

KNUT BACKHAUS · MÜNCHEN

NO APOLOGIES!

Lukas als Maßstab einer Apologia Christiana

Das Glauben fängt mit dem *Glauben* an. Man muss mit dem Glauben anfangen;
aus Worten folgt kein Glaube. Genug.

*Ludwig Wittgenstein*¹

Pilatus und die Philosophen – sie treten vor Augen, wenn wir an Lukas den Apologeten denken. Im dritten Evangelium bemüht sich der Präfekt, Jesus freizubekommen; der Evangelist legt so eine Spur, an deren legendarischem Ende Pilatus zum Heiligen wird. Und was wird aus Paulus, dem kantigen Charakterkopf, sieht man ihn mit der lukanischen Brille? Auf dem Areopag verbeugt er sich vor Epikureern und Stoikern und sucht ihnen das Evangelium mit dünnen Philosophenzitaten schmackhaft zu machen. Lukas – so war lange Zeit sein Ruf – richtet sich, da Parusie und Christus ausbleiben, geschmeidig in Politik und Kultur ein. Er wird, spätestens mit der Apostelgeschichte, zum ersten Apologeten der Kirche und versichert Machthabern und Meinungsmachern: Das Christentum ist anders, als ihr denkt. Es ist «offensiv harmlos».²

Zweifellos treibt Lukas «Apologie».³ Der Wortstamm (*ἀπολογία* / *ἀπολογεῖσθαι*) ist in seinem Doppelwerk vergleichsweise breit belegt, und zwar ausnahmslos forensisch.⁴ Dies liegt an einer Eigenart lukanischer Erzählkunst. Sie stellt das werdende Christentum bevorzugt in der Anschaulichkeit von Gerichtsprozessen dar und somit im Modus der Verteidigung gegenüber einer anklagenden Behörde (oder zur Lynchjustiz aufgelegten Volksmenge).

Vierzehn Gerichts- und prozessähnliche Mobszenen schildert die Apostelgeschichte.⁵ Die Prozesse gegen Jesus und – über acht Kapitel hinweg – Paulus sind für das christliche Selbstverständnis wegweisend. Nur Lukas bereitet seine Adressaten ausdrücklich auf die Möglichkeit eigener «Apologie»

KNUT BACKHAUS, geb. 1960, Prof. für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

vor (vgl. Lk 12, 11; 21, 14 diff Mk/Mt). Noch die Areopagrede, die als Musterfall geschmeidiger Apologetik gilt, erinnert an die Apologie des Sokrates in dessen tödlichem Konflikt mit der Polis. Stephanus und Jakobus werden hingerichtet; neben Petrus und Paulus werden zahllose Christen verfolgt und eingekerkert. Paulus allein überlebt etwa sieben Mordversuche, und das Einzige, was der Heilige Geist ihm am Ende mitzuteilen hat, ist, dass «Stadt für Stadt Fesseln und Drangsale» auf ihn warten (Apg 20, 23). Harmlos ist das Christentum nicht.

Die Kriminalprozesse sind wie Funkenschläge, in denen sich die Spannung zwischen zwei Größen verrät: Mehrheitsgesellschaft und Evangelium.⁶ Wie kein anderer urchristlicher Theologe bemüht sich Lukas, das Verhältnis dieser Größen in allen Facetten zu zeichnen. Die Apostelgeschichte ist als Reise des Evangeliums bis ans Ende einer sehr herausfordernden Welt angelegt: Das Evangelium bewegt sich zwar mit Verve nach vorn, aber es bewegt sich von Krise zu Krise. Es kommt zwar immer «gerade noch einmal durch», aber der Leser weiß nach 28 Kapiteln geglückter Fluchten: Christsein ist seinem Ursprung nach Überlebenskunst. Solange die Kirche lebt, steht sie unter Verdacht und Anklage. Solange sie verdächtig und angeklagt ist, lebt sie noch.

«Apologie» bedeutet vor solchem Verstehenshorizont zweifellos wie im üblichen Sprachgebrauch: Verteidigungsrede, Plausibilisierung der eigenen Geltungsansprüche gegenüber einer feindlichen oder skeptischen Öffentlichkeit. Aber von den diskursiven Entwürfen der frühkirchlichen Apologeten sind wir hier deutlich entfernt. Zwar ist besonders die Frage nach biblischer Abkunft und Alter des christlichen «Weges» auch für Lukas höchst bedeutsam, aber er liefert keine Schrift- und Altersbeweise, er setzt sich nicht auseinander, er rechtfertigt nichts. Nichts wird «bewiesen»: Das Heil «erweist» sich selbst als solches: *Es zeigt sich*.

So wird der Leser, schreitet er durch die erzählte Welt, das Wachstum des Wortes sehen, die klärenden Reden hören, zum Augenzeugen des Heils werden. Vor seinen Augen entrollt sich (natürlich unter der sanften Regie des Erzählers) der Geschichtsplan Gottes. Wo es um Gottes Plan mit der Welt geht, bedarf es weder der engagierten Verteidigung noch des kulturellen Anschmiegens. Es bedarf der Aufmerksamkeit. Apologie, lukanisch geformt, ist biblisch geschulte, theologisch ansprechende Aufmerksamkeit. Unter vier Aspekten sei solche Apologia Christiana entfaltet.

