können die körperliche Regung in narrativen Texten inhaltlich einordnen. Die Kenntnis eines solchen Musters, eines Emotions-Scripts, erlaubt sodann eine präzise Erklärung des Verhaltens des Zöllners in Lk 18.

Das Lukasevangelium entsteht in der kulturellen Welt des hellenistischen Judentums, so dass hier Einflüsse der biblischen Tradition genauso wie Einflüsse aus der paganen Kultur auf die Gestaltung der Erzählung einwirken. Auch wenn die ältere Forschung dazu tendierte, eine Dichotomie zwischen Judentum und Hellenismus zu eröffnen, stellen diese kulturellen Horizonte für den Lukas-Evangelisten ganz gewiss keinen Gegensatz dar. Vielmehr verbinden sich die verschiedenen Traditionen zu einer in sich kohärenten kulturellen Prägung. In den folgenden Beobachtungen zur Körpersprache des Zöllners lohnt es sich dennoch, im Blick zu behalten, innerhalb welcher kulturellen Kontexte die betreffenden Gesten schwerpunktmäßig anzutreffen sind.

Wenig Berücksichtigung findet dabei die einleitende Bemerkung, derzufolge der Zöllner „von ferne steht“. Dieses Detail gehört zwar zum körperlichen Verhalten des Zöllners, kann aber nicht im engeren Sinne als Geste gelten, weil es weniger Körperteile und ihre Bewegung benennt, sondern vielmehr die Position des Zöllners im Raum lokalisiert.¹⁴

13 Siehe KASTER, *Emotion*, 8.

14 Die räumliche Angabe *μακρόθεν* nimmt in den Gleichnissen des lukanischen Sonderguts eine wichtige Funktion ein, da sie die anfängliche Distanz zwischen den auftretenden Figuren beschreibt, woraufhin sich im weiteren Handlungsverlauf der Szene eine unerwartete Begegnung ereignet. Die Raumangabe markiert etwa auch den Standort des reichen Mannes im Hades (Lk 16,23). Eine ähnliche Formulierung findet sich in der Beschreibung vom Standort des Vaters, als sein jüngerer Sohn nach Hause zurückkehrt (15,20). Vgl. dazu NEUMANN, *Bewegungen*, 378–380. Ähnlich interpretiert WOLTER, *Lukasevangelium*, 594 den Standort des Zöllners als Inszenierung seiner Ferne von Gott.

2. Die Augen (nicht) zum Himmel erheben

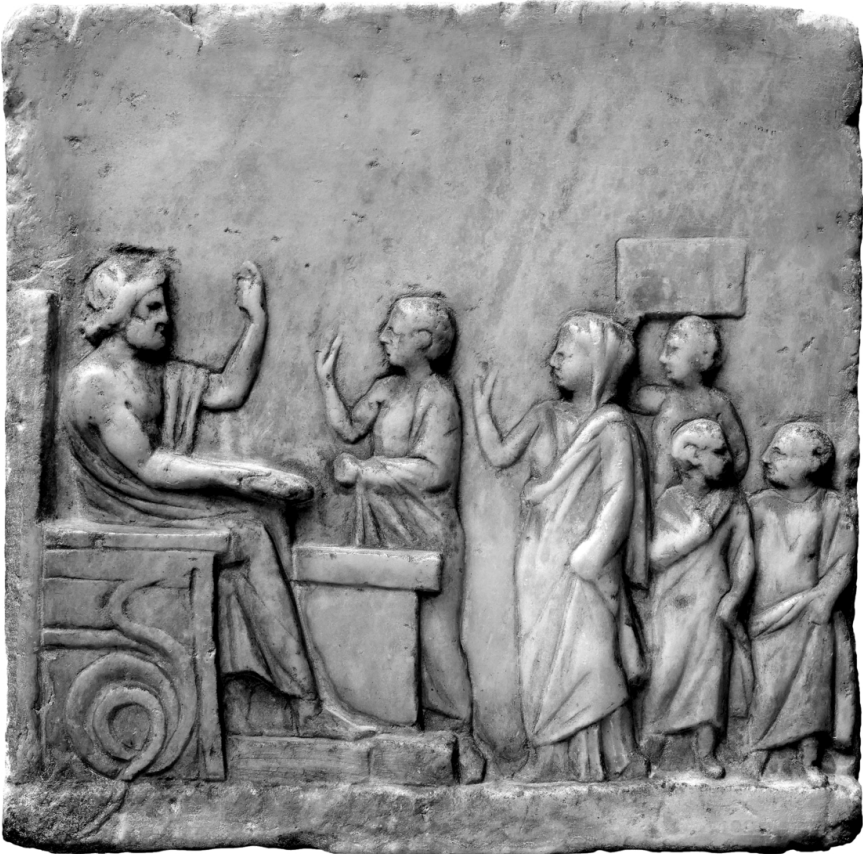
Die Situation, in welche das Gleichnis aus Lk 18 die Körpersprache des Zöllners einzeichnet, ist die eines Gebets im Heiligtum. Den Augen des Betenden kommt dabei offenbar besondere Relevanz zu. Insgesamt ist es in der hellenistischen Welt der römischen Kaiserzeit ein verbreiteter Gedanke, dass sich die Begegnung zwischen den Pilgernden und ihrer Gottheit im Tempel schwerpunktmäßig über die Augen ereignet, wie vor allem Jás Elsner und Verity Platt gezeigt haben.¹⁵ Beide legen in ihren Abhandlungen ein hohes Gewicht auf die antike Beschreibung der Wallfahrt zur Syrischen Göttin nach Hierapolis Bambyke durch Lukian von Samosata. Der Text schildert ausführlich, wie der Reisende sich auf den Weg zum Heiligtum der Göttin begibt, um dort das großartige Bauwerk ihres Tempels zu bestaunen. Nachdem er den Hof durchquert hat, gipfelt die Pilgerfahrt in der Betrachtung des Standbildes im Heiligtum, von dem nach der Beschreibung Lukians eine wunderhafte Wirkung ausgeht. Denn die Göttin lässt sich nicht nur vom Besucher des Tempels betrachten, sondern sie erwidert seinen Blick. Die aktive Beteiligung der Gottheit in diesen Prozess des wechselseitigen Anschauens wird bewiesen durch die Erkenntnis, dass der göttliche Blick der Statue dem Pilger sogar durch den Raum folgt: Egal, aus welchem Winkel er das Bild betrachtet – die Göttin schaut ihm immer genau in seine Augen (Luc., *De Syria Dea* 32). Nach Elsner geht es in der Wallfahrt somit nicht nur darum, einen Tempel und die Götterstatue dort einseitig mit den Mitteln menschlicher Sinneswahrnehmung zu betrachten; vielmehr treibt den Reisenden der Wunsch, von der Göttin selbst gesehen zu werden, ihr zu begegnen.¹⁶

Auch die materielle Kultur des Hellenismus bestätigt die Bedeutung des Blicks in der Begegnung zwischen Betenden und ihrer Gottheit. Platt verweist dazu auf einige Votivreliefs für Asklepios. Für derartige Reliefs, die in vielen Ausführungen erhalten sind, kann die unten abgebildete Marmorplatte aus der Antikensammlung des kunsthistorischen Museums in Wien als treffendes Beispiel dienen. Es handelt sich um ein griechisches Werk, dessen exakter Fundort nicht bekannt ist, und das vermutlich aus dem 4. Jh. v. Chr. stammt.¹⁷

15 ELSNER, *Roman Eyes*, passim; PLATT, *Facing the Gods*, 31–33.

16 ELSNER, *Roman Eyes*, 22–26.

17 Die Abbildung habe ich der Website des Museums entnommen unter der URL <https://www.khm.at/en/object/50123/> [15.11.2023]. Vgl. auch die Reliefs bei PLATT, *Facing the Gods*, 32 und 40 sowie bei LEIPOLDT/GRUNDMANN, *Umwelt* 3, Abb. 24.



Aussagekräftig ist diese Abbildung vor allem deshalb, weil sie illustriert, wie die Familie, die zum Heiligtum gepilgert ist, den Blickkontakt zum Bild des Gottes sucht, als sie im inneren Bereich des Tempels angekommen ist, mit Ausnahme der Kinder, die scheinbar miteinander plaudern. Derartige Vorgänge sind auf Asklepios-Reliefs nichts Ungewöhnliches.¹⁸

In Ermangelung eines Bildes besteht im antiken Judentum des 1. Jahrhunderts zwar keine solche Option, den Blickkontakt mit der Gottheit zu suchen. Dennoch ist die Geste des empor gehobenen Blicks breit bezeugt. Ganz allgemein verwenden zahlreiche Textstellen des Neuen Testaments und der Septuaginta die Wendung „die Augen erheben,“ wenn eine Person etwas oder jemanden ansieht oder einen größeren Raum überblickt. In den lukanischen Schriften hebt Jesus die Augen über

18 Vgl. dazu auch PETRIDOU, Blessed, 321.

seine Schüler am Beginn der Feldrede (Lk 6,20), und der Reiche blickt im Hades umher, indem er die Augen erhebt (16,23).¹⁹

Doch auch für die konkretere Formulierung „die Augen zum Himmel erheben“ findet sich eine Reihe von Belegen:²⁰ Die nachstehenden Beispiele stellen dabei keine vollständige Liste dar, eignen sich jedoch, um exemplarisch aufzuzeigen, in welchen Szenarien die Geste typischerweise begegnet. Im positiven Sinn findet sie sich etwa in Jes 38,18, wo der Beter ein Bittgebet in der Bedrängnis formuliert. Gott spricht er als denjenigen an, der für ihn Partei nimmt. Mit derselben Geste ruft das lyrische Ich von Ps 123,1 Gott um Gnade an. Ähnlich verhält es sich mit dem Jüngling des 1. bzw. 3. Esra-Buchs, der sein Angesicht – hier also nicht explizit die Augen – zum Himmel erhebt, um Gott als Himmelskönig zu loben. Darauf folgt dann der Wortlaut des Lobgebets (1/3Esr 4,58). In den Erweiterungen des Danielbuchs wendet sich Susanna wegen des Unrechts an Gott, welches ihr geschieht. Sie erhebt ihre Augen im Vertrauen auf Gottes Hilfe (DanSus 35). Die verzweifelte Sara des Tobit-Buchs geht an das Fenster ihres Hauses, um mit Gott zu sprechen. Mit zum Himmel erhobenen Händen und Augen lobt sie Gott und bittet ihn auch um Erlösung (Tob 3,12). In seiner Darstellung des Wirkens Nehemias erläutert Flavius Josephus dessen Befindlichkeit, als er das besiegte Jerusalem in Trümmern liegen sieht: Nehemia weint vor Mitleid (ἔλεος), hebt seine Augen zum Himmel und bringt seine Klage vor Gott:

ἐδάκρυσεν ὁ Νεεμίας ἐλεήσας τῆς συμφορᾶς τοὺς ὁμοφύλους, καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν, ἄχρι τίνος, εἶπεν, ὃ δέσποτα, περιόψει ταῦτα πάσχον τὸ ἔθνος ἡμῶν;
 „Nehemia weinte, als er das Unglück der Stammesgenossen bemitleidete, und zum Himmel aufblickend sprach er: Bis wann, o Herrscher, wirst du wegschauen, während unser Volk dies erleidet?“ (Jos., Ant. 11,162).

Eine Reihe von Textstellen der neutestamentlichen Evangelien beschreiben den Blick zum Himmel auch als festes Element der Gebetspraxis Jesu.²¹ Vor dem Dankgebet bei der Speisung der 5000 blickt Jesus zum Himmel (Mt 14,19//Mk 6,41//Lk 9,16), ebenso wie bei der Heilung des Taubstummen, dessen Mund und Ohren Jesus mit dem Wort „Hefata“ öffnet (Mk 7,34). Bei Johannes drückt Jesus mit dem Blick zum Himmel im Vorfeld der Auferweckung des Lazarus sein Vertrauen aus, dass Gott ihn hört und hilft (Joh 11,41). Im Vorausblick auf seinen Tod erkennt

19 Vgl. aber auch den Blick Lots über die Ebene in Gen 13,10, die Tätigkeit des Wächters nach 2Sam 18,24 oder Davids Blick, mit dem er einen Gottesboten zwischen Himmel und Erde erspäht in 1Chr 21,16.

20 Sehr gute Vergleichstexte führt WOLTER, Lukasevangelium, 594 an, da diese einen hohen Grad an Ähnlichkeit zu Lk 18,13 aufweisen.

21 Vgl. dazu auch CALABRO, Nonverbal Communication, 566.

er, dass die Stunde gekommen ist und richtet die Bitte an Gott, dass der Sohn verherrlicht werde, so dass er wiederum den Vater verherrlichen kann. Auch diese Bitte begleitet die Geste des zum Himmel erhobenen Blicks (17,1).

Als Merkmale eines wiederkehrenden Scripts fallen an den genannten Stellen somit die folgenden Details auf: Es geht jeweils um eine Einzelperson, die sich in einer Notlage befindet, in welche sie häufig zu Unrecht hineingeraten ist. Diese Notsituation spiegelt sich auch emotionell im Weinen bzw. in der Verzweiflung der betreffenden Person. Um innerhalb der als unerträglich empfundenen Situation eine Änderung herbeizuführen, wendet die Person sich mit der Bitte um Hilfe an den höchsten Gott. Gott fungiert nach diesem Script somit durchweg als Helfer oder Fürsprecher.

In den griechischen und lateinischen Quellen der Antike erheben Menschen in einer vergleichbaren Notlage hingegen nicht ihre Augen, sondern ihre Hände zum Himmel.²² Es gibt nur wenige Ausnahmen von dieser Regel, wie etwa die Schilderung der Cassandra in Vergils Aeneis, die ihre Augen zum Himmel erhebt, um Gott anzuflehen, weil ihre Hände gefesselt sind, so dass sie diese nicht nach oben strecken kann (Verg., Aen. 2,404–405). Und Anchises hebt nicht nur seine Hände, sondern mit ihnen zusammen auch die Augen zu den Sternen, um Jupiter anzusprechen und Hilfe von ihm zu erbitten (Aen. 2,687–688).²³ Es fällt auf, dass unter den zahlreichen Belegen, die Francis Sullivan in seiner Studie zu den Gesten in der Aeneis nennt,²⁴ nur diese beiden die Augen explizit einschließen. Offenbar ist es also in der griechischen und römischen Literatur üblich, nur das Heben der Hände als Gebetsgeste zu benennen, obgleich es ja aus anatomischen Gründen überaus plausibel ist, dass damit auch ein Anheben des Kopfes und entsprechend auch der Augen einhergeht.

In der Hebräischen Bibel ist diese Geste der empor gehobenen Hände ebenfalls präsent (1Kön 8,22; Ps 28,2; 63,5; 134,2; vgl. auch Tob 3,11–15; 1Tim 2,8).²⁵ Interessanterweise sind es beim Zöllner im lukanischen Gleichnis jedoch seine Augen, deren ausbleibende Aufwärtsbewegung der Text thematisiert: Aus Gründen, die keine Erwähnung finden, kann sich der Mann nicht dazu entschließen, zum Himmel aufzublicken. Er will es nicht (Lk 18,13: οὐκ ᾔθελεν). Damit ähnelt sein

22 Vgl. dazu SULLIVAN, *Tendere Manus*, pass. mit vielen Belegen. In der breit angelegten Studie von Leon Francis Milroy werden die erhobenen Augen nur ein einziges Mal in einer Textstelle einer römischen Quelle erwähnt, und zwar in Verg., Aen. 2,680, die auch Sullivan nennt. Siehe MILROY, *Prayer*, 59.

23 Vgl. SULLIVAN, *Tendere Manus*, 359.

24 Neben den Stellen aus der Aeneis finden sich bei SULLIVAN, *Tendere Manus*, 361 zahlreiche weitere Belege in den Fußnoten 11 und 12.

25 Vgl. dazu CALABRO, *Gestures of Praise*, pass. mit weiteren Belegen aus der Religionsgeschichte des antiken Nahen Ostens sowie DAVIES, *Lift up Your Heads*, 58–60.

Verhalten dem des Esra, von dem die Septuaginta erzählt, wie er aus Bestürzung über die Mischehen, die während des Exils entstanden sind, seine Kleider zerreißt, sich die Haare rauft und auf dem Boden sitzt. Dann betet er:

Κύριε, ἡσχύνθην καὶ ἐνετράπην τοῦ ὑψῶσαι τὸ πρόσωπόν μου πρὸς σέ, ὅτι αἱ ἀνομίαι ἡμῶν ἐπληθύνθησαν ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν, καὶ αἱ πλημμέλειαι ἡμῶν ἐμεγαλύνθησαν ἕως εἰς οὐρανόν.

„Herr, ich bin zu beschämt und reuig, um mein Angesicht zu dir zu erheben, denn unsere Gesetzlosigkeiten reichen uns über den Kopf, und unsre Fehler haben sich bis zum Himmel aufgetürmt“ (Esr 9,6).

Flavius Josephus bezieht sich in seinem Werk über die jüdischen Altertümer auf diese Szene des Esrabuchs zurück und versieht sie mit aufschlussreichen Erläuterungen (Jos., Ant. 11,143): Seiner Darstellung nach weinen bzw. klagen (κλαίοντες) Esra und die gerechten Leute aus dem Volk vor Schmerz (λύπη) über das Geschehene. In der Vorlage Esr 9,3–4 artikulieren sich Schmerz und Wehklage nur körpersprachlich durch die genannten Handlungen, für die in der Beschreibungssprache der Begriff „Selbstminderungsriten“ verbreitet ist.²⁶ Freilich nährt dieser Terminus die irri­ge Annahme, dass mit den Gesten der Bestürzung auch die Herabwürdigung der Person einhergeht.²⁷ Dies ist in den einschlägigen Quellen jedoch kaum intendiert. Vielmehr verleihen die betreffenden Gesten dem innerlich erlebten Schmerz einen äußeren Ausdruck. Esra schämt sich (αἰσχύνεσθαι), seine Hände zum Himmel aufzuheben, aufgrund der Sünden des Volks.²⁸ An dieser Stelle ersetzt Josephus die Augen aus Esr 9 durch die Hände, die ja als Gebetsgeste in der römischen Welt viel verbreiteter sind als der zum Himmel erhobene Blick. Darin zeigt sich eine gewisse kulturelle Durchlässigkeit zwischen den Vorstellungswelten der biblischen Tradition und der römischen Welt im hellenistischen Judentum, welches Josephus repräsentiert. Auch in der Susanna-Erzählung verhindert die Verfehlung

26 Zum Begriff siehe KUTSCH, Trauerbräuche, pass. Ernst Kutsch begründet den Terminus durch die Beobachtung, dass die Körpersprache an einigen Stellen in eine Kommunikation eingebunden ist, innerhalb derer sich der Mensch vor Gott in eine demütige Position begibt. Siehe KUTSCH, Trauerbräuche, 29–30. Vgl. zu solchen Handlungen auch KONKEL, Tod, 167.

27 Zu Recht verzichtet Sara KIPFER, Und sie sollen sich beeilen, 234 Anm. 35 daher auf die Verwendung des problematischen Begriffs. Kutsch selbst schlägt im weiteren Verlauf seiner Ausführungen die treffendere Wendung „Kennzeichnung der eigenen Niedrigkeit“ vor, die er als Niedrigkeit vor Gott versteht (KUTSCH, Trauerbräuche, 32).

28 Das Motiv der Scham, das sich auch an anderen Stellen findet, zeigt dabei zwar an, dass es um die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen geht, innerhalb derer eine von Scham erfüllte Person aus einer ungünstigen Position heraus agiert. Die Geste dient dabei jedoch gerade nicht dem Ziel, die Person noch weiter herabzuwürdigen, sondern sie drückt vielmehr die Auffassung aus, dass der Zustand des abgerissenen Kontakts dem Wunsch der Person zuwiderläuft.

gegen Gott es, dass Menschen ihre Augen erheben: Aufgrund ihrer Begierde zu Susanna verkehrt sich der Verstand der beiden Ältesten. Infolge dessen erheben sie ihre Augen nicht zum Himmel und können nicht gerecht urteilen (DanSus 9: διέστρεψαν τὸν νοῦν αὐτῶν καὶ ἐξέκλιναν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν εἰς τὸν οὐρανὸν μηδὲ μνημονεῦειν κριμάτων δικαίων). Und in der griechischen Fassung des 1. Henochbuchs begegnet die Geste im Zusammenhang der Szene, in der sich die himmlischen Wächter mit den Menschentöchtern eingelassen haben (vgl. Gen 6,1–4): Henoch weiß durch einen Traum von ihrer bevorstehenden Bestrafung und teilt dies den Wächtern mit, worauf sie mit Furcht und Zittern reagieren. Sie bitten Henoch, an ihrer Stelle Gott um Gnade zu bitten. Den Grund dafür, dass sie sich nicht selbst an Gott wenden können, formuliert der Text folgendermaßen:

ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἔτι δύνανται λαλῆσαι, οὐδὲ ἀπᾶραι αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀπὸ αἰσχύνης περὶ ὧν ἠμαρτήκεισαν καὶ κατεκρίθησαν.

„Denn sie können weder sprechen noch ihre Augen zum Himmel erheben vor Scham über die Dinge, die sie gesündigt hatten und verurteilt worden waren“ (1Hen 13,5).

Als Grundmotiv kehrt in den genannten Quellen die Scham über die Verfehlungen wieder, welche sich ereignet haben. Die Akteurinnen und Akteure der Erzählung hegen aber dennoch den Wunsch, sich an Gott zu wenden; allerdings wird dies durch Scham und Sünde unterbunden. Es entsteht aus dieser Ereignisabfolge ein Unvermögen, die Augen zu Gott zu erheben. So umfasst das körpersprachliche Script eine Reihe von wiederkehrenden Elementen: (a) Eine Person oder Personengruppe begeht ein Unrecht. (b) Daraus resultiert eine Unfähigkeit, Gott anzusprechen, weil (c) Schuld bzw. Scham diese Interaktion verunmöglicht. Als Signalvokabeln begegnen an diesem Punkt mehrfach die Worte αἰσχύνω bzw. αἰσχύνη. (d) Trotz dieser Barrikade verspüren manche der Delinquenten den Wunsch nach der Restitution des Verhältnisses. Diejenigen, die ein Interesse an der Interaktion mit Gott haben, hoffen auf eine Wende hin zum Guten. (e) Ihre Geste der nicht zum Himmel erhobenen Augen drückt in diesem Fall den Wunsch nach gelingender Gemeinschaft und Kommunikation mit Gott aus, der sich schließlich auch (f) in einer verbalen Anrede an Gottes Adresse artikuliert, die ggf. von einem Stellvertreter übernommen werden muss.

Auffällig stark konzentrieren sich die vorgestellten Belege auf den kulturellen Kontext des antiken Judentums. In römischen Quellen finden die Augen im kommunikativen Geschehen zwischen Menschen und Gott kaum Erwähnung, weil hier die Hände das relevante Körperteil abgeben.

3. Sich an die Brust schlagen

Der Zöllner im Gleichnis verzichtet nun jedoch nicht nur darauf, seine Augen zu erheben; vielmehr schlägt er sich zudem auch noch an seine Brust (Lk 18,13). Die gleiche Geste zeigt in der Kreuzigungs-Szene die Menge der Zuschauenden angesichts des Todes Jesu (Lk 23,48).²⁹ Ganz anders als die nicht erhobenen Augen glänzt diese Geste nun in den Schriften der Hebräischen Bibel durch Abwesenheit.³⁰ Viele Belege finden sich hingegen in der paganen griechischen und römischen Literatur.

Gelegentlich findet sich auch in der Literatur zum Lukasevangelium der Hinweis, bei dieser Geste handle es sich um eine Gepflogenheit der Totenklage. In dieser Funktion ist die Geste auch tatsächlich belegt;³¹ aufschlussreich ist es jedoch, dass die einschlägigen Quellen, die vom Schlagen des eigenen Körpers im Zusammenhang der Totenklage handeln, dies oftmals tun, ohne den Körperteil explizit zu benennen, den die Schläge treffen, während andere Texte das Schlagen an die Brust bezeugen, ohne dies in den Kontext eines unmittelbar vorausgehenden Todesfalls zu stellen. Eine Reihe von Stellen aus Ovids Metamorphosen schildern etwa die rituelle Totenklage, die allgemein Schläge gegen den eigenen Körper beinhaltet, dabei aber nicht notwendig die Brust erwähnt (Ov., Met. 5,545–547; 8,447–448; 8,528; 14,420–422).³² Ebenso verhält es sich bei den Stellen aus den Historien Herodots, die den Tod des dem Zeus geweihten Bockes behandeln (Hdt., Hist. 2,42) oder einen ägyptischer Brauch der Totenklage beschreiben (Hist. 2,86). Auch diese Texte stellen dar, wie Menschen „sich schlagen“, ohne dabei die Brust explizit zu nennen. Oft stehen die Schläge nicht isoliert, sondern reihen sich ein in eine Aufzählung von weiteren Gesten, wie etwa: sich die Haare öffnen oder raufen, in

29 Sehr hilfreiche Parallelen listet Johann Jakob Wettsteins Ausgabe des Neuen Testaments zu Lk 18,13 auf. Vgl. WETTSTEIN, *Novum Testamentum*, Bd. 1, 781.

30 Melanie Köhlmoos nennt in ihrem Lexikonartikel „Trauer“ nur einen einzigen Beleg für das Schlagen an die – hier weibliche – Brust, und zwar Jes 32,12. Auch Sara Kipfer führt in ihrem einschlägigen Aufsatz nur diese Stelle an. Vgl. KÖHLMOO, *Trauer*, Abs. 2.2.2.1; KIPFER, *Und sie sollen sich beeilen*, 234; ferner KONKEL, *Tod*, 166. Bei der Geste „sich an die Brust schlagen“ handelt es sich also in der biblischen Tradition, auf die die lukanischen Schriften sich beziehen, nur dann um einen schriftlich gut belegten Brauch, wenn man mit Ernst Kutsch annehmen möchte, dass das hebräische Verb *šfd*, welches allgemein „klagen“ bedeutet, im Ursprung das Schlagen gegen die Brust bezeichne. Vgl. KUTSCH, *Trauerbräuche*, 38–39 Anm. 16. Wo die Septuaginta an den betreffenden Stellen die Wiedergabe mit κόπτω bietet, klingt das Moment der Gewalt gegen den eigenen Körper deutlich an, ohne jedoch einen Körperteil zu spezifizieren.

31 Siehe dazu insbes. KIPFER, *Und sie sollen sich beeilen*, pass. Vgl. ferner STAVRAKOPOULOU, *God*, 193–196.

32 Allerdings macht es der Kontext der unbestimmten Aussage Met. 8,528–532 plausibel, dass die Brust bei der Erwähnung der Schläge gegen den Körper auch mitgemeint ist. Siehe auch Met. 8,536.

Asche sitzen, die Kleider zerreißen und sich kratzen.³³ Es handelt sich offenbar um eine charakteristische Konstellation von Trauerritten.³⁴

Aussagen, die ausdrücklich die Brust als den Körperteil benennen, der zum Objekt der Schläge gegen den eigenen Körper wird, finden sich besonders häufig in römischen Quellen, und zwar bei Vergil in der 2. Hälfte des 1. Jh. v. Chr. und bei Ovid am Anfang des 1. Jh. n. Chr. – in Schriften also, die der Entstehung des Lukasevangeliums knapp vorausgehen.

So erzählt die Aeneis eine Szene, in der einige Frauen sich selbst gegen die Brust schlagend und trauernd mit geöffneten Haaren zum Heiligtum ihrer Göttin ziehen, diese jedoch ihren Blick nicht vom Boden erhebt (Verg., Aen. 1,481). Königin Dido schlägt sich angesichts der Abfahrt der Flotte gegen die Brust und löst auch ihre Haare, weil der geliebte Aeneas aus der Liaison mit ihr geflohen ist (Aen. 4,589). Als Dido sich später selbst verbrennt und sie sich im Sterben von ihrer Schwester Anna verabschiedet, zerkratzt diese sich das Gesicht und schlägt sich gegen die Brust (4,673). Anlässlich der Totenklage für Pallas öffnen die Frauen ihr Haar, schlagen sich an die Brust und klagen (11,37–38), und Acoetes, der Greis, schlägt sich an die Brust und kratzt sein Gesicht (11,86). Als Turnus in Lebensgefahr schwebt, schlägt sich seine Schwester gegen die Brust, weil sie es bedauert, ihrem Bruder nicht helfen zu können und der Situation machtlos gegenüberzustehen (12,871).³⁵

In den Metamorphosen bei Ovid artikuliert sich in der Geste des sich-an-die-Brust-Schlagens etwa die Bestürzung darüber, dass die Person sich gerade in eine Krähe verwandelt (Ov., Met. 2,584–585). Die gleiche Körpersprache zeigen die Nymphen, als sie eine bevorstehende Gewalttat kommen sehen, nämlich eine Vergewaltigung (Met. 3,178–179). Der Tod der Frau steht in diesem Kontext nicht ausdrücklich zur Debatte; vielmehr bezieht sich die Bestürzung auf die Schande, welche der Übergriff für das Opfer mit sich bringt. Auch die Frau des Cadmus schlägt sich an die Brust, als ihr Mann sich in eine Schlange verwandelt, weil diesem durch den Vorgang die Fähigkeit zu Sprechen abhanden kommt. Der Mann kann sich nicht mehr artikulieren, und seine Frau reagiert bestürzt, als sie beobachtet, dass Cadmus sich verändert und ihr auf diese Weise entgleitet. „Bleib!“ (*mane!*), ruft sie aus, worin sich zeigt, dass sie den Vorgang als Entfremdung bzw. Entfernung wahrnimmt. In ihrer Verzweiflung ruft sie die Götter an, sie doch wenigstens ebenfalls zu verwandeln, wenn sich Cadmus' Metamorphose schon nicht stoppen lässt. Anschließend schmiegt der zur Schlange verwandelte Mann sich an sie, so dass sie – eng mit ihm umschlungen – endlich ebenfalls zur Schlange wird (Met. 4,563–603). Solche Verzweiflung über den Verlust der Beziehung zu einem geliebten

33 Belege s. u.

34 Für den Kontext der Hebräischen Bibel bietet KONKEL, Tod, 166 eine Liste solcher Gesten.

35 Vgl. auch Met. 11,877, wo sich die Mütter vor Kummer an die Brüste schlagen, und 12,155, wo die Geste auf bevorstehendes Unglück vorausblickt.

Menschen zeigt sich auch in Met. 5,473–474, wo Ceres sich wegen des Raubes ihrer Tochter gegen die Brust schlägt.

Einige Male steht die Geste im konkreten Zusammenhang der Totenklage, etwa in Kombination mit sich-Kratzen und der Umarmung der verstorbenen Person (6,248). Auch bei der Totenklage der Schwestern des Calydon findet sie sich (8,536), ebenso wie bei Cythereas Trauer über den Tod des Adonis (10,723), wo sie sich mit weiteren Klage-Gesten verbindet. Bei der Durchsicht weiterer römischer Quellen fällt auf, dass der körpersprachliche Ausdruck des Schlagens gegen die eigene Brust sich erst tendenziell spät in den Werken findet, nämlich ab dem 1. Jh. v. Chr. In dieser frühen Phase stellt sich Properz vor, wie seine Freundin seinen Tod beweint, nämlich mit offenen Haaren und sich an die Brust schlagend (Propertius, Elegien 2,24,52). In Ovids *Fasti* gehört die Geste auch zur allgemeinen Klage über die Entführung der Persephone (Ovid, *Fasti* 4,454). Petronius drückt mir ihr die Bestürzung über erlittene Schande aus (*Satyrica* 81,2), kennt sie aber auch als verbreiteten Brauch der Totenklage, zu dem auch hier die geöffneten Haare der klagenden Frauen gehören (*Satyrica* 111,2.8.9). In *Satyrica* 115,12 fließen zusätzlich Tränen angesichts der spontanen Klage um einen unbekanntem Toten, der vom Meer angespült wird.³⁶ In der Version der Legende von Amor und Psyche, die Apuleius in den *Metamorphosen* überliefert, geht der Abschied von der Braut Psyche, die einem Dämon zur Frau gegeben werden muss, mit der Geste des Schlagens gegen die Brust einher: Die ganze Stadt trauert, denn – so der Erzähler – es ist als ob sie stürbe (*Apul., Met.* 4,34,3). Und Cicero erklärt, dass der Schmerz über erlebtes Leiden vor allem dann dazu führt, dass Menschen sich gegen die eigene Brust schlagen und ähnliche Gesten vollführen, wenn sie davon überzeugt sind, dass sie zu Recht leiden (*Cicero, Tusc.* 3,61). Der Verfasser merkt dabei an, dass derartige Verhalten vor allem bei Frauen anzutreffen ist.

Nur wenige griechisch-sprachige Quellen der paganen hellenistischen Welt erwähnen die Geste: Bei Menander ist zu lesen, wie ein Mann beinahe in einem Brunnenschacht ertrinkt. Eine Frau, die dies beobachtet, schreit, weint, rauft sich die Haare und schlägt sich angesichts des drohenden Unheils sehr an die Brust (ἔτυπτε τὸ στήθος σφόδρα; Menander, *Dyskolos* 674). Und in der Alexandergeschichte des Arrian kommt eine Szene vor, in der ein Mensch von niedrigem sozialen Status auf dem Thron Alexanders Platz nimmt. Die anwesenden Eunuchen führen daraufhin Handlungen aus, die Arrian als persischen Brauch ausweist: Sie zerreißen ihre Kleider, zerkratzen ihre Gesichter und schlagen sich an die Brust (τύπτεσθαι τὰ τε στήθη), und zwar wegen des großen Unglücks (ἐπὶ μεγάλῳ κακῷ; Arrian, *Anab.* 7,24,3).

36 Auch in Juvenal 13,127 gehört das Schlagen an die Brust zur Totenklage.

Aus den Schriften des hellenistischen Judentums erläutert die Novelle von Joseph und Aseneth bisweilen besonders ausführlich die Empfindungen und die damit korrespondierenden körperlichen Äußerungen der Haupt-Charaktere. So reagiert Aseneth dort zunächst ganz erschüttert, nachdem Joseph aus dem Haus des Vaters fortgegangen ist, weil sie sich so sehr zu ihm hingezogen fühlt: Sie isst und trinkt nicht, weint, schlägt sich an die Brust, fürchtet sich und zittert:

ἐβαρθύμει καὶ ἔκλαιεν ἕως ἔδου ὁ ἥλιος. καὶ ἄρτον οὐκ ἔφαγε καὶ ὕδωρ οὐκ ἔπιεν. [...] καὶ ἦν αὐτὴ γρηγοροῦσα μόνη καὶ ἐνεθυμείτο καὶ ἔκλαιε καὶ ἐπάτασσε τῇ χειρὶ τὸ στήθος αὐτῆς πυκνὰ καὶ ἐφοβείτο φόβον μέγαν καὶ ἔτρεμε τρόπον βαρύν.

„Sie war schwermütig und weinte, bis die Sonne unterging, und sie aß kein Brot und trank kein Wasser. [...] Sie wachte allein und lag in Gedanken; sie weinte und schlug mit der Hand vielfach auf ihre Brust, hatte große Angst und zitterte sehr“ (JosAs 10,1).³⁷

In einer weiteren Beschreibung des Gefühlsausbruchs, bei dem Aseneth vor Bewegung weint, benutzt sie explizit beide Hände, um sich mit ihnen gegen die Brust zu schlagen (10,15: ἐπάτασσε ταῖς δυοῖν χειρῶν τὸ στήθος αὐτῆς). Die Trauer über Aseneths Trennung von Joseph, mit dem sie nun vermeintlich nicht zusammenkommen kann, motiviert somit die Körpersprache der Frau in JosAs 10, zu der neben dem Schlagen gegen die Brust noch weitere charakteristische Gesten zählen: Aseneth weint, legt ein Trauergewand an und streut sich selbst Asche auf den Kopf.

Andere hellenistisch-jüdische Quellen nennen die Brust im Zusammenhang mit der Geste der Bestürzung auch στέρνα anstatt des sonst gebräuchlichen στήθος: Bei Josephus schlägt sich König David an die Brust (στέρνα), um den Tod seines Sohnes zu betrauern (Jos., Ant. 7,252). Und Salome reagiert bestürzt, als sie verdächtigt wird, ein Komplott gegen ihren Gatten Herodes geschmiedet zu haben: Sie rauft sich die Haare und schlägt sich an die Brust (Ant. 16,216: τυπτούσης τὰ στέρνα). Auch über die Vergehen des Antipater ist sie ganz empört, so dass sie sich selbst schlägt (17,142: στερνοτυπουμένη). Die Abhandlung über Flacchus, die Philo von Alexandria liefert, bietet ebenfalls einen Beleg für die Geste: Flacchus schlägt sich an die Brust (τὰ στέρνα πλήξας), als er auf der Insel Andros eintrifft, auf die er verbannt worden ist. Ursache des Schmerzes ist hier die Trennung von seiner geliebten Heimatstadt Rom (Philo, Flacc. 157). Interessanterweise berichtet Philo die Geste von einem Römer, da sich insgesamt ja gerade in römischen Schriften besonders viele Belege finden, die das Schlagen an die Brust mit der Bestürzung über die Trennung von einer geliebten Person assoziieren.

Das deutlich wiederkehrende Script umfasst nur wenige Elemente. (a) In seinem Zentrum steht ein Ereignis der Trennung: Durch äußere Umstände, die sich ihrer

37 Die Übersetzung stammt von Eckart Reinmuth. Siehe REINMUTH, Joseph und Aseneth, 71.73.

Kontrolle entziehen, wird eine Person von einem anderen Menschen getrennt, dem sie sehr zugetan ist. Die schwindende oder meist vollends abhanden gekommene Möglichkeit der Kommunikation empfindet die Person als schmerzhaft. In vielen, aber bei Weitem nicht allen der genannten Belegstellen ist es der Tod des Gegenübers, der die Kommunikation nun unmöglich macht. Wenige Texte nennen auch die Schande als Ursache des Schmerzes (Ov., Met. 3,178–179; Petronius, Satyrিকা 81,2; Jos., Ant. 16,216). In antiken Kulturen ist auch die Schande als soziale „Währung“ dazu in der Lage, eine Person von bestimmten Möglichkeiten gesellschaftlicher Partizipation abzuschneiden.³⁸ (b) Den Schmerz darüber drückt die Person durch die Geste des wiederholten Schlagens an die eigene Brust aus, das sich oft mit weiteren körpersprachlichen Signalen verbindet, wenn sie etwa Tränen vergießt, sich kratzt oder die Haare löst. Oftmals impliziert die Geste dabei auch den Wunsch, die gegenwärtige schmerzliche Situation möge sich ändern.³⁹

Auffällig häufig sind es insbesondere Frauen, die die beschriebene Körpersprache zeigen.⁴⁰ Die zahlreichen Stellen, die das Schlagen an die Brust mit dem Lösen der Frisur in Verbindung bringen, implizieren weibliche Akteurinnen. Und Cicero wertet solches Verhalten der Bestürzung explizit als weiblich (Cic., Tusc. 3,61). Dazu passt die Beobachtung, dass nicht alle Anwesenden im Palast des Alexander solches Verhalten an den Tag legen, als der Unbefugte sich voller Respektlosigkeit auf den Thron des Herrschers setzt, sondern gerade die Eunuchen, die dort als Beamte anwesend sind, schlagen sich an die Brust (Arrian, Anab. 7,24,3). Nach antiker Logik handelt es sich bei ihnen um Personen, die nicht als vollkommen männlich gelten, so dass eine weibliche Art des Verhaltens bei ihnen erwartbar ist. Generell sind weibliche Körper nach der in der Antike vorherrschenden Meinung weicher und poröser als männliche Körper.⁴¹ Deswegen neigen sie zu stärkerer Schmerzempfindlichkeit.⁴² Weil sie Fremdeinwirkungen schutzloser ausgeliefert sind, gelten weibliche Körper gegenüber Affekten wie Schmerz als empfänglicher.

38 Vgl. dazu insbes. MALINA, *New Testament World*, 29–30. Für den konkreten Zusammenhang der lukanischen Schriften vgl. auch MALINA/NEYREY, *Honor and Shame*, 44–46.

39 Zu diesem Aspekt von Trauerbräuchen im Allgemeinen vgl. auch KUTSCH, *Trauerbräuche*, 28–29.

40 So auch BAILEY, *Poet*, 153.

41 Vgl. MARTIN, *The Corinthian Body*, 32–34.

42 In ihren Analysen antiker und insbes. frühchristlicher Jenseitsvorstellungen hebt Meghan R. Henning hervor, dass die Tränen des Schmerzes im antiken Diskurs ein Indikator von Weiblichkeit sind, da sie unkontrolliert den porösen Körper verlassen. Vgl. HENNING, *Hell Hath no Fury*, 91–94.

4. Das doppelt codierte Verhalten des Zöllners

Es hat sich somit gezeigt, dass beide Gesten des Zöllners in Lk 18,13 sich in einen kulturellen Kontext der antiken Welt einordnen lassen. Innerhalb unterschiedlicher Milieus sind sie jeweils so gut bezeugt, dass die Belege eine wiederkehrende Tiefenstruktur, ein wiederkehrendes Script zu erkennen geben. „Die Augen nicht zum Himmel erheben“ und „sich an die Brust schlagen“ stehen als körpersprachliche Ausdrücke innerhalb eines weiteren Zusammenhangs einer komplexen Ereignisabfolge, die stark affektiv geprägt ist.

Allerdings unterscheiden sich die kulturellen Milieus, in denen das ausbleibende Erheben des Blicks und das Schlagen gegen die eigene Brust regelmäßig Verwendung finden: Zunächst will der lukanische Zöllner nicht zum Himmel emporblicken. Diese Geste hat wie gezeigt Vorbilder in Texten biblischer Provenienz und ist insbesondere im hellenistischen Judentum bekannt. Römische Gepflogenheiten unterscheiden sich v. a. darin von dieser Tradition, dass dort beim flehenden Gebet nicht die Augen, sondern die Hände zum Himmel erhoben werden. Sodann schlägt sich der Zöllner im Lukasevangelium gegen die Brust. Diese Geste stammt eher aus der römischen Kultur, wo sie ab dem 1. Jh. v. Chr. sehr breit bezeugt ist. Texte der Hebräischen Bibel und der Septuaginta erwähnen sie fast nicht, wohl aber finden sich Belege im hellenistischen Judentum.⁴³

Indem er den Zöllner im Gleichnis zwei Gesten vollführen lässt, codiert der Lukas-Evangelist dessen Haltung doppelt.⁴⁴ Beide körpersprachlichen Ausdrücke thematisieren innerhalb ihrer kulturellen Welt je die Möglichkeiten der Kommunikation zwischen zwei Personen. Sie drücken den Schmerz über die abgeschnittene Beziehung und auch Scham aufgrund von erduldetem Unrecht aus. Beiden Gesten liegt der Wunsch nach der Wiederherstellung der vormals engen und gelingenden Gemeinschaft zugrunde. Zwar gehört die jüdische Augen-Geste in den Zusammenhang des Gebets und fokussiert damit die Kommunikation zwischen Mensch und

43 Zu dieser Beobachtung passt die Einordnung von Daniel Marguerat, die das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte zwischen Jerusalem und Rom einzeichnet. Vgl. MARGUERAT, *Luc-Actes*, pass. Den römischen Fokus gewinnt Marguerat insbesondere aus der Einsicht in das lukanische Bemühen, das Christentum mit den politischen Interessen des Imperiums auszusöhnen, was v. a. die Apostelgeschichte verdeutlicht. Reinhard Feldmeier führt dem gegenüber stärker Muster griechischen Denkens an, um den kulturellen Ort des Lukas-Evangelisten zu erklären. Vgl. FELDMIEIER, *Endzeitprophet*, pass. Auch die bei Feldmeier genannten Parallelen sind ganz sicher stichhaltig.

44 Reinhard Feldmeier prägt den Begriff „Doppelkodierung“, da der Lukas-Evangelist seiner Wahrnehmung nach gezielt im Schnittfeld zwischen jüdischer und hellenistischer Kultur agiert und dabei aus missionarischen Gründen darauf achtet, Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Prägungen Anreize zu bieten, um der Pragmatik seiner Schrift zu folgen. Vgl. FELDMIEIER, *Endzeitprophet*, 78. Vgl. ferner auch die These von Daniel Marguerat, mit der er den Verfasser des lukanischen Werks zwischen Jerusalem und Rom verortet. Siehe MARGUERAT, *Luc-Actes*, pass.

