

# Mose und der *Mos Maiorum*

## Das Alter des Judentums als Argument für die Attraktivität des Christentums in der Apostelgeschichte

von

KNUT BACKHAUS

„Newcomer“ haben es schwer – zumal dort, wo Alter alles ist. Auf der Akropolis zu Athen ließ König Attalos II. von Pergamon (reg. 159–138 v. Chr.) gut sichtbar eine Weihegabe errichten, die vier monumentale Schlachten darstellte: die Gigantomachie, die Amazonomachie, die Schlacht von Marathon und – einen kürzlich errungenen Sieg seines Hauses über die Galater in Mysien (vgl. Pausanias 1,25,2). Zwei mythische Großereignisse, eine historische Schlacht, die längst mythischen Glanz besaß, und lokalpolitisches Zeitgeschehen. Die Attaliden, „Newcomer“ eben unter den hellenistischen Herrscherhäusern, bedurften der Legitimierung durch Einzeichnung in eine ehrwürdige „Urgeschichte“.<sup>1</sup> Mehr noch: Ihr Sieg gegen die keltischen Stämme prägte ihre Selbstinszenierung als berufene Wahrer griechischer Kultur.

Die aus unserer Sicht unrealistische Weihegabe dient einem realistischen Zweck: Sie kanonisiert ein Vergangenheitsbild, und dies in einem Legitimationsinteresse der Gegenwart. Sie prägt das aus, was die jüngere Kultur-

---

<sup>1</sup> Hinweis bei H.-J. Gehrke, Die Bedeutung der (antiken) Historiographie für die Entwicklung des Geschichtsbewußtseins, in: Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, hg. v. E.-M. Becker, BZNW 129, Berlin 2005, 29–51: 47; vgl. näher M. Flashar, Die Sieger von Marathon – Zwischen Mythisierung und Vorbildlichkeit, in: Retrospektive. Konzepte von Vergangenheit in der griechisch-römischen Antike, hg. v. ders. / H.-J. Gehrke / E. Heinrich, München 1996, 63–85: 66–74.82f Anm. 74. Zur Funktion des Galatersieges für die Selbstinszenierung der Attaliden-Dynastie vgl. H.-J. Schalles, Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im dritten Jahrhundert vor Christus, IF 36, Tübingen 1985, bes. 51–127; zur Erinnerungspflege der Attaliden-Dynastie C. Habicht, Athens and the Attalids in the Second Century B. C., Hesp. 59, 1990, 561–577; B. Virgilio, Fama, eredità e memoria degli Attalidi di Pergamo, in: Aspetti e problemi dell'Ellenismo, hg. v. ders., Studi Ellenistici 4, Pisa 1994, 137–171.

wissenschaft ‚soziales Funktionsgedächtnis‘ nennt.<sup>2</sup> Geschichtsbewusstsein ist eine scheinbar objektiviertere Form des Selbstbewusstseins.

Meine Leitthese im Folgenden lautet: ‚Lukas‘ kanonisiert – namentlich in der Apostelgeschichte – das Vergangenheitsbild des Christentums, und zwar durch Einzeichnung in die biblisch-jüdische ‚Urgeschichte‘, als deren berufene Wahrerin er seine Gemeinschaft darstellt. Als narrativer Spezialist für das soziale Gedächtnis verortet er seine junge Gemeinschaft im monumentalen Vergangenheitsraum Israels und unterfüttert seinen aktuellen Geltungsanspruch durch den ersten literarischen Entwurf gepflegter Erinnerung im Urchristentum. Die archaische Tradition der biblischen Literatur, ‚Mose‘, nutzt er dabei apologetisch zum Anschluss an die griechisch-römischen Geltungsstandards, für die der *mos maiorum*, im weiten Sinn verstanden, Identität, Legitimation und Konkurrenzfähigkeit stiftet, für die das *προεβύτερον* sich der Vermutung des *καεῖτον* erfreut und Alter Attraktivität steigert. Kurzum: Sein Doppelwerk zeichnet die intentionale Geschichte der werdenden Kirche.<sup>3</sup>

Der *Auctor ad Theophilum*<sup>4</sup> argumentiert also im Prinzip ähnlich wie der *Auctor ad Epaphroditum*, wobei sich – je nach Sichtweise – einschränken lässt: Er musste sich das Alter ausleihen, da ihm derzeit kein anderes zur Ver-

<sup>2</sup> Das Verstehenskonzept einer funktionalen Erinnerungskultur wurzelt bei M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Paris 1994; *La mémoire collective* (1950), hg. v. G. Namer, Paris 1997, und empfing wichtige Impulse von dem Kunsthistoriker Aby Warburg (dazu R. Kany, *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin, Studien zur deutschen Literatur* 93, Tübingen 1987, bes. 168–185); vgl. O. G. Oexle, *Memoria als Kultur*, in: *Memoria als Kultur*, hg. v. ders., *VMPIG* 121, Göttingen 1995, 9–78, bes. 22–29. In der jüngeren deutschen Kulturwissenschaft wurde es vor allem unter der Denkfigur des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ durch Jan und Aleida Assmann fortentwickelt; vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München<sup>2</sup> 2004.

<sup>3</sup> Der Begriff der ‚intentionalen Geschichtsschreibung‘ für die im Interesse der Gegenwartskonstitution gepflegte relationale Erinnerung geht auf H.-J. Gehrke (vgl. *Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern*, *Saec.* 45, 1994, 239–264: 247.252–257) zurück und wurde von ihm in verschiedenen Zusammenhängen konkretisiert und erweitert; vgl. bes. *Was ist Vergangenheit? oder: Die „Entstehung“ von Vergangenheit*, in: *Der neue Streit um Troja. Eine Bilanz*, hg. v. C. Ulf, München 2003, 62–81; ders., *Einleitung*, in: *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und ‚Acts of Identity‘*, hg. v. M. Fludernik / ders., *Identitäten und Alteritäten* 18, Würzburg 2004, 11–19; ders., *Bedeutung* (s. Anm. 1).

<sup>4</sup> Aus Konvenienzgründen nenne ich den Verfasser des lukianischen Doppelwerks (LDW) im Folgenden *Lukas* und die beiden Teilschriften *Lk* und *Act*. Die sich zwischen den beiden jüdisch-römischen Kriegen im Zeichen der Tora-Orientierung neu affirmierenden Gemeinschaften des synagogalen Judentums nenne ich vereinfachend *Judentum*, die sich in der gleichen Schwellenphase mit ihren fließenden Übergängen etablierenden Gruppierungen des von Lukas so genannten ‚Weges‘ der ‚Christianer‘ (*Act* 11,26; 26,28; vgl. Tacitus, *Annales* XV 44) (werdendes) *Christentum* bzw. (werdende) *Kirche*.

fügung stand.<sup>5</sup> Man mag sogar boshaft vom Griff in das ‚Ahnenkapital‘<sup>6</sup> sprechen. Denn die Jesus-Bewegung als solche verfügte nicht einmal über das Kleingeld ererbter Eigenschaften und Würdetitel, war sie doch aufgebrochen im Gefolge eines Gedächtnisbilderstürmers, der die Berufung auf Abkunft nicht gelten ließ und noch aus Steinen Abraham-Kinder werden sah (Q 3,8). Ihr eigener Neuheitsanspruch war nicht minder radikal: „Neuer Wein in neue Schläuche!“, so lautet die Devise (Mk 2,22; vgl. Mt 9,17 / Lk 5,37f; EvThom 47).<sup>7</sup> Doch der Dritte in der *traditio triplex* fügt einen verblüffenden Nachsatz hinzu: „Niemand, der alten Wein trinkt, will neuen. Denn er sagt: Der alte ist ersprießlich!“ (Lk 5,39). Das ist wohl weniger ein irenisch-ironischer Stoßseufzer<sup>8</sup> als ein kulturelles Aha-Erlebnis.<sup>9</sup>

Um dieses ‚Aha‘ etwas zu differenzieren, gliedere ich meine eben aufgestellte Leitthese in drei Unterthesen: *In einem religiös-kulturellen Wettbewerb, in dem geschichtliche Herkunft entscheidender Attraktivitätsfaktor sein konnte, hat Lukas im Blick auf das ‚Alter des Judentums‘ (1) das sinnstiftende Potential des sozialen Funktionsgedächtnisses für das werdende Chris-*

<sup>5</sup> Edna Brocke hat für dieses Phänomen den Begriff der christlichen ‚Leihidentität‘ geprägt (vgl. E. Brocke [Briefwechsel mit J. Moltmann], *Das christlich-jüdische Verhältnis und der zweite Golfkrieg*, KuI 6, 1991, 163–185: 174f). Auch solches Urteil entspringt freilich keineswegs historischer Tatsachenbeobachtung, sondern artikuliert seinerseits – als Ausdruck systematisierender Entscheidung – das soziale Funktionsgedächtnis. Dies erweist die jüngste – mit bezeichnender Familienmetaphorik geführte – Debatte über die Frage, inwiefern das Judentum, wie oft zu hören ist, als ‚Mutterreligion‘ des Christentums (und Islams) gelten könne oder seinerseits ‚Tochter‘ der biblischen Tempel-Religion sei, mit dem Christentum durch Ursprungsverwandtschaft ‚geschwisterlich‘ verbunden: M. Wolffsohn, *Juden, Christen, Brüderlichkeit? Historiker-Gedanken zum Kampf der universalistischen und partikularistischen Tendenzen in der Religion*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.12.2005, Nr. 294, 40.

<sup>6</sup> Die Metapher (im Bezug auf den aristokratischen Statuswettbewerb in der römischen Republik) bei U. Walter, *Ahn macht Sinn. Familientradition und Familienprofil im republikanischen Rom*, in: *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum*, hg. v. K.-J. Hölkeskamp u. a., Mainz 2003, 255–275: 258f; zum Begriff des ‚symbolischen Kapitals‘ (Pierre Bourdieu) vgl. auch E. Flaig, *Die Pompa Funerbris. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik*, in: *Oexle (Hg.), Memoria (s. Anm. 2)*, 115–148: 126f.

<sup>7</sup> Zu diachronem Profil und historischer Rückfrage vgl. K. Backhaus, *Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums*, PaThSt 29, Paderborn 1991, 138–161. Zum Neuheitsanspruch des Frühchristentums W. Kinzig, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, FKDG 58, Göttingen 1994, bes. 111–117.

<sup>8</sup> In diese Richtung ging meine Deutung in Backhaus, *Jüngerkreise* (s. Anm. 7), 160; zur Diskussion des Passus vgl. R. S. Good, *Jesus, Protagonist of the Old*, in *Lk 5:33–39, NT 25*, 1983, 19–36.

<sup>9</sup> Vgl. H. Merkel, *Israel im lukanischen Werk*, NTS 40, 1994, 371–398: 385f; ders., *Das Gesetz im lukanischen Doppelwerk*, in: *Schrift und Tradition. FS J. Ernst*, hg. v. K. Backhaus / F. G. Untergaßmair, Paderborn 1996, 119–133: 133.