1. Selbstbewusstsein und Theozentrik

Lukas schildert die Schwellenzeit des Evangeliums, aber es scheint seiner selbst bereits überraschend sicher. Gregory Sterling hat das lukanische Dop-

pelwerk dem Genre der «apologetischen Geschichtsschreibung» zugewiesen. Darunter versteht er die Prosaerzählung einer soziokulturellen Minderheit, die sich in der zusammenwachsenden antiken Welt ihrer eigenen Herkunft versichert und ihren eigenen Geltungsanspruch dardut.⁷ Was im Hellenismus die Priester Berossos für die babylonische und Manethon für die ägyptische Kultur leisten, was in flavischer Zeit der sich prophetisch gebärdende Priester Josephus für Alter, Herkunft und Identität des angefochtenen Judentums erbringt, das vertritt Lukas für die werdende Kirche. Er beruft sich dabei nicht auf priesterliches oder prophetisches Wissen, sondern auf die dem Historiographen gegebene Einsicht in den Richtungssinn des Geschehens. Dieser – ganz und gar biblische – Richtungssinn zielt auf die Ekklesia.

Es beeindruckt, mit welcher Geschlossenheit Lukas die Ekklesia konzipiert. Indem er die «Kirchengeschichte» erfindet, gibt er ihr eigene Herkunft, historische Eigendynamik, stabile Subjekthaftigkeit und kulturellen Selbststand.⁸ Die aktuelle Exegese liest sein Doppelwerk in mancher Hinsicht als selbstbewusstes Kontrastprogramm zur Herrschaftspropaganda des römischen Imperium: Die Verkündigungsszene wirkt als Gegenbild zur Empfängnis des Staatsgründers Romulus, die Kindheitsgeschichte zum augusteischen Reichsfrieden, die Himmelfahrt Christi zur kaiserlichen Apotheose, der pfingstliche Völkerkatalog zur imperialen Expansion. Jesus Christus ist der herrscherliche Heiland (σωτήρ) «bis an die Enden der Erde»; die Urgemeinde erfüllt die uralten Utopien von der solidarischen Gesellschaftsform.⁹

Blicken wir von hier aus auf den Paradedfall lukanischer Apologetik: die Areopagrede (vgl. Apg 17, 16–34).¹⁰ Sie verneigt sich nicht vor der paganen Kultur, sondern stellt sich ihr. Gewiss, Paulus tritt wie Sokrates auf: Auf dem Marktplatz verwickelt er Passanten ins Gespräch, wie der große Athener es einst tat. Die «Anklage» lautet auch hier auf Einführung neuer Gottheiten, und die Rede an klassischer Stätte lässt noch in der Adresse ἄνδρες Ἀθηναῖοι die Apologia Socratis anklingen. Jedoch ist Paulus keineswegs der «neue Sokrates». Der Bote des Evangeliums *verwirklicht* vielmehr, was in Sokrates angelegt war: Sokrates ist der «vorausgeahnte Paulus». Am Eingang seiner Rede bedient sich Paulus einer Sprache, die man heute «doublepeak» nennt: «Wie ich wahrnehme, seid ihr in jeder Hinsicht ausgesprochen gottesscheu!» (V. 22) Das Adjektiv «gottesscheu» (δεισιδαίμων) bezieht sich in der dem kundigen Redner anstehenden *captatio benevolentiae* auf die löbliche Gottesfurcht der Altarwidmung «Dem unbekanntem Gott!». Der Leser weiß freilich aus dem Erzählkontext – die Götterbilder erregen den prophetischen Grimm des Paulus –, dass diese Kultfrömmigkeit auch anders gesehen werden mag. Die zweite Bedeutung des Adjektivs ist denn auch «abergläubisch». Diese dem Leser zugespülte Lesart ist umso

brisanter, als der Vorwurf des Aberglaubens, der *δαισιδαμονία* / *superstitio*, üblicherweise von paganer Seite den Christen gemacht wurde. Die Widmung selbst dürfte Lukas in monotheistischer Aneignung aus dem Plural «Den unbekanntem Göttern!» abgeleitet haben. Ihr Akzent liegt (für den Leser) auf «unbekannt». Es steht außer Frage, dass dieser «Unbekannte Gott» alle bekannten Götter aus dem Olymp treiben soll. Die stoischen Dichterzitate, die den humanistisch Gebildeten seit jeher zu erfreuen pflegen, suchen nicht Anschluss an zeitgenössisches Bildungswissen, sondern überführen dieses einer gewissen Inkonsequenz. Das Schnittfeld liegt in der Religionskritik, aber in den frei werdenden Gottesraum tritt der Schöpfergott Israels, nicht der Pantheismus der Stoiker. Die Zitate bringen das «Herumtasten» der Heiden zum Ausdruck: «auf dass sie Gott suchen, ob sie denn wohl nach ihm tasten und auf ihn stoßen mögen, ist er ja doch nicht fern einem jeden Einzelnen von uns!» (V. 27). Die «Apologetik» liegt also darin, dass Paulus das Panier des Gottes Israels in der Mitte der antiken Kultur aufpflanzt. Er verteidigt sich nicht, er ruft zur Umkehr. Er beugt sich dieser Kultur nicht, er bietet ihr die Taufe an.

Die ganze Philosophie, die ganze Götterwelt werden somit im Evangelium aufgehoben. Sie sind Vergangenheit. Das Evangelium ist Zukunft. Nach soziologischer Schätzung mag man die Zahl der Christen zur Zeit des Lukas weltweit ungefähr bei 7500 Gläubigen ansetzen; dies entspricht etwa 0,0125 % der Reichsbevölkerung.¹¹ Äußerlich betrachtet, beansprucht hier also ein Winzling Augenhöhe mit dem Titanen. Woher nimmt Lukas seine Sicherheit? Er nimmt sie aus dreierlei Gewissheiten: Die Ekklesia besitzt altbiblischen Adel, sie weiß *post Christum resurrectum* alle Hoffnung auf ihrer Seite, ihre Herkunftsgeschichte stiftet Stärke. Dies darzutun ist Sache der Apostelgeschichte als *Apologia Christiana*. Die tiefste Apologie liegt nicht darin, nach außen auf Unschuld zu plädieren, sondern seine Schuldigkeit zu tun. Die triftigste Verteidigung des Christentums liegt darin, *selbst* zu sein. Dazu bedarf die Kirche ihrer Geschichte. Aus ihr geht ihr Auftrag hervor: «Man muss mit dem Glauben anfangen; aus Worten folgt kein Glaube».

Solches theozentrische Selbstbewusstsein ist nicht mit kirchlicher Selbstgefälligkeit, Gottesvereinnahmung, Kritikresistenz zu verwechseln. Es sagt viel, wenn das erste Kapitel der Kirchengeschichte nicht ohne komische Züge auskommt (vgl. Apg 12, 6–17): Herumeilende Sklavinnen, gar als Gesprächspartner des verwirrten «Helden», kommen in Possen vor, nicht in Geschichtsschreibung.¹² Die Apostelgeschichte kennt keine Helden; ihre Führungsgestalten sind Geführte: Sie müsste «*Acta Iesu Christi*» heißen.¹³ Die kirchlichen Ursprünge sind verdankte Ursprünge. Wenn die tiefste Apologie darin liegt, nicht nach außen zu plädieren, sondern *selbst* zu sein, so geht es Lukas um das *geschenkte Selbstsein*.

2. Realismus und Sympathie

«... ist er ja doch nicht fern einem jeden Einzelnen von uns»: Erst die theologische Selbstvergewisserung macht angstfreien Realismus möglich und soziale Nähe fruchtbar. Die Apostelgeschichte ist eine Folge dramatischer Episoden, die die Begegnung zwischen dem Evangelium von Jesus Christus und der multikulturellen Mittelmeergesellschaft vor Augen führen.¹⁴ Die Botschaft begegnet berechnenden Tyrannen und kopflosen Volksmengen, äthiopischem Wesir und maltesischen Barbaren, Straßengauklern und Erzmagiern, frommen Pharisäern und prügelnder Synagogenschar, Freigeistern und verirrtten Täuferanhängern, jüdischen Gemeindevorstehern und heidnischen Kerkermeistern, Folterknechten und empathischen Soldaten, werktätigen Geschäftsfrauen und verunsicherten Silberschmieden, einer Wahrsagesklavin und prophetischen Töchtern, Philosophen und Presbytern, Glamouradel und Nasiräern, Gelähmten und Besessenen, Verschwörern und Attentätern, verhärteter und weiser Obrigkeit, korrupten und korrekten Gerichtshöfen, Statthaltern, die christenfreundlich, gleichgültig oder käuflich sind, Römern, Juden, Proselyten, Kretern, Arabern... Es fliegen Steine, und in Synagoge wie Hörsaal werden Argumente gewechselt; Mordpläne werden geschmiedet, verhindert und ausgeführt; Volksscharen rotten sich zusammen, und Besonnene mahnen zur Vernunft; die innerlich freie Glaubensrede ertönt auf dem Markt und auf der Folterbank. Sie stößt auf Offenheit, Feindschaft und Gleichgültigkeit.

Lukas macht die Kultur, durch die sich das Evangelium bewegt, nicht schöner, als sie ist – allenfalls ein weniger spannender. Nichts an der skizzierten Bandbreite verrät das biegsame Rückgrat des «Frühkatholiken», der sich anzudienen bemüht ist. Er durchwandert diese Kultur aufrecht: mit Sympathie, Vergnügen (hier und dort auch: ein wenig Schadenfreude) und evangelischem Eigensinn.

Letzterer ist entscheidend: Die Vielzahl der Begegnungen verdankt sich nicht nur dem Unterhaltungswunsch. Sie demonstriert die geschichtliche Festigkeit des Evangeliums:

nur an vielen beliebigen Personen können solche geschichtlichen Kräfte in ihrer hin- und herflutenden Wirksamkeit lebendig gemacht werden; als beliebig werden dabei solche Personen bezeichnet, die, aus allen möglichen Ständen, Berufen und Lebenslagen stammend, ihren Platz in der Darstellung nur dem Umstand verdanken, daß sie gleichsam zufällig von der geschichtlichen Bewegung getroffen werden und nun genötigt sind, sich in irgendeiner Weise dazu zu verhalten.¹⁵

Lukas mustert die bunte Vielfalt seiner Kultur realistisch wie differenzierungsfreudig, aber er lässt sich dabei leiten von einem differenzierenden

Realismus theologischer Art: Alle diese Episoden verfolgen letztlich den Zweck, das Evangelium als jene Bewegung auszuweisen, die der Geschichte eine neue, kritische Mitte gibt.

Im Vergleich mit den frühkirchlichen Apologeten fällt auf, dass Lukas dabei auf rabiate Polemik völlig verzichtet. Die pagane Religiosität trägt keine dämonischen Züge. Als der grimmigste Feind des Evangeliums tritt noch Saulus auf, der «Drohung und Mord wider die Jünger des Herrn schnaubt» (Apg 9, 1). Zweifellos: Das Heidentum verwechselt Gott und Mensch; seine Kultwerke sind nichtig; der einzige heidnische Priester kommt als Karikatur daher (14, 13). Doch ebenso: Die Einzigen, die das Adelsprädikat der Philanthropia erhalten, sind ein römischer Zenturio und maltesische Barbaren (27, 3; 28, 2). Wird der gaukelnde Hofhebräer bestraft, bleibt seine Blindheit zeitlich begrenzt (13, 11). Wenn der Christenverfolger den topischen Wurmtoad stirbt, ist dies nur ein lustloses Adjektiv wert (12, 23): Was hätte Laktanz daraus gemacht! Noch das, was einmal der furchtbarste Anwurf gegen die «Juden» sein sollte, die Kreuzigung Jesu, wird von Petrus nachsichtig bewertet: «Nun, Brüder: Ich weiß, dass ihr aus Unkenntnis gehandelt habt – gleichwie auch eure Vorsteher» (3, 17). Mit ähnlicher Großmut dürfen die Heiden beim lukanischen Paulus rechnen: «Nun hat Gott denn über die Zeitläufte der Unkenntnis hinweggesehen, im Blick auf die Jetztzeit gebietet er den Menschen, dass alle allerorts umkehren» (17, 30). Man vergleiche den vernichtenden Gotteszorn über die verkehrten Wege der Heiden bei Paulus im Original (Röm 1, 18–2, 11)!

Im Ausgang sehen wir Heiden und Christen in trauter Weggemeinschaft in die kulturelle Gegenwart des Mare Nostrum segeln und einander das Leben retten (Apg 27, 1–28, 16). Nachsicht und Nähe weisen nicht auf Unterwürfigkeit, sondern auf Überlegenheit. Was oft mit Geschmeidigkeit verwechselt wird, ist nichts anderes als Gelassenheit. Großmut und Gelassenheit – sie sind die triftigste Form von Erlösungsglauben. Wenn Lukas Apologet ist, so liegt nicht zuletzt darin das Apologetische: Das Evangelium entschuldigt sich nicht, es verbeugt sich nicht, es dient sich nicht an. Es ist einfach da – heilsam da, denn es wirkt Wunder in einer wundersamen Welt.

3. Kritik und Humor

Parrhesia – die aufrecht-gewissensfreie Rede des Überzeugten vor Mehrheiten und Machthabern – gehört zu den Vorzugsvokabeln des Lukas. Nicht polemisch ist er, wohl aber politisch.¹⁶ Wie wir wahrnahmen, zeichnet er Gegenbilder zur Herrschaftspropaganda des römischen Reiches: von der Geburt bis zur Himmelfahrt des Kyrios, von der idealen Wohlfahrt bis zur friedlichen Expansion seines Volkes. Damit tritt die Ekklesia als gottgewollte

Alternative auf die Bühne der Geschichte – dies ist eine politisch kühne Option. Darüber hinaus wird dort, wo man den «politischen Apologeten» Lukas geringschätzt, meist die subtile Herrschaftskritik zwischen den Zeilen seines Werkes übersehen. Gewiss ist er weit entfernt von der hochaggressiven Widerborstigkeit, wie wir sie bei Johannes von Patmos finden. In der Umgangsform ähnelt er eher jener Apologia, wie sie, ebenfalls in Kleinasien, der Erste Petrusbrief (3, 15f) empfiehlt: freundlich, ja respektvoll.¹⁷ In der Sache freilich geht er keine Kompromisse ein.

In der zweiten Versuchungsszene rühmt sich bei Lukas (anders als in seiner Vorlage) der Teufel, alle Königreiche des Erdkreises vergeben zu können, und bietet sie Jesus gegen die Proskynese an (Lk 4, 5–8). Dieser antwortet biblisch mit dem alleinigen Anbetungsanspruch Gottes (Dtn 5, 9; 6, 13; 10, 20). Vollmacht und Angebot gehören weder zu den apokalyptischen Befugnissen des Teufels noch entsprechen sie seinem üblichen Verhalten. Wohl aber spiegeln sie recht genau ein Szenario wider, das im ganzen Imperium nachhaltiges Echo fand: die Verleihung des Königreichs Armenien an den asarkidischen Prinzen Tiridates I. im Jahr 66. In einem aufwendig propagierten Spektakel zu Rom rühmte sich Nero, als Einziger Königreiche vergeben zu können. Tiridates vollzog vor ihm die Proskynese und betete ihn unter Verweis auf diese als Gott an.¹⁸ In der evangelischen Kontrastwelt des Lukas entlehnt also der Teufel sein Verhalten dem römischen Kaiser, der Symbolfigur von politischer Macht und gesellschaftlicher Hierarchie. Damit ist alles gesagt.

Auch König Agrippa I. – nur bei Lukas trägt er den bezeichnenden Namen «Herodes» – wird auf den meisterlichen Herrschaftskommunikator Nero durchsichtig.¹⁹ Im Theater von Caesarea Maritima schmeichelt die Menge dem jüdischen Fürsten mit dem Zuruf «Eines Gottes Stimme und nicht eines Menschen!». Darauf stirbt er den Wurmtdes des gotteslästerlichen Tyrannen (Apg 12, 18–24). Flavius Josephus (ant. Iud. 19,343–352) weiß von diesem Aufsehen erregenden Tod Agrippas im Jahr 44 n. Chr. und deutet ihn ebenfalls als Bestrafung für dessen Hybris. Aber er bringt ihn nicht mit der göttlichen Stimme in Verbindung, die weithin und langfristig für die apollinische Selbstinszenierung des Kaisers Nero stand. Bei Lukas ist die Hybris zudem eher *Anlass* zum Straftod. *Ursache* ist das Wirken des «Herodes» als erster Christenverfolger. Den öffentlichen Schautod, den er aufgrund himmlischer Intervention am Ende selbst stirbt, hatte Agrippa dem Petrus zugedacht, der schließlich wiederum Nero zum Opfer fallen sollte. Der topische Tyrannentod unter Würmerbefall verbindet den jüdischen Herrscher, der sich nach Heidenart als Gott geriert, zudem mit dem klassischen Judenverfolger Antiochos IV. (2Makk 9; vgl. 1Makk 6, 1–16). Das Geschehen deutet sich selbst, auch ohne dass es des (ausdrücklichen) Erzählerkommentars bedarf: Die Christen sind das Gottesvolk, und ihre

Verfolger – ob nun «Herodes» oder Nero – sind die topischen Tyrannen. Die triftigste Apologie für das werdende Christentum ist dessen Geschichte.

So überrascht es nicht, dass man mittlerweile Lukas gar eine Dämonisierung des römischen Reiches zuschreibt.²⁰ Deutlicher kann man der konventionellen These von seiner politischen Harmlosigkeit kaum den Abschied geben. Das Pendel schlägt hier jedoch zu weit in die Gegenrichtung aus. Lukas zeichnet die Mächtigen ohne Zorn: Sie sind nicht teuflisch, allenfalls korrupt oder unbeteiligt. Agrippa II. und seine Schwester Berenike – Gefährtin des späteren Kaisers Titus – wirken in der Schlusszene auf judäischem Boden sogar durchaus freundlich und geben, zusammen mit dem Statthalter Festus, dem Angeklagten Paulus den entscheidenden moralischen Freispruch mit auf den Weg nach Rom (vgl. Apg 26, 30–32). Die Kritik des Lukas an Herrschaft und Gesellschaft bleibt insgesamt gemäßigt. Wie Dämonisierung aussieht, mag man bei Johannes von Patmos studieren. Die lukanische Strategie wirkt sanfter, aber auch subtiler. Wir beobachten es ähnlich bei der zeitgenössischen senatorischen Opposition gegen den Kaiser: Mit der dem Reich im Grundsatz geschuldeten Loyalität verbindet sich eine unterschwellige, aber konsequente Kritik an der Herrschaft.

Wesentlich ist allerdings ein anderer Aspekt: Lukas hat die Mehrheiten und Machthaber eher am Rand im Blick. Es geht ihm um den radikalen Wechsel der Mitte, wie ihn das – im Wortsinn: re-volutionäre – Magnifikat gleich zu Beginn des Doppelwerks zu programmatischer Geltung bringt. So werden die alten Größen in evangelischer Rochade randständig. Nicht der Kaiser gewinnt teuflische Züge, sondern der Teufel neronische! Zur Zeit des Lukas ist Nero nur noch eine – wenn auch lebhaftere – Erinnerung, eher Symbol als Herrscher. Gerade so schlägt freilich seine Geringschätzung auf die Regel «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist» (Lk 20, 25) zurück: Bei Lukas klingt sie ein wenig sarkastisch. Aber letztlich geht es ihm nicht um die Deutung des Politischen im Licht des Glaubens, sondern um die Darstellung des Glaubens mit Hilfe des Politischen. Die reich-römische Herrschaftspräsentation liefert Bildgut und Anknüpfungspunkte, aber Lukas lässt sie endzeitlich hinter sich. Wenn er sich arrangiert, dann deshalb, weil die alten Größen eschatologisch gleichgültig geworden sind.

Am meisten unterscheidet sich Lukas vom Seher Johannes (leider müssen wir hinzufügen: von der frühchristlichen Literatur überhaupt, zumal von ihrer Apologetik) durch seinen Humor. G. K. Chesterton, der etwas von Apologetik verstand, sah im Humor eine wirksame Waffe: «wit is a fighting thing and a working thing. [...] wit is a sword; it is meant to make people feel the point as well as see it».²¹ Lukas legt das Schwert des Evangeliums nicht irenisch aus der Hand, er weiß es ironisch zu bedienen. Natürlich achtet er auf rhetorische Angemessenheit: Die ehrwürdige Geschichte Jesu wie die der Jerusalemer Urgemeinde bleiben, von aufhellenden Blitzlich-

tern abgesehen, ernst. Aber dort, wo Lukas die Begegnung zwischen dem Evangelium und jener Mittelmeerkultur beschreibt, die seine Jetztzeit prägt, nutzt er das Tableau des Humors von der derben Burleske bis zur feinen Satire.²² Die Adressaten sollen den «Punkt» des Christentums sehen und zugleich fühlen.

Ein einziges Beispiel muss genügen: die Apologia des Paulus vor dem Statthalter Felix (vgl. Apg 24, 1–21). Die Ankläger – der Hohepriester und Älteste – mieten sich einen Advokaten namens Tertullus (vielleicht nicht zufällig der Name eines berühmten Anklägers der Trajanzeit). Er hat ihre Beschuldigungen gegen Paulus vorzutragen, weil sie dazu lächerlicher Weise selbst nicht in der Lage sind. Die unverhältnismäßig breite *captatio benevolentiae* der Anklagerede gerät zu einer Persiflage auf die offizielle Propaganda des römischen Reiches: umfassender Friede, zweckmäßige Verwaltungspraxis, Dienst am Volk, kluge Voraussicht, «in jeder Weise und überall», Dankbarkeit der Schutzbefohlenen, Milde. Der so gerühmte Richter galt bei Juden wie Römern als abscheuliches Beispiel brutalster Verwaltungspraxis; das ihm anvertraute Land habe sich, notiert Josephus, im Kriegszustand befunden (bell. Iud. 2,256). So sieht es aus mit der Pax Romana, nimmt man die Sicht der Opfer ein: «Ausplündern, Hinmetzeln, Fortraffen – sie nennen es fälschlich Herrschaft. Und wo sie menschenleere Öde hinterlassen, heißen sie es Frieden», lässt Tacitus einen Freiheitskämpfer sagen (Agr. 30,4). Weniger direkt, aber nicht weniger wirkungsvoll bringt Lukas die Weltsicht derer zur Sprache, *qui pacem nostrum metuebant* (Tacitus, ann. 12,33). Was Frieden wirklich ist, wissen die Leser des Lukas seit dem Engelgesang bei Betlehem! Nach der entlarvend breiten Einleitung folgt der entlarvend knappe Hauptteil, die Anklage: Paulus ist eine Pestbeule für den Orbis Romanus!

Die plumpe Bezeichnung wird mit nichts begründet als einer Lüge und bietet nichts als das Vorspiel zur glänzenden Verteidigungsrede des Paulus. Auch er beginnt mit einer *captatio benevolentiae*. Jetzt aber ist sie in jeder Hinsicht knapp und in mehr als einer Hinsicht wahr: Felix hat lange genug regiert! Überraschend folgt das Geständnis des Angeklagten: «Dies bekenne ich dir: Dem Weg gemäß, den sie eine Partei heißen – auf diese Weise versee ich Dienst für den väterlich ererbten Gott» (24,14). Die Apologie kleidet sich als ironisches Schuldbekennnis! So stoßen wir abermals auf unsere Einsicht: Die «Schuld» des werdenden Christentums liegt darin, dass es in der Welt ist, dass es nichts ist als es selbst – und darin liegt, recht betrachtet, seine überzeugende Apologia! Die humorvolle Gestalt, in der diese Einsicht darherkommt, zeigt zwischen den Zeilen, dass Apologie leichtfüßig werden kann, weil sie nichts zu befürchten hat als menschliche Strafverfolgung. Der Glaubende sieht keine andere Welt, aber er sieht die Welt anders. Sie ist nicht abgrundtief schlecht, aber, im Licht des Glaubens betrachtet, mitunter recht bizarr.

Das Wesen des Humors liegt darin, dass er sich *παρὰ τὴν προσδοκίαν* (vgl. Ps-Demetrios, de eloc. 152f) richtet: gegen die Erwartung. So lebt auch die gewitzte Überraschung bei Lukas wesentlich aus unerwartbaren Rollenrochaden: Opfer werden zu Überraschungssiegern und eine Minderheit gewinnt die Oberhand, während die Mächtigen ins Farblose sinken oder sich verblüfft auf der Verliererseite wiederfinden. Solcher Humor setzt das Programm des Magnifikat um: Die «Erwartung», die er pointiert durchbricht, sind die Selbstverständlichkeiten der nichtgläubigen Welt. Man hat die Apologetik des Lukas dann verstanden, wenn man einsieht, dass es für den Glaubenden am Ende immer Grund zum Lachen gibt. Lachen ist die herzhafte Verteidigung der eigenen Soteriologie.

4. Antwort

Apologie, auf eine einfache Formel gebracht, ist die «Kunst des Antwortens», «und zwar auf die Frage nach Sinn und Wahrheit des christl. Lebens und seiner tragenden und leitenden Daseinsgewißheit».²³ Lukas antwortet nirgends unmittelbar auf bedrängende Fragen von Außenstehenden. Die vielfältigen Begegnungen, in denen er das Evangelium vorstellt, belegen jedoch, dass der «Weg» (wie Lukas das werdende Christentum nennt) Antwortstruktur besitzt. So wird das Evangelium als die verkündigte Antwort auf die Frage vernehmbar, die der Mensch sich selbst ist. Daher wird Jesus Christus vor dem Verstehenshorizont des Alten Testaments wie der aktuellen Mittelmeergesellschaft vor Augen geführt: Er verkörpert religiöses Fernweh und entspricht dem uralten Anliegen, dass das Menschsein gelingen möge. Aus diesem Grund wird die Urgemeinde zu einer idealen Lebensform, die *als solche* werbend wirkt: nicht, indem sie – gar mit ihrer Moral, Demut, Armut, Geschwisterlichkeit – für sich wirbt, sondern indem sie die ihr geschenkte Daseinsgewissheit auslebt, sie als tragend und leitend erfährt und erfahren lässt. Sie kommt keiner Moral nach, sie erfüllt im Zeichen Christi Menschheitshoffnung.

Wenn das Evangelium Antwortstruktur besitzt, dann ist der Mensch zwar fraglich, aber so falsch kann er nicht sein. Der Höhepunkt aller Verteidigungsreden der Apostelgeschichte liegt in der Feststellung: Das Evangelium führt kein Winkeldasein (vgl. Apg 26, 26)!²⁴ Christentum gehört in die Mitte der Welt, weil es die Mitte des Menschseins trifft. Die Apologie des Lukas setzt die humane Weite des Evangeliums voraus: Deshalb muss das Christentum, wie der Eingang im Tempel von Jerusalem belegt, unvordenklich alt sein. Deshalb kennt es, wie der Ausgang in Rom belegt, keine Grenzen, außer die programmatische Grenze der Erde – und selbst die, verstehen wir die Himmelfahrt richtig, nur äußerlich. Lukas schottet das «Vorfeld des

Glaubens» deshalb nicht ab, sondern er weitet es aus: auf die Geschichte der Menschheit, bis an die Grenzen der Erde, bis an das Ende der Zeit. Alles wird Vorfeld, wenn das Evangelium Mitte ist.

ANMERKUNGEN

¹ *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*. Hg. v. I. SOMAVILLA (I. Normalisierte Fassung), Innsbruck 1997, 71 (151).

² Lk will «in einer der politischen Situation angemessenen Weise seine christlichen Adressaten dazu befähigen, die Harmlosigkeit der eigenen Bewegung für das Imperium Romanum offensiv zu vertreten» – so Martin MEISER, *Lukas und die römische Staatsmacht*, in: Michael LABAHN – Jürgen ZANGENBERG (Hg.), *Zwischen den Reichen: Neues Testament und römische Herrschaft*, Tübingen 2002, 175–193, 178. Ähnlich an repräsentativer Stelle Gerd LÜDEMANN: «Inhaltlich wird die romfreundliche A[pologetik] vor allem in dem Bemühen des Vf. deutlich, die polit. Ungefährlichkeit bzw. Loyalität des Christentums aufzuzeigen», Art. *Apologetik III. Neues Testament*, in: RGG⁴ I (1998) 614–616, 615.

³ Gewöhnlich unterscheidet man Richtungen der lukanischen Apologetik: jüdisches, paganes Umfeld, römischer «Staat»; binnenchristliche Selbstvergewisserung. Eine terminologisch und typologisch hilfreiche Bestandsaufnahme der Diskussion bietet Loveday ALEXANDER, *The Acts of the Apostles as an Apologetic Text* (1999), in: DIES., *Acts in Its Ancient Literary Context*, London 2007, 183–206.

⁴ Nomen (Apg 22, 1; 25, 16) und Verb (Lk 12, 11; 21, 14; Apg 19, 33; 24, 10; 25, 8; 26, 1.2.24) kommen in der ntl. Erzählliteratur ausschließlich im lukanischen Doppelwerk vor.

⁵ Sandra SCHWARTZ, *The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts*, in: Todd C. PENNER – Caroline VANDER STICHELE (Hg.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, Ga. 2003, 105–137: 117–137; vgl. Richard I. PERVO, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, bes. 36–39.42–47.

⁶ Für eine konfrontative Lesart der Apg plädiert energisch C. Kavin ROWE, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2009.

⁷ Vgl. Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (1992), Atlanta 2005, bes. 16–19.

⁸ Vgl. dazu näher Knut BACKHAUS, *Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von Apg 12*, in: ZNW 103 (2012) 157–176.

⁹ Vgl. insgesamt Gary GILBERT, *Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke-Acts*, in: PENNER – VANDER STICHELE (Hg.), *Contextualizing Acts* (s. Anm. 5), 233–256. Zur Verkündigungsszene Gudrun NASSAUER, *Göttersöhne. Lk 1.26–38 als Kontrasterzählung zu einem römischen Gründungsmythos*, in: NTS 61 (2015) (im Druck); zur Kindheitsgeschichte Stefan SCHREIBER, *Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter*, Göttingen 2009, bes. 63–102; zur Himmelfahrtsmotivik Knut BACKHAUS, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren zwischen Antike und Christentum*, Tübingen 2014, 273–297; zum Völkerkatalog in Apg 2 GILBERT, ebd., 247–253; zum σωτήρ-Titel ebd., 237–242; zur Urgemeinde als Erfüllungsfall der Utopie PERVO, Profit (s. Anm. 5), 69f.

¹⁰ Zu Kontext, Inhalt und Deutung der Rede Hans-Josef KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, Stuttgart 1996, 88–111. Eindringlich plädiert C. Kavin ROWE dafür, die Rede unter ihren eigenen, urchristlichen Verstehensvoraussetzungen zu lesen und damit als Gegenoption zu philosophischen Sinn- und Lebensentwürfen: *The Grammar of Life: The Areopagus Speech and Pagan Tradition*, in: NTS 57 (2011) 31–50.

¹¹ Natürlich sind diese Zahlen mangels empirischer Daten nicht belastbar; sie sollen nur, unter Voraussetzung eines Wachstums von 40% pro Dekade, einen Eindruck von den Größenverhältnissen

geben; vgl. näher Rodney STARK, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996, 4–13.

¹² Darauf macht feinsinnig (im Blick auf die Begegnung zwischen Petrus und der Magd der Passionserzählung) Erich AUERBACH aufmerksam: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen (1946) ¹⁰2001, 45–49; vgl. J. Albert HARRILL, *The Dramatic Function of the Running Slave Rhoda (Acts 12.13–16): A Piece of Greco-Roman Comedy*, in: NTS 46 (2000) 150–157.

¹³ So bereits Eduard MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums III* (1923), Darmstadt 1962, 6; in exegetischer Detailarbeit Friedrich AVEMARIE, *Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte*, in: Jörg FREY – Clare K. ROTHSCHILD – Jens SCHRÖTER (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin 2009, 539–562.

¹⁴ Zum dramatischen Episodenstil Eckhard PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1972, 80–111; zur nahezu postmodern anmutenden bunten Welt der reichsrömischen Mittelmeerkultur als Forum des Evangeliums Bruno WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique. D'après l'exégèse de quelques séquences des Actes. Eléments pour une théologie lucanienne de la mission*, Genf 1987 sowie die instruktive Studie von KLAUCK, Magie und Heidentum (s. Anm. 10).

¹⁵ AUERBACH, *Mimesis* (s. Anm. 12), 47.

¹⁶ Zur politischen Dimension von Lk/Apg ausführlich Steve WALTON, *The State They Were in: Luke's View of the Roman Empire*, in: Peter OAKES (Hg.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Carlisle – Grand Rapids 2002, 1–41 sowie zuletzt SCHREIBER, Weihnachtspolitik (s. Anm. 9), bes. 84–102.

¹⁷ «Für den 1Petr muß die Rede von der christlichen Hoffnung ihrerseits noch einmal die Signatur des christlichen Ethos an sich tragen» (Norbert BROX, *Der erste Petrusbrief*, Zürich [1979] ⁴1993 [EKK 21], 161; vgl. ebd., 159–162).

¹⁸ Zur Quellenlage wie zur Deutung näher Knut BACKHAUS, *Der Tyrann als Topos. Nero/Domitian in der frühjüdisch-frühchristlichen Wahrnehmung*, in: Sophia BÖNISCH-MEYER u.a. (Hg.), *Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich*, Tübingen 2014, 379–403, 380–384.

¹⁹ Zur Interpretation KLAUCK, Magie und Heidentum (s. Anm. 10), 51–57; Lynn A. KAUPPI, *Foreign But Familiar Gods. Greco-Romans Read Religion in Acts*, London 2006, 42–63; BACKHAUS, *Der Tyrann als Topos* (s. Anm. 18), 385–388.

²⁰ Nachdrücklich jetzt Kazuhiko YAMAZAKI-RANSOM, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, London 2010, 69–203. So einseitig der Verfasser das einschlägige Textgut auslegt, so textgerecht weist er doch auf den Umstand hin, dass die Kritik des Lk am römischen Reich nicht sozial oder politisch, sondern theologisch gezielt ist – was freilich politische und soziale Implikationen besitzt.

²¹ *Mark Twain* (1910), in: Harold BLOOM (Hg.), *Mark Twain*, New York 2009, 214–219, 216.

²² Wir sind diesen Zusammenhängen nachgegangen in Knut BACKHAUS, *Transformation durch Humor. Die Komödisierung von Tradition in der Apostelgeschichte*, in: Wilfried EISELE – Christoph SCHAEFER – Hans-Ulrich WEIDEMANN (Hg.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum* (FS Michael Theobald), Freiburg i. Br. 2013, 209–237; zur Tertullus-Episode ebd., 213–222; vgl. auch PERVO, Profit (s. Anm. 5), 58–66.

²³ So (mit Paul Tillich) Eilert HERMS, Art. *Apologetik VI. Fundamentaltheologisch*, in: RGG⁴ I (1998) 623–626, 623.

²⁴ Vgl. näher A.J. MALHERBE, «Not in a Corner»: *Early Christian Apologetic in Acts 26:26*, in: SecCen 5 (1985/86) 193–210.