

Knut Backhaus

Διαλέγεσθαι

Zu einem aktuellen Programmwort der Apostelgeschichte

1. Διαλέγεσθαι als Programm

Neues Testament im Dialog – Der Titel dieser Festschrift lässt nach dem *Dialog im Neuen Testament* fragen. Es ist kein Zufall, dass uns bereits die erste Wortstatistik zu jenem Evangelisten führt, den die Tradition „Lukas“ nennt, genauer: zu seinem δεύτερος λόγος, der Apostelgeschichte. Διαλέγεσθαι ist hier ein profiliertes Vorzugswort und bezeichnet ein lukanisches Programm. Gattungsgeschichtlich betrachtet, stehen wir dabei in einem brisanten Experiment: Zum einzigen Mal wagt es ein Autor des Urchristentums, das Evangelium im Wortsinn fortzuschreiben. So wird der Evangelist selbst zum ersten Kommentator seines Evangeliums, und die Auslegung vollzieht sich im Modus von Kirchengeschichte. Nicht erbaulich ist dies, sondern erschütternd. Solcher Erschütterung hat keiner so deutlich Ausdruck gegeben wie Franz Overbeck, als er diese Fortschreibung als „Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen“ brandmarkte.¹ Die evangelische Exegese ist ihm, vor allem unter dem Einfluss von Ernst Käsemann und Philipp Vielhauer, lange Zeit gefolgt.² Das

¹ F. Overbeck, Art. Lucasevangelium (Charakteristik) Historicismus, in: ders., *Kirchenlexikon II* (Werke und Nachlass 5), hrsg. v. B. von Reibnitz, Stuttgart 1995, 685 (orthographisch angepasst).

² So bes. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1954), in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 187–214: 198–200; ders., *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen (1968) ⁵1972, 207–224; Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin (1975) 1981, 383–385.403–405. Die langwierige und sublim noch immer nachwirkende theologische Debatte um den „Frühkatholizismus“ des Lukas hängt unmittelbar mit diesem literarischen Fortsetzungsphänomen zusammen. Eine Zäsur in der ironisch auch als „Hau den Lukas“-Exegese bezeichneten Richtung mar-

theologische Risiko des Gattungsexperiments liegt darin, dass die Jünger auf Augenhöhe mit dem Meister stehen, die Kirche sich zur Heilsmittlerin erhöht, Ekklesiologie zur Fortsetzung der Christologie mit anderen Mitteln wird. Viel spricht dafür, dass Lukas selbst es gar nicht so anders gemeint hat. Nur sah er darin kein Risiko, sondern eine Chance. Mehr noch: Er arbeitet genau dies in seinem zweiten Logos als die wesentliche Aufgabe der Ekklesia heraus: dem Kyrios, der sich auf Augenhöhe begeben hat, folgen, sein Heil proklamieren, sein Evangelium in den „Dialog“ tragen.

Wenn Ekklesiologie so die dialogische Seite von Christologie ist, ist von solcher Ekklesiologie nichts zu befürchten und viel zu erwarten. Nichts zeigt dies deutlicher als die österliche Programmzählung für die Apostel- und damit für die Kirchengeschichte: der Weg nach Emmaus (Lk 24,13–35). Lukas, den die Legende nicht ohne Grund als Maler sieht, legt sie in der ihm eigenen *ἐνάργεια* an: Er setzt den das Christsein begründenden Dialog ins Bild. Der Auferstandene bleibt mit seinen sinnblinden Jüngern unterwegs, legt die Schrift aus, bricht das Brot; die Jünger treten in die Gemeinschaft der apostolischen Auferstehungszeugen ein, brennenden Herzens. Jedes einzelne dieser *signa ecclesiae* wird in der Apostelgeschichte narrativ entfaltet.³ Eingerahmt werden diese ekklesialen Grundzüge indes durch das dialogische Leitmotiv: Anfangs sehen wir die gescheiterten Zeugen im ratlosen Disput (Lk 24,13f.). *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοῦς καὶ συζητεῖν καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἐγγίσσας συνεπορεύετο αὐτοῖς* – „Und es geschah: Während sie sich unterredeten und auseinandersetzten, ging auch Jesus selbst, nahegekommen, mit ihnen“ (V. 15). Aus dem fruchtlosen Debattieren der „Vernunftlosen und Herzensfaulen“ (V. 25) wird ein herme-

kiert die kritische Stellungnahme von W. G. Kümmel, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie (1972), in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte II. Gesammelte Aufsätze 1965–1977, hrsg. v. E. Gräßer/O. Merk, Marburg 1978 (MThSt 16), 87–100.

³ Dazu näher K. Backhaus, Christologia Viatorum. Die Emmaus-Episode als christologisches Programm der Apostelgeschichte (2012), in: ders., Die Entgrenzung des Heils. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte (WUNT 422), Tübingen 2019, 245–256.

neutischer Prozess: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ* – „Und anhebend bei Mose und allen Propheten, erschloss er ihnen in allen Schriften das über sich“ (V. 27). Die so erfolgte Sinnbildung wird zum Kommunikationsprozess im apostolisch geprägten Kreis: *καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ* – „Und sie legten dar das auf dem Weg“ (V. 35). Der Auferstandene, so wird deutlich, führt selbst keinen Sachdiskurs. Er erschließt, freilich *in modo communicandi* und *in statu viatoris*, die biblische Wahrheit, die er selbst ist. Das Responsorium auf diese österliche Selbsterschließung verdichtet sich auf dem Weg des Evangeliums in die Weltkultur zum *διαλέγεσθαι*.

Von den 13 urchristlichen Belegen (NT, Patres Apostolici) für *διαλέγεσθαι* finden sich 10 in der Apostelgeschichte (Mk/Hebr/Jud: je 1; LXX: 7).⁴ Dieser Befund wird verstärkt durch den Blick auf die jeweils beteiligten Partner: In Mk 9,34 sind es streitende Jünger (par. Lk 9,46: *διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς*), in Hebr 12,5 der seine Söhne züchtigende Gott, in Jud 9 der Erzengel Michael und der Teufel. In der Apostelgeschichte (17,2.17; 18,4.19; 19,8f.; 20,7.9; 24,12.25) ist einziger Akteur der Evangeliumsbote Paulus auf dem Forum der jüdischen, paganen oder jüdisch-pagan gemischten Öffentlichkeit. Noch kulturbunter wird es, blicken wir auf die Orte dieses *διαλέγεσθαι*: die städtischen Synagogen von Thessalonich (Apg 17,2), Athen (17,17), Korinth (18,4) und Ephesus (18,19; 19,8), die Agora von Athen (17,17), der Lehrsaal des Tyrannus (19,9), die Jüngergemeinde im dritten Stockwerk eines Hauses in Troas (20,7.9.9), der römische Gewahrsam zu Caesarea Maritima (24,25). Adressaten sind Juden, Gottesfürchtige, Hellenen, Passanten auf der Athener Agora, der Prokurator Felix. Wortfeldaffine Verben sind neben den *verba dicendi* besonders *πεῖθειν* (4 Belege in Lk/17 Bele-

⁴ Das Verb *διαλογίζεσθαι* (Mt: 3; Mk: 7; Lk: 6; nominal 1/1/6) bezieht sich nicht auf den Dialog im eigentlichen Sinn, sondern auf Abwägung oder Zweifel in Selbstgespräch und Austausch; vgl. G. Schrenk, Art. *διαλέγομαι, διαλογίζομαι, διαλογισμός*, in: ThWNT II (1935) 93–98: 95–98. Dagegen sieht G. D. Kilpatrick, *διαλέγεσθαι* and *διαλογίζεσθαι* in the New Testament, in: JThS 11 (1960) 338–340 in *διαλέγεσθαι* die am Attischen ausgerichtete stilistisch gehobene Variante.

ge in Apg von 52 Belegen im NT), *παρρησιάζεσθαι* (0/7 von 9), *κηρύσσειν* (9/8 von 61), *διδάσκειν* (17/16 von 97). Nicht an das Lexem gebunden, aber der Sache nach präsent wirkt das *διαλέγεσθαι* im offenen Erzählabschluss der Apostelgeschichte. Erneut ins Bild gesetzt, sehen wir Paulus noch immer und, wie es scheint, unabschließbar über die Gottesherrschaft kommunizieren: Ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὄλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως – „Er blieb aber den vollen Zeitraum von zwei Jahren in eigener Mietswohnung und empfangen alle, die ihn aufsuchten. Und er verkündigte die Königsherrschaft Gottes und lehrte das über Jesus Christus, den Herrn – mit allem Freimut, ungehindert“ (Apg 28,30 f.). Das offene Ende gibt der Weltsendung der Kirche ein Programm vor: Christsein ist *διαλέγεσθαι*.

2. Διαλέγεσθαι als Problem

„Dialog“ ist also ein Programmwort, mit dem das Evangelium, repräsentiert durch den Boten Paulus, das Forum der Weltkultur betritt. Kaum haben wir jedoch diese Feststellung getroffen, stellt sie sich uns als Problem dar. Denn: Was heißt lukanisch *διαλέγεσθαι*? Bereits die erste Durchsicht der Belege führte uns keineswegs zu einem kontrafaktisch-idealen Diskurs gleichberechtigter Gesprächspartner zur offenen Überprüfung allfälliger Geltungsansprüche. „Jürgen Habermas“ gehörte nicht zur kulturellen Enzyklopädie des Lukas. Dass das dialogische Moment im modernen Sinn alles andere als gesichert ist, beweist schlagend der Jüngling Eutychus (pointiert etwa: „Glückspilz“), der bei dem bis Mitternacht ausgedehntem *διαλέγεσθαι* des Paulus schlafend aus dem Fenster des dritten Stockwerks fällt und in der Tat nur von Glück reden kann, dass Paulus das *διαλέγεσθαι* denn doch unterbricht, um ihn ins Leben zurückzuführen (vgl. Apg 20,7–12).

Bereits die Vielzahl der Übersetzungen muss als Problemangabe gelten. Die *Einheitsübersetzung* (2016) gibt das Verb, je

nach Kontext, mit „reden/sprechen (mit/zu), unterweisen, ein Streitgespräch führen“ wieder, die *Lutherbibel* (2017) mit „reden (mit/zu), lehren, predigen, streiten“, die *Zürcher Bibel* (2007) mit „sprechen/reden (mit/zu), ein Streitgespräch führen“. Selbst solche Versionen, die sich gewöhnlich um konkordante Übersetzung bemühen, können dies nicht ganz durchhalten: Das *Münchener Neue Testament* (⁵1998) bevorzugt „auseinandersetzen mit“, die *Elberfelder Bibel* (⁵2008), irenischer gestimmt, „sich unterreden“. Stringent „dialogisch“ übersetzt *Fridolin Stier* (1989) mit „Gespräch führen, ins Gespräch kommen“ u. ä. Die *Vulgata Hieronymiana* wie auch die *Nova Vulgata* benutzen als Übersetzungsäquivalent nahezu ausschließlich *disputare* und nur einmal *disserere* (Apg 17,2). Bengels *Gnomon* übersetzt unser Verb nur für Apg 19,8; 20,7; 24,25, und zwar jeweils mit *disserere*, nicht ohne hinzuzufügen: *Paulus non curavit se insinuare per curiosos discursus* (ad 24,25). Auch die Kommentare sind gespalten: C. K. Barrett bevorzugt „to argue (with)“ und „to discourse (with)“;⁵ ähnlich stellt Joseph Fitzmyer im Allgemeinen das Moment der Diskussion heraus und bietet nur vereinzelt „to preach“ (20,7) und „to talk“ (20,9; 24,25);⁶ für Craig Keener liegt sogar „the sort of dialogical method found in Plato and other philosophers“ nahe, sodass er mit „to reason/dialogue (with)“ übersetzt.⁷ Richard Pervo stellt dagegen fest, dass das Verb sich mitnichten auf „dialogue or discussion“ beziehe⁸ und übersetzt durchgehend im Sinne des einseitigen Anspracheakts, etwa „to lecture“ oder „to engage“; das ist ähnlich bei Ernst Haenchen die Regel, der das Verb „predigen“ bevorzugt.⁹ Lexikalisch liegt all

⁵ C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (ICC), 2 Bde., London (1994/1998) 2006/2008.

⁶ J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AncB 31), New Haven, Conn. 1998.

⁷ C. S. Keener, *Acts*, 4 Bde., Grand Rapids, Mich. 2012/2013/2014/2015, III: 2540 (zu Apg 17,2f.).

⁸ R. I. Pervo, *Acts* (Hermeneia), Minneapolis, Minn. 2009, 419 Anm. 8.

⁹ E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen (¹⁰¹1956) ¹⁶⁷1977 (KEK 3); in diesem Sinn auch S. Shauf, *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19* (BZNW 133), Berlin 2005, 163: „contrary to its frequent translation, the term does not imply opposition or debate but merely the delivering of speech“.

dies in der semantischen Spannweite: Liddell/Scott/Jones nennt für das Deponens zuerst „[to] hold converse with“, zu den weiteren Möglichkeiten gehört das spätere „[to] discourse, lecture“; das Bauer'sche Wörterbuch (⁶1988) führt als erste Bedeutung „sich unterreden“ an, dann: „auch einfach: reden, sprechen, predigen“.

Entscheidend ist, wie Lukas die Sprachkonvention kontextualisiert und damit koloriert oder, *cum grano salis*, tauft. Um ein mögliches Specificum Lucanum wahrzunehmen, ist zu ermitteln, wie das Verb zeitgenössisch de- und konnotiert war.¹⁰ In der Septuaginta gibt es meist schlicht $\pi\iota$ wieder. Bei Josephus ist das Verb in semantischer Breite signifikant häufig belegt (*bell. Iud.*: 24; *ant.*: 64; *vit./c. Ap.* je 1 [CCFJ I, 458 f.]); der Index Philoneus (ed. G. Mayer, 1974) notiert 46 Belegstellen. Das Verb bezeichnet in dieser Linie die An- und Aussprache, also die Kommunikation des Einzelnen mit vorwiegend als Rezipienten dargestellten Partnern oder eine reziproke Kommunikation. Andere Aspekte, etwa das Moment der verbalen Auseinandersetzung, spielen nur vereinzelt eine Rolle.¹¹ Für die kulturelle Enzyklopädie des Lukas scheint die Frage nach dem zeitgenössischen philosophischen Konnotat bedeutsam. Nach Gottlob Schrenk hat das Neue Testament den philosophischen Verstehenszusammenhang des $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ grundsätzlich gemieden: „Im nt.lichen Offenbarungsbereich handelt es sich niemals um das Vordringen zur Idee durch Dialektik, sondern immer um gehorsames und personhaft erkennendes Aufnehmen des von Gott gesprochenen Wortes, das nicht Idee ist, sondern umfassende Willenskundgebung, die das Gesamtleben in das Licht göttlicher Wahrheit stellt“. Daher sei auch für Lukas das $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ „keineswegs als ‚Disputieren‘, sondern als *Halten eines religiösen Vortrags*, als *Ansprache*, *Predigt* aufzufassen“. ¹² Die Feststellung ver-rät allerdings mehr über den Ansatz Schrenks in der „positiven

¹⁰ Zum semantischen Befund G. Schrenk, Art. $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ κτλ (s. Anm. 4), 93–95; D. W. Kemmler, Faith and Human Reason. A Study of Paul's Method of Preaching as Illustrated by 1–2 Thessalonians and Acts 17,2–4 (NT.S 40), Leiden 1975, 18–36.

¹¹ Vgl. G. Schrenk, Art. $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ κτλ (s. Anm. 4), 94.

¹² G. Schrenk, Art. $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\alpha\iota$ κτλ (s. Anm. 4), 94.

Theologie“ als über die kulturellen Optionen des Lukas, wie denn auch die verbreitete Übersetzung „predigen“ durchaus das Risiko des Anachronismus birgt. Gehen wir davon aus, dass Lukas nicht in bibeltheologischen Segmenten gedacht hat, so ist der philosophische Sprachgebrauch, wie er in seiner Zeit auf breiter, auch lebensweltlicher Ebene etabliert war, bei ihm und seinen Adressaten zumindest konnotiert. Immerhin setzt er das Verb erstmals in Apg 17,2 ein, also unmittelbar bevor Paulus Athen betritt, sowie markant in der ausgeprägten Sokrates-Mimesis 17,17, später in der σχολή des Tyrannus (19,9), unter dem wir uns den Besitzer und/oder Betreiber eines paganen Lehrsaals vorzustellen haben, in dem διαλέγεσθαι gepflegt wurde (vgl. Epict. 2,13,21f.; 2,25,1f.; 3,23,37; 4,1,164; 4,4,21). In der Sokrates-Mimesis des Platon mit ihrer Mäeutik von Frage und Antwort liegen die nachhaltig wirksamsten Wurzeln eines philosophischen διαλέγεσθαι (vgl. Platon, *Men.* 75d; *rep.* 5,454a; 5,539c). Die Dialogbindung des philosophischen Diskurses prägte ein ganzes Genre aus, für das in der Zeit des Lukas etwa Plutarch und vor allem Lukian von Samosata stehen.¹³ Das lukanische Evangelium hat diesem Genre in den Gastmahlgesprächen Jesu Tribut gezollt.¹⁴

Schon aus solchen Analogien wird ersichtlich, dass die gleichrangige Partizipation der Gesprächsteilnehmer nicht zu den Konstituenten eines Lehrgesprächs gehören musste. Der Philosoph pflegte Diskurs zu „halten“ (vgl. etwa Plutarch, *Cicero* 24,5), aber von den Hörern wurde aktives Hören, Fragen, Zweifel, Zustimmung erwartet. Dass der lukanische Paulus das διαλέγεσθαι im Synagogenvortrag ebenso wie im pagan gefärbten Philosophengespräch praktiziert, weist ihn – ein für Lukas charakteristisches Phänomen¹⁵ – nach beiden Seiten als Kompetenz-

¹³ Zum Grundverständnis von διάλογος/*altercatio/sermo*, vorwiegend als literarisches Genre, im kulturellen Umfeld des Lukas und im Frühchristentum A. Hermann/G. Bardy, Art. Dialog, in: RAC III (1957) 928–955; H. Görge-manns, Art. Dialog, in: DNP III (1997) 518–521.

¹⁴ Vgl. J. Ernst, Gastmahlgespräche: Lk 14,1–24, in: R. Schnackenburg/J. Ernst/J. Wanke (Hrsg.), Die Kirche des Anfangs. FS H. Schürmann (ETHSt 38), Leipzig 1977, 57–78.

¹⁵ Zum Phänomen der Doppelkodierung D. Marguerat, Luc-Actes entre Jé-

träger in Sachen „Wahrheit“ aus. Zweifellos überwiegt die aktive Rolle des vortragenden bzw. verkündenden Paulus. Aber sowohl die Foren des *διαλέγεσθαι* als auch die Schilderung von Hörerreaktionen lassen deutlich erkennen, dass Paulus nicht monologisiert, sondern argumentativ, glaubensrational und adressatenbezogenes Gespräch pflegt. Er fordert nicht Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Gotteswort, sondern versucht, seine Hörer mit vernünftigen Gründen zu überzeugen.¹⁶ Nicht ohne Grund gehört auch das Verb *πειθῆναι* zu den Profilverben im zweiten Teil der Apostelgeschichte (vgl. Apg 13,43; 18,4; 19,8.26; 26,28; 28,23). Der – freilich entscheidende – Unterschied zur klassischen Dialektik liegt darin, dass sich der Argumentationsrahmen im hermeneutischen Raum der Schriften Israels bewegt und ein „Präferenzkriterium“ vorgegeben ist, dem Paulus insofern nicht nachdenkt, sondern nachfolgt, als es sich hierbei um die Person des Kyrios handelt. Damit ist die Gestalt des philosophischen Dialogs nicht nur aufgenommen, sondern von innen her wesentlich umgeprägt. Er bewegt sich im Modus von Glaubensvernunft.

3. *Διαλέγεσθαι* als Kultur des Evangeliums

Versuchen wir im Licht der aufgezeigten Sprachkonvention und im Durchgang durch unsere Texte das lukanische Dialogprofil darzustellen, so stoßen wir auf fünf Grundzüge.

rusalem et Rome. Un procédé lucanien de double signification, in: NTS 45 (1999) 70–87; R. Feldmeier, Henoah, Herakles und die Himmelfahrt Jesu (2011), in: ders., Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben (WUNT 330), Tübingen 2014, 216–227, bes. 222.

¹⁶ In diesem Sinne (mit Blick auf Apg 17,2–4) auch D. W. Kemmler, Faith (s. Anm. 10), bes. 35 f.

(1) Kulturadäquanz

Paulus, der einzige geschilderte Akteur des *διαλέγεσθαι*, pflegt das von der Glaubensvernunft geprägte Gespräch im zweiten Teil der Apostelgeschichte, der weniger ihn als das Evangelium mittels seines Dienstes als „erwähltes Werkzeug“ (Apg 9,15) auf dem Weg von Jerusalem in die Völkerwelt zeigt. Von daher gewinnen die kulturspezifischen Räume, die den Schauplatz des *διαλέγεσθαι* darstellen, besondere Bedeutung: Synagoge (17,2; 18,4.19; 19,8), Synagoge und Agora (17,17), städtischer Lehrsaal (19,9), christliche Versammlungsstätte (20,7.9), Tempel, Synagogen und Stadt von Jerusalem (24,12: hier freilich ausdrücklich kein *διαλέγεσθαι*), die Statthalterresidenz von Caesarea Maritima (24,25); in den Synagogen wird die Hörerschaft teilweise als gemischt aus Juden und Griechen dargestellt (vgl. 17,4; 18,4). Diese Topoi haben Signalfunktion: Der Diskurs wird über Grenzen hinweg geführt, eine im reichsrömischen Osten alles andere als selbstverständliche Praxis. Der auf dem Schauplatz der Metropole Korinth geschilderte Wechsel vom *διαλέγεσθαι* in der Synagoge zum *διαλέγεσθαι* im paganen Lehrsaal (19,8f.) stellt keinen grundsätzlichen Bruch mit dem Judentum dar, sondern, ähnlich wie in Korinth (vgl. 18,6–8), eine lokale Besonderheit, die aber unmissverständlich vor Augen führt, dass das Evangelium in sehr unterschiedlichen Kulturwelten Wurzeln fassen kann. Dafür steht auch der – seinerseits „doppelt kodierte“ – Bote selbst: Auf der einen Seite ist Saulus (bleibend!) Jude, der den Timotheus beschneidet, Nasiräer auslöst und fromm den Brauch der Väter ehrt,¹⁷ auf der anderen Seite ist er *civis Romanus*, der die Diskursformen der Bildungsschicht bis in die Feinheiten beherrscht und noch auf dem Areopag zu glänzen weiß. Paulus verkörpert die Transformation des Gottesvolks und die Entgrenzung des Heils; seine Weltreise illustriert, sein *διαλέγεσθαι* versprachlicht dies.

¹⁷ Dazu näher *K. Backhaus*, Mose und der Mos Maiorum. Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte (2007), in: ders., Entgrenzung (s. Anm. 3), 257–282: 276–281; ders., ΣΚΕΥΟΣ ΕΚΛΟΓΗΣ: Paulus als theologischer Topos in der Apostelgeschichte (2013), in: ders., Entgrenzung (s. Anm. 3), 305–325.

(2) Auctoritas

Die Apostelgeschichte bietet keinen Bios des Paulus. Denn das Evangelium, nicht der Bote, ist Hauptakteur. Das erklärt, warum Paulus als *greater than life*-Charakter dargestellt wird. Nicht er trägt die Botschaft, die Botschaft trägt ihn. Gleichwohl führt die Apostelgeschichte nahezu penetrant den Charakter des Paulus vor Augen, zusammenfassend in seiner Abschiedsrede in Milet vor den Presbytern von Ephesus (vgl. Apg 20,17–38). Der Sprecher ist von der Sache, die er vertritt, nicht zu trennen. Nach den Maßstäben antiker Rhetorik wären die großen Glaubensreden des Paulus, die zweifellos seinem διαλέγεσθαι Ausdruck geben, so wertlos wie das Geplapper des persiflierten Mietrhetors Tertullus (vgl. 24,1–9), würde der Redner nicht selbst dem angezeigten Maßstab entsprechen. Ein Zeitgenosse des Lukas, der römische Rhetoriker Quintilian, fasst in seinem umfassenden Handbuch die Erwartungen an den Redner so zusammen, dass er ein *vir bonus dicendi peritus* zu sein habe, wobei die ethische Disposition der rhetorischen Kunst eindeutig vorangehen müsse, damit diese nicht zum Räuberhandwerk verkomme (vgl. *inst.* 12,1,1). Das Adjektiv *bonus* bringt die sittliche Lauterkeit, geistige Bildung und Gemeinschaftsbindung zur Geltung, also: moralische, intellektuelle und soziale Verantwortlichkeit in Ansehung der zur Rede gebrachten Sache. So zieht sich das Ethos des Redners wie ein Leitfaden durch Quintilians Wissensspeicher (vgl. *inst.* 1 pr. 9; 1,2,3; 2,15,1.33; 12 pr.; 12,1,1–45); auch hier steht Sokrates im Hintergrund (vgl. *inst.* 11,1,8–13). Zum Charakter des Redners wie zum Nutzen seiner Rede gehört es gleichermaßen, dass er glaubt, was er sagt: *quae certe melius persuadebit aliis qui prius persuaserit sibi* – „So wird gewiss andere besser überzeugen, wer zuerst sich selbst überzeugt hat“ (*inst.* 12,1,29). Und wie um das παρηρησιάζεσθαι – abermals ein dialogisches Leitverb der Apostelgeschichte (vgl. Apg 9,27f.; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26) – zu erläutern, setzt Quintilian hinzu: „Denn die Verstellung verrät sich, so sehr man sich auch hüten mag, schließlich doch. Niemals wird die Redefertigkeit so stark sein, dass man nicht stolpert und stockt, sooft die Worte dem entgegenstehen, was der Geist tatsächlich sinnt. Ein verworfener

Mensch aber spricht notwendig anders, als er empfindet“ (*inst.* 12,1,29 f.¹⁸). Kurzum: *nec incendit nisi ignis* (*inst.* 6,2,28; vgl. 10,7,15; 11,3,61 f.; Cicero, *orat.* 38, §132).¹⁹

Es ist eben diese in nahezu jeder Episode des Paulus-Teils der Apostelgeschichte demonstrierte Glaub-Würdigkeit, die den Grandseigneur des *διαλέγεσθαι* erkennen lässt. Er besitzt *auctoritas*. Der Charakter gilt als das trefftigste aller Argumente.

(3) Modus und Sache

Natürlich hängt alles davon ab, worüber der so beglaubigte Zeuge denn Gespräch pflegt. Der Gegenstand des meist *absolute* verwendeten *διαλέγεσθαι* wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Wir gehen nicht fehl, wenn wir die großen – wiederum kulturspezifischen – Reden des lukanischen Paulus nutzen, um die Leere zu füllen: Vor Juden spricht Paulus in der Synagoge im pisdischen Antiochien (Apg 13,16–41), vor superstitiösen paganen Landbewohnern in Lystra (14,15–17: keine große Rede, aber doch die „kleine Schwester“ der „ganz großen“ Areopagrede), vor paganer Bildungselite auf dem Areopag (17,22–31), vor christlichen Verantwortungsträgern in Milet (20,18–35). Zweimal berichtet Paulus seinen Adressaten von seiner umstürzenden Christus-Erscheinung – oder eigentlich von der mit ihr anhebenden Transformation des Gottesvolks (vgl. 9,1–22): einmal vor dem *λαός* selbst (22,1–21), das andere Mal vor einer kosmopolitisch gemischten Hofgesellschaft in der römisch geprägten Hafenstadt Caesarea Maritima (26,1–23). Jedes Mal schmiegt sich die Ansprache – für frühchristliche Verhältnisse: erstaunlich flexibel – an das jeweilige Publikum an: In der Synagoge deutet Paulus die Verheißungsgeschichte Israels; dem lykaonischen Bauernvolk stellt er die Erfahrbarkeit des Schöpfergottes in Natur

¹⁸ *prodit enim se, quamlibet custodiatur, simulatio, nec umquam tanta fuerit loquendi facultas, ut non titubet [ac?] haereat, quotiens ab animo verba dissentiunt. vir autem malus aliud dicat necesse est quam sentit.*

¹⁹ Über die Anforderung an den *artifex* der Redekunst zusammenfassend H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, Stuttgart (1949) ³1990, §§1151–1154.

und Ernte vor Augen; den Athenern erläutert er ihren Altar für einen unbekanntem Gott mit Reminiszenzen an (ursprünglich pantheistische!) Zeusdeutungen hellenistischer Stoiker (vgl. Aratos von Soloi, *Phainomena* 5; Kleantes von Assos, *Zeushymnus* 3–5); den Presbytern hält er sehr konkret die Verkündigung in Wort, Tat, Leiden und Geist und den Kyrios Jesus vor Augen. Noch deutlicher fällt die „Inkulturation“ bei der Darstellung der eigenen Berufung aus, deren Original doch der Leser gewissermaßen als Augenzeuge verfolgen konnte: Auf dem Tempelplatz beleuchtet der Jude Paulus seine Christophanie mit Hilfe einer Tempelverzückung (vgl. Apg 22,17–21), von der der ursprüngliche Bericht nicht zu erzählen weiß; vor der kosmopolitischen Hofgesellschaft lässt es sich der erhöhte Herr nicht nehmen, vom Himmel herab den Sendungsruf mit einem Euripides-Wort zu garnieren (vgl. 26,14²⁰).

Der in seinen Briefen so kantige Paulus weiß sich bei Lukas zu verbeugen. So beherrscht er nicht zuletzt die Kunst der *captatio benevolentiae*, wenn auch, wo nötig, mit milder Ironie (vgl. Apg 17,22; 24,10; 26,2 f.). Eher dialektisch als dialogisch gestimmte Ausleger haben all solches *code switching* als bedenkliche Biegsamkeit verurteilt und dem Auctor ad Theophilum als paulusfernen, drittrangigen Theologen angelastet. Die theologische Sache gerät ihm jedoch niemals aus dem Blick. Mit Ausnahme der Rede in Lystra, in der es darum geht, die paganen Lykaonier allererst für den (jüdischen) Monotheismus zu gewinnen,²¹ steht in den angeführten Reden Christus im Zielpunkt: in der Synagoge unter dem Zeugnis von Mose und Propheten (einschließlich der Psalmen), auf dem Areopag im Horizont der natürlichen

²⁰ Das geflügelte Wort findet sich außer bei Euripides freilich auch bei anderen: Aischylos, *Agamemnon* 1624; Pindar, *Pythien* 2,94–96; Euripides, *Bacchae* 794 f.; Julianus Imp., *or.* 8,246b; vgl. PsSal 16,4; Philo, *decal.* 87; Terenz, *Phormio* 77 f. Wir müssen nicht annehmen, dass Lukas attische Dramatiker oder stoische Philosophen gelesen hat; ins literarische Detail geht er nicht. Was er zitiert oder anspielt, sind verbreitete Worte, die zum Gemeinbesitz des wachen Zeitgenossen gehörten.

²¹ Vgl. näher H.-J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), Stuttgart 1996, 69–76; J. N. Tischler, *Diener des höchsten Gottes. Paulus und die Heiden in der Apostelgeschichte* (BZNW 225), Berlin 2017, 65–75.

Gotteserkenntnis (in einer empathisch tastenden Sprache: 17,30 f.), vor den ephesischen Presbytern in unmittelbarem Bezug zu dem Kyrios Jesus und dem heiligen Geist. Zwar wechselt der lukanische Paulus hier nicht nur missionsstrategisch die Sprache, sondern durchaus sachlich die Perspektive, aber stets geht es wesentlich um das Christus-Geschehen und letztlich um das Christus-Geschehen allein.

Die an den Reden erarbeiteten Charakteristika kennzeichnen auch den Gebrauch von διαλέγεσθαι: In der Synagoge argumentiert Paulus mit christologischer Vernunft aus der Schrift heraus (Apg 17,2; vgl. 18,18 f.). Spricht er in der Synagoge und auf der Agora oder vor Juden wie Griechen, wird der Inhalt nicht näher bestimmt (17,17; 18,4; 19,8 f.); unter den Anhängern des „Weges“ ist das διαλέγεσθαι mit dem Brotbrechen verbunden (20,7.9). Wenn das intransitive Verb indirekt mit einem Gegenstand verknüpft wird, sind es der Χριστός (17,2 f.) oder, davon nicht zu trennen, die βασιλεία τοῦ θεοῦ (19,8),²² in ethischer Hinsicht „Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit und das künftige Gericht“ (24,25). Δικαιοσύνη und ἐγκράτεια bezeichnen den der Botschaft entsprechenden Lebensstil in seiner affirmativen wie abgrenzenden Weise: gottgemäßes Handeln und die daraus folgende Selbstbeherrschung.²³ So wird insgesamt die Sache des διαλέγεσθαι angezeigt; der Inhalt bleibt beweglich, jedoch nur in christologisch begrenztem Maß und ohne von der ethischen Umsetzung abzusehen. *Suaviter in dialogo, fortiter in Christo*. Wie die athenischen Denker (vgl. 17,32) verächtlich und der weniger denkerische Statthalter Felix (vgl. 24,25) verdrießlich wahrnehmen, ist das διαλέγεσθαι mit dem Aufruf zur μετάνοια und der

²² Zur narrativen Bindung der Gottesherrschaft an Gestalt und Wirken Jesu Christi umfassend Chr. Blumenthal, Basileia bei Lukas. Studien zur erzählerischen Entfaltung der lukanischen Basileiakonzeption (HBS 84), Freiburg i. Br. 2016; zur soteriologischen Funktion Christi im lukanischen Gesamtentwurf T. Jantsch, Jesus der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerks (WUNT 381), Tübingen 2017.

²³ Der Begriff der δικαιοσύνη ist hier auf menschliches Richtigsein und -handeln zu beziehen, nicht auf die Gottesgerechtigkeit im paulinischen Sinn. Im Begriff der ἐγκράτεια dominiert noch nicht die sexualasketische Dimension; vgl. näher C. K. Barrett, Acts II (s. Anm. 5), 1114 f.; R. I. Pervo, Acts (s. Anm. 8), 604.

Ansage der künftigen Verantwortung im Gericht verbunden. Unverbindlich bleibt es nicht.

Zu notieren ist eine Fehlanzeige: Nicht ein einziges Mal geht es im *διαλέγεσθαι* um die Befindlichkeit der Ekklesia. Selbstreferentiell ist lediglich die Miletrede, worin der Bezug auf das Eigene aber nur in zweifacher Hinsicht bedeutsam ist: (a) Der lukianische Paulus wird zunächst nicht müde zu betonen, dass der Selbstbezug schlechterdings nichts wiegt angesichts des „Wortes seiner Gnade, das mächtig ist aufzubauen“ (Apg 20,32). Im Blick auf das eigene Geschick hämmert Paulus letztlich allein dies heraus: dass er Zeuge war, nicht Funktionär. (b) Der lukianische Paulus warnt sodann vor dem Eindringen und dem Ausgreifen von „Irrlehrern“ von außen und innen. Viel ist darum gestritten worden, wen er im Blick haben könnte. Die Beschreibung bleibt denkbar knapp: *λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν* – „Sie reden verdrehtes Zeug, um fortzuzerren die Jünger – hinter sie selbst“ (20,30). Aus diesem beherzten Urteil spricht weniger die häresiologische Prägnanz als das Gegenbild zum *διαλέγεσθαι*: die Verdrehung der Jünger durch das Gerede von Verdrehtem. Im Licht dessen, was wir erarbeitet haben, kann der Drehungsgrad genauer bestimmt werden: Es handelt sich um selbstbezügliche Rede, die ihren Signifikanzmaßstab an anderem findet als am *Χριστός* und der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*.

(4) Kritische Funktion

Wie wir sahen, ist es für das antike Dialogverständnis nicht ungewöhnlich, dass wir über die Reaktion der Dialogpartner kaum unterrichtet werden. Nicht die erzählte Kommunikation, sondern die Kommunikation zwischen Botschaft und Hörern/Lesern ist für Lukas entscheidend. Zum Kommunikat gehört freilich die Gesamtreaktion der Partner im Prozess des *διαλέγεσθαι*. Sie erweist sich als differenziert: So lassen sich in Thessalonich „einige“ der Synagogenbesucher überzeugen (*τινες ἐξ αὐτῶν ἐπίσθησαν*); vor allem nennt Lukas eine beträchtliche Anzahl von den „gottesfürchtigen Griechen“ und den Ehefrauen der

Führungsschicht (Apg 17,4). Dies führt zum Konflikt mit der synagogalen Gemeinde, der in eine der Mobszenen mündet, die Lukas mit Vorliebe den jüdischen Konkurrenten zuschreibt (vgl. 17,5–9). In Korinth gehört zu den Juden, die im διαλέγεσθαι des Paulus zum Glauben finden, sogar der Synagogenvorsteher Krispus; aber auch hier führt der Erfolg zum Konflikt mit der örtlichen Synagoge (vgl. 18,4–17). In Ephesus erlebt Paulus (stets in der erzählten Welt des Lukas) großen Erfolg, aber es kommt zum Bruch mit einem Teil der jüdischen Gesprächspartner (19,9: *τινες*; vgl. 19,8–12).

Wir wüssten gern mehr über die Motive derer, die sich nicht gewinnen lassen. Hier aber ist die lukanische Darstellung alles andere als differenziert: Sie geraten in Eifersucht (Apg 17,5), stellen sich Paulus entgegen und stoßen Lästerei aus (18,6), verhärten sich und schmähen den „Weg“ vor der Volksmenge (19,9). Empathisch wird man die stereotype Charakterzeichnung kaum nennen, und es ist anzunehmen, dass die jüdischen Antagonisten ihre Einwände und Vorbehalte tiefgehend zu begründen vermochten. Die Adressaten des Lukas konnten die gezeichneten Gruppen, Juden wie Heiden, gewiss selbst näher einordnen. Lukas sah sich hier nicht vor der Aufgabe, stattgehabte Diskurse zu protokollieren. Wohl aber stellt er charakteristische Reaktionen dar.²⁴ Dabei nimmt er keine Außenperspektive ein, um gelungene oder verfehlte Kommunikation für das Speichergedächtnis seiner Gesellschaft nachvollziehbar werden zu lassen. Er bietet (im Sinne Jan Assmanns) „heiße Erinnerung“. Solche Erinnerung dokumentiert die Vergangenheit nicht, sondern fundiert die je eigene Gegenwart der Erinnerungsgemeinschaft, indem sie diese Gemeinschaft durch engagierten Rückgriff auf die (erwünschte) Herkunft bestimmt, wozu dann auch gehört, dass Alteritäten markiert werden.²⁵ Deshalb legt das διαλέγεσθαι Frontverläufe frei, die letztlich zu dem der Ekklesia vorgezeichneten, vom Geist geführten Weg gehören. Im Blick

²⁴ Zur facettenreichen Charakterzeichnung typischer Gruppen in Apg und ihrer Funktion *J. N. Tischler*, Diener (s. Anm. 21), 269–277.

²⁵ Vgl. *J. Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München (1992) ²2018, bes. 66–86.

auf die noch immer zu Gewinnenden, die Heiden, vor allem die Gottesfürchtigen, wird das Bild heller, aber nicht unrealistisch: Der Prokurator Felix und seine Frau Drusilla lassen sich gern auf den Austausch mit Paulus ein, bis ihr Gesprächspartner brisantere Fragen der Ethik anschneidet und Felix (historisch nicht als skrupulös bekannt) in Furcht verfällt, denn so weit geht der Glaube denn doch nicht, dass er zu Veränderungen im Lebensstil führen könnte (vgl. 24,24–26).

Am interessantesten ist die Reaktion der Athener.²⁶ Das *διαλέγεσθαι* führt bei den einen – man wird hier an die Epikureer denken – zu herablassender Skepsis, bei den anderen – hier sind die Stoiker gemeint – zu behutsamem Interesse, bei allen zu Neugier (vgl. Apg 17,16–22.32f.). Die eine Hörergruppe hält den Verkündiger Paulus für einen vordergründig daherschwatzenden „Krähenschnabel“ (*σπερμολόγος*); die andere glaubt, er verkünde fremde Daimonen, nämlich das orientalische Götterpärchen Jesus und Anastasis. Der Sokratesbezug ist mit Händen zu greifen. Die gerichtsartig inszenierte Rede des „wahren Sokrates“ an die *ἄνδρες Ἀθηναῖοι* führt zu einer gespaltenen Reaktion: Die einen, die Epikureer, brechen das Gespräch spöttisch ab. Die anderen, die Stoiker, regen eine gelegentliche Fortsetzung des Gesprächs an. Diesem Vorhaben wird oft Ironie unterstellt, aber es ist eher das erste Anzeichen eines – später kraftvoll fortgeführten – Dialogs zwischen Frühchristentum und Stoa. Wir sehen: Der Dialog führt nicht notwendig zu Konsens. Zuviel Konsens scheint Lukas denn auch gar nicht geheuer. Es ist seinem subtilen Humor durchaus zuzutrauen, dass er nicht ohne Grund das einzige binnenchristliche *διαλέγεσθαι* wegen seiner Überlänge zu einem fatalen Schlafanfall führen lässt (vgl. Apg 20,9). Brisant wirkt die Volksversammlung (*ἐκκλησία*) zu Ephesus, und auch hier spielt Lukas mit dem Satirischen. Die hochengagierten Teilnehmer finden zu zweifelhafter Verbindlichkeit: „Da schrien denn die einen dies, die anderen das; die Versammlung war nämlich in Wirrsal geraten (*ἦν γὰρ ἡ ἐκκλησία συγκεχυμέ-*

²⁶ Zur Interpretation vgl. *H.-J. Klauck*, *Magie* (s. Anm. 21), 88–111; *R. I. Pervo* *Acts* (s. Anm. 8), 423–442; *J. N. Tischler*, *Diener* (s. Anm. 21), 114–163.

νη), und die meisten wussten gar nicht, weshalb sie zusammengeströmt waren“ (19,32). Der schließlich erreichte Konsens wirkt theologisch unterreflektiert und erinnert an die Schafe in „Animal Farm“: Zwei Stunden lang brüllt die Menge eine möch-tegern-theologische Phrase, bis der Stadtschreiber, ein weiser Heide, sie endlich resultatlos auflöst. Hans-Josef Klauck hat er-wogen, die Szene als Karikatur einer Anti-Ekklesia zu lesen.²⁷ Zum Wesen eines genuinen διαλέγεσθαι gehört jedenfalls, wenn nötig, das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Überzeugungen, Widerstand, Mut. παρρησιάζεσθαι ist eine vielsagende Variante.

(5) Lernbereitschaft

So gelangen wir an den für heutige Verstehensanliegen heikelsten Punkt: Nur dann scheint ein Dialog heute gelungen, wenn auf allen Seiten die Bereitschaft herrscht, sich durch den Austausch auch selbst infrage stellen zu lassen. Paulus indes bietet Antworten; an den Partnern liegt es, sich zu entscheiden. Der Dialog scheint auf Zuhören und Zustimmung ausgerichtet; ein Drittes gibt es nicht. Er bewegt sich um das Bekennen, nicht um das Erkennen, die Vermittlung von Wahrheit, nicht um die Ermittlung eigener Fehlperspektiven. Von Anfang an steht fest, dass der Dialog seinen Akteur nicht verändern wird. Das Gottesbild Israels und, als dessen endzeitlicher Schlüssel: Jesus Christus, stehen nicht zur Debatte. „Menschenfreundlich“ (φιλόανθρωποι) sind in der Apostelgeschichte der Zenturio eines römischen Be-wachungstrupps und Barbaren (vgl. Apg 27,3; 28,2). Das ist viel. Für das εὐαγγέλιον indes bleibt es zu dürftig. Paulus vertritt keine „menschenfreundliche Kirche“; er proklamiert stattdessen den rettenden Gott.

Wir müssen uns bewusst sein, dass es im lukanischen διαλέ-γεσθαι nicht um kategoriale Geltungsansprüche und materiale Ethik geht – und so, auch aus lukanischer Sicht, der theologischen und praktischen Vernunft kein anderes Gebot gesetzt ist

²⁷ Vgl. H.-J. Klauck, *Magie* (s. Anm. 21), 121–126; zur ironischen Brechung in Apg 19,23–40 J. N. Tischler, *Diener* (s. Anm. 21), 214–216.

als das des besseren Arguments. Worum es Lukas geht, ist ein heilsgeschichtlicher Scheidungsprozess von richtigem und falschem Leben, jenes Sinngefüge, in dem Argumente allererst bedeutsam werden.²⁸ Dieser Dialog findet *sub specie aeterni* statt, thematisiert die existentielle Präferenz, argumentiert mit vergleichbarem Ordnungswissen, handelt – notwendig und auf allen Seiten – vom „Glauben“.

Wenigstens dies wissen wir im Zeichen des Münchhausen-Trilemmas, dass Erstentscheidungen als solche nicht zur argumentativen Disposition stehen. Wohl aber kann um prädiskursives Einverständnis, um die „produktive Begründungsrichtung“ gerungen werden.²⁹ Mit heutigen Schablonen: Sicher geht es in den lukanischen Diskursen um „Kirche und Welt“, aber um „Kirche in der Welt“ nur missionarisch – und um „Welt in der Kirche“ als todernstes Problem. Die sich in den Dialog bringende Ekklesia ist von Israel her prädeterminierter Lebensraum, naturgemäß in der Welt, nicht abgeschottet (wie in der Johannesoffenbarung), nicht „weltoffen“ (im Sinne eines christlichen Identitätsvakuums), sondern im Vertrauen auf die Tragkraft seiner Herkunft errichtet, geschützt und geöffnet. Diese Ekklesia ist zuversichtlich, „Weg“ des universal erweiterten Gottesvolks in der Endzeit zu sein, weiß den Auferstandenen an ihrer Seite – und damit weiß sie, wie fragmentarisch auch immer, um die Antwort auf die Frage, die der Mensch sich selber ist.

Erst so, im eigenen Identitätsraum, wächst Lernbereitschaft. Treffen wir sie nicht in der erzählten Welt an, so umso deutlicher in der Welt des Erzählers. Kein neutestamentlicher Theologe hat

²⁸ Das ist die Kernaussage der wichtigen Studie von C. K. Rowe, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2010. Es geht Apg nicht darum, Wissensvorräte zu ergänzen, sondern darum, den kognitiven und lebenspraktischen Rahmen für alles Wissen zu gewinnen: „In opposition to the encyclopedic mode of knowing, the text of Acts calls for the kind of knowledge that is a whole way of life, a moral no less than an intellectual habitus that cannot itself be explained by a yet more comprehensive way of knowing“ (ebd., 176).

²⁹ Dazu C. F. Gethmann, *Ist Philosophie als Institution nötig?*, in: H. Lübke (Hrsg.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin 1978, 287–312, bes. 296–299, und grundsätzlich R. Spaemann, *Der Streit der Philosophen*, ebd., 91–106.

sich lernbereiter mit der Kultur seiner Zeit auseinandergesetzt als Lukas. Es hat in der Antike kein literarisches Forum gegeben, in dem sich Christen so angstfrei auf dem Markt kultureller Möglichkeiten bewegen, sich das Wertvolle so dankbar aneignen, so bildungsfroh agieren wie in der Apostelgeschichte. Lukas ist Pionier christlicher Paideia.³⁰ All dies ist Rahmenbedingung, nicht jedoch Thema des erzählten διαλέγεσθαι. Dessen Option liegt darin, dass solche Findungsprozesse erst dem möglich werden, der zuvor sich selbst gefunden hat.

Und so ist der Dialogpartner in der Apostelgeschichte am Ende nicht Paulus, sondern das Pneuma, jener Geist, der für die „Dialogbereitschaft“ Gottes steht. Dieser pfingstlich geschenkte Geist ist es, der das διαλέγεσθαι trägt, belebt und führt. Ein Gott, der, wie die Areopagrede sagt, „unbekannt“ ist und in dem doch jeder wahre Dialog, „sich bewegt, lebt und ist“. Wir ziehen die Summe: *Διαλέγεσθαι bedeutet lukanisch, das Evangelium als transformierendes Heilsgeschehen in das kulturell lernbereite Gespräch zu bringen.*

4. Zur Aktualität des διαλέγεσθαι

Der lukanische διαλέγεσθαι-Entwurf spricht für sich selbst, und dies mit eigener Aktualität. Der Neutestamentler muss ihn nicht bewerben. Er muss an ihn erinnern. Es lassen sich Zeichen beobachten, die zu solcher Erinnerung drängen: theologische Orientierungslosigkeit im Umgang mit paganen Kultformen auf der römischen Amazonas-Synode, wohlmeinend-aussageschwach twitternde Bischöfe, unterkomplexe Unterschriftenlisten von Gesinnungstreuen hier und Generalvikaren dort, mitunter überraschend glaubens- und bildungsferne Verkündigungsversuche, ein frappantes Defizit an kirchlicher *auctoritas* (im lukanischen Sinn von Kompetenz und Glaubwürdigkeit), ein (*sit venia soloeicismo*) „synodaler Weg“, der, auf den ersten Metern jedenfalls,

³⁰ Zum neutestamentlichen Kontext des Themas Bildung im Christentum *Th. Söding*, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 2016.

vornehmlich in ekklesiale Gabelungen führt, „Papiere“ und Proteste, ein zwar feierlich proklamierter, aber merkwürdig unergiebiges Dialog zwischen einer „menschenfreundlichen Kirche“ und „der Welt“, nicht zuletzt die, auch jenseits der Tagespolemik, kaum zu übersehenden todernsten Risiken eines Funktions-, Gremien- und Scheckbuchchristentums. Zur kirchlichen Verantwortung des Neutestamentlers gehört es, Maß an der Urkunde des Christseins zu nehmen und dieses Maß, unbeirrbar und zur Not aufdringlich, ins Gespräch zu bringen. Der mit dieser Festschrift Geehrte ist solcher dialogischen Verantwortung – die Freundschaft über drei Jahrzehnte erlaubt ein Urteil – gerecht geworden: ein (im besten Wortsinn) *honest broker*.

Der erste Lektüretipp, den Thomas Söding mir gab (um 1990), war ein Essay von Václav Havel, den der tschechische Dissident in der Zeit der Charta 77 geschrieben hatte. Er trug den (johanneisch klingenden) Titel „Versuch, in der Wahrheit zu leben“.³¹ Leitmotiv ist ein misslungener Dialog. Ein Gemüsehändler stellt zwischen seine Zwiebeln und Möhren ein Schild ins Schaufenster: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ Gegen eine solche Botschaft, recht verstanden, ist vielleicht nichts einzuwenden – Schilder dieser Art sieht man allerorten. Doch: „Was wollte er der Welt damit mitteilen? Ist er wirklich persönlich für die Idee der Vereinigung der Proletarier aller Länder begeistert? Geht seine Begeisterung so weit, daß er das unwiderstehliche Bedürfnis hat, die Öffentlichkeit mit seinem Ideal bekannt zu machen?“³² Nein, so Havel, er tut dies aus einem einzigen Grund: Er will „dazugehören“. Er will mitreden, ohne etwas zu sagen zu haben. Damit besitzt der Dialog keine Grundlage mehr. Denn er lebt davon, dass ihn Individuen tragen, die unabhängig denken, Worte sinnbildend statt strategisch verstehen, Überzeugungen gewinnen, sich nicht scheuen, diese zum Thema zu machen, Gemeinsamkeiten finden, Konflikte austragen, für beides – Gemeinsamkeiten wie Konflikte – eintreten, kurzum: versuchen,

³¹ *V. Havel*, Versuch, in der Wahrheit zu leben. Aus dem Tschechischen von G. Laub, Reinbek bei Hamburg (1980) 1990 (tschech. Erstausgabe 1978).

³² *V. Havel*, Versuch (s. Anm. 31), 14; vgl. ebd., 14–29.

in der Wahrheit zu leben. Mit Lukas gedacht: Nicht wir tragen die Botschaft, die Botschaft trägt uns.

Von Havel inspiriert ist Thomas Södings Plädoyer für die Wahrheitsfrage und, tatsächlich, die Wahrheitsantwort in seiner „Option für eine verständliche und verbindliche Theologie“. Die Wahrheit des Evangeliums erschöpft sich nicht in subjektiven Plausibilitäten; sie besteht letztlich „in der Wirklichkeit Gottes selbst“: „Diese Wahrheit ist verletzlich; sie wird noch und noch mißbraucht. Sie kann nicht ‚wissenschaftlich bewiesen‘ werden – aber nicht, weil sie unwissenschaftlich, am Ende gar irrational wäre, sondern weil sie jeder Wissenschaft und Rationalität vorausliegt. Die Aufgabe der Theologie (nicht nur der universitären) ist es, diese Wahrheit des Evangeliums aufzuweisen, darzustellen, anzuleuchten – so daß sie aus sich selbst heraus zu überzeugen vermag.“³³

Mächtige, Medien und Mehrheiten sind Realitäten, die der christliche Dialog kritisch zu bedenken hat. Signifikanzmaßstab sind sie nicht. Ob der Dialog gelingt, hängt – allein – am Signifikanzmaßstab des Neuen Testaments selbst. Entweder das εὐαγγέλιον ist, im lukanischen Sinn, die Seele des διαλέγεσθαι oder der Dialog ist, als christlicher, überflüssig. *Neues Testament im Dialog* – Es sind, genau besehen, keine Texte, die in den Dialog treten, sondern Menschen, die mit Texten, aus ihnen und für sie leben und deren Botschaft in Kommunikation übersetzen. Die Apostelgeschichte handelt von solchen Menschen. Wenn sie mitten in einem Dialog offen schließt – „mit allem Freimut, ungehindert“ –, dann deshalb, weil solcher Dialog nicht enden darf und niemals neutestamentlich genug sein kann. Denn jeder Dialog, an dem Christen teilnehmen, muss genau dies sein: ein Versuch, in der Wahrheit zu leben.

³³ Th. Söding, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg i.Br. 1997, 211; vgl. ebd., 205–211; zu einer lukanisch inspirierten „politics of truth“ C. K. Rowe, *World* (s. Anm. 28), 156–176. Zu der (noch immer fälligen) formalen und materialen Diskussion um die Wahrheitsfrage in der Exegese Chr. Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113), Tübingen 1999; dazu auch K. Backhaus, Über den Wahrheitsanspruch exegetischer Vernunft. Zu einem neueren Entwurf, in: *ThGl* 90 (2000) 498–504.