*tentum erkannt, ihm (2) entschlossen die historiographische Teilmonographie als legitimierende Herkunfts- und Stiftungsmemoria zur Verfügung gestellt und ihm (3) durch erzählendes Ordnungshandeln einen relationalen Vergangenheitsraum in der biblischen Tiefe der Zeit erarbeitet.*

## I. Die Gedächtnisstrategie des Lukas

### *Der römische mos maiorum: Ein heuristischer Musterfall*

In was für eine Gesellschaft klingt der Nachsatz vom „alten Wein“ hinein? Unter dem *mos maiorum* verstehe ich hier die für das griechisch-römische Wertesystem im weitesten Sinn kennzeichnende normative Herkunftsreferenz.<sup>10</sup> Doch der *mos maiorum* im engeren Sinn, die Selbstvergewisserung und -darstellung der republikanisch-römischen Nobilität durch Verweis auf typische Eigenschaften und beispielhafte Taten der Vorfahren,<sup>11</sup> kann in vierfacher Hinsicht als heuristischer Musterfall gelten:

(a) Er ist ein *schöpferisches, aber auch subversives Konstrukt*: Als ‚Faktum‘ in der Vergangenheit entdeckt, dient er als bedrohte und verpflichtende Norm für die Gegenwart: Caesar entdeckt die Vorfahren des julischen Hauses nicht

<sup>10</sup> Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatione*, definiert recht allgemein: *mos est [institutum pa]trium; id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones [caerim]oniasque antiquorum* (146,3–5 [hg. v. W. M. Lindsay]); zur Phänomenologie des *mos* bei Varro vgl. M. Bettini, *mos, mores* und *mos maiorum*. Die Erfindung der „Sittlichkeit“ in der römischen Kultur, in: *Moribus antiquis res stat Romana*. Römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jh. v. Chr., hg. v. M. Braun / A. Haltenhoff / F.-H. Mutschler, *Beiträge zur Altertumskunde* 134, München 2000, 303–352: 314–318.

<sup>11</sup> In neutestamentlicher Zeit hatte der *mos maiorum* in diesem primär standesethischen Sinn seine Blütezeit bereits hinter sich, da er naturgemäß den Interessen der Kaiser, so sehr diese sich gerade im ersten Jahrhundert auf die altrömischen Gepflogenheiten beriefen, zuwiderlaufen musste. So dient er selbst bei Tacitus allenfalls noch zur Kennzeichnung althergebrachter Hinrichtungsart (z. B. *Annales* IV 30,1; XVI 11,3; vgl. Sueton, *Nero* 49,2; *Dom.* 11,2; Apuleius, *Metamorphoses* X 11). Eine instruktive begriffs- und motivgeschichtliche Übersicht bis zur Zeit Ciceros mit einem Ausblick auf die Folgezeit gibt W. Blösel, *Die Geschichte des Begriffes mos maiorum von den Anfängen bis zu Cicero*, in: *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, hg. v. B. Linke / M. Stemmler, *Historia Einzelschriften* 141, Stuttgart 2000, 25–97. Zu den Funktionen und Formen der Ahnenreferenz in der spätrepublikanischen Nobilität erhellend K.-J. Hölkeskamp, *Exempla und mos maiorum*. Überlegungen zum „kollektiven Gedächtnis“ der Nobilität (1996), in: ders., *SENATVS POPVLVSQVE ROMANVS*. Die politische Kultur der Republik – Dimensionen und Deutungen, Stuttgart 2004, 169–198, und Walter, *Ahn* (s. Anm. 6); vgl. auch die Sammelbände Braun / Haltenhoff / Mutschler (Hg.), *res Romana* (s. Anm. 10), und Linke / Stemmler (Hg.), *Mos* (a. a. O.).

ohne Programmatik außer bei Venus auch bei dem legendären König Ancus Marcius (vgl. Sueton, Iul. 6,1)<sup>12</sup> – nicht ohne Programmatik entdeckt sein Ättentäter M. Iunius Brutus die Wurzeln seines eigenen Geschlechts bei Brutus, dem legendären Tyrannenfeind.<sup>13</sup>

(b) Er ist je nach Gegenwartsinteresse *beweglich*: Es sind die *homines novi* „*obscuris orti maioribus*“ (vgl. Cicero, off. I 116), die seinen Verlust am heftigsten beklagen, ihn am tiefsten beschwören und am kühnsten umdeuten und so Ahnengemeinschaften entdecken, wo man zuvor keine sah: Die ‚Vätersitte‘ wird bei Cato Censorius und Cicero (z. B. rep. V 1) zur leitenden Denkfigur und zugleich von der Standestugend der adeligen *gentes* ausgeweitet zum Identitätsmaßstab des Römertums schlechthin.<sup>14</sup>

(c) Er ist diskursiv kaum einlösbar, sondern begegnet vor allem als *lebensweltliche Realität*: Er wird durch Sozialisation vermittelt, durch beeindruckende Beispielfälle und vorbildhafte Individuen konkretisiert, an typischen Verhaltensmustern erzählend eingeschärft, historiographisch verstetigt, an festen Erinnerungsorten in Tempeln oder Atrien kultiviert, in Wachsbildern (*imagines maiorum*) visualisiert und mit Aufzügen inszeniert, besonders nachhaltig in der *pompa funebris*.<sup>15</sup> Die Erinnerung war erzähltechnisch kanalisiert und augenfällig.

(d) Er ist, gerade auch in seiner auf die Gesamtgesellschaft erweiterten Gestalt, *religiös geprägt*: Zum einen verankert er die derzeitige Ausübung der Religion in einer unvordenklichen und daher als sakrosankt empfundenen Vergangenheit und gibt ihr so innere wie soziale Verbindlichkeit (z. B. Cicero, Pro Murena 1), zum anderen gewinnt er seine eigene Verbindlichkeit

<sup>12</sup> Die *pro rostris* gehaltene *laudatio funebris* – in diesem Fall für Caesars Tante Julia im Jahr 69 v. Chr. – war ein natürlicher Ort für die genealogische Heeresschau. Ancus Marcius galt der Staatsüberlieferung als der vierte von den sieben Stiftungskönigen Roms.

<sup>13</sup> Vgl. Walter, Ahn (s. Anm. 6), 264.272–274.

<sup>14</sup> Vgl. näher Blösel, Geschichte (s. Anm. 11), 53–59 (Cato).68–85 (Cicero).

<sup>15</sup> Zu den *imagines maiorum* umfassend H. I. Flower, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford 1996; im Überblick W. Kierdorf, Art. *Imagines maiorum*, DNP V, 1998, 946f. Zur *pompa funebris* Flaig, *Pompa* (s. Anm. 6), bes. 118–133; Flower a. a. O. 91–127; Hölkeskamp, *Exempla* (s. Anm. 11), 188–190; Blösel, *Geschichte* (s. Anm. 11), 37–46; Walter, Ahn (s. Anm. 6), 260–263. Zur ‚zitierten‘ bzw. ‚moralisierten‘ Geschichte Hölkeskamp, *Exempla* (s. Anm. 11), 176–183. Eine Überblicksskizze zur Memorialtechnik der römischen Nobilität bietet W. Blösel, *Die memoria der gentes als Rückgrat der kollektiven Erinnerung im republikanischen Rom*, in: *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen – Autoren – Kontexte*, hg. v. U. Eigler u. a., Darmstadt 2003, 53–72. Zur Beweglichkeit von Begriffsinhalt und -umfang der *mores maiorum* in der griechisch-römischen Kultur Bettini, *mos* (s. Anm. 10).

umgekehrt durch religiöse Sinnstiftung, die über die rationale Vergewisserung hinausreicht (z. B. Cicero, n. d. III 43.94).

Der *mos maiorum* war also nicht Standesethos allein, er war alltägliche Plausibilität – und als solche gerade auch Zielscheibe des Spotts. Denn vermutlich sind es Komödienschreiber und Satiriker, die die Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaft am treffsichersten wiedergeben. Bei Plautus machen sich gerade die – juristisch betrachtet: stammbaumlosen – Sklaven den *mos maiorum* zu Eigen: *scio crucem futuram mihi sepulcrum; / ibi mei sunt maiores siti, pater, avos, proavos, abavos*<sup>16</sup> (Miles Gloriosus 372f: Sceledrus). Der Schmarotzer Saturio kann darauf verweisen, dass er das alt-ehrwürdige Gewerbe seiner Vorfahren, ihnen getreu, mit aller Sorgfalt fortsetze: Denn auch Vater, Großvater, Urgroßvater, Ururgroßvater, Urururgroßvater, Ururururgroßvater hätten sich eifrig schmarotzend den Bauch gefüllt, und deren Stelle gedenke er auszufüllen (vgl. Persa 53–61).<sup>17</sup> Noch Juvenal in seiner beißenden Kritik am Adelsstolz moniert doch eher, dass die Nachfahren sich ihrer *stemmata* als unwürdig erweisen, als die *stemmata* selbst (Saturae VIII). Der ‚Stammbaum‘ also war in umfassender Weise jener Fixpunkt, der half, Orientierung über die eigene Position zu gewinnen.

#### *Herkunftsbehauptung und Geltungsanspruch: Das Problem des Lukas*

Nicht nur Familien und Völker besaßen Genealogien, sondern auch Poleis, politische und soziale Allianzen, Kultgruppen. Allerorten baute und pflegte man emsig Erinnerungsräume – die Pflege schloss bei Bedarf den Umbau ein. In solchen Räumen wurde die eigene Gegenwart durch narrative, literarische und rituelle Stränge mannigfach mit einem dem aktuellen Diskurs enthobenen Objektivitätsanspruch ‚tief unten‘ in der Geschichte verankert.<sup>18</sup> Das archaische Urgemälde war Troja: in alle Richtungen kommunikabel, da gemeinkulturell kanonisiert – mit einer variablen Vielfalt von Anknüpfungsmöglichkeiten für brauchbare Einzelbilder und gewünschte Erinnerungen – mit unbegrenzter Fortschreibungsfähigkeit: Denken wir nur an die erzählten Reisen des Troja-Flüchtlings Aeneas, dessen behauptete Anwesenheit Orte,

<sup>16</sup> „Ich weiß, dass mir künftig ein Kreuz zum Grab dient; dort sind meine Vorfahren schon gebettet: Vater, Großvater, Urgroßvater, Ururgroßvater.“

<sup>17</sup> *Veterem atque anitquom quaestum maiorum meum / servo atque optineo et magna cum cura colo. / nam numquam quisquam meorum fuit, / quin parasitando paverint ventris suos: / pater, avos, proavos, abavos, atavos, tritavos / ... / unde ego hunc quaestum optineo et maiorum locum* (53–57.61). Zum *mos maiorum* bei Plautus vgl. Blösel, Geschichte (s. Anm. 11), 27–37.

