

# Transformation durch Humor

## Die Komödisierung von Tradition in der Apostelgeschichte

*Knut Backhaus*

### I. Das Lachen des Lukas: Annäherung an den antiken Humor

Das Urchristentum ist witzlos. Das Wanzenwunder der Johannes-Akten habe alles Zeug zum „guten Schwank“, klagt Wilamowitz, doch habe der Verfasser es ernst gemeint – „leider ist in aller jüdischen und christlichen Schriftstellerei auch kein Körnchen Humor zu finden: es ist, als hätte eine ganze Welt das Lachen verlernt“<sup>1</sup>.

Hans von Campenhausen hat einem „Witz des Apostels Paulus“, nämlich Gal 5,12, einen feinsinnig-vornehmen Aufsatz gewidmet<sup>2</sup>, doch die apostolische Witzigkeit selbst wirkt auf Heutige grob-geschmacklos, von dem verwandten frostigen Wortspiel Phil 3,2 noch abgesehen: Humor ist das nicht<sup>3</sup>. Die These gar, Paulus sei der theologische Entdecker des Humors<sup>4</sup>, setzt beim Leser entweder ein komplexes Humorverständnis oder einen speziellen Humor voraus. Das Neue Testament mag das Lachen

---

1 Die griechische Literatur des Altertums, Stuttgart (<sup>3</sup>1912) 1995, 262 f. Ähnlich das Urteil bei Rudolf BULTMANN, Das Christentum als orientalische und als abendländische Religion (1949), in: Ders., Glauben und Verstehen II, Tübingen (1952) <sup>2</sup>1958, 187–210: 208 f.

2 Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors (1957), in: Ders., Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1963, 102–108.

3 So auch VON CAMPENHAUSEN, Witz (s. Anm. 2), 106 f., der die Anfänge des Humors recht genau (und wohl idealisierend) zu verorten weiß: „innerhalb des frühen Mönchtums, das soziologisch, psychologisch und theologisch alle Voraussetzungen mitbringt, um in seinem intimen und intensiven Zusammenleben, in seiner Verbindung von Ernst und Freiheit und angesichts der Radikalität der eigenen Forderungen die wehmütige Tiefe der Erfahrung zu gewinnen, in der – jenseits des Lächelns bloßer Auguren – der echte Humor anhebt“ (ebd. 107).

4 François VOUGA, Personalität und Identität bei Paulus. Die theologische Entdeckung des Humors, in: E.-M. Becker/P. Pilhofer (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, Tübingen 2005 (WUNT 187), 149–165, bes. 162–165.

nicht: Dreimal kommt das Wortfeld γελάω in seinen 27 Schriften vor, in allen drei Fällen als aggressive Absage an den Augenblickshumor: „Wehe euch, die ihr jetzt lacht!“ (Lk 6,25; vgl. 6,21) – „Brecht in Wehklagen aus und fallt in Trauer und weint auf! Euer Lachen kehre sich in Trauer und die Freude in Bedrückung!“ (Jak 4,9) Als hätte eine ganze Welt das Lachen zu verlernen!

Doch vielleicht hat nicht eine ganze Welt das Lachen verlernt, sondern wir betreten im Urchristentum eine Welt, in der es nicht viel zu lachen gab: Für den selbstverliebt-urbanen Humor eines Cicero oder die meisterliche Strategie des Lachens eines Quintilian fehlte es in der marginalen Schicht des Urchristentums an den sozialen und kulturellen Voraussetzungen. Hinzu kommt die generische Engführung: Gemeindebriefe, theologische Traktate, Bioi, die auf das Kreuz zielen, oder transzendenzbezogene Offenbarungsschriften neigen schwerlich zum Treiben kaustischen Spaßes. Wo es im Ernst um Endzeit geht, wirkt der Ulk um die Schwächen der Anderen – darum geht es dem antiken Humor wesentlich – verfrüht.

Eine Ausnahme scheint allerdings die Apostelgeschichte (Apg) darzustellen<sup>5</sup>. Schon generisch legt die Geschichtsschreibung, insofern sie sich durchaus auch dem *delectare* verpflichtet weiß, Unterhaltungselemente nahe. Immerhin bietet selbst dem notorisch pessimistischen Tacitus das historiographische Genus Gelegenheit, seinen grimmen Witz aufblitzen zu lassen<sup>6</sup>. Die leichtfüßige Weise, in der „Lukas“ (Lk) die Geschichte der werdenden Kirche darstellt, belegt in der Tat von feiner Ironie bis zur derben Burleske Heiterkeit in ihren verschiedensten Varianten. Kaum richtet sich das Evangelium in der Mittelmeerkultur ein, entdeckt es den Humor – als charmante Möglichkeit, in dieser Welt zu überleben.

*Caveat lector:* Humor ist ein psychisch, sozial und diachron vielschichtiges Kultur- und Kontextphänomen. Bereits in unserer eigenen Lebensgeschichte verstehen wir oft nicht recht, worüber die Vorgeneration oder wir selbst in den fünfziger oder siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu lachen vermochten oder wir lachen herz-

---

5 Zum Humor in Apg vgl. Jakob JÓNSSON, Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash (1965), Nachdruck: Leiden 1985 (BZRG 28), 208–222; Richard I. PERVO, Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles, Philadelphia, Pa. 1987, bes. 58–66; zum Humor in den beiden lukanischen Schriften Marius REISER, Witz, Komik und Satire im lukanischen Doppelwerk, in: H. Grieser/A. Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum. FS Th. Baumeister, Darmstadt 2009, 71–86.

6 Vgl. Ronald MELLOR, Tacitus, New York, NY 1993, 129–136.

haft über damals ernstgemeinte Reden oder Werbesendungen<sup>7</sup>. Das gilt erst recht für den Abstand zur Antike: Wenn Sceledrus in Plautus' *Miles Gloriosus* als rechter Galgenstrick seufzt, er wisse, dass sein Familiengrab das Kreuz sei, seien dort doch bereits Vater und Ahnen bestattet (Mil. 372 f.), kommt uns das gar nicht so komisch vor wie einst wohl den römischen Adressaten. Und das, worüber wir heute lachen mögen, regte die ersten Rezipienten womöglich zum Offenbarungsschauer an – das Wanzenwunder ist nur ein Beispiel von vielen. Ein und derselbe Text kann im Traditionsprozess eine Komikkarriere nehmen oder abbrechen. Wenn wir vom lukanischen Humor handeln, wollen wir ermitteln, was der Erzähler selbst dem intendierten Leser als Komik zu vermitteln suchte.

Um den lukanischen Humor nicht anachronistisch zu verfehlen, bedarf es (unter Verlust der bei diesem Sujet so reizvollen Leichtigkeit) definitiver und methodischer Absicherung: Im literaturwissenschaftlichen Sinn ist „Humor“ ein ästhetischer Begriff, der subjektiv eine Distanzierung vom konventionellen Weltverhältnis und objektiv einen Modus der Kommunikation oder Darstellung beschreibt<sup>8</sup>. Im ersten Fall liegt das Spezifikum des Humors in der Verarbeitung, im zweiten in der Repräsentation komischen Sachverhalts, wobei unter „Komik“ (bewusst allgemein) die lachhaft-über-raschend verzerrte Diskrepanz zwischen Erwartung/Anspruch und Verlauf/Wirklichkeit verstanden sei. Sofern klar bleibt, dass der Terminus als solcher erst neuzeitlich aufkommt und das Phänomen mentalitätsgeschichtlich zu differenzieren ist, scheint es mir statthaft, den Humor-Begriff beschreibungssprachlich auch auf antike Literatur anzuwenden<sup>9</sup>.

7 Dies sieht grundsätzlich auch REISER, Witz (s. Anm. 5), 72 f., doch ohne methodische Folgerungen daraus zu ziehen. Der von ihm im dritten Evangelium wahrgenommene Humor scheint mir weithin unter modernen Lektürebedingungen assoziiert. Sieht man noch davon ab, dass Reiser großenteils synoptische Tradition heranzieht, also weniger den spezifisch lukanischen Humor erfasst, sind einige seiner Beispiele (z. B. Lk 4,30; 8,26–39) eher dem Bereich des *tremendum* als dem des „Lustspielhaften“ zuzuweisen. Dass etwa Lk 2,49 „unzweifelhaft“ „grotesk erscheint“ (ebd. 73), bezweifle ich. Komische Züge finden sich allenfalls in Gleichnissen des lukanischen Sonderguts (z. B. Lk 18,1–8). Bei der Wahrnehmung humorhaltiger Passagen in Apg erfreue ich mich weitreichender Übereinstimmung mit REISER, ebd. 79–84, versuche aber den sprechenden Leerstellen und literarischen und theologischen Differenzierungen genauer nachzuspüren.

8 Vgl. Wolfgang PREISENDANZ, Art. „Humor“, in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft II (2000/2007) 100–103: 100.

9 Anders PREISENDANZ, Humor (s. Anm. 8), 101.

Zur Erfassung humoriger Darstellung kann man auf das gattungsübergreifende Sachfeld *Περὶ γελοίου* zurückgreifen, wie es etwa zeitgenössisch zu Lk der rhetorische Wissensspeicher Quintilians (vgl. inst. 6,3; ferner Cic. de orat. 2,216–290) dartut, ebenso auf die Stilkunde des Ps.-Demetrios (vgl. bes. de eloc. 163–172). Für den hintergründig-gezielten Humor der Apg lohnt sich der Blick auf die Ironie<sup>10</sup> als indirekte und die Parodie<sup>11</sup> als imitierende Spottfigur. In generischer Hinsicht ist für Apg als Erzählprosa neben dem Roman vor allem die menippeische Satire, greifbar durch Lukian von Samosata, heuristisch relevant, in motivischer Hinsicht auch die Komödie.

Auch wenn wir uns auf solche Weise dem literarischen Humor der lukanischen Zeit annähern, bedarf es der Gegenkontrolle mit Blick auf soziale Minderheiten. Erich S. Gruen hat mit Blick vor allem auf die fiktiv-historisierende (Est, Tob, Jdt, Sus) und historiographische Erzählprosa (2Makk, Artapanos), wie sie im hellenistisch-frühreichsrömischen Diaspora-Judentum entstand oder kursierte, den Humor einer religiösen Minorität untersucht<sup>12</sup>. Auch wenn seine komikzentrierte Relektüre des einschlägigen Textguts im Einzelnen Zweifel weckt<sup>13</sup>, lässt sich doch die Tendenz zu einer narrativen Leichtigkeit nicht verkennen: Die Erzählungen sind ungeachtet ihrer theologischen Wirkabsicht teilweise überraschend unterhaltsam und spielerisch angelegt. Ihre hintergründige Komik lebt wesentlich aus der Umkehrung als selbstverständlich geltender Verhältnisse<sup>14</sup>. Damit ist keineswegs gesagt, dass Diaspora-Juden in hoffnungsloser Isolation und angstbesetzter Verliererpose nur „durch ihre Tränen hindurch lächeln“ konnten. Ihr Status erlaubte den Gemeinden nach Ausweis der überkommenen Literatur eine kreative, ergötzliche, imagina-

---

10 Dazu eingehend LAUSBERG §§ 582–585; 902–904.

11 Sie ist in der antiken Theorie nicht eingehend erfasst, aber bekannt (Quint. inst. 6,3,97; 9,2,34 f.), vor allem aber präsent: als literarische Parodie etwa in der späthellenistischen *Batrachomyomachia*, als politisch-religiöse Parodie in Senecas *Apokolokyntosis*. Petron und Lukian arbeiten vielfältig mit parodistischen Mitteln, sei es intertextuell-ästhetisch, sei es gesellschaftskritisch.

12 Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans, Cambridge, Mass. (2002) 2004, 135–212.

13 Sie erscheint mir nicht immer komparativ kontrolliert und mitunter anachronistisch. Vor allem verwechselt sie die Imaginationsfreude und bramarbasierende Unbekümmertheit naiver Erzählweise mit sardonischem Spiel und macht aus hellenistischen Geschichtenerzählern ironisierende Vorfahren von Thomas Mann.

14 Dies gilt am greifbarsten nach Plot und vielen Erzähldetails für Est und unverkennbar für Jdt, in binnenjüdischer Perspektive aber auch für Tob und Sus, nicht zuletzt für die Retributionslogik in 2Makk.

tionsfreudige, mitunter frivole, schenkelklopfende Erzählkultur, gelegentlich auch selbstkritischen Umgang mit sich und weitherzigen mit ihrer Umwelt: „The texts leave an impression of amused observation and sardonic detachment. Above all, they reveal a self-esteem among diaspora Jews and a sufficiently satisfying life-style that allowed for irony without rancor and burlesque without bitterness“<sup>15</sup>. Gerade hier wirkt der heuristische Vergleich mit Apg vielversprechend.

Zu den schichtenübergreifenden Kennmalen des antiken Sinnes für Komik gehört es, dass diese sich gegen spottwürdige Andere richtet und auf einem Verstoß gegen Rezeptionserwartung (*παρὰ τὴν προσδοκίαν*) basiert (Ps-Demetrios, de eloc. 152 f.; vgl. Aristot. rhet. 3,11,6 f. p. 1412a–b; Cic. de orat. 2,289; Quint. inst. 6,3,22–24)<sup>16</sup>. Wir werden sehen, dass sich Apg in dieser Hinsicht nicht vom zeitgenössischen Humor unterscheidet. Die innovatorische Leistung lukanischer Komik entdecken wir dort, wo wir nach dem Grund für Spottwürdigkeit und der Art der verletzten Erwartung fragen. Es geht Apg wesentlich darum, die *προσδοκία* als solche zu verändern. Dies schließt einen spielerischen, schöpferischen Umgang mit der eigenen Tradition ein. Ihm widmen wir uns mikroskopisch (II), makroskopisch (III) und analytisch (IV).

## II. Der ridiküle Rhetor: Komik als Redaktionsleistung

Um einen repräsentativen Eindruck von dem Humor des Redaktors Lk zu gewinnen, eignet sich die einzige Anklagerede (24,2–8) im Rahmen des einzigen Rede-Agons der Apg in besonderer Weise (vgl. 24,1–23). Gerichtsprozesse sind vorzügliche Foren zur Profilierung von Parteiinteressen; die Rede des Gegenspielers verlockt zur humorigen Entlarvung, und die Tertullus-Rede ist nicht nur die brillianteste Parodie des lukanischen Erzählwerks, sondern ermöglicht auch den vergleichenden Blick auf funktionsanaloge Reden, wie sie papyrologisch dokumentiert (P Fouad 26; P Oxy. 2131; P Ryl. 114)<sup>17</sup> oder romanhaft fingiert (Chariton von Aphrodi-

15 GRUEN, *Diaspora* (s. Anm. 12), 181; vgl. ebd. 146 f. 174. 180 f. 211 f.

16 Zu dieser Strategie in der Geschichtsschreibung, namentlich bei Tacitus vgl. Paul PLASS, *Wit and the Writing of History. The Rhetoric of Historiography in Imperial Rome*, Madison, Wisc. 1988, 56–68.

17 Dazu eingehend Bruce W. WINTER, *Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24–26*, in: Ders./A. D. Clarke (Hg.), *The Book of Acts in Its First Century Setting I: The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, Grand Rapids, Mich. – Carlisle 1993, 305–336; vgl. Stephan LÖSCH, *Die Dankesrede des Tertullus: Apg 24,1–4*, in: ThQ 112 (1931) 295–319; Bruce W. WINTER, *The*

sias, Kallirhoe 3,4,5 f.; 5,6,1–10; Achilleus Tatios, Leukippe & Klitophon 8,8; Lukian. bis acc. 16.20.26–29.33; Apul. met. 3,3)<sup>18</sup> vorliegen.

Vor allem gestattet dieser Testfall dem Ausleger, sich methodisch kontrollierten Zugang zum *spezifischen* Humor des Redaktors Lk zu ebnen: Aktantenreden galten allgemein als Herausforderung für den Ehrgeiz des Historiographen: „Wenn man einen Handlungsträger einzuführen hat, der eine Rede halten soll, so rede er zuallererst so, dass es seinem Charakter und Thema entspricht, und außerdem auch so klar wie möglich! In diesem Fall indes steht es dir zu, selbst den Rhetor zu spielen und deine ureigene rednerische Macht vorzuführen!“ (vgl. Lukian. hist. conscr. 58<sup>19</sup>) Lk hat sich dieser Herausforderung mehrfach gestellt. Dass die Tertullus-Rede sich seiner ureigenen – in diesem Fall: recht spitzen – Feder verdankt, sollte außer Zweifel stehen<sup>20</sup>. Wenn sie zugleich ein „Meisterstück von aus-

---

Importance of the *captatio benevolentiae* in the Speeches of Tertullus and Paul in Acts 24:1–21, in: JThS 42 (1991) 505–531.

- 18 Vgl. näher PERVO, Profit (s. Anm. 5), 42–50; Derek HOGAN, Paul's Defense: A Comparison of the Forensic Speeches in Acts, *Callirhoe*, and *Leucippe and Clitophon*, in: PRSt 29 (2002) 73–87, bes. 75–79; Sandra SCHWARTZ, The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts, in: T. Penner/C. Vander Stichele (Hg.), Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse, Atlanta, Ga. 2003 (SBL. Symposium Series 20), 105–137, bes. 109–117.
- 19 "Ἦν δέ ποτε καὶ λόγους ἐροῦντά τινα δεῖσθαι εἰσάγειν, μάλιστα μὲν εὐκότα τῶ προσώπῳ καὶ τῶ πράγματι οἰκεία λεγέσθω, ἔπειτα ὡς σαφέστατα καὶ ταῦτα. πλὴν ἐφεῖται σοι τότε καὶ ῥητορεῦσαι καὶ ἐπιδειξαι τὴν τῶν λόγων δεινότητα.
- 20 Die redaktionelle Formung der Reden schließt Traditionsbindung durchaus ein: Der Historiograph formt zwar seinen Stoff, aber er schafft ihn nicht (Lukian. hist. conscr. 50 f.; vgl. Plut. de gloria Ath. 346f–347c). Soll die Rede Person und Situation entsprechen, dann zieht der Redaktor selbstverständlich ihm zugängliche Überlieferung heran, auch wenn wir diese allenfalls in groben Umrissen wahrscheinlich machen können. Historisch abzusichern sind in 24,1–23 die Namen des amtierenden Hohepriesters Ananias ben Nedebaios (ca. 47–59 n. Chr.) und des Statthalters M. Antonius Felix (ca. 52–60 n. Chr.). Anzunehmen ist ein auf den Vorwurf der *στάσις* (*seditio*) konzentriertes Kognitionsverfahren (*cognitio extra ordinem*), das in der Amtszeit des Felix zu keinem Abschluss fand; möglicherweise wurde dabei ein Tertullus als Anwalt für die jüdische Führungsschicht eingeschaltet, aber das bleibt höchst unsicher. Zur Diskussion Alfons WEISER, Die Apostelgeschichte, 2 Bde., Gütersloh – Würzburg 1981/1985 (ÖTBK 5), II, 626 f.; Gerd LÜDEMANN, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte, Göttingen 1987, 256–260; Charles Kingsley BARRETT, The Acts of the Apostles, 2 Bde., London (1994/1998) 2006/2008 (ICC), II, 1091 f.; Richard I. PERVO, Acts, Minneapolis, Minn. 2009 (Hermeneia), 593–595; ausführlich (wenn auch traditionskritisch allzu unbeschwert) Heike OMERZU, Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechts-historische Untersuchung der Apostelgeschichte, Berlin 2002 (BZNW 115),

gesuchter rhetorischer Kleinkunst“ ist<sup>21</sup>, deutet dies nicht auf die Historizität der Rede, sondern auf des Verfassers Talent zur Persiflage. Zweifellos bergen die lukianischen Reden gewichtige Theologie, aber Lk hat die Chancen der Rhetorik genutzt, diese Theologie spielerisch darzutun<sup>22</sup>.

Bereits die Einschaltung eines ῥήτωρ – zumal vor dem Hintergrund des rednerisch versierten Angeklagten, der sich selbst zu verteidigen weiß – birgt Komik: Ananias, die „getünchte Wand“ (23,3), und seine Elite bedürfen wie Angehörige der Unterschicht eines Anwalts, der für sie redet. Lukian macht sich einen Spaß daraus, dass sich die (personifizierte) Rauschfreude ethanolbedingt des Plädoyers enthalten muss, sodass richterlich nach dem Sachwalter gerufen wird: „Lasse man dann doch irgendeinen von diesen öffentlichen Advokaten auftreten! Denn viele stehen bereit, die sich für drei Obolen zerreißen!“ So wird die spitzfindig-redekundige Akademia beauftragt, gleich beide Parteien im Rede-Agon zu vertreten (bis acc. 15<sup>23</sup>). Achilleus Tatios führt einen geschliffenen ῥήτωρ in den Prozess gegen Klitophon ein, der dem Schurken Thersander zur Seite springt: „Als ein Anwalt von nicht unbedeutendem Ruf, Mitglied auch der Ratsversammlung, gerade für mich [scil. Klitophon] und Melite plädieren wollte, kam ihm ein anderer Anwalt zuvor, der Sopater hieß und Advokat des Thersander war: ‚Nein doch‘, rief er aus, ‚jetzt ist es an mir, die Rede wider dieses Buhlpaar zu führen, mein trefflichster Nikostrat (denn dies

---

421–457. Zur Rede als Darstellungs- und Deutungsmodus in der antiken Historiographie allgemein Charles W. FORNARA, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley, Calif. 1983 (Eidos), 142–168; Kenneth SACKS, *Rhetoric and Speeches in Hellenistic Historiography*, in: *At.* 64 (1986) 383–395; Conrad GEMPF, *Public Speaking and Published Accounts*, in: B. W. Winter/A. D. Clarke (Hg.), *The Book of Acts in Its First Century Setting I: The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, Grand Rapids, Mich. – Carlisle 1993, 259–303; speziell zu Apg: GEMPF, ebd. 291–303; Marion L. SOARDS, *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville, Ky. 1994, 134–161.

21 So LÖSCH, *Dankesrede* (s. Anm. 17), 317.

22 Zum Spielerischen in den Reden der Apg jetzt sehr aufschlussreich Steve MASON, *Speech-Making in Ancient Rhetoric, Josephus, and Acts: Messages and Playfulness*, in: *Early Christianity* 2 (2011) 445–467; 3 (2012) 147–171, II, 152–171. Zur Auslegung von 24,1–23 Jürgen ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen (1981) <sup>3</sup>2010 (NTD 5), 333–339; WEISER, *Apg II*, 623–631; BARRETT, *Acts II*, 1089–1113; PERVO, *Acts*, 589–601; MASON, *Speech-Making II*, 160–163. Zur rechtlichen Würdigung der rhetorischen Situation Harry W. TAJRA, *The Trial of St. Paul. A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles*, Tübingen 1989 (WUNT II/35), 118–130; OMERZU, *Prozeß* (s. Anm. 20), bes. 422–426.

23 Ähnlich Lukian. bis acc. 20: Die Stoa bezichtigt die Hedone der Verachtung des Gerichts, da diese, statt in eigener Person zu erscheinen, Epikur als Advokaten einschaltet.

war der Name meines Anwalts). Danach bist du dran!“ (Leuk. 8,10,1<sup>24</sup>) Da der Mandant seinerseits, am Ende seiner Geduld, die melodramatische Posse<sup>25</sup> brüsk mit einem Antrag zur Sache abschneidet (8,11,1 f.), ist es nicht Nikostrat, sondern der weitere Verlauf, der die Angeklagten entlastet.

Der komische Advokat besitzt also eigenen Unterhaltungswert. Unterhaltung ist in Apg jedoch kein Selbstzweck, sondern subtiler angelegt. Lk lässt den Anwalt mit dem römischen Namen nur deshalb die Reise von Jerusalem antreten, um das hohle Pathos reichsrömischer Herrschaftsideologie nachgerade zu verkörpern<sup>26</sup>. Dazu würde die (bei einer Spätdatierung der Apg) reizvolle Möglichkeit passen, die Namenswahl als ironische Anspielung auf C. Iulius Cornutus Tertullus aus dem pamphyllischen Perge (cos. suff. 100 n. Chr.) zu lesen, der vor allem nach der Beseitigung Domitians eine prominentere Rolle in der Reichsverwaltung, auch des Ostens, spielte und als Anklagevertreter Aufsehen erregte<sup>27</sup>. Das Cognomen ist jedoch zu häufig belegt<sup>28</sup>, um uns auf dieser Möglichkeit bestehen zu lassen.

An sich entspricht die Anklagerede des Tertullus nach Aufbau und Topik der Konvention forensischer Rhetorik. Auf eine kunstvoll kompo-

---

24 Μέλλοντος δὲ ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ τῆς Μελίτης ἀνδρὸς οὐκ ἀδόξου μὲν ῥήτορος, ὄντος δὲ [τῆς] βουλῆς, λέγειν, φθάσας ῥήτωρ ἕτερος, ὄνομα Σώπατρος, Θερσάνδρου συνήγορος, Ἄλλ’ ἐμός, εἶπεν, ἐντεῦθεν ὁ λόγος κατὰ τούτων τῶν μοιχῶν, ὃ βέλτιστε Νικόστρατε, τούτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ μὲν ῥήτορι, εἶτα σός.

25 τερατευσάμενος καὶ τρίψας τὸ πρόσωπον (8,10,2).

26 MASON, *Speech-Making II* (s. Anm. 22), 161 spricht frohgemut von einem „Mr. Third [Party?]“. Die Charakter-Mimesis tritt rhetorisch als *notatio* (Rhet. Her. 4,63–65) oder *morum ac vitae imitatio* (Cic. de orat. 3,204) in Erscheinung. Dies trifft auf den verzerrten Charakter des Tertullus zu: Er dient als Karikatur und steht für die offizielle Herrschaftsinszenierung.

27 Vgl. Ronald SYME, *Pliny’s Less Successful Friends* (1960), in: Ders., *Roman Papers II*. Hg. v. E. Badian, Oxford 1979, 477–495: 477–479; Werner ECK, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian. Prosopographische Untersuchungen mit Einschluß der Jahres- und Provinzialfasten der Statthalter*, München 1970 (Vestigia 13), z. Stw.; Helmut HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Göttingen 1979 (Hyp. 58), 117; Werner ECK, Art. „C.I. [...] Cornutus Tertullus“, in: DNP VI (1999) 33.

28 Immerhin nicht im jüdischen Onomastikon: Margaret H. WILLIAMS, *Palestinian Jewish Personal Names in Acts*, in: R. Baukham (Hg.), *The Book of Acts in Its First Century Setting IV: The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Grand Rapids, Mich. – Carlisle 1995, 79–113: 112.



nierte *captatio benevolentiae ab iudicis persona* (vgl. Rhet. Her. 1,8; Cic. inv. 1,22) in 24,2b–4 folgt die Anklage mit Belegen in vv. 5 f. sowie der Antrag zum weiteren Vorgehen in v. 8. Die natürliche Folge von *exordium – narratio – argumentatio – peroratio* ist somit im Kern gewahrt. Schon beim ersten Lesen/Hören fallen freilich die verzerrten Relationen auf: Auf dem brüchigen Eis des einfalllosen Antrags stehen die dünnen Beine der Beweisführung, auf denen der wuchtige Wasserkopf einer komischen *captatio* ruht!

Dieser Wasserkopf – rhetorisch korrekter: das *exordium separatum* (vgl. Cic. inv. 1,26; Quint. inst. 4,1,71) – beherrscht das Bild und verletzt gleich dreifach das *aptum*, das in der papyrologisch dokumentierten Lebenswelt durchaus Beachtung findet: (a) Das Ungleichgewicht der Redeteile stellt einen schweren Dispositionsfehler dar. (b) Die Schmeichelrede sprengt als *assentatio nimia* das in diesem heiklen Bereich der Redner-Richter-Relation wichtige Gebot von Umsicht und Maß (Cic. inv. 1,22; vgl. Quint. inst. 4,1,16; 11,1,91). (c) Zwischen der *captatio benevolentiae* und der zu verhandelnden Sache wird nur ein loser und unglaubwürdiger Zusammenhang deutlich (vgl. Rhet. Her. 1,11; Cic. inv. 1,26; Quint. inst. 4,1,16)<sup>29</sup>. Diese formalen *vitia* dienen freilich nur dazu, das Schlaglicht auf das politische (im Sinn des Lk: theologische) *vitium* zu lenken. Der angeheuerte Schwadronneur reiht vielsagend klingende Programmwörter der offiziellen Pax Romana-Ideologie aneinander: großer Friede – Verwaltungseffizienz – Einsatz für das Volk – *πρόνοια* – „in jeder Weise und überall“ – Beifall – Dankbarkeit – Milde – Erdkreis. Nahezu die gleichen *Topoi* finden sich im großen Rom-Enkomion, das Ailius Aristeides unter Antoninus Pius halten sollte und das zum klassischen Paradestück der *Epideixis* vor dem Machthaber wurde.

Die Ironie wäre ungemein verstärkt, wenn wir annehmen dürften, dass Lk und seine Adressaten Kenntnis über die tatsächliche Amtszeit des Felix besaßen<sup>30</sup>. Sie wurde zum blutigen Vorspiel des ersten jüdisch-römischen Krieges und war, statt

29 Insofern der „Rädelsführer“ Paulus den als Verdienst des Felix gerühmten Frieden stört (so WINTER, Proceedings [s. Anm. 17], 318 f.; OMERZU, Prozeß [s. Anm. 20], 433 f.), ist ein recht allgemeiner Zusammenhang gegeben. Winters Voraussetzung, dass nur das Exordium in ganzer Länge zitiert wird und die anderen Teile summarisch wiedergegeben werden (Proceedings, 315), wirkt künstlich und wirft erst recht die Frage auf, warum nur das Exordium, dessen ironischen Charakter Winter bestreitet, den breiten Umfang erheischt.

30 21,38 verrät diffuse (kaum von Josephos abhängige) Kenntnis von Gewalttaten, die in die Amtszeit des Felix fallen (vgl. Ios. bell. Iud. 2,253–265): das Aufkommen des Sikarierproblems und der als aufrührerisch verstandene Auszug des „Ägypters“ in die Wüste.

durch „großen Frieden“, durch eine Kette rohster Gewalt gekennzeichnet – καθάπερ ἐν πολέμῳ (Ios. bell. Iud. 2,256; vgl. 2,247–270; ant. Iud. 20,160–178). Die „effiziente Verwaltung“ und das „milde Wesen“ des Felix beschreibt (aus senatorischer Standessicht) Tacitus mit düsterem Witz: *per omnem saevitiam ac libidinem ius regium servili ingenio exercuit* (hist. 5,9,3; vgl. ann. 12,54). Das Regiment des Felix führte zu bitteren Klagen (vgl. Ios. ant. Iud. 20,162); nur dem Bruder Pallas gelang es, den Repetundenprozess zu verhindern (so ant. Iud. 20,182). Jedenfalls malt Lk, indem er die offizielle Wertskala in einen karikativen Rahmen stellt, deren Unwahrheit lebhaft vor Augen.

Die Semantik des Tertullus vor dem römischen Machthaber ist also alles andere als unschuldig. Was mit Recht πολλή εἰρήνη genannt zu werden verdient, ist eine aktuelle Frage der frühkaiserzeitlichen Geschichtsschreibung. Gerade Tacitus nimmt die klingenden Wortprägungen der Pax Romana-Ideologie ins Visier. Auch er findet, ungleich bissiger als Lk, zum ironischen Bedeutungsspiel: „Ausplündern, Hinmetzeln, Forttraffen – sie nennen es fälschlich Herrschaft. Und wo sie menschenleere Öde hinterlassen, heißen sie es Frieden“ (Agr. 30,4<sup>31</sup>). Lk bringt also, auf weniger sarkastische Weise, mit dem grotesken Exordium des Tertullus die Weltsicht derer zur Sprache, *qui pacem nostrum metuebant* (Tac. ann. 12,33), weil sie die Segnungen der Pax Romana nicht recht zu genießen wissen: *miseram servitutum falso pacem vocarent* (Tac. hist. 4,17,2). In deutlichem Kontrast zum lächerlichen Versuch des Tertullus gehört εἰρήνη (ähnlich ironisierend: Apg 12,20) zu den großen soteriologischen Themen seiner beiden Schriften (vgl. Lk 1,79; 2,14,29; 19,38,42; 24,36; Apg 9,31; 10,36; 15,33)<sup>32</sup>.

Noch die Rücksicht auf die Zeit des Richters, wie sie zur Redetopik gehört (vgl. Quint. inst. 4,1,34; 4,1,79; 4,2,40–51), wird doppeldeutig dargeboten: μή ἐπί πλείον σε ἐγκόπτω. Allzu augenfällig sodann löst Tertullus sein Versprechen, kurz zu bleiben, ein: Paulus ist eine Pestbeule! Zwar ist diese Titulatur, wie schier alles, was Tertullus vorzutragen hat, topisch (vgl. Demosth. or. 25,80; Cic. Verr. 2,3,64; Catil. 2,1; Liv. 29,17,12; ferner

31 *aufferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* – aus der Freiheitsrede des Kaledonierhäuptlings Calgacus am Mons Graupius (Agr. 30,1–32,4), der Tacitus die Rede des römischen Feldherrn Agricola gegenüberstellt (Agr. 33,2–34,3). Zur Friedens- und Freiheitsrhetorik der taciteischen Widerstandsführer Calgacus und Civilis vgl. Richard RUTHERFORD, *Voices of Resistance*, in: C. S. Kraus/J. Marincola/C. Pelling (Hg.), *Ancient Historiography and Its Contexts*. FS A. J. Woodman, Oxford 2010, 312–330, bes. 315–326.

32 Vgl. etwa Stefan SCHREIBER, *Weihnachtspolitik*. Lk 1–2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen 2009 (NTOA/StUNT 82), bes. 63–83.

1Bασ 25,25; 30,22; 1Makk 15,21)<sup>33</sup>, doch wirkt der rhetorische Sprung angesichts des exordialen Anlaufs erheiternd kurz. Eine *narratio credibilis* (Quint. inst. 4,2,52) ist das nicht. Sie wird es auch nicht durch die folgende *confirmatio*: Diese ist nämlich sowohl offenkundig übertrieben („unter allen Juden auf dem Erdkreis“) als auch für die „lesenden Augenzeugen“ des bislang Erzählten – offenkundig falsch („Aufruhr stiftender Rädelsführer der Nazoräer-Partei, der versucht hat, den Tempel zu schänden“). Es liegt zutage: Der politisch korrekte Rhetor wie sein unwahrhafter Redeschwall werden mit boshafem Genuss persifliert. Tertullus führt die Gegenseite vor, und zwar sowohl die jüdischen als auch, subtiler, die römischen Machthaber. Der Hörer/Leser wird (scheinbar!) nicht der Kommentierung durch den Redaktor ausgesetzt, sondern selbst zum Zeugen einer Selbstentlarvung.

Im Gesamtzusammenhang der Apg bildet die Klageeinbringung lediglich den kuriosen Anlass zur furiosen Apologie des Angeklagten (24,10–21)<sup>34</sup>. Ihrem Aufbau nach entspricht diese der Tertullus-Rede<sup>35</sup>, aber das stellt den Kontrast nur umso schlagender heraus. Die Darlegungen lösen souverän die Erfordernisse einer passenden und glaubwürdigen Verteidigungsrede ein. Nichts an ihr ist komisch, außer Anfang und Ende. Die – in diesem Fall: sehr knappe – *captatio benevolentiae* lautet: Felix hatte eine lange Amtszeit (24,10)! Der feine Doppelsinn verrät die *urbanitas* des Kosmopoliten aus Tarsus, wie sie eleganter kaum geäußert werden könnte (vgl. Ps.-Demetrios, de eloc. 294<sup>36</sup>). Die *refutatio* mündet in ein „Geständnis“ (24,14: ὁμολογῶ) unerwartbarer Art: Der von Tertullus αἰρεσις genannte „Weg“ ist der der Väter Israels; er beruht auf Tora und Propheten, und er führt zur Hoffnung auf die Auferstehung, dem heimlichen Thema der Anklage (24,21). Genau dieses Thema aber hat nicht etwa Paulus, sondern die jüdischen Ankläger zum Aufruhr verführt, wie Lk den Lesern in der erheiternden Burleske der Synedrium-Szene (23,1–10) verdeutlicht hat. Die von Tertullus erhobene Anklage der στάσις (24,5), findet sich dort gleich zweifach gegen die Ankläger selbst gerichtet (23,7.10; vgl. 19,40)<sup>37</sup>. Der Rol-

33 Die Pointe der Metapher liegt auf der Ansteckungs- und Verbreitungsgefahr politischer Agitation; vgl. TAJRA, Trial (s. Anm. 22), 121; OMERZU, Prozeß (s. Anm. 20), 427 f.; PERVO, Acts, 596 f.

34 Zur überlegenen Verteidigungsrede Chariton, Kall. 5,7; Lukian. bis acc. 17.21.30–32.34.

35 Vgl. ROLOFF, Apg, 335; PERVO, Acts, 594 f.

36 τὸ μὲν οὖν κολακεύειν αἰσχρόν, τὸ δὲ ἐπιτιμᾶν ἐπισφαλές, ἄριστον δὲ τὸ μεταξὺ, τοῦτ' ἔστι τὸ ἐσχηματισμένον.

37 Dabei kann das Nomen einerseits den Tumult allgemein, andererseits im prägnant rechtlichen Sinne den Aufruhr bezeichnen: Lk spielt mit der Doppeldeutigkeit; vgl. OMERZU, Prozeß (s. Anm. 20), 433.

lentausch ist perfekt: Der Angeklagte führt offensiv die *confirmatio* für die „Nazoräer-Sekte“, und die Ankläger finden sich als Aufrührer entlarvt.

Der Mietredner und seine hohen Klienten sind keiner Rede mehr wert; die Anklage verläuft im Sand (24,22f.). Der zwielichtig-wohlwollende Statthalter schiebt den Prozess auf und das Anklageteam hinaus (ἀνεβάλετο αὐτούς). Seine Ausrede wirkt faul, da sich der Chiliarch Lysias bereits wünschenswert deutlich zur Sache eingelassen hat (vgl. 23,25–30). Aus der vermutlich spröden Nachricht über die in die Länge gezogene Untersuchungshaft des Paulus macht der Redaktor zum einen den unterhaltsamen Bericht über einen souveränen Erfolg des Evangeliums, zum anderen eine kleine Charakterstudie über das Zwielicht des Imperiums: Felix erweist sich, hier wie sonst, als Virtuose der Prokrastination (vgl. 23,35; 24,25–27)<sup>38</sup>.

Ziehen wir das *Zwischenfazit*: Zweifellos lag Lk nur karge und gewiss kaum unterhaltsame Tradition über die Untersuchungshaft des Paulus in Caesarea vor. Er lockert den betrüblichen (und sich etwas hinziehenden) Stoff in historiographischer Manier kreativ mit einem Rede-Agon auf, der seinem Helden die Gelegenheit gibt, seinen Haftgrund auf den theologischen Punkt zu bringen: Die christliche Hoffnung ist Frucht jüdischer Überlieferungstreue. Der Ernst der Apologie wird durch die komische Folie der Anklage gesteigert: Ein – vielleicht fiktiver – Anwalt der jüdischen Seite verkörpert ironisch-bedeutsam das hohle Friedenspathos jenes Imperiums, in dessen Mitte sich der Angeklagte alsbald zu begeben hat. Einerseits dient der redaktionelle Humor – in motivischer Nähe zu Roman und menippeischer Satire – der Pflicht des Historiographen, durch Erzählen zu unterhalten. Andererseits zeigt er vier markante Grundzüge, die vom literarischen *delectare* zum theologischen *docere* führen:

38 Vielleicht darf man mit MASON, *Speech-Making II* (s. Anm. 22), 163f. noch weitergehen und Lk dabei zuschauen, wie er sich, verhalten die Hände reibend, über Felix mokiert: Dessen Ehe mit der prominenten Jüdin Drusilla (geb. 38/39 n. Chr.), Tochter Agrippas I., war einigermaßen skandalträchtig. Felix, durch die Attraktivität der Drusilla in Liebesleidenschaft getrieben, bediente sich eines Magiers, um sie von der Seite ihres jüdischen Gatten an die seine zu ziehen (vgl. Ios. ant. Iud. 20,141–144; ferner Ios. ant. Iud. 19,357; Tac. hist. 5,9,3; Suet. Claud. 28). Wenn Paulus in der folgenden Szene gegenüber diesem Paar ausgerechnet die Themen „Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit, Gottesgericht“ anschnidet, ist es nicht verwunderlich, dass Felix, „in Ängstlichkeit geraten“, seinen Zeitmangel bemerkt und abwinkt (24,25). Zu Felix vgl. Rainer METZNER, *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar*, Göttingen 2008 (NTOA/StUNT 66), 497–509; zu Drusilla ebd. 510–513.

(1) Lk spielt mit dem *spöttischen Kontrast*: Die Ankläger, bereits in der turbulenten Vorszene ihrer Würde entkleidet, werden auf dem Forum des Rede-Agons vollends zu komischen Figuren. Dagegen äußert der christliche Heros fein-urbanen Witz auf Kosten des zweifelhaften Machthabers und gewinnt trotz seiner ungünstigen Position Glaubwürdigkeit und Autorität. Humor dient also der Bloßstellung der Gegner, die ihrerseits als lachhafte Folie zum Aufweis christlicher Seriosität dienen. Er zielt keineswegs in Selbstdistanz auf die eigene Person oder Partei, sondern auf die ergötzliche Verspottung gegnerischer Positionen. Humor ist wesentlich parteiliche Waffe; er depotenziert konkurrierende Geltungsansprüche und dient der Abgrenzung und Selbstaffirmation.

(2) Lk spielt mit der *verletzten Erwartung*: Der Handlungsverlauf *παρὰ τὴν προσδοκίαν* verbindet ihn mit dem üblichen antiken Humor. Der Rhetor versagt rhetorisch; das Geständnis entpuppt sich als Offensive; der Statthalter, seiner aktiven Verwaltung wegen gepriesen, agiert als Hanswurst. Doch dabei bleibt es nicht: Die redaktionell gewendete *προσδοκία* richtet sich auf das Evangelium, in diesem Fall konkret auf die biblische Legitimität des christlichen Weges und die Auferstehungshoffnung als „*corpus delicti*“. Die Anklage wird Anlass zur Apologia des Christentums.

(3) Lk spielt mit dem *Rollentausch*: Diese Dynamik schließt eine überraschende Statusverkehrung ein. Am Anfang der Szene sehen wir Ankläger und den des Aufruhrs Angeklagten. Am Ende stehen die Ankläger als Aufrehrer da und der Angeklagte als Hüter von jüdischem Recht und römischer Ordnung. Der Grund der *στάσις* ist bezeichnenderweise die Auferstehung, die keineswegs Paulus, sondern ausgerechnet den Hohen Rat zu aufrührerischem Tumult verführt.

(4) Lk setzt eine *theozentrische Pointe*: Wesentlichen Anteil an der Komik haben die Verzerrung der politisch üblichen Semantik, ihr greller Widerspruch zur Wirklichkeit und das paulinische *doublespeak*. Wie wir sahen, ist die Frage nach der Herrschaftssprache in der zeitgenössischen Historiographie von politischer Brisanz. Durch die semantische Neuordnung nehmen die lukanischen Schriften auf eigene, bereits bildungsnähere Weise Teil an den „hidden transcripts“ reichsrömischer Minderheiten, die Herrschaftssymbolik unterlaufen, gegenbesetzen und umkehren<sup>39</sup>. Doch lässt

39 Vgl. näher James C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Conn. 1990, bes. 166–172; zum literarischen Zusammenhang Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (1992), Nachdruck: Atlanta, Ga.

sich die lukanische Ironie nicht auf tagespolitische Stellungnahme reduzieren. Politik ist der theologischen Offensive unter- und zugeordnet: „Friede“ und „Heil“ hängen nicht am römischen Imperium, weil sie allein in Jesus Christus verankert sind. Nicht anders als der Humor in der jüdischen Diaspora lebt die lukanische Komik wesentlich aus der symbolischen Inversion geltender Ordnung. Signifikanzmaßstab dieser Inversion ist die in dem σωτήρ Jesus Christus verkörperte Gottesherrschaft. Die Pointe des lukanischen Humors ist in diesem Sinn theozentrisch.

### III. Rollenrochaden: Komödisierung als Transformationsprozess

Mit diesem ersten, aber gründlichen Blick auf den spezifisch redaktionellen Humor in Apg haben wir eine Ausgangsbasis für unser weiteres Vorgehen gewonnen. Zwei Vereinfachungen sind von vornherein abzuwehren: (a) die Vorstellung, dass der lukanische Traditionsstoff wesentlich durch Komik geprägt war, (b) die Vorstellung, dass Lk seinem Traditionsgut im Ganzen einen komischen Stempel aufzudrücken suchte.

(a) Die Auffassung, dass sich bereits die Tradition in wesentlichen Teilen durch breite Komik auszeichnet<sup>40</sup>, erscheint in formgeschichtlicher Hinsicht unplausibel. Personallegenden, die die eigene Stiftungsmemoria absichern sollen, Wundererzählungen, Berichte von Verfolgungen und Martyrien, Itinerarien tendieren insofern nicht zu Komik, als dies dem Traditionszweck als solchem widerstreiten würde. Konfessorische Überlieferung will nicht ergötzlich oder sympathisch wirken, sondern normative Orientierung und verbindliche Identität stiften. Auf einer neuen Ebene ist der Unterhaltungszweck Implikation der Literaturwerdung von Überlieferung und steht unter dem spezifisch ästhetischen Anspruch von kohärenter Werklektüre. Dies schließt nicht aus, dass die erste Naivität der überkommenen Erzählungen im Zuge des Transformationsprozesses von

---

2005 (NT.S 64), bes. 374–389. Wo diese Theozentrik übersehen wird, mag der Eindruck entstehen, es gehe Apg um seichte Unterhaltung, kritisch dazu Rick STRELAN, *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles*, Berlin 2004 (BZNW 126), 31 f. Den radikalen Transformationsanspruch der Apg betont mit überzeugendem Nachdruck C. Kavin ROWE, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford (2009) 2010.

40 Vgl. REISER, Witz (s. Anm. 5), 84.

Rezipienten mit zweiter Naivität humorvoll aufgenommen wurde<sup>41</sup>. Damit ist sogar insofern zu rechnen, als großstädtische Überlieferungsträger in Kleinasien oder Griechenland vermutlich aufnahmefähiger und -bereiter für ironische Gesichtspunkte im erzählten Geschehen waren als die Ersttradenten. Ziehen wir einen synoptischen Vergleich: Die Tatsache, dass wir Jesu nicht auf Anhieb gelingenden Versuch der Blindenheilung (Mk 8,22–26) oder den nackt davonspringenden Jüngling in der Verhaftungsszene (Mk 14,51 f.) „mit Humor nehmen“, verrät nichts über die Ursprungintention des ältesten Evangelisten. Doch lässt der Umstand, dass beide synoptische Seitenreferenten diese Episoden tilgen, darauf schließen, dass ihnen unziemliche Komik bewusst wurde.

(b) Bereits der Umstand, dass Lk im Jesus-Bios dazu neigt, (unfreiwillige) Komik der markinischen Vorlage zu tilgen, rät zur Vorsicht gegenüber einer Überschätzung seines Willens zur komischen Darstellung. Auch hier hilft ein Vergleich mit einer gesicherten Vorlage: Zwischen dem Prozess Jesu vor Pilatus und dem Prozess Pauli vor Felix lassen sich manche Motiventsprechungen wahrnehmen (vgl. bes. Lk 23,1–5.13–23). Umso mehr fällt ins Auge, wie sehr sich der ernste Ton des Jesus-Prozesses von dem des Paulus-Prozesses unterscheidet. Wenn ein urchristlicher Erzähler ein Gespür für das *πρέπον* besitzt, so ist es Lk. Undifferenzierte Aussagen über die Komik der Apg werden seinem schriftstellerischen Nuancierungsvermögen nicht gerecht. Wir sollten also nicht fragen, *ob* Apg zur Komik neigt, sondern *wo* und *warum*.

Die Demarkationslinie zwischen Humor und Ernst ist kaum sicher auszumachen: Ironie lebt davon, dass man niemals genau weiß, ob man ihr gerade zum Opfer fällt. Insgesamt jedoch atmet die Jerusalemer Urphase des christlichen „Weges“ (1,1–8,3) nach Sprache und Motivik den erhabenen Geist biblischen Altertums. Die getragene Darstellung ist vom *ridiculum* weit entfernt. Die schlichte Freude, die die Urgemeinde erfüllt, und die staunende Gunst beim Volk wären mit Komik kaum vereinbar. Auch der gute Witz ist, wenn er die Situation verfehlt, ein schlechter Witz. Vereinzelt mögen wir gemessen humorige Züge entdecken: Nüchterne Beobachter halten die geisterfüllte Urgemeinde, ungeachtet der Morgenstunde, für

41 Es geht auch umgekehrt: Plutarch bedient sich in seinen Bioi der attischen Komödien als historischer Quelle; vgl. Dominique LENFANT, De l'usage des comiques comme source historique : les *Vies* de Plutarque et la Comédie Ancienne, in: G. Lachenaud/D. Longrée (Hg.), Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentation, récits et idéologie II: Présence de l'histoire et pratiques des historiens, Rennes 2003, 391–414.

„von süßem Wein vollgetrunken“, um alsbald selbst im Herzen von der Geistrede getroffen zu werden (2,13.15.37); Petrus spricht mit urbanem Charme (3,6) oder leichtem Sarkasmus (4,9).

Von szenischer Komik ist in diesem Teil allein 5,17–26, wohl nicht zufällig wiederum eine von Lk ausgestaltete Gerichtsszene: Die eifersüchtige jüdische Obrigkeit wirft die Apostel ins Gefängnis. In gleicher Nacht führt sie ein Engel heraus, der sie in den Tempel schickt, um dort zum Volk „alle Worte dieses Lebens“ zu reden:

Als nun der Hohepriester eintraf und die, die an seiner Seite standen, beriefen sie den Hohen Rat ein und die ganze Ältestenschaft der Söhne Israels, und sie sandten in den Kerker, sie vorführen zu lassen. Doch als die Büttel ankamen, fanden sie sie nicht im Gefängnis vor. Da kehrten sie zurück und meldeten es mit den Worten: „Wir fanden den Kerker völlig sicher verschlossen vor und die Wächter an den Türen postiert. Als wir aber aufgeschlossen haben, fanden wir drinnen niemanden vor!“ Als der Tempelhauptmann und die Hohepriester diese Worte hörten, wussten sie sich keinen Rat dazu, was denn dies wohl solle. Da traf jemand ein, der ihnen meldete: „Siehe, die Männer, die ihr ins Gefängnis geworfen habt – im Heiligtum stehen sie derweil und lehren das Volk!“ Daraufhin ging der Hauptmann mit den Bütteln fort und brachte sie herbei – nicht mit Gewalt, denn sie hatten Furcht vor dem Volk, dass man sie steinige. (5,21b–26)

Wer sich die verblüffte und verängstigte Reaktion der Obrigkeit vorstellt, wird die hier angelegte Komik genießen<sup>42</sup>. Die Episode birgt unter theozentrischem Vorzeichen genug an spöttischem Kontrast, verletzter Erwartung und Rollentausch, um es auch unter dem hier verfolgten Gesichtspunkt wahrscheinlich zu machen, dass sie wesentlich auf den Redaktor selbst zurückgeht<sup>43</sup>: „L'art du narrateur, maniant tour à tour le drame et l'ironie, est magistral“<sup>44</sup>. Doch die Dezenz bleibt gewahrt; Turbulenzen werden vermieden; die Apostel folgen dem Hauptmann mit Würde.

Auch die Phase des allmählichen Übergangs in die pagane Kultur (8,4–11,26) wahrt den Ernst. Man vergleiche die motivisch verwandten Szenen mit den Magiern Simon (8,9–24) und Bar-Jesus/Elymas (13,6–12), um den Unterschied zwischen einem erbaulichen und einem spöttischen Ausgang,

---

42 „Was vom Autor nicht ausgeführt wird, kann man leicht ergänzen: die höfliche Bitte des Obersten an die Apostel, sie mögen ihm doch unauffällig folgen, und wie diese harmlosen Gesellen ohne weiteres mitgehen“ (REISER, Witz [s. Anm. 5], 80).

43 Dies ist redaktionskritische Mehrheitsmeinung: ROLOFF, Apg, 99–101; WEISER, Apg I, 154–159; LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 75; BARRETT, Acts I, 281 f.

44 Daniel MARGUERAT, Les Actes des Apôtres I, Genf 2007 (CNT 5a), 188.



zwischen *tremendum* und *ridendum* wahrzunehmen<sup>45</sup>. Selbst der äthiopische Eunuch – eine beliebte Spaßfigur für Komödie und Satire – entbehrt jeglicher Komik und spiegelt im Gegenteil die Hoffnung auf endzeitliche Heimholung (vgl. Jes 56,3–7) wider (8,26–40)<sup>46</sup>. Dem Übergang des Evangeliums in neue Heilszonen geziemt gemessenes Staunen, nicht aber Spott.

Kaum aber ist das Schwellenkapitel 12 und damit das Forum paganer Kultur betreten, führt Lk beschwingt das *theatrum mundi* vor Augen: Vom blutrünstigen Gewaltherrscher bis zur einfältigen Magd, vom korrupten Kämmerling bis zum unbestechlichen Racheengel, vom Gotteswort bis zum Gewürm bietet die Episodenfolge eine bunte Welt, darin immerhin achtzehn Tote, darunter der erste Martyrer aus dem Zwölferkreis – dies alles vergnüglich dargeboten.

Der Grund für solche Vergnüglichkeit liegt einerseits im befreiend theozentrischen Duktus dieses ersten Kapitels kirchlicher „Weltgeschichte“, andererseits im konsequenten Erzählerwillen, jene Welt dar- und bloßzustellen, in der sich kirchliche Geschichte vollziehen wird<sup>47</sup>. Kap. 12 ist ungewöhnlich dicht von Tradition geprägt<sup>48</sup>. Der Humor wächst durch die Kompositionsarbeit hinzu. Er trägt die uns bereits bekannten lukanischen Züge. So fehlt es nicht an *spöttischen Kontrasten*: Der tyrannische Mörder steht zwei apostolischen Opfern gegenüber; die Gewaltgeschichte am Hofe kontrastiert der friedlich betenden Gemeinde; Bestechung und Herrschervergottung bei den um ihre Ernährungslage bekümmerten Phöniziern setzen das Gegenbild zur urchristlichen Hilfsgesandtschaft in der Hungerkrise (vgl. 11,27–30; 12,25). Ein Engel befreit, ein anderer schlägt nieder. Petrus verwechselt den Engel mit einem Traumgesicht, die Gemeinde Petrus mit einem Engel, das Volk den Herrscher mit einem Gott, und der Herrscher hat die Rechnung ohne Gott und Engel gemacht. Der Apostel bleibt der demütig Geführte, der Herrscher sucht Gott zu verdrängen. Auf die Huldigung des Tyrannen, der in Königsrobe und mit Volksrede glänzt, folgt dessen ebenso unverzügliches wie elendes Ableben zur Doxa des wahren Gottes. Der Apostelverfolger stirbt schmähdlich, das Gotteswort

45 In D\* (sy<sup>hmg</sup>) mae vergießt Simon gar unaufhörlich und heftig Reuetränen. Zur Auslegung vgl. Hans-Josef KLAUCK, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, Stuttgart 1996 (SBS 167), 22–35.60–69.

46 Zur Auslegung KLAUCK, Magie (s. Anm. 45), 35–42.

47 Zur Begründung der hier vorausgesetzten Sinnlinien vgl. Knut BACKHAUS, Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von Apg 12, in: ZNW 103 (2012) 157–176 (Lit.).

48 Zur traditionsgeschichtlichen Analyse näher Walter RADL, Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12, in: BZ 27 (1983) 81–96, hier: 82–86; WEISER, Apg I, 286–288; LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 145–152; MARGUERAT, Actes, 424 f.

„wächst und mehrt sich“. Dem entspricht der *Rollentausch*: Aus den Wärtern des zum Tode Verurteilten werden zum Tode verurteilte Wärter; aus dem König, der einen Apostel tötet und den anderen öffentlich töten will, wird ein Tyrann, der eines öffentlichen Todes stirbt. *Erwartungen* werden sowohl in der erzählten Welt als auch für die Leserschaft verletzt, allen voran die προσδοκία τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων (12,11): Für Petrus, angeketet und von vielen Soldaten bewacht, tut sich die eiserne Pforte αὐτομάτη auf, während ihm das Tor seiner Glaubensschwester „vor Freude“ verschlossen bleibt. Die *serva currens* Rhode entspricht einem der realistischen Situationskomik und Spannung dienenden Klischee der Neuen Komödie und der *comoedia palliata* (vgl. bes. Plaut. Capt. 778–780; Ter. Eun. 36–40; Ter. Haut. 35–40)<sup>49</sup>. Die für den Apostel betende Gemeinde erwartet nicht einmal die Erhörung ihres Gebets. Hier nun werden auch Züge milder Selbstironie wirksam, die wiederum die *theozentrische Pointe* unterstützen: Von dem geführten Anführer Petrus und der Gemeinde, die sich eher verirrt zeigt, hängt nichts ab. Aus der symbolischen Inszenierung von Macht – die Apotheose der Herrscherstimme erinnert subtil an Nero<sup>50</sup> – wird die Doxa Gottes, dessen Wort sich ausbreitet, während sich der Theomachos in Würmern windet<sup>51</sup>.

In alldem sind es die Farben des Exodus- und des Ostergeschehens, die das an sich betrübliche Geschehen – im weitesten Sinn – zu einem „Türöffnungswunder“ für das Evangelium auf seinem Weg in die Weltkultur werden lassen. Nicht jedes einzelne Motiv birgt in sich schon Komik<sup>52</sup>, aber

49 Dazu 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. Rhodes Einsatz entspricht der Erzähltechnik des Terenz: „suspense that combines anticipation and *irony* because the spectators know from earlier action of the drama what the announcement of the slave will be and have more knowledge of the situation than do the characters“ (ebd. 153; vgl. ebd. 156 f.). Zum ikonographischen Zusammenhang Eric G. CSAPO, A Case Study in the Use of Theatre Iconography as Evidence for Ancient Acting, in: AK 36 (1993) 41–58; Zum motivgeschichtlichen und ikonographischen Zusammenhang George E. DUCKWORTH, The Dramatic Function of the *servus currens* in Roman Comedy, in: J. T. Allen u. a., Classical Studies. FS E. Capps, Berkeley, Calif. 1936, 93–102.

50 Vgl. näher Hans-Josef KLAUCK, Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23 (2002), in: Ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien, Tübingen 2003 (WUNT 152), 251–267.

51 Prototyp des verfolgenden Theomachos und wahrscheinlich Vorbild der lukanischen Retributionsszene ist Antiochos IV. Epiphanes, dessen ähnlicher Wurmtod in 2Makk 9 makaber überzeichnet wird, worin sich für GRUEN, Diaspora (s. Anm. 12), 178 f. sardonischer Humor spiegelt.

52 Vgl. die Warnung bei STRELAN, Acts (s. Anm. 39), 264, der „in the face of extreme adversity and peril“ keinen Raum für „sheer amusement and entertain-

die kunstvolle Abstimmung des so disparaten Traditionsguts ergibt ein ironisches Ganzes. Die tiefste Pointe liegt darin, dass sich die Aktanten in einem Spiel bewegen, dessen Plot allein der Herr der Geschichte bestimmt, dem seinerseits weitherziger Sinn für Überraschungen eigen scheint.

Der erzählte Tod des „Herodes“ (12,20–23) gewährt uns die einzigartige Möglichkeit, eine Tradition, die Lk mit Josephos (ant. Iud. 19,343–352) teilt, synoptisch heranzuziehen. Beide Autoren schöpfen aus einem Traditionspool<sup>53</sup>, in dem der spektakuläre Tod Agrippas I. auf offener Bühne als vom Himmel gesandte Strafe für seine hellenistische Herrschaftsinszenierung gedeutet wird. Josephos führt die adulatorischen Zurufe, statt akustisch auf die (neronisch-komische) Stimmdarbietung, optisch auf die (apolonisch) strahlende Königsrobe zurück. An sich ist Agrippa I. für ihn eine vom Himmel begünstigte Figur: Der als ἄγγελος waltende Uhu ist kein Rache-, sondern Schicksalsbote (vgl. ant. Iud. 18,195.200 f.; 19,346). Der König nimmt bei seinem gar nicht so abrupten Ableben Gelegenheit, das eigene Geschick opernhafte als insgesamt günstig und am Ende gerecht zu deuten (ant. Iud. 19,347). Sein jüdisches Volk betrauert ihn, während die undankbaren heidnischen Untertanen ihn *post mortem* verhöhnen (vgl. ant. Iud. 19,349.356–359). Ganz anders in Apg: Der Erzähler sieht keinen Grund zur Dankbarkeit. Hier stirbt ein Tyrann zwischen Racheengel und Würmern den grausigen Straftod. Dabei lässt Lk die hellenistische Hybris zu dessen unterhaltsamem Anlass herabsinken, während er durch seine Kompositionsarbeit als eigentliche Ursache die Verfolgung der Apostel herausstellt: Der Verfolger stirbt eben jenen theatralischen Tod vor dem Volke, den er Petrus zgedacht hatte. Ein und dieselbe Tradition nimmt also bei Josephos eine tragische, bei Lk eine ironische Prägung an.

Die folgenden Kapitel (13,1–19,40) spielen die *comoedia humana* auf dem mediterranen Jahrmarkt der Eitelkeiten durch und geben damit eine Probe von der Be- und Vergegnung von Evangelium und paganen Lebenswelten. Lk wird verkannt, wo man ihn – etwa unter Verweis auf die Areopag-Rede – als Bewunderer der reichsrömischen Kultur einschätzt. Wir haben seinen Humor hinreichend kennengelernt, um die ironisch-distanzierten Untertöne bei der Beobachtung reichsrömischer Wirklichkeit wahrzunehmen: Paulus, „erfüllt von Heiligem Geist“, enttarnt Elymas, „voll von

---

ment“ sieht und allzu tiefsinnig nach „symbol and metaphor“ schürft (vgl. ebd. 263–273), statt die theologische Tiefe darin zu entdecken, dass „amusement und entertainment“ trotz allem möglich bleiben.

53 Die jeweilige Darbietung ist nicht nur verschieden akzentuiert, sondern auch perspektivisch derartig unterschiedlich, dass ich keine direkte Abhängigkeit von Josephos zu erkennen vermag; anders die Vermutung bei PERVO, Acts, 312 f.

aller Tücke und aller Arglist“. „Bar-Jesus“ entpuppt sich als „Teufelsohn“; der Magier wird in einen zeitweilig Blinden verwandelt, der Verführer, von Gottes Hand getroffen, tappt umher und sucht nach Helfern, die ihn an der Hand führen (13,6–12). Lk gestaltet hier Überlieferung, aber er arbeitet den spöttischen Kontrast, das Überraschungsmoment und den ironischen Rollenwechsel heraus<sup>54</sup>. In einer erneuten Verwechslungsszene (14,8–18) hält lykaonisches Landvolk Barnabas und Paulus für Zeus und Hermes, und wir sehen den Priester des „Zeus vor der Stadt“, wie er gleich mehrere Stiere mit Kränzen an die Tore treibt, um samt der Menge seinem nun in der Stadt weilenden Dienstgott zu opfern: ein Meteor aus dem Himmel Lukians! Vielleicht hat Lk das Szenario im Anschluss an lokal verankerten Mythenstoff (vgl. Ov. met. 8,626–724) selbst geschaffen, um den überkommenen nüchternen Reisebericht unterhaltsam aufzulockern; in jedem Fall aber hat er seine Tradition kraftvoll durchkomponiert<sup>55</sup>. Solche Überarbeitung ist ähnlich für eine längere Sequenz mit doppeltem Befreiungswunder anzunehmen (16,16–40)<sup>56</sup>: Paulus treibt, durch das ständige Sehergeschrei der Geduld beraubt, den Python-Geist aus einer Wahrsagemagd, wird von den finanziell geschädigten Geschäftsherren verklagt und erhält schließlich – nach wundersamer Befreiung aus dem Kerker mittels Erdbeben zum Nachtgebet – demutsvolles Abschiedsgeleit von den Ratsherren, müssen diese doch feststellen, dass sie römische Bürger widerrechtlicher Körperzucht ausgeliefert hatten. In Athen, für das ihm nur spärliche Nachrichten vorliegen<sup>57</sup>, lässt Lk desto mehr eigenen Witz sprühen, um den *genius loci* nicht in trockenen Wegnotizen untergehen zu lassen (17,16–34): Die stets nach Neuigkeiten gierenden Athener verwechseln Jesus und Anastasis mit einem der herkömmlichen Götterpaare, und Paulus, der auf den großen Ironiker Sokrates durchsichtig wird, hält seine *captatio benevolentiae* auf dem Areopag wiederum doppeldeutig. An sich empört über die Fülle an Götterbildern in der Stadt, verneigt er sich gleichwohl vor seinem Auditorium: „Ihr Männer von Athen! Wie ich wahrnehme, seid ihr in jeder Hinsicht ausgesprochen gottesscheu (δαιοειδιστάτους ὑμᾶς θεωρῶ)!“ (17,22) Das Adjektiv δαιοειδίων denotiert einerseits „fromm“, andererseits „abergläubisch“. In

54 Zur Traditionsanalyse WEISER, Apg II, 312–314, der gerade die Kontraste in v. 10 auf den Redaktor zurückführt; ferner LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 154–158.

55 Zur Traditionsanalyse WEISER, Apg II, 343–347; LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 164–172; zur Auslegung KLAUCK, Magie (s. Anm. 45), 69–76.

56 Zur Traditionsanalyse WEISER, Apg II, 421–431; LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 185–191; zur Auslegung KLAUCK, Magie (s. Anm. 45), 77–87.

57 Zur Traditionsanalyse WEISER, Apg II, 457–463; LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 196–202; zur Auslegung KLAUCK, Magie (s. Anm. 45), 88–111, bes. 91–99.

der Verfasser/Paulus-Leser-Beziehung finden sich die Athener als *superstitio nova* karikiert, in der erzählten Welt mögen sie sich geschmeichelt fühlen. Nicht nur dem Tyrannen gegenüber, sondern auch zur Menschenmenge sollte man eher mit der doppeldeutigen Anspielung reden, rät Ps.-Demetrios und führt als Beispiel die Athener an (de eloc. 294). In Korinth ist es abermals eine Gerichtsszene, die die Erwartung der Leser (wie der Kläger) verletzt, wenn am Ende ausgerechnet der Synagogenvorsteher Sosthenes vor dem Richterstuhl verprügelt wird, während der Prokonsul achtlos die Schultern zuckt (18,16f.). Die Nachricht selbst wird Lk aus korinthischer Lokaltradition überkommen sein<sup>58</sup>; die Auswahl gerade dieser burlesken Szene und wohl auch die vergnügliche ἐνάργεια verraten die redaktionelle Hand. Zum turbulenten Finale kommt es in Ephesus. Der Gauklertrupp „Die Sieben Söhne des Hohepriesters Skeuas“ setzt die vier Grundzüge lukanischen Humors geradezu in Slapstick um (19,13–20). Ihr parasitärnamensmagischer Beschwörungsversuch setzt einen lachhaften Kontrast zur Verkündigung des Namens Jesu durch Paulus, doch ihre (wie der Leser) Erwartung wird durch die Rollenrochade grob enttäuscht: Der Aberg Geist kennt zwar Jesus und Paulus, nicht aber die Exorzisten. So sehen wir die ihrerseits vom Aberg Geist ausgetriebenen Geistaustreiber übel gepackt, nackt und zerschunden dem Haus entfliehen. Vielleicht ist die schwankartige Legende Lk ohne christlichen Bezug überkommen. Jedenfalls war sie ihm zur Charakterisierung von Ephesus, der „Hauptstadt der Magie“, willkommen. Er hat mit literarischer Brillanz das Beste daraus gemacht: eine Parodie<sup>59</sup>. Aber auch hier dürfen wir die theozentrische Pointe nicht übersehen: Juden wie Hellenen zu Ephesus lachen nicht; vielmehr werden sie von Offenbarungsehrfurcht ergriffen und preisen den vom Gauklertrupp missbrauchten Namen des Kyrios Jesus. Am Ende verbrennt man Zauberbücher im Wert von 50.000 Silbermünzen<sup>60</sup>. Auch hier lautet das Fazit: „So gedieh mit Macht des Herren Wort und wurde kraftvoll!“ (19,20)

Der Showdown dieser lebenskulturellen Besichtigungsreise findet – wie deren Anfang – im Theater statt, und abermals auf wahrhaft theatralische Weise (19,23–40). Die Silberschmiede von Ephesus fürchten erstens um ihren „nicht spärlichen Gewinn“ aus den Artemis-Devotionalien und zweitens um das Ansehen der Artemis selbst. So zetteln sie einen städtischen Auflauf an. Die Menge wogt ins Theater, um eine konfuse Volksver-

58 Vgl. WEISER, Apg II, 483–488; LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 202–212.

59 Vgl. PERVO, Acts, 476.

60 Zur Diskussion des Traditionshintergrunds WEISER, Apg II, 521–526; LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 219–223; zur Auslegung KLAUCK, Magie (s. Anm. 45), 114–117; Scott SHAUPE, Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19, Berlin 2005 (BZNW 133), 177–234.

sammlung abzuhalten: „Da schrien denn die einen dies, die anderen das; die Versammlung war nämlich in Verwirrung geraten, und die meisten wussten nicht, weswegen sie zusammengeströmt waren“ (19,32)<sup>61</sup>. So wechselt man die Verdächtigen und brüllt den arglosen Vertreter der Judenschaft mit einem Geistesreichtum nieder, der an die Schafe in Orwells *Animal Farm* erinnert. „Etwa zwei Stunden lang“ skandiert der Mob: „Groß ist die Artemis der Epheser!“ Deren Verehrung steht für den sich einschaltenden Stadtschreiber außer Zweifel. Doch sieht er keineswegs die von Silberschmied-Seite beschworene Gefahr, dass Paulus die Volksmenge verführe (19,26), sondern die, dass die Volksmenge selbst des Aufruhrs verdächtig wird. Die dramatische Episode mag auf ephesinische Lokaltradition von einer tumultuarischen Auseinandersetzung zwischen paganer Stadtbevölkerung und örtlicher Judenschaft oder (eher) christlicher Ortsgemeinde zurückgehen<sup>62</sup>. Die amüsierte Erzählgestalt hat ihr jedenfalls erst der Redaktor gegeben, der hier – wie auch sonst<sup>63</sup> – die Gelegenheit ergreift, um den amorphen Volkshaufen zu karikieren, der raschen Stimmungswechseln und rauen Demagogen erliegt, irrational handelt, jederzeit zu Aufruhr bereit und doch am Ende ängstlich und mühelos einzuschüchtern ist. Hier teilt Lk auffällig und in gezielter Literarisierung eine für die reichsrömische Elite bezeichnende Sichtweise<sup>64</sup>. Paulus bleibt als ernstzunehmende Kontrastgestalt im erzählerischen Hintergrund.

Der Ernst um seine Person wird im weiteren Verlauf leitend. Seine Abschiedsrede vor den ephesinischen Presbytern in Milet (20,17–38) setzt als Gegenaffekt das Pathos<sup>65</sup>. Tränen fließen (vgl. 20,19.31.37 f.; 21,13); die Zeichen stehen auf Nimmerwiedersehen (20,38; 21,4–6.10–14). Selbst Paulus will es das Herz brechen (21,13), obschon es eigentlich ja nur zu den Brüdern der Urgemeinde geht. Sein Martyrium muss nicht geschildert werden; es färbt die Darstellung. Mit der Reise nach Jerusalem hebt eben jener gemessene Erzählstil wieder an, der die ersten Berichte über Jerusalem

61 KLAUCK, Magie (s. Anm. 45), 125 gibt (wohl doch zu kühn) die Möglichkeit zu bedenken, in der ἐκκλησία συγκεχυμένη „eine förmliche Anti-Ekklesia zu entdecken, eine Karikatur dessen, was Gemeindeversammlung auch im Christentum sein soll“.

62 Die Traditionsgrundlage ist umstritten; vgl. WEISER, Apg II, 541–549; LÜDEMANN, Christentum (s. Anm. 20), 223–228; PERVO, Acts, 485–490; zur Auslegung KLAUCK, Magie (s. Anm. 45), 117–126; SHAU, Theology (s. Anm. 60), 240–263.

63 Zum literarischen Motiv des Mobs vgl. PERVO, Profit (s. Anm. 5), 34–39.

64 Vgl. Alfred KNEPPE, Metus temporum. Zur Bedeutung von Angst in Politik und Gesellschaft der römischen Kaiserzeit des 1. und 2. Jhdts. n. Chr., Stuttgart 1994, 330–337.

65 Vgl. PERVO, Profit (s. Anm. 5), 66–69.

geprägt hat. Wie im ersten Teil heitern allenfalls hier und dort kleinere Erzählzüge die getragene Darstellung ein wenig auf: eine Verwechslung (21,37–39), das nach wie vor irritierende Bürgerrecht (22,25–29). Nur der Tumult im Synedrium und der Rede-Agon vor Felix durchbrechen als redaktionelles Intermezzo (in funktionaler Analogie zur Gerichtsszene 5,17–26) den getragenen Gang. Dass ein Aktant auf dem strandenden Schiff ungerührt seiner kennzeichnenden Beschäftigung nachgeht, kommt in komischer Überzeichnung auch bei Petron vor, bei dem der bizarre Poet Eumolpus *in vicinia mortis* Verse schmiedet (sat. 115,1–5). Doch der Unterschied ist nicht zu übersehen: Paulus bricht *in vicinia mortis* das Brot, weil er sich geführt weiß. Glauben bedeutet „guten Mutes“ zu sein (27,34–36; vgl. 27,22–25). Trotz der abschiedlichen Stimmung der letzten Reise wird die Perspektive an keiner Stelle bitter. Optimistischer als Apg kann eine Schrift nicht enden.

#### IV. Die Erlösung vom Ernst und der Ernst der Erlösung: Humor als Aneignung

Humor, so hatten wir eingangs festgestellt, distanziert sich vom konventionellen Weltverhältnis. Er ist keine Launigkeit, sondern Indikator von Selbstverortung und Sinnwahrnehmung. Unsere Beobachtungen zu der Weise, mit der Apg Traditionsstoff in abgewogen humoriger Weise literarisiert, wirft damit neues Licht auf ihr literarisches Selbstverständnis, ihren sozialen Ort und ihren theologischen Anspruch.

(1) *Die narrative Strategie des Humors*: Lk ist nicht einfachhin lustig. Er ist es literarisch sehr gekonnt und theologisch sehr gezielt. Sein Humor entspricht dem rhetorisch geforderten *πρῆπον*. Im biblisch gefärbten Eingangsteil, der von der Urgemeinde erzählt, findet er sich (ähnlich wie im dritten Evangelium) nur in gemessener Form. Der Schlussteil der Apg ist eher vom Pathos geprägt. In beiden Teilen findet sich allerdings ein redaktionelles Interludium in Gestalt eines Prozesses, der zur Charakterisierung der beteiligten Parteien im je erzählten dramatischen Verlauf dient (5,17–26; 24,1–23 i. V. m. 23,1–10). Die eigenen Heroen wirken dabei überlegen, mitunter urban; die Gegner werden ironisch bis burlesk entlarvt. Dagegen wird dem Humor im mittleren Teil, der den Eintritt des Evangeliums in die pagane Kultur vorführt, breiter Raum gewidmet. Hier gibt die Komik dem Plot weithin eigene Färbung. Sie schöpft die auch in Roman und menippeischer Satire genutzten Möglichkeiten aus: Gerichtsprozesse, Redueduelle, Mobszenen, Verwechslungen, komische Charaktere von der „laufenden

Magd“ bis zu den „ausgetriebenen Exorzisten“. Lk setzt diesen szenischen Humor ein, weil er ihm am wirksamsten dazu dient, in anschaulichen und mitreißenden Sequenzen, also nach Maßgabe der ἐνάργεια, die umgebende Kultur zu kennzeichnen und die Überlegenheit des Evangeliums deutlich werden zu lassen. Insofern hat sein Humor unmittelbar theologischen Rang. Die Komik dient der konkreten Kennzeichnung und – befreienden – Relativierung von Mehrheitsgesellschaft und Konkurrenten auf dem Markt der Religionen.

(2) *Humor als Redaktionsarbeit*: Lk findet in seinen Traditionen selbst keinen (gezielten) Humor. Er stiftet seiner Groß Erzählung auf doppelte Weise Komik ein: (a) *Relecture*: Er nimmt die Geschehensabläufe, die mit erster Naivität tradiert sind, unter ihren komischen Gesichtspunkten wahr und verstärkt diese Gesichtspunkte im Erzählprozess. (b) *Réécriture*: Er gibt dem Geschehen selbst den komischen Ablauf, den spöttischen Kontrast oder die ironische Note. Die Komödisierung ist also Teil der literarischen Formung von Tradition, der Rekontextualisierung durch Geschichtsschreibung und der Gattungsdynamik historiographischen Erzählens. Gerade an Kap. 12 ließ sich zeigen, dass Lk seine Pointen nicht zuletzt durch Kompositionsarbeit und intertextuelle Vernetzung gewinnt: Disparates Traditionsgut (Verfolgung der Apostel, Intervention des Himmels, Tod des Tyrannen) erklärt sich schwarzhumorig wechselseitig selbst oder im Rahmen biblischer und urchristlicher Rekurrenz (Tod des Antiochus IV., Exodus- und Ostergeschehen).

(3) *Aneignung als affirmative Neudeutung*: Nach Lukian gleicht der Historiograph dem plastischen Künstler. Er bedient sich seiner Quellen und Traditionen, wie ein Bildhauer das ihm vorgegebene Material formt. Er ist nicht Herr dieses Materials, wohl aber gibt er ihm seine sinnpendende und anschauliche Gestalt (hist. conscr. 51; vgl. Plut. de gloria Ath. 346f–347c). So auch Lk: Der Redaktor gibt seiner Überlieferung eine Richtung, die sie vorher nicht besaß. Er schöpft ortsgemeindliche Traditionen aus, um erheiterndes Lokalkolorit zu schaffen, und nutzt die Konflikte „von damals“, um „heute“ unterhaltsam zu wirken. Diese Neuausrichtung des überkommenen Erzählguts verdankt sich auch seinem schriftstellerischen Ehrgeiz: Das überkommene Erzählgut dient jetzt zum *delectare* und *movere* nicht weniger als zum *conservare* und *docere*.

Die Komödisierung altehrwürdiger Tradition ist in der hellenistisch-frühreichsrömischen Kultur an sich nicht ungewöhnlich. Der überkommene Mythenstoff samt seinem Götterapparat gewann gerade in humorigen Fortschreibungen neue Aktualität: Zwischen den Hexametern seines Argonauten-Epos schmilzt Apollonios von



Rhodos die ehemals frommen Zuschreibungen in spielerische Unterhaltung um. Man hat dies „domestication of the divine“<sup>66</sup> genannt: Aphrodite richtet dem hinkenden Göttergatten das Bett und widmet sich, nach dem Vorbild der alexandrinschen Damenwelt, vornehmlich ihrer Haarpracht (Apoll. Rhod. 3,36–51), wird aber gestresst durch ihren Sohn Eros. Der entpuppt sich als bockige Göre, die beim Spiel mit Ganymed mogelt und der man zur Strafe den Bogen wegnehmen müsste, die aber durch die Bestechung mit Spielzeug dazu gebracht werden kann, Medea – an sich die klassische Tragödienfigur – in den Liebeswahn zu treiben (3,91–155). Hera ist eine mit Blick auf den abenteuerlustigen Gatten leidgeprüfte Matrone (vgl. bes. 4,794f.817). Mit gespielterem Respekt vor den Musen beteuert der Dichter augenzwinkernd, die Überlieferung dulde keinen Zweifel daran, dass die Argonauten ihr Schiff in Ermangelung von Wasser zwölf Tage und Nächte eigenhändig durch die libysche Wüste bis zum Trichonischen See trugen (4,1381f.)<sup>67</sup>. Etwa zur lukianischen Zeit spielen Senecas *Apokolokyntosis* oder die Dialoge Lukians mit der überkommenen Götterhierarchie, um die Gegenwart aus einer neuen und radikal anderen Perspektive vorzuführen. Herakles dient nicht nur als Figuration von Philosophie, Symbolisierung von Herrschaft, Verkörperung menschlicher Tragik, sondern nimmt auch eine Komiklaufbahn, die zwischen lustigem Trunkenbold und kraftstrotzendem Schrupfhirn wechselt<sup>68</sup>.

Die Dynamik, die wir in Apg beobachten, ist indes eine andere: Die, „die von Anfang an Augenzeugen waren und Diener des Wortes“ (Lk 1,2), sind eben keine Musen. Lk behandelt seine Tradition nicht mit einer vorwiegend ästhetischen Absicht, und er redigiert keineswegs *gegen* sie. Vielmehr gibt er ihr eine Sinnkarriere, die sie im Licht des göttlichen Geschichtshandelns und damit in ihrem theologischen Zusammenhang allererst sachgerecht verstehbar macht.

66 Simon GOLDHILL, *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge 1991, 312; vgl. ebd. 311–313.

67 Zur Erschließung der komischen Züge vgl. die Kommentierung durch Reinhold GLEI/Stephanie NATZEL-GLEI in der Textausgabe, 2 Bde., Darmstadt (1996) 22007.

68 Bernd EFFE, *Held und Literatur. Der Funktionswandel des Herakles-Mythos in der griechischen Literatur*, in: *Poetica* 12 (1980) 145–166: 160 f. zeigt auf, dass selbst die grobe Komödisierung die Admiration gegenüber dem tradierten Heros nicht einschränkt, sondern lebensweltlich fördert und zum vertrauten Habitus werden lässt.

(4) *Eigenart und Grund des lukanischen Humors*: Wir haben gesehen, dass sich der in Apg äußernde Humor zunächst kaum von jenem unterscheidet, den wir im literarischen Umfeld beobachten: Er gewinnt seinen Reiz im spöttischen Kontrast, ist parteiliche Waffe zur Depotenzierung von Gegnern, rochiert heiter mit Aktantenrollen, wendet sich *παρὰ τὴν προσδοκίαν*, gibt überraschend dem scheinbar Sinnlosen vollen Sinn in neuem Schein. Dem Humor der Apg eignet nichts vom kaustischen Wortwitz des Tacitus; er entspricht im Ganzen der Komik von Roman und menippeischer Satire, wenn auch subversiver als der erstere und milder als die zweite. Ziehen wir Quintilians Typologie des *ridiculum* (vgl. inst. 6,3,17–24) heran, so erscheint uns der lukanische Humor vornehmlich als der des *salsum* (vgl. inst. 6,3,18f.), also der vergnüglichen Ereignisdarstellung, wie sie auch (aber keineswegs *nur*) breitere Schichten anspricht.

Diese episodische Darstellung führt, wie wir sahen, im Mittelteil mit überlegener Distanz die Buntheit des römischen Imperiums vor Augen. Davon abgesehen legt sich über alle Einzelszenen hinweg eine gelassenheitere Atmosphäre. Sie wird durch die pathos-haltigen Teile nicht aufgelöst, sondern tritt desto klarer hervor. Diese Atmosphäre scheint von jener „Freude“ geprägt, die der Erzähler in semantischer Breite immer wieder als Kennmal der christlichen Wirklichkeit ausweist. Lk wird nicht sarkastisch wie ein senatorischer Geschichtsschreiber, dessen Stand bessere Zeiten erlebt hat. Er neigt auch nicht zu ironischer Resignation wie Josephos, der die Katastrophe seines Volkes bezeugt. Die erzählten Katastrophen des Lk halten sich in Grenzen; die Jerusalemer Hungersnot ist nicht mehr als Anlass für eine zügige Hilfsaktion (11,28–30); der Untergang von Jerusalem und Heiligtum wirft keinen schweren Schatten auf den Erzählverlauf<sup>69</sup>. Die in frühchristlichen Kreisen nicht selten gepflegte Selbststigmatisierung in der Opferrolle findet in Apg keinen Widerhall, auch wenn von Opfern die Rede ist und Christsein durchaus Lebensgefahr zu bergen scheint. Das scheinbare Scheitern des Gründers, seine Anklage durch das eigene Volk und die Kreuzigung durch das herrschende System, wird als versöhnter und versöhnender Tod gezeichnet. Er wird Ursache erfüllter Freude für die Seinen (2,22–28) und Anlass für eine galante Verbeugung vor den „Tätern“: „Nun denn, Brüder: Ich weiß, dass ihr aus Unkenntnis gehandelt habt – gleichwie auch eure Vorsteher“ (3,17). Steve Mason macht darauf aufmerksam, dass sich *ἐλπὶς* bei Josephos meist auf individuelle Ziele richtet, die, sofern sie edler Natur sind, bitter ausgehen. Der Begriff wird zu einem morbiden Leitwort der zu erzählenden, letztlich tragischen Geschichte. Dagegen sieht Apg *ἐλπὶς* als vorwärtsdrängende,

69 Vgl. die sehr weiterführenden Beobachtungen bei MASON, *Speech-Making II* (s. Anm. 22), bes. 154f.

erfüllte und sich erfüllende, nicht von den Akteuren, sondern vom Herrn der Geschichte verbürgte Glaubensleidenschaft<sup>70</sup>. Für Josephos ist ἀνάγκη Schicksal und Verhängnis, in Apg vollzieht sich der Geschichtsplan nach Gottes unbezwingbarem Heilswillen<sup>71</sup>. Noch die tränenreiche Abschiedsrede des Paulus ist nur ein Fortschritt auf den Erfolg hin, den das „Wort seiner Gnade, das Kraft besitzt aufzubauen“ (20,32), untrüglich nehmen wird. Das offene Ende der Apg ist die Einlösung dieses Versprechens. Von hierher können wir den Humor der Apg tiefer verstehen: Er ist Konsequenz aus dem Geschichtsbild des Verfassers und aus dem daraus abgeleiteten Ordnungswissen. Insofern der Redaktor die Geschichte wissender überschaut als die Tradenten der Einzelstoffe, gewinnt er „das Recht auf und die Pflicht zum Humor“.

(5) *Der soziale Ort des lukanischen Humors*: Die humorgeprägte Fortschreibung von Tradition verrät einiges über Änderungen im sozialen und intellektuellen Milieu des frühen Christentums. Es ist bemerkenswert, mit welcher Bravour und welchem Differenzierungsvermögen Lk die Spielräume ausmisst: Er kann souverän prozessuale Verfahren darstellen und Reden imitieren. Er karikiert den Mob nicht ohne Verächtlichkeit. Er vermag Bilder von bäurisch-einfachen, abergläubischen, geldgierigen und furchtsamen Menschen zu zeichnen, wie es Quintilian vom ausgebildeten Redner verlangt (inst. 6,2,17<sup>72</sup>). Er kennt Gattungsspiel und Sprachformwechsel, feine Anspielung, etwa auf den Ironiker Sokrates, gezielte Doppeldeutigkeit, urbanen Witz, stilvolle Ironisierung, spöttische Parodie, derbe Burleske, in Maßen auch (theozentrische) Selbstironie mit Blick auf seine Helden – all dies auf literarische Wirksamkeit hin sorgfältig abgestimmt. Vielleicht hat Steve Mason recht: Hätte Lk gewollt, hätte er die rhetorische Kunst noch weiter ins Kraut schießen lassen können. Wenn er es nicht wollte, lag dies an einer letztlich in der Christus-Bindung verankerten Tendenz zur Einfachheit<sup>73</sup>. Dann ist noch die ἰδιωτικὴ φράσις<sup>74</sup> Teil des literarischen Könnens. Mag Lk mit Sympathie über ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ

70 Vgl. MASON, Speech-Making II (s. Anm. 22), 155.

71 Vgl. ebd. 155 f. Zur Bedeutung des göttlichen Heilsplans für die lukanische Geschichtskonzeption im Vergleich mit anderen Historiographen John T. SQUIRES, *The Plan of God in Luke-Acts*, Cambridge (1993) 2004 (MSSNTS 76), bes. 15–77.

72 *rusticos, supersticiosos, avaros, timidos secundum condicionem positionum effingimus*.

73 Vgl. Speech-Making II (s. Anm. 22), 165 f. 170.

74 DBR § 485: „die Acta sind zwar in der Anlage und Disposition vortrefflich, aber in der Darstellung stark ‚idiotisch‘ (ἰδιωτικὴ φράσις Gegensatz zu τεχνικὴ)“ (F. Blafß); vgl. PERVO, *Acts*, 7–12, der zum Vergleich neben den Romanen den in

ἰδιῶται berichten (vgl. 4,13), er selbst gehört keineswegs zu solchen. Er teilt ihren Glauben; ihren Status teilt er nicht.

Ein Humor, der mit Roman und menippeischer Satire Schritt hält, wird sich an Adressaten richten, die an eben solchem Humor Freude finden. Die Leserkreise von Romanen werden in gebildeteren und wohlhabenderen Schichten der reichsrömischen Gesellschaft vermutet<sup>75</sup>. Dies lässt noch keine Rückschlüsse auf Bildungsgrad und Sozialstatus der Leser der Apg zu. Gleichwohl: Wer Wundererzählungen in Form historiographischer Stiftungsmimesis und in ironischer Einkleidung wahrnimmt, zeigt eine anspruchsvollere Form von Neugier. Die Aneignung von Tradition im Modus des Humors zeugt in jedem Fall von einer bereits voranschreitenden Inkulturation des Christentums. Angstbesetzte Verliererpose und Außenseitersyndrom sehen anders aus. Von hier aus lässt sich auch eine Brücke zu Erich Gruens Beschreibung des jüdischen Diaspora-Humors schlagen. So wenig wie die jüdischen Zeitgenossen lächelt Lk „durch Tränen hindurch“. Seine und seiner Adressaten Situation erlaubt die amüsierte Beobachtung, die ironische Distanz und die überlegene Freude an sich und den Anderen. Apg entstand in einer Zeit, an einem Ort und/oder in einer Situation, in der Christsein gewiss Risiken barg, aber weder den Optimismus trübte noch zu Bitterkeit reizte.

(6) *Humor als ernstgenommenes Heilswissen*: Komik, so haben wir festgestellt, besitzt in Apg unmittelbar theologischen Rang. Apg will nicht gute Laune, sondern christliche Identität stiften. Ihre christlichen Aktanten erzählen keine Witze, sondern verkünden Umkehr. Der spöttische Kontrast profiliert wahren und falschen Glaubens- und Lebensstil. Jene προσδοκία, die im lukanischen Humor verletzt wird, wurzelt in dem Umstand, dass die Aktanten ihre Rechnung ohne den göttlichen Wirt machen. Die Rollenrochaden rücken die Welt aus himmlischer Perspektive ins rechte Maß zurück. Die Pointe des lukanischen Humors ist wesentlich theozentrisch. Letztlich setzt er das Programm des Magnifikat in Erzählprosa um: „Komisch ist und zum Lachen bringt, was im offiziell Geltenden das Nich-

---

einfachem Stil schreibenden Biographen Nepos sowie die *Antiquitates Biblicae* heranzieht.

75 Vgl. Niklas HOLZBERG, *Der antike Roman. Eine Einführung*, Darmstadt (1986) <sup>3</sup>2006, 52–55; skeptischer bzgl. des Bildungsniveaus bleibt PERVO, *Profit* (s. Anm. 5), 81–85. Unter den Voraussetzungen einer jüdisch-christlichen Sozialisation kann man möglicherweise davon ausgehen, dass die Zahl lesefähiger Individuen über den geschätzten 15% der Bevölkerung lag. In jedem Fall war die Vorlesekultur überdurchschnittlich ausgeprägt, sodass auch breitere Kreise Zugang zu Apg hatten.

tige und im offiziell Nichtigen das Geltende sichtbar werden lässt<sup>76</sup>. Apf opfert ihr Traditionsgut also keineswegs anspruchsloser Ergötzung. Im Gegenteil: Sie nimmt ihre Tradition theologisch ernster, als diese sich selbst nimmt. Die Transformation durch Humor erweist sich als Signum angewandter Soteriologie. Lk lacht, als habe eine ganze Welt das erlöste Lachen zu lernen.

---

76 Odo MARQUARD, Exile der Heiterkeit, in: W. Preisendanz/R. Warning (Hg.), Das Komische, München 1976 (Poetik und Hermeneutik 7), 133–151: 141; vgl. ebd. 141–144.