Gott, während die römische Brust-Geste ihren charakteristischen Ort in Abschieds-Szenen hat und damit in den allermeisten Fällen die Kommunikation zwischen zwei Menschen in den Blick nimmt; jedoch macht die Einbettung in den engeren literarischen Kontext des Lukasevangeliums es deutlich, dass auch das Schlagen gegen die Brust hier das Verhältnis des Akteurs gegenüber Gott reflektieren soll. Unmissverständlich unterstreichen dies die Worte des Zöllners, die seine Gesten interpretieren: „Gott sei mir, dem Sünder, gnädig“ (Lk 18,13).⁴⁵ Innerhalb dieses spezifisch lukanischen Zusammenhangs artikuliert die doppelt codierte Gestik den Trennungsschmerz und den Wunsch nach der Wiederaufnahme der gelingenden Interaktion mit Gott, durch die der Zöllner seine Augen nicht zum Himmel erhebt und sich an die Brust schlägt.⁴⁶

Die oben diskutierten konkreten Verwendungskontexte beider Gesten haben gezeigt, dass sie gelegentlich auch die Scham bzw. Schande der handelnden Personen zum Ausdruck bringen. Dies gilt sowohl für den auf den Boden gehefteten Blick, der aus der Bestürzung über erlittenes Unrecht oder eigene Verfehlungen resultieren kann, mit denen sich die Person sozial und religiös isoliert, als auch für den Schlag gegen die eigene Brust, der mitunter auf Übergriffe folgt, welche das Opfer in seinem gesellschaftlichen Ansehen mindern. Dem entsprechend mag aus Sicht einer antiken Adressatenschaft auch in der Körpersprache des lukanischen Zöllners die Reflexion seiner eigenen Scham mitschwingen.

Plausibel ist dies insbesondere angesichts der spezifischen Inszenierung des Zöllners im Kontrast zum Pharisäer, die einer narrativen Vorliebe der Gleichnisse im Lukasevangelium entspricht.⁴⁷ Wie Gerhard Sellin gezeigt hat, basieren Gleichnisse des lukanischen Sonderguts oft auf einem erzählerischen Grundmuster, das Sellin als „dramatisches Dreieck“ bezeichnet.⁴⁸ Dabei stehen zwei ungleiche Figuren einander gegenüber, an deren Interaktion mit einer göttlichen Autorität pointiert gezeigt werden kann, welche Haltung bzw. welches Verhalten wünschenswert ist und welches nicht. Sellin demonstriert dies am Gleichnis vom „barmherzigen Samariter“ (Lk 10,25–37). Ähnlich ist die Konstellation aber auch im Gleichnis vom

45 Robert G. Hoerber spricht sich dafür aus, den bestimmten Artikel in diesem Satz nicht zu sehr als Emphase zu interpretieren. Vgl. HOERBER, God, pass. Christoph Kähler weist auf die Ähnlichkeit des kurzen Gebets zu Wendungen aus Bußpsalmen der Hebräischen Bibel hin (etwa Ps 50,3 LXX; 78,9 LXX). Vgl. KÄHLER, Jesu Gleichnisse, 196; ähnlich ECKEY, Lukasevangelium 2, 762.

46 Zur Intention des Zöllners, die Kommunikation mit Gott wiederaufzunehmen, vgl. auch KÄHLER, Jesu Gleichnisse, 200.

47 Zur lukanischen Inszenierung vgl. auch EL MANSY, Τελώναι, 324; FITZMYER, Gospel, 1184; WIEFEL, Evangelium, 317.

48 Vgl. SELLIN, Lukas, insbes. Teil 1, 180. Dort wertet Sellin das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner als „Sonderfall“, da innerhalb der Gleichniserzählung keine Autorität explizit in den Handlungsverlauf eingreift. Zu Recht merkt er dann jedoch an, dass der lukanische Jesus, der das Verhalten der beiden Akteure abschließend kommentiert, diese Rolle einer übergeordneten Instanz einnimmt.

„verlorenen Sohn“ (Lk 15,11–32) angelegt. Deutlich fungieren die beiden Hauptpersonen im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner ebenfalls als Kontrastfiguren:⁴⁹ Der Pharisäer vergleicht sich mit dem anwesenden Zöllner und zeigt dabei ein sehr stabiles Selbstbewusstsein (Lk 18,11–12).⁵⁰ Durch den Vergleich gelangt er zu einer positiven Selbstevaluation,⁵¹ welche der lukanische Jesus freilich am Ende der Szene als unangemessen kritisieren wird. Dagegen kommt der Zöllner in seiner knappen Äußerung ohne den Vergleich aus. Er konzentriert sich auf das Verhältnis zu Gott, für das er sich die (Wieder-)Herstellung gelingender Gemeinschaft erhofft. Seine Gesten bringen zum Ausdruck, was er auch verbal artikuliert: „Gott, sei mir Sünder gnädig“ (V. 13). Diese verbalen und körpersprachlichen Äußerungen sind demnach von einer Geringachtung der eigenen Person getragen. Der lukanische Jesus nennt diese demütige Haltung am Ende der Szene „Selbsterniedrigung“.⁵² In diesem Sinn können die Gesten des Zöllners auch in Aufnahme einer Formulierung von Ernst Kutsch als Ausdruck seiner „Selbstminderung“ begriffen werden.⁵³ Der Terminus, der dem Befund in den Quellen an vielen anderen Stellen nicht gerecht wird, hat hier tatsächlich Anhalt am Text. Der Scham des Zöllners steht die Selbsterhöhung des Pharisäers kontrastierend gegenüber. Trotz seines großen Selbstbewusstseins präsentiert der lukanische Jesus am Ende nicht ihn, sondern den Zöllner als Vorbild, denn „wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ und umgekehrt (V. 14). So kann der Zöllner schließlich als Gerechter nach Hause gehen, was geltende soziale Wertmaßstäbe in ihr Gegenteil verkehrt. Nach der Interpreta-

49 Auch WOLTER, Lukasevangelium, 592 sieht das Gleichnis als charakteristisches Beispiel für das „dramatische Dreieck“ bei Lukas. Ohne auf diese Terminologie zurückzugreifen, markiert auch BOVON, Evangelium 3, 203 die Ähnlichkeiten zu anderen Szenen des Lukasevangeliums. Ähnlich KLEIN, Lukasevangelium, 583.

50 Vgl. dazu insbes. SCHNIDER, Ausschließen, 49. Ähnlich auch WIEFEL, Evangelium, 317. Die Worte des Pharisäers lassen sich im lukanischen Zusammenhang als Parodie eines Dankgebets begreifen. Vgl. dazu KÄHLER, Jesu Gleichnisse, 202; ähnlich ECKEY, Lukasevangelium 2, 760. Differenziert dazu WOLTER, Lukasevangelium, 593.

51 Zur Distanzierung des Pharisäers vom Zöllner vgl. auch BAILEY, Poet, 149. Die Theorie der sozialen Identität nach Henri Tajfel und John Turner sieht einen wesentlichen Mechanismus, durch den Individuen innerhalb ihrer sozialen Gruppen ein positives Selbstbild generieren und zementieren, darin, dass die Gruppe sich von anderen Gruppen aktiv zu unterscheiden sucht. Vgl. TAJFEL/TURNER, Social Identity Theory; zur Erklärung biblischer Texte vor diesem Hintergrund siehe insbes. auch BAKER, Social Identity Theory. Zu Recht weist BOVON, Evangelium 3, 207 darauf hin, dass auch die Einleitung des Gleichnisses ein entsprechendes Licht auf den Pharisäer wirft, da der lukanische Jesus hier Menschen anspricht die „andere verachten“ (18,9: ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποῦς).

52 Zur Haltung des Zöllners vgl. auch EL MANSY, Τελῶναι, 329.

53 In einer Anmerkung seines Aufsatzes weist Kutsch auf die beiden lukanischen Belege Lk 18,13 und 23,48 hin. Vgl. KUTSCH, Trauerbräuche, 41 Anm. 46.

tion, die Jesus im Lukasevangelium vertritt, folgt auf die Scham des Zöllners damit die wertschätzende Beurteilung seines Verhaltens.

Im Schnittfeld zwischen hellenistischem Judentum und römischer Kultur kommuniziert das Lukasevangelium die Haltung des Zöllners, indem es sie doppelt codiert. Für die Erklärung seiner rhetorischen Strategie hat sich insbesondere die Frage als weiterführend erwiesen, wo die beiden Scripts, die den Gesten zugrunde liegen, Gemeinsamkeiten aufweisen. Dabei zeigt sich, dass zwar die eine Geste eher in der biblischen Tradition des hellenistischen Judentums, die andere stärker im römischen Kontext verankert ist – sie beide sich jedoch darin überschneiden, dass sie den Schmerz über einen Beziehungsabbruch und den Wunsch nach Wiederherstellung der gelingenden Gemeinschaft ausdrücken. Indem es die Körpersprache des Zöllners doppelt codiert, bietet das Lukasevangelium Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Prägungen eine Möglichkeit an, die Betrübnis, den inneren Schmerz des Zöllners über die empfundene mangelnde Möglichkeit einer gelingenden Kommunikation mit Gott wahrzunehmen.

Freilich herrscht keine hermetische Trennung zwischen den genannten kulturellen Milieus. Wie die angeführten Beobachtungen gezeigt haben, sind beide Gesten grundsätzlich im hellenistischen Judentum bekannt. In ihrem literarischen Kontext des Lukasevangeliums erläutern sie sich wechselseitig und erschließen sich damit auch solchen Rezipientinnen und Rezipienten, denen die eine oder andere Geste bislang kaum geläufig ist: Indem er seine Augen nicht aufheben will und sich an die Brust schlägt, drückt der lukianische Zöllner seinen Schmerz über die Trennung von Gott aus, von der er sich wünscht, dass sie überwunden werden möge.

5. Literatur

- BAILEY, KENNETH E., *Poet & Peasant and Through Peasant Eyes*, Grand Rapids 1983.
- BAKER, COLEMAN A., *Social Identity Theory and Biblical Interpretation*, BTB 42, 2012, 129–138.
- BOVON, FRANÇOIS, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 3, EKK III/3, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001.
- CALABRO, DAVID M., *Gestures of Praise: Lifting and Spreading the Hands in Biblical Prayer*, in: D. R. Seely/J. R. Chadwick/M. J. Grey (Hg.), *Ascending the Mountain of the Lord. Temple, Praise and Worship in the Old Testament*, Salt Lake City 2013, 105–121.
- , *Nonverbal Communication in the New Testament*, in: L. H. Blumell (Hg.), *New Testament History, Culture, and Society. A Background to the Texts of the New Testament*, Povo 2018, 555–572.
- DAVIES, JOHN A., *Lift up Your Heads: Nonverbal Communication and Related Body Imagery in the Bible*, Eugene 2018.

- ECKEY, WILFRIED, *Das Lukasevangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2004.
- EL MANSY, ALIYAH, *Τελῶναι im Neuen Testament. Zwischen sozialer Realität und literarischem Stereotyp*, NTOA 129, Göttingen 2023.
- ELSNER, JAŚ, *Roman Eyes: Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton/Oxford 2007.
- FELDMEIERS, REINHARD, *Endzeitprophet und Volkserzieher. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung*, in: L. Hauser/F. R. Prostmeier/C. Georg-Zöller (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit*. FS D. Dormeyer, SBB 60, Stuttgart 2008, 72–84.
- FITZMYER, JOSEPH A., *The Gospel of Luke*, Bd. 2, AncB 28A, Garden City 1985.
- HENNING, MEGHAN R., *Hell Hath no Fury. Gender, Disability, and the Invention of Damned Bodies in Early Christian Literature*, New Haven/London 2021.
- HOERBER, ROBERT G., „God Be Merciful to Me a Sinner“, CTM 33, 1962, 283–286.
- INSELMANN, ANKE, *Emotions and Passions in the New Testament: Methodological Issues*, BI 24, 2016, 536–554.
- JANSSEN, CLAUDIA, *Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1Kor 15*, Gütersloh 2005.
- KASTER, ROBERT A., *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.
- KÄHLER, CHRISTOPH, *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu*, WUNT 78, Tübingen 1995.
- KIPFER, SARA, „Und sie sollen sich beeilen und über uns die Klage anstimmen...“ (Jer 9,17). Klageriten im Wandel von der Eisenzeit zur persisch-hellenistischen Zeit, in: S. Münger/N. Rahn/P. Wyssmann (Hg.), „Trinkt von dem Wein, den ich mischte!“ FS S. Schroer, OBO 303, Leuven/Paris/Bristol 2023, 229–261.
- KLEIN, HANS, *Das Lukasevangelium*, KEK 1/3, Göttingen 2006.
- KONKEL, MICHAEL, *Tod und Auferstehung in der Sicht des Alten Testaments*, in: B. Wald (Hg.), *Ende des Lebens. Tod und Sterben heute*, Paderborn 2018, 161–181.
- KÖHLMOOS, MELANIE, Art. *Trauer (AT)*, WiBiLex 2012.
- KUTSCH, ERNST, „Trauerbräuche“ und „Selbstminderungsriten“ im Alten Testament, in: K. Lüthi/E. Kutsch/W. Dantine, *Drei Wiener Antrittsreden*, ThSt 78, Zürich 1965, 23–42.
- LEIPOLDT, JOHANNES/GRUNDMANN, WALTER, *Umwelt des Urchristentums*, Bd. 3: *Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin ⁶1987.
- MALINA, BRUCE J., *The New Testament World: Insight from Cultural Anthropology*, Louisville ³2001.
- MALINA, BRUCE J./NEYREY, JEROME H., *Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World*, in: J. H. Neyrey (Hg.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Peabody 1999.
- MARGUERAT, DANIEL, *Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification*, NTS 45, 1999, 70–87.
- MARSHALL, I. HOWARD, *The Gospel of Luke*, NIGTC 3, Exeter 1978.
- MARTIN, DALE B., *The Corinthian Body*, New Haven/London 1995.

- MILROY, LEON FRANCIS, *Prayer in Earliest Christianity in the Context of the Graeco-Roman World*, MA Thesis, Armidale 2000.
- NEUMANN, NILS, *Bewegungen im Dreieck: Heil als Begegnung im erzählten Raum des lukianischen Sonderguts*, Bib 97, 2016, 375–394.
- NÜBLEIN, THEODOR (Hg.), [Marcus Tullius Cicero] *De Oratore*. Über den Redner, Düsseldorf 2007.
- OSTMEYER, KARL-HEINRICH, *Kommunikation mit Gott und Christus*. Sprache und Theologie des Gebets im Neuen Testament, WUNT 197, Tübingen 2006.
- PLATT, VERITY, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Greco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge 2011.
- PARSONS, MIKEAL C., *Body and Character in Luke and Acts*. The Subversion of Physiognomy in Early Christianity, Grand Rapids 2006.
- PETRIDOU, GEORGIA, „Blessed is He who Has Seen“: The Power of Ritual Viewing and Ritual Framing in Eleusis, *Helios* 40, 2013, 309–341.
- REINMUTH, ECKART (Hg.), *Joseph und Aseneth*, SAPERE XV, Tübingen 2009.
- SCHNIDER, FRANZ, *Ausschließen und ausgeschlossen werden*. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner Lk 18,10–4a, BZ 24, 1980, 42–56.
- SELLIN, GERHARD, *Lukas als Gleichniserzähler*. Die Erzählung vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), ZNW 65, 1974, 166–189 und 66, 1975, 19–60.
- SHINER, WHITNEY, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg 2003.
- STAVRAKOPOULOU, FRANCESCA, *God: An Anatomy*, London 2021.
- SULLIVAN, FRANCIS A., *Tendere Manus: Gestures in the „Aeneid“*, CJ 63, 1968, 358–362.
- TAJFEL, HENRI/TURNER, JOHN C., *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*, in: S. Worchel/W. C. Austin (gg.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago ²1986, 7–24.
- WEISSENRIEDER, ANNETTE/DOLLE, KATRIN, *Körper und Verkörperung*. Biblische Anthropologie im Kontext antiker Medizin und Philosophie, FoSub 8, Berlin 2019.
- WETTSTEIN, JOHANN JAKOB, *Novum Testamentum Graecum Editionis Receptae*, Bd. 1: *Continens quatuor Evangelia*, Amsterdam 1751.
- WIEFEL, WOLFGANG, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHK 3, Berlin 1988.
- WILSON, BRITTANY, *The Embodied God*. Seeing the Divine in Luke-Acts and the Early Church, Oxford 2021.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 2008.

Elijah und Herakles

Doppelkodierung in den lukanischen Passions- und Ostererzählungen

1. Die lukanische Hermeneutik

Lukas, vermutlich ein gebildeter Grieche aus der Gruppe der Gottesfürchtigen,¹ will die christliche Botschaft den Gebildeten unter ihren Verächtern nahebringen. In konzentrierter Form zeigt das wohl der von ihm verfasste Vortrag des Paulus in Athen, der „den Dialog zwischen Philosophie und Evangelium [...] im Modus der Überbietung“ inszeniert² und in dessen Spiel mit „semantische[r] Ambivalenz“³ sich wie in einem Brennglas die Hermeneutik des Doppelwerks spiegelt: Der von Paulus verkündigte Gott, der den Kosmos geschaffen und alles belebt hat (Apg 17,24f), ist der biblische Schöpfer; an anderer Stelle hat Lukas dessen Bezeugung immer wieder explizit an biblische Traditionen zurückgebunden und in deren Licht gedeutet;⁴ zugleich aber profiliert Lukas seinen zweigeteilten „Bericht“ im ständigen Dialog mit den Bildungstraditionen seiner Zielgruppe in der hellenistischen Welt, wie vor allem Matthias Becker in seiner großen Monographie umfassend nachgewiesen hat.⁵ So kann er in Apg 17,27f den Schöpfer mit stoischen Wendungen sowie durch ein markiertes Zitat aus dem Zeushymnus des Aratos seinen Adressaten näher bringen.

Das hat nicht zuletzt mit der Neuorientierung der christlichen Mission aufgrund einschlägiger Missionserfahrungen zu tun. Denn während sich die jüdische Seite zunehmend der christlichen Botschaft verschließt, eröffnet sich dieser unter den *Völkern* ein neuer Resonanzraum. Die Interaktion mit diesem bestimmt die lukanische Wiedergabe der lukanischen Christusbotschaft entscheidend mit. So schreibt Lukas mit seinem Evangelium zwar zum einen die *heilige Geschichte* der biblischen Tradition fort: Ein Gutteil seines Vokabulars stammt bezeichnenderweise aus der griechischen Übersetzung der biblischen Geschichtsbücher Ri, 1/2Sam, 1/2Kön

1 MARGUERAT, Apostelgeschichte, 33; BOVON, Evangelium, 22.

2 VOLLENWEIDER, Areopag, 333.

3 MARGUERAT, Apostelgeschichte, 615.

4 Die Schriften des Alten Testaments bilden für Lukas die unerlässliche Grundlage, um das sich in Christus erfüllenden Handeln Gottes zu verstehen. Dabei erhalten neben Gesetz und Propheten auch die Psalmen eine auffallend große Bedeutung.

5 Vgl. BECKER, Dion.

und 2Makk,⁶ eventuell ist sogar der Gesamtaufriß des Doppelwerks von diesen Büchern inspiriert.⁷ Zum andern aber verfasst er in diesem „alttestamentlichen Erzählgewand“ zugleich „eine hellenistische Biographie“⁸. Entsprechend lassen sich im gesamten Doppelwerk nicht nur enge Bezüge zu alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen aufzeigen, sondern auch erstaunlich häufig pagane Parallelen, nicht selten im selben Text und beim selben Motiv.

Ich nenne diese hermeneutische Strategie Doppelkodierung. Beispielhaft soll diese an den Passions- und Ostererzählungen vorgeführt werden, denn sowohl Jesu Hinrichtung am Kreuz wie die Behauptung seiner leiblichen Auferstehung stellten für pagane Adressaten den größten Anstoß der christlichen Botschaft dar. Deshalb ist bei diesen Begebenheiten deren lukanische Wiedergabe besonders geeignet, die hermeneutische Kunst des Lukas aufzuzeigen. Das erfolgt hier in drei Abschnitten:

- Vorsehung und Schriftbeweis
- Prophetenschicksal und *exemplum Socratis*
- Leiden und Erhöhung bei Elia und Herakles.

2. Vorsehung und Schriftbeweis

Die Doppelkodierung beginnt schon damit, dass Lukas weit expliziter als die anderen Evangelien das Christusergebnis allgemein und die Passion im Besonderen auf einen göttlichen Willen zurückführt, der in den *Schriften* angekündigt wurde, wie immer wieder betont wird. Die *Schriften des Alten Testaments* werden also als Weissagungen dessen gelesen, was Gott schon längst vorbestimmt hat und was sich jetzt erfüllt. In diesem Sinn wird dann der Auferstandene seinen Jüngern die *Schriften* als Voraussagen seines Leidens wie seiner Auferstehung auslegen (Lk 24,25–27.44–47).

Die hier zugrunde gelegte Vorstellung, dass ein Gott durch seinen „Sinn“ und „Willen“ die Geschicke der Menschen lenkt, findet sich aber auch – vor allem mit Zeus verbunden – seit Homer in der griechischen Welt und wird von anderen weiter entfaltet, nicht zuletzt von Hesiod, zu dem Lukas auch an anderen Stellen Entsprechungen aufweist.⁹ Vor allem die Stoa hat diese Vorstellung (zumeist unter

6 ECKEY, Lukasevangelium, 35.

7 GIACOBBE, Luke, *passim*.

8 REISER, Stellung, 22.

9 Der die *Werke und Tage* eröffnende Zeushymnus erinnert mit der Erwartung der Umkehrung der bestehenden Machtverhältnisse auffällig an das Magnifikat, die Berufung des sich unter den „Hirten auf freiem Feld“ befindenden Hesiod durch eine Erscheinung der Musen zum Dichter des Gotteslobs weist mehr als eine Parallele zur lukanischen Weihnachtsgeschichte auf (Theog. 22–34), und wie Hesiod vor allem im ersten Teil der *Werke und Tage* angesichts der Ungerechtigkeit der

Rekurs auf den als Kosmosgott gedeuteten Zeus) zur Konzeption einer den Kosmos durchwaltenden göttlichen Vorsehung weiterentwickelt, die in neutestamentlicher Zeit dann auch im Mittelplatonismus von Philo¹⁰ bis Plutarch¹¹ rezipiert wurde. Lukas meidet zwar den entsprechenden Fachterminus πρόνοια (lat. *providentia*), weil der göttliche Wille nicht apersonales Schicksal ist, gleichwohl aber spielt er vor allem in der Apostelgeschichte durch verschiedene, mit der Vorsilbe *pro* gebildete Äquivalenzbegriffe darauf an: So betont Petrus in seiner Pfingstpredigt, dass Jesus „durch den festgesetzten Willen und das Vorauswissen Gottes dahingegeben“ wurde (Apg 2,23: τῆ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον), und die Jerusalemer Gemeinde bekennt im Gebet, dass in allem Widerstand gegen Jesus nur geschehen ist, „was deine Hand und dein Wille zuvor festgesetzt hat“ (Apg 4,28: ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλή [σου] προώρισεν γενέσθαι). Vergleichbare mit *pro* gebildete Äquivalenzbegriffe finden sich auch in Apg 1,16; 2,31; 3,18.20; 10,41; 22,14 und 26,16. Gerade im Blick auf Jesu Geschick wird so das heilsgeschichtliche Schema von Verheißung und Erfüllung mit der philosophischen Konzeption einer den Kosmos durchwaltenden göttlichen Macht synthetisiert.

3. Prophetenschicksal und *exemplum Socratis*

In den Leidensweissagungen wird das Passionsgeschehen durch eine weitere Doppelkodierung plausibilisiert: Zum einen wird der leidende Jesus in die deuteronomistische Tradition der verfolgten Propheten eingeschrieben (Lk 11,47–51; 13,34f; Apg 7,51f),¹² Verfolgung markiert für Lukas geradezu die *differentia specifica* zwischen echten und falschen Propheten (vgl. Lk 6,23.26). Wenn Lukas dabei aber Jesus als Gesandten der göttlichen Weisheit vorstellt (Lk 7,24–35 vgl. 2,40.52), der wie deren andere Repräsentanten verfolgt und getötet wird (Lk 11,49–51), so dürften gebildete Zeitgenossen sich an das Schicksal des Sokrates erinnern fühlen, dem seine Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, zu der er sich vom Gott der Weisheit beauftragt sah, ebenfalls die zuletzt tödliche Feindschaft seiner Mitwelt einbrachte, wie er in der Apologie wiederholt beklagt (Plato, Apol. 31d–33a vgl.

gegenwärtigen Welt vom Olympier die Bewahrung bzw. Wiederherstellung der seinem Willen entsprechenden gerechten Ordnung erwartet (vgl. Op. 4–8.212–284 u. ö.), so auch Lukas die Aufrichtung der Gottesherrschaft.

10 Philo entfaltet seine Apologie des jüdischen Gottesglaubens gegenüber seinem abgefallenen Neffen Tiberius Alexander, wie ihr Titel *De providentia* schon andeutet, vom Gedanken der Vorsehung her.

11 Plutarchs Theodizeeschrift *De sera numinis vindicta* ist eine einzige Verteidigung der göttlichen πρόνοια.

12 Vgl. dazu STECK, Israel.

22c–23a; 24a; 28a). Das Beispiel des Sokrates war für Lukas, der sich auch beim Auftritt des Paulus auf dem Areopag mit sokratischen Traditionen vertraut zeigt,¹³ umso naheliegender, als Sokrates in der frühen Kaiserzeit zunehmend zu einer religiös konnotierten Gestalt wurde, welche durch ihre besondere Beziehung zur göttlichen Welt ausgezeichnet war, wie allein vier aus dieser Zeit erhaltene Schriften von Plutarch, Apuleius und Maximus von Tyros über das Daimonion des Sokrates bezeugen.¹⁴ Angesichts des Vorgehens der flavischen Kaiser gegen die Philosophen in Rom¹⁵ hat auch das *exemplum Socratis* zur Zeit des Lukas neue Aktualität erlangt; Prophetenmord und Philosophenmord erscheinen letztlich als zwei Seiten einer Medaille, weil sich in beidem der menschliche Widerstand gegen die göttliche Weisheit und die damit verbundene Gerechtigkeit manifestiert. „Der Gerechte wird gefesselt, gezeißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen, und zuletzt, nachdem er alle möglichen Übel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden“ – in diesem bitteren, das Schicksal des Sokrates verallgemeinernden Resümee Platos (Resp. 361e) sah bereits Klemens von Alexandrien „fast schon eine Prophezeiung auf den erlösenden Heilsplan“ (Strom. V 108,2f). Und falls der Brief des Syrsers Mara bar Sarapion authentisch ist, haben wir aus lukanischer Zeit das Zeugnis eines paganen Stoikers, in dem die Hinrichtung des Sokrates (und des Pythagoras) mit der des „weisen Königs“ der Juden, also mit der Kreuzigung Jesu parallelisiert wird.¹⁶ Beide Doppelkodierungen haben im Übrigen Entsprechungen im hellenistischen Judentum: Zu Philo *De providentia* siehe Anmerkung 10, in SapSal 2 wird das Motiv des verfolgten Weisen mit dem des leidenden Gottesknechts aus Jes 53 verschmolzen.

4. Leiden und Erhöhung bei Elia und Herakles

Die spezifisch lukanische Argumentation, dass irdische Nachstellungen und Leiden nicht im Gegensatz zu Jesu Gottessohnschaft stehen, sondern dass das im Dienste Gottes ertragene Leiden geradezu die Voraussetzung für seine Vergöttlichung darstellt, findet sich bereits bei der Verklärung in einem redaktionellen Einschub angedeutet, wenn dort Mose und Elia mit Jesus über seine bevorstehende ἔξοδος sprechen und dabei sowohl die himmlischen Gestalten wie der in den Tod gehende Jesus von der δόξα umstrahlt sind, der „Herrlichkeit“ des Himmels (Lk 9,30–32). Beim Gang nach Emmaus betont dann der Auferstandene explizit, dass Leiden und Sterben notwendige Durchgangsstufen auf seinem Weg in Gottes

13 MARGUERAT, Apostelgeschichte, 613f.

14 Vgl. DONINI, Sokrates, 142–161.

15 Vgl. Cassius Dio, Hist. Rom. 65,13; Sueton, Dom. 10.

16 SCHULTHESS, Brief, 371f.

Herrlichkeit waren (Lk 24,25–27). Dieser Konnex von Leiden und Erhöhung stellt bei Lukas auch anderswo ein wesentliches Element seiner Passionsdeutung dar (vgl. Lk 17,24f; 24,7.46; Apg 3,12–21), und er wird von ihm noch durch explizite Verweise und implizite Anspielungen auf zwei Gestalten plausibilisiert, denen in neutestamentlicher Zeit in ihrem jeweiligen kulturellen Referenzsystem zentrale Bedeutung zukam.

Die eine ist Elia, der nach Jeremias wie keine andere biblische Persönlichkeit das religiöse Denken des zeitgenössischen Judentums beschäftigt hat.¹⁷ Als kompromissloser Streiter für seinen Gott wurde er von König Ahab und dessen Frau Isebel mit dem Tod bedroht und musste um sein Leben laufen (vgl. 1Kön 19,1–4), wurde aber am Ende in den Himmel entrückt (2Kön 2,11). Bei der frühjüdischen Rezeption dieser Tradition wurde beides – sein Leiden wie seine Erhöhung – eigens hervorgehoben und mit der Vorstellung seiner endzeitlichen Wiederkunft verbunden¹⁸. Die Verbindung Jesu mit diesem Propheten, der ihm auch als Wundertäter nahesteht (Brotvermehrung, Totenaufweckung), war zwar schon durch Markus vorgegeben, wurde aber von Lukas prägnant verstärkt: So nimmt Jesus in der von Lukas verfassten Antrittspredigt in Nazareth explizit auf Elia Bezug, um von daher sein eigenes Auftreten zu deuten (Lk 4,25f), was beinahe schon zu seiner Ermordung geführt hätte (Lk 4,28–30). Die nur in Lk 7,11–16 überlieferte Auferweckung des einzigen Sohns einer Witwe ist eine Doublette zum größten Wunder Elias in 1Kön 17,17–24; entsprechend wird Jesus auch am Ende von den Anwesenden als „großer Prophet“ bezeichnet (Lk 7,16). In Lk 9,8.19 wird Jesus sogar für den wiedergekommenen Elia gehalten, und das befremdliche Wort Jesu, dass er gekommen ist, ein Feuer auf die Erde zu werfen (Lk 12,49), erinnert ebenfalls an Elia, der nach dem *Lob der Väter* bei Jesus Sirach „sich erhob wie ein Feuer“, dessen „Wort brannte wie eine Fackel“ und der vom Himmel „dreimal das Feuer herabbrachte“ (Sir 48,1–3). Am Beginn des Reisberichtes zitieren die Jünger in Lk 9,54 wörtlich 2Kön 1,10.12, und das von Lukas zu den beiden Nachfolgeszenen aus Q (Lk 9,57–60 par. Mt 8,18–22) hinzugefügte Wort, dass der, welcher seine Hand an den Pflug legt und zurücksieht, nicht geschickt ist für das Reich Gottes (Lk 9,61f), ist ein Widerhall der Berufung Elisais durch Elia (1Kön 19,19–21). Bei seiner Verklärung spricht Jesus, wie erwähnt, mit Elia über seinen „Ausgang“ (Lk 9,30f) und am Beginn seiner Passion wird er wie weiland der Prophet von einem Engel für seinen weiteren Weg gestärkt (vgl. 1Kön 19,1–8 mit Lk 22,43). Nicht minder aufschlussreich ist aber auch, dass Lukas die beiden Worte aus Markus und Q ausgelassen hat, in denen Jesus Johannes als den wiedergekommenen Elia

17 Vgl. JEREMIAS, Ἡλ(ε)ίας, 930–936.

18 JEREMIAS, Ἡλ(ε)ίας, 941–943.

bezeichnet (Mk 9,11–13 par. Mt 17,10–13; Mt 11,13f), also die Aussagen, in denen er sich dezidiert von Elia unterscheidet.

Dieser typologische Rückbezug auf den Propheten hat dann Lukas wohl auch dazu bewegt, als einziger neutestamentlicher Schriftsteller die gemeinchristliche Überzeugung der Erhöhung Jesu¹⁹ als Himmelfahrt zu inszenieren und diese auch noch als ἀνάληψις („Hinaufnahme“) zu bezeichnen (Lk 9,51) bzw. mit dem Verb ἀναλαμβάνειν („hinaufnehmen“) wiederzugeben (Apg 1,2.11.22), also sich bewusst der Begrifflichkeit zu bedienen, die nicht nur in 2Kön 2,9.10.11, sondern auch in weiteren frühjüdischen Schriften (Sir 48,9; 1Makk 2,58) für die Himmelfahrt des Elia verwendet wird. Fitzmyer resümiert daher zu Recht: „Jesus is portrayed as *Elias redivivus*“²⁰.

Möglicherweise hat der bei der Gestalt des Elia vorgegebene Zusammenhang eines Leidens auf der Erde mit einer Erhöhung in den Himmel den Verfasser des Doppelwerks auf die Analogien zu dem Geschick des Herakles und die damit verbundene Möglichkeit einer weiteren Plausibilisierung der Passion im paganen Kontext aufmerksam gemacht. Ursprünglich der keulenschwingende Kraftprotz der dorischen Heldensage, wurde der Zeussohn schon in klassischer Zeit zum ethischen Vorbild veredelt, am wirkmächtigsten beim Sokratesschüler Xenophon im Prodikosmythos vom *Herakles am Scheideweg* (Mem. 2,1,21–34), dessen bleibende Popularität für die lukanische Zeit Dion in seiner ersten Königsrede bezeugt (or. 1,55–84). Selbst der Jude Philo konnte im heidnischen Heros ein ethisches Vorbild sehen (Quod Probus 99–104). Dazuhin erhielt der Zeussohn, der wie Jesus einen göttlichen Vater und eine menschliche Mutter hatte und nach der Zurückweisung der Versuchung auf dem schweren Weg der Tugend die Menschheit von allerlei Untieren und Unholden befreite, in frühchristlicher Zeit ein kräftiges religiöses Upgrade: Als *deus* und *maximus ultor*, als „Gott“ und „ultimativer Vergelter“ (Vergil, Aen. VIII,201), als *vindex terrae*, als „Befreier der Erde“ (Ovid, Met. IX,241), ja als von Zeus eingesetzter „Retter (*sōtēr*) der Erde und der Menschen“ (Dion Or. 1,84) wurde er zum Erlöser hochstilisiert, der nicht wie die anderen Halbgötter nach seinem Tod in die Unterwelt hinabfuhr, sondern in den Himmel erhoben wurde, wie schon Pindar in seiner vierten isticischen Ode besingt (IV,55ff).

Das Geschick des Herakles ist für die christliche Theologie besonders interessant, denn nach einer in der Antike verbreiteten Ansicht stellt das Göttliche „immer eine dem Menschen überlegene Macht“ dar²¹ und ist deshalb auch dem zum Mensch-

19 Vgl. Mk 8,38 par.; 13,26f par.; 14,62 par.; Röm 8,34; Phil 2,9–11; 3,20f; Eph 1,20; 6,9; Kol 4,1; Hebr 1,3.13 u. ö.

20 FITZMYER, Gospel, 214 (kursiv i. O.).

21 WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Glaube, 18.

sein gehörenden Leiden entnommen („Apathieaxiom“²²). Erst recht waren Götter als die *Unsterblichen per definitionem* nicht dem Tod unterworfen. Die „Torheit“ des Wortes vom Kreuz (1Kor 1,18) bildete daher ein zentrales Problem bei der Verkündigung der christlichen Botschaft vom leidenden und sterbenden Gottessohn; der erste große Kritiker des Christentums, der Mittelplatoniker Kelsos, kontrastiert entsprechend die Passion Jesu mit dem Schicksal des Pentheus, der zerrissen wurde, als er sich gegen Dionysos stellte, und sieht darin die schlagende Widerlegung der Behauptung einer Göttlichkeit Jesu (Cels II,33f).

Hier stellt Herakles eine bemerkenswerte Ausnahme dar. Gegen Ende der Theogonie, die wiederholt auf die Machttaten des Herakles Bezug genommen hatte (Theog. 287–294; 313–318; 326–335; 526–534), konnte Lukas zu seiner Zeit²³ lesen, dass Herakles „am Ende der schmerzlichen Kämpfe [...] nach großen Taten unter den Göttern wohnt, entrückt jedem Leid und alterslos alle Tage“ (Theog. 950–955). Zuvor aber musste er, wie auch Dion unterstreicht, „die größten Qualen“ ertragen (Dion, Or. 8,28). Und wenn Ovid schildert, wie der sich aufgrund seiner unerträglichen Schmerzen auf dem Berge Oeta verbrennende Heros daraufhin vom „allmächtigen Vater“ im „Vierrossegespann“ durch „Gewölk“ nach oben „entrafft“ und „unter die strahlenden Sterne versetzt“ (Ovid, Met. IX,271f), also vergöttlicht wurde, dann lässt er das seinen Jupiter in der Götterversammlung damit begründen, dass es sich hierbei um die verdiente Belohnung für dessen Leistungen und Leiden handelt, dem diese dann auch zustimmen (Met. IX,243–261). Besonders in der stoischen Interpretation der Heraklesgestalt verkörpert der Halbgott einen Wohltäter der Menschheit, der aufgrund der Verbindung von tugendhaftem Leben mit tapfer ertragenen Leiden sich als der Vergöttlichung würdig erwiesen hatte (vgl. Cicero, Tusc. I,32; Nat. Deor. 2,62) und so auch für das philosophische Ringen nach Überwindung der Abhängigkeit von irdischen Begierden zum Vorbild wird (vgl. Lukian, Hermot. 7). Entsprechend resümiert Seneca in seiner Tragödie *Hercules furens* das Schicksal des Helden mit den Worten: „Zu den Sternen führt von der Erde kein bequemer Weg“ (Z. 437: *non est ad astra mollis e terris via*), welche in der Kurzform *per aspera ad astra* zum geflügelten Wort wurden. Dem Heraklesmythos ist so noch expliziter als der Eliatradition der für die Lukaspassion zentrale Konnex von Leiden und Vergöttlichung eingeschrieben.

Diese Nähe beider Passionen sind umso bemerkenswerter, als Lukas der einzige Evangelist ist, der nicht nur (wie Ovid bei Herakles) Jesu Erhöhung mit Gottes

22 Diesen Begriff hat WERNER ELERT geprägt (Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, aus dem Nachlass hrsg. v. Wilhelm Maurer/Elisabeth Bergsträßer, Berlin 1957).

23 Es ist seit dem Altertum umstritten, ob die entsprechende Passage in der Theogonie schon von Hesiod selbst stammt oder später interpoliert wurde.

Vaterschaft verbindet,²⁴ sondern auch sein Sterben: Bei ihm stirbt der Gekreuzigte nicht wie bei Markus und Matthäus mit der Klage der Gottverlassenheit, sondern befiehlt seinen Geist in die Hände des Vaters (Lk 23,46). Dabei zitiert er zwar mit Ps 31,6 ein Bibelwort, aber indem er diesem Gebet die Anrede „Vater“ hinzufügt, weist dieses letzte Gebet eine frappante Parallele zum *Hercules Oeteus* des Ps.-Seneca auf, wo der sterbende Heros seinen „Vater“ Jupiter bittet: „nimm bitte diesen Geist auf unter die Sterne“ (*spiritum admitte hunc, precor in astra*)²⁵, um dann wenig später noch hinzuzufügen: „Siehe, mich ruft jetzt der Vater; er öffnet das Himmelszelt. Ich komme, Vater“ (Herc. Oet., 1725–1726).²⁶ Wenn die Himmelfahrt des Herakles dann noch auf Vasen und Grabreliefs als Vorbild für eine auch anderen Sterblichen mögliche Apotheose dargestellt und im Kaiserkult „zum stehenden Requisit der Herrscherapotheose“ wurde,²⁷ so wird dessen Geschick geradezu zur eschatologischen Verheißung. Dabei muss die Frage offenbleiben, ob die lukianischen Parallelen mit den erwähnten lateinischen Texten auf gemeinsame griechische Vorlagen (evtl. orphischen Ursprungs) zurückgehen oder auf die lateinische Literatur selbst; für Letzteres spricht m. E., dass Lukas auch in seiner Geburtsgeschichte an die Vorstellung vom Goldenen Zeitalter der römischen Bukolik (Vergil, Calpurnius) anknüpft,²⁸ also auch mit römischer Literatur vertraut gewesen zu sein scheint.

5. Zusammenfassende Thesen

Lukas hat seine Wiedergaben der Passionsgeschichte durch eine dreifache Doppelkodierung plausibilisiert:

1. Durch die Verknüpfung des heilsgeschichtlichen Schemas von Verheißung und Erfüllung im *Schriftbeweis* mit der philosophischen Konzeption einer den Kosmos durchwaltenden göttlichen Macht wird die Passion als Ausdruck von Gottes Willen und damit als Teil eines Heilsplans gedeutet.

2. Zugleich wird der menschliche Widerstand gegen Jesus bis hin zu seiner Ermordung sowohl zum gewaltsamen Geschick der Propheten wie zum *exemplum Socratis* in Beziehung gesetzt. Das wurde deshalb möglich, weil zum einen in

24 Apg 2,33; vgl. BECKER, Dion, 459f.

25 Ps.-SENECA, Herc. Oet., 1695.1703–1704.

26 Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang auch kein Zufall, dass Lukas – ebenfalls als einziger – die Kreuzigung mit dem neutestamentlichen Hapaxlegomenen *θεωρία* („Schauspiel“) bezeichnet, das die Sterbeszene des dritten Evangeliums mit Bühnenadaptionen der Heraklesfigur wie den beiden genannten Theaterstücken in Verbindung bringen könnte, vgl. BECKER, Dion, 352.

27 ROLOFF, Apostelgeschichte, 25.

28 Vgl. WOLTER, Lukasevangelium, 127.

jüdischer Tradition Weisheit und Prophetie immer enger miteinander verschmolzen wurden mit der Folge, dass entsprechend auch die Vertreter der Weisheit das gewaltsame Geschick der Propheten erleiden; in diesem Sinn sagt Jesus in Lk 11,49, dass die „Propheten“ der „Weisheit Gottes“ verfolgt und getötet werden. Zum andern aber war Sokrates, der aufgrund seiner vom Gott der Weisheit veranlassten Suche nach Wahrheit die gesellschaftlichen Konventionen in Frage gestellt hat und deshalb angeklagt und zum Tode verurteilt wurde, zur Zeit des Lukas nicht nur ein ethisches Vorbild, er wurde auch zunehmend zu einer religiös konnotierten Gestalt.

3. Der beide Aspekte, die Ablehnung durch die Menschen und die Erfüllung von Gottes Willen verbindende und für die lukanische Deutung der Passion zentrale Konnex von Verfolgung und Verherrlichung wird plausibilisiert durch die expliziten Verweise auf den nach allen Anfeindungen zum Himmel erhöhten Elia und die impliziten Anspielungen auf Herakles, der sich durch seine „schmerzlichen Kämpfe“ (Hesiod) die Vergöttlichung durch seinen himmlischen Vater verdient hat.

6. Literatur

- BECKER, MATTHIAS, Lukas und *Dion* von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse, Studies in cultural contexts of the Bible 3, Paderborn 2020.
- BOVON, FRANCOIS, Das *Evangelium* nach Lukas, EKK III/1, Göttingen ³2019.
- DONINI, PIERLUIGI, *Sokrates* und sein Daimon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr., in: M. Baltes/M. L. Lakmann u. a. (Hg.), *Apuleius, De Deo Socratis – Über den Gott des Sokrates*, SAPERE VII, Darmstadt 2004, 142–161.
- ECKEY, WILFRIED, Das *Lukasevangelium* – Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Bd. 1: Lk 1,1–10,42, Neukirchen Vluyn 2004.
- ELERT, WERNER, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte, aus dem Nachlass hg. v. Wilhelm Maurer/Elisabeth Bergsträßer, Berlin 1957.
- FITZMYER, JOSEPH, *The Gospel According to Luke I–IX: Introduction, Translation, and Notes*, AncB 28, New York u. a. 1981 (Nachdruck 2009).
- GIACOBBE, MARK, *Luke the Chronicler. The Narrative Arc of Samuel-Kings and Chronicles in Luke-Acts*, Leiden 2023.
- JEREMIAS, JOACHIM, Art. *Ηλ(ε)ίας*, ThWNT II, 1935, 930–943.
- MARGUERAT, DANIEL, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen 2022.
- PSEUDO-SENECA, *L.Aenaei Senecae Tragoediae. Incertorum auctorum Hercules (Oetaeus)*, Octavia, hg. v. Otto Zwierlein, SCBO, Oxford 1986.
- REISER, MARIUS, *Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte*, ZNW 90, 1999, 1–27.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Göttingen ³2010.

SCHULTHESS, FRIEDRICH, Der *Brief* des Mara bar Sarapion. Ein Beitrag zur Geschichte der syrischen Literatur, ZDMG 51, 1897, 365–391.

STECK, ODIL HANNES, *Israel* und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zu Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967.

VOLLENWEIDER, SAMUEL, „Mitten auf dem *Areopag*“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament; in: Ders. (Hg.): Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen, WUNT 436, Tübingen 2020, 321–342.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, ULRICH VON, Der *Glaube* der Hellenen. Bd. 1, Darmstadt 1976 (Nachdruck Berlin 1931).

WOLTER, MICHAEL, Das *Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 2008.

Apostelporträts im Dreifarbendruck

Jüdische, pagane und christliche Farbtöne im Petrusbild der Apostelgeschichte und des 2. Petrusbriefs

Wer den 1. Clemensbrief liest, der wahrscheinlich in der letzten Dekade des 1. Jahrhunderts¹ in zeitlicher Nähe zur Apostelgeschichte (ca. 90 n. Chr.) entstand,² begegnet einem Text, der sich durch sprachliche, motivliche und theologische Vielschichtigkeit auszeichnet. Laut Adolf von Harnack weist er drei markante Charakteristika auf: Erstens rezipiere dieser Brief der römischen Gemeinde an die korinthische ἐκκλησία extensiv die (griechischen) Schriften Israels bis hin zur Verwendung einer Septuaginta-Diktion; zweitens werde ein spezifisch christlicher Charakter erkennbar, und zwar in der Verarbeitung christologischer Überlieferungen, in der triadischen Inbezugsetzung von Gott, Christus und Geist (1Clem 42,3; 46,6; 58,2) sowie in den Bezugnahmen auf (später) neutestamentlich gewordene Texte;³ und drittens gehöre zum literarischen und inhaltlichen Gepräge dieses Schreibens die griechische Bildung und Rhetorik sowie die Verwendung pagan-philosophischer Motive.⁴ Harnack bringt diesen Befund auf folgenden Nenner:

Unser Brief ist nicht nur ein Zwei-, er ist ein Dreifarbendruck: Die ATliche Religion in spätjüdischem Verständnis, der hellenische moralische Idealismus und die Tatsache der Erscheinung Christi (samt dem Kerygma und den neuen Lebensordnungen, die sie als Imperative gegeben, als Kräfte entbunden hat) bilden den Inhalt des Briefs. Diese Dreifaltigkeit konstituiert [sic!] das Christentum, wie es Clemens aufgegangen ist und der römischen Gemeinde.⁵

Ein Forschungsimpuls, der sich aus Harnacks pointierter Schlussfolgerung ergibt, besteht in der Frage, ob jenes in einem römischen Kontext situierte Zusammenspiel

1 LINDEMANN, Clemensbrief, 77–78.

2 BACKHAUS, Datierung, 216–258, hier 214–215, bietet einen Überblick über die unterschiedlichen Datierungen der Apg (Frühdatierung in die frühen 60er Jahre vor dem Tod des Paulus; modifizierte Frühdatierung zwischen ca. 65 und ca. 85; Standarddatierung ca. 80/85–100; relative Spätdatierung ca. 100–130; rigide Spätdatierung nach 130). Ich schließe mich der Standarddatierung an.

3 1Clem 32,4–33,1; 35,5–6; 36,2–5; 37,5; 38,1; 47,1; 49,5.

4 HARNACK, Einführung, 66–85. Zu den eruierbaren intertextuellen Bezügen auf später kanonisch gewordene Texte siehe auch LINDEMANN, Clemensbrief, 70–72.

5 HARNACK, Einführung, 85–86.

des Biblisch-Jüdischen, des Hellenischen und des Christlichen auf die außerkanonische Literatur des frühen Christentums beschränkt bleibt. Im Folgenden soll am Beispiel der lukanischen Petrusdarstellung in der Apostelgeschichte sowie des fiktiven Selbstporträts Petri im pseudepigraphen 2. Petrusbrief⁶ skizziert werden, dass der erwähnte „Dreifarbendruck“ auch bei Lukas und dem unbekanntem Verfasser des 2. Petrusbriefs nachweisbar ist.⁷ Was diese Art der „Dreifaltigkeit“ für das in der aktuellen Lukasforschung viel diskutierte Konzept der Doppelkodierung bedeutet und weshalb es unangebracht wäre, den Terminus einer ‚Triplekodierung‘ in die exegetische Wissenschaft einzuführen, soll im Anschluss an den empirischen Teil eruiert werden.

1. Begriffsklärungen

Die in diesem Beitrag verwendeten Termini „jüdisch“, „griechisch“ (im Sinne von „pagan-griechisch“) und „christlich“ sind teils anachronistisch. Sie werden hier als religiös-kulturelle Analysekatoren verstanden, die nur teilweise mit der quellen sprachlichen Verwendung übereinstimmen. Der Quellenbefund stellt sich wie folgt dar. Der Petrus des 2. Petrusbriefs setzt durch seine Aussage, den Adressaten nun bereits einen „zweiten Brief zu schreiben“ (2Petr 3,1), implizit die Kenntnis der Bezeichnung „Christ“ bzw. „Christianer“ (Χριστιανός) aus dem evozierten Vorgängerschreiben voraus (1Petr 4,16),⁸ verwendet jedoch in seinem Text weder diesen Terminus noch die Begriffe „jüdisch/Juden“ oder „griechisch/Griechen“.

6 Vgl. EURELL, *Peter's Legacy*, 150–165.

7 Zum Petrusbild der Apg liegen wenige ausführliche Darstellungen vor (z. B. DIETRICH, *Petrusbild*, 164–321; EURELL, *Peter's Legacy*, 41–58), die alle nicht auf die hier aufgeworfene Fragestellung eingehen.

8 Die aus dem griechischen Christusnamen abgeleitete, mit einer lateinischen Wortendung versehene (*Christiani* oder *Chrestiani*) Fremdbezeichnung Χριστιανοί ist seit dem 1. Jh. bezeugt, wohl frühestens (unter Voraussetzung der Standarddatierungen) in der Regierungszeit Domitians (Apg 11,26; 26,28; 1Petr 4,16). Gleichwohl impliziert Lukas, dass der Begriff bereits in den 40er Jahren des 1. Jhs., wahrscheinlich zur Zeit des Kaisers Claudius und des Königs Herodes Agrippa I. (vgl. Apg 11,28; 12,1; 12,23), in Antiochien aufgekommen sei (Apg 11,26). Die erzählte Zeit des pseudepigraphen 1Petr suggeriert, dass er zu Lebzeiten des historischen Petrus (in den 60er Jahren?) in Rom in Gebrauch war. Im Falle der (teilweisen?) Echtheit des Testimonium Flavianum läge gegen Ende des 1. Jhs. auch ein jüdisches Zeugnis für die Gruppenbezeichnung Χριστιανοί vor (Jos., *Ant.* 18,63–64). Bei lateinischen Autoren ist die Benennung explizit seit dem frühen 2. Jh. belegt (Plin., *Epist.* 10,96,1–6; 10,97,1–2; Suet., *Nero* 16,2; ähnlich Claud. 25,4 [*impulsore Chresto*]; Tac., *Ann.* 15,44,2), wengleich anzunehmen ist, dass ihre Verwendung wahrscheinlich ins 1. Jh. zurückreicht (COOK, *Chrestiani*, 240–263). Griechischsprachige Autoren verwenden das Wort seit dem 2. Jh. (Lucian., *Peregr.* 11; 13; Kelsos apud Orig., *Cels.* 2,5; 3,75), wobei Epiktet die Christen zeitlich früher als die „Galiläer“ erwähnt (Epict., *Diss.* 4,7,6; dazu BONHÖFFER, *Epiktet*, 42–44).

Bei Lukas ergibt sich ein differenzierteres Bild. Zahlreiche Belege für Ἰουδαῖος in substantivischer und adjektivischer Verwendung⁹ stehen dabei quantitativ wenigen Bezugnahmen auf Hellenisches gegenüber. Mit der Begrifflichkeit des Hellenischen bezeichnet der *auctor ad Theophilum* erstens Judenchristen griechischer Sprach- und Kulturprägung (Ἑλληνισταί: Apg 6,1), zweitens griechischsprachige Juden (Ἑλληνισταί: Apg 9,29), drittens gräköphone Heiden, die keine geborenen Griechen sind (Ἑλληνισταί: Apg 11,20),¹⁰ viertens „Griechen“ (Ἕλληνες) im Unterschied sowohl zu Juden¹¹ als auch (implizit) zu „Barbaren“ (Apg 28,2; 28,4),¹² fünftens „gottesfürchtige Griechen und griechische Frauen“, die dem Judentum nahestehen,¹³ sowie sechstens die griechische Sprache: Der lukanische Paulus bedient sich ihrer gegenüber dem Militärtribun auf den Stufen der Burg Antonia (Apg 21,37: Ἑλληνιστί) und stellt deren Beherrschung auch dadurch unter Beweis, dass er sich in der Kulturmetropole Athen mit Gottesfürchtigen und Philosophen verständigen (Apg 17,17–18), sich auf griechische Dichter berufen und aus dem Lehrgedicht *Phainomena* des Aratos von Soloi zitieren kann (Apg 17,28). An zwei Stellen begegnet der Terminus Χριστιανός (Apg 11,26; 26,28) im Sinne einer Fremdbezeichnung, einmal in einem Erzählerkommentar (Apg 11,26), einmal in einer Figurenrede (Apg 26,28: Herodes Agrippa II.). Zur positiven Bezeichnung der Christusgläubigen verwendet Lukas ekklesiologisch aufgeladene, aus den Paulusbriefen, den synoptischen Evangelien und dem Corpus Iohanneum bekannte Begriffe wie „Heili-

9 Neben positiven bzw. neutralen (z. B. 13,43; 14,1; 17,4; 17,11–12; 18,8; 20,20; 28,24) gibt es negativ-polemische Erwähnungen (z. B. 12,3; 13,45; 14,2; 17,5; 18,12–14; 20,3; 20,19; 23,12; 23,27; 25,2–10; 28,19).

10 Zu dieser Differenzierung zwischen drei unterschiedlichen Gruppen von „Hellenisten“ in der Apg siehe ZUGMANN, „Hellenisten“, 1–8.

11 Apg 16,1; 16,3; 19,10; 19,17; 20,21; 21,28.

12 HARNACK, Apostelgeschichte, 58 und CADBURY, Making, 240.341–342 heben mit Blick auf Apg 28,2; 28,4 hervor, dass die dortige Barbarenterminologie eine griechische Perspektive einnehme, die auf eine „hellenische Abkunft“ (HARNACK, ebd.) des Lukas rückschließen lasse. Unabhängig von der biographischen Herkunft des Lukas zeugt die Barbarenbegrifflichkeit in der Tat von einer kulturellen Differenzierung zwischen Griechen und Nicht-Griechen aus der hellenischen Perspektive. Zur Gegenüberstellung von Griechen und Barbaren in der frühen Kaiserzeit siehe z. B. Philo, Abr. 267; Pseudo-Long., Subl. 43,2; Jos., Ap. 1,201; Dio Chrys., Or. 1,14; 12,27; Plut., Isid. 377f.

13 Apg 14,1; 17,4; 17,12; 18,4; vgl. KEENER, Acts (3), 2739. HARNACK, Apostelgeschichte, 55–56 weist darauf hin, dass in Apg 14,1; 18,4; 19,10; 19,17; 20,21 die Bezeichnung Ἕλληνες jeweils mit Ἰουδαῖοι gekoppelt ist, worin er paulinische Einflüsse vermutet (vgl. z. B. 1Kor 1,24; Gal 3,28; Röm 1,16; 3,9). Dadurch sei die Ἕλληνες-Benennung zumindest in diesen Fällen nahezu gleichbedeutend mit τὰ ἔθνη im Sinne von „Heidenvölker“. In Apg 19,10; 19,17; 20,21 legt der Kontext diese Bedeutung nahe.

ge“¹⁴, „Freunde“ (Apg 27,3),¹⁵ „Jünger“¹⁶ und „Jüngerin“ (Apg 9,36). Vor römischen Behörden werden der christusgläubige (Apg 16,18) Paulus sowie Silas durch die Figurenrede der paganen „Herren“ als „Juden“ (Ἰουδαῖοι) eingeführt (Apg 16,20). Diese Bezeichnung markiert im Kontext der Szene eine aus der inszenierten römischen Außenperspektive vorgenommene Differenz zwischen „Juden“ und „Römern“ und ordnet die Christusgläubigen den Juden zu.¹⁷ Passend dazu legt Lukas insgesamt großen Wert darauf, Paulus – neben Petrus die menschliche Hauptfigur der Apostelgeschichte – als einen der „Hoffnung Israels“ (Apg 28,20) verschriebenen, frommen Juden und Pharisäer zu präsentieren.¹⁸

Dieser recht vielschichtige Quellenbefund legt nahe, dass die wissenschaftlichen Analysekatoren „jüdisch“, „pagan-griechisch“ und „christlich“ einige Anhaltspunkte in den untersuchten Texten haben. Wie sie im vorliegenden Beitrag genau verwendet werden, soll nun skizziert werden:

- a) Als „jüdisch“ werden jene Textinhalte verstanden, die einerseits die Identitätsmerkmale des pluralen kaiserzeitlichen Judentums betreffen¹⁹ und die andererseits konzeptuell, literarisch und theologisch primär vor dem Hintergrund der zitierten, paraphrasierten oder adaptierten heiligen Schriften Israels oder der frühjüdischen Literatur erklärbar sind. Die von Lukas und dem Verfasser des 2. Petrusbriefs herangezogenen heiligen Schriften Israels sowie zahlreiche jüdische Texte des Hellenismus und der Kaiserzeit sind freilich auf Griechisch verfasst, womit zumindest teilweise eine Rezeption griechischen Gedankenguts einhergeht.²⁰ Ohnehin blickte das heterogene Judentum der Kaiserzeit in Paläs-

14 Apg 9,13; 9,32; 9,41; 26,10; vgl. z. B. 1Kor 1,2; Phil 1,1; 4,21; 2Kor 1,1; Röm 1,7; 16,2; 16,15.

15 Vgl. Lk 12,4; Joh 15,13–15; 3Joh 15. Im Porträt der Jerusalemer Gemeinde bedient sich Lukas ebenfalls der antiken Freundschaftsethik (Apg 2,44; 4,32), ohne allerdings explizit die Christen als „Freunde“ zu bezeichnen.

16 Z. B. Apg 6,1–2; 6,7; 9,1; 11,26; 13,52; 15,10; 16,1; 20,30; Lk 5,30; 10,23; 22,45; vgl. z. B. Mk 3,7; 16,7; Mt 5,1; 28,16; Joh 2,2; 20,30.

17 Die Stelle dürfte transparent dafür sein, dass noch zur Abfassungszeit der Apg Christusgläubige in der paganen Außenwahrnehmung trotz der bereits (lokal) geläufigen Fremdbezeichnung „Christianer“ (Apg 11,26) unter die Juden subsumiert werden konnten. Zur Kenntnis der Juden und des Judentums bei Römern und Griechen zur Zeit des entstehenden Christentums siehe STERN, *Authors* (I), bes. 227–576; STERN, *Authors* (II), bes. 1–137.

18 Apg 16,3; 21,20–26; 22,3; 23,6; 24,14.

19 Hierzu zählen gemäß ÖHLER, *Geschichte*, 55–62 der Monotheismus, der Erwählungs- und Bundesgedanke, das Festhalten am mosaischen Gesetz, der identitätsstiftende Bezug zu Jerusalem und dem Tempel sowie weitere, teils unterschiedlich gewichtete Aspekte wie die Beschneidung, Reinheits- und Speiseregeln, die Sabbatobservanz, Endogamie sowie die Abstammung von Abraham bzw. den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob.

20 Einen Überblick für die Septuaginta bietet KARRER, *Septuaginta*. Ein Paradebeispiel für die gezielte Rezeption griechischer Philosophie und Literatur im Judentum der Kaiserzeit sind die Schriften Philons von Alexandria.

tina und der Diaspora bereits auf Jahrhunderte der Hellenisierung zurück,²¹ was sich kulturell z. B. an der v. a. mit Alexandria assoziierten Entstehung einer jüdisch-hellenistischen Philosophie (z. B. Aristobulos, Pseudo-Aristeas, Philon von Alexandria, Pseudo-Phokylides, der Verfasser der *Weisheit Salomos*)²² sowie an der Produktion einer jüdischen Epen- und Tragödiendichtung (z. B. Sosates, Philon der Epiker, Theodotos, Ezechiel der Tragiker)²³ und Romanliteratur (*Joseph und Aseneth*) in griechischer Sprache zeigt.²⁴ Es versteht sich folglich von selbst, dass die Rede von „dem Jüdischen“ inklusive „des Biblischen“ grob vereinfachend ist und der Komplexität der literarischen Zeugnisse nicht gerecht wird. Es kann daher nicht darum gehen, im Untersuchungsgegenstand biblisch-jüdische gegen „nicht-jüdische“ Einflüsse auszuspielen. Denn in den Texten selbst ist Jüdisches von Griechischem oder auch von Paganem nicht immer trennscharf zu unterscheiden.²⁵ Im Rahmen des Kulturaustauschs ist vielmehr mit quasi vererbten Überblendungen sowie Synkretismen zu rechnen, die zwar zu Analysenzwecken auseinanderdifferenziert werden können, die jedoch eigentlich ein kulturelles Amalgam bilden.

- b) Unter „griechisch“ im Sinne von „pagan“ werden jene Themen, Begriffe oder Motive verstanden, die in der ebenfalls durch Pluralität und Diversität gekennzeichneten griechischen (und römischen) Literatur, Philosophie und Religion verortet werden können. Der nicht quellsprachliche Begriff „pagan“ meint dabei „nicht-christlich“ und „nicht-jüdisch“ in einem nicht pejorativen und nicht normativen Sinne.²⁶ Die interpretationssprachliche Terminologie transportiert zwar ein christliches Deutungsmuster der Abgrenzung, das sich erst im Laufe der Spätantike (4./5. Jh. n. Chr.) voll ausbildete. Jedoch umfasst die

21 HENGEL, Judentum.

22 FELDMIEER, *Weise*, 22–35 sowie die Beiträge von D. Winston, R. Radice und D. Wyrwa in RIEDWEG/HORN/WYRWA (Hg.), *Philosophie*, 715–753.

23 SCARDINO, *Tragödie*, 920–923; SIEGERT, *Einleitung*, 483–492.

24 Zur Adaption und Transformation griechischer Literaturgattungen im hellenistischen Judentum (Epik, Tragödie, Lehrdichtung, philosophische Traktate, Romane, Historiographie und Biographie) siehe umfassend ADAMS, *Greek Genres*.

25 Ein Beispiel hierfür ist die luk. Behandlung der Magie, die gerade nicht einseitig mit dem Bereich des Paganen assoziiert wird. Obwohl in der Tora Hexerei, Wahrsagerei und Schadenzauber verboten werden (Ex 22,17; Lev 19,26; 19,31; Dtn 18,9–22) und die prophetische Literatur teils gegen magische Praktiken polemisiert (Ez 13,18–21), präsentiert Lukas den in der Stadt Samaria wirkenden jüdischen Magier Simon (Apg 8,9–24), den in Paphos (Zypern) aktiven jüdischen „Pseudopropheten“ und Hofmagier Bar-Jesus/Elymas (Apg 13,6–12) sowie jüdische Beschwörer in Ephesus (Apg 19,13–17). Nicht-jüdische Zauberpraktiken (Apg 19,17–20) treten demgegenüber quantitativ in den Hintergrund. Zu magischen Praktiken im antiken Judentum siehe EVE, *Jewish Context*, 350–376; BUSCH, *Magie*, 85–111.

26 Siehe zum Folgenden BECKER, *Lukas und Dion*, 7 mit Anm. 27.

Begrifflichkeit „pagan“ – und darin liegt ihr Vorteil gegenüber neutraleren Alternativen – eine religiöse Konnotation im Sinne des Polytheismus und der antiken Religionsphilosophie. Diese religiöse Konnotation ist bei den Inhalten der griechisch-römischen Schulbildung, Rhetorik und Philosophie der Kaiserzeit mitzudenken.²⁷ Nicht zufällig porträtiert Lukas die epikureischen und stoischen Philosophen in Athen in erster Linie als religiös interessiert und als theologisch hellhörig (Apg 17,18–20).

- c) Was die dritte Analysekatgorie betrifft, so ist die Feststellung einer terminologisch zwar anachronistischen,²⁸ sachlich aber vorfindbaren Christlichkeit darin begründet, dass Lukas und der Verfasser des 2. Petrusbriefes infolge ihres vorausgesetzten Christusglaubens Inhalte vertreten, die sich sowohl gegenüber dem Jüdischen als auch gegenüber dem Paganen als different erweisen. Anders formuliert: Das spezifisch Christliche geht nicht einfach in der Kombination des Jüdischen und Paganen auf.

2. Das Petrusbild der Apostelgeschichte

2.1 Jüdische Farbtöne

Wie den lukanischen Rezipienten bereits aus dem Vorgängerwerk bekannt ist, stammt Petrus, der eigentlich den hebräischen Namen Simon trägt,²⁹ aus Galiläa (Lk 22,59). Im ersten Teil des lukanischen Diptychons wird er als ein mit Kapernaum assoziierter Fischer eingeführt, der seinem Beruf am See Genezareth nachgeht (Lk 5,1–11). Sein Name Simon, den Jesus persönlich um den Namen Πέτρος erweitert (Lk 6,14),³⁰ begegnet in der Form Σίμων an nur wenigen Stellen der Apostelgeschichte, und zwar ausschließlich in der Cornelius-Episode (Apg 10,5; 10,18; 10,32; 11,13). Die alternative Namensform Συμεών, die einen stärker hebraisierenden

27 Mythen und Göttergeschichten wurden bereits im Elementar- und Grammatikunterricht behandelt (CAMERON, *Greek Mythography*, 217–252; GIBSON, *Greek Myth*; MECCARIELLO, *Impulso mitografico*). Die stoische und platonische Philosophie erhielt bereits in ntl. Zeit zunehmend ein religiöses Gepräge (GÖRGEMANN, *Religiöse Philosophie*, 50–59; SPEYER, *Voraussetzungen*, 31–35; HIRSCH-LUIPOLD, *Literatur*, 124–135).

28 Als explizite christliche Selbstbezeichnung begegnet der Begriff seit der Wende zum 2. Jh. (Did. 12,4; Ign., Eph. 11,2; 14,2; Mgn. 4,1; Trall. 6,1; Rom. 3,2–3; Pol. 7,3). Auch die positive Selbstbezeichnung „Christentum“ (Χριστιανισμός) ist seit Ignatius von Antiochien belegt, der sie u. a. zur Abgrenzung vom „Judentum“ verwendet (Mgn. 10,1; 10,3; Rom. 3,3; Phld. 6,1).

29 Lk 4,38; 5,3–5; 5,8; 5,10; 6,14; 22,31; 24,34.

30 Die aus dem Aramäischen stammende, gräzisierte Namensform Κηφᾶς, die dem griechischen Namen Πέτρος zugrunde liegt, nennt Lukas nie. Sie ist im NT nur bei Paulus (1Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9; 2,11; 2,14) und Johannes (Joh 1,42) belegt.

Klang besitzt,³¹ begegnet als Bezeichnung des Petrus im Munde des Herrenbruders Jakobus (Apg 15,14). Sie unterstützt im Erzählverlauf das jüdische Kolorit in der literarischen Szenerie des Apostelkonvents. Schon in den Anfangskapiteln des δεῦτερος λόγος wird Petrus als ein gottesfürchtiger Jude vorgestellt, insofern er gemeinsam mit dem Zebedaiden Johannes (vgl. Lk 5,10) zum Jerusalemer Tempel geht, um am Gebet zur Zeit des täglichen Tamid-Opfers teilzunehmen (Apg 3,1).³² Auch jenseits kultischer Anlässe widmet sich Petrus dem Gebet (Apg 10,9), wobei die Cornelius-Episode zugleich aufzeigt, wie sehr sich der Apostel an die mosaischen Gesetze über reine und unreine Speisen hält (Lev 11–16; Dtn 14).³³ Dies wird daran ersichtlich, wie er auf die ekstatische Vision der Tiere, die er während des Betens erlebt, reagiert: Die geschauten „Vierfüßler“, „wilden Tiere“, „Reptilien“ und „Vögel“ hält Petrus im Unterschied zur Einschätzung der von ihm vernommenen Stimme für „profan“ (κοινόν) und „unrein“ (ἀκάθαρτον) (Apg 10,11–15; 11,5–9). Auch seine ursprüngliche, erst durch das Wirken des Heiligen Geistes aufgehobene Unterscheidung zwischen rituell unreinen Heiden und reinen Juden (Apg 10,28; vgl. 15,9) zeugt vom lukanischen Bestreben, die jüdische Identität Petri zu unterstreichen. Denn aus der Tora, aus anderen Schriften der hebräischen und griechischen Bibel sowie aus jüdischen Texten der hellenistisch-römischen Zeit geht hervor, dass das heilige und erwählte Gottesvolk aus Gründen der Befleckungsgefahr dazu aufgerufen ist, sich von den als unrein erachteten, polytheistischen Heidenvölkern abzusondern.³⁴

Ferner bezieht sich Petrus in den Reden an jüdische Adressaten vielfach auf die heiligen Schriften Israels in ihrer griechischen Fassung, v. a. auf die Tora (Apg 3,13; 3,22–25), die Bücher der Propheten (Apg 2,16–21; 3,13) sowie auf das „Buch der Psalmen“ (Apg 1,20).³⁵ Da er sie in der Erzählwelt auswendig zitiert, kommentieren und interpretieren kann, rückt ihn dies in die Nähe der Schriftgelehrten (vgl. Apg 4,5), wenngleich er im Gegensatz zu diesen gerade keine formale Ausbildung zur Schriftgelehrsamkeit vorweisen kann (Apg 4,13).³⁶ Wiederholt spricht er in seinen Reden auch von „unseren Vätern“ (Apg 3,13; 5,30; 15,10; diff. 3,25) oder vom

31 Vgl. CULLMANN, Πέτρος, 99. Der Name Σίμων ist seit klassischer Zeit auch als pagan-griechischer Eigenname bezeugt (Aristoph., Nub. 351); weitere Belege bei PAPE/BENSELER, Wörterbuch, 1393–1394.

32 HAMM, Tamid Service, 221–222.

33 MARGUERAT, Apostelgeschichte, 416.

34 Lev 18,24–28; Ri 2,1–2; 1Esdr^{LXX} 1,47; 8,66; 8,84; 2Esdr^{LXX} 6,21; Judith 4,12; PsSal 1,8; Ez^{LXX} 4,13; 44,17; Jub 22,16; TestLev 9,10; Jos., Bell. 2,150; ESCHNER, Essen, 556–559; vgl. im NT Gal 2,12–14; Apg 21,28; 24,6. Zur Unreinheit paganer Götterbilder siehe Ez^{LXX} 36,17; 37,22–23; 2Kor 6,16–17; Jos., Ant. 9,273 (μίσσμα ειδώλων).

35 Apg 1,16; 1,20; 2,25–31; 2,34–35; 4,11.

36 Während die Geistinspiration bei Lukas formale Bildungsmängel auszugleichen scheint (vgl. Apg 4,8), ist es historisch betrachtet nicht unplausibel, dass Petrus, sofern er aus einer frommen

„Gott *unserer* Väter“ (Apg 3,13; 5,30). König David wird ausdrücklich als „Patriarch“ eingeführt (Apg 2,29). Dadurch ordnet sich der lukanische Petrus dem erwählten Volk Israel und dem Gott dieses Volkes zu, den er explizit als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs näherbestimmt (Apg 3,13; vgl. 3,25). Wiederholte Israel-Bezüge in den Petrusreden,³⁷ die der jüdischen Kontextualisierung des Christusgeschehens im Rahmen einer prophetischen Erfüllungsvorstellung dienen (vgl. Apg 1,16; 3,18), verstärken die Ausrichtung Petri auf das auserwählte Volk. Sogar sein Ideal der Tora-Treue spricht er im Rahmen des Apostelkonvents explizit an, wengleich in paulinischer Manier (vgl. Gal 5,1) die Gesetzeserfüllung als ein „Joch“ bewertet wird, das „weder unsere Väter noch wir tragen konnten“ (Apg 15,10). Der Rekurs auf die Väter und das jüdische „Wir“ schließt im Kontext die Beschneidung als jüdischen Identitätsmarker ein (Apg 15,1–2; 15,6–7), da die strittige Frage nach der Beschneidung von Heidenchristen zuallererst den Grund für den Apostelkonvent und somit auch für das Votum des Petrus (Apg 15,7–11) lieferte.

2.2 Pagan-griechische Farbtöne

Die pagan-griechischen Anteile im Petrusporträt der Apostelgeschichte sind bislang nur vereinzelt in den Fokus der Forschung getreten. Bemerkenswert ist zunächst, dass Petrus als Galiläer in der Erzählwelt der Apostelgeschichte Griechisch zu sprechen scheint, nicht Aramäisch oder Hebräisch.³⁸ Interessanterweise bringt Lukas in der Verleugnungsszene des Vorgängerwerkes die Herkunft des Petrus aus Galiläa gerade nicht mit seiner Sprache in Verbindung (Lk 22,54–62, hier 22,59: ἐπ’ ἀληθείας καὶ οὗτος μετ’ αὐτοῦ ἦν, καὶ γὰρ Γαλιλαῖός ἐστιν) – im Gegensatz zu Matthäus, der diesen Zusammenhang durch die Erwähnung eines galiläischen (vgl. Mt 26,69) „Dialekts“ (λαλιά) des Petrus explizit herstellt (Mt 26,69–75, hier 26,73: ἀληθῶς καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ). Lukas erwähnt an einigen Stellen der Apostelgeschichte unterschiedliche Sprachen, was ein gewisses Interesse an der Zeichnung polyglotter Charaktere zu erkennen gibt: So redet die Bevölkerung Lystras Paulus und Barnabas auf „Lykaonisch“ an (Apg 14,11), was im Umkehrschluss nahezulegen scheint, dass die „Apostel“ (Apg 14,4; 14,14) diesen

jüdischen Familie stammte, „durch Elternhaus und Synagoge über eine Elementarbildung verfügt“ hat, so RIESNER, Jesus, 541.

37 Apg 2,22; 2,36; 3,12; 4,10; 5,31; 10,36.

38 Zwar lässt sich eine Hellenisierung Galiläas im 1. Jh. sowie die Verbreitung des Griechischen historisch belegen, und die Annahme von Griechischkenntnissen Jesu und des Zwölferteams ist historisch durchaus plausibel (RIESNER, Jesus, 321–325.511–513). Doch der Grad der impliziten Gräzisierung Petri durch Lukas ist demgegenüber bemerkenswert.

kleinasiatischen Dialekt³⁹ zumindest ansatzweise verstehen. Paulus „beherrscht“ zur Verwunderung des Militärtribuns in Jerusalem „Griechisch“ (Apg 21,37), hält dann aber seine Verteidigungsrede auf den Stufen der Burg Antonia (Apg 21,37; 21,40) auf „Aramäisch“ bzw. „Hebräisch“ (Apg 21,40; 22,2). Und der erhöhte Christus spricht Paulus auf dem Weg nach Damaskus auf „Aramäisch“ bzw. „Hebräisch“ an (Apg 26,14).⁴⁰ Obwohl Petrus aufgrund seiner galiläischen Herkunft sicherlich zu den hebräisch-sprachigen Judenchristen innerhalb der Jerusalemer Gemeinde zu rechnen ist und eben nicht zu den griechisch-sprachigen „Hellenisten“ (vgl. Apg 6,1), suggeriert zumindest die Figurendarstellung für die Rezipienten einen Petrus, der mehrsprachig auftritt⁴¹ und somit auch Griechisch spricht. Dies wird explizit in Apg 1,19 ersichtlich, wenn Petrus über den Todesort des Judas unter Rekurs auf die „Bewohner Jerusalems“ sagt, er werde „in ihrer eigenen Sprache (τῆ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν) ‚Hakeldamach‘ genannt, d. h. ‚Blutacker‘ (vgl. Mt 27,8)“. Die Verwendung des Adjektivs ἰδίᾳ, des Possessivpronomens αὐτῶν sowie die von Petrus selbst nachgelieferte Übersetzung ins Griechische (τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἴματος)⁴² markieren eine Distanz zwischen dem Apostel und der offensichtlich aramäischen Sprache der Lokalbevölkerung in der Textwelt des 1. Kapitels.⁴³ Die subtile Inbezugsetzung des Petrus mit der griechischen Sprache ist allerdings kein schlagendes Argument für eine pagane Farbgebung, weil der lukanische Petrus im Wesentlichen ein Septuaginta-Griechisch spricht und zitiert. Dieses Griechisch unterstreicht die Verbundenheit des Apostels mit dem Judentum.⁴⁴

39 Der Begriff διάλεκτος, der in der Apg eine „lokal gesprochene Sprache“ (1,19) oder auch eine „Landes-“ oder „Volkssprache“ meinen kann (2,6; 2,8; 21,40; 22,2; 26,14), tritt in Verbindung mit dem Lykaonischen nicht auf.

40 Dass der Erhöhte Paulus zwar auf „Aramäisch“ bzw. „Hebräisch“ anspricht, aber inhaltlich ein griechisches Sprichwort aufgreift, das Euripides-Bezüge ermöglicht (BECKER, Lukas und Dion, 72–75), ist ein besonders aussagekräftiges Beispiel für eine sehr raffinierte Form der luk. Doppelkodierung.

41 BACKHAUS, Transformationen, 194.

42 Sollte es sich bei der Formulierung τοῦτ' ἔστιν um die Markierung einer eingeschalteten Erzähler- bzw. Autorenerklärung handeln (wie in Mk 7,2 oder Mt 27,46), läge keine Figurenrede des Petrus vor. Bei Lukas kann eine Näherbestimmung von Sachverhalten durch τοῦτ' ἔστιν allerdings durchaus Bestandteil einer Figurenrede sein (Apg 19,4).

43 Anders RUF, Berührungen, 116–117, der davon ausgeht, dass Petrus als aramäischsprachig präsentiert werde. Dass Mehrsprachigkeit für Jerusalem vorauszusetzen ist, weiß Lukas durchaus, wie nicht nur aus Apg 2,5 hervorgeht, sondern auch aus der Erwähnung von Synagogen verschiedener Gruppen aus der Diaspora (Kyrenaika, Alexandria, Kilikien, Kleinasien), in denen Griechisch als Hauptsprache vorauszusetzen ist (Apg 6,9).

44 Nach ZIEGERT, Kultur, 659–665 kann der vorrangig wörtliche bzw. hebraisierende Übersetzungsmodus vieler Septuaginta-Schriften u. a. mit dem Anliegen kultureller Identitätswahrung („Abgrenzung“) im Kontext hellenistischer „Akkulturation“ erklärt werden, die ihrerseits innerhalb der Septuaginta-Schriften auch freie Wiedergaben des hebräischen Textes hervorgebracht habe.

Argumentativ gewichtiger sind zwei andere Faktoren, nämlich erstens die Präsentation des Petrus als Redner und zweitens die Darstellung Petri durch die Schablone des Sokrates. Der *Petrus orator* bildet zunächst einen herben Kontrast zum Petrus des Lukasevangeliums, wo er gerade nicht als Redner in Erscheinung tritt. „Umso jüher trifft uns der Wechsel in der Apostelgeschichte: Der galiläische Stämmeler wird polyglott und hält programmatische Reden.“⁴⁵ Diese zeichnen sich teils durch eine beträchtliche Länge aus,⁴⁶ und obwohl Petrus im Vergleich zum lukanischen Paulus weniger markant als Redner präsentiert wird,⁴⁷ inszeniert die Assoziation mit der Rhetorik auch im Falle des Petrus eine Nähe zur griechisch-römischen Kultur. Nur an einer einzigen Stelle führt Lukas die parrhesiastische Redart Petri auf die Inspiration des Heiligen Geistes zurück (Apg 4,4; 4,13),⁴⁸ woraus mit Blick auf die längeren Reden bei den Rezipienten die Frage entsteht, woher die rhetorischen Kompetenzen des Petrus stammen. Da ihm eine hohe Bildung und eine formale Ausbildung in der Schriftgelehrsamkeit abgesprochen werden (Apg 4,13), könnte der rhetorisch gebildete Lukas,⁴⁹ der seiner Figur diese Reden in den Mund legt, implizieren, dass der Apostel ein natürliches Redetalent besitzt. Die Differenzierung zwischen einer natürlichen Redebegehung (φύσις/*natural/ingenium*) und einer durch Studium und Ausbildung erlernten Redekunst (τέχνη/*ars/doctrina*) ist jedenfalls den antiken Rhetorikern vertraut.⁵⁰ Quintilian zufolge ist dabei die Naturanlage sogar in gewisser Hinsicht der formalen Rhetorikausbildung überlegen, weil die „Kunst ohne Stoff nichts ist“ (*nihil ars sine materia*), dem „Stoff“ allerdings „selbst ohne Kunst ein Wert“ zukomme (*materiae etiam sine arte pretium est*).⁵¹ Dennoch sei letztlich „die höchste Kunst besser als der beste Stoff“ (*ars summa materia optima melior*).⁵² Die bereits erwähnte parrhesiastische Redeweise des Petrus, die zu seinem rhetorischen Profil gehört,⁵³ leitet über zum *Petrus philosophus*. Denn die Parrhesie im Sinne der freimütigen Rede gehört in der Kaiserzeit auch zum Habitus von Philosophen, und zwar insbesondere zum Auftreten nicht-

45 BACKHAUS, Transformationen, 194; vgl. BÖTTRICH, Vermächtnis, 234.

46 Apg 1,16–22; 2,14–36.38–40; 3,12–26; 4,8–12.19–20; 5,29–32; 10,34–43; 11,5–17; 15,7–11.

47 Zu Paulus als Redner in der Apg siehe BECKER, Lukas und Dion, 107–112; HESS, Rhetor.

48 HESS, Rhetor, 166–168.

49 MORGENTHALER, Lukas und Quintilian; REICH, Figuring Jesus; BECKER, Lukas und Dion, 62–125.

50 Cic., De orat. 1,25,113–117; Quint., Inst. 2,17,1–43; 2,18,1–5; 2,19,1–3; LAUSBERG, Handbuch, 25–29 (§§ 1–8).

51 Quint., Inst. 2,19,3; vgl. dazu ebd. 2,19,2: *nam si parti utrilibet omnino alteram detrahas, natura etiam sine doctrina multum valebit, doctrina nulla esse sine natura poterit. sin ex pari coeant, in mediocribus quidem utique maius adhuc naturae credam esse momentum, consummatos autem plus doctrinae debere quam naturae putabo.*

52 Quint., Inst. 2,19,3.

53 Hess, Rhetor, 161–166.

elitärer Kyniker, unter denen Diogenes von Sinope als *exemplum* herausragt.⁵⁴ Die Stilisierung missionarischer Rede als vom Heiligen Geist bewirkte Parrhesie ist damit entscheidend nach der mithin auch durchaus konfrontativen Redeweise bestimmter paganer Philosophen modelliert.⁵⁵

Zu den philosophischen Charakterisierungsmerkmalen gehört es ferner, den zentralen Repräsentanten des Zwölferkreises als *Petrus Socraticus* zu präsentieren.⁵⁶ Nicht nur Jesus (dessen lukanisches Porträt den *Socrates moriens* evoziert) und Paulus (dessen lukanisches Porträt den *Socrates philosophans* evoziert), sondern auch Petrus wird folglich von Lukas stellenweise in sokratisches Licht getaucht, wenn gleich dies sehr viel subtiler geschieht als in der Athen-Episode (Apg 17,16–34).⁵⁷ Neben Anspielungen auf die platonische *Apologie des Sokrates* ist hierbei im komparativen Horizont die zeitgenössische Sokratesrezeption der Kaiserzeit zu beachten, die zahlreiche Facetten eines *exemplum Socratis* hervorgebracht hat.⁵⁸ Mit Sokrates teilt Petrus sowohl die nicht-elitäre Herkunft⁵⁹ als auch den nicht-akademischen Beruf (Lk 5,1–10)⁶⁰ sowie die scheinbare (!) Unbildung im Sinne einer fehlenden Buchgelehrsamkeit und Fachbildung (Apg 4,13).⁶¹ Auch die im „Dienst“ Christi

54 Philo, Prob. 121–125; Dio Chrys., Or. 4,15; 8,3; 9,7; Epict., Diss. 3,22,2; 3,22,96–97; Diog. Laert., Vit. Phil. 6,69; HESS, Rhetor, 163; BECKER, Lukas und Dion, 112–116; LEPPIN, Parrhesie, 111–115.

55 Das Parrhesie-Motiv zieht sich durch die gesamte Apg (LEPPIN, Parrhesie, 59–60) und ist insbesondere für das lukanische Paulusbild relevant (BECKER, Lukas und Dion, 116–120).

56 Zum Folgenden siehe ausführlich BECKER, Petrus Socraticus?.

57 Zum *Paulus Socraticus* in Apg 17,16–34 siehe MARGUERAT, Apostelgeschichte, 613–619; JANTSCH, „Sokratische“ Themen. Die sokratische Modellierung Jesu wird insbesondere am luk. Jesus-Prozess, aber auch am philosophisch-affektfreien Sterben Jesu deutlich (dazu STERLING, *Mors philosophi*).

58 DÖRING, Exemplum, 1–128 (Seneca, Epiktet, Dion von Prusa, pseudepigraphe Sokrates- und Xenophonbriefe). Zur (expliziten) Sokratesrezeption im frühen Christentum siehe ebd. 143–161.

59 Sen., Epist. 44,3 (*patricius Socrates non fuit*); Plut., *Frg.* 140* Sandbach; Valer. Max., *Fact. et dict. mem.* 3,4 (init.); 3,4 ext. 1.

60 Sokrates arbeitete zunächst wie sein Vater als Steinmetz (Dio Chrys., Or. 55,2; Diog. Laert., Vit. phil. 2,19).

61 Zwar galt Sokrates noch in der Kaiserzeit als Weiser und Philosoph (Valer. Max., *Fact. et dict. mem.* 3,4 ext. 1: *non solum hominum consensu verum etiam Apollinis oraculo sapientissimus iudicatus*; 8,8 ext. 1; Flav. Jos., *Ap.* 2,135; Dio Chrys., Or. 13,30; 72,11; Plut., *Arist.* 27,3.). Doch damit korreliert in den Quellen oft der Hinweis auf Mängel hinsichtlich Kultiviertheit und Allgemeinbildung (Aritoxenos von Tarent apud Plut. *Herod. malig.* 856c = Aristox. *Frg.* 55 Wehrli = *Frg.* II.4.40 Kaiser: ἀπαίδευτον καὶ ἀμαθῆ καὶ ἀκόλαστον; Dio Chrys., Or. 4,29–31; 12,9–15). Bildungsmängel dieser Art können allerdings aus kynischer, stoischer, epikureischer und skeptischer Perspektive positiv gewertet werden vor dem Hintergrund, dass Antisthenes, Diogenes von Sinope, Zenon von Kition, Ariston von Chios, Aristippos, Epikur, Pyrrhon von Elis, Seneca und Epiktet allesamt die höhere Bildung (v. a. in Gestalt des späteren Wissenskanons der ἐγκύκλιος παιδεία bzw. der *artes liberales*) kritisierten, indem sie teils ihren Nutzen für das philosophische Leben, teils ihr Potential zur Tugendbildung infrage stellten; siehe dazu z. B. Epic., *Frg.* 227 Usener; Cic., *De fin.* 1,71–72; Sen., *Epist.* 88; Epict., *Diss.* 1,4,5–12; Diog. Laert., *Vit. phil.* 2,71; 2,79; 6,27–28; 6,73; 6,103–104;

und der Christusbotschaft (vgl. Lk 1,2: ὑπηρέται τοῦ λόγου) stehende Armut des Petrus erinnert an die Aussage des platonischen Sokrates, „in maßloser Armut“ zu sein „wegen des Dienstes für den Gott“ (ἐν πενίᾳ μυρία εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν).⁶² Denn nach Lk 5,11 und 18,28 hat Petrus im Rahmen seiner Jesusnachfolge sein Fischereigewerbe (Lk 5,10) sowie sein Eigentum in Galiläa aufgegeben, und in der Apostelgeschichte geht der nach Jerusalem Übergesiedelte offenbar – im Unterschied zu Paulus (Apg 18,3; 20,33–34) – erwerbslos seiner Bestimmung als Apostel nach. Explizit sagt er, kein Silber und kein Gold zu besitzen (Apg 3,6), worin philosophisch informierte Leser einen Hinweis auf die mit Sokrates assoziierte Luxuskritik der Stadeliten erkennen können.⁶³ Schließlich erinnern auch die Gefängnisaufenthalte sowie allgemein der forensische Kontext, in den große Anteile der Petrus-Partien eingepasst werden (Apg 4–5; 12,1–17), an Sokrates und den Sokrates-Prozess. An zwei Stellen einer derartigen Gerichtsszenarie bekennt sich der Apostel zu einem dem Menschengesam übergeordneten Gehorsam gegenüber Gott, was in Kombination mit dem impliziten Bekenntnis zum zivilen Ungehorsam gegenüber den Lehrverboten der Gerichtseliten (Apg 4,18; 5,28) eine Sokratesreminiszenz evoziert:⁶⁴

Petrus aber und Johannes antworteten und sprachen zu ihnen: Ob es vor Gott recht ist, auf euch mehr zu hören als auf Gott, urteilt ihr (εἰ δίκαιόν ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὑμῶν ἀκούειν μᾶλλον ἢ τοῦ θεοῦ, κρίνατε)! Denn es ist uns unmöglich, von dem, was wir gesehen und gehört haben, nicht zu reden (οὐ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἅ εἶδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν). (Apg 4,19–20)

Petrus und die Apostel aber antworteten und sprachen: Man muss Gott mehr gehorchen als Menschen (πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις). (Apg 5,29)

In Platons *Apologie* sagt Sokrates Vergleichbares zu den Richtern: „Ich bin euch zwar zugetan [...], gehorchen aber werde ich dem Gott mehr als euch (πίσσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν), und so lange ich noch atme und es vermag, werde ich unter keinen Umständen aufhören, Philosophie zu betreiben (οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν).“⁶⁵ Das Festhalten am Philosophieren sowie der Vollzug der göttlichen

7,32; KÜHNERT, Allgemeinbildung, 99–111; STÜCKELBERGER, Senecas 88. Brief, 31–39; BECKER, Gelehrsamkeit, 205–206.

62 Plat., Apol. 23c.

63 Ein Paradebeispiel hierfür in zeitlicher Nähe zum Doppelwerk ist die in Athen gehaltene 13. Rede Dions von Prusa, in welcher sich Dion durchgehend mit Sokrates parallelisiert; vgl. DÖRING, Exemplum, 82–91.

64 MARGUERAT, Apostelgeschichte, 181.233.

65 Plat., Apol. 29d.

Lebensbestimmung gegen den Widerstand der Eliten ist auch bei Epiktet, dem Zeitgenossen des Lukas, eine wichtige Facette des *exemplum Socratis*.⁶⁶

Zur philosophischen Modellierung Petri tragen ferner einzelne prägnante Begriffe bei, die der Apostel in seinen programmatischen Reden in Apg 2–3 verwendet. Alle diese Termini sind zwar auch in Schriften der Septuaginta oder in Texten des gräkophonem Judentums der Kaiserzeit belegt. Doch ihre pagan-griechische Grundierung bleibt erhalten. Wenn Petrus im Zusammenhang der Deutung des Kreuzestodes Jesu vom „festgesetzten Ratschluss“ (ὠρισμένη βουλή)⁶⁷ und der „Vorkenntnis Gottes“ (πρόγνωσις τοῦ θεοῦ)⁶⁸ spricht (Apg 2,23; vgl. 3,18; 3,20), drückt sich darin eine aus (geschichts-)philosophischen Zusammenhängen bekannte Vorsehungstheologie aus, die auch an anderen Stellen des Doppelwerks nachgewiesen werden kann.⁶⁹ Einschlägig ist außerdem das Substantiv εὐσέβεια („Frömmigkeit, Gottesfurcht“), das im Doppelwerk nur einmal, und zwar im Munde des Petrus, belegt ist (Apg 3,12; zur Wortgruppe siehe auch Apg 10,2; 10,7; 17,23). Im Neuen Testament findet es außer in den Pastoralbriefen⁷⁰ bemerkenswerterweise nur noch im 2. Petrusbrief Verwendung (2Petr 1,3; 1,6–7; 3,11; εὐσεβεῖς: 2,9).⁷¹ Wenn Petrus im Rahmen seiner Reaktion auf die Heilung eines Gelähmten bekräftigt, dass Johannes und er selbst den Betroffenen nicht „durch eigene Kraft oder Frömmigkeit (εὐσεβεία)“ geheilt hätten (Apg 3,12), greift er einen in der griechischen Philosophie der Zeit wichtigen Schlüsselbegriff auf, der die Tugend der rechten Gottesverehrung betrifft.⁷² Obwohl die Heilung ganz der Wirkkraft des Namens Jesu als des auferweckten Heils- und Lebensbringers zugeschrieben wird (Apg 3,15–16; vgl. 3,6),⁷³ dient der Begriff εὐσέβεια auch der Umschreibung der gottesfürchtigen und christusgläubigen Haltung des Petrus als Vertreter des

66 Epict., Diss. 1,9,23–25; DÖRING, Exemplum, 54–55.

67 Gottes βουλή wird sonst im NT nur noch in Eph 1,11; Hebr 6,17 und in der Variante βούλημα in Röm 9,19 erwähnt.

68 Eine auf Gott bezogene πρόγνωσις ist im NT nur noch in einem Schreiben des ‚Petrus‘ (!) belegt (1Petr 1,2). Das Verb kommt in theologischen Zusammenhängen noch in Röm 8,29; 11,2; 1Petr 1,20 vor.

69 BECKER, Lukas und Dion, 488–516.

70 1Tim 2,2; 3,16; 4,7–8; 6,3; 6,5–6; 6,11; 2Tim 3,5; Tit 1,1; zum Wortfeld siehe ferner 1Tim 5,4; 2Tim 3,12; Tit 2,12.

71 Vgl. RUF, Berührungen, 125.

72 Strab., Geogr. 1,2,8; Cornut., Theol. Graec. 35,8 [SAPERE XIV]; Dio Chrys., Or. 13,35; 31,146; 32,5; 75,5; Epict., Diss. 1,27,13–14; 2,17,31; 2,20,22–23; Ench. 31; Plut., Numa 6–7; 12; 14; 22; Superst. 166b; 171f; Frg. 146* Sandbach.

73 Wenn diese Wunderheilung in Apg 4,9 als εὐεργεσία („Wohltat“) bezeichnet wird, könnte damit die Vorstellung einhergehen, dass im Namen Jesu durch die Vermittlung des Petrus und Johannes dem Gelähmten eine göttliche Wohltat widerfuhr. Im zeitgenössischen Diskurs der paganen Gebildeten werden jedenfalls die Götter auch als Wohltäter angesehen (Plut., Stoic. repugn. 1051e; Dio Chrys., Or. 2,26; 12,61).

Zwölferkreises. In derselben Rede spricht Petrus davon, dass das jüdische Volk und seine Eliten Jesus „aus Unwissenheit“ (κατὰ ἄγνοιαν) gekreuzigt hätten (Apg 3,17). Während das Substantiv sonst nur noch zweimal im Neuen Testament verwendet wird (Eph 4,18; 1Petr 1,14), kann damit der lukanische Paulus die „Unwissenheit“ der Heiden in vorchristlicher Zeit bezeichnen (Apg 17,30). Inhaltlich spielt der Begriff ein wichtiges Thema der griechischen Philosophie ein, das z. B. mit Blick auf wahres Wissen oder den Zusammenhang zwischen Tugend und Wissen eine Rolle spielt.⁷⁴ Genauso verhält es sich mit dem neutestamentlichen Hapax legomenon ἀποκατάστασις, das in Apg 3,21 zwar biblisch-jüdisch die „Aufstellung“ oder „Wiederherstellung aller Dinge“ meint, „die Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Ewigkeit her“. Doch inhaltlich ist eine Anspielung auf die durch Chrysipp maßgeblich geprägte, stoische Apokatastasis-Lehre von Weltenbrand und Wiederherstellung des Kosmos (Palingenesie) unverkennbar,⁷⁵ zumal das Substantiv ἀποκατάστασις der Septuaginta unbekannt ist.

2.3 Christliche Farbtöne

Neben der starken jüdischen Farbgebung und den paganen Tönungen leuchtet im lukanischen Petrusporträt eine genuin christliche Farbgebung hervor, die einen Kontrast markiert sowohl zum Judentum als auch zur paganen Religion und Bildungskultur. Diese spezifisch christliche Färbung kommt allgemein darin zum Ausdruck, dass Petrus im sachlichen Anschluss an Lk 1,2 eine Zentralfigur des Ursprungs der Christusgläubigen ist, die in der Apostelgeschichte zum „Gewährsmann der Jesusüberlieferung wie auch der Geschichte der nachösterlichen Gemeinde“⁷⁶ avanciert. Daraus resultiert eine unverkennbare Idealisierung, ja sogar eine verehrende Würdigung Petri als herausgehobene Gestalt im Kreis der Apostel Jesu

74 Siehe z. B. Plat., *Tht.* 176c; Muson., *Diss.* 8 [34,6–11 H.]; Epict., *Diss.* 1,11,14; 1,26,7; Dio Chrys., *Or.* 8,8; 9,9.

75 In ntl. Zeit beschreibt Dion von Prusa Ekpyrosis und Palingenesie in mythologischem Gewand in seiner *Borysthene-Rede* (*Or.* 36). Vgl. zur Sache auch ein bei Laktanz (*Inst.* 7,23,3) überliefertes Chrysipp-Fragment (SVF II 623), dessen Wortlaut nach dem Handschriftenbefund lautet: τούτου δ' οὕτως ἔχοντος δήλον, ὡς οὐδὲν ἀδύνατον, καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδῳ τινὶ χρόνου εἰς τοῦτο <έν> ᾧ νῦν ἔσμεν ἀποκαταστῆναι σχῆμα – „Da dem so ist, ist offensichtlich, dass es keineswegs unmöglich ist, dass auch wir, nach unserem Tod, nach einem gewissen Zeitumlauf wieder in diejenige Gestalt, in der wir nun sind, zurückversetzt werden“ (Text und Übersetzung nach FREUND, Chrysipp, 53, der zugleich aufzeigt, dass die frühchristliche Literatur [inkl. Laktanz] zur Plausibilisierung der leiblichen Auferstehung mehrfach auf die stoische Apokatastasis-Lehre rekurriert. Interessanterweise erwähnt bereits der luk. Petrus die Auferstehung Jesu im unmittelbaren Kontext [Apg 3,26]).

76 BÖTTTRICH, *Vermächtnis*, 241–242.

Christi.⁷⁷ Im Besonderen schlägt sich die christliche Kolorierung des Petrusbildes in sechs Elementen nieder. Hierzu zählen erstens der missionarisch zugespitzte Christusbezug; zweitens die Funktion des Petrus in der Jerusalemer Gemeinde; drittens der an die Petrusfigur rückgekoppelte, ekklesiologische Volksbegriff; viertens die prototrinitarische Theologie; fünftens das Empfangen einer theologisch richtungsweisenden Vision; und sechstens der intertextuelle Rekurs auf das Lukas- und Markusevangelium als Texte aus der Feder von Christusgläubigen für Christusgläubige.

(1) Christusbezug und christologische Schriftdeutung

Petrus wird in der Apostelgeschichte nicht nur als Repräsentant des Zwölferkreises porträtiert, den Jesus im Vorgängerwerk selbst eingesetzt hat (Lk 6,12–16), sondern er wird auch explizit als Schüler Jesu vorgestellt, der „mit Jesus war“ (Apg 4,13). Im Einklang mit der lukianischen Vorstellung der zwölf Apostel (Lk 6,13; Apg 1,21–22) ist Petrus selbstverständlich auch Augenzeuge des irdischen Wirkens und der Auferstehung Jesu, was er durch sein missionarisches Wirken und in seinen Reden hervorhebt.⁷⁸ Zu diesem biographischen Christusbezug kommt die Tatsache, dass Petrus als glühender Verkündiger des irdischen, des auferstandenen und des erhöhten Christus auftritt⁷⁹ und außerdem zur Taufe „auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden“ sowie zum Empfang des Heiligen Geistes aufruft (Apg 2,38). In diesem Zusammenhang interpretiert er die Schriften Israels dezidiert christologisch⁸⁰ und stellt sich auf dem Apostelkonvent als ein Verkündiger des „Wortes des Evangeliums“ vor, das auf der Basis der „Gnade des Herrn Jesus“ die Rettung von Juden und Heiden durch den Christusglauben zum Inhalt hat (Apg 15,7–11). Sowohl die biographischen als auch die lehrhaften Christusbezüge Petri markieren ein Alleinstellungsmerkmal gegenüber dem Judentum und der paganen Welt, weil Jesus als der Christus und das auf ihn zentrierte εὐαγγέλιον außerhalb der christusgläubigen In-Group auf der Erzähl- und Rezipientenebene mindestens umstritten ist: In der Erzählwelt stößt die Christusbotschaft unter Juden mehrfach auf Widerstand,⁸¹ unter Heiden auf Skepsis (Apg 17,18–20). Was die stringente christologische Lektüre der heiligen Schriften Israels angeht, die Lukas vor jüdischem

77 DIETRICH, Petrusbild, 323–327, bes. 324–325.

78 Apg 1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39–41; vgl. EURELL, Peter's Legacy, 56–58.

79 Apg 2,22–36; 3,11–26; 4,8–12; 10,36–43.

80 Apg 2,25–31; 2,34–36; 3,22–26; 4,11.

81 Apg 5,40–42; 13,32–33; 13,44–45; 13,50; 14,15–19; 17,1–9. Widerstand und Skepsis sind allerdings nicht einhellig, da Lukas mehrfach positive Rezeptionen der Evangeliumsbotschaft unter Juden (z. B. Apg 2,41; 4,32; 5,12–13; 13,42–43; 15,5; 17,10–12) und Heiden erwähnt (z. B. Apg 13,48; 16,27–34; 17,34). Zum spannungsvollen Verhältnis zwischen Juden und Christusgläubigen in der Apg siehe MARGUERAT, Lukas, 209–239.

Publikum in Szene setzt, bildet die Apostelgeschichte eine Art Vorläufer ähnlicher Argumentationen in der frühchristlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, wie sie etwa Justin der Märtyrer in seinem *Dialog mit dem Juden Tryphon* ausformuliert hat.

(2) Petri Funktion in der Jerusalemer Gemeinde

Als herausgehobener, teils mit dem Zebedaiden Johannes auftretender Leiter der Jerusalemer Gemeinde steht der Apostel Petrus v. a. in Apg 1–8 einer Gemeinschaft vor, die sich als ἐκκλησία⁸² christusgläubiger Juden von jüdischen Synagogen (Apg 6,9; 9,2; 9,20; 15,21) unterscheidet. Dadurch signalisiert Lukas über das Bild von Petrus als dem ersten Leiter der Jerusalemer Gemeinde die besondere christusgläubige Identität der ἐκκλησία insgesamt, die nach einer prägnanten Formulierung des lukanischen Paulus als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ Gott gehört, der sie „sich erworben hat durch sein eigenes Blut“ (Apg 20,28). Auch andere Übersetzungsvarianten wie „durch das Blut des eigenen (sc. Sohnes)“ oder „durch das Blut des Einzelnen“⁸³ zeigen auf, dass es sich hier um die göttliche, an das Christusereignis gekoppelte Gründung einer Gemeinschaft handelt, die sich durch die Differenz sowohl zum Judentum als auch zur paganen Welt auszeichnet. In Anbetracht der missions-theologischen Interessen des Lukas handelt es sich dabei freilich nicht um eine Abschottungsdifferenz, da die universale Heilsbotschaft sowohl allen Juden als auch allen Völkern gilt.

(3) Ekklesiologischer Gottesvolkbegriff

Simultane Anschlussfähigkeit und Differenz sind auch im ekklesiologischen Gottesvolkbegriff vereint, den Lukas ebenfalls mit Petrus assoziiert. So führt der Herrenbruder Jakobus unter Bezug auf die Cornelius-Episode auf dem Apostelkonvent aus, Symeon habe erklärt, wie Gott sich „aus den Völkern ein Volk für seinen Namen nahm“ (Apg 15,14). Ursprünglich nur auf das auserwählte Volk Israel bezogen (vgl. Apg 4,10; 13,17), wird der Volksbegriff und mit ihm die Erwählungsvorstellung von Lukas unter Rekurs auf Petrus und den Herrenbruder ausgeweitet, um unabhängig von Abstammung oder Lokalzugehörigkeit einen λαός anzuzeigen, der aus christusgläubigen Juden und christusgläubigen Heiden gleichermaßen besteht (vgl. dazu Apg 18,10). Dieses „Volk“ der Christusgläubigen konstituiert als Gottesvolk eine neue Gemeinschaft. Der Volksbegriff wird folglich inklusiv, er wird „neu definiert, indem diese Bezeichnung von nun an eine weltweite Bedeutung annimmt. Die

82 Apg 5,11; 8,1; 8,3; 11,2; 12,1; 12,5; 15,4.

83 So HAUCK, Deutung des Todes, 211–220.

Würde, erwähltes Volk zu sein, ist nicht mehr das ausschließliche Privileg Israels; die Völker teilen diese Ehre mit dem historischen Bundespartner.⁸⁴

(4) *Triadische Theologie*

Spezifisch christliches Kolorit erhält das Petrusbild ferner dadurch, dass der Apostel Petrus im Modus einer prototrinitarischen bzw. „triadischen Theologie“⁸⁵ spricht, die Gott, Jesus und den Heiligen Geist aufeinander bezieht. Es ist Reinhard Feldmeier zufolge als „[t]heologisch wegweisend“ anzusehen, dass Lukas „die drei Gestaltwerdungen göttlichen Wirkens, die in der späteren Trinitätslehre als drei Personen den einen Gott vergegenwärtigen, in einer theologisch reflektierten Weise so zueinander in Beziehung setzt, dass ihr Wirken in der Welt als Folge einer innergöttlichen Interaktion verständlich wird.“⁸⁶ Diese triadischen Aussagen, die in alttestamentlichen, jüdischen und paganen Texten des Hellenismus und der frühen Kaiserzeit als theologische Denkfiguren so nicht belegt sind, finden sich einerseits im Munde des Petrus (Apg 2,33; 10,38; 11,16–17), andererseits in weiteren Passagen des gesamten lukanischen Erzählwerkes.⁸⁷ Als Vorboten der späteren Trinitätstheologie bezeugen sie eine vom Judentum und der paganen Religion und Philosophie unterschiedene, spezifisch christliche Weise, von Gott und seinem Wirken zu sprechen.

(5) *Richtungsweisende Vision*

Obwohl das Empfangen von Visionen an sich kein Spezifikum der frühchristlichen Religion ist, sind die Inhalte der Petrusvision in der Cornelius-Episode weder jüdischer noch paganer Natur (Apg 10,11–15; 11,5–9). Petrus erhält als Visionär von der göttlichen Himmelsstimme Impulse dazu, die jüdischen Speisegebote zu ignorieren und die Gemeinschaft mit ‚unreinen‘ Heiden zu suchen.⁸⁸ Die Relativierung der Speisegebote durch göttliche Autorität markiert ein christliches Spezifikum, das an Paulus erinnert (Röm 14,1–23),⁸⁹ obwohl das vom lukanischen Petrus mitverantwortete Aposteldekret zwei speiseethische Mindestbestimmungen für Heidenchristen aufrecht erhält, nämlich den Verzicht auf nicht geschächtetes Fleisch und den Verzicht auf Blutgenuss (Apg 15,20; 15,29).

84 MARGUERAT, *Apostelgeschichte*, 559.

85 Begriff nach FELDMIEIER, *Gottes Geist*, 167.

86 FELDMIEIER, *Gottes Geist*, 171.

87 Siehe z. B. Lk 3,21–22; 3,38–4,1; 4,18; 10,21; 24,49; Apg 1,7–8.

88 HUBER, *Petrus*, 208–211.

89 Den thematisch einschlägigen Passus über Reinheit und Unreinheit in Mk 7,1–23 hat Lukas bekanntlich nicht in sein Evangelium übernommen, wenngleich die Petrus-Vision der Cornelius-Episode sachlich daran erinnert.

(6) Intertextualität

Schlussendlich ist noch auf Intertextualität als christliches Spezifikum im Petrusbild hinzuweisen. Petrus tritt in der Apostelgeschichte als eine mit Jesus aufs Engste assoziierte Hauptfigur auf, die allerdings bereits aus dem Lukasevangelium bekannt ist, dem seinerseits das Markusevangelium als Quelle vorlag. Durch sein ekklesiologisches „Wir“ im Proömium (Lk 1,1–2) sowie durch seinen durchgängigen Christusbezug präsentiert sich das Lukasevangelium unmissverständlich als ein Text für die christusgläubige In-Group.⁹⁰ Doch die Petrusfigur ist nicht nur als ganze intertextuell an das Vorgängerwerk rückgebunden, sondern der lukanische Petrus beruft sich in Apg 11,16 auch auf ein Jesuswort über die Wassertaufe des Johannes und die den Jesusjüngern bestimmte Geisttaufe. Dieses Logion findet sich in Apg 1,5, doch bietet das Lukasevangelium eine inhaltlich sehr ähnliche Aussage, die Johannes zugeschrieben wird, der Jesus als Geisttäufer ankündigt (Lk 3,16). Mit anderen Worten: Der lukanische Petrus rekurriert implizit (auch) auf das Lukasevangelium als Referenztext. Lukas konstruiert dadurch über Petrus Intertextualität zwischen zwei christlichen Texten. Dies gilt implizit auch für die Wunder Petri: Da der lukanische Petrus Jesus als vom Geist gesalbten Wundertäter und Heiler vorstellt (Apg 10,38), aber auch selbst in der Kraft des Namens Jesu Wunder wirkt (Apg 3,1–10; 4,7–10; 9,32–42), weisen die Wunder des Apostels Petrus zurück zu den Jesuswundern des Lukasevangeliums und implizit auch des Markusevangeliums.⁹¹ Weitere intertextuelle Bezüge sind über den Evangeliums begriff möglich, den Lukas nur zweimal in seinem Doppelwerk verwendet: einmal im Munde des Petrus (Apg 15,7), einmal im Munde des Paulus (Apg 20,24). Insofern es v. a. die Paulusbriefe sowie das Markusevangelium sind, die mit dem Terminus εὐαγγέλιον in der Zeit vor Abfassung des Doppelwerks das Christusereignis deuten,⁹² liegt auch in diesem vom lukanischen Petrus verwendeten Kernbegriff frühchristlicher Theologie eine zumindest subtile Anspielung auf christliche Intertexte vor.

3. Das Petrusbild des 2. Petrusbriefs

Das Petrusbild des 2. Petrusbriefes weist zahlreiche Detailunterschiede zu dem der Apostelgeschichte auf. Dennoch bietet eine nach den drei eingeführten Kategorien strukturierte Textanalyse reiche Ausbeute. Zeitlich nach der Apostelgeschichte geschrieben, wahrscheinlich zwischen 130 und 150 n. Chr.,⁹³ lässt dieser Text

90 WOLTER, Lukasevangelium, 22–26.

91 Zu den Jüngerwundern in der Apg siehe ausführlich BACKHAUS, Transformationen.

92 Zur Entwicklung des Evangeliums begriffs bei Paulus und Markus siehe MADER, Markus und Paulus, 20–61; DÍAZ, Mark, 46–51.

93 Zum aktuellen Stand der Einleitungsfragen siehe FREY, Brief, 138–207.

durch seine thematischen Interessen die geistigen Silhouetten eines philosophischen Christentums der Gebildeten erkennen, wie es im 2. Jahrhundert einerseits aus den Schriften der Apologeten (v. a. Justins), andererseits aus den Werken des Klemens von Alexandria hervorstrahlt. Zu den in dieser Hinsicht vielsagenden Themen gehören z. B. die durch Motive der griechischen Philosophie geprägte Theologie, die Signifikanz der Erkenntnis (γνώσις, γινώσκειν, ἐπίγνωσις), die Bedeutsamkeit von Tugendhaftigkeit (ἀρετή) sowie die Kosmologie. Der 2. Petrusbrief kann folglich als Zeugnis einer Strömung innerhalb des Frühchristentums gelesen werden, auf welche die Bezeichnung „Intellektuellen-Religion“⁹⁴ zutreffen dürfte. Sein Gepräge zeichnet sich dabei nicht allein durch christliche Analogien zu pagan-philosophischen Schulen aus, wie sie aus dem 2. Jahrhundert bekannt sind,⁹⁵ sondern auch durch die hohe rhetorische und theologische Bildung des unbekanntem Verfassers.⁹⁶ Die äußerst anspruchsvolle Verwendung der griechischen Sprache offenbart, so könnte man sagen, einen gewissen Hang zum Manierismus.⁹⁷ Vor diesem Hintergrund versteht es sich von selbst, dass die Facetten einer philosophischen, rhetorischen und sprachlichen Bildung ‚Petri‘, die in der Apostelgeschichte sozusagen *in nuce* begegnen, im 2. Petrusbrief gehörig intensiviert werden. In sachlicher Kontinuität zum Ursprungsrekurs der Apostelgeschichte, jenes „récit d'origine“⁹⁸ des Christentums, entsteht in der *Secunda Petri* ein für die Gegenwart des 2. Jahrhunderts aktualisiertes und als normativ präsentiertes Bild des erinnerten Petrus. Dieses Bild dient sowohl der Identitätsvergewisserung der Gläubigen als auch der Korrektur theologischer Positionen und ethischer Entwicklungen, die vom Verfasser als falsch und bedrohlich erachtet werden.⁹⁹ Entscheidend für die vorliegende Fragestellung ist allerdings, dass die im Petrusbild konstruierte und damit in

94 Begriff nach dem Titel des Buches von FÜRST, Christentum, welches christliche Intellektuelle im kaiserzeitlichen Alexandria behandelt. Wenn es zutreffen sollte, dass der 2Petr um die Mitte des 2. Jhs. in Alexandria entstanden ist, wofür aktuell vermehrt plädiert wird (GRÜNSTÄUDL, Petrus Alexandrinus; FREY, Brief, 189), wäre sein Verfasser in guter intellektueller Gesellschaft gewesen.

95 Nach PIETZNER, Bildung, 71–203.273–339; GEORGES, Schulen, und GEMEINHARDT/GEORGES, Schulbetrieb, 156–163 weisen christliche Lehrer-Schüler-Gemeinschaften im 2. (und 3.) Jh. spätestens seit Justin dem Märtyrer soziale, institutionelle und inhaltliche Analogien zu paganen Philosophenschulen von Stoikern (z. B. Musonius Rufus, Epiktet) und Mittelplatonikern (z. B. Lukios Kalbenos Tauros) auf. Für die Forschung zum 2Petr ergeben sich daraus zahlreiche Impulse.

96 Vgl. SZYMIK, Anti-Epicurean Polemics, 213.

97 Zum Manierismus als literaturwissenschaftlicher Analysekatgorie im Umgang mit antiker Literatur siehe JACQUIER, ‚Maniera‘, die es unternimmt, lateinische Texte von der augusteischen Zeit bis zur christlichen Spätantike auf manieristische Elemente zu untersuchen.

98 MARGUERAT, Actes, 128–129.

99 BUTTICAZ, Mémoires, 100–110; vgl. SZYMIK, Anti-Epicurean Polemics, 219–221, der den Brief allerdings auf ca. 90 n. Chr. datiert (ebd. 212).

der Ursprungszeit des Christentums verankerte Identität der Christusgläubigen in sich wiederum Jüdisches, Paganes und Christliches vereint.

3.1 Jüdische Farbtöne

Trotz seiner höchstwahrscheinlich heidenchristlichen Herkunft enthält der 2. Petrusbrief jüdische Elemente.¹⁰⁰ Schon die rhetorisch gewitzte Selbstvorstellung des Simon ‚Petrus‘ mit der Namensform Συμεών (2Petr 1,1) anstelle der häufiger gebrauchten Variante Σίμων führt den Apostel in einer stark „hebraisierenden“ und „archaisierenden“¹⁰¹ Sprache ein. Wie oben ausgeführt, ist diese semitische Namensform im Neuen Testament sonst nur noch im Munde des Herrenbruders und Judenchristen Jakobus in der lukanischen Erzählung des Apostelkonvents belegt (Apg 15,14).¹⁰² Ähnlich wie bei Lukas zeigt sie die jüdischen Wurzeln des Christusglaubens im Sinne einer Ursprungserinnerung an,¹⁰³ insofern Petrus der Überlieferung zufolge zu den ersten – und zwar jüdischen! – Jesusjüngern gehört (Mk 1,16–20 parr.). ‚Petrus‘ verwendet auch selbst im Sinne eines rhetorischen Prosopons Semitismen bzw. Septuagintismen (2Petr 2,13.15: „Lohn der Ungerechtigkeit“), die interessanterweise sonst nur noch in einer Petrusrede der Apostelgeschichte eine Parallele haben (Apg 1,18).¹⁰⁴ Das jüdische Profil wird verstärkt durch eine Reihe von Bezügen auf biblisch-jüdische Motive wie z. B. die „Reinigung von den Sünden“ (2Petr 1,9) oder das Thema der Prophetie, bei dem der Apostel nach echter und falscher Prophetie zu differenzieren weiß (2Petr 1,19–2,1). Der Terminus „Pseudopropheten“ (2Petr 2,1) ist dabei den biblischen Schriften entnommen.¹⁰⁵ Eine Hochschätzung gegenüber den alttestamentlichen Propheten drückt sich außerdem in der Bezeichnung „die heiligen Propheten“ (οἱ ἅγιοι προφῆται) aus (2Petr 3,2), die im Neuen Testament sonst auffälligerweise nur noch im lukanischen Doppelwerk, darunter in einer Petrusrede (Apg 3,21; vgl. Lk 1,70), bezeugt ist.¹⁰⁶ Die literarische Szenerie des unmittelbar bevorstehenden Todes Petri (2Petr 1,13–14) gibt dem gesamten Text einen testamenthaften Charakter, der an die pseudepigraphische Testamentenliteratur frühjüdischer Provenienz erinnert (z. B.

100 FORNBERG, *Early Church*, 135–139.

101 FREY, *Brief*, 210; EURELL, *Peter's Legacy*, 158.

102 RUF, *Berührungen*, 113–114; BUTTICAZ, *Mémoires*, 109.

103 Vgl. BUTTICAZ, *Mémoires*, 101–102.

104 RUF, *Berührungen*, 116–120.

105 Sach^{LXX} 13,2; Jer^{LXX} 6,13; 33,7–8; 33,11; 33,16; 34,9; 35,1; 36,1.

106 RUF, *Berührungen*, 114–115, der die Verwendung des Adjektivs „heilig“ bei Lukas und dem Verfasser des 2Petr dadurch begründet sieht, dass die Prophezeiungen der Propheten als in der jeweiligen Verfassergegenwart erfüllt wahrgenommen würden.

die *Testamente der zwölf Patriarchen*).¹⁰⁷ Auch zu anderen frühjüdischen Texten sind Parallelen festzustellen, so z. B. mit Blick auf die Rede von einer „Lampe, die an einem dunklen Ort leuchtet“ (2Petr 1,19; vgl. 4Esra 12,42: *sicut lucerna in loco obscuro*) oder hinsichtlich des Morgenstern-Motivs (2Petr 1,19), das im Zusammenhang messianischer Deutungen von Num 24,17 im frühen Judentum interpretiert werden kann.¹⁰⁸ Anspielungen auf biblische Personen, Ereignisse und Motive liegen ebenfalls vor: Explizit erwähnt werden Noah (2Petr 2,5), Sodom und Gomorrah (2Petr 2,6), Lot (2Petr 2,7) sowie Bileam und der Esel (2Petr 2,15–16). Alttestamentliche Gerichtstheologie einschließlich des „Tags des Herrn“ spielt v. a. in 2Petr 2–3 wiederholt eine Rolle.¹⁰⁹ Direkte Bezugnahmen auf Texte der heiligen Schriften Israels sind zwar spärlich, aber präsent. In 2Petr 2,8 wird Ps^{LXX} 89,4 paraphrasiert, um die Relativität menschlicher Zeiteinheiten aufzuzeigen, in 2Petr 2,22 wird im Kontext der Dehumanisierung von Gegnern sachlich Prov^{LXX} 26,11 verarbeitet, um die Kontrahenten als „Hunde“ zu diffamieren, und in 2Petr 3,13 wird die aus Jes^{LXX} 65,17 und 66,22 bekannte Vorstellung eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“ rezipiert. In 2Petr 3,5–7 schließlich wird das Bestehen von Himmel und Erde auf das schöpferische „Wort Gottes“ zurückgeführt. ‚Petrus‘ zeigt sich hier mit der biblischen Wort-Gottes-Theologie vertraut, wie sie u. a. in schöpfungstheologischer Zuspitzung begegnet.¹¹⁰ Die zusammengestellten Aspekte zeichnen das Bild eines Petrus, dessen apostolische Identität (2Petr 1,1) maßgeblich jüdisch grundiert ist.

3.2 Pagan-griechische Farbtöne

Im Vergleich mit dem jüdischen Kolorit tritt die pagan-griechische Farbgebung mindestens ebenso deutlich, wenn nicht sogar noch stärker hervor.¹¹¹ Infolge des interkulturellen Austauschs im Hellenismus und der frühen Kaiserzeit ist es freilich unmöglich, bei der Analyse des im 2. Petrusbrief gebotenen Gedankenguts die

107 Vgl. dazu KONRADT, *Testamente*.

108 PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief*, 121; FREY, *Brief*, 258–259. Auch andernorts im NT begegnet das Stern-Motiv in christologisch-messianischer Deutung (Mt 2,2; Lk 1,78; Apk 2,28; 22,16). Zu weiteren Anklängen an jüdische Schriften im 2Petr, die eine Vertrautheit des unbekanntenen Verfassers mit jüdischem Gedankengut nahelegen, siehe RUF, *Propheten*, 565–569 (v. a. syrische Baruchapokalypse, Henochapokalypse, Achikarerzählung, Texte Philons von Alexandria und des Josephus).

109 2Petr 2,4; 2,9; 2,11; 3,7; 3,10; 3,12.

110 Z. B. Gen^{LXX} 1,2–3; 1,6; 1,9; Ps^{LXX} 32,6–7.

111 FORNBERG, *Early Church*, 130–135; vgl. dazu die (leicht übertriebene) Feststellung von SZYMİK, *Anti-Epicurean Polemics*, 213: „None of the other NT writings contains so many religious and philosophical concepts, expressions and ideas derived from Hellenism as 2 Peter. Many terms also come from popular Greek philosophy.“

Differenzlinie zwischen Paganem und Hellenistisch-Jüdischem immer klar zu ziehen,¹¹² weil viele Motive sozusagen doppelt kodiert sind.¹¹³ Vokabular und Themen der griechischen (und römischen) Philosophie durchziehen den gesamten Text, sodass es wohl angebracht wäre zu sagen: Im Unterschied zu dem eher dezenten *Petrus Socraticus* der Apostelgeschichte wird im 2. Petrusbrief ein *Petrus philosophus* präsentiert, dessen Porträt nicht in Einzelheiten des *exemplum Socratis* aufgeht. Während Petrus in der Apostelgeschichte nicht direkt als Briefschreiber auftritt, allenfalls als impliziter Mitabsender des Aposteldekrets (Apg 15,22–23), erinnert die Gattung des 2. Petrusbriefes jenseits ihrer jüdisch-frühchristlichen Primärbezüge an pagane Philosophenbriefe. Neben den brieflichen Schreiben im Corpus Platonicum sind hier z. B. die fiktiven, im späten 1. oder frühen 2. Jh. entstandenen Sokratesbriefe zu nennen.¹¹⁴

Ungeachtet einer möglichen Beeinflussung durch das hellenistische Judentum markieren folgende Motive wichtige pagan-philosophische Diskursthemen der Kaiserzeit. Da wäre zunächst der Tugendkatalog in 2Petr 1,5–7. Die dort aufgezählten Einzeltugenden sind zwar teils in der Septuaginta oder jüdisch-hellenistischen Texten, teils in christlichen Schriften der Zeit belegt. Sie kommen aber durchaus auch in pagan-griechischen Texten des 1. und 2. Jhs. n. Chr. vor. Hierzu zählen die γνῶσις („Erkenntnis“),¹¹⁵ sodann die bereits bei Lukas im Munde des Petrus erwähnte εὐσέβεια („Frömmigkeit, Gottesverehrung, Gottesfurcht“),¹¹⁶ die ἐγκράτεια („Selbstbeherrschung“),¹¹⁷ die ἐπιθυμία („Begierde“)¹¹⁸ sowie die φιλαδελφία („Bruder- bzw. Geschwisterliebe“).¹¹⁹ Wie sonst nur noch einmal im Neuen Testament (Phil 4,8), verwendet ‚Petrus‘ den Begriff „Tugend“ (ἀρετή) in einem mit philosophischer Tugendhaftigkeit kompatiblen Sinne (2Petr 1,3; 1,5). Wenn der

112 RUF, Propheten, 596–598. Besonders auffällig ist dabei oft die Nähe zwischen 2Petr und den Texten Philons von Alexandria.

113 Beispiele wären die Auseinandersetzung mit Prophetie, die in der paganen Religion und Philosophie ebenfalls beheimatet ist, oder das Motiv des Sterns, das nicht nur messianisch aufgeladen sein kann, sondern als Herrschermotiv in der antiken Literatur auch sonst begegnet.

114 BORKOWSKI, Epistolae, 15–16.

115 Z. B. Muson., Diss. 8 [34,8–11 H.: γνῶσις als Gegenteil zur ἄγνοια]; 17 [92,10–11 H.: γνῶσις verbunden mit παιδεία]; Plut. Quomod. adol. poet. 17e–f; Isid. 352a (γνῶσις καὶ εἰδήσις τοῦ ὄντος).

116 Zu den Belegen siehe oben Anm. 72.

117 Neben Muson., Diss. 5 [21,10–14 H.: ἐγκράτεια neben σωφροσύνη]; 18A [94,6–8 H.: ἐγκράτεια beim Essen und Trinken]; Dio Chrys., Or. 29,14 (ἐγκράτεια neben ἀνδρεία, εὐψυχία und σωφροσύνη) gibt es v. a. eine Vielzahl von Belegen bei Epiktet und Plutarch. Bei Dio Chrys., Or. 49,7 gelten die indischen Brahmanen als vorbildlich mit Blick auf „Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Liebe zum Göttlichen (ἢ πρὸς τὸ θεῖον φιλία)“.

118 Neben Cornut., Theol. Graec. 34,5 [SAPERE XIV] gibt es z. B. eine Vielzahl von Belegen bei Musonius Rufus, Epiktet, Dion von Prusa und Plutarch.

119 Hier ist v. a. Plutarchs Werk Περὶ φιλαδελφίας zu erwähnen, welches das Thema umfassend erörtert.

Apostel die „ausgeklügelten Mythen“ (σεσοφισμένοι μῦθοι) als Medium der Christusverkündigung verneint (2Petr 1,16), verwendet er unverkennbar eine gebildete Sprache, die sich aus platonisch-philosophischer Perspektive gegen sophistische Rhetorik und Scheinerkenntnis positioniert.¹²⁰ Ebenfalls durch die platonische Philosophie inspiriert ist die im Neuen Testament singuläre Vorstellung einer Teilhabe an der „göttlichen Natur“ (θεῖα φύσις),¹²¹ die durch die „Flucht (ἀποφυγόντες) vor der Vergänglichkeit, die in der Welt ist durch Begierde“, erlangt werden könne (2Petr 1,4). Im Hintergrund steht Platons ethisches Ideal der „Angleichung an Gott“ (ὁμοίωσις θεῷ) nach dem Maß menschlicher Möglichkeit, die sich gemäß dem *Theaitetos* (176a–b) wesentlich durch die „Flucht“ (φυγή) vor dem Irdischen auszeichnet.¹²² Zur Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie dürfte ferner gehören, dass die Adressaten in den Belangen der religiösen Ethik zu eifriger Bemühung (σπουδή, σπουδάξεν) aufgefordert werden (2Petr 1,5; 1,10; 3,14). Seit Aristoteles den Begriff ὁ σπουδαῖος („der Ernsthafte, Tugendhafte, Ehrenhafte“) zur Umschreibung des sittlich-ernsten oder auch charakterfesten Menschen in die Philosophie eingeführt hatte, ist er in den Schriften mancher nacharistotelischer Philosophen nur noch schwer von dem des „Weisen“ (ὁ σοφός) zu unterscheiden.¹²³ Dies unterstützt die Vermutung, dass dem Verfasser der *Secunda Petri* ein philosophisches Christentum als theologisches Programm vorschwebt.

Die Gegnerpolemik in 2Petr 2 sowie ihre subtile Fortsetzung in 2Petr 3 bietet einige mögliche Anhaltspunkte dafür, dass der Verfasser Kenntnisse der anti-epikureischen Polemik seiner Zeit besitzt¹²⁴ und diese für sein philosophisches Apostelporträt verarbeitet, indem ‚Petrus‘ die ins Visier genommenen christlichen Gegner in einem epikureischen Zerrbild präsentiert. Dabei geht es nicht um die „Vorstellung ‚epikureischer‘ Christen“, die in der Tat Probleme mit sich bringt,¹²⁵ sondern einzig um eine literarisch-polemische Gegnerkonstruktion, die sich einer Schablone bedient, die einen epikureischen Zuschnitt besitzt. Davon zeugt z. B. die Unterstellung eines ethisch verwerflichen, hedonistischen Lebensstils (z. B.

120 Die Assoziation der Philosophie mit der Seinswahrheit in Abgrenzung zum sophistischen Schein ist ein beliebtes Mittel der kaiserzeitlichen Antisophistenpolemik (Wyss, *Sophist*, 516–517). Im NT tritt der Mythosbegriff dabei in einen offenen Gegensatz zur (christlichen) Wahrheit (2Tim 4,4; Tit 1,14; vgl. 1Tim 1,4; 4,7).

121 Z. B. Heraclit. Alleg. 29,2 [Buffière]; Dio Chrys. Or. 12,29; 36,24; 53,1; vgl. daneben z. B. Philon, Decal. 104; Spec. leg. 2,225.

122 PAULSEN, *Der Zweite Petrusbrief*, 109. Weitere Belege bei BAUCKHAM, *Jude*, 182–183. Zur ὁμοίωσις θεῷ bei Platon sowie im kaiserzeitlichen Platonismus siehe MÄNNLEIN-ROBERT, *Tugend*.

123 SCHOTTLAENDER, „spoudaios“, hier 392 (mit Blick auf den stoischen Weisen bei Zenon).

124 Allein von Plutarch sind drei anti-epikureische Schriften überliefert (*De latenter vivendo*, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, *Contra Colotem*).

125 FREY, *Brief*, 302.

2Petr 2,13–14) sowie die Zuschreibung bestimmter Positionen, die aus epikureischen Schriften und anti-epikureischen Diskursen bekannt sind.¹²⁶ Die Kritik der Epikureer am Ausbleiben oder der Verzögerung göttlicher Strafen¹²⁷ ist in diesem Zusammenhang ebenso anzuführen wie die Negierung von Vorsehung und Prophezie, die hinter dem Problem der von den Gegnern verspotteten Parusieverzögerung stehen könnte (2Petr 3,3; 3,9). Die unterstellte Verleugnung des Herrn (2Petr 2,1) könnte sich auch auf die Richterfunktion Christi beziehen. Als solche steht sie nicht allein mit dem Atheismusvorwurf mancher Psalmen in Verbindung,¹²⁸ sondern auch mit der seit Epikur vertretenen Überzeugung der (als Atheisten abqualifizierten) Epikureer,¹²⁹ der zufolge Gott weder straft noch belohnt, weshalb Todesfurcht unbegründet sei.¹³⁰ Im Hinweis auf die von den Gegnern versprochene „Freiheit“ (2Petr 2,19) könnte sich der Verwurf eines mit den Epikureern polemisch assoziierten Libertinismus verbergen, der aus der Freiheit von der Furcht vor Gott und seinem Gerichtshandeln lebt.¹³¹ Neben polemisch instrumentalisierten Anklagen an die epikureische Philosophie ist in 2Petr 3,10–12 eine deutliche Rezeption des stoischen Weltenbrandmotivs (Ekpyrosis) zu verzeichnen, das Dion von Prusa um die Wende vom 1. zum 2. Jh. n. Chr. in seiner Borysthenes-Rede ausführlich behandelt hat (Or. 36). Eine letzte hier anzusprechende philosophische Anspielung könnte in 2Petr 2,22 vorliegen, und zwar im Hinblick auf die sprichwörtliche Sentenz vom „Schwein, das sich gebadet hat zum Wälzen im Dreck“ (ὅς λουσαμένη εἰς κλισμὸν βορβόρου). Dieses Diktum könnte auf die Heraklit zugeschriebene Wendung „sich am Dreck erfreuen“ (βορβόρω χαίρειν) anspielen,¹³² die allerdings

126 Zur folgenden Epikureismus-Thematik siehe NEYREY, Form; SZYMİK, Anti-Epicurean Polemics, 221–249.

127 Diesem Thema widmet sich nicht ohne pagan-philosophische Apologetik Plutarch in seiner Schrift *De sera numinis vindicta*. Zur deren Relevanz für den 2Petr siehe BERGER, Gottes Vorsehung, 124–128, der in diesem Zusammenhang aber auch auf die Signifikanz von Philons Schrift *De providentia* eingeht.

128 Ps^{LXX} 9; 13,1–5; 72,4–12.

129 Zum an Epikur und die Epikureer gerichteten Atheismusvorwurf siehe Philo, Post. 2 (τὴν Ἐπικούρειον ἀσέβειαν ἢ τὴν τῶν Αἰγυπτίων ἀθεότητα); Lucian., Alex. 38 (ἄθεος ἢ Χριστιανὸς ἢ Ἐπικούρειος); 46; Theoph., Autol. 3,6; Clem. Alex., Strom. 1,1,1,2; 6,8,67,2 (τὴν Ἐπικούρου ἀθεότητα).

130 Zu den Charakteristika epikureischer Theologie zählen nicht nur die Verneinung eines Schöpfergottes und einer göttlichen Vorsehung, sondern auch die Überzeugung von der Existenz glückseliger, unsterblicher Götter, die aufgrund ihres „Wesens“ (*natura*) weder „Zorn“ (*ira*; ὀργαί) noch „Gunst“ bzw. „Sympathie“ oder „Gefälligkeit“ (*gratia*; χάριτες) verspüren und somit weder sich selbst noch anderen „Unannehmlichkeiten“ (*negotium*; πράγματα) bereiten (Cic., Nat. deor. 1,18–56; 1,85; Epic. Sent. 1 apud Diog. Laert., Vit. phil. 10,139).

131 Vgl. NEYREY, Form, 418–420.

132 Heracl., Frg. 13 Diels/Kranz Bd. 1, p. 154; Athen. Deipn. 5,6 Kaibel.

auch in sinngemäßen Varianten ohne Bezug zum genannten Vorsokratiker bezeugt ist.¹³³

In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist abschließend noch kursorisch auf vier Aspekte hinzuweisen. Erstens: Wenn ‚Petrus‘ Jesus als „unseren Retter einführt“ (2Petr 1,1), so liegt mit dem Würdetitel σωτήρ (vgl. 2Petr 1,11; 2,20; 3,2; 3,18), der im Neuen Testament mehrfach bezeugt ist,¹³⁴ darunter im Munde des lukanischen Petrus (Apg 5,31),¹³⁵ eine Schlüsselvokabel neutestamentlicher Doppelkodierung vor. Denn σωτήρ als Gottesbezeichnung ist zwar der Septuaginta und der jüdisch-hellenistischen Literatur geläufig, um den Gott Israels zu porträtieren, doch kommt der Begriff ursprünglich aus der griechischen Religion und Literatur. So werden in literarischen als auch in epigraphischen Quellen folgende Götter und Göttinnen mit den Beinamen σωτήρ bzw. σώτεια belegt: Zeus, die Dioskuren, Apollon, Dionysos, Eros, Helios, Persephone, Serapis, Asklepios, Hermes, Poseidon, Pan, Herakles, Athene, Artemis, Isis, Kore, Nike, Themis, Tyche und Hygieia.¹³⁶ Zweitens beschreibt ‚Petrus‘ die kollektive Schau Jesu auf dem „heiligen Berg“ (2Petr 1,16) mit dem neutestamentlichen Hapax legomenon ἐπόπται, das die höchste Stufe der Mysterienweihe in paganen Mysterienkulten anzeigt.¹³⁷ Da dieses Substantiv nicht einfach ein Synonym zu den in Lk 1,2 erwähnten „Augenzeugen“ (αὐτόπται) ist, zu denen ‚Petrus‘ sich in 2Petr 1,16–18 zweifellos auch rechnet, liegt das bedeutende Phänomen vor, dass der Apostel seinen Christusbezug durch die pagane Schablone griechischer Mysteriensprache ausdrückt.¹³⁸ Drittens wird in 2Petr 1,19–21 die Dimension des Ekstatischen bei der Prophetie unterstrichen. Dies geschieht dadurch, dass die pneumagewirkte Weissagung alttestamentlicher Propheten durch die pagane Schablone einer Theophorie betrachtet wird (vgl. φέρεσθαι in 1,21), die z. B. an die ekstatische Inspiration der Pythia von Delphi erinnert: Der menschliche Wille ist ausgeschaltet (2Petr 1,21: οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ), während die Inspirierten „vom heiligen Geist weggerissen“ bzw. „getrieben“ oder „getragen werden“, um zu einer Verkündigung befähigt zu werden, die „von Gott her“ geschieht (2Petr 1,21: ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν

133 Philo, Spec. leg. 1,148; Muson. Diatr. 12 [66,1–2 Hense]; Clem. Alex., Strom. 1,1,2,2: ἕες γοῦν βορβόρω ἦδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι.

134 Lk 2,11; Joh 4,42; Apg 13,23; Eph 5,23; Phil 3,20; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 1Joh 4,14.

135 RUF, Berührungen, 128–129.

136 WENDLAND, Untersuchung, 336–337; JUNG, Studien, 100–122.169–172; BECKER, Lukas und Dion, 421–449.

137 FREY, Brief, 252–253; EURELL, Peter's Legacy, 160.

138 Seit Platon gehen Mysteriensprache und Philosophie eine enge Verbindung ein. Im Umkreis der Abfassungszeit des 2Petr zeugen davon z. B. Plutarchs Werk *De Iside et Osiride* oder das 11. Buch der *Metamorphosen* des Mittelplatonikers Apuleius von Madaura. Zur Mysteriensprache bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria siehe REDWEG, Mysterienterminologie.

ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι).¹³⁹ Und viertens begegnet in 2Petr 2,4 im eigentlich jüdischen Kontext der Engelbestrafung eine im Neuen Testament singuläre Beschreibung der Unterwelttopographie,¹⁴⁰ insofern ‚Petrus‘ den aus der griechischen Mythologie bekannten Tartaros als Ort einführt, an dem gefallene Engel eingesperrt sind. Dadurch wird implizit auch der seit Hesiods *Theogonie* im pagan-kulturellen Gedächtnis gespeicherte Mythos vom Sturz der Titanen und deren Bestrafung im Tartaros abgerufen.¹⁴¹

3.3 Christliche Farbtöne

Schon mit den ersten beiden Versen und deren markantem Christusbezug präsentiert sich der 2. Petrusbrief als unverkennbar christlicher Text: ‚Petrus‘ führt sich als „Sklave und Apostel Jesu Christi“ ein (2Petr 1,1); er erwähnt das theologische Schlüsselwort „Glaube“ als Grundlage christlicher Existenz (2Petr 1,1; 1,5); er bekennt sich nicht allein zum „Retter“ Jesus, sondern auch zu dessen Gottheit (2Petr 1,1: Jesus als θεός). Der Glaube an die Divinität Jesu Christi markiert als christliches Alleinstellungsmerkmal eine klare Abgrenzung sowohl gegenüber dem Judentum als auch der griechisch-römischen Welt.¹⁴² Außerdem rezipiert die *salutatio* in 2Petr 1,2 teils wörtlich den Eingangsgruß des 1. Petrusbriefs (1Petr 1,2). Damit liegt Intertextualität mit kanonisch gewordenen Texten vor, die gegenüber dem Petrusbild der Apostelgeschichte gesteigert ist, da neben Bezügen auf den 1. Petrusbrief auch Verbindungen zu Paulus und seinen Briefen sowie zur Evange-

139 Vgl. hierzu eine Formulierung aus dem Pythia-Porträt Pseudo-Longins: πολλοὶ γὰρ ἀλλοτρίῳ θεοφοροῦνται πνεύματι τὸν αὐτὸν τρόπον ὃν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει (Sublim. 13,2: „Denn viele werden von einem anderen [oder fremden] göttlichen Geisthauch weggetragen [scil. inspiriert] auf dieselbe Weise, wie man es sich von der Pythia erzählt“). Die Theophorie-Terminologie (v. a. das Verb θεοφορεῖσθαι und das Adjektiv θεοφόρητος) ist in der Septuaginta nicht belegt, dafür aber im geistigen Umfeld der ntl. Schriften besonders häufig in den Werken Philons von Alexandria, der an einigen Stellen die biblische Prophetie bewusst durch die Schablone griechischer Manie- und Enthousiasmos-Kategorien betrachtet (z. B. Her. 264–266; Vit. Mos. 1,274–291); siehe dazu HAHN/KLEIN, Prophetie, 33–34; WINSTON/WYRWA, Philon, 746–747.

140 Eine ausführliche Unterwelttopographie bietet im NT einzig Lukas (Lk 16,19–31); siehe dazu DÖBLER, Hades.

141 FREY, Brief, 277.

142 Als Gott wird Jesus sowohl in anderen ntl. gewordenen Schriften bezeichnet (Hebr 1,8; Joh 1,1; 1,18; 1Joh 5,20) als auch im 2. Jh. in der christlichen Petrusapokalypse (Apk Petr 16). Aus der paganen Außenperspektive ist dieser Glaube seit dem frühen 2. Jh. belegt: Um 111 n. Chr. bezeugt Plinius der Jüngere den Glauben der *Christiani* an die Divinität Christi, wenn er davon schreibt, dass sie „die Gewohnheit hatten, sich an einem festgesetzten Tag vor Sonnenaufgang zu versammeln und Christus als Gott einen Wechselgesang zu singen“ (Epist. 10,96,7: *essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*); vgl. FORNBERG, Early Church, 143.

lienliteratur vorliegen.¹⁴³ Der 1. Petrusbrief wird explizit als Vorgängerschreiben ‚Petri‘ erwähnt (2Petr 3,1), wobei ‚Petrus‘ teilweise Themen ‚seines‘ ersten Briefes wieder aufgreift, was etwa an der inhaltlichen Rezeption der Motive der ‚Berufung‘ und der ‚Erwählung‘ deutlich wird (2Petr 1,10), die zwar überwiegend im Corpus Paulinum vorkommen,¹⁴⁴ aber auch in 1Petr 1,1; 2,9. Auch die Prophetenthematik wird aufgegriffen (1Petr 1,10–12; 2Petr 1,19–21). Durch den Rückbezug auf den 1. Petrusbrief erscheint ‚Petrus‘ als Briefschreiber nach Art des Paulus, den er namentlich erwähnt und als „unseren geliebten Bruder“ (2Petr 3,15) bezeichnet. Überdies signalisiert er die inhaltliche Kenntnis mehrerer Paulusbriefe (2Petr 3,15–16), die z. B. im eschatologischen Motiv, dem zufolge der „Tag des Herrn wie ein Dieb kommen werde“, eine treffende Illustration erhält (2Petr 3,10; 1Thess 5,2).¹⁴⁵ Eine Verbindung zum Corpus Paulinum ergibt sich auch aus dem testamentartigen Gepräge des Schreibens. Dieses erinnert nämlich nicht allein an jüdische Vorbilder wie die *Testamente der Zwölf Patriarchen*, sondern auch an den 2. Timotheusbrief, der als Testament des Paulus gestaltet ist.

In einem autobiographischen Einsprengsel geht ‚Petrus‘ sodann darauf ein, wie er und andere Jünger mit dem irdischen Jesus auf dem „heiligen Berg“ gewesen seien. Dort hätten sie Jesu Herrlichkeit geschaut und Gottes Stimme gehört, die ihn als Gottessohn bestätigt habe (2Petr 1,16–18). Was aus Sicht des ‚Petrus‘ ein autobiographischer Rekurs und eine Selbstvorstellung als Visionär ist,¹⁴⁶ die sachlich an den Visionsempfang des Petrus in der lukanischen Cornelius-Episode erinnert, ist zugleich ein intertextueller Bezug auf die Verklärungsszene der synoptischen Evangelien (Mk 9,2–10; Mt 17,1–9; Lk 9,28–36), insbesondere in deren matthäischer Fassung.¹⁴⁷ Zudem findet sich im Kontext der Gegnerpolemik möglicherweise ein in kanonisch gewordenen Texten nicht bezeugtes Herrenwort:¹⁴⁸ ‚Petrus‘ kontrastiert die Freiheitsproklamation der Gegner mit deren eigentlichem Status als „Sklaven der Vergänglichkeit“ und liefert folgende Begründung: „Denn wem einer unterliegt, diesem ist er versklavt“ (2Petr 2,19: ὃ γὰρ τις ἡττηται, τοῦτ᾽ ἐδεούλωται). Diese Begründung erinnert einerseits sachlich an ein Jesuswort in Joh 8,34, andererseits

143 RUF, Propheten, 569–591 (der auch auf Anklänge an die Johannesapokalypse eingeht); GRÜNSTÄUDL, Petrus Alexandrinus, 9–41. Die ebenfalls zur Intertextualität gehörende Abhängigkeit des 2Petr vom Judasbrief (GRÜNSTÄUDL, Petrus Alexandrinus, 14–20) betrifft meines Erachtens primär das literarische Vorgehen des unbekanntenen Verfassers und weniger das fiktive Selbstbild Petri.

144 Z. B. 1Thess 1,4; 1Kor 1,26; Phil 3,14; Eph 1,18; 4,1; 2Thess 1,11; 2Tim 1,9; 2,10; Tit 1,1.

145 Vgl. ähnlich Apk 3,3; 16,15.

146 HUBER, Petrus, 212–216.

147 EURELL, Peter’s Legacy, 159; BUTTICAZ, Mémoires, 101, der zugleich darauf hinweist, dass im 2Petr die Verklärungsszene interessanterweise um mögliche anstößige Elemente im Apostel- und Petrusbild bereinigt ist.

148 Siehe dazu ausführlich GRÜNSTÄUDL, Herrenwort, bes. 65–69.

aber auch an die paulinische Hamartologie (Röm 6,16; 8,21), weshalb eine eindeutige Klassifikation als Herrenwort schwerfällt. Im Falle eines Herrenworts würde sich ‚Petrus‘ jedenfalls direkt auf Christi Lehre beziehen. Ob schließlich mit Blick auf die „neuen Himmel“ und die „neue Erde“ (2Petr 3,13) außer auf Jes^{LXX} 65,17 und 66,22 eine Anspielung auf die Johannesapokalypse intendiert ist (Apg 21,1), ist schwer zu sagen.¹⁴⁹ Auf der Ebene der Verfasserfiktion würde dies bedeuten, dass ‚Petrus‘ diese Apokalypse als einen Text der 60er Jahre kennt, was zum Bild eines in christlicher Literatur gebildeten Petrus beitragen würde. Als spezifisch christlicher Theologe weist sich ‚Petrus‘ schließlich dadurch aus, dass er in seinem Text einen triadischen Gottesglauben erkennen lässt, der außer auf Gott-Vater¹⁵⁰ und Christus¹⁵¹ auch auf den Heiligen Geist rekurriert (2Petr 1,21). Auch in dieser Hinsicht ergeben sich Vergleichbarkeiten zum lukanischen Petrusbild, wenngleich nur Lukas die drei göttlichen Größen theologisch reflektiert in Relation setzt und die Pneumatologie der *Secunda Petri* nur eine schwache Ausprägung aufweist.

4. Schlussfolgerungen

Aus den voranstehenden Darlegungen dürfte trotz ihres skizzenhaften Charakters deutlich geworden sein, dass sich das Petrusbild sowohl der Apostelgeschichte als auch des 2. Petrusbriefes durch eine Mischung und Ineinanderblendung jüdischer, paganer und christlicher Motive und Semantiken auszeichnet. In beiden Fällen liegt ein mehrdeutiges Petrusbild vor, das von der rhetorischen Kunst beider Autoren Zeugnis ablegt, positive Ambiguierungen vornehmen zu können.¹⁵² Obwohl in beiden Texten alle drei Farbgebungen vorhanden sind, ist im 2. Petrusbrief insgesamt sowohl ein leichtes Zurücktreten der jüdischen Farbstärke als auch ein erheblicher Anstieg im insinuierten Bildungsniveau Petri zu beobachten.¹⁵³ Beide Autoren füllen die drei Farbelemente im Detail jeweils unterschiedlich aus, doch stimmt ihr

149 RUF, Propheten, 590–591 weist darauf hin, dass die thematischen und motivlichen Anklänge (vgl. ferner Apk 2,14; 3,2; 3,3; 5,9; 14,4; 16,15) auch anders als durch direkte literarische Rezeption erklärbar seien.

150 2Petr 1,2; 1,17; 1,21; 2,4; 3,5; 3,12.

151 2Petr 1,1–2; 1,8; 1,11; 1,14; 1,16–17; 2,20; 3,18.

152 Obwohl die „Klarheit“ (*perspicuitas*) der Rede sowie die Vermeidung von „Dunkelheit“ (*obscuritas*) oder „Zweideutigkeit“ (*ambiguitas*) zu den rhetorischen Idealen der Antike gehören, kennt die griechisch-römische Rhetotik (darunter Quintilian) dennoch den kalkulierten Einsatz von Doppel- und Mehrdeutigkeiten, z. B. im Falle öffentlicher Tyrannenkritik; siehe dazu Quint. Inst. 6,3,49; 9,2,68; BAUER et al., *Ambiguität*, 23–26.

153 Der 2Petr bildet nach der Apg und dem 1Petr in diesem Sinne eine weitere Steigerung, was den Stellenwert der Bildung im Petrusbild angeht; vgl. dazu ADAMS, *Peter's Literacy*, 130–137. In geistiger Nähe zu diesem Porträt eines gebildeten Petrus steht eine bei Eusebios überlieferte

Petrusbild jeweils darin überein, dass es nicht nur einen jüdischen Petrus, sondern einen rhetorisch und philosophisch gebildeten Apostel präsentiert, der theologisch versiert ist und dessen Rede- und Lehrinhalte sich gut in frühchristliche Diskurse einordnen. Dass zu den biblisch-jüdischen und den paganen Elementen christliche Aspekte hinzutreten, sollte allerdings nicht dazu Anlass geben, die aktuellen Forschungen der neutestamentlichen Exegese zum Phänomen der „double signification“ (Daniel Marguerat) oder auch der „Doppelkodierung“ (Reinhard Feldmeier)¹⁵⁴ im Sinne einer Triplekodierung zu erweitern. Vielmehr ergeben sich aus dem Befund der vorliegenden Studie zwei Schlussfolgerungen: Erstens dürfte außer Frage stehen, dass das spezifisch Christliche jeweils den Ausgangspunkt der Doppelkodierung in neutestamentlichen Texten bildet. Erst dadurch ergibt sich eine Unterscheidungsmöglichkeit hinsichtlich analoger Phänomene im zeitgenössischen Judentum. Zweitens scheint es angebracht, christliche Doppelkodierung im Sinne der strategischen Verschmelzung biblisch-jüdischer und paganer Motive, Themen und Sprachelemente innerneutestamentlich nicht auf das lukanische Doppelwerk zu beschränken.

Ad (1). Wie die Textanalysen zur Apostelgeschichte und zum 2. Petrusbrief aufgezeigt haben, zählt trotz des Vorhandenseins von Bezugnahmen auf Biblisch-Jüdisches und Paganen das spezifisch Christliche sowohl zum Petrusbild als auch zum Selbstverständnis der Verfasser. Einen ähnlichen Befund hatte Adolf von Harnack bereits dem 1. Clemensbrief attestiert. Wo Jesus Christus als vom Gott Israels autorisierte Rettergestalt und Gottessohn, ja gar als Gott präsentiert wird; wo es Anhaltspunkte für eine triadische Theologie gibt, die Gott-Vater, Jesus und den Heiligen Geist in Relation setzt; und wo schließlich Intertextualität mit anderen frühchristlichen Texten vorliegt, da treten unverkennbar Spezifika zutage, die eine deutliche Differenz sowohl gegenüber dem Judentum als auch gegenüber der paganen Religion und Philosophie markieren. Sachlich liegt in der Apostelgeschichte sowie im 2. Petrusbrief ein Befund vor, der vergleichbar ist mit jener seit dem frühen 2. Jh. aufkommenden Überzeugung, wonach sich die Christen als ein „drittes Geschlecht“ (τρίτον γένος) oder auch als ein „neues Geschlecht“ (καιὸν γένος) mit einer neuen Lebensweise neben Juden und Hellenen (im Sinne von „Griechen“ und „Heiden“) verorten. Der früheste Beleg dafür findet sich im apokryphen *Kerygma Petri* und damit kurioserweise im Munde des Petrus.¹⁵⁵ Ohne die Hervorhebung

Nachricht (λόγος), wonach Petrus zur Zeit des Kaisers Claudius in Rom mit Philon von Alexandria debattiert habe (Eus., Hist. eccl. 2,17,1).

154 Siehe dazu den Forschungsüberblick bei BECKER, Lukas und Dion, 25–35.

155 *Kerygma Petri*, Frg. 5 Cambe [apud Clem. Alex., Strom. 6,5,41,4–6]; siehe ferner Aristid., Apol. 2,2; 15,1 [SC 470, p. 258.286]; Diogn. 1,1; Iren., Demonstr. 8 (*omnium Deus, et Iudaeorum et gentium et credentium*); Clem. Alex., Strom. 6,14,98,4; WOLTER, Geschlecht, 282–292, der zugleich auf die jüdischen Wurzeln der Juden-Griechen-Alterität hinweist (ebd. 293–298).

des spezifisch Christlichen wäre zu fragen, ob das Christliche letztlich einfach in der Kombination des Biblisch-Jüdischen und des Paganen aufginge? Dies wäre eine abwegige These, da die Verschränkung des biblisch-jüdischen Erbes mit der paganen Kultur und Philosophie im hellenistischen Judentum eine lange Vorgeschichte hat. Was aber würde dann z. B. einen Lukas von einem Philon von Alexandria unterscheiden? Gegenüber jenen Strängen der Forschung, die Lukas und andere neutestamentliche Autoren einseitig innerhalb des Judentums verorten,¹⁵⁶ ist auf die Eigenständigkeit des frühen Christentums hinzuweisen, wie es bereits im Neuen Testament bezeugt ist. Trotz aller Beeinflussungen durch biblisch-jüdische und pagan-griechische Vorstellungen¹⁵⁷ entwickelt sich gemäß Udo Schnelle v. a. aus dem christologischen Diskurs heraus seit Paulus ein „neues Denken“, eine „neue Sprache“, ein „neues Gottesbild“, eine „neue Erzählung“ sowie eine eigene Literatur der Christen, die mit früh einsetzenden Kanonisierungsprozessen einhergeht.¹⁵⁸ Im Detail entwachsen dieser religiösen und intellektuellen Eigenständigkeit mit Blick auf das Judentum und die pagane Kultur zahlreiche Inkompatibilitäten, wie z. B. am „Wort vom Kreuz“ deutlich zu sehen ist, das bei Juden und Griechen gleichermaßen Unverständnis und Anstoß hervorruft (1Kor 1,18–25).

Ad (2). Wie das eingangs angeführte Harnack-Zitat sowie die vergleichenden Ausführungen zum 2. Petrusbrief im vorliegenden Beitrag nahelegen, ist das textuelle Zusammenspiel von jüdischen und paganen Elementen in frühchristlicher Literatur weder auf das lukanische Schrifttum beschränkt noch auf später kanonisch gewordene Texte. Der Anwendungsbereich exegetischer Forschungen zu Doppelkodierung sollte daher erweitert werden, über das lukanische Doppelwerk hinaus, sodass auch doppelkodierte Texte anderer Provenienz gebührende Beachtung finden können. Denn die Kernfragestellung ist für die Erforschung des geistigen Gepräges auch anderer neutestamentlicher und frühchristlicher Schriften relevant, und wie Harnacks Analyse des 1. Clemensbriefes und die hier vorgelegte Interpretation des 2. Petrusbriefes wahrscheinlich machen, ist sie keineswegs auf erzählende Texte des biographischen oder historiographischen Genres beschränkt. Es kann thesenartig vermutet werden, dass Doppelkodierung im gesamten Neuen

156 Siehe hierzu neuerdings z. B. SMITH, Luke was not a Christian.

157 SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre, 106–108.

158 SCHNELLE, Die ersten 100 Jahre, 108–110.466–486. Zur identitätsstiftenden Funktion frühchristlicher Sprache merkt Schnelle zurecht an (ebd. 476): „Semantische Neu- und Umprägungen zählen zur notwendigen Strategie einer neuen Bewegung, um Identität zu bilden und zu festigen. Auch das frühe Christentum prägte eine neue Sprache, indem es jüdische und griechisch-römische Begriffe aufnahm und umformte, Symbole neu füllte oder völlig neue Begriffe schuf. Die Entwicklung einer eigenen Sprachwelt war ein entscheidender Schritt zur Eigenständigkeit der neuen Bewegung der Christen und insofern eine Voraussetzung für ihr geschichtliches Wirken.“

Testament vorliegt, allerdings in einer punktuell und graduell variierenden Intensität. Den größten Grad an sublimer Feinheit, intellektueller Raffinesse und Ambivalenzfreudigkeit dürften dabei sicherlich die Schriften des Lukas aufweisen. Doch harren andere Texte in diesem Punkt noch der Erforschung, wie z. B. das Matthäusevangelium, das in der aktuellen Forschung weitgehend einseitig in seinem jüdischen Kontext gedeutet wird.¹⁵⁹ Wie sich aus der Analyse des Petrusbildes ergibt, sind dabei trotz eines gewissen produktionsästhetischen Vorrangs die Interpretationsebenen der Autorenintention (*intentio auctoris*), der Textintention (*intentio operis*) und der Leserintention (*intentio lectoris*) feinsäuberlich zu unterscheiden.¹⁶⁰ Inwiefern geht eine auf der Textebene lokalisierbare, christlich grundierte Doppelkodierung auf die Autorenintention zurück, inwiefern ist ihre Entdeckung dem Rezeptionsästhetischen Prozess auf der Leserseite geschuldet – und zwar einerseits auf der Seite der antiken Rezipienten, andererseits auf der Seite heutiger Interpreten?

Obwohl die Antwort auf diese Frage je nach Text, Autor und Lesern unterschiedlich ausfallen kann, dürfte eines außerfrage stehen: Um die in den Buchstaben ruhenden Sinnpotentiale neutestamentlicher Texte voll ausschöpfen zu können, ist eine fundierte Kenntnis sowohl des biblisch-jüdischen Erbes als auch pagan-kultureller Wissensbestände unabdingbar.

5. Literatur

- ADAMS, SEAN A., *The Tradition of Peter's Literacy. Acts, 1 Peter, and Petrine Literature*, in: H. K. Bond/L. W. Hurtado (Hg.), *Peter in Early Christianity*, Grand Rapids/Cambridge 2015, 130–145.
- , *Greek Genres and Jewish Authors. Negotiating Literary Culture in the Greco-Roman Era*, Waco 2020.
- BACKHAUS, KNUT, *Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos*, ZNW 108, 2017, 212–258.
- , *Transformationen des Heils. Die Jüngerwunder in der Apostelgeschichte als theologisches Problem*, ZThK 120, 2023, 192–215.
- BAUCKHAM, RICHARD J., *Jude, 2 Peter*, WBC 50, Waco 1983.
- BAUER, MATTHIAS/KNAPE, JOACHIM/KOCH, PETER/WINKLER, SUSANNE, *Dimensionen der Ambiguität*, LiLi 40, 2010, 7–75.

159 Eine Ausnahme bildet dabei z. B. KINNEY, *Hellenistic Dimensions*.

160 Dass bei der Textanalyse die Beachtung der *intentio lectoris* eminent wichtig ist, habe ich für das luk. Doppelwerk zu zeigen versucht (BECKER, Lukas und Dion, 51–61).

- BECKER, MATTHIAS, Zwischen *Gelehrsamkeit* und Angleichung an Gott. Bildung in der spätantiken Philosophie, in: P. Gemeinhardt (Hg.), Was ist Bildung in der Vormoderne?, SERAPHIM 4, Tübingen 2019, 205–228.
- , *Lukas und Dion* von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungskurse, SCCB 3, Paderborn 2020.
- , *Petrus Socraticus?* Socratic Reminiscences in Luke's Portrait of the Apostle Peter, *Philologia Classica* 15, 2020, 54–71.
- BERGER, KLAUS, Streit um *Gottes Vorsehung*. Zur Position der Gegner im 2. Petrusbrief, in: J. W. van Henten/H. J. de Jonge/P. T. van Rooden/J. W. Wesseliuss (Hg.), Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of J. C. H. Lebram, Leiden 1986, 121–135.
- BONHÖFFER, ADOLF, *Epiktet* und das Neue Testament, RVV 10, Gießen 1911.
- BORKOWSKI, JOSEF-FRIEDRICH, *Socratis quae feruntur epistolae*. Edition, Übersetzung, Kommentar, BzA 94, Stuttgart/Leipzig 1997.
- BÖTTRICH, CHRISTFRIED, Das *Vermächtnis* des Erstapostels. Petrus in lukanischer Perspektive, in: Omerzu/Schmidt (Hg.), Paulus und Petrus, 219–246.
- BUSCH, PETER, *Magie* in neutestamentlicher Zeit, FRLANT 218, Göttingen 2006.
- BUTTICAZ, SIMON, *Mémoires de Pierre dans la Secunda Petri*, in: J. M. Lieu (Hg.), Peter in the Early Church. Apostle – Missionary – Church Leader, BETL 325, Leuven/Paris 2021, 85–110.
- CADBURY, HENRY J., *The Making of Luke-Acts*, London ²1958.
- CAMERON, ALAN, *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford/New York 2004.
- COOK, JOHN GRANGER, *Chrestiani, Christiani, Χριστιανοί: a Second Century Anachronism?*, VigChr 74, 2020, 237–264.
- CULLMANN, OSCAR, Art. *Πέτρος, Κηφᾶς*, ThWNT 6, 1959, 99–112.
- DÍAZ, MAR PÉREZ I, *Mark, a Pauline Theologian. A Re-reading of the Traditions of Jesus in the Light of Paul's Theology*, WUNT II 521, Tübingen 2020.
- DIETRICH, WOLFGANG, Das *Petrusbild* der lukanischen Schriften, BWANT 94 = F. 5/14, Stuttgart 1972.
- DÖBLER, MARVIN, Ein christlicher *Hades* im Kontext religiöser Bildung. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zum „reichen Mann und dem armen Lazarus“ (Lk 16,19–31), in: I. Tanaseanu-Döbler/A. Lefteratou/G. Ryser/K. Stamatopoulos (Hg.), Reading the Way to the Netherworld. Education and the Representations of the Beyond in Later Antiquity, BERG 4, Göttingen 2017, 355–382.
- DÖRING, KLAUS, *Exemplum Socratis*. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Populärphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum, Hermes EZ 42, Wiesbaden 1979.
- ESCHNER, CHRISTINA, *Essen* im antiken Judentum und Urchristentum. Diskurse zur sozialen Bedeutung von Tischgemeinschaft, Speiseverboten und Reinheitsvorschriften, AJEC 108, Leiden/Boston 2019.

- EURELL, JOHN-CHRISTIAN, *Peter's Legacy in Early Christianity. The Appropriation and Use of Peter's Authority in the First Three Centuries*, WUNT II 561, Tübingen 2021.
- EVE, ERIC, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, JSNT.S 231, Sheffield 2002.
- FELDMEIER, REINHARD, *Weise hinter „eisernen Mauern“*. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, WUNT 72, Tübingen 1994, 20–37.
- , *Gottes Geist. Die biblische Rede vom Geist im Kontext der antiken Welt*, TrC 13, Tübingen 2020.
- FORNBERG, TORD, *An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter*, CB.NT 9, Lund 1977.
- FREUND, STEFAN, *Chrysipp und die ἀποκατάστασις*. Beobachtungen zu Text, Zusammenhang, Überlieferungsgeschichte und Rezeption von SVF II 623 (= Lact. inst. 7,23,3), RhM 149, 2006, 51–64.
- FREY, JÖRG, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, ThHKNT 15/II, Leipzig 2015.
- FÜRST, ALFONS, *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria* (SBS 213), Stuttgart 2007.
- GEMEINHARDT, PETER/GEORGES, TOBIAS, *Vom philosophischen Schulbetrieb zum kirchlichen Katechumenat. Institutionalisierungen religiöser Bildung im spätantiken Christentum*, in: P. Gemeinhardt/I. Tanaseanu-Döbler (Hg.), „Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen“. Religiöse Bildung in historischer Perspektive, SERAPHIM 1, Tübingen 2018, 153–175.
- GEORGES, TOBIAS, „... herrlichste Früchte echter Philosophie...“ – *Schulen bei Justin und Origenes, im frühen Christentum sowie bei den zeitgenössischen Philosophen*, Millennium 11, 2014, 23–38.
- GIBSON, CRAIG A., *True or False? Greek Myth and Mythography in the Progymnasmata*, in: S. M. Trzaskoma/R. S. Smith (Hg.), *Writing Myth: Mythography in the Ancient World*, Leuven/Paris 2013, 289–308.
- GÖRGEMANNS, HERWIG, *Religiöse Philosophie und philosophische Religion in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, in: R. Hirsch-Luipold/H. Görgemanns/M. von Albrecht (Hg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*, STAC 51, Tübingen 2009, 47–66.
- GRÜNSTÄUDL, WOLFGANG, *Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes*, WUNT II 353, Tübingen 2013.
- , „On Slavery“. A Possible *Herrenwort* in 2Petr 2:19, NT 57, 2015, 57–75.
- HAHN, FERDINAND/KLEIN, HANS, *Die frühchristliche Prophetie. Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung*, BThSt 116, Neukirchen-Vluyn 2011.

- HAMM, DENNIS, *The Tamid Service in Luke-Acts: The Cultic Background behind Luke's Theology of Worship* (Luke 1:5–25; 18:9–14; 24:50–53; Acts 3:1; 10:3, 30), CBQ 65, 2003, 215–231.
- HARNACK, ADOLF VON, *Die Apostelgeschichte*, BENT 3, Leipzig 1908.
- HARNACK, ADOLF VON, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief)*. Übersetzt und den Studierenden erklärt von A. von Harnack, Leipzig 1929.
- HAUCK, MARION C.: „...durch das Blut des Einzelnen“. *Deutung des Todes* Jesu in Apg 20,28, NT 63, 2021, 207–220.
- HENGEL, MARTIN, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, WUNT 10, Tübingen³ 1988.
- HESS, KATJA, *Rhetor*, Philosoph, Geisträger. Die Bildungsthematik in der lukanischen Paulusdarstellung, FzB 137, Würzburg 2019.
- HIRSCH-LUIPOLD, RAINER, Die religiös-philosophische *Literatur* der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament, in: R. Hirsch-Luipold/H. Görgemanns/M. von Albrecht (Hg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*, STAC 51, Tübingen 2009, 117–146.
- HUBER, KONRAD, *Petrus als Visionär*, in: Omerzu/Schmidt (Hg.), *Paulus und Petrus*, 197–218.
- JACQUIER, JOSÉPHINE, ‚*Maniera*‘. Eine andere Geschichte der Literatur in Rom, BKAW 166, Heidelberg 2025.
- JANTSCH, TORSTEN, „*Sokratische*“ Themen in der Areopagrede. Apg 17,22–31 im Kontext der antiken Philosophiegeschichte, EC 8, 2017, 481–503.
- JUNG, FRANZ, ΣΩΤΗΡ. *Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament*, NTA 39, Münster 2002.
- KARRER, MARTIN, *Septuaginta*, in: Riedweg/Horn/Wyrwa (Hg.), *Philosophie*, 709–715.
- KEENER, CRAIG S., *Acts. An Exegetical Commentary*. Vol. 3 (15:1–23:35), Grand Rapids 2014.
- KINNEY, ROBERT S., *Hellenistic Dimensions of the Gospel of Matthew. Background and Rhetoric*, WUNT II 414, Tübingen 2016.
- KONRADT, MATTHIAS, Art. *Testamente der Zwölf Patriarchen*, RAC 31, 2023, 1166–1181.
- KRAUS, THOMAS J., *Sprache*, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes, WUNT II 136, Tübingen 2001.
- KÜHNERT, FRIEDMAR, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961.
- LAUSBERG, HEINRICH, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart⁴ 2008.
- LEPPIN, HARTMUT, *Paradoxe der Parrhesie. Eine antike Wortgeschichte*, TrC 14, Tübingen 2022.
- LINDEMANN, ANDREAS, *Der Erste Clemensbrief*, in: W. Pratscher (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, Göttingen 2009, 59–82.
- MADER, HEIDRUN E., *Markus und Paulus*. Die beiden ältesten erhaltenen literarischen Werke und theologischen Entwürfe des Urchristentums im Vergleich, BZ.S 1, Paderborn 2020.

- MÄNNLEIN-ROBERT, IRMGARD, *Tugend, Flucht und Ekstase. Zur ὁμοίωσις θεῶν in Kaiserzeit und Spätantike*, in: C. Pietsch (Hg.), *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*, PhA 32, Stuttgart 2013, 99–111.
- MARGUERAT, DANIEL, *Les Actes des Apôtres*, in: Ders. (Hg.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie. Sous la direction de D. Marguerat*, Genf⁴2008, 127–150.
- , *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte*. Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh, AThANT 92, Zürich 2011.
- , *Die Apostelgeschichte*. Übersetzt und erklärt, KEK 3, Göttingen 2022.
- MECCARIELLO, CHIARA, *Impulso mitografico e mitografia nelle pratiche educative greche antiche*, Polymnia 4, 2019, 147–175.
- MORGENTHALER, ROBERT, *Lukas und Quintilian. Rhetorik als Erzählkunst*, Zürich 1993.
- NEYREY, JEROME H., *The Form and Background of the Polemic in 2 Peter*, JBL 99, 1980, 407–431.
- ÖHLER, MARKUS, *Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 2018.
- OMERZU, HEIKE/SCHMIDT, DAVID ECKARDT (Hg.), *Paulus und Petrus. Geschichte, Theologie, Rezeption*. FS F. W. Horn, ABG 48, Leipzig 2016.
- PAPE, WILHELM/BENSELER, GUSTAV EDUARD, Dr. W. Pape's *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*. Neu bearbeitet von G. E. Benseler, Braunschweig³1875.
- PAULSEN, HENNING, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief*. Übersetzt und erklärt, KeK 12/2, Göttingen 1992.
- PIETZNER, KATRIN, *Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins*, STAC 77, Tübingen 2013.
- REICH, KEITH A., *Figuring Jesus. The Power of Rhetorical Figures of Speech in the Gospel of Luke*, BIS 107, Leiden 2011.
- RIEDWEG, CHRISTOPH, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandria*, UaLG 26, Berlin/New York 1987.
- RIEDWEG, CHRISTOPH/HORN, CHRISTOPH/WYRWA, DIETMAR (Hg.), *Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike (Grundriss der Geschichte der Philosophie – Die Philosophie der Antike Band 5/1)*, Basel 2018.
- RIESNER, RAINER, *Jesus als Lehrer. Frühjüdische Volksbildung und Evangelien-Überlieferung*, WUNT 504, Tübingen⁴2023.
- RUE, MARTIN G., *Die heiligen Propheten, eure Apostel und ich. Metatextuelle Studien zum zweiten Petrusbrief*, WUNT II 300, Tübingen 2011.
- , *Sprachliche Berührungen zwischen dem zweiten Petrusbrief und den Petrusreden der Apostelgeschichte*, in: W. Grünstäudl/U. Poplutz/T. Nicklas (Hg.), *Der zweite Petrusbrief und das Neue Testament*, WUNT 397, Tübingen 2017, 113–131.
- SCARDINO, CARLO, *Die nachklassische Tragödie*, in: B. Zimmermann/A. Rengakos (Hg.), *Die Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit (HGL II)*, München 2014, 905–925.

- SCHNELLE, UDO, *Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen ³2019.
- SCHOTTLAENDER, RUDOLF, Der aristotelische „*spoudaios*“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34, 1980, 385–395.
- SIEGERT, FOLKER, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin/Boston 2016.
- SMITH, JOSHUA PAUL, *Luke was not a Christian: Reading the Third Gospel and Acts within Judaism*, BIS 218, Leiden/Boston 2024.
- SPEYER, WOLFGANG, Hellenistisch-römische *Voraussetzungen* der Verbreitung des Christentums, in: J. Beutler (Hg.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, QD 190, Freiburg im Breisgau 2001, 11–38.
- STERLING, GREG, *Mors philosophi: The Death of Jesus in Luke*, HTR 94, 2001, 383–402.
- STERN, MENAHEM, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations and Commentary. Vol. 1: From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1974.
- , *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations and Commentary. Vol. 2: From Tacitus to Simplicius, Jerusalem 1980.
- STÜCKELBERGER, ALFRED, *Senecas 88. Brief. Über Wert und Unwert der Freien Künste*. Text – Übersetzung – Kommentar, BKA 7, Heidelberg 1965.
- SZYMIK, STEFAN, *Anti-Epicurean Polemics in the New Testament Writings*, LTS 5, Göttingen 2023.
- WENDLAND, PAUL, ΣΩΤΗΡ. Eine religionsgeschichtliche *Untersuchung*, ZNW 5, 1904, 335–353.
- WINSTON, DAVID/WYRWA, DIETMAR, *Philon von Alexandrien*, in: Riedweg/Horn/Wyrwa (Hg.), *Philosophie*, 724–753.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 2008.
- , „Ein neues ‚Geschlecht‘? Das frühe Christentum auf der Suche nach seiner Identität“, in: M. Lang (Hg.), *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins*, NTOA 105, Göttingen 2014, 282–298.
- WYSS, BEATRICE, *Der gekreuzigte Sophist*, EC 5, 2014, 503–528.
- ZIEGERT, CARSTEN, *Kultur und Identität. Wörtliches Übersetzen in der Septuaginta*, VT 67, 2017, 648–665.
- ZUGMANN, MICHAEL, „Hellenisten“ in der Apostelgeschichte. Historische und exegetische Untersuchungen zu Apg 6,1; 9,29; 11,20, WUNT/II 264, Tübingen 2009.

Begriffliche Konzepte im interkulturellen Wechselspiel

Überlegungen zu kommunikativen Strategien im lukanischen Doppelwerk am Beispiel der motivischen Matrix Leben und Tod. Zugleich ein Beitrag zur Verwendung von *σπλαγχνίζομαι κτλ.*

1. Thematische Hinführung

Überblickt man die Entwicklung der Forschungsgeschichte zum Lukanischen Doppelwerk¹ in den letzten Jahrzehnten, so lässt sich eine deutliche Akzentverlagerung ausmachen: Über lange Zeit sah man Lukasevangelium und Apostelgeschichte als ein Œuvre an, das sich primär an einen nichtjüdischen Adressatenkreis richtet. Prägnant formuliert Ingo Broer diese Forschungsmeinung in seiner neutestamentlichen Einleitung, wenn er festhält: „Die Gemeinde, für die Lukas schreibt, wird sich ganz überwiegend aus Heidenchristen zusammensetzen.“² Diese Einschätzung schlug sich in zahlreichen Handbüchern und Kommentaren nieder und prägt auch den im deutschen Sprachraum breit rezipierten Kommentar zur Apostelgeschichte von Ernst Haenchen, der in der Reihe „Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament“ erschienen ist.³

Umso tiefgreifender ist die Akzentverlagerung, die sich mit der Neukommentierung der Apostelgeschichte in just derselben Kommentarreihe durch Jacob Jervell vollzog⁴ – und die Jervell auch explizit thematisiert, wenn er seiner Verwunderung darüber Ausdruck gibt, für die Kommentierung als Nachfolger von Ernst Haenchen überhaupt angefragt worden zu sein.⁵ Denn im Unterschied zu seinem Vorgänger liest Jacob Jervell die Apostelgeschichte nun im Licht ihrer signifikanten jüdischen

1 Die vorliegenden Überlegungen gehen davon aus, dass Lukasevangelium und Apostelgeschichte eine Werkeinheit darstellen und Themen und Motive aus beiden Schriften in einem bewussten intertextuellen Wechselspiel stehen und dementsprechend ausgewertet werden können. Diese Option kann vertreten werden, ohne die Annahme einer auktorialen Einheit zwingend voraussetzen, die – so das Ergebnis der fundierten einschlägigen Studie von Knut Backhaus – „nicht länger als ‚assured attribution‘ gelten [kann], wohl aber als ‚confident attribution‘ mit einer erklärungsbedürftigen Anomalität, der Stildivergenz in den redaktionellen Passagen“, BACKHAUS, Doppelwerk, 438.

2 BROER, Einleitung, 137.

3 Vgl. HAENCHEN, Apostelgeschichte.

4 Vgl. JERVELL, Apostelgeschichte.

5 JERVELL, Apostelgeschichte, 49: „Dieser Kommentar vertritt eine dezidiert andere Position als die seines vielbeachteten Vorgängers, dessen Werk für die vorherrschende neuere deutsche Acta-

Prägung.⁶ Jervells Deutung kann sich einerseits auf zahlreiche Textbeobachtungen stützen, hat aber zugleich auch etliche Anfragen ausgelöst. Von daher – und das mag dieser erste Blick auf zwei prominente Apostelgeschichtskommentare im deutschen Sprachraum verdeutlichen – stellt sich die Frage, ob die Apostelgeschichte bzw., grundsätzlicher noch, das Lukanische Doppelwerk im Lichte einer hellenistischen oder einer jüdischen Rezeptionsperspektive zu lesen ist. Und dabei zeigt sich, dass offenbar einseitige Zuweisungen nur bedingt belastbar sind, da sie nicht dem gesamten Textbestand interpretierend Rechnung zu tragen vermögen.

Vor diesem Hintergrund waren die Überlegungen des Lausanner Neutestamentlers Daniel Marguerat richtungweisend, der unter dem Schlagwort „entre Jérusalem et Rome“, „zwischen Jerusalem und Rom“, die Möglichkeit von Ambivalenzen in Kontextualisierung und Adressatenorientierung dieses Œuvres diskutiert:⁷ Dabei plädiert er für einen Zugang, der Überschneidungen als möglich annimmt und zu reflektieren sucht: „A titre heuristique, je propose de penser un autre paradigme, où Jérusalem et Rome ne s'excluent pas dans l'œuvre de Luc, mais concourent à établir l'identité du christianisme.“⁸ Er rechnet also in seinen Überlegungen zum Lukanischen Doppelwerk mit einer bewusst intendierten Mehrdimensionalität, welche auf die kulturell-religiösen Rezeptionskontexte von römisch-hellenistischer Lebenswelt und jüdischem Kontext hin angelegt ist; und diese Forschungsperspektive prägt nun auch den im Jahr 2022 erschienenen Actakommentar aus seiner Feder, der wiederum in der Reihe „Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament“ erschienen ist,⁹ das Nachfolgewerk zur Kommentierung durch Jervell darstellt und somit die beiden Perspektiven seiner Vorgänger in dieser Reihe aufgreift und zu vereinen sucht. Marguerats Reflexionen aufgreifend hat der Göttinger Neutestamentler Reinhard Feldmeier das fragliche Phänomen mit dem Begriff der „Doppelkodierung“ sprachlich auf den Punkt gebracht¹⁰ und durch Reflexionen zu der Frage vertieft, wie im Lukanischen Doppelwerk vermittels dieser literarischen Strategie Erschließungs- und Übersetzungsvorgänge vorgenommen werden.

Überblickt man die Forschungsbeiträge, die auf das Konzept der Doppelkodierung rekurrieren, so zeichnen sich diese oftmals dadurch aus, dass einzelne Textabschnitte in einer doppelt aspektierten Weise, nämlich im Licht eines jüdischen und eines hellenistischen Interpretationskontextes, gedeutet und die entsprechenden

Forschung repräsentativ ist. Deshalb war es für mich eine grosse Überraschung, um die Abfassung seines Nachfolgebandes gebeten zu werden“.

6 Vgl. hierzu bes. die Einleitung in den Kommentar: JERVELL, *Apostelgeschichte*, 49–90.

7 Vgl. MARGUERAT, *Luc-Actes*, 70–87.

8 MARGUERAT, *Luc-Actes*, 71.

9 Vgl. MARGUERAT, *Apostelgeschichte*.

10 Vgl. erstmals FELDMEIER, *Endzeitprophet*, 72–84.

Ergebnisse miteinander in Beziehung gesetzt und für die Gesamtauslegung der untersuchten Perikope fruchtbar gemacht werden.¹¹ Dabei zeigt sich, dass dieses in der Lukas- und Actaforschung mittlerweile häufig anzutreffende Verfahren vielfach zu einem differenzierten und vertieften Textverständnis beizutragen vermag. Es liegt in der spezifischen Charakteristik dieses methodischen Verfahrens, dass dabei häufig ein auf begriffliche Multivalenzen und Einzeltexte fokussierter Zugang gewählt wird, da Doppelkodierungen sich primär an kleineren Texteinheiten und oftmals an einzelnen Begriffen festmachen lassen.

Interessant – und vielleicht bisher noch zu wenig praktiziert – wäre es vor diesem Hintergrund allerdings, in zweierlei Hinsicht von dem mehrheitlich gewählten Zugang abzuweichen: Zum einen wäre auch zu fragen, welche Textstellen sich einer Deutung im Sinne der Annahme von Doppelkodierungen gerade verschließen, um darauf aufbauend zu analysieren, wie im Lukanischen Doppelwerk gerade mit solchen Begriffen, Motiven und Textabschnitten verfahren wird. Und zum anderen erscheint auch die Frage bedenkenswert, welche interpretatorischen Einsichten sich ergeben, wenn größere Texteinheiten statt einzelner Konzepte oder Perikopen im Licht der Vorannahmen analysiert werden, die sich mit dem Gedanken einer Doppelkodierung verbinden. Ein Beispiel für einen entsprechenden Interpretationsansatz sei im Folgenden zur Diskussion gestellt.

2. Die motivische Matrix Leben und Tod

2.1. Problemaufriss

Als Beispiel für eine sich gegenüber einer Doppelkodierung zunächst eher verschließende Wendung und als Einstiegspunkt für die folgenden Überlegungen sei eine Vorstellung gewählt, auf die Lk 1,79 rekurriert: Dort findet sich die Rede von den „Schatten des Todes“, ein Sprachbild also, das für hellenistisch geprägte Rezipienten ein erhebliches Unverstehenspotenzial bereithält. Im griechischen Text steht an besagter Stelle die Wendung *σκία θανάτου*, eine Formulierung, die in der Texttradition der Septuaginta als Wiedergabe des hebräischen Ausdrucks *צלמָוַת* (*šalmāwæt*) fungiert.¹² Von der Wortbildung her handelt es sich um eine Abstraktform der Wurzel *צלם* (*šlm*), welche im Sinne von „dunkel“, „finster sein“ zu verstehen ist.¹³ Dementsprechend umfasst das semantische Spektrum der Nominalbildung die Bedeutungsgehalte „tiefste Finsternis“, „absolute Dunkelheit“, kann aber auch als

11 Vgl. exemplarisch SOMMER, Humor, 110–120 und die beitragsgliedernden Zwischenüberschriften „lectio hellenistica“ (Kapitel 2) und „lectio iudaica“ (Kapitel 3).

12 Vgl. Ijob 3,5; 24,17; 28,3; Jes 9,1; Jer 13,16.

13 Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch, s.v. *צלם* (*šlm*); DIETRICH/ARNET, Lexikon, s.v. *צלם* (*šlm*).

Bezeichnung für die Totenwelt, den Scheol (שְׁאוֹל/שְׁאוֹל; š'ol/š'ól) gebraucht werden.¹⁴ Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie die Septuaginta und auch das Lukasevangelium σκιά θανάτου deuten: Es geht um den Einflussbereich des Todes, der nach semitischer Vorstellung auch in das Leben hineinragt und nicht allein im Sinne des biologischen Todes zu verstehen ist.

Dies lässt sich gut anhand von Ps 30,3–4 illustrieren. Dort dankt der Beter für die Errettung aus dem Einflussbereich des Todes, des Scheol: „Herr, mein Gott, ich habe zu dir geschrien und du heiltest mich. Herr, du hast meine Seele heraufsteigen lassen aus der Totenwelt, hast mich am Leben erhalten, sodass ich nicht in die Grube hinabstieg“ (Einheitsübersetzung 2016). Wie diese Übersetzung gut abbildet, sind „am Leben erhalten werden“ und „aus der Totenwelt herausgezogen werden“ parallele Formulierungen, die sich nicht auf einen Totenerweckungsvorgang, sondern auf eine Heilungserfahrung beziehen, die so gedeutet wird, dass darin der Beter dem negativen Einflussbereich des Scheol entzogen wurde. Dies nun aber ist ein Verstehenshorizont, der einem nichtjüdischen Rezeptionsvorgang eher verschlossen sein dürfte. Denn für hellenistisch-nichtjüdisch denkende Menschen sind Leben und Tod klar voneinander abgegrenzte Sphären, die nicht in der Weise als überlappend gedacht werden können, wie es in semitischen Verstehenskontexten der Fall ist. Der Tod ragt dieser Auffassung zufolge also auch nicht ins Leben hinein: Der Tod wirft keine Schatten.

Und zu diesem Motiv gesellt sich die kontextuell eng verwobene und im narrativen Bogen des *Benedictus* vorangestellte, für eine rein hellenistisch geprägte Rezeptionsperspektive ebenfalls in gewisser Weise herausfordernde Wendung διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν (Lk 1,78). Die Einheitsübersetzung gibt diese Worte wie folgt wieder: „Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes“ – eine paraphrasierende Übertragung, die sich nur schwer mit dem griechischen Ausgangstext in Verbindung bringen lässt. Augenfällig ist in diesem Zusammenhang sicherlich die Kombination von σπλάγχνον und ἔλεος, also jenen beiden Begriffen, die in der exegetischen und gesamttheologischen Diskussion mit dem Themenkreis der „Barmherzigkeit“ verbunden werden. Vor diesem Hintergrund erweist sich diese Genitivkonstruktion durchaus als erklärungsbedürftig und kann als Hinweis darauf bewertet werden, dass der semantische Akzent der beiden hier syntaktisch verbundenen Begriffe doch keineswegs einfach identisch ist.¹⁵

Einen Zugang zur weiteren Reflexion dieser Fragestellung eröffnet der unmittelbare Kontext von Lk 1,78, und zwar insbesondere die ἔλεος-Belege, die sich in

14 Vgl. GESENIUS, Handwörterbuch, s.v. שְׁאוֹל (šalmāwæt); DIETRICH/ARNET, Lexikon, s.v. שְׁאוֹל (šalmāwæt) sowie NIEHR, Art. שְׁאוֹל (šalmāwæt).

15 Vgl. hierzu bereits SCHUMACHER, Barmherzigkeit, 75–90.

den lukanischen Hymnen finden. Konkret handelt es sich um zwei Begriffserwähnungen im sogenannten *Magnificat* und eine weitere, die sich genau wie auch die Wendung διὰ σπλάγχνα ἐλέους im *Benedictus* findet. In der Reihenfolge ihres Vorkommens ist dort zu lesen, dass (1) Gott seinen ἔλεος von Geschlecht zu Geschlecht jenen erweist, die ihn fürchten (Lk 1,50: καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεάς καὶ γενεάς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν), dass er (2) sich seines Knechtes Israel annimmt und ihm seinen ἔλεος erweist, den er den Vätern, Abraham und seinen Nachkommen, auf ewig verheißen hat (Lk 1,54f.: ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους, καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα) und dass (3) Gott seinen ἔλεος mit den Vätern realisieren und seines heiligen Bundes gedenken wird, des Eides, den er Abraham geschworen hat (Lk 1,72f.: ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἀγίας αὐτοῦ, ὄρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν). Die besagten ἔλεος-Belege zeichnen sich also durch eine ausgeprägt bundestheologische Perspektive aus. Dementsprechend betont etwa Michael Wolter bei der Kommentierung von Lk 1,72f., dass im Hymnus des Zacharias „die von Gott ergriffene Heilsinitiative mit ihrer christologischen Mitte als Verwirklichung der Bundesverheißungen und als Akt der Bundestreue Gottes interpretier[t]“¹⁶ wird. Im Lichte dieses Sprachgebrauchs wird nun auch die erklärungsbedürftige Wendung διὰ σπλάγχνα ἐλέους aus Lk 1,78 verständlich. Auch dort scheint die bundestheologische Perspektive bei ἔλεος prägend zu sein und zugleich den Ausgangspunkt für die mit σπλάγχνον ausgedrückte Zuwendung Gottes zu bilden.

Eine solche Verwendung von ἔλεος, wie sie in den Lobgesängen der Maria und des Zacharias begegnet, lässt deutlich semitischen Spracheinfluss erkennen. Denn wie ein Blick auf die translatorischen Tendenzen der Septuaginta zeigt, steht hinter dem griechischen ἔλεος vornehmlich die hebräische Nominalbildung חֶסֶד (*hæsæd*). Der ursprüngliche Verwendungskontext dieses Nomens ist der zwischenmenschliche Bereich, wo mit חֶסֶד (*hæsæd*) Verhaltensweisen zur Sprache gebracht werden, die sich durch eine reziproke Grundstruktur auszeichnen, etwa Loyalität¹⁷ und respondierendes Verhalten.¹⁸ Und diese Grundstruktur findet sich auch in der Verwendung von חֶסֶד (*hæsæd*), wenn dieses im Blick auf die Gott-Mensch-Relation ausgesagt wird. Auch dort geht es nämlich um die wechselseitige Grundstruktur einer Beziehung, die von den biblischen Texten häufig in bundestheologischen Kategorien ausbuchstabiert wird. Vor diesem Hintergrund wird die Stoßrichtung der oben genannten Belegstellen von ἔλεος in den lukanischen Hymnen gut verständ-

16 WOLTER, Lukasevangelium, 114.

17 Vgl. hierzu GLUECK, *Hesed*.

18 Vgl. MICHEL, *hæsæd wæ^æmæt*, 73–82, hier bes. 74f.

lich – sie dürfte sich jedoch einem nichtjüdisch-hellenistischen Rezeptionszugang nicht unmittelbar erschließen.

In der Profangräzität trägt ἔλεος nämlich grundsätzlich den Bedeutungsgehalt von Affekten wie Rührung oder Mitleid, ohne dass allerdings – entgegen den mit τῶν (hæsæd) verbundenen Aussagedimensionen – der Aspekt einer tätigen Reaktion als Folge der entsprechenden Emotion konnotiert wäre:¹⁹ Die profangriechische Verwendung von ἔλεος steht also dem Gefühl von Mitleid deutlich näher als jenem Konzept, das durch das Wort „Barmherzigkeit“ ausgedrückt wird. Dies illustriert auch die Wortverwandtschaft von ἔλεος zu dem nur in der Akzentsetzung abweichenden Wort ἐλεός, das das Küchenbrett bezeichnet, auf dem u. a. das Fleisch geschnitten wird, denn letztlich geht es um das „Gefühl des Einschneidens ins eigene Herz“;²⁰ das durch fremdes Leid ausgelöst werden kann. Insofern besteht also auch im Blick auf das Motiv ἔλεος eine ähnlich gelagerte Schwierigkeit, wie sie bereits beim Themenkomplex von Leben und Tod erkennbar war.

2.2. Ein sprachlich-interkultureller Vermittlungsansatz

Die bisherigen Überlegungen haben ein zentrales Motiv der diskutierten Aussage von Lk 1,78f. bislang noch ausgespart, und es wird sich zeigen, dass entlang der im Lukanischen Doppelwerk zu findenden Belegstellen dieses Motivs ein Lösungsansatz für die skizzierte Problematik zu identifizieren ist. Es handelt sich um das Nomen σπλάγχχνον, welches sich, wie bereits erwähnt, in dem sich als *crux interpretum* darstellenden Syntagma διὰ σπλάγχχνα ἐλέους mit dem Lexem ἔλεος verbindet. Ursprünglich wird σπλάγχχνον und das dazugehörige Wortfeld verwendet, um tierische Innereien – etwa von Opfertieren – zu bezeichnen, später wird es auch im Hinblick auf die menschlichen Eingeweide als Ganze benutzt, es kann aber auch auf einzelne Organe bezogen sein und spezifisch den Mutterleib sowie die männliche Zeugungsfähigkeit bezeichnen.²¹ Von diesem Sprachgebrauch leitet sich u. a. auch die Bezeichnung von Kindern als σπλάγχχνον ab. Zugleich wird der Unterleib aber auch als Sitz der menschlichen Leidenschaften angesehen. Dies gilt sowohl für negative Reaktionen wie Zorn, Wut und Begierde als auch für positive Emotionen wie Liebe, Mitleid und Erbarmen. Und diese Vorstellungsdimensionen finden sich sowohl in der Profangräzität wie auch im Bereich des hellenistischen Judentums. Dies lässt sich rasch daran illustrieren, dass σπλάγχχνον an den aus dem Hebräischen

19 Vgl. hierzu LIDDELL/SCOTT/JONES, *Lexicon*, s.v. ἔλεος; PASSOW, *Handwörterbuch*, s.v. ἔλεος.

20 FUCHS, *Barmherzigkeit*, 377.

21 Vgl. hierzu LIDDELL/SCOTT/JONES, *Lexicon*, s.v. σπλάγχχνα; s.v. σπλαγχνίζεσθαι; s.v. εὐσπλαγχνος; s.v. πολὺσπλαγχνος; PASSOW, *Handwörterbuch*, s.v. σπλάγχχνα; s.v. σπλαγχνίζεσθαι; s.v. εὐσπλαγχνος; s.v. πολὺσπλαγχνος; KÖSTER, *σπλάγχχνον κτλ.*, 548–559 sowie MENKEN, *Position*, 107–114; EISEN, *Mitleid*, 425–450; NEUMANN, *Σπλαγχνίζομαι*, 141–166.

ins Griechische übersetzten Stellen in der Septuaginta als Übersetzungsäquivalent von רֶצֶף (*bæraen*) fungieren kann (Spr 26,22), das u. a. den Unterleib und die Eingeweide bezeichnet, aber auch als Übertragung des hebräischen Ausdrucks רַחֲמִים (*rah^amim*) verwendet wird (Spr 12,10), der sowohl die positive Haltung und den Vollzug des Erbarmens wie ursprünglich auch den Sitz dieses Empfindens, nämlich die Gebärmutter, konnotiert.²² Aufgrund dieser semantischen Kongruenz kann das mit $\sigma\lambda\alpha\gamma\chi\nu\nu\omicron\nu$ verbundene Wortfeld als eine Schnittstelle zwischen der semitischen und der griechisch-hellenistischen Denkwelt angesehen werden.

Folgt man dieser Fährte, dann führt das Nomen $\sigma\lambda\alpha\gamma\chi\nu\nu\omicron\nu$ zu drei Verwendungen des korrespondierenden Verbes $\sigma\pi\lambda\alpha\chi\chi\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$.²³ Dieses findet sich an drei Belegstellen im Lukasevangelium. Und diese drei Verwendungen von $\sigma\pi\lambda\alpha\chi\chi\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ dürften nun als Ausdruck einer spezifisch lukanischen Konzeption zu bewerten sein, denn – hier liegt bereits eine erste Auffälligkeit – keine der markinischen Belegstellen wird vom Verfasser des Lukasevangeliums übernommen; stattdessen begegnet $\sigma\pi\lambda\alpha\chi\chi\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ hier in drei neuen Erzählkontexten:²⁴

(1) Der erste Beleg findet sich in Lk 7,13, also im Kontext der Totenerweckung des jungen Mannes von Naïn (Lk 7,11–17). Dort wird berichtet, wie Jesus, bewegt von Mitleid ($\acute{\epsilon}\sigma\pi\lambda\alpha\chi\chi\iota\sigma\theta\eta$), an den Leichnam des Verstorbenen herantritt und an ihm eine Totenerweckung vollzieht.

(2) Zum zweiten Mal wird $\sigma\pi\lambda\alpha\chi\chi\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ in Lk 10,33 verwendet, also im Kontext der Bildrede vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–33). Mit dem Verb wird hier dessen emotionale Reaktion auf das Leid des am Wegesrand Liegenden angesprochen ($\acute{\epsilon}\sigma\pi\lambda\alpha\chi\chi\iota\sigma\theta\eta$). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang nun die auffällige Wortwahl zur Beschreibung des Zustandes, in dem sich der Hilfsbedürftige befindet. Es handelt sich um das *Hapaxlegomenon* $\eta\mu\theta\alpha\nu\eta\varsigma$, also „halbtot“ (Lk 10,30), eine Kompositabildung, die $\eta\mu\theta\iota\varsigma$ und $\theta\nu\eta\sigma\kappa\omega$ kombiniert. Damit wird eine terminologische Ausweitung dessen vorgenommen, was sich mit dem Begriff des Todes bzw. des Totseins verbindet: Der Blick weitet sich nun über den Bereich des biologischen Todes hinaus auf körperliche Versehrtheit als eine defizitäre Form von Leben und eine metaphorisch mit dem Tod in Verbindung gebrachte Gegebenheit.

(3) Und diese Linie zieht die dritte Erwähnung von $\sigma\pi\lambda\alpha\chi\chi\iota\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ in Lk 15,20 noch weiter aus, wenn im Rahmen des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) eine noch weitergehende Entfaltung der mit Leben und Tod verbundenen Vorstellungen erfolgt. Hier wird in Vers 20 das Mitleid des Vaters angesichts des zurückkehrenden Sohnes beschrieben ($\acute{\epsilon}\sigma\pi\lambda\alpha\chi\chi\iota\sigma\theta\eta$). Kontext ist

22 Vgl. exemplarisch SCHROER, Rekonstruktion, 169–171.

23 Vgl. zum Folgenden bereits SCHUMACHER, Vexierbilder, 191–207.

24 Vgl. EISEN, Mitleid, 440.

die zwischen dem Vater und dem jüngeren Sohn zerbrochene Beziehung und deren Wiederherstellung infolge der Umkehr des Sohnes, eine zwischenmenschliche Konstellation, die hier mit dem Begriffspaar Leben und Tod verbunden wird. Gleich zweimal, also mit einer spürbaren Emphase versehen, wird in gleichlautender Weise formuliert, dass der Sohn bzw. Bruder „tot war, nun aber wieder lebt“ (Lk 15,24.32). Mit dieser Verwendung der Konzeptionen von Leben und Tod weitet die dritte und letzte Belegstelle den Blick auf den Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen aus, die damit ebenfalls in den sprachlichen Fokus der Aussagen von Leben und Tod gerückt werden.

Der Blick auf diese drei Belegstellen lässt damit eine narrative Strategie im Lukanischen Doppelwerk erkennen: Die eingangs konstatierte für nichtjüdisch-hellenistische Rezeption bestehende Unverständlichkeit des jüdischen Konzepts eines Hineinragens des Todes ins Leben wird narrativ behoben, und die dabei verfolgte Übersetzungsstrategie setzt just bei der kommunikativen Schnittstelle an, die den jüdischen und den nichtjüdisch-hellenistischen Verstehenskontext in ein Gespräch zu bringen vermag, nämlich bei dem Nomen *σπλάγγων*. Dieses verbindet drei Erzählkontexte, die eine narrative Konkretisierung des Konzeptes eines das Leben überschattenden Todes vermitteln und so Deutungen erschließen, die wenigstens für den nichtjüdischen Teil der Leserschaft bei der Erstlektüre verschlossen waren.

2.3. *σπλάγγων* in der Apostelgeschichte: Eine motivische Inversion

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen lohnt es sich, den Blick auch über das Lukasevangelium hinaus zu weiten auf den anderen der insgesamt zwei *σπλάγγων*-Belege im Lukanischen Doppelwerk. Denn dieser ist ebenfalls in den thematischen Horizont von Leben und Tod hineingestellt. Er findet sich in Apg 1,18, und zwar im Kontext der Todesbeschreibung des Judas. Dieser stirbt gemäß der Darstellung des Actaverfassers, indem er kopfüber stürzt und in der Körpermitte aufplatzt, sodass seine Eingeweide herausquellen. Hier wird *σπλάγγων* gemäß seiner basalen Semantik im Sinne von Innereien verstanden, eine Wortbedeutung, die von der Ersterwähnung des Nomens und den drei *σπλαγγνίζομαι*-Belegen nun deutlich abweicht. Dennoch lassen sich die beiden Nominalbelege im Lukanischen Doppelwerk als miteinander korrelierend interpretieren, und zwar in einer invertierten Weise. Das Organ, das sich bei der Ersterwähnung mit einer positiven und lebensförderlichen Gefühlsregung verband, wird im Kontext des Judassterbens nun zum sinnenfälligen Zeichen des Todes, und fast wirkt es so, als wolle das Lukanische Doppelwerk die beiden *σπλάγγων*-Belege in einer kontrastierenden Weise einander gegenüberstellen.

In diesem Zusammenhang sind nun einige Textbeobachtungen erhellend und weiterführend, die Nils Neumann jüngst zur Diskussion gestellt hat.²⁵ Er macht darauf aufmerksam, dass im Kontext aller drei *σπλαγχνίζομαι*-Belege der mit diesem Verb beschriebenen Gefühlsregung ein Sehen vorausgeht (*ὁράω*) und dass zudem stets eine Bewegung hin zum Auslöser der genannten Regung erfolgt, die in einen haptischen Kontakt einmündet. Diesen Befund setzt Neumann nun in Beziehung zu Vorstellungen aus dem Bereich der antiken Medizin und Anthropologie, die den menschlichen Leib als eine durchlässige Gegebenheit ansahen, sodass äußere Eindrücke und innere Vollzüge in Korrelation gedacht wurden. Für das narrative Konzept des Lukanischen Doppelwerks ergibt sich aus dieser Beobachtung eine dynamische Struktur, wonach der visuelle Eindruck (*ὁράω*) „die inneren Organe affiziert“;²⁶ dort die besagte positive Emotion des *σπλαγχνίζομαι* auslöst und sich in die beiden Handlungsimpulse des Sich-Zubewegens auf die entsprechende Person und ihrer Berührung übersetzt: „Während die visuelle Wahrnehmung über das Auge den Eingangskanal für das Mitleid darstellt, findet dieses in der haptischen Berührung gewissermaßen einen Ausgangskanal“;²⁷ der visuelle Sinneseindruck setzt sich darin also fort und erfährt darin eine Ableitung.

Diese Ausführungen sind an den verbalen Belegstellen – an jenen Passagen also, in denen das Verb *σπλαγχνίζομαι* verwendet wird – abgelesen und entfaltet. Im Folgenden sollen diese Beobachtungen auch für die Interpretation der beiden Nominalstellen im Lukanischen Doppelwerk, also Lk 1,78 und Apg 1,18, fruchtbar gemacht werden. Denn auffallender Weise findet sich auch dort eines jener Textdetails, die Neumann für die Verbalstellen identifiziert, und zwar die vorangestellte Aussage einer Form des Sehens.

(1) Im *Benedictus*, dem Kontext des ersten *σπλάγγων*-Belegs, wird zweimal eine Verbform von *ἐπισκέπτομαι* verwendet, und zwar in Lk 1,68 und 1,78, Letzteres also im unmittelbaren Kontext des dortigen *σπλάγγων*-Belegs. In seiner Grundbedeutung bringt *ἐπισκέπτομαι* den Aspekt des Ansehens oder Hinschauens zur Sprache, es umfasst aber auch die Dimension des Sich-Kümmerns und Besuchens.²⁸ Die Verwendung von *ἐπισκέπτομαι* an den beiden besagten Stellen im Lukasevangelium changiert zwischen diesen semantischen Akzenten. Das besagte Schauen wird von Gott bzw. der *ἀνατολή ἐξ ὕψους*, welche auf die Sendung Jesu bezogen ist, ausgesagt. Auch dem *σπλάγγων ἐλέους* Gottes – was nach dem Vorangehenden zu deuten wäre im Sinne einer den Rettungsimpuls auslösenden Mitleidsregung

25 Vgl. NEUMANN, *Σπλαγχνίζομαι*.

26 NEUMANN, *Σπλαγχνίζομαι*, 151.

27 NEUMANN, *Σπλαγχνίζομαι*, 158.

28 Vgl. etwa LIDDELL/SCOTT/JONES, *Lexicon*, s.v. *ἐπισκεπεῖα*; PASSOW, *Handwörterbuch*, s.v. *ἐπισκοπέω*.

Gottes, welche in seiner Bundestreue gründet – korreliert also ein Schauen bzw. Besuchen.

(2) Blickt man nun auf den zweiten σπλάγγνον-Beleg in Apg 1,18, so findet sich dort im textlichen Zusammenhang (Apg 1,20) die Nominalbildung von ἐπισκόπιοι, nämlich ἐπισκοπή. Dieses Wort, das im Sinne einer Aufsichtsfunktion zu deuten ist,²⁹ bezeichnet hier die dem Judas eigentlich zgedachte Aufgabe, als Apostel und somit als Zeuge des Wirkens Jesu die erfahrene Zuwendung Gottes in seinem eigenen Lebensvollzug zu konkretisieren, zu bezeugen und dadurch nach außen treten zu lassen. Doch genau hinter dieser Erwartung bleibt Judas durch sein Verhalten zurück, indem er Jesus ausliefert. Deutet man nun die Verwendung des Wortes σπλάγγνον in der Todesbeschreibung des Judas im Horizont dieser Beobachtungen, so kann vielleicht formuliert werden: Weil die σπλάγγνον-Reaktion des Judas nicht in fruchtbarer, lebensförderlicher Konkretion nach außen abgeleitet wird, brechen seine Eingeweide in tödlicher Weise hervor.

Um den beobachteten Zusammenhang im Rückgriff auf sämtliche σπλάγγνον- und σπλαγγνίζομαι-Belege im Lukanischen Doppelwerk noch einmal anders zu formulieren: Die *positive* Realisierung der σπλάγγνον-Emotion mündet in einen lebensförderlichen Vollzug ein, während die Inversion dieses positiven Zusammenhangs sich im Ausbleiben des Ausdrucks, des Nach-außen-Tretens des die σπλάγγνον-Empfindung auslösenden Eindrucks manifestiert und dann zum Gegenteil, nämlich zu einem todbringenden Vollzug wird. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass mit σπλάγγνον auch Geschlechtsorgane, insbesondere der Mutterschoß bezeichnet werden können, entsteht der Eindruck, dass im Lukanischen Doppelwerk eine Geburt zum Leben und eine Geburt zum Tod in kontrastierender Weise einander gegenübergestellt werden. Und vielleicht ließe sich auch festhalten, dass die Geburt zum Tod mit ihrer semantischen Fokussierung auf die herausplatzenden Eingeweide stärker nichtjüdisch-hellenistische Bedeutungsgehalte und Vorstellungsdimensionen abrufte, während der im *Benedictus* und damit in einem klar jüdisch geprägten Kontext angesiedelte σπλάγγνον-Beleg gerade im Horizont seiner jüdischen Aussageabsichten und Verstehenshintergründe den Gedanken einer Geburt zum Leben – in der bereits entfalteten semitischen Denktradition – formuliert.

3. Fazit

Es ließ sich im Lukanischen Doppelwerk, bündelt man nun die angestellten Überlegungen, ein Übersetzungsvorgang beobachten, durch den jüdisches Denken in

29 Vgl. hierzu exemplarisch BAUER, Wörterbuch, s.v. ἐπισκοπή; MARGUERAT, Apostelgeschichte, 84.

nichtjüdisch-hellenistische Verstehenshorizonte hinein übersetzt wird. Auffällig ist in diesem Kontext, dass das jüdische Verständnis dabei offenbar als die deutungsleitende Perspektive bewertet und auch insgesamt positiver konnotiert wird. Und dies ist nun eine Beobachtung, die sich durchaus auch an anderen Stellen von Lukasevangelium und Apostelgeschichte weiter entfalten und begründen ließe.

Doch daraus ergeben sich nun Diskussionsanfragen im Blick auf das Konzept der Doppelkodierung: Debattiert wird ja, welche Verfasserabsicht in deren Hintergrund zu vermuten ist. Bedenkt man nun aber die signifikante Orientierung am jüdischen Denken, die sich in Passagen wie den hier reflektierten klar manifestiert, so wäre wohl jede Deutung als problematisch zu qualifizieren, der es nicht gelänge, diese Relevanz von Übersetzungsvorgängen aus dem jüdischen ins nichtjüdische Denken zu integrieren – eine Relevanz, die in den hier reflektierten Textpassagen ganz offenbar als gegeben angesehen wird. Eine Annahme, derzufolge durch das gesamte Lukanische Doppelwerk hindurch ausschließlich solche Doppelkodierungen anzutreffen sind, in denen sich in gänzlich nivellierender Weise jüdische und nichtjüdische Referenzkontexte verbinden, wäre folglich insofern als problematisch anzusehen, als sie die passagenweise, wie gesehen, eindeutig gegebene Orientierung am jüdischen Deutungshorizont unterschlagen und damit eine subkutan antijudaistische Lesart zumindest riskieren würde.

4. Literatur

BACKHAUS, KNUT, *Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung*, BZNW 240, Berlin/Boston 2022.

BAUER, WALTER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hrsg. von Kurt Aland/Barbara Aland, Berlin ⁶1988.

BROER, INGO, *Einleitung in das Neue Testament (Studienausgabe)*, Würzburg 2006.

DIETRICH, WALTER/ARNET, SAMUEL, *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden/Boston 2013.

EISEN, UTE E., *Mitleid (splaḡchnizomai) in den synoptischen Evangelien*, in: Dies./H. E. Mader (Hg.), *Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts*. FS Peter Lampe, Volume 1: Theories and Applications, NTOA 120.1, Göttingen 2020, 425–450.

FELDMEIER, REINHARD, *Endzeitprophet und Volkserzieher*. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung, in: L. Hauser/F. R. Prostmeier/C. Georg-Zöllner (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit*. FS D. Dormeyer, SBB 60, Stuttgart 2008, 72–84.

FUCHS, MICHAEL, *Barmherzigkeit und Mitleid in der Philosophie*, ThPQ 164, 2016, 374–382.

GESENIUS, WILHELM, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg ¹⁸2013.

- GLUECK, NELSON, Das Wort *Hesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise, BZAW 47, Berlin ²1961.
- HAENCHEN, ERNST, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen ^{10[1]}1956–^{16[7]}1977.
- JERVELL, JACOB, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen ^{17[1]}1998.
- LIDDELL, HENRY/SCOTT, ROBERT/JONES, HENRY STUART, *A Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement, Oxford ⁹1996.
- KÖSTER, HELMUT, *σπλάγχνον κτλ.*, ThWNT 7, 1964, 548–559.
- MARGUERAT, DANIEL, *Luc-Actes entre Jérusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification*, NTS 45 1999, 70–87.
- , *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen ^{18[1]}2002.
- MENKEN, MAARTEN J.J., *The Position of Σπλαγχνίζεσθαι and Σπλάγχνα in the Gospel of Luke*, NT 30, 1988, 107–114.
- MICHEL, DIETHELM, *ḥæsæd wæ'æmæt*, in: A. Wagner (Hg.), *Studien zur hebräischen Grammatik*, OBO 156, Freiburg (Schweiz) 1997, 73–82.
- NEUMANN, NILS, *Σπλαγχνίζομαι im Lukasevangelium. Erbarmen als körperlicher Vorgang und Jesus als idealer Weiser*, ZNW 114 2023, 141–166.
- NIEHR, HERBERT, *Art. חַסְדָּא (šalmâwæt)*, ThWAT 6, 1989, 1056–1059.
- PASSOW, FRANZ, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Leipzig ⁵1841–1857 (Reprint: Darmstadt 2008).
- SCHROER, SILVIA, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels*, in: L. Schottroff/Dies./M.-T. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1997, 81–172.
- SCHUMACHER, THOMAS, *Das Motiv Barmherzigkeit im Neuen Testament. Eine Bestandsaufnahme*, in: S. Loiero/F.-X. Amherdt (Hg.), *Das Prinzip Barmherzigkeit und die Theologie/Le principe miséricorde et la théologie. Interdisziplinärer Studientag der Theologischen Fakultäten von Fribourg und Salzburg/Colloque interdisciplinaire des Facultés de théologie de Fribourg et de Salzbourg, Théologie Pratique en Dialogue/Praktische Theologie im Dialog* 56, Basel 2021, 75–90.
- , *Vexierbilder. Eine bibelwissenschaftliche Spurensuche in Patrick Roths Christus Trilogie*, in: M. Kopp-Marx/M. W. Ramb/H. Zaborowski (Hg.), *Die Christus Trilogie zwischen Bibel, Traum und religiöser Erfahrung. Patrick Roth im Gespräch*, Würzburg 2022, 191–207.
- SOMMER, MICHAEL, *Platter Humor oder doch der Weisheit letzter Schluss? – Lk 18 als jüdische und pagane „Doppelkodierung“*, NTS 69, 2023, 110–120.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 2008.

Paulus und Silas als „Sklaven des höchsten Gottes“ (Apg 16,17)

Die Philippi-Episode als Testfall für eine Kombinierbarkeit der Ansätze *discrepant awareness* und Doppelkodierung

Die Philippi-Episode Apg 16,9–40 wurde in der Forschung schon häufig aus religionsgeschichtlicher Sicht beleuchtet.¹ Im Fokus der Aufmerksamkeit stand die in jüdischen und paganen Zeugnissen belegte Formulierung „höchster Gott“ (θεός ὑψιστος) in Apg 16,17.²

In der exegetischen Diskussion wird die Episode 16,9–40 oftmals folgendermaßen untergliedert: Alles beginnt mit der Beauftragung des Paulus im Traum und dem Hilferuf eines makedonischen Mannes (16,9–10).³ Das Verb βοηθέω in 16,9 impliziert eine Notlage und leitet weitere Rettungsterminologie ein, wie sie sich in Apg 16,17.30–32 findet (vgl. σώζω κτλ.).⁴ In Apg 16,11–15 wird daraufhin von Reise und Ankunft der „Wir“-Gruppe, erster Verkündigungstätigkeit im Setting der jüdischen Gebetsstätte (προσευχή)⁵ sowie der Bekehrung der gottesfürchtigen Lydia in Philippi berichtet.⁶ Auf dem Weg zur Gebetsstätte kommt es zu der folgenreichen Begegnung mit einer dem paganen Milieu entstammenden Figur, einer Sklavin, die einen pythischen Geist (πνεῦμα πύθωνα) besitzt und die ihren

1 Vgl. ELLIGER, Paulus in Griechenland, 67–69; TREBILCO, Servants, 51–73; PILHOFER, Philippi, 182–188; EBEL, Intervention, 241–243.

2 Zur Doppelkodierung vgl. FELDMEIER, Der Höchste, 544–558.

3 Zu Apg 16,9 vgl. VERHEYDEN, A Cry for Help, 115–128. Die Vision Apg 16,9–10 bildet, wie das Plusquamperfekt signalisiert (ἦν ἐστώς), die Folie für das Nachfolgende und markiert den Anfang der Philippi-Episode, die wiederum das Ausgreifen der paulinischen Mission auf Europa einleitet.

4 Zu βοηθέω κτλ. und σώζω κτλ. als Terminologie, die in einer Gefahrenlage zur Anwendung kommt, vgl. HAUCK, DYNAMIS EIS SOTERIAN.

5 Vgl. Apg 16,13.16, vgl. auch 16,25. Zum nahezu ausschließlich einen jüdischen Kontext voraussetzenden Begriff προσευχή vgl. MITCHELL, Cult, 94; 114: „Jewish place of prayer“; zur Diskussion STANDHARTINGER, Better Ending, 234.

6 Für Philippi sind jüdische Diaspora-Gemeinden sowie die Existenz von Gottesfürchtigen (σεβόμενοι) als Sympathisanten des jüdischen Glaubens belegt (MITCHELL, Cult, 82; PILHOFER, Philippi, 186), für das makedonische Beröa der Kult des *Theos Hypsistos*, eine jüdische Diaspora-Gemeinde sowie die Existenz von Gottesfürchtigen (MITCHELL, Cult, 82; 115–116; 122). Für Paulus, der in den Synagogen wirkte, bildeten die Gottesfürchtigen einen bedeutsamen Teil seiner Anhängerschaft, vgl. MARGUERAT, Lukas, 129–130.

Herren dadurch beträchtliche Gewinne sichert (16,16–22). Die Sektion 16,19–22 leitet über zu der Gefängniszene Apg 16,23–40.⁷

Strittig ist in der Forschung sowohl der genaue Aussagegehalt der direkten Rede der Sklavin in Apg 16,17 – Wird hier Eindeutiges oder Doppeldeutiges ausgesprochen? – als auch die Funktion dieser Rede im weiteren Textverlauf, in dem es zum Konflikt zwischen den Verkündigern, den Herren der Sklavin und den paganen Autoritäten in Philippi kommt (16,18–22). Im Groben lassen sich vier Positionen voneinander abgrenzen, die einander auch ergänzen können:

1. Bei der Rede der Sklavin handelt es sich um eine eindeutige, die Verkündiger profilierende, aus jüdisch-christlicher Sicht inhaltlich wie theologisch zutreffende Aussage.⁸
2. In Anknüpfung an die Rede „unreiner Geister“ im Lukasevangelium (vgl. Lk 4,34.41; 8,28 par.) ist der Ausruf auf den die Sklavin bewohnenden Geist zurückzuführen und ist als Verunglimpfung und Provokation von Evangelium und Völkermissionar zu verstehen.⁹ Paulus reagiert in 16,18 demnach vorrangig auf das Subjekt der Äußerung, weniger auf den Inhalt der direkten Rede 16,17, indem er alttestamentlicher Tradition und den Exorzismen Jesu entsprechend den Sieg Gottes über den Dämon herbeiführt.¹⁰
3. Nicht die Aussage der Sklavin ist das Problem, sondern die Tatsache, dass sie als Wahrsagerin Teil eines Gewerbes ist, welches dem jüdischen Gesetz zuwiderläuft: Im Sprachgebrauch der Septuaginta ist das Verb *μαντεύομαι* negativ konnotiert, verweist auf die nichtjüdischen Orakelpriester und stellt ihnen die prophetische Gabe gegenüber (Dtn 18,9–22; 2 Kön 17,17).¹¹ Wahrsagerei (*μαντεύομαι*) und die Erwirtschaftung von Gewinn, d. h. Gelderwerb durch Wahrsagerei, erscheinen dabei als Ausdruck einer Handlung, die vor Gott schuldhaft und strafbar ist (Mi 3,11). Durch die Verbindung von Religion und Geld¹² wird in 16,16–22 der kulturelle Gegenpol zur Position des Paulus entworfen, worauf Paulus mit einem Exorzismus reagiert.¹³
4. Es wird auf die Doppeldeutigkeit speziell der Formeln „höchster Gott“ und „Weg des Heils“ verwiesen, für die ein jüdischer *und* ein paganer Hintergrund

7 Vgl. zu Apg 16,19–40 OMERZU, *Tür zu Rettung*, 247–256.

8 HAENCHEN, Apg, 434 (mit Anm. 5) ist der Meinung, der Geist tue „das wahre Wesen der fremden Prediger in einer für Heiden verständlichen Weise kund“, ohne dass die Stelle auf die synkretistische Gottheit *Theos Hysistos* anspielt; vgl. auch SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 215.

9 Vgl. z. B. AVMARIE, *Warum treibt Paulus einen Dämon aus*, 550–576; WEISER, *Apostelgeschichte*, 434; ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 245.

10 Vgl. KLAUCK, *Magie*, 83; 86; KEENER, *Acts*, 2429; 2456; TISCHLER, *Diener*, 87; 93.

11 Vgl. MARGUERAT, *Apostelgeschichte*, 596.

12 Vgl. bereits Apg 8,18–24; 19,23–40.

13 Vgl. TISCHLER, *Diener*, 98–101; 107; MARGUERAT, *Apostelgeschichte*, 598.

rekonstruiert werden kann.¹⁴ Die Doppeldeutigkeit eröffnet je nach jüdisch-christlichem oder paganem Kontext einen problematischen Interpretationsspielraum. Angesichts des Philippi-Settings reagiert Paulus in Apg 16,18 damit vorrangig auf den Inhalt von 16,17.

Die Doppeldeutigkeit der Wendung „Skaven des höchsten Gottes“ Apg 16,17 wurde in der Vergangenheit von Forschern wie Paul Trebilco,¹⁵ Peter Pilhofer¹⁶ und Reinhard Feldmeier¹⁷ anhand von Vergleichsmaterial aus der jüdischen und paganen¹⁸ Tradition eingehend beleuchtet.¹⁹

Die Feststellung der semantischen Ambivalenz von Apg 16,17 aus religionsgeschichtlicher Sicht wirft nun konsequenterweise die Frage auf, wie der Vers semantisch und narratologisch mit der Philippi-Episode als Erzählkontext verwoben ist und ob die Ambivalenz mit Blick auf die Rezipierenden des *Opus ad Theophilum* im Dienst einer bestimmten hermeneutischen Strategie steht. Reinhard Feldmeier sieht in Apg 16,17 ein Beispiel für Doppelkodierung, die Lukas in seiner Rolle als Hermeneut zu missionarischen Zwecken einsetzt.²⁰ Er weist darauf hin, dass Paulus vor einem paganen Publikum oftmals Träger doppeldeutiger Aussagen sei. Feldmeier zufolge knüpft Paulus dabei zunächst an die *Gottesvorstellung* der Nichtjuden an und verdeutlicht sie sodann durch die biblische *Gottesoffenbarung*

14 Vgl. TREBILCO, Servants, 51–73, speziell: 53–65; BARRETT, Acts, 786; EBEL, Intervention, 235–246; MARGUERAT, Magic, 110–113; LANG, Praesentia, 150.

15 Vgl. TREBILCO, Servants, 51–73.

16 PILHOFER, Philippi, 183–188 nennt Inschriftenbelege aus dem Bereich Makedoniens und Thraziens, an dessen Grenze Philippi liegt. Für Zentralmakedonien verweist er auf Inschriften aus Beröa (184, mit Anm. 10). Die Zeugnisse zeigen: Für einen Einwohner der Stadt Philippi war der *Hypsistos* gewiss kein jüdischer Gott, sondern die bekannte, regional bedeutsame, in Makedonien verehrte Gottheit.

17 Vgl. FELDMIEIER, Der Höchste, 544–558.

18 Die Wendung ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος war eine bei Juden wie bei Griechen geläufige Bezeichnung (MITCHELL, Cult, 100; TREBILCO, Servants, 51–57), die mit Artikel, aber auch indeterminiert gebraucht werden konnte (vgl. zum Gebrauch des Artikels im Koine-Griechischen BDR § 259). Der Großteil der überlieferten paganen Inschriften belegt eine indeterminierte Variante (vgl. Belege bei MITCHELL, Cult; PILHOFER, Philippi). Verstanden wurde in der paganen Welt zweifelsohne beides. Auch in der Septuaginta findet sich die Wendung mit und ohne Artikel, zusammen mit δοῦλος-Terminologie in Sir 4,10. Zu (ὁ) ὑψίστος vgl. z. B. Lk 1,32.35.76; 6,35; 7,48; zu ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος, vgl. Lk 8,28; 16,17.

19 Zu „Sklave Gottes“ vgl. GERBER, Paulus, 144: Im Alten Testament wird mit der Wendung ein Mensch umschrieben, der eine besondere Gottesbeziehung hat (bspw. Abraham, Mose, David; Propheten oder Beauftragte, die das Wort Gottes weitergeben). Die Wendung impliziert eine spezifische Inanspruchnahme durch Gott und für Gott. Von christlichen Funktionsträgern vgl. Apg 4,29; 16,17.

20 Vgl. FELDMIEIER, Endzeitprophet, 78; DERS., 68–69; DERS., 343–349.

(vgl. z. B. Apg 17,16–34, speziell 17,22.26.29). Lukas differenziert dabei zwischen dem polytheistischen Kult, den er ablehnt, und einer paganen Gottesahnung, die durchaus Richtiges enthält, aber gegenüber der biblischen Gottesoffenbarung noch unvollständig ist.²¹

1. Vorhaben und Vorgehensweise

In Anknüpfung an Feldmeiers Interpretationsansatz der Doppelkodierung möchte ich in diesem Aufsatz die Philippi-Episode als Testfall für eine Kombinierbarkeit der Ansätze *discrepant awareness* und Doppelkodierung vorschlagen. Der Analyseapparat von *discrepant awareness*²² und die Unterscheidung zwischen Figuren- und Rezipierendenebene wird genutzt, um auf der Textebene lokalisierte, doppeldeutige Motive der Philippi-Episode im Erzählzusammenhang zu verorten, um die Strategie, die hinter dem Einsatz dieser Motive steht, aufzudecken und um einen Einblick in die lukanische Gesamtintention (ἀσφάλεια, vgl. Lk 1,4) zu erhalten, in deren Dienst Doppelkodierung als Strategie steht. Die Analyse der Sektion Apg 16,16–40 unter dem Aspekt von *discrepant awareness* bereite ich semantisch, sozialgeschichtlich und komparatistisch vor:

- Zunächst richte ich den Fokus auf das Verb διαπνεῖσθαι in Apg 16,18, welches die Reaktion der Paulusfigur auf das Tun und Sprechen der paganen Sklavin in Apg 16,16–17 umschreibt.
- Aufgrund der die Philippi-Episode prägenden Verknüpfung von Sklaverei- und Wahrsagethematik nehme ich Apg 16,16–22 aus sozialgeschichtlicher Perspektive in den Blick.
- Daraufhin ist das *Theos Hypsistos*-Motiv Apg 16,17 in paganer Tradition und in Verbindung mit dem Motiv der Rettung (σῶζω κτλ.) und der Sklaverei religionsgeschichtlich einzuordnen.
- Sodann schlage ich ein *discrepant reading* für die Philippi-Episode 16,9–40 vor: Die im Rahmen von *discrepant awareness* vorgenommene Unterscheidung der Kommunikationsebenen (Rezipierende/Figuren) hilft, um auf der Ebene der Figuren eine plausible Erklärung für die Reaktion des Paulus auf die Aussage der Sklavin (16,17.18) zu finden. Mit Blick auf die Rezipierenden wird die Kohärenz der gesamten Philippi-Episode 16,9–40 hervorgehoben, und es wird evident, dass doppeldeutige Motive in der Episode im Dienst eines bestimmten Erzählzieles stehen.

21 Vgl. FELDMIEIER, Wandering, 352.

22 Vgl. LANZINGER, Ratschluss; vgl. auch den Beitrag von LANZINGER in diesem Band.

- Die Ergebnisse des *discrepant reading* sind final für den Ansatz der Doppelkodierung als Strategie, die hinter dem Einsatz doppeldeutiger Motive in der Philippi-Episode steht, sowie für die lukanische Gesamtintention auszuwerten.

2. Analyse der Philippi-Episode 16,9–40

2.1 Überlegungen zum Verb διαπονεῖσθαι (Apg 16,18)

Das Verb διαπονεῖσθαι kommt bei Lukas neben Apg 16,18 noch einmal in Apg 4,2 vor: Die Autoritäten in Jerusalem sind aufgebracht über das *Tun* der Apostel, die in der Öffentlichkeit das Volk lehren (διδάσκειν) und dem *Inhalt* nach Jesu Auferstehung von den Toten verkündigen (καταγγέλλειν). Das διαπονεῖσθαι ruft wiederum die Gegenwirkung der Autoritäten hervor (vgl. Apg 4,3). Offenbar gebraucht Lukas das Verb in Kontexten, in denen Person A etwas *tut* (oder sagt), was (auch *inhaltlich*, vgl. 4,2b!) der Intention von Person B zuwiderläuft und deren Widerspruch hervorruft, der sich auch im darauffolgenden Handeln von Person B niederschlägt.²³ Dies ist für Punkt (2.4.), das *discrepant reading* von 16,16–40, im Hinterkopf zu behalten.

2.2 Apg 16,16–22 aus der Perspektive hellenistisch-römischer Sozialgeschichte

Zur Charakterisierung der namenlosen Sklavin werden in Apg 16,16 πνεῦμα πύθωνα und μαντεύομαι gemeinsam gebraucht. Das Wort πύθων leitet sich vom Begriff Πυθώ ab, der in den Quellen als Synonym für Delphi gebraucht werden kann.²⁴ Im antiken Verständnis werden mit Delphi der Gott Apollon und das Tempelorakel assoziiert. Spätestens seit dem 1. Jh. n. Chr. fungiert das Adjektiv πύθων als *terminus technicus* für das Gewerbe privatwirtschaftlicher Orakel.²⁵ Dies deckt sich in Apg 16,16 damit, dass das ἔχειν πνεῦμα πύθωνα im Ursache-Wirkungs-Verhält-

23 Das Verb διαπονεῖσθαι findet sich auch in einem Privatbrief aus dem 2. Jh. v. Chr. (P.Oxy. 4.743): Der Absender schreibt an einen Freund und berichtet über seinen Ärger, den er mit gewissen Personen hatte. In diesem Zusammenhang ist er erregt, dass ein gewisser Helenos Geld verloren hat (καὶ γὰρ ἐγὼ ὄλωσ διαπον[ο]ῦμαι εἰ Ἐλενος χαλκοῦς ἀπώλεσεν): Person B (der Briefschreiber) ist also aufgebracht (διαπονεῖσθαι), weil Person A etwas gemacht hat, das der Intention von B zuwiderläuft; vgl. WITKOWSKI, *Epistulae privatae*, 71; WHITE, *Ancient Letters*, 71; vgl. auch den Verweis bei MM, s.v. διαπονέω.

24 Vgl. LSJ, s.v. Dem Mythos nach hat Apollon in Delphi den Drachen Python getötet.

25 Vgl. KLAUCK, *Magie*, 79–80; HEININGER, *Magie*, 279–280; FRENSCHKOWSKI, *Religion*, 140–141; EBEL, *Intervention*, 147.

nis zum Verb *παρέχειν* steht und die Herren der Sklavin aus ihrer Gabe Gewinn (*ἐργασία*) ziehen.

Wahrsager:innen, zumal solche, die sich in den niederen Sphären der Wahrsage-
rei betätigten und sich auf die Visionen von Göttern beriefen, konnten gelegentlich
selbst Sklav:innen sein.²⁶ Niedere, nicht an Kulte und Versorakel gebundene Wahr-
sager:innen forderten von der Kundschaft zudem ihre Preise.²⁷ Die Praxis der
Mantik konnte, je nach Milieu und Bildungsgrad, nicht nur im Judentum, sondern
auch in der paganen Welt negativ konnotiert sein.²⁸ Zudem wurden Prophet:innen,
Wahrsager:innen und Zauber:innen in der Kaiserzeit aufgrund des Potentials zur
Unruhestiftung zu den „enemies of the social order“²⁹ gerechnet. Dies scheint der
sozialgeschichtliche Rahmen zu sein, in dem sich die Sklavin mit den mantischen
Fähigkeiten aus Apg 16,16–22 bewegt.

Zugleich schwingt die Gottheit Apollon im Begriff *πύθων* sicher noch mit, und
das *πνεῦμα πύθωνα* der Sklavin hat diese Gottheit als Bezugspunkt.³⁰ Mit ihrer
Wahrsagefähigkeit erscheint die Sklavin in Philippi „als eine Art Pythia im Kleinen,
als delphisches Orakel im Westentaschenformat“³¹. Sie bewegt sich damit an der
Schnittstelle von Kult (Rückbindung an Apollon durch *πύθων*) und Mantik ohne
kultischen Bezug (Gelderwerb).

Das delphische Orakel wurde in der Antike als das wahrste Orakel von allen
gepriesen;³² doch war die dort verkündete Wahrheit oft vage formuliert und manch-
mal gar nicht zu verstehen.³³ Charakteristikum des Apollon-Orakels war der un-
klar-rätselhafte, manchmal auch allgemeingültige Charakter der dort gegebenen

26 Vgl. KUDLIEN, Sklavenmentalität, 28–29 (mit Beispielen).

27 Vgl. KUDLIEN, Sklavenmentalität, 27.

28 Vgl. Columella 1,8,6: Eingeweideschauern und Wahrsagerinnen, zwei Typen von Menschen, die
im leeren Aberglauben ungebildeten Gemütern Ausgaben und dann auch Straftaten abnötigen, soll
er [= der Verwalter eines Herrn] keinen Zugang gewähren; Übersetzung: ECK/HEINRICHS, Sklaven,
Nr. 119. Zur ablehnenden Kritik an Divination und Wahrsagerei seitens antiker Intellektueller vgl.
KUDLIEN, Sklavenmentalität, 30.

29 Dazu MACMULLEN, Enemies, 125; KUDLIEN, Sklavenmentalität, 29: „Ein als Prophet oder divina-
torischer Wahrsager auftretender Sklave konnte offensichtlich Probleme bekommen wie bereiten,
[...] politische [...] und [...] solche, die sich aus einer zu gefährlichen Mischung von zu großer
,publicity‘ und potentieller oder aktueller Unruhestiftung ergaben.“

30 Zur Sklavin als Sprachrohr des Gottes Apollon vgl. RICHTER REIMER, Frauen, 168–169; 187;
PERVO, Acts, 405; KEENER, Acts, 2421; 2422–2429. BECKER, Lukas, 327 spricht von „subtilen
Reminiszenzen an Apollon“.

31 FRENSCHKOWSKI, Religion, 157.

32 Vgl. KUDLIEN, Sklavenmentalität, 18.

33 Vgl. KUDLIEN, Sklavenmentalität, 18 (mit antiken Belegen).

Auskünfte.³⁴ Diese Ambiguität spiegelt sich auch in der Aussage der Sklavin in Apg 16,17.³⁵

2.3 *Hypsistos* – Rettung – Sklaverei: Apg 16,17 aus der Perspektive hellenistisch-römischer Religionsgeschichte

2.3.1 Der „höchste Gott“

Beim *Theos Hypsistos* handelte es sich um eine der weitestverbreiteten Gottheiten der östlichen Mittelmeerwelt, dessen Kult vom 2. Jh. v. Chr. bis weit ins 3. Jh. n. Chr. reichte.³⁶

Vom *Zeus Hypsistos* ist vor allem in Inschriften Makedoniens und Kleinasiens die Rede.³⁷ Generell verweisen die Inschriften, die den *Hypsistos* belegen, aber nicht auf einen einheitlichen Kult für einen bestimmten Gott – die Begrifflichkeit war nicht dem Zeus vorbehalten –, sondern unter der Titulatur wurde eine Vielzahl verschiedener Gottheiten verehrt.³⁸ Ebenso wie die antike Religion lokale Diversität erlaubte, kann man von einem Kaleidoskop an Kulturen zugunsten des *Theos Hypsistos* sprechen.³⁹ Dies geht aus makedonischen, kleinasiatischen und syrischen Inschriften hervor, denen zufolge die *Theos Hypsistos*-Wendung mit anderen lokalen Gottheiten verknüpft und assoziiert werden konnte: der *Mutter der Götter* in Beröa; *Nemesis* in Thessaloniki; *Helios* in Alexandria; *Zeus, Ge* und *Helios* in Gorgippia; der Göttin *Larmene* in Saïttai (Lydia); dem *Mên Ouranios* in Andeda (Pisidien).⁴⁰

Man kann sagen, dem antiken Polytheismus war inhärent, dass zwischen konkreten Gottheiten und dem *Theos Hypsistos* eine *mapping relation* bestand, indem erstere im Sinne einer mentalen Linienführung letzterem, einem Abstraktum, zugeordnet werden und es veranschaulichen konnten. Andere Gottheiten konnten darüber hinaus als Sprecher oder Botschafter des *Theos Hypsistos* fungieren, so z. B.

34 Vgl. KUDLIEN, Sklavenmentalität, 136–137; 141; KEENER, Acts, 2428.

35 Vgl. KEENER, Acts, 2458, hier auch die Unterscheidung zwischen Rezipierenden und Figuren in der Erzählung.

36 Vgl. MITCHELL, Cult, 99; 125–126.

37 Von 25 *Hypsistos*-Inschriften in Makedonien sind 19 dem *Zeus Hypsistos* gewidmet, vgl. MITCHELL, Cult, 100–101. Für Belege aus Syrien und Phönizien vgl. MITCHELL, Cult, 102: Δι οὐρανίῳ ὑψίστῳ; θεῶ ὑψίστῳ οὐρανίῳ.

38 Vgl. MARGUERAT, Apostelgeschichte, 596 (mit Anm. 27).

39 Zum „kaleidoscope of cults of the Highest God“ vgl. BOWERSOCK, The Highest God, 362.

40 Vgl. MITCHELL, Cult, 102; TREBILCO, Servants, 52.

Apollon, wie aus Inschriften des ägäischen und kleinasiatischen Raumes hervorgeht.⁴¹

2.3.2 Der *Hypsistos* als Retter

Darüber hinaus fällt auf, dass in makedonischen Inschriften zu Ehren des *Hypsistos* häufig Rettungsterminologie (in Form von σώζω κτλ.) erscheint.⁴² Das belegt eine Inschrift aus Thessaloniki (74/75 n. Chr., IG II 1, 67):

Dem Höchsten Gott, dem größten Retter (Θεῶι Ὑψίστῳ Μεγίστῳ Σωτήρι), weihte dies C. Iulius Orius, durch ein Traumgesicht (κατ' ὄνειρον) befohlen und gerettet aus größter Gefahr (σωθείς ἐκ μεγάλου κινδύνου) [...] als Dankesgabe.⁴³

Der „höchste Gott“ ist zuständig für die Errettung aus Not, für Hilfe und Wohlgehen einer Stadt, aber auch von Einzelpersonen.⁴⁴ Angesichts des Inschriftenbefundes schlussfolgert Trebilco:

„Thus, we can suggest that the connection between θεὸς ὑψίστος and σωτηρία would be a natural one for pagan hearers to make from within their own religious worldview.“⁴⁵

2.3.3 Sklaverei zugunsten eines Gottes

In der östlichen Mittelmeerwelt verbreitet war das Phänomen einer Form von realer Sklaverei, in der man nicht von einem weltlichen Herrn, sondern von einer Gottheit in Dienst genommen war und zu deren Gunsten unfreie Tätigkeiten ausübte.⁴⁶ Als Bezeichnungen für Sklav:innen einer Gottheit konnten die Begriffe δοῦλος, παῖς und ιεροδουλος mit dem Zusatz τοῦ θεοῦ bzw. τῷ θεῷ in den jeweiligen Kontexten austauschbar gebraucht werden.⁴⁷

41 Vgl. eine Inschrift aus Kalymna (1. Jh. n. Chr.) sowie das sog. Orakel von Oenoanda/Kleinasien (3. Jh. n. Chr.). Dazu MITCHELL, Cult, 102–103: „The other pagan gods, including the speaker, Apollo himself, are identified as messengers of Hypsistos.“

42 Vgl. zu Inschriften aus Makedonien und Thrakien, die u. a. den *Zeus Hypsistos* in Verbindung mit Rettungsterminologie (ὑπὲρ τῆς σωτηρίας) belegen, PILHOFER, Philippi, 186 (mit Anm. 17).

43 Vgl. dazu WEBER, Träume und Visionen, 67.

44 In der paganen Literatur erscheint auch das Epitheton βοηθός: Der Gott wird um Hilfe angerufen bzw. ist Helfer in der Not (vgl. βοηθέω κτλ.), vgl. z. B. Plutarch, Mulier. Virt. 252F; Dionysus Halicarnassus, Rhet. 9,16; Claudius Ptolemaios, Apo. 3,13; Vettius Valens, Anth. 2,39.

45 TREBILCO, Servants, 64; vgl. ähnlich MITCHELL, Cult, 106; PILHOFER, Philippi, 186.

46 Dazu im Ganzen HÜLSEN, Tempelsklaverei (mit Belegen).

47 Zur Wendung δοῦλος/δοῦλοι τοῦ θεοῦ bereits Euripides, Ion 309. Pausanias 10,32,12.

Dokumentarische Zeugnisse belegen, dass Sklaven (δοῦλος κτλ.) auch dem „höchsten Gott“ (θεὸς ὑψιστος) geweiht sein konnten. Dies geht aus einer Freilassungsurkunde aus dem makedonischen Beröa (Fundort: Lefkopetra) – und damit aus dem religiösen und sozialen Umfeld von Philippi – hervor (1./2. Jh. n. Chr.):

Ariagne, Tempelsklavin der Mutter der Götter (Ἀ[ρ]ιάγνη, Μητ[ρ]ὸς θεῶν) ιερόδουλος, gemäß dem Befehl des Höchsten Gottes (κατ’ ἐπιταγὴν Θεοῦ Ὑψίστου), mit ihrem Sohn Paranomos, hat den Befehl dem Gott zurückgegeben ([...] τὴν ἐπιταγὴν ἀπέδωκεν τῷ θεῷ).⁴⁸

Die konkrete Gottheit, in deren Dienst die Tempelsklavin Ariagne steht, die Μητὴρ θεῶν, wird hier mit dem *Hypsistos* assoziiert und ihm im Sinne einer mentalen Linienführung zugeordnet.⁴⁹

Besondere Beachtung verdient zudem der Dienst am Heiligtum der *Dea Syria Atargatis* in Hierapolis-Bambyke.⁵⁰ Tempelsklaven, die im Dienst der *Dea Syria* weite Reisen unternahmen und unterwegs Spenden zum Profit der Göttin einsammelten, bezeichneten sich selbst als δοῦλοι dieser Göttin. Das geht aus einem in Syrien aufgefundenen Inschriftstein aus der römischen Kaiserzeit hervor:

Der syrischen Göttin der Hierapolitaner hat Lukios, ihr Sklave, einen Altar aufgestellt, nachdem er gekommen ist zwanzigmal, nachdem er Ranzen gefüllt hat [...] (Θεᾶ Συρία Ἱερα[π]ολιτῶν Λούκιος δοῦλος αὐτ[ῆ]ς τὸν βωμὸν ἀνέθηκεν ἐλθὼν εἰκοσακὶ πλήσας πήρας [...]). Lukios, der Akraabier, war fromm und nachdem er geschickt worden war von der Herrin Atarchate [...]. Jede Fuhrleistung hat Ranzen weggetragen [...] (Λούκιος Ἀ[κρά]βαιος εὖσεβ[ῆ]ς καὶ πεμφθεὶς ὑπὸ τῆς κυρία[ς] Ἀ[ταρ]χατή[ς] [...] ἀποφόρησε ἐκάστη ἀγωγὴ πήρας [...]).⁵¹

Was die Selbstbezeichnung des Lukios als „Sklave“ (δοῦλος) der syrischen Göttin, die an anderer Stelle auch „Muttergöttin“⁵² genannt wird,⁵³ angeht, stellt sich die Frage, ob hier eine reale Abhängigkeit im Blick ist, oder ob das δοῦλος metaphorisch, im Sinne von „Verehrer“ der syrischen Gottheit, zu verstehen ist. Cumont nimmt

48 Vgl. zu dieser Inschrift MITCHELL, Cult, 130. Auch die Befreiung aus Tempelsklaverei war nur durch einen formellen Freilassungsakt möglich.

49 Vgl. κατ’ ἐπιταγὴν Θεοῦ Ὑψίστου [...] τὴν ἐπιταγὴν ἀπέδωκεν τῷ θεῷ; einem Dienst, aus dem sie der Inschrift gemäß entlassen wurde, vgl. ἀποδίδωμι, ἐπιταγή.

50 Zur *omnipotens* [...] *dea Syria* vgl. Apuleius 8,25.

51 Dazu im Ganzen DEISSMANN, Licht, 73–74. Text: FOSSEY, Inscriptions de Syrie, 59–61.

52 Zur Assoziation und Verschmelzung von Μητὴρ θεῶν und θεὸς ὑψιστος vgl. MITCHELL, Cult, 102.

53 Vgl. ALIQUOT, Inscriptions, Nr. 45; DERS., La vie religieuse au Liban, 146–147.

ersteres an, also reale Sklaverei, die zugleich der Ausbreitung des Kultes dieser Gottheit diene.⁵⁴ Genannt wird die Anzahl der für die Herrin unternommenen Reisen/Bettelfahrten (zwanzig), das Produkt (gefüllte Ranzen) sowie die Fuhre (ἀγωγή), die hin zum Heiligtum und damit zum Profit der Göttin abtransportiert worden ist.⁵⁵

Adolf Deissmann hat darauf hingewiesen, dass Inschriften wie diese und die Idee vom δοῦλος, an dem sich eine angestammte Gottheit bereichert, einen scharfen Kontrast zur Verkündigungstätigkeit der Sendboten bildet, die im Dienst des Kyrios Jesus stehen: Denn Texten wie Mt 10,8–10 entsprechend ist neben dem Geldverdienen unterwegs (durch Heilungen und andere Wundertaten) auch das Betteln verboten, was Deissmann zufolge der Verzicht auf den Bettelsack (πήρα) signalisiert (vgl. daneben Mk 6,8; Lk 9,3; 10,4; 22,35–36).⁵⁶ Diese Praxis des Gelderwerbs durch Sklaven einer Gottheit könnte im paganen Verständnis auch in der Wendung δοῦλοι des θεός ὑψιστος in Apg 16,17 mitschwingen, indem Apg 16,18.34 die jüdisch-christliche Gegenposition formuliert.

2.3.4 Fazit

Das Phänomen der vom Kult losgelösten Wahrsagerei stieß gerade in gebildeten Kreisen der paganen Welt auf Ablehnung. Demgegenüber war die Idee vom θεός ὑψιστος als Retter und Verursacher von σωτηρία verbreitet und konnte milieuübergreifend eine Sinnlinie bilden.⁵⁷ Auch das Phänomen, dass Menschen als δοῦλοι oder παῖδες τοῦ θεοῦ in einem realen Abhängigkeits-/Dienstverhältnis zu einer Gottheit, auch zum θεός ὑψιστος, stehen konnten, war fest in der paganen Alltagswelt verankert.

Für Apg 16,17 bedeutet dies zunächst, dass sich sowohl die Komponente der „Sklaven“ (δοῦλοι) als auch die des „höchsten Gottes“ (θεός ὑψιστος) der Semantik nach durch Doppeldeutigkeit auszeichnet. Was Arthur Nock über die *Hypsistos*-Kulte im Imperium Romanum im Allgemeinen bemerkte, trifft auch auf Apg 16,17 zu: „We are on a religious frontier [...] the ground quakes under our tread.“⁵⁸

54 Vgl. CUMONT, *Dea Syria*.

55 Das Verb ἀποφορέω (vgl. ἀποφορά; zur Bedeutung vgl. ἀποφέρω) ist dabei an den Dienst des Lukios gebunden, als ein in der Gegend umherziehender Träger der syrischen Göttin. Vgl. auch Lukian, *Luc.* 35; Apuleius, *Met.* 8,24–30.

56 Zu πήρα in der Bedeutung „Bettelsack“ vgl. DEISSMANN, *Licht*, 73–74.

57 PILHOFER, *Philippi*, 186 zufolge wird „[...] deutlich, dass für die mit den lokalen Gegebenheiten in Makedonien vertrauten Leser und Hörer ein enger Zusammenhang zwischen dem ὑψιστος und der durch ihn bewirkten σωτηρία“ bestand.

58 NOCK, *Essays I*, 425; 428; Verweis auch bei MITCHELL, *Cult*, 114.

Offenbar spielt Lukas bewusst pagane lokale religiöse Vorstellungen wie die des θεός ὑψιστος und der δοῦλοι τοῦ θεοῦ in seine Darstellung ein und stellt so „Lokalkolorit“⁵⁹ her. Dieses verschränkt er wiederum mit biblischer Motivik und kreiert so eine doppeldeutige Aussage.

3. Apg 16,9–40 aus der Sicht von *discrepant awareness*

Fraglich bleibt indes, was durch die doppeldeutige Aussage Apg 16,17 im Kontext der Philippi-Episode 16,9–40 wem gegenüber kommuniziert werden soll. Zur Beantwortung dieser Frage ist eine Perspektive erforderlich, die eine Unterscheidung der Erzählebenen vornimmt: Auszugehen ist von einer Ebene, auf der sich die Figuren bewegen (= „hearers in the narrative world“); und einer Ebene, auf der der Autor mit den intendierten Rezipierenden kommuniziert (= „informed readers“).⁶⁰ Das in diesem Band bereits vorgestellte Modell *discrepant awareness* beschreibt die ungleiche Verteilung von Informationen: Die Figuren verfügen über weniger Informationen als die intendierten, zur kognitiven Mitarbeit stimulierten Rezipierenden.⁶¹

Intendierte Rezipierende. Als ein wichtiges erzählerisches Mittel, um den Informationsvorsprung der Rezipierenden zu erzeugen, wurde der Szenenwechsel vorgestellt:⁶² Erhalten die Figuren in der Erzählung nur die Informationen, die in einer Szene zur Sprache kommen, so haben die Rezipierenden die Ereignisfolge des kompletten Episodenstücks vor Augen. Sie werden also bereits in Apg 16,9–10 durch die Vision, die nur an die Paulusfigur ergeht, über das Ziel, das Paulus in Makedonien verfolgen soll, informiert. Dadurch erlangen sie einen Vorsprung vor den Figuren und werden gleich zu Beginn der Episode in 16,9–10 in Richtung „Notlage“, „Bitte um Hilfe“ und „Rettung“ als die Episode verknüpfende Thematik instruiert.

Dem Ansatz von *discrepant awareness* zufolge verfügen die intendierten Rezipierenden neben lektürebezogenen Verstehensschemata über textexterne Verstehensschemata, die in ihrer Erfahrungswelt verankert sind,⁶³ die bei der Lektüre Einfluss auf die Bedeutungskonstruktion haben und die ebenfalls einen Informationsvor-

59 Zur Terminologie „Lokalkolorit“ vgl. BREYTENBACH, Zeus und der lebendige Gott, 396–413.

60 Zur Unterscheidung KEENER, Acts, 2458.

61 Vgl. LANZINGER, Ratschluss; sowie den Beitrag von LANZINGER in diesem Band (2. Was ist *discrepant awareness*?).

62 Vgl. den Beitrag von LANZINGER in diesem Band (3.1.1 Szenenwechsel bzw. Auf- und Abtritt von Figuren).

63 Vgl. FINNERN/RÜGGEMEIER, Methoden, 131.

sprung gegenüber den Figuren bewirken können.⁶⁴ Welcher Kreis an Rezipierenden war aber in der Lage, möglichst viele Bedeutungsaspekte des Textes zu dekodieren?⁶⁵ In der Forschung ist die Annahme verbreitet, dass Lukas für Personen aus dem Umkreis der Diaspora-Synagoge schreibt, mit den Gottesfürchtigen als Zielpublikum.⁶⁶ Bei genau diesem Personenkreis kann er ein soziales und religiöses Vorwissen um den *Theos Hypsistos* als einer sowohl in der jüdischen als auch in der paganen Tradition beheimateten Titulatur voraussetzen: dass der „höchste Gott“ als pagane Gottheit der Alltagswelt der Bewohner Kleinasiens und Makedoniens der Kaiserzeit um Rettung angegangen wird; dass der jüdische Gott als der „höchste Gott“ hilft und rettet.

Es bleibt also anzunehmen, dass gerade die Gottesfürchtigen aufgrund ihrer paganen *und* jüdischen Vorkenntnisse um die Ambivalenz der Äußerung der Sklavin in Apg 16,17 wussten. Von der Ereignisfolge des lukanischen Doppelwerks her und losgelöst vom unmittelbaren Kontext der Philippi-Episode konnte dieser Adressatenkreis der Äußerung zweifelsohne zustimmen.⁶⁷ Denn im vorangegangenen Erzählverlauf war umfassend offengelegt worden, *bei wem* es sich um den eigentlichen „höchsten Gott“ handelt, nämlich beim biblischen Gott, und auf welchem Weg Rettung zu erlangen ist, nämlich durch den Glauben an Jesus.⁶⁸ Indes lassen zwei Aspekte die Äußerung der Sklavin problematisch erscheinen:

1. Die Äußerung der Sklavin wird von einer besessenen Figur ausgesprochen (vgl. Lk 4,34.41; 8,28; Apg 19,5).
2. Im Abgleich mit der paulinischen Missionsstrategie dürfte sich zunächst Verwunderung einstellen: Knüpft der Verkündiger Paulus in seinen Missionsreden von der Vorgehensweise her bei seinem nichtjüdischen Publikum bewusst an im paganen Milieu bekannte Topoi und Themen an, um diese stufenweise, vom paganen Allgemeinplatz zur Christusbotschaft hinzuführen und sie zu überzeugen,⁶⁹ so geht die Sklavin in gewisser Weise den umgekehrten Weg, indem sie die konkrete Christusbotschaft der Verkündiger⁷⁰ durch einen semantisch offenen, jüdisch wie pagan lesbaren Allgemeinplatz übertönt. Somit blockiert

64 Vgl. den Beitrag von LANZINGER in diesem Band (3.2 Erzeugung von *discrepant awareness* durch vorausgesetzte textexterne Informationen).

65 Vgl. den Beitrag von LANZINGER in diesem Band (5. *Discrepant awareness* und Doppelkodierung).

66 Mit MARGUERAT, Lukas, 129–130; DERS., Apostelgeschichte, 33; vgl. auch den Beitrag von FELDMEIER in diesem Band. Zum Profil des Gottesfürchtigen vgl. SIEGERT, Gottesfürchtige, 109–164.

67 Vgl. den Gebrauch von ὑψιστος in Lk 1,32.76; 6,35; Apg 7,48 u. ö.; sowie den Gebrauch von θεός, θεού in Lk 1,38.48; 2,29; Apg 2,18; 4,2.

68 Vgl. z. B. Lk 1,32.35.76; 6,35; 7,48; 8,28. vgl. Lk 1,35; Apg 7,48. Zur durch Jesus verwirklichten σωτηρία vgl. z. B. Apg 4,11; 13,25–26.

69 Vgl. dazu VOLLENWEIDER, Areopag, 333; vgl. auch den Beitrag von FELDMEIER in diesem Band.

70 Vorauszusetzen ist, dass Paulus und Silas schon eine Weile in Philippi verkündigen, vgl. 16,10b.13b.14 als Folie von 16,17–18.

und nivelliert das Tun der Sklavin, die ihrerseits Sprachrohr des πνεῦμα πύθωνα und damit des Apollon ist, aus der Sicht der Rezipierenden die paulinische Missionsstrategie.

Das Tun des Paulus in Apg 16,18 adressiert beide Aspekte und lässt die Rezipierenden aufhorchen:⁷¹ Der erfolgreiche Exorzismus des Paulus, der „im Namen Jesu Christi“ (ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ) vollzogen und bei dem der Geist direkt angesprochen wird (παράγγελλω σοι ... ἐξελεθεῖν ἀπ αὐτῆς), schafft Eindeutigkeit und signalisiert zugleich die Überlegenheit und den Sieg⁷² des biblischen, von Paulus und Silas verkündigten Gottes über das πνεῦμα πύθωνα und damit über Apollon selbst.⁷³

Wie bereits erwähnt, ergibt sich für die der „Kausalitätskette“⁷⁴ folgenden Rezipierenden als eine Facette der Philippi-Episode sicherlich, dass die gesamte Episode mit Apg 16,9–10 unter das Vorzeichen der Bitte um Hilfe bzw. Rettung gestellt wird, die seitens eines makedonischen Mannes an Paulus als Botschafter des Kyrios Jesus, Sohn des höchsten Gottes (vgl. Lk 8,28), im Traum ergeht. Stellt man den Umstand in Rechnung, dass die im Umkreis der Diaspora-Synagoge zu suchenden Rezipierenden sowohl Septuaginta-Wissen um den biblischen „höchsten Gott“ (ὁ ὕψιστος) als Retter in der Not (vgl. Ps 45,5–6; 77,35; 90,1 u. ö.) als auch Alltagswissen um den paganen „höchsten Gott“ (θεὸς ὕψιστος), an den in Makedonien vorrangig Rettungsgesuche gerichtet werden, mitbringen, so sichert folgender Motivzusammenhang für die Rezipierenden die Kohärenz der gesamten Episode: Es wird durch das Motiv vom θεὸς ὕψιστος als Retter und Helfer (σώζω κτλ.; βοηθέω κτλ.) ein innerer Zusammenhang zwischen Apg 16,9–10.17.29–32 deutlich. Zugleich wird spätestens in Apg 16,29–32 evident, welche Instanz tatsächlich die „höchste“ ist und in Gefahr eingreift (16,25–27), nämlich der biblische Gott und von wem Rettung zu erlangen ist (16,29–32), nämlich vom „Herrn“ Jesus Christus, jeweils in deutlicher Abgrenzung vom *Theos Hypsistos* in paganer Sichtweise.

Figuren. Stellt man das makedonische Setting der Sektion Apg 16,16–22 in Rechnung,⁷⁵ so wird evident, dass die umstehenden Figuren in der Erzählung die Äußerung der Sklavin in Apg 16,17 *gar nicht so verstehen konnten* wie die dem Erzählfaden des *Opus ad Theophilum* gefolgt (vgl. Lk 4,34.41; 8,28; vgl. auch Apg 19,5) und mit textexternen Schemata ausgestatteten Rezipierenden: Da die Figuren in der Erzählung, im Gegensatz zu den Rezipierenden, über weniger Wissen verfügen, wer der „höchste Gott“ der *intentio operis* nach ist – nämlich der biblische Gott

71 Vgl. zum Signalcharakter semantisch ambivalenter Motive MARGUERAT, Lukas, 120.

72 Mit ROLOFF, Apostelgeschichte, 245–246.

73 Vgl. KLAUCK, Magie, 83; 86; Acts, 2429; 2456; TISCHLER, Diener, 87; 93.

74 Vgl. MARGUERAT, Apostelgeschichte, 597.

75 Zum Setting der „hearers in the narrative world“ vgl. KEENER, Acts, 2458.

–, geraten sie in eine Art Informationsrückstand. Zweifelsohne ist dem Urteil von Paul Trebilco zu folgen:

„In Philippi the term ‚the Highest God‘ must have been misleading [...]. In view of the pagan usage of Hypsistos, the term would not have suggested that the referent was the Jewish God, unless that person was a Jew or a Judaizer [...]. There were many ‚Highest Gods‘ and a pagan hearer would understand the referent of the term to be the deity he or she considered to be supreme. Hearers would not think of Jahwe [...]. They would recognize, not the Jewish God, but the deity they thought to be the highest god – Zeus, or some other deity.“⁷⁶

Trebilco vermutet, der uneindeutige Ausspruch der Sklavin in Apg 16,17 sei gerade in einem paganen Setting⁷⁷ missverständlich und irreführend formuliert,⁷⁸ was auf der Figurenebene die Reaktion des Paulus in 16,18 provoziert habe.⁷⁹ Ich würde mit Blick auf die These von *discrepant awareness* sogar noch einen Schritt weitergehen: Die paganen Figuren *mussten* im kulturell eingefärbten Setting der Sektion 16,16–22 die Aussage in 16,17 *zwangsläufig pagan rezipieren*.⁸⁰ Verstärkt wird dieser Aspekt durch die Tatsache, dass sich das motorische und kommunikative Handeln der Sklavin – sie folgt Paulus und Silas *überall* hin und immer mit der gleichen Deklaration – über einen Zeitraum *von vielen Tagen* erstreckt (vgl. κατακολουθοῦσα, V. 17, ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας, V. 18).

Unter 2.3.1 habe ich die These vertreten, dass zwischen konkreten paganen Gottheiten und dem θεὸς ὑψιστος vorstellungsmäßig eine *mapping relation* bestehen konnte. Stellt man diesen Aspekt für die Figurenebene in Rechnung, überträgt die Sklavin durch ihre Äußerung 16,17 den konkreten Gegenstand der Verkündiger (vgl. Apg 16,10b.13b.14) auf ein Abstraktum, und die konkrete Botschaft vom biblischen Gott wird implizit an das pagane System angeglichen. Dies deckt sich mit dem, was Marguerat zu Apg 16,17 schreibt:

„Kurzum, die sich ständig wiederholenden Ausrufe der Wahrsagerin von Philippi lassen die Predigt der christlichen Missionare in sie umgebenden Synkretismus versinken. Der

76 TREBILCO, Servants, 60.

77 TREBILCO, Servants, 59, spricht von „a non-Jewish setting“; ähnlich PERVO, Acts, 405.

78 Vgl., TREBILCO, Servants, 60: „[W]e need to ask how passers-by [= non-Jews in Philippi] would have understood the girl’s proclamation.“

79 Vgl. TREBILCO, Servants, 62: „His anger was aroused by the fact that she was exposing his own proclamation to a syncretistic misunderstanding. He acted to remove the danger“; vgl. auch KLAUCK, Magie, 82; MARGUERAT, Apostelgeschichte, 596–597.

80 Ähnlich PILHOFER, Philippi, 188.

Gott, von dem sie sagt, er sei der des Paulus und Silas, kann ebenso gut Zeus sein wie eine lokale Gottheit.“⁸¹

Öffentlich kommuniziert wird in Apg 16,17 eine Information, die die rezipierende Größe,⁸² die umstehenden paganen Figuren in Philippi („das Volk“, 16,22), in ihrer Unwissenheit, die Christus-Botschaft betreffend, verharren lässt und die damit der Intention der Verkündiger zuwiderläuft. Auf der Figurenebene erklärt dies die Reaktion des Paulus in Apg 16,18.⁸³ Das Verb διαπονεῖσθαι bringt seinen Ärger über ein Tun und einen Inhalt zum Ausdruck, der als der eigenen Intention zuwiderlaufend zurückgewiesen wird (vgl. 2.1). Dies gilt auch für die indetermierte, durch keinen Artikel bestimmte Bezeichnung ὁδὸς σωτηρίας („einen Weg der Rettung“), wodurch die Möglichkeit eingeräumt wird, dass es neben diesem Weg, den die δοῦλοι verkündigen, noch andere Rettungswege gibt.⁸⁴ Die Prophetie der Sklavin öffnet mehreren Rettungswegen Tür und Tor, was ebenfalls die Reaktion des Paulus provoziert.

Paulus reagiert auf die in Apg 16,17 gebotene(n) Fehlinformation(en) mit einem Exorzismus, durch den die Austreibung des πνεῦμα πύθωνα erfolgt. Die Austreibung ist für die Figuren offensichtlich wahrnehmbar (vgl. 16,18–19: 2x ἐξῆλθεν). Gleichwohl bleibt eine Reaktion der Figuren auf den Exorzismus und die ihn bewirkende Macht des Namens Jesu (16,18), wie Staunen oder Verwunderung, aus.⁸⁵ Lediglich die Herren der Sklavin reagieren, nachdem sie wahrgenommen haben, dass das πνεῦμα πύθωνα nicht mehr in der Sklavin wirkt und sie damit ihre Einnahmequelle verloren haben. Sie reagieren gewaltsam und machen Paulus und Silas als Juden, Unruhestifter und Gefährder der römischen Ordnung öffentlich (16,19–21).⁸⁶ Aus dem angenommenen Status von Paulus und Silas (16,17: „Sklaven“, d. h. reale Sklaven einer Gottheit⁸⁷) wird die Konsequenz gezogen und ihnen, den angeblichen Unruhestiftern, wird eine Sklavenbestrafung (16,22–23a) samt Gefängnis auferlegt (16,24–40). Selbst das Wunder (16,25–26), das das Gefängnis zum Schauplatz hat, hebt die Unwissenheit der paganen Figuren in Gestalt des

81 MARGUERAT, *Apostelgeschichte*, 596.

82 Der Hinweis in 16,18a („[...] dies aber tat sie viele Tage lang“, vgl. den durativen Aspekt des Imperfekt!) zeigt, dass die Fehlinformation der Sklavin auf diese Weise wohl immer weitere Kreise zieht.

83 Vgl. TREBILCO, *Servants*, 62; BARRETT, *Acts*, 786; MARGUERAT, *Magic*, 113–115; LANG, *Praesentia*, 150.

84 Vgl. TREBILCO, *Servants*, 64; KLAUCK, *Magie*, 82–83; MARGUERAT, *Apostelgeschichte*, 597.

85 Vgl. LANG, *Praesentia*, 292.

86 Die Identifizierung von Paulus und Silas als „Juden“ (16,20) könnte durch den deklarativen Sprechakt/Exorzismus in Apg 16,18 bedingt sein, eher aber durch das regelmäßige Aufsuchen der Synagoge als Gebetsstätte von Paulus und Silas (16,13.16).

87 Ggf. mit den weite Reisen unternehmenden Sklaven der syrischen Göttin vergleichbar.

Aufsehers zunächst nicht auf (16,27–29): Erst die Verkündigung (16,30–32) bewirkt die Erkenntnis dieser Figur, was zu ihrer Bekehrung und der ihres gesamten Hauses führt (16,33–34).

Die ausdrückliche Berufung auf das römische Bürgerrecht in der Schlusssektion 16,35–40 könnte sowohl auf 16,17 (δοῦλοι) als auch auf 16,20–21 (Unruhestifter/Juden vs. Römer)⁸⁸ im Sinne einer Statusklarstellung reagieren.⁸⁹

4. Doppelkodierung und lukanische Gesamtintention

Zwei Aspekte, Inkulturation und Mission, wurden in der Diskussion um Doppelkodierung als hermeneutischer Strategie bislang in den Vordergrund gerückt. Beide Aspekte lassen sich auch für die Philippi-Episode fruchtbar machen:

Als Inkulturationsstrategie spielt Lukas, der ab Apg 16,9 das Ausgreifen der paulinischen Mission auf Europa beschreibt, in 16,17 paganes Lokalkolorit in die Philippi-Episode ein. Des Weiteren wird klargestellt, dass Römersein und Christsein keinesfalls einander ausschließen (vgl. 16,21). Die Kompatibilität beider Status wird anhand der Verkündiger Paulus und Silas selbst aufgezeigt (vgl. 16,37–38).

Missionsstrategisch soll der Nachweis geführt werden, dass hinsichtlich des Missionserfolgs der Akzent auf der Verkündigung liegt (vgl. Apg 16,10b.13b.14).⁹⁰ Die Erkenntnis der Figur des Gefängnisvorstehers wird nicht durch das Wunder selbst (Apg 16,25–26) hervorgerufen – das Wunder erzeugt lediglich Schrecken (16,29–30) –, sondern erst durch die Rettungsinstruktion mit Verkündigung (16,31–32). Final sind es die Verkündiger, die, initiiert durch ein Eingreifen des biblischen Gottes (16,25–28), als funktional Bestimmte (δοῦλοι) ihres Herrn Jesus (16,17.31) dem Gefängniswärter auf seine Anfrage hin (16,29) den „Weg zur Rettung“ weisen (16,17.31–32: Glaube an den Herrn Jesus [...]. Und sie sagten ihm das Wort des Herrn)⁹¹ und ihn und sein Haus tatsächlich retten.⁹²

88 In 16,21 tritt in Form von „uns [...] den Römern“ quasi eine Gegen-„Wir“-Gruppe zu 16,11–13.16 auf.

89 Als Verkündiger sind Paulus und Silas nicht nur vom antiken Orakel- und Geldwesen abzugrenzen, sondern auch von jeder Form von unfreier Tätigkeit zugunsten einer Gottheit im paganen Verständnis.

90 Dies gerade vor dem Hintergrund der paganen Praxis der Ausübung unfreier Tätigkeiten wie Geldverdienen oder Betteln zugunsten einer Gottheit; vgl. dazu DEISSMANN, Licht, 73–74.

91 Vgl. ROLOFF, Apostelgeschichte, 246; SCHREIBER, Paulus, 93; LANG, Praesentia, 151.

92 Zur Rettung des Gefängniswärters und seines Hauses als dem eigentlichen Ziel des Rettungswunders vgl. KRATZ, Rettungswunder, 484.486; SCHREIBER, Paulus, 93; 247–256; OMERZU, Tür zur Rettung, 249; LANG, Praesentia, 151; 267: „So ist in der Perikope denn auch die σωτηρία das Leitmotiv (vgl. Apg 16.17.30f.).“

Die durch ein *discrepant reading* aufgedeckte lukanische Strategie, einen doppeldeutigen Motivzusammenhang in die Philippi-Episode einzustreuen (θεός ὑψιστος – Sklaverei – Rettung), der für die Rezipierenden die Kohärenz der Episode garantiert und mit Apg 16,31–32 auf eine Auflösung zusteuern, kann mit dem Begriff der Doppelkodierung erfasst werden.⁹³ In Abgrenzung vom „höchsten Gott“ als Retter im paganen Verständnis (vgl. Apg 16,9–10.17) wird in 16,9–40 sukzessiv die Allmacht des jüdisch-christlichen Gottes demonstriert (vgl. 16,18.25–26) und damit *aufgewiesen*, wer der eigentliche „höchste Gott“, Helfer und Retter ist (vgl. 16,30–32). Die Idee vom „höchsten Gott“ im paganen Verständnis (16,17) wird im Verlauf der Episode überblendet.⁹⁴ Gestaltungsentscheidungen sind der Rückgriff auf biblische Motive (vgl. z. B. 16,18.25.26–29), die Anordnung der Ereignisse (16,18.23–40),⁹⁵ Stichwortverknüpfungen und die Aufbereitung der Rettungsthematik.⁹⁶ Das bereits in 16,9–10 kommunizierte Ziel, der im Dienst des „höchsten Gottes“ in jüdisch-christlicher Lesart stehende Paulus solle durch sein Auftreten Hilfe nach Makedonien bringen, wird durch den Exorzismus 16,18 und *in concreto* durch die rettende Verkündigung in 16, 30–32 eingelöst, das vom „höchsten Gott“ im paganen Verständnis besetzte makedonische Gebiet in Auszügen gewonnen.

Als Strategie, durch die etwas demonstriert und aufgewiesen wird, zielt Doppelkodierung zugleich auf die Instruktion der Rezipierenden. Mit Daniel Marguerat bin ich davon ausgegangen, dass sich Lukas mit seinem Doppelwerk vorrangig an die *Insider* der christlichen Botschaft richtet (vgl. Lk 1,1: ἐν ἡμῖν),⁹⁷ mit dem Gottesfürchtigen als Idealbild.⁹⁸ Die in seinem *Opus* zur Anwendung gebrachte Strategie der Doppelkodierung könnte dabei speziell der Instruktion am christlichen Glauben Interessierter und bereits Angeworbener mit dem Ziel finaler ἀσφάλεια dienen:⁹⁹ Es geht dem lukanischen Programm nach um Verstehen und um die

93 Vgl. neben den Arbeiten von FELDMEIER auch die These von MARGUERAT zur „semantischen Ambivalenz“, speziell zu Apg 17,16–34 DERS., Lukas, 114–116.

94 Vgl. dazu SCHREIBER, Paulus, 91–92.

95 Gerade die Bedrängnis, in die die Verkündiger durch den erfolgreich durchgeführten Exorzismus 16,18 geraten, führt zu weiteren Machterweisen des biblischen Gottes, dessen Überlegenheit gegenüber paganen Gottheiten (16,16–18) bis zum Ende der Episode rigoros aufgezeigt wird: Motive, die sein rettendes, souveränes Eingreifen sichtbar machen, finden sich mit Erdbeben und Öffnung der Türen in 16,26–29. Vgl. KRATZ, Rettungswunder, 483–485; SCHREIBER, Paulus, 92.

96 Apg 16,9–10.17 zielt über den Zusammenhang Hilfe/Rettung – θεός ὑψιστος – Sklaven/Herr geradezu auf 16,30–32.

97 WOLTER, Lukasevangelium, 22–26; vgl. auch den Beitrag von BECKER in diesem Band (2.3 Christliche Farbtöne_Intertextualität).

98 Vgl. MARGUERAT, Lukas, 129–130.

99 Vgl. dazu auch den Beitrag von NÄGELE in diesem Band.

Erlangung von sicherem Wissen.¹⁰⁰ Angewandt auf das Fallbeispiel 16,9–40 hieße das: Durch Instruktion, die von Uneindeutigkeit zu Eindeutigkeit leitet, soll sicheres Wissen gewährt werden, dass der biblische Gott der „Höchste“ und der Kyrios Jesus der „Retter“ ist.

5. Literatur

ALIQUOT, JULIEN, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie XI*. Tome 11, Mont Hermon (Liban et Syrie), BAH 183, Beirut 2008.

–, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, BAH 189, Beirut 2009.

AVEMARIE, FRIEDRICH, *Warum treibt Paulus einen Dämon aus*, der die Wahrheit sagt? Geschichte und Bedeutung des Exorzismus zu Philippi (Act 16,16–18), in: A. Lange/H. Lichtenberger/K. E. Römheld (Hg.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003, 550–576.

BARRETT, C. KINGSLEY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles: in two volumes. Vol. 2: Introduction and commentary on Acts XV – XXVIII*, ICC, Edinburgh 1998.

BECKER, MATTHIAS, *Lukas und Dion von Prusa. Das lukianische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse*, SCCB 3, Leiden 2020.

BOWERSOCK, GLEN W., *The Highest God with particular reference to North-Pontus*, *Hyperboreus* 8, 2002, 353–363.

BREYTENBACH, CILLIERS, *Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14.11–17*, NTS 39, 1993, 396–413.

CUMONT, FRANZ, *Art. Dea Syria*, RE IV.2, 1891, 2236–2243.

DEISSMANN, ADOLF, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1908.

EBEL, EVA, *Geschäftsschädigende Intervention. Die Heilung der wahrsagenden Sklavin (Apg 16,16–22)*, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 2: *Wunder der Apostel*, Gütersloh 2015, 235–246.

100 Vgl. Lk 1,3–4: [...] κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνώσῃς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλεια. Gerade der Prolog zeigt, dass der Modellleser „Theophilus“ in der Vergangenheit bereits eine Reihe von Informationen erhalten hat. Die λόγοι des Lukas sollen das Wissen des „Theophilus“ indes qualitativ erhöhen, und zwar bis hin zur „Sicherheit“. „Theophilus“ bekommt geordnete Informationen an die Hand, und solche Instruktion dient einem *genaueren* Erkennen und damit *tieferen* Verstehen; vgl. dazu MARGUERAT, Lukas, 108: „Die Apostelgeschichte bietet sich dem Leser als ein Feld an, auf dem er die Verheißungen des Evangeliums verifizieren kann: Hat der Verfasser dem verehrten Theophilus in seinem Vorwort nicht mitgeteilt, dank seinem Bericht werde er imstande sein, die ‚Zuverlässigkeit (ἀσφάλεια) der Lehren‘ zu erkennen, in denen er unterrichtet worden war [...]?“.

- ECK, WERNER/HEINRICHS, JOHANNES, *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt 1993.
- ELLIGER, WINFRIED, *Paulus in Griechenland*. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, SBS 92/93, Stuttgart 1978.
- FELDMEIER, REINHARD, *Endzeitprophet und Volkserzieher*. Lk 3,1–20 als Beispiel für prophetisch-weisheitliche Doppelkodierung, in: L. Hauser/F. R. Prostmeier/C. Georg-Zöllner (Hg.), *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit*. FS D. Dormeyer, SBB 60, Stuttgart 2008, 72–84.
- , *Henoch*, Herakles und die Himmelfahrt Jesu, in: M. Janßen/F. S. Jones/J. Wehnert (Hg.), *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule*. FS G. Lüdemann, NTOA 95, Göttingen 2011, 63–74.
- , *Der Höchste*. Das Gottesprädikat Hypsistos in der paganen Religiosität, in der Septuaginta und im lukanischen Doppelwerk, in: W. Kraus/S. Kreuzer (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen 2014, 544–558.
- , *The Wandering Jesus*. Luke’s Travel Narrative as Part of his Hermeneutical Strategy of „Double Codification“, in: M. R. Niehoff (Hg.), *Journeys in the Roman East. Imagined and Real*, CRPGRW 1, Tübingen 2017, 343–353.
- FINNERN, SÖNKE/RÜGGEMEIER, JAN, *Methoden der neutestamentlichen Exegese*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, UTB 4212, Tübingen 2016.
- FOSSEY, DENIS, *Inscriptions de Syrie*, Bulletin de correspondance hellénique 21, 1897, 39–65.
- FRENSCHKOWSKI, MARCO, *Religion auf dem Markt: Schlangenbeschwörer, Traumdeuter, inspirierte Bauchredner als Träger „abgesunkener“ Religion in paganer und christlicher Antike*. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte religiöser Berufe, in: M. Hutter/W. Klein/U. Vollmer (Hg.), *Hairesis*. FS K. Hoheisel, JAC.E 34, Münster 202, 140–158.
- GERBER, CHRISTINE, *Paulus und seine „Kinder“*. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe, BZNW 136, Berlin/New York 2005.
- HAENCHEN, ERNST, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen ¹²1959.
- HAUCK, MARION C., *DYNAMIS EIS SOTERIAN*. Eine Untersuchung zum semantischen Hintergrund eines neutestamentlichen Syntagmas, WMANT 154, Göttingen 2018.
- HEININGER, BERND, *Im Dunstkreis der Magie*. Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte, in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hg.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, WUNT 187, Tübingen 2005, 271–291.
- HÜLSEN, KARIN, *„Tempelsklaverei“ in Kleinasien*. Ein Beitrag zum Tempeldienst in hellenistischer und römischer Zeit, Trier 2007.
- KEENER, CRAIG S., *Acts*. An Exegetical Commentary. Vol. 3 (15:1–23:35), Grand Rapids 2014.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, SBS 167, Stuttgart 1996.
- KRATZ, REINHARD, *Rettungswunder*. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung, EHS.T 1 23, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1979.

- KUDLIEN, FRIDOLF, *Sklavenmentalität* im Spiegel antiker Wahrsagerei, FAS 23, Stuttgart 1991.
- LANG, MARIA B., *Praesentia Iesu Christi*. Die Apostelgeschichte als christologische Erzählung, HBS 98, Freiburg 2022.
- LANZINGER, DANIEL, *Der Ratschluss Gottes*. Erzählanalytische Untersuchungen zu einem theologischen Zentralmotiv des lukanischen Doppelwerks, WUNT 527, Tübingen 2025.
- LIDDELL, HENRY/SCOTT, ROBERT/JONES, HENRY STUART, *A Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement, Oxford⁹ 1996. [LSJ]
- MACMULLEN, RAMSAY, *Enemies of the Roman Order*. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire, Cambridge 1966.
- MARGUERAT DANIEL, *Luc-Actes entre Jérusalem et Rome*. Un procédé lucanien de double signification, NTS, 1999, 70–87.
- , *Magic and Miracle in the Acts of the Apostles*, in: T. Klutz (Hg.), *Magic in the Biblical World*. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon, JSNTS 245, London/New York 2003, 100–124.
- , *Lukas, der erste christliche Historiker*. Eine Studie zur Apostelgeschichte. Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Mainberger-Ruh, AThANT 92, Zürich 2011.
- , *Die Apostelgeschichte*. Übersetzt und erklärt, KEK 3, Göttingen 2022.
- MITCHELL, STEPHEN, *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians*, in: P. Athanassiadi/M. Frede (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 2002, 81–148.
- MOULTON, JAMES. H./MILLIGAN, GEORGE, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources* (London 1914–1929; one volume edition 1930; repr. 1952, 1997). [MM]
- NOCK, ARTHUR, *Essays on Religion and the Ancient World I*, Oxford 1972.
- OMERZU, HEIKE, *Die Tür zur Rettung steht offen* (Paulus und Silas im Gefängnis). Apg 16,19–40, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 2: *Wunder der Apostel*, Gütersloh 2015, 247–256.
- PERVO, RICHARD I., *Acts*. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis 2009.
- PILHOFER, PETER, *Philippi* Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995.
- RICHTER REIMER, IVONI, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas*. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992.
- ROLOFF, JÜRGEN, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Göttingen¹⁹ 2010.
- SCHNEIDER, GERHARD, *Die Apostelgeschichte*. Zweiter Teil, Kommentar zu Kap. 9,1–28,31, HThKNT 5,1, Freiburg i. Br. 1980.
- SCHREIBER, STEFAN, *Paulus als Wundertäter*. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen, BZNW 79, Berlin/New York 1996.
- SIEGERT, FOLKER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, JSJ 4, 1973, 109–164.

- STANDHARTINGER, ANGELA, *Better Ending*. Paul at the Roman Colonia Philippi in Acts 16, in: H. W. Attridge/D. R. MacDonald/C. K. Rothschild (Hg.), *Delightful Acts. New Essays on Canonical and Non-Canonical Acts*, WUNT 391, Tübingen 2017, 227–243.
- TISCHLER, JOHANNES N., *Diener des höchsten Gottes*. Paulus und die Heiden in der Apostelgeschichte, BZNW 225, Berlin/New York 2017.
- TREBILCO, PAUL, Paul and Silas – „*Servants of the Most High God*“ (Acts 16.16–18), JSNT 36, 1989, 51–73.
- VERHEYDEN, JOSEPH, *A Cry for Help*. A Note in the Margin of Acts 16:9, in: B. Koet/S. Moyise/J. Verheyden (Hg.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition: Essays in Honour of Maarten J. J. Menken*, Leiden 2013, 115–128.
- VOLLENWEIDER, SAMUEL, „Mitten auf dem *Areopag*“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament; in: Ders. (Hg.): *Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen*, WUNT 436, Tübingen 2020, 321–342.
- WEBER, GREGOR, *Träume und Visionen im Alltag der römischen Kaiserzeit*. Das Zeugnis der Inschriften und Papyri, *Quaderni Catanesi n. s.*, 4–5, 2005–2006, 55–121.
- WEISER, ALFONS, *Die Apostelgeschichte*. Kapitel 13–28, ÖTBK 5/2, Würzburg 1985.
- WHITE, JOHN L., *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986.
- WITKOWSKI, STANISLAW (Hg.), *Epistulae privatae graecae quae in papyris aetatis Lagidarum servantur*, Leipzig 1911.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 2008.

The Unknown God and the Ignorant Athenians

Irony and Double-Coding in the Areopagus Address

1. Introduction

In Acts 17, Luke recounts Paul's visit to Athens. The centerpiece of this account is the Areopagus Address, the speech that Paul gives in response to confusion regarding the content of his message. Ironically, the speech itself has proved to be somewhat of a cause of confusion for modern scholars due to its own ambiguities. In fact, ambiguity is such a pervasive feature of the speech that two diametrically opposed interpretations eventually emerged. One view, notably promoted by Martin Dibelius, holds that the speech presents a view of God exclusively derived from and grounded in Hellenistic philosophy.¹ The alternative, argued by Bertil Gärtner, claims that the speech is essentially an expression of standard Jewish theology.²

To a large extent, these alternative readings represent different semantic realizations of ambiguous features within the speech. For example, in Acts 17,26, Paul's statement that God created all peoples "from one" (ἐξ ἑνός) can be read as a reference to either the Stoic concept of the original principle or the biblical story of Adam; God's appointing of "times" (καιροί) can be read as a reference to either the seasons of the year or a Jewish understanding of the periodization of history; and God's establishing "boundaries" (ὄροθεσία) can be read as a reference to either the philosophical idea of humanity's natural limits or the biblical idea of God's providence over political borders.

The debate between these views is ongoing, but some recent interpreters have suggested that it is impossible for either side to emerge victorious because ambivalence is inherent to the text, and, more than that, it is intentional.³ The reading of the speech as intentionally ambivalent suggests that Luke is employing the strategy of double-coding. He presents material that could be read in terms of either Greek or Jewish traditions because he intends to evoke both. Nevertheless, there has been disagreement between some proponents of this reading regarding the significance of these instances of double-coding.

1 DIBELIUS, *Studies*, 26–77.

2 GÄRTNER, *Areopagus*, 144–169; see the summary of this debate in STENSCHKE, *Portrait*, 14–24.

3 E. g., DUMAIS, *Salut*, 179–189; JIPP, *Propaganda*, 575–586; MARGUERAT, *Historian*, 70ff; ROWE, *Grammar*, 35–44; WOLLENWIEDER, *Areopag*, 318ff.

Marcel Dumais surveys the ambivalent statements and concludes that Luke affirms both viewpoints. Luke's aim, Dumais maintains, is to assert the validity of two paths of access to the true God: "la voie de la raison et la voie religieuse."⁴ Daniel Marguerat also thinks that both readings are valid, but he believes that Dumais's proposal of two paths to God underestimates the effects of Paul's assignment of the Hellenistic tradition to the "times of ignorance" (χρόνους τῆς ἀγνοίας). Marguerat suggests that the purpose of the ambivalence is to inculturate the Christian message, and this is an expression of Luke's theology of the universality of God.⁵

C. Kavin Rowe, however, believes that Luke signals his preference for the Jewish reading of the speech by beginning the scene with Paul's vexation with the Athenians' idols and then bookending the speech with references to Athenian "ignorance" (Acts 17,23.30). The speech as a whole, Rowe argues, is framed by the Christian story that runs from creation to consummation, and this framework alters the meaning of the phrases and lines that Paul borrows from Hellenistic philosophy. The ambivalence is legitimately present, however, and it serves to make Paul's proclamation sound similar enough to Hellenistic philosophy to convince the Athenians to clear him of the dangerous charge of introducing new divinities to Athens.⁶

Like Rowe, Joshua W. Jipp understands the speech to entail the transformation of Hellenistic philosophical traditions, and he also highlights Paul's provocation by idols and the emphasis on Athenian ignorance in the passage. Nevertheless, Jipp appears to envision more continuity with Hellenistic philosophy than Rowe allows, and this leads him to conclude that the speech has a two-fold aim: "(1) to narrate the complete incongruity between the Christian movement and Gentile religion—an incongruity exemplified by the speech's critique of Greco-Roman religiosity, anti-idolatry polemic, and its theologically exclusive claims; and (2) to exalt the Christian movement as comprising the best features of Greco-Roman philosophical sensibilities and therefore as a superior philosophy."⁷

Finally, Samuel Vollenweider describes the speech as an instance of "Interdiskursivität." After summarizing the various points that can be read from both a Jewish and a philosophical perspective, he concludes, "alle diese Theoreme lassen sich sinnvoll in beiden Konfigurationen einzeichnen, mehr noch: sie konstituieren ein übergreifendes Koordinationensystem."⁸ Paul's aim, he suggests, is to outdo the Athenian philosophers at their own game.⁹

4 DUMAIS, *Salut*, 188.

5 MARGUERAT, *Historian*, 71f; DERS., *Apostelgeschichte*, 614f.

6 ROWE, *Grammar*, 36–44, 50.

7 JIPP, *Propaganda*, 568; see DERS., *Translate*, for direct engagement with the argument of Rowe.

8 VOLLENWEIDER, *Areopag*, 319.

9 VOLLENWEIDER, *Areopag*, 309.

Hence, although these different interpreters all claim that double-coding is central to the speech, they understand both the relationship between the two codes as well as the purpose of double-coding differently. In terms of the relationship between the two codes, Marcel and Marguerat claim that the two readings remain distinct but simultaneously affirmed, Jipp and Rowe posit that the meaning of the philosophical vocabulary within the speech has been transformed, and Vollenweider describes the two traditions as coordinated. In terms of the purpose, Marcel sees the endorsement of two paths to knowledge of God, Marguerat views the speech as an example of inculturation, Jipp and Vollenweider think that Luke is attempting to portray Paul's message as a superior philosophy, and Rowe believes that the double-coding explains how Paul avoids incarceration.

The purpose of this essay is to contribute to this discussion by giving consideration to a case of doubleness within the speech that has often been underappreciated. The case I have in mind is Paul's interpretation of the Athenians' altar to an unknown god. Jipp and Rowe appeal to this passage as a part of their arguments that the meaning of the philosophical statements within the speech has been transformed. As we shall see, a more accurate reading of this passage provides even better support for this argument than Jipp or Rowe has envisioned.

2. The Setting of the Speech and the Logic of Paul's Appeal to the Altar

Paul brings up the Athenians' altar to an unknown god in the first lines of his speech:

Athenians, I see how religious [superstitious?] (δεισιδαμονεστέρους) you are in every way. For as I went through the city and looked carefully at the objects of your worship, I found among them an altar with the inscription, "To an unknown god" (Ἀγνώστῳ θεῷ). What (ὃ) therefore you worship, being ignorant (ἄγνοοῦντες), this (τοῦτο) I proclaim to you. (Acts 17,22f)

There are several different proposals about the logic of Paul's appeal to the altar to an unknown god in this statement, and they in part depend on broader construals of the setting for the speech.

Some suggest that the key to understanding these lines is to recognize that Paul is on trial in Athens. Advocates of this view point out that the philosophers' statement that Paul "seems to be a proclaimer of foreign divinities" (17,18) echoes the charges on which Socrates was executed. Some furthermore argue that the participle describing the Athenians as "taking" (ἐπιλαμβάνομενοι) Paul in 17,19 implies that he was formally arrested, and a few have proposed that the question, "May we

know what this new teaching is that you are presenting?” should be interpreted as a legal demand: “We have a legal right to know what this new teaching that you are presenting is!”¹⁰

Among those who accept this reading, many (including Rowe) claim that Paul’s identification of God with the unknown god already worshipped in Athens plays a crucial role in his defense: if the Athenians worship God at this altar then Paul is not introducing foreign gods but only explaining the identity of a particular god with whom they are already familiar.¹¹ A variant of the view that these lines are a legal argument has been suggested by Bruce W. Winter. According to Winter, the introduction of new gods into the Athenian pantheon would require buying land and building a temple, and the event taking place in Acts 17 is a preliminary hearing regarding the admission of the divinities that the Athenians assume Paul to be proclaiming. Read in this light, Paul’s identification of God with the unknown god is the first step in his argument that the purchase of land and the construction of a temple will not be necessary: it establishes the foundational point that Paul’s God is not new or foreign.¹²

Other interpreters suggest that the event in view is not a formal legal affair at all. They often note that the scene ends without any verdict and Luke’s introduction emphasizes the curiosity of the Athenians. On this basis they conclude that the event is not a trial but rather that Paul has been invited to give a lecture in order to explain his views and clear up the confusion that resulted from his activities in the marketplace.¹³ Those who hold this view thus do not evoke legal proceedings in interpreting the opening lines of Paul’s speech, and even some who think that a trial is in view do not read Paul’s appeal to the altar in relation to the purported charges.

There are three main readings that make no appeal to a legal scenario. First, some still maintain that Paul identifies God with the unknown god in order to answer the claim that he is introducing new divinities. Although there are no legal consequences at stake, they suggest, these lines depict the Athenians’ claim of

10 See the various arguments of BALCH, *Areopagus*, 73; BARNES, *Trial*, 407–419; JIPP, *Propaganda*, 570–574; KAUPPI, *Foreign*, 88f; KENNEDY, *Interpretation*, 129f; MUNCK, *Acts*, 169; PARDIGON, *Idols*, 118–126; ROTHSCHILD, *Paul*, 58f; ROWE, *World*, 29–33; WITHERINGTON, *Acts*, 515f.

11 BREYTENBACH and TZAVELLA, *Christianity*, 79; KAUPPI, *Foreign*, 90–93; KENNEDY, *Interpretation*, 130; KEENER, *Acts*, 2630; ROWE, *World*, 33–39; ZWECK, *Exordium*, 101f; cp. ROTHSCHILD, *Paul*, 56–59.

12 WINTER, *Introducing*, 84; DERS., *Athenians*, 44f; followed by SCHNABEL, *Acts*, 730; STENSCHKE, *Portrait*, 208f.

13 See BOCK, *Acts* 562f; BRUCE, *Acts*, 343; CONZELMANN, *Acts*, 139f; HAACKER, *Apostelgeschichte*, 296f; HAENCHEN, *Acts*, 527f; JERVELL, *Apostelgeschichte*, 444f; POLHILL, *Acts*, 368; STONEHOUSE, *Areopagus*, 8f; WITULSKI, *Erzählstrategien*, 334f.

novelty as a misunderstanding of his message.¹⁴ Others hold that Paul identifies God with the unknown god simply for the rhetorical purpose of introducing the topic about which he really wants to speak.¹⁵ Some, however, think that Paul's appeal to the altar is meant to substantiate a criticism of the Athenians that Paul expresses in the first line: "Athenians, I see how superstitious (δεδαιμονιστέροις) you are in every way" (Acts 17,22).¹⁶ On this reading, the altar serves as Paul's evidence for the Athenians' superstition, and Paul uses this as a launching point to proclaim to them a god whom they worship in the wrong manner.¹⁷

This variety of opinions about the setting of the scene and the logic of Paul's appeal to the altar have not prevented broad unity on one central point: the claim that Paul identifies the God that he proclaims with the god whom the Athenians worship. This claim is so entrenched that it is frequently taken for granted, and it has also often been a subject of reflection for missiologists considering the significance of this passage for Christian witness and proclamation.¹⁸ Nevertheless, there is an alternative possibility for understanding Paul's statement about the relationship between the altar and his own proclamation. The statement, "What you therefore worship," refers not to the god associated with the altar but rather to the entirety of the Athenians' conception of the divine. According to this reading, Paul does not actually identify the God that he proclaims with the unknown god; he instead interprets the inscription on the altar to be an admission of ignorance about the divine realm on a much broader scale. Three lines of evidence support this reading.

14 FITZMYER, Acts, 607; HAENCHEN, Acts, 521; WITULSKI, Erzählstrategien, 346f.

15 BARRETT, Acts, 838f; CONZELMANN, Acts, 140f; ECKEY, Apostelgeschichte, 497; HAACKER, Apostelgeschichte, 298; HOLLADAY, Acts, 342, JERVELL, Apostelgeschichte, 445f; PESCH, Apostelgeschichte, 136; ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte, 641.

16 The comparative adjective δεδαιμονιστέροις is itself a well-known instance of doubleness within the speech. Some understand it to mean "superstitious" (JIPP, Propaganda, 576ff; WITHERINGTON, Acts, 530; cp. STENSCHKE, Portrait, 210ff); others think it means "highly religious" (CONZELMANN, Acts, 140); and yet others see intentional ambivalence (BECKER, Lukas, 311f; PARDIGON, Idols, 141; ROWE, Grammar, 39f; ZWECK, Exordium, 102).

17 DE VILLIERS and GERMIQUET, Paganism, 38ff; DEN HEIJER, Portraits, 144f; JIPP, Propaganda, 578; cp. WITHERINGTON, Acts, 530. See, however, CUANY, 48–129, who argues that the term consistently refers to fear of the gods, particularly expressed in acts intended to avert wrath, with no inherent positive or negative connotations.

18 Recent examples include CAMPBELL, Scratching; FLEMMING, Contextualizing; GENDY, Style; HEATWOLE, Inculturation; LUBARDÍC, Dimensions; TINO, Sermon; TOM, Dedication.

3. The Grammar of the Unknown God

First, this reading explains what otherwise appears to be a grammatical oddity in the speech. The key statement that Paul makes relating the subject of his speech to the Athenians' altar is: "What you therefore worship, being ignorant, this I proclaim to you." Within this sentence, the words "what" and "this" in the Greek are neuter in gender: ὃ and τοῦτο. This presents a problem for the standard reading that Paul is stating that he will proclaim to them the unknown god because the pronouns that he uses do not match the masculine gender of θεός from the altar inscription. There is some textual variation in the manuscripts, but the neuter pronouns are clearly the more difficult reading, and the substitution of masculine pronouns was probably an attempt to smooth out the text under the assumption that the pronouns refer back to the word θεός.

It is, of course, grammatically possible in Greek for a neuter relative pronoun to refer back to a masculine antecedent, and that is how most interpreters read it. Luke, however, never uses this particular combination of mixed-gender pronoun and antecedent elsewhere. Some interpreters have felt pressure to explain the gender of the pronouns, and the most common suggestion has been that Luke is depicting Paul as distancing his understanding of God as a personal being from the impersonal conception of the divine held by the Athenians.¹⁹ This interpretation, however, requires the reader to infer a very specific and subtle train of thought from a pair of mismatched pronouns.

The alternative to these readings is to understand the relative pronoun in Acts 17,23 to refer not to the specific word θεός but rather to the concepts of the preceding context more generally.²⁰ This is a common use for neuter pronouns without an explicit antecedent. For example, Acts 11,29f states, "The disciples determined that according to their ability, each would send relief to the believers living in Judea; this (ὃ) they did, sending it to the elders by Barnabas and Saul." Here, the phrase "this they did" begins with the relative pronoun ὃ, which matches no noun in the preceding context and instead refers back to the whole idea of sending relief (see also Acts 26,10). In the same way, the most likely reading of the relative pronoun in Acts 17,23 is that it does not refer back to the noun θεός but rather to the general topic of the preceding lines: Athenian conceptions of the divine.

19 BRUCE, Acts, 336; KLAUCK, Magic, 83; SCHNEIDER, Anknüpfung, 174f; WITHERINGTON, Acts, 524; cp. PARDIGON, Idols, 136.

20 See COWAN, Writings, 126f; CUANY, Proclaiming, 136ff.

4. The Purpose of the Athenians' Altar

Beyond grammar, the second line of evidence in favor of this understanding of Paul's appeal to the altar is the manner in which it plays on the purpose of altars to unknown gods. Paul's reading of the altar as a confession of ignorance regarding divinity in general is in some ways an ironic over-interpretation of the inscription, but it also resonates with what we know about how such altars were intended to function. There are three ancient texts that speak about such altars in Athens.²¹

The first, unfortunately, tells us very little. In a work written in the second century CE, Pausanias briefly mentions "altars of the gods named unknown" (βωμοὶ...θεῶν ὀνομαζομένων ἄγνωστων) in his description of the Athenian Harbor at Phalerum (*Description of Greece*, 1.1.4). The only information gleaned from this text is that such altars existed.

The second text is a story in the *Lives of Eminent Philosophers* of Diogenes Laertius (3rd century CE?). In the section about Epimenides, Diogenes recounts that Athens was once struck by a plague, and the Pythian priestess instructed the people to seek the help of the Cretan Epimenides. Epimenides brought black and white sheep to the Areopagus and instructed the Athenians to follow them and sacrifice them "to the local divinity" wherever they laid down. This had the effect of ending the plague, and Diogenes adds at the conclusion, "even to this day may be found in the different districts of the Athenians anonymous altars (βωμοὺς ἄνωνύμους), which are memorials of this atonement" (1.110). This story suggests that anonymous altars were constructed to placate the unknown divinity or divinities who had caused the plague.

A similar purpose for such altars is implied in *The Life of Apollonius of Tyana* by Philostratus (c. 170–245 CE). In this work Apollonius mentions the altars of Athens when speaking of the virtue of avoiding offense to the gods: "I do not think it a sign of modesty to be on bad terms with any of the gods, as Hippolytus was with Aphrodite. It is more modest to speak well of every god, especially at Athens where there are altars set up to unknown divinities (οὐ καὶ ἄγνωστων δαιμόνων βωμοὶ ἴδρυνται)" (6.3.5). This comment suggests that the purpose of altars to unknown gods is to avoid any possible offense to a deity.

P. W. van der Horst notes that similar altars could be found in Olympia and Pergamon as well. He writes:

21 See the discussions of these texts in HEMER, *Setting*, 245ff; JIPP, *Propaganda*, 578; KOZLOWSKI, *Resurrection*, 60ff; REECE, *Education*, 155–158; ROTHSCHILD, *Paul*, 41ff, 53ff; VAN DER HORST, *Altar*, 1429–1432.

around or in the vicinity of one of the main altars or temples there is a gradual accumulation of minor altars, and the further this process goes, the stronger becomes the tendency to strive for completeness. There is what appears to be an anxious endeavour not to pass over or omit any inhabitant whatsoever of the divine world [...] All deities should receive their fair share of honour and worship, for otherwise one of them might manifest himself and take revenge for the neglect, whether by sending pestilence or causing an earthquake or some other disaster.²²

Thus, anonymous altars or altars to unknown gods are an effort to cover all bases so that no deity is offended. In effect, they are confessions of ignorance regarding the divine. They are a tacit admission that one's knowledge of the gods is at best incomplete, and one might be offending gods of whom one is unaware. Paul seizes on this aspect of their significance and presses it to the fullest extent. As Ned B. Stonehouse writes, "Paul makes the most of their public profession of lack of knowledge concerning the objects of worship by virtually reading it back to them as a characterization of their religion."²³

5. The Unknown God and Athenian Ignorance

In addition to the grammar and the purpose of such altars, a third factor that supports this reading of Acts 17,23 is the manner in which the theme of ignorance ties the speech together. Those who interpret the speech as a Hellenistic discourse on the knowledge of God have often found the conclusion of the speech unsatisfactory, essentially a Christian appendix tacked onto a philosophical speech.²⁴ This suggestion, however, misses how the final lines of the speech form an inclusio with the opening lines by returning to the theme of ignorance. Paul states:

While God has overlooked the times of ignorance (χρόνους τῆς ἀγνοίας), now he commands all people everywhere to repent, because he has fixed a day on which he will have the world judged in righteousness by a man whom he has appointed, and of this he has given assurance to all by raising him from the dead. (Acts 17,30–31)

The noun "ignorance" (ἀγνοία) here matches the root of the adjective in the inscription "to an unknown God" (Ἀγνώστῳ θεῷ) as well as the participle "being

22 VAN DER HORST, *Altar*, 1435.

23 STONEHOUSE, *Areopagus*, 19.

24 DIBELIUS, *Studies*, 57f.

ignorant” (ἀγνοοῦντες) in 17,22–23.²⁵ Thus, at the conclusion of the speech, Paul returns to the opening theme in order to emphasize the point towards which the whole speech has been driving: God now demands repentance from the ignorance of idolatrous worship. This “ignorance” is not simply a matter of not knowing the identity of the god worshipped at the altar to an unknown god, it is characteristic of the whole of Athens’s cultic worship. Their whole history has been an era of ignorance.

6. Paul’s Reading of the Altar and Double-Coding in the Areopagus Address

Paul’s reading of the altar to an unknown god is, in a sense, a reading in terms of doubleness, but it is not precisely an example of double-coding in and of itself because the doubleness is not a matter of reading the text in light of distinct Jewish and Hellenistic cultural codes. It is instead an ironic reading of the altar’s inscription that takes it to signify something much more and much different from what the Athenians understood it to mean. Nevertheless, Paul’s reading of the altar does have significance for the phenomenon of double-coding within the speech.

Because the speech both begins by asserting Athenian ignorance regarding the divine on a broad scale, readers are primed to understand Paul’s affirmation of points from Hellenistic philosophy to be less than full-throated and involve some degree of transformation. Thus, while his statement that humanity was created “from one” in Acts 17,26 resonates with the Stoic idea of creation from an original principle, this is likely affirmed only to the extent that it recognizes a oneness at the start of creation. This notion of oneness is then taken up and transformed, as the oneness that Luke’s Paul has in view is creation from one person, Adam (cp. Luke 3,38).

As Rowe and Jipp have argued, similar observations apply to Paul’s quotations of Hellenistic literature with a Stoic bent in Acts 17,28. Having set these quotations in the frame of Athenian ignorance and his own proclamation of God as creator, Luke’s intention is not to imply that Paul endorses Stoic pantheism (or panentheism) but instead to make a qualified affirmation: these writers rightly recognize God’s nearness and relatedness to humanity.

This understanding of the double-coding within the Areopagus Address matches what Reinhard Feldmeier has observed elsewhere. Double-coding draws on pagan traditions, but it transforms them at the same time.²⁶ In this case, double-coding

25 Cp. BECKER, Lukas, 313; JERVELL, Apostelgeschichte, 450; PARDIGON, Idols, 204–207.

26 FELDMEIER, Wandering, 352.

appears to be an apologetic strategy that is intended to incline Paul's hearers towards his message by highlighting points where his own concepts overlap with those of his hearers, even if adjustments must be made on one side to produce the fit. The different readings do not appear to be aimed at different readers but rather aimed at the same reader, who is probably meant to understand the scene as a model for witness in the pagan world. Despite the claims of many missiologists, the model it gives is not one in which one identifies God with a local deity, but rather one in which one focuses on points of agreement between the beliefs of the receiving culture and the Christian message, taking up and transforming that culture's partial articulations of truth.

7. Bibliography

- BALCH, DAVID L., *The Areopagus Speech. An Appeal to the Stoic Historian Posidonius against Later Stoics and Epicureans*, in: Ders./E. Ferguson/W. A. Meeks (Hg.), *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis 1990, 52–79.
- BARNES, TIMOTHY D., *An Apostle on Trial*, JTS 20, 1969, 407–419.
- BARRETT, C. KINGSLEY, *A Critical and Exegetical Commentary of the Acts of the Apostles*, Bd. II: Introduction and Commentary on Acts XV–XXVIII, ICC, Edinburgh 1998.
- BECKER, MATTHIAS, *Lukas und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse*, SCCB 3, Leiden 2020.
- BOCK, DARRELL L., *Acts*, BECNT, Grand Rapids 2007.
- BREYTENBACK, CILLIERS, AND TZAVELLA, ELLI, *Early Christianity in Athens, Attica, and Adjacent Areas. From Paul to Justinian I (1st–6th Cent. AD)*, ECG 1, Leiden 2023.
- BRUCE, FREDERICK F., *The Book of Acts*, NICNT, Grand Rapids 1988.
- CAMPBELL, SUSAN, *Scratching the Itch. Paul's Athenian Speech Shaping Mission Today*, *Evangelical Review of Theology* 35, 2011, 177–184.
- CONZELMANN, HANS, *Acts of the Apostles*, Hermeneia, Philadelphia 1987.
- COWAN, J. ANDREW, *The Writings of Luke and the Jewish Roots of the Christian Way. The Aims of the First Christian Historian in the Light of Ancient Politics, Ethnography, and Historiography*, LNTS 599, London 2019.
- DE VILLIERS, PIETER, UND GERMIQUET, E., *Paul and Paganism in Acts 17. Superstition in Early Christianity and Graeco-Roman Society*, *Acta Patristica et Byzantina* 9, 1998, 35–51.
- DEN HEIJER, ARCO, *Portraits of Paul's Performance in the Book of Acts. Luke's Apologetic Strategy in the Depiction of Paul as Messenger of God*, WUNT II 556, Tübingen 2021.
- DIBELIUS, MARTIN, *Studies in the Acts of the Apostles*, London 1956.
- ECKEY WILFRIED, *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom: Teilband II: 15,36–28,31*, Neukirchen-Vluyn 2000.

- FELDMEIER, REINHARD, *The Wandering Jesus. Luke's Travel Narrative as Part of His Hermeneutical Strategy of "Double Codification,"* in: M. N. Niehoff (Hg.), *Journeys in the Roman East: Imagined and Real*, CRPG 1, Tübingen 2017, 342–353.
- FITZMYER, JOSEPH A., *The Acts of the Apostles*, AB 31, New York 1998.
- FLEMMING, DEAN, *Contextualizing the Gospel in Athens. Paul's Areopagus Address as a Paradigm for Missionary Communication*, *Missiology* 30, 2002, 199–214.
- GÄRTNER, BERTILL, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, ASNU 21, Uppsala 1955.
- GRAY, PATRICK, *Athenian Curiosity (Acts 17:21)*, *NT* 47, 2005, 109–116.
- HAACKER, KLAUS, *Die Apostelgeschichte*, ThKNT 5, Stuttgart 2019.
- HAENCHEN, ERNST, *The Acts of the Apostles. A Commentary*, Philadelphia 1971.
- HEATWOLE, STEWART L., *Is Paul's Inculturation in Acts 17:16–34 Actually Cultural Appropriation? Discerning Models of Evangelization for the Future*, in: J. E. Linah/C. Orji (Hg.), *"All the Ends of the Earth": Challenge and Celebration of Global Catholicism*, Maryknoll 2020, 107–117.
- HEMER, COLIN J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Conrad H. Gempf (Hg.), *WUNT* 49, Tübingen 1989.
- HOLLADAY, CARL R., *Acts. A Commentary*, NTL, Louisville 2016.
- JERVELL, JACOB, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen 1998.
- JIPP, JOSHUA W., *Does Paul Translate the Gospel in Acts 17:22–31? A Critical Engagement with C. Kavin Rowe's One True Life*, *PRSt* 45, 2018, 361–376.
- , *Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16–34 as Both Critique and Propaganda*, *JBL* 131, 2012, 567–588.
- JOHNSON, LUKE TIMOTHY, *The Acts of the Apostles*, SP 5, Collegeville 1992.
- KAUPPI, LYNN ALLAN, *Foreign but Familiar Gods: Greco-Romans Read Religion in Acts*, *LNTS* 227, London 2006.
- KEENER, CRAIG S., *Acts. An Exegetical Commentary*, Bd. 3: 15:1–23:35, Grand Rapids 2014.
- KENNEDY, GEORGE A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Magic and Paganism in Early Christianity. The World of the Acts of the Apostles*, Edinburgh 2000.
- KOZLOWSKI, JAN M., *Resurrection in the Intertext: Pagan Sources in Paul's Areopagus Speech (Acts 17:22–31)*, in: R. Fialová/J. Hoblík/P. Kitzler (Hg.), *Hellenism, Early Judaism, and Early Christianity: Transmission and Transformation of Ideas*, AKG 155, Berlin 2023, 51–68.
- LUBARDÍĆ, BOGDAN M., *Missiological Dimensions of Philosophy. St Paul, the Greek Philosophers and Contact-Point Making (Acts 17:16–34)*, *Philotheos* 19, 2019, 22–75.
- MARGUERAT, DANIEL, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen, 2022.
- , *The First Christian Historian. Writing the Acts of the Apostles*, SNTSMS 121, Cambridge 2002.
- MUNCK, JOHANNES, *The Acts of the Apostles*, AB 31, Garden City 1967.

- PARDIGON, FLAVIEN, Paul Against the *Idols*. A Contextual Reading of the Areopagus Speech, Eugene 2019.
- PESCH, RUDOLPH, *Die Apostelgeschichte*. 2. Teilband: Apg 13–28, EKK V/1, Neukirchen-Vluyn 1986.
- POLLILL, JOHN B., *Acts*, NAC, Nashville 1992.
- REECE, STEVE, The Formal *Education* of the Author of Luke-Acts, LNTS 669, London 2022.
- ROTHSCHILD, CLARE K., *Paul in Athens*. The Popular Religious Context of Acts 17, WUNT 341, Tübingen 2014.
- ROWE, C. KAVIN, *The Grammar of Life: The Areopagus Speech and Pagan Tradition*, NTS 57, 2011, 31–50.
- , *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2009.
- SCHNEIDER, GERHARD, *Anknüpfung*, Kontinuität, und Widerspruch in der Areopagrede Apg 17.22–31, in: Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger (Hg.), *Kontinuität und Einheit: Für Franz Mußner*, Freiberg 1981, 173–178.
- SCHNABEL, ECKHARD J., *Acts*, ZECNT, Grand Rapids 2012.
- STENSCHKE, CHRISTOPH W., Luke's *Portrait* of Gentiles Prior to Their Coming to Faith, WUNT II 108, Tübingen 1999.
- STONEHOUSE, NED B., *Paul before the Areopagus*, London 1957.
- TINO, JAMES, Paul's Greatest Missionary *Sermon*: A Lesson in Contextualization from Acts 17, *Lutheran Mission Matters* 25, 2017, 165–175.
- TOM, LIONEL, *Dedication to Idolatrous Worship in Acts 17:22–23 and Implications for Dialogue between the Gospel and Melanesian Religions*, *Melanesian Journal of Theology* 35, 2019, 75–98.
- VAN DER HORST, PIETER W., The *Altar* of the “Unknown God” in Athens (Acts 17:23) and the Cult of “Unknown Gods” in the Hellenistic and Roman Periods, in: W. Haase (Hg.), *ANRW*, Part 2: *Principat* 18/2, Berlin 1989, 1426–1456
- VOLLENWEIDER, SAMUEL, “Mitten auf dem *Areopag*”: Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, *EC* 3, 2012, 296–320.
- WINTER, BRUCE W., On *Introducing* Gods to Athens: An Alternative Reading of Acts 17:18–20, *TynBul* 47, 1996, 71–90.
- , *Introducing the Athenians to God: Paul's Failed Apologetic in Acts 17?* *Them* 31, 2005, 38–59.
- WITHERINGTON III, BEN, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 1998.
- WITULSKI, THOMAS, Apologetische *Erzählstrategien* in der Apostelgeschichte – ein neuer Blick auf Acts 15:36–19:40, *NT* 48, 2006, 329–352.
- ZMIJEWSKI, JOSEF, *Die Apostelgeschichte*, RNT, Regensburg 1994.
- ZWECK, DEAN, The *Exordium* of the Areopagus Speech, Acts 17.22, 23, *NTS* 35, 1989, 94–103.

Autor:innenverzeichnis

Matthias Becker ist nach akademischen Stationen in Tübingen (2011–2015) und Göttingen (2015–2020) seit 2020 Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg.

J. Andrew Cowan, University of St Andrews, PhD 2017. Georg-August-Universität Göttingen, wissenschaftlicher Mitarbeiter 2020, Postdoctoral Research Fellow 2021–Heute.

Reinhard Feldmeier, geb. 1952, Promotion und Habilitation in Tübingen. Pfarrer der bayerischen Landeskirche, Professor für AT und NT in Koblenz (1992–1995), für biblische Theologie in Bayreuth (1995–2002) und für NT in Göttingen (2002–2020). Ordentliches Mitglied der niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Marion Hauck, Promotion 2017 an der LMU München, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Neuen Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der JGU Mainz. Sie bereitet eine Habilitationsschrift zum Paulusbild der Apostelgeschichte vor.

Daniel Lanzinger, geboren 1982; Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Griechischen Philologie in München, Jerusalem und Münster; 2015 Promotion in Bonn; 2022 Habilitation ebenda; seit 2022 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Manuel Nägele, geboren 1991; 2012–17 Studium der Ev. Theologie; 2022 Promotion; Arbeit an einem Habilitationsprojekt zu den Wundern im lukanischen Doppelwerk; Assistent für Neues Testament in Zürich.

Nils Neumann ist Professor für Biblische Theologie an der Leibniz Universität Hannover und forscht verstärkt zum Lukasevangelium und zu Emotionen in den Schriften des Neuen Testaments.

Thomas Schumacher ist seit 2015 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz). Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören paulinisches Schrifttum, das Lukanische Doppelwerk, die Israeltheologie des Neuen Testaments sowie hermeneutische und philologische Fragestellungen.