<sup>18</sup> Vgl. prägnant Gehrke, Bedeutung (s. Anm. 1), 39–49.

Bräuche und Verhältnisse der Mittelmeerwelt adelt, die Rom-Idee aus sich entlässt, in griechischem Raum werbend darstellt, schließlich ihre militärische Expansion legitimiert, die julische Dynastie, als sie es braucht, mit mythischem Glanz umstrahlt, noch im Mittelalter zur Konstruktion langer Stammbäume anregt und die damit verbundenen Macht- und Prestige-Ansprüche nachhaltig unterstreicht.<sup>19</sup>

Dabei lassen sich zwei Richtungspeile unterscheiden: Zum einen reprojiziert man das eigene Selbstbild in die unvordenkliche Vergangenheit und schafft ihm damit eine unantastbare, nahezu sakrale Grundlage, z. B. Vergils „Aeneis“: Man steht fest auf einem so geheiligten Boden. Zum anderen leitet man aus der gefühlten Lichtfülle dieser Vergangenheit jene mythifizierenden Punktstrahlen ins Jetzt über, die man für die je eigene Lebenswelt braucht, z. B. die „Persai“ des Aischylos: Man ist auf Augenhöhe mit den Heroen der Vorzeit.<sup>20</sup> In beide Richtungen gilt: Die Herkunftsbehauptung war eine leitende Legitimationsfigur der hellenistisch-reichsrömischen Welt. Als das plausibelste aller Argumente galt die diachrone Kohärenz, und das ‚seit jeher‘ typische Verhaltensmuster besaß normative Kraft. Mit den Worten, die Tertullian den Heiden (mit Blick auf die Bibel Israels zugunsten der Christen!) entgegenhält: *auctoritas summa antiquitas*; die Glaubwürdigkeit aufgrund der bislang durchschrittenen Zeiträume gehöre zum Kern der *religio* (vgl. apol. 19,1).

Wie aber nun stand da, wer energisch an diese Kultur Anschluss suchte, ohne doch ein solches Gefüge legitimierender Sinnbezüge nutzen zu können? Lukas besaß keine Stammbäume, keinen homerischen Kanon,<sup>21</sup> keine beweg-

<sup>19</sup> Vgl. grundlegend G. Binder, Der brauchbare Held: Aeneas. Stationen der Funktionalisierung eines Ursprungsmythos, in: Die Allegorese des antiken Mythos [in der Literatur, Wissenschaft und Kunst Europas], hg. v. H.-J. Horn / H. Walter, Wolfenbütteler Forschungen 75, Wiesbaden 1997, 311–330; T. Mavrogiannis, Aeneas und Euander. Mythische Vergangenheit und Politik im [sic] Rom vom 6. Jh. v. Chr. bis zur Zeit des Augustus, Perugia 2003, bes. 69–83.163–177; eine knappe Übersicht bietet H. Heckel, Art. Aineias [1], DNP I, 1996, 329–332; zur mittelalterlichen Rezeption vgl. P. Wathélet, Le mythe d’Enée dans l’épopée homérique. Sa survie et son exploitation poétique, in: Mythe et politique. Actes du Colloque de Liège 14–16 septembre 1989, hg. v. F. Jouan / A. Motte, BFPUL 257, Lüttich 1990, 287–296. Immerhin kennt selbst Tacitus Stimmen, die dem jüdischen Volk die durch Homer geadelten *clara initia* zuschreiben: *Solyms, carminibus Homeri celebratam gentem, conditae urbi Hierosolyma nomen e suo fecisse* (Historiae V 2,3).

<sup>20</sup> Vgl. Gehrke, Bedeutung (s. Anm. 1), 39f, und allgemein W. Kierdorf, Erlebnis und Darstellung der Perserkriege. Studien zu Simonides, Pindar, Aischylos und den attischen Rednern, Hyp. 16, Göttingen 1966, bes. 48–82.111–119.

<sup>21</sup> Grundsätzlich ist es denkbar, dass sich der pagane Kulturkanon, wenn schon nicht durch ausdrücklichen Bezug, so doch durch implizite Inanspruchnahme im LDW niedergeschlagen hat. Für die sokratischen Züge des ‚athensischen Paulus‘ (Act 17,16–34) ist dies offenkundig. Für die homerische Epik vermisste ich bislang ähnliche Querlinien. In keiner

lichen Götterverwandten, keine Titanen- oder Perserschlacht und nicht einmal die mythisierbare Erinnerung an einen Galatersieg. Der Vorwurf traditionsloser Heutigkeit wog schwer.<sup>22</sup> Der Neuerer, der auf eine Veränderung von Sitten und sozialer Statik zu zielen schien, grenzte sich kulturell aus. Der Eindruck, von der eigenen, jüdischen Väterreligion abgefallen zu sein, dürfte im Umkreis zahlreicher Synagogen sinnenfällig Nahrung gefunden haben und war angesichts von Schweinefleisch essenden Unbeschnittenen ohne erkennbare Sabbatfrömmigkeit<sup>23</sup> nicht leicht von der Hand zu weisen (vgl. allgemein Josephus, Ant XVI 34–36). Es sind, so meint Tacitus mit senatorischem Zorn, die abscheulichsten Elemente der Gesellschaft, die die väterlich ererbten Religionsbräuche aufgeben (Historiae V 5,1).<sup>24</sup> So stand der Amnesieverdacht gegen die junge Gemeinschaft als *superstitio nova et malefica* (vgl. Sueton, Nero 16,2; ferner Tacitus, Annales XV 44,3; Plinius, Epistulae X 96,8) deutlich im Raum.

Gerade im Bereich der Religionspraxis neigte die reichsrömische Gesellschaft zu Respekt vor Alter und Herkunft kultischer Praxis (*religio*) und zu Misstrauen gegenüber Neuem, Fremdländisch-Ungewohntem, sozial Inkompatiblen (*superstitio*).<sup>25</sup> Selbst dort, wo eine judenfeindliche Grundhaltung

---

Weise überzeugt der Versuch von D. R. MacDonald, Paul's Farewell to the Ephesian Elders and Hector's Farewell to Andromache. A Strategic Imitation of Homers *Iliad*, in: Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse, hg. v. T. Penner / C. Vander Stichele, SBL Symposium Series 20, Atlanta 2003, 189–203, die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Act 20,17–38) als Echo auf Hektors Abschied von Andromache (Ilias VI) zu lesen; vgl. dazu auch M. M. Mitchell, Homer in the New Testament?, JR 83, 2003, 244–260.

<sup>22</sup> *Pars pro toto* sei zeitgenössisch der Ausfall des Dionys von Halikarnass im Eingang zu De Oratoribus Veteribus (1) gegen die asianistische Manier in der Rhetorik genannt, die gleich zwei schwere Makel mit sich zu bringen schien: Sie stammte (anders als der Attizismus) aus östlichen Regionen und war neuartig (ἡ δὲ ἐκ τῶν βαρᾶθρων τῆς Ἀσίας ἐχθὲς καὶ πρῶτην ἀφικουμένη).

<sup>23</sup> Vgl. D. L. Balch, METABOΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ – Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts: Form and Function, in: Penner / Vander Stichele (Hg.), Acts (s. Anm. 21), 139–188: 153.183.

<sup>24</sup> *Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur; cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valere. nam pessimus quisque spretis religionibus patriis ...* – „Diese Bräuche [scil. jüdischer Observanz wie Beschneidung und Sabbat], auf welche Weise auch immer eingeführt, sind durch ihr hohes Alter gerechtfertigt; die übrigen Einrichtungen, widerwärtig und scheußlich, gewannen noch durch ihre Schlechtigkeit Kraft. Denn gerade der übelste Teil verwarf die väterlich ererbte Religion ...“

<sup>25</sup> Die *novitas* scheint den Vorwurf der *superstitio* hinreichend zu begründen. War (oder schien) ein religiöser Brauch alt, so konnte es dem römischen Sinn als *pietas* gelten, Menschen zur Sühne lebendig zu begraben (Sueton, Dom. 8,4; Plinius d. J., Epistulae IV 11,4–14). Schien er fremd oder neu und jedenfalls der eigenen Überlieferung oder sozialen Balance nicht adaptionsfähig, war er *superstitio* (vgl. Tacitus, Historiae V 13,1f); vgl. zur ersten Übersicht C. Frateantonio, Art. *superstitio*, DNP XI, 2001, 1113–1115. Cicero, De Legibus II 19: *Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos; privatim*

herrschte, würdigte man doch das Judentum wenigstens als alte Religion,<sup>26</sup> um dann freilich im Vergleich das Christentum umso schärfer zu verurteilen (vgl. Tacitus, *Annales* XV 44,3 mit *Historiae* V 5,1).<sup>27</sup> So sind die pagane Kritik am werdenden Christentum ebenso wie die apologetischen Versuche seiner Erzähler und Vordenker wesentlich durch das Alters- und Herkunftsproblem geprägt (vgl. z. B. Tertullian, *apol.* 19,1–4; 20,1; 46,1). Es darf als sicher gelten, dass dieses Thema auch in der Auseinandersetzung zwischen Christusgläubigen und Synagogengemeinden eine erhebliche Rolle gespielt hat.<sup>28</sup>

Abgesehen von der kulturellen Akzeptanz war das Risiko der Amnesie auch *ad intra* ernstzunehmen: Was – meist im Zusammenhang der ‚Parusieverzögerung‘ – mit der Metapher ‚Das Christentum hatte sich in der Geschichte einzurichten‘ beschrieben wird, stellte zunächst eine Herausforderung an die Wissensorganisation angesichts von möglichen Vergangenheiten dar, deren Auswahl die eigene Gegenwart definiert und die Zukunft vorprägt. Das soziale Gedächtnis hat eine kollektive Bindungsfunktion,<sup>29</sup> und es war Lukas, der seine ekklesiogene Kraft entdeckt hat. Wenn die Zeit ‚zerdehnt‘ war, galt es ihr Tiefe zu geben. Denn nur eine Gemeinschaft, die sich erzählend auf ‚ihre Geschichte‘ zu einigen weiß, kann ihre Identität markieren und ausprägen.

---

*colunto quos rite a patribus [cultos acceperint]* (vgl. *De Legibus* II 23.25f.27); vgl. P. Pilhofer, PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT II / 39, Tübingen 1990, 138–141. Ungeachtet der Authentiefage dürften Erlasse wie der von Josephus, *Ant* XIV 213–216 zitierte C. Julius Caesars eine Grundstimmung gegenüber den πάτρια ἔθη auch des jüdischen Volkes widerspiegeln.

<sup>26</sup> Zum Bild des Mose als eines weisen Gesetzgebers in der paganen Literatur J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, SBL.MS 16, Nashville 1972, 25–79.

<sup>27</sup> Freilich kann sich Tacitus in seiner Judentumspolemik nicht versagen, noch Mose vorzuwerfen, seinerzeit *novos ritus contrariosque ceteris mortalibus* eingeführt zu haben (*Historiae* V 4,1); zum Mose-Bild des Tacitus Gager, *Moses* (s. Anm. 26), 82–86.127f; zum negativen Mose-Bild des Kelsos Gager a. a. O. 92–101. Gerade die explizite Christenmiskritik des Kelsos konzentrierte sich, sofern noch erkennbar, auf den Einwand der Neuartigkeit und des Abfalls von den jüdischen Wurzeln (vgl. Origenes, *Cels.* I 14.16.26; II 4; V 33); dazu H. Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum* 7,42ff, NAWG.PH 1967 / 2, 1967, 19–55: 25–28; Pilhofer, PRESBYTERON (s. Anm. 25), 224–226.

<sup>28</sup> Zum Altersargument in der griechisch-römischen Literatur umfassend Pilhofer, PRESBYTERON (s. Anm. 25), 17–141, zur Auseinandersetzung der frühchristlichen Apologetik mit diesem Thema A. J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, HUTH 26, Tübingen 1989, 49–193; Pilhofer, PRESBYTERON (s. Anm. 25), 221–284.

<sup>29</sup> Zur soziogenen Kraft des Gedächtnisses vgl. Assmann, *Religion* (s. Anm. 2), 15–20; zum wissensoziologischen Zusammenhang P. L. Berger / T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London 1991, 110–146; zur Relevanz für das LDW P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, MSSNTS 57, Cambridge 1987, 65–70.214–219.

*Das biblische Alter des christlichen ‚Weges‘: Die Lösung des Lukas*

Solche Tiefe gewann Lukas aus der Bibel Israels und damit zugleich aus der Religionskultur und Geschichte des jüdischen Volkes, das aufgrund seines unvordenklichen Alters in der Selbstwahrnehmung kräftigen Stolz nährte und in der Fremdwahrnehmung zumindest auf relativen Respekt stieß. In diese Geschichte schreibt Lukas die Geschichte Jesu und der Kirche ein.<sup>30</sup> Er positioniert den christlichen ‚Weg‘ also zum einen auf der Erinnerungsbahn Israels (*Kontinuität*), weist bedeutungsstiftend auf, dass das Christentum deren Richtungssinn entspricht (*Identität*), und zugleich, dass das synagogale Judentum durch seine Entscheidung gegen den verheißenen Messias aus deren Logik herausgefallen ist (*Alterität*). Unter der Hand wird die alte Herkunft freilich entschieden modernisiert. Zugespitzt gesagt: Was der reichsrömischen Mehrheitskultur an Israels Herkunft attraktiv schien – sein Alter –, wird für das Christentum als biblische Religion beansprucht; was auf das Misstrauen dieser Mehrheitskultur stieß – sein ‚sonderlicher Aberglaube‘<sup>31</sup> –, wird vom Christentum als ethischer Gemeinschaft abgegrenzt.<sup>32</sup> Das Christentum wird als eine alte Religion konstruiert, und alle πράγματα, von denen die lukanische διήγησις zu berichten hat, sind erfüllte πράγματα (so

<sup>30</sup> Von „inscribing“ spricht J. B. Green, *Internal Repetition in Luke-Acts*. *Contemporary Narratology and Lucan Historiography*, in: *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, hg. v. B. Witherington III, Cambridge 1996, 283–299: 295.

<sup>31</sup> Von der Beschneidung bis zur Sabbatfrömmigkeit konnten pagane Beobachter massiven Anstoß an jüdischer Tora-Observanz nehmen (vgl. z. B. Tacitus, *Historiae* V 4,2; V 5,2; Plutarch, *De Superstitione* 169c); vgl. näher F. G. Downing, *Law and Custom. Luke-Acts and Late Hellenism*, in: *Law and Religion. Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, hg. v. B. Lindars, Cambridge 1988, 148–158: 154–157.

<sup>32</sup> Lukas entwickelt also erstmals eine Strategie, von der Tertullian feststellt, dass sie nicht alle paganen Beobachter überzeugt: *Sed quoniam edidimus antiquissimis Iudaeorum instrumentis sectam istam esse suffultam, quam aliquanto novellam, ut Tiberiani temporis, plerique sciunt profitentibus nobis quoque, fortasse an hoc nomine de statu eius retractetur, quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praesumptionis abscondat, vel quia praeter aetatem neque de victis exceptionibus neque de solemnitatibus dierum neque de ipso signaculo corporis neque de consortio nominis cum Iudaeis agimus.* – „Aber weil wir verbreitet haben, dass diese Gemeinschaft hier sich auf die uralten Dokumente der Juden stütze, obwohl die meisten wissen – und wir selbst bekennen uns durchaus dazu –, dass sie, aus der Zeit des Tiberius stammend, ziemlich neu ist, mag man vielleicht unter dem Eindruck Einwände gegen ihren Status erheben, dass sie gleichsam unter dem Sonnenschirm einer höchst angesehenen, jedenfalls erlaubten, Religion allerlei von unserem eigenen Bekenntnis verberge, zumal wir, vom Alter abgesehen, aufgrund von Speiseverboten, bestimmten Festtagen, des Zeichens am Körper gar oder eines gleichen Namens keine Gemeinschaft mit den Juden pflegen“ (apol. 21,1f).

programmatisch Lk 1,1), in der unvordenklichen Herkunft je schon angelegt.<sup>33</sup>

So erklärt sich auch der auf den ersten Blick irritierende Umstand, dass die Herkunftsmemoria zugleich Stiftungsmemoria ist, denn gerade der zweite Teil des Doppelwerks verzeichnet ja das anfanghafte Gründungshandeln der heroischen Stiftergeneration.<sup>34</sup> Wo es indes zu einer Umwandlung des Alten kommt – am nachhaltigsten mit der Aufnahme der Heiden in das Heilsvolk –, da ist solcher Wandel doch in den Herkunftsurkunden seit jeher als Stiftungswille angezeigt (vgl. bes. Act 15,7–21) und wird zudem durch unmittelbaren Eingriff Gottes verfügt (vgl. bes. Act 10,1–11,18). Auf nichts sind die Christen weniger aus als auf eine Störung der sozialen Balance oder gar eine grundstürzende Neuerung der gesellschaftlichen Verfassung bzw. – mit lukanischen Vorzugswörtern gesagt<sup>35</sup> – eine Veränderung der ‚väterlichen Sitten‘.<sup>36</sup> Gerade umgekehrt tragen sie zur Bereicherung des Erbes bei: Denn das Heidentum besitzt keine erinnerte Verheißung und deshalb aus sich heraus auch keine Zukunft.<sup>37</sup> Jetzt aber, nachdem sich, wie Lukas beschreibt,

<sup>33</sup> Zur Doppelsinnigkeit des Partizips *πεπληροφορημένα* im Sinne von „zum Abschluss / Vollmaß kommen“ und „Verheißung erfüllen“ vgl. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, HThK 3 / 1, Freiburg i. Br. <sup>4</sup>1990, 5f.

<sup>34</sup> Zum heuristischen Vergleich des LDW als Stiftungserzählung mit dem einschlägigen Stoff bei Dionysius von Halikarnass und in Plutarchs *Biographien* vgl. Balch, *METABOAH* (s. Anm. 23), bes. 154–174. In heuristischer Hinsicht – freilich nicht unter gattungskritischem Aspekt – ist auch die Lektüre des Doppelwerks als christliche Gründungsepik bei M. P. Bonz, *The Past as Legacy. Luke-Acts and Ancient Epic*, Minneapolis 2000, aufschlussreich.

<sup>35</sup> Das Nomen *ἔθος* erscheint im LDW zehnmal (Lk 1,9; 2,42; 22,39; Act 6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 25,16; 26,3; 28,17), in der gesamten übrigen ntl. Literatur nur zweimal, und dort eher unprofilert (Joh 19,40; Hebr 10,25). In Act steht das Motiv einer Veränderung der Sitten im Zentrum von erzählter Anklage (6,14; 16,21; 21,21), Warnung (15,1) und Verteidigung (28,17). Das Adjektiv *πατρῶος* kommt im NT ausschließlich in Act vor, und zwar positiv konnotiert (22,3; 24,14; 28,17), wie denn überhaupt die Wertschätzung ‚unserer Väter‘ im Sinne der *maiores* ein Kennzeichen lukanischer Geschichtswahrnehmung ist. Zu den semantischen Schnittfeldern von *ἔθος* im LDW (*νόμος*, Mose) vgl. S. G. Wilson, *Luke and the Law*, MSSNTS 50, Cambridge 1983, 1–11; Downing, *Law* (s. Anm. 31), 150–152; M. Klinghardt, *Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums*, WUNT II / 32, Tübingen 1988, 115–123. Der Sprachgebrauch ist dem des Josephus sehr verwandt.

<sup>36</sup> Die *μεταβολή πολιτειῶν*, die Veränderung der Gemeinschaftsverfassung, ist ein legitimatorisches Grundproblem hellenistisch-reichsrömischer Historiographie; vgl. umfassend Balch, *METABOAH* (s. Anm. 23), bes. 174–183.186–188; zum paganen Respekt vor der alten (und kompatiblen!) Sitte und dem lukanischen Rekurs auf die stabile Sitten-Basis des Christentums D. L. Balch, *Paul in Acts: „... you teach all the Jews ... to forsake Moses, telling them not to ... observe the customs“* (Act. 21,21), in: Panchaia. FS K. Thraede, hg. v. M. Wacht, JAC.E 22, Münster 1995, 11–23.

<sup>37</sup> Vgl. J. Jervell, *The Future of the Past. Luke's Vision of Salvation History and Its Bearing on His Writing of History*, in: Witherington (Hg.), *History* (s. Anm. 30), 104–126: 107;

das Gottesvolk für es geöffnet hat, darf es teilhaben an der Memoria Israels. Keine ‚nova et malefica superstitio‘ sind die ‚Christiani‘, sondern im Gegenteil: eine ‚vetus et pia religio‘.

Dies nach innen wie nach außen transparent zu machen, bedarf es einer sinnstiftenden Kultur sozialer Erinnerungspflege. Es ist die Aufgabe der Historiographie, eine solche zu entwickeln und so zugleich den Anschluss an die kulturellen Erwartungen der Umwelt herzustellen.<sup>38</sup> Lukas widmet dieser Aufgabe vor allem den zweiten Teil seines Doppelwerks.

## II. Geschichtsschreibung als Herkunftsmemoria

Gattungskritische Zuweisungen sind keine empirischen Klassifikationen, sondern der Versuch, eine möglichst aussagekräftige Vielzahl von vergleichenden Textbeobachtungen zu bündeln. So gesehen legt es sich nahe, den zweiten Teil des lukanischen Doppelwerks der ‚apologetischen Geschichtsschreibung‘<sup>39</sup> zuzuweisen. In erzählerischer Einheit mit der Episodenbio-

---

zum Vorsprung jüdischen Hoffnungswissens vor heidnischer Frömmigkeit K. Löning, Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreligionen, in: *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, hg. v. H.-J. Klauck, QD 138, Freiburg i. Br. 1992, 88–117: 110–115.

<sup>38</sup> Der nächste Christ, der sich – erst nach zwei Jahrhunderten und in einer neuen Schwellenphase – als Geschichtsschreiber betätigte, hat diese Aufgabe deutlich erkannt und beschrieben (Eusebius, h. e. I 2,1; I 4, bes. I 4,1.15); vgl. J. Ulrich, Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber, in: Becker (Hg.), *Historiographie* (s. Anm. 1), 277–287, bes. 279–281.

<sup>39</sup> Grundlegend und umfassend dazu G. E. Sterling, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*, NT.S 64, Leiden 1992. Die ebenso behutsame wie gründliche komparative Studie ist namentlich in der deutschsprachigen Acta-Forschung wohl noch zu wenig beachtet, möglicherweise auch deshalb, weil das Epitheton des ‚Apologetischen‘ – anachronistisch – störende Konnotationen birgt. Sterling definiert ‚apologetic historiography‘ folgendermaßen: „The story of a subgroup of people in an extended prose narrative written by a member of the group who follows the group’s own traditions but hellenizes them in an effort to establish the identity of the group within the setting of the larger world“ (17). – Wichtig ist es, diesen an den soziokulturellen Standards der hellenistisch-reichsrömischen Welt Maß nehmenden Apologetik-Begriff von einem solchen zu unterscheiden, der lediglich auf die politische Toleranz römischer Verantwortungsträger abhebt; vgl. dazu A. J. Malherbe, „Not in a Corner“. *Early Christian Apologetic in Acts 26:26, The Second Century 5*, 1985 / 86, 193–210, bes. 193–197; Esler, *Community* (s. Anm. 29), 205–219; Downing, *Law* (s. Anm. 31), 154. Hilfreich ist die typologische Unterscheidung des Apologetischen bei L. Alexander, *The Acts of the Apostles as an Apologetic Text*, in: *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, hg. v. M. Edwards u. a., Oxford 1999, 15–44: 16–19: I. Binnenkirchliche Auseinandersetzung, II. Verteidigung angesichts des Judentums, III. Religiöse Werbung gegenüber der griechischen Welt, IV. Politische Verteidigung gegenüber der römischen Macht; V. Legitimation und Selbstdefinition (Typ V dient eher

graphie des Evangeliums legitimiert sie die christliche *ὁδός* angesichts der religiösen Plausibilitäten der hellenistisch-reichsrömischen Mehrheitsgesellschaft.

Das Alter der je eigenen Kultur und Religion ist Standardthema jener – vor allem ethnisch geprägten – Teilgemeinschaften, die sich gegenüber der hellenistischen Synthese durch Anpassung wie Selbstaffirmation zu definieren suchten und zu diesem Zweck ihre Vergangenheit (neu) ordneten und mittels Geschichtsschreibung ‚re-dokumentierten‘.<sup>40</sup> Auf diesem Feld haben, sofern die wesentlich auf Alexander Polyhistor gestützte fragmentarische Überlieferung ein sachgerechtes Bild bietet,<sup>41</sup> gerade jüdische Historiographen so rege wie vielfältig mitgespielt. Abraham wird zum Stammvater für Afrikaner und Assyrer und obendrein Schwiegergroßvater des Herakles (KleodMalchHist Fr. 1 [Josephus, Ant I 240f]), aber auch astrologischer und mathematischer Lehrer der Phönizier und Ägypter (vgl. PseudEupolHist, Fr. 1f [Eusebius, praep. IX 17,2–9; IX 18,2b]; PseudHekatHist II, Fr. 1 [Josephus, Ant I 165b–168]). Vor allem Mose wird zum Archegeten aller Zivilisation, indem er den Juden die Schrift beibringt, die sie an die Phönizier, die sie an die Griechen weitergeben (EupolHist Fr. 1 [Eusebius, praep. IX 26,1]). Er legt, mit Thot-Hermes gleichgesetzt, der nur scheinbar ältesten Kultur der Ägypter nichts weniger als deren militärische, staatliche, intellektuelle und technische Basis, setzt – in gutem Einvernehmen mit der ägyptischen Priesterschaft – den Grund für Hieroglyphenschrift und Pyramidenbau und führt – für uns verblüf-

---

als Funktion aller literarischen Apologetik; vgl. a. a. O. 22). Zur kritischen Diskussion der Gattungsbeschreibung Sterlings vgl. D. W. Palmer, Acts and the Ancient Historical Monograph, in: The Book of Acts in Its First Century Setting I. The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting, hg. v. B. W. Winter / A. D. Clarke, Grand Rapids / Carlisle 1993, 1–29: 15–18; K. Yamada, A Rhetorical History. The Literary Genre of the Acts of the Apostles, in: Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference, hg. v. S. E. Porter / T. H. Olbricht, JSNT.S 131, Sheffield 1996, 230–250: 239–241; Alexander a. a. O. 19.26f; C. R. Holladay, Acts and the Fragments of Hellenistic Jewish Historians, in: Jesus and the Heritage of Israel. Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy, hg. v. D. P. Moessner, Harrisburg 1999, 171–198: 173f; T. Penner, In Praise of Christian Origins. Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography, Emory Studies in Early Christianity 10, New York 2004, 223–261; C. K. Rothschild, Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography, WUNT II / 175, Tübingen 2004, 50–53.

<sup>40</sup> Der Herausforderung stellten sich in der Regel Angehörige der priesterlichen Bildungsschicht, die jene Querkompetenz besaßen, der es bedurfte, um zwischen der indigenen Tradition und der hellenistischen Großkultur zu vermitteln: Berossos in den Βαβυλωνιακά (vgl. Sterling, Historiography [s. Anm. 39], 104–117), Manethon in den Αιγυπτιακά (vgl. Sterling a. a. O. 117–135); zu den ethnographischen Ursprüngen apologetischer Geschichtsschreibung bei Hekataios von Milet, Herodot, Hekataios von Abdera und Megasthenes vgl. Sterling a. a. O. 20–102.

<sup>41</sup> Vgl. bes. Sterling, Historiography (s. Anm. 39), 141–152.

find – nicht nur die Beschneidung ein, sondern auch Polytheismus und den reich ausgestatteten Tierkult (vgl. ArtapHist Fr. 3 [Eusebius, praep. IX 27,3–37]). Unter dem Namen Musaios wird er nicht etwa Schüler, sondern Lehrer des Orpheus und so indirekt auch zum Stifter der hellenischen Kultur (ArtapHist Fr. 3 [Eusebius, praep. IX 27,3f]).<sup>42</sup>

Die Ἀρχαιολογία des Josephus fügt sich diesem Strom apologetischer Geschichtsschreibung insofern ein, als sie ja gerade die Altertümlichkeit des Judentums – primär an Nicht-Juden gerichtet – nachzeichnet,<sup>43</sup> eine Tendenz, die *Contra Apionem* dann ausdrücklich in das Zentrum stellt (vgl. bes. Ap I 1; II 152). Das Anliegen des Historiographen Lukas ist vergleichbar:<sup>44</sup> Ihm geht es weniger – wie der Generation vor ihm und vor allem Matthäus – um den Ort der Heiden in der Ekklesia als vielmehr um den Ort der Ekklesia unter den Heiden, und so verfasst er eine Ἀρχαιολογία für jenes „große Volk“ (vgl. Act 18,10) der Christen, und zwar in einem doppelt legitimierenden Sinn: Er bietet ihre heroische Gründungs- und Erstepochengeschichte und zeigt zugleich auf, dass diese Geschichte ihrerseits auf einen unvordenklichen Hintergrund zurückweist.<sup>45</sup> Anders als Josephus bietet er dazu keine hellenis-

<sup>42</sup> Das Thema von Erfindung und Kulturstiftung nebst den damit verbundenen Prioritätsansprüchen und Abhängigkeitsbehauptungen beschäftigt die hellenistische Gelehrsamkeit nachhaltig; vgl. K. Thraede, Art. Erfinder II (geistesgeschichtlich), RAC V, 1962, 1191–1278. Zu den jüdisch-hellenistischen Historiographen vgl. die Textausgabe JSRZ I/2, hg. v. N. Walter (1976), sowie Thraede a. a. O. 1242–1247; H. Conzelmann, Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit, BHTh 62, Tübingen 1981, 139–159; J. J. Collins, Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora, New York 1986, 25–59; R. Doran, The Jewish Hellenistic Historians before Josephus, ANRW II 20.1, 1987, 246–297: 247–274; Sterling, Historiography (s. Anm. 39), 137–225; Holladay, Acts (s. Anm. 39); Penner, Praise (s. Anm. 39), 223–261; O. Wischmeyer, Orte der Geschichte und der Geschichtsschreibung in der frühjüdischen Literatur, in: Becker (Hg.), Historiographie (s. Anm. 1), 157–169, bes. 164–169; speziell zum Altersargument bei den jüdisch-hellenistischen Historiographen vor Josephus vgl. Droge, Homer (s. Anm. 28), 13–35; Pilhofer PRESBYTERON (s. Anm. 25), 148–163; zu Josephus Droge a. a. O. 35–47; Pilhofer a. a. O. 193–206.

<sup>43</sup> Dazu ausführlich Sterling, Historiography (s. Anm. 39), 226–310.

<sup>44</sup> Auch sonst lassen sich funktional bedingte Parallelen zwischen Act und den apologetischen Werken des Josephus aufzeigen, nicht zuletzt darin, dass Lukas ähnlich wie Josephus die eigene Gemeinschaft als mustergültige Politeia darstellt: In den lukanischen Summarien wie bei Josephus (vgl. Ap II 145–286, bes. II 145f) erscheinen die christliche bzw. jüdische Ethik, Gemeinschaft und Menschenfreundlichkeit als ideal; vgl. T. Penner, Civilizing Discourse. Acts, Declamation, and the Rhetoric of the *Polis*, in: ders. / Vander Stichele (Hg.), Acts (s. Anm. 21), 65–104: 91f; zur Interpretation Christine Gerber, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift *Contra Apionem*, AGJU 40, Leiden 1997, 122–387. Die jüdische / christliche Lebensform etabliert, was menschliches Kulturhandeln seit jeher zu verwirklichen suchte.

<sup>45</sup> Vgl. auch Sterling, Historiography (s. Anm. 39), 378–386; ähnlich E. Plümacher, Art. Apostelgeschichte, TRE III, 1978, 483–528: 518–520; J. Schröter, Lukas als Historiograph.

tische Nacherzählung der biblischen Geschichte. Er setzt ‚Mose und Propheten‘ voraus, gibt ihnen ein verheißungsgeschichtliches und christologisches Vorzeichen und fügt den (vorerst) jüngsten Akt erzählend hinzu, und zwar so, dass kein Zweifel an der Einheit dieses Aktes mit dem Gesamtdrama aufzukommen vermag.

Wer sich ‚in Geschichte einrichten‘ will, bedarf der Geschichtsschreibung. Zu den maßgeblichen Leistungen historischer Vernunft gehört es, Kontinuitäten wahrzunehmen und dem eigenen Deutungskosmos zuzuordnen, um somit allererst eigene Kontinuität entfalten zu können. Lukas bedient sich solcher Vernunft, um dem werdenden Christentum im Modus historiographischen Erzählens Zeit, Raum, Sinnsystem, Wertentwürfe und Handlungszwecke zu erarbeiten.<sup>46</sup> Sein Doppelwerk stellt der Generation einer Übergangs- und Sattelzeit jenes Zusammenhangs- und Orientierungswissen zur Verfügung, dessen sie bedurfte, um einen kognitiven und, darauf aufbauend, lebensweltlichen Standort in der reichsrömischen Kultur zu gewinnen. Zurückhaltung ist Lukas dabei so fremd wie den anderen Apologeten seiner Zunft. Ort und Zeit, die er seiner Gemeinschaft zuweist, lassen sich pointiert wiedergeben: die Mitte schlechthin. Dass das werdende Christentum konsequent seinen Weg vom Jerusalemer Ursprung zur römischen Mitte der Welt schreitet, kennzeichnet den Plot der lukanischen Groß Erzählung.<sup>47</sup> Dass sie mit dem Christus-Ereignis auch die ‚Mitte der Zeit‘ umkreist, scheint mir den historiographischen Entwurf des Lukas – trotz der heute lebhaften Kritik am

---

Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte, in: Becker (Hg.), *Historiographie* (s. Anm. 1), 237–262: 261; zu Act als programmatischer Darstellung der ersten Epoche des Christentums M. Wolter, *Das lukanische Doppelwerk als Epochen-geschichte*, in: *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*. FS E. Plümacher, hg. v. C. Breytenbach / J. Schröter, AGJU 57, Leiden 2004, 253–284; Schröter a. a. O. 250–254; K. Backhaus, *Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche*, in: ders. / G. Häfner, *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, BThSt 86, Neukirchen-Vluyn 2007, 30–66.

<sup>46</sup> Zum Sinnkonzept als lebens- und handlungsleitendem Orientierungssystem in der Antike vgl. grundlegend J. Rüsen / K.-J. Hölkeskamp, *Einleitung: Warum es sich lohnt, mit der Sinnfrage die Antike zu interpretieren*, in: Hölkeskamp u. a. (Hg.), *Sinn* (s. Anm. 6), 1–15, bes. 3–9.

<sup>47</sup> Act 1,8 nennt allerdings programmatisch (und nicht bescheidener) das „Ende der Erde“ (vgl. Jes 49,6). Dies bezeichnet nicht das zum Erzählschluss erreichte Reichszentrum, sondern die Verkündigung an „alle Völker“ (vgl. Lk 24,47; Act 13,47). Insofern die Reichsmetropole jedoch für das Ganze der Welt steht, sind beide Zielbestimmungen funktional gleich. Zur Diskussion vgl. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 2 Bde., EKK 5, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986, Apg I, 70; C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 2 Bde., ICC, Edinburgh 1994 / 1998, Acts I, 80.

heilsgeschichtlichen Schema Conzelmanns<sup>48</sup> – zunächst durchaus treffend wiederzugeben. Denn Lukas flicht das Christus-Geschehen einerseits programmatisch in den literarischen Zusammenhang von ‚Mose und Propheten‘ ein und stellt es andererseits als Stiftungsgeschehen für die teleologisch konzipierte ‚Weltgeschichte‘ des Evangeliums dar. Die lukanischen Ostererzählungen lassen sich von daher als narrativ inszenierte Lektüeranleitung für den zweiten Teil des Doppelwerks verstehen: der Weg der Jünger mit dem (unsichtbaren) Auferstandenen (Lk 24,13–35) vor dem Hintergrund von ‚Mose, Propheten, Psalmen und gesamter Schrift‘ (vgl. Lk 24,25.27.32.44–46), ausgerichtet auf die Verkündigung an alle Völker, angefangen in Jerusalem (vgl. Lk 24,47–49). Hier dann sehe ich den entscheidenden Unterschied zu Conzelmanns Schema: Lukas grenzt die drei Zeiten gerade nicht voneinander ab; im Gegenteil: Er schreibt, um sie miteinander zu verknüpfen, mehr noch: um sie ineinander zu verschieben. Die ‚Zeit der Kirche‘ ist dank der ‚Zeit Jesu‘ bleibend die ‚Zeit Israels‘. Das Evangelium steht also literarisch wie sachlich als verbindende Mitte zwischen den (atl.) Schriften und der Apostelgeschichte. Daraus folgt: Die Apostelgeschichte (‚die Zeit der Kirche‘) ist aus sich nicht lebensfähig, sondern bedarf des Hintergrunds von Israels ‚uralter Schrift‘ und jener Christus-Diegesis, die diese Schrift auf den geschichtlichen Moment zuspitzt. So malt der Historiograph Lukas der jungen Gemeinschaft ein ‚Gedächtnisgemälde‘<sup>49</sup>, das sie in der Vergangenheitstiefe verankert und zugleich der Zukunft nicht weniger heroische und farbige Anknüpfungsmöglichkeiten bietet als etwa die Makro-Erzählung von Troja den politischen und regionalen Teilgemeinschaften. Die Gründungsgeschichte der Kirche wird zum tiefverwurzelten biblischen Großereignis (Modell „Aeneis“), die eigene Gegenwart mythisch umstrahlt (Modell „Persai“): Von der Prophetin Hanna bis zum Tora-Streiter Paulus ist man auf Augenhöhe mit den Helden der biblischen Ahnengemeinschaft.

In diesem Sinne nutzt Lukas – über das verheißungsgeschichtliche Erfüllungsschema hinaus<sup>50</sup> – die der Historiographie eigenen Gattungsmöglichkeiten mit aufmerksamer Konsequenz. Im Einzelnen sehe ich drei intertextuelle Darstellungslinien, die die Herkunftsmemoria literarisch aufbereiten: (a) programmatische Reden, (b) narrative Mimesis, (c) handlungstypische Rekurrenzmuster.

<sup>48</sup> Vgl. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, BHTh 17, Tübingen <sup>5</sup>1964, bes. 4–11.

<sup>49</sup> Der Begriff des ‚Gedächtnisbildes‘ stammt von George Herbert Mead; vgl. Gehrke, *Bedeutung* (s. Anm. 1), 29.

<sup>50</sup> Dazu jüngst umfassend D. Rusam, *Das Alte Testament bei Lukas*, BZNW 112, Berlin 2003, 150–431.492–496.

(a) Es ist seit langem erkannt, dass Lukas in einer breiten historiographischen Tradition<sup>51</sup> steht, wenn er den Handlungsträgern an markanten Punkten des Erzählablaufs – gewissermaßen auf der Meta-Ebene – interpretierende Reden in den Mund legt. Kennzeichnend für die den lukanischen Reden eigene Programmatik sind dabei Einheit, Bruchlosigkeit und Richtungssinn des historischen Geschehens (vgl. bes. Act 2,14–36; 3,12–26; 13,16–41).<sup>52</sup> Die Vergangenheit Israels wird für die christliche *oðós* reklamiert und – insofern sich die Erinnerungsstränge fest an die ‚Zeit Jesu und der Kirche‘ knüpfen – vereindeutigend monopolisiert. Dramatisch schlägt dies in dem Geschichtssummarium der Stephanus-Rede (7,2–53) durch, wenn diese die immerhin 13 beziehungsstiftenden Rekurse auf „unsere Väter“ (7,2.11.12.15.19.38.39.44. 45<sup>bis</sup>; vgl. 7,8.9.32) in den Ablehnungsvorwurf an „eure Väter“ ausklingen lässt (7,51.52; vgl. 28,25!).<sup>53</sup> Insofern die Reden zugleich der Charakterzeichnung der Akteure dienen, lassen Zitate wie Allusionen die Protagonisten der Apostelgeschichte Petrus, Stephanus und Paulus als – *cum grano salis* – ‚alttestamentliche‘ Charaktere erscheinen.<sup>54</sup>

(b) In einer weniger aus- als eindrucklichen Form macht Lukas von der stilistischen Möglichkeit des ‚code switching‘ Gebrauch, die sich als *imitatio* gerade in der Historiographie – freilich dort nach dem Vorbild anderer ‚Klassiker‘ – darstellerischer Beliebtheit erfreute (vgl. Quintilian, Institutio

---

<sup>51</sup> Sie reicht von Thukydides (vgl. I 22,1) bis Lukian von Samosata (vgl. De Historia Conscribenda 58). Zur Rede in der antiken Historiographie allgemein C. W. Fornara, The Nature of History in Ancient Greece and Rome, Eidos, Berkeley 1983, 142–168; C. Gempf, Public Speaking and Published Accounts, in: Winter / Clarke (Hg.), Acts (s. Anm. 39), 259–303; zu Lukas in diesem Kontext S. E. Porter, Thucydides 1.22.1 and Speeches in Acts. Is There a Thucydidean View? (1990), in: Studies in the Greek New Testament. Theory and Practice, hg. v. ders., Studies in Biblical Greek 6, New York 1996, 173–193; M. L. Soards, The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns, Louisville 1994, 134–161.

<sup>52</sup> Zum Vergangenheitsbezug in den lukanischen Reden vgl. Soards, Speeches (s. Anm. 51), bes. 200–203; zur lukanischen Komposition und literarischen Funktion der Geschichtssummarien in Act 7,2b–53; 13,17–25 J. Jeska, Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg 7,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels, FRLANT 195, Göttingen 2001, bes. 257–271.

<sup>53</sup> Zur Auslegung der Stephanus-Rede im Kontext jüdischer Geschichtssummarien vgl. Jeska, Geschichte (s. Anm. 52), bes. 154–220; speziell zu ihrer Bedeutung für die lukanische Einschätzung des Tempels M. Bachmann, Die Stephanusepisode (Apg 6,1–8,3). Ihre Bedeutung für die lukanische Sicht des jerusalemischen Tempels und des Judentums, in: The Unity of Luke-Acts, hg. v. J. Verheyden, BEThL 142, Leuven 1999, 545–562; zu ihrem Zusammenhang mit hellenistisch-reichsrömischer Stiftungsmimesis Penner, Praise (s. Anm. 39), 262–330.

<sup>54</sup> Vgl. B. T. Arnold, Luke’s Characterizing Use of the Old Testament in the Book of Acts, in: Witherington (Hg.), History (s. Anm. 30), 300–323, bes. 306–323.

Oratoria X 2).<sup>55</sup> Bereits beim Übergang von der technischen Fachprosa des lukanischen Proömiums (Lk 1,1–4) zu den solennen Wendungen der Geburts geschichten wird – fast schmerzhaft<sup>56</sup> – deutlich, wie sehr es dem Evangelisten darum zu tun ist, sein Doppelwerk mit der biblischen Geschichte zu verbinden, genauer: es selbst als solche zu *kennzeichnen*. Die Vorgeschichte, die das gesamte Doppelwerk an der entscheidenden Stelle der Leserlenkung fundiert und dessen verheißungsgeschichtliche Tiefe auslotet,<sup>57</sup> setzt ein klares Motto: *Introite, nam et hic Biblia sunt!*

Es sind, in die Sprache der Septuaginta gekleidet, unmittelbar wiederzuerkennende Erzählfälle (z. B. die göttliche Verheißung im Modus der Angelophanie) und Standardbiographien (z. B. kinderlose Paare werden von Gott mit einem das Drama Israels vorantreibenden Kind beschenkt), der Einschub archaisierender Lobpsalmen (vgl. Lk 1,46–55.68–79; 2,29–32), verheißungsgeschichtliche Grundstrukturen (bes. der Gottesbund: Lk 1,72; vgl. Act 3,25; 7,8), nicht zuletzt soziale Identitätsmarker wie Priester, Prophetin, die Stadt Jerusalem, Tempel, Opfer, Wallfahrt, die – bis in Wortwahl, Satzbau und Stil hinein – den Leseraum des Doppelwerks als altbiblischen Grund

<sup>55</sup> Die lukanische Septuaginta-Mimesis wurde – nach der Pionierleistung von A. Wifstrand, *Lukas als Septuaginta*, SvTK 16, 1940, 243–262 – grundlegend von E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, StUNT 9, Göttingen 1972, 38–79; ders., Art. Lukas als griechischer Historiker, PRE.S XIV, 1974, 235–264: 250–255; ders., *Apostelgeschichte* (s. Anm. 45), 506–508, aufgearbeitet; vgl. ferner T. L. Brodie, *Greco-Roman Imitation of Texts as a Partial Guide to Luke's Use of Sources*, in: *Luke-Acts. New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, hg. v. C. H. Talbert, New York 1984, 17–46: 32–34; Sterling, *Historiography* (s. Anm. 39), 352–363; B. S. Rosner, *Acts and Biblical History*, in: Winter / Clarke (Hg.), *Acts* (s. Anm. 39), 65–82; Schröter, Lukas (s. Anm. 45), 241f. Zur literarischen *imitatio* in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung Brodie a. a. O. 26–32; zu den soziolinguistischen Aspekten der entwickelten lukanischen Kode-Kompetenz L. Alexander, *Septuaginta, Fachprosa, Imitatio*. Albert Wifstrand and the Language of Luke-Acts, in: Breytenbach / Schröter (Hg.), *Apostelgeschichte* (s. Anm. 45), 1–26, bes. 14–26.

<sup>56</sup> Lukian hält es für schlechten Stil, wenn der Historiograph beim Übergang vom Proömium zum Erzählkorpus auch die Sprachfarbe wechselt (*De Historia Conscribenda* 16); vielmehr sei der Übergang vom *προοίμιον* zur *διήγησις* gefällig und fließend (*εὐαφής τε καὶ εὐάγωγος*) zu halten (*De Historia Conscribenda* 55; vgl. 53f); vgl. D. D. Schmidt, *Rhetorical Influences and Genre. Luke's Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography*, in: Moessner, *Jesus* (s. Anm. 39), 27–60: 52–54.

<sup>57</sup> Zu Lk 1f als Grundlegung und Tiefenspiegelung des gesamten LDW vgl. U. Busse, *Das „Evangelium“ des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk*, in: *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas*. FS G. Schneider, hg. v. C. Bussmann / W. Radl, Freiburg i. Br. 1991, 161–179; J. B. Tyson, *Images of Judaism in Luke-Acts*, Columbia 1992, 42–55; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993, 192–195; zum Zusammenhang zwischen Vorgeschichte und Act auch W. Radl, *Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte. Dargestellt an Lk 2,22–39*, in: Verheyden (Hg.), *Unity* (s. Anm. 53), 297–312.

ausweisen. Dem Lesenden wird im Erzähleingang des Doppelwerks unmissverständlich signalisiert: Er betritt jenen Boden, der von den γοαφαί Israels abgesteckt worden ist; der sich auf ihm kundtuende Gott ist jener, der ‚schon immer‘ so gehandelt und nunmehr „sich der Väter erbarmt (ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν) und seines heiligen Bundes gedacht hat“ (Lk 1,72);<sup>58</sup> die hier begegnenden Handlungsträger und Frömmigkeitsgestalten füllen Rollen aus, die ‚seit jeher‘ so beschrieben oder vorgesehen waren.<sup>59</sup> Deutlich mimetische Züge trägt auch der erneut in Jerusalem zentrierte Eröffnungsteil der Act, etwa mit archaischen Christus-Titeln (vgl. z. B. 3,13f.26) und szenischen wie rednerischen Darstellungen (vgl. z. B. 2,22–36).<sup>60</sup> Die Septuaginta wird nachgerade als semantisch-syntaktisches Lokalkolorit fassbar; die literarische Kontinuität wird zum Ausdruck des geschichtlichen Kontinuums. Keine neue Welt lehrt die Act zu sehen, sondern die alte Welt mit neuen Augen.

(c) Ein historiographisches Darstellungsmittel, das der *imitatio* verwandt ist, ist die Rekurrenz. Sie beruht auf der Überzeugung, dass geschichtliches Handeln übergreifenden Gesetzmäßigkeiten untergeordnet ist und sich daher wiederholt.<sup>61</sup> Ahnenbezug – so zeigte uns der Blick auf den stadtrömischen *mos maiorum* – orientiert sich an typischen Eigenschaften und beispielhaften Taten der Vorfahren. Man orientiert sich an den alten Überlieferungen und bringt das eigene Verhalten interpretierend auf deren Linie: „An ihren Taten

<sup>58</sup> Josephus bevorzugt das Nomen πρόνοια, um Gottes Geschichtswalten als Einheit zu beschreiben; Lukas benutzt stattdessen eine Vielzahl von Wendungen (βουλή τοῦ θεοῦ, δεῖ, ὁρῶ ο. ä.); vgl. näher Sterling, *Historiography* (s. Anm. 39), 358f.

<sup>59</sup> Zur Technik der diegetischen, narrativ-kompositionellen und verbalen Allusion in der lukanischen Vorgeschichte vgl. ausführlich Rusam, *Testament* (s. Anm. 50), 40–89; zum Septuaginta-Stil in Lk 1f auch J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976, 46–66; H. F. D. Sparks, *The Semitisms of St. Luke's Gospel*, *JThS* 44, 1943, 129–138; F. Ó Fearghail, *The Imitation of the Septuagint in Luke's Infancy Narrative*, *PIBA* 12, 1989, 58–78. Es ist eher die biblische Gesamtatmosphäre, die durch diese literarische Technik ‚herbeigemalt‘ wird, als das Programm der Erfüllung einzelner Schriftverheißungen oder konkreter christologischer Modelle wie etwa das eines ‚neuen Mose‘ (das D. Daube, *Neglected Nuances of Exposition in Luke-Acts*, *ANRW* II 25.3, 1985, 2329–2356: 2346, im Doppelwerk vermutet).

<sup>60</sup> Vgl. Plümacher, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 45), 506–509.

<sup>61</sup> Einschlägig ist die ideengeschichtliche Monographie von G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to the Reformation*, Berkeley 1979, bes. 121–178, die den beiden lukanischen Büchern eine für die westliche Geschichtsdeutung maßgebliche Rolle zuschreibt: „They reflect notions which derive from both Hebraic and Greco-Roman traditions, leading us back into the Old Testament world while at the same time allowing us to continue our story forward from Polybius“ (121); zur rhetorischen Funktion der Rekurrenz im LDW vgl. Rothschild, *Luke-Acts* (s. Anm. 39), 99–141.

erkennt man Gestalten aus dem Holze Israels. So waren sie schon immer, und so sind sie es noch!“<sup>62</sup> Bereits innerhalb des Doppelwerks selbst bilden sich intratextuelle Handlungsmuster heraus: Johannes der Täufer wird unter vergleichbaren Umständen wie Jesus geboren (vgl. Lk 1,5–25.26–38.57–80; 2,1–20) und predigt wie er (Lk 3,10–14), Stephanus stirbt unter vergleichbaren Umständen wie Jesus (vgl. bes. Lk 23,46; Act 7,59f), Paulus heilt zu Lystra ähnlich wie Petrus an der Schönen Pforte des Jerusalemer Tempels einen Gelähmten (vgl. Act 3,1–10; 14,8–11), die nicht-christlichen Juden bilden in stets ähnlicher Weise die städtische Opposition zu den christlichen Verkündigern (vgl. Act 9,23–25; 13,45–52; 14,4–7.19; 17,5–9.13f; 18,5f. 12–17; 20,3; 21,27–36; 23,12–15; 25,2f), das Pneuma treibt die Heilsgeschichte in fast zyklischen Wiederholungen voran (vgl. z. B. Lk 1,3; 3,22; 4,18; Act 2,1–36; 19,5f). Wichtige Weggabelungen müssen gleich in mehrfacher ‚Lesung‘ verhandelt werden: Jesu Himmelfahrt (Lk 24,50–53; Act 1,9–11), die Berufung des Paulus (Act 9,1–22; 22,1–21; 26,2–23), die Taufe des Heiden Kornelius mit der legitimierenden Vision (Act 10,9–48; 11,4–17).<sup>63</sup> In ähnlicher Weise repetieren die lukanischen Handlungsträger aber auch ihre biblischen Ahnen: Maria singt über Jesus ähnlich wie Hanna über Samuel (Lk 1,46–55; 1Sam 2,1–10), der Täufer Johannes re-inszeniert den Propheten Elija (vgl. bes. Lk 1,17), Jesus verabschiedet sich mittels Himmelfahrt auf ‚Alttestamentlich‘,<sup>64</sup> die Erscheinung, die Paulus bei seiner Berufung erlebt, könnte ähnlich auch in Tora und Propheten stehen (vgl. bes. Gen 31,11–13; 46,2f; Jakob; Ex 3,4–10; Mose; Ez 1,28–2,3; Ezechiel).<sup>65</sup> Paulus findet zu Athen – hier freilich in den paganen Kulturkanon hineinwandernd – einen Vorläufer im philosophischen Urhelden Sokrates (Act 17,16–34).<sup>66</sup> Und nicht zuletzt: Der Gottesgeist, der in beiden Teilen des Doppelwerks so klar das Handeln führt, hat dies auch zuvor schon getan – und wird es weiter tun.

So weist das memoriale Fragment auf die (aus jüdischer Perspektive gewonnene) universalgeschichtliche Orientierung des Erzählers. Dem Eindruck, mit

<sup>62</sup> Ich imitiere hier Gehrke, Bedeutung (s. Anm. 1), 43f, der seine Beobachtungen allerdings an den Athenern vornimmt.

<sup>63</sup> Vgl. auch Green, Repetition (s. Anm. 30), bes. 289–297.

<sup>64</sup> Vgl. M. Goulder, Type and History in Acts, London 1964, 146–149 (freilich nicht ohne sehr konjekturale Züge); D. W. Palmer, The Literary Background of Acts 1.1–14, NTS 33, 1987, 427–438: 430–435 (unter Betonung jüdisch-hellenistischer Adaptionen der Abschieds- und Himmelfahrtsszene).

<sup>65</sup> Vgl. näher G. Lohfink, Eine alttestamentliche Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten (Act 9; 22; 26), BZ 9, 1965, 246–257; Rosner, Acts (s. Anm. 55), 72. Ein Spektrum weiterer möglicher Bezüge bei Rosner a. a. O. 71–75.

<sup>66</sup> Vgl. näher H.-J. Klauck, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, SBS 167, Stuttgart 1996, 88–111.

dem Christentum breche die Universalgeschichte ab, weil die Geschichte als solche apokalyptisch am Ende sei, die urchristlichen Erzählschriften stellten daher Ausnahmen dar, „die allerdings insofern die Regel bestätigen, als sie sich mit historisch extrem kleinen Zeiträumen und eher biographisch orientiert mit der Stifterfigur, mit Jesus von Nazaret, beschäftigen“,<sup>67</sup> hätte Lukas entschieden widersprochen. Sein Zeitraum ist nicht extrem klein, sondern ‚universal groß‘ angelegt und beschäftigt sich gerade nicht mit einer *biographisch isolierten* Stifterfigur. Deshalb beginnt seine Vorgeschichte – *cum grano salis* – mitten im Alten Testament; deshalb endet sein Bericht offen. Denn weder ‚nach vorn‘ noch ‚nach zurück‘ ließ sich der Berichtszeitraum begrenzen. In die eine Richtung zielt die Herkunftsmemoria; mit Blick auf die andere rechnete der Historiograph womöglich damit, dass seine Diegese ihrerseits als Herkunft ‚memoriert‘ und fortgesetzt werde. Denn auch theologische Geschichtsschreibung ist auf Vorgänger wie Nachfolger angelegt.<sup>68</sup> Dass sich die Letzteren für Lukas nicht mehr fanden, mag dadurch zu erklären sein, dass es den folgenden Generationen literarisch wie theologisch an Mut gebrach, die *γραφαί* fortzusetzen.<sup>69</sup>

### III. Die narrative Gewinnung der Vergangenheit

Die konsequente Berücksichtigung der Gedächtnisstrategie des Lukas ist geeignet, exegetische Sachfragen einerseits wirkpragmatisch zu konkretisieren und andererseits gerade so zu entdramatisieren. Dies sei an drei ebenso neuralgischen wie bezeichnenden Erzähltopoi beleuchtet: (a) die Erzählfigur des Paulus (im Kontrast zum ‚Paulus der Briefe‘), (b) die Dignität der Tora (deren scheinbar widersprüchliche Darstellung durch Lukas auf Kritik stößt), (c) die Darstellung der Juden (die nicht selten als antijudaistisch empfunden wird). Gedächtnisstrategisch handelt es sich dabei um (a) Gewinnung von in Frage gestelltem Kontinuitätsbewusstsein, (b) die Redefinition des

<sup>67</sup> So J. Rüpke, *Römische Geschichtsschreibung. Zur Geschichte des geschichtlichen Bewusstseins und seiner Verschriftlichungsformen in der Antike*, Potsdam 1997, 209f.

<sup>68</sup> Unter Verzicht auf jegliche Hinführung beginnt Xenophon seine *Ἑλληνικά* dort, wo Thukydides seine Darstellung des peloponnesischen Krieges mit dem Jahr 411 v. Chr. abgebrochen hatte (*Hellenika* I 1,1). Seine eigene Darstellung bricht nach der Schlacht von Mantinea 362 v. Chr. unter Hinweis auf die kommende Geschichtsschreibung ab (*Hellenika* VII 5,27); vgl. grundsätzlich J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997, 237–241; B. Meissner, *Anfänge und frühe Entwicklungen der griechischen Historiographie*, in: Becker (Hg.), *Historiographie* (s. Anm. 1), 83–109: 83–86.

<sup>69</sup> So die Vermutung bei Rüpke, *Geschichtsschreibung* (s. Anm. 67), 224f.

Erinnerungszentrums und (c) die Sicherung von Identität durch markierte Alterität.<sup>70</sup>

(a) Das Lebenswerk des Paulus findet vor Felix zu verblüffender Bilanz: „Ich bekenne dir nun dies: Gemäß dem Weg, den sie eine Sekte nennen, diene ich so [scil. wie die Juden] dem väterlich ererbten Gott, indem ich allem glaube gemäß dem, was im Gesetz und bei den Propheten geschrieben steht ...“ (Act 24,14). Paulus, der sich vor dem heidnischen Richter hier ausdrücklich der ἀπολογία widmet (24,10: τὰ περὶ ἑμαυτοῦ ἀπολογοῦμαι; vgl. Act 22,1; 25,7f; 26,1f.24; ferner Lk 12,11; 21,14; Act 19,33), beschreibt präzise, was wir als Grundlinie apologetischer Geschichtsschreibung wahrnahmen: Er ist seiner väterlichen Herkunft treu und kann so gegen alle Kritik seinen Selbststand begründen. Diese Treue den Ahnen und der ihnen gegebenen Verheißung gegenüber ist es, die allererst die Anklage gegen den lukanischen Paulus – stellvertretend für das lukanisch gedeutete Christentum – veranlasst (vgl. Act 26,1–7). Noch mit seinen letzten Worten beteuert Paulus an einer entscheidenden Stelle der Leserlenkung: „Ich habe nichts gegen ... die väterlich ererbten Sitten getan!“ (28,17: ἐγὼ, ἄνδρες ἀδελφοί, οὐδὲν ἐναντίον ποιήσας τῷ λαῷ ἢ τοῖς ἔθεσι τοῖς πατέροις ...; vgl. 21,20f; 22,3.14f). Je weiter Paulus die Kirchengründung vorantreibt und je deutlicher die Urchristen sich aus den ‚Mutterarmen‘ der Synagoge lösen, desto ‚väterlicher‘ scheint die ihnen eigene Sitte!

So wird der Missionar zum Heros des *mos maiorum*: Er beschneidet den – offenkundig bereits getauften – Timotheus, wenn auch, statt aus Gehorsam gegenüber dem eindeutigen Gebot des Bundesgottes, nur mit Rücksicht auf die Empfindungen jüdischer Beobachter (vgl. Act 16,3).<sup>71</sup> Kommt es zum ‚clash of cultures‘, so hält der Missionar seinen Kopf für die jüdische ‚Sitte‘ hin: In der von römischer Lebensform geprägten Kolonie Philippi werden er und Silas beschuldigt, als Juden Sitten (ἔθη) zu verkünden, „die wir, die wir Römer sind, weder annehmen noch praktizieren dürfen“ (Act 16,20f), und deshalb schwerer Prügelstrafe mit anschließender Haft unterworfen (vgl. Act 16,19–23).<sup>72</sup> Wird er andererseits von jüdischer Seite angeklagt, so

<sup>70</sup> Es wäre reizvoll, hier (a) die Selbstdarstellung des Josephus als eines jüdischen Kontinuitätsträgers, (b) dessen Darstellung der hergebrachten jüdischen Lebensform und (c) dessen Beschreibung der ‚Juden‘, namentlich der Antagonisten im eigenen Volk, zu heuristischem Vergleich heranzuziehen. Es dürfte hier nicht wenige strategische Parallelen geben.

<sup>71</sup> Zur Diskussion vgl. Pesch, Apg II (s. Anm. 47), 97; Barrett, Acts II (s. Anm. 47), 760–763; J. A. Fitzmyer, The Acts of the Apostles, AncB 31, New York 1998, 575f.

<sup>72</sup> Die in Philippi ergriffenen Maßnahmen suchen den *mos maiorum* gegen Neuerungen zu schützen; vgl. mit zahlreichen Belegen W. C. van Unnik, Die Anklage gegen die Apostel in Philippi (Apostelgeschichte xvi 20f) (1964), in: ders., Sparsa Collecta I, NT.S 29, Leiden 1973, 374–385, bes. 379–385.

gerade deshalb, weil er eben diese jüdische, auf Mose zurückgehende ‚Sitte‘ verletze (Act 15,1f; 21,21; 26,2f; 28,17; vgl. 6,14), und gerade in solchen Zusammenhängen betont er sein reines Gewissen (vgl. 23,1; 24,16).<sup>73</sup> Zu Kenchreä lässt er sich gar – wohl aufgrund eines Nasiräatsgelübdes (vgl. Num 6,1–21)<sup>74</sup> – den Kopf kahl scheren (Act 18,18). Als er in Jerusalem mit dem unter den Judenchristen herrschenden Eindruck konfrontiert wird, er lehre die Juden der Diaspora, „nicht nach den Sitten zu wandeln“ (Act 21,21: ... μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν), entschließt er sich, dem Rat des Jakobus zu folgen und durch Beteiligung an der Auslösung von vier Nasiräern (vgl. Josephus, Ant XIX 294) auch öffentlich zu dokumentieren, dass „du dich in Einklang befindest, indem du auch selbst das Gesetz genau beachtest“ (vgl. Act 21,24: ... στοιχεῖς καὶ αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον). Tragischerweise führt gerade die rituelle Sorge um die levitische Reinheit dann dazu, dass Paulus zum letzten und entscheidenden Mal verhaftet wird, so dass er gar als ein Märtyrer der Gesetzesfrömmigkeit betrachtet werden kann (vgl. Act 21,18–34). Ironisch mutet es an, wenn der urchristliche Missionar ausgerechnet den Hohepriester vor dem Synedrium nicht ohne Schärfe dazu ermahnt, die Tora zu halten, um sich dann, nicht minder toratreu, von den „Brüdern“ (im Synedrium!) im Nachhinein über dessen hohes Amt unterrichtet, mit galanter Entschuldigung vor dem „Fürsten seines Volkes“ zu verbeugen (vgl. Act 23,1–5). Kurzum: Paulus verkörpert in der Apostelgeschichte Kontinuität. Bis zuletzt bleibt er *vir vere Israeliticus*, Inbegriff des den eigenen *mos maiorum* achtenden Frommen und erst unter diesem Aspekt ein respektabler *civis Romanus*.

(b) Aus dem Dargelegten geht bereits hervor, wie Lukas es mit der Tora als Weisungskodex hält: Er ehrt sie, doch ohne Verlangen. So erklärt sich der zwiespältige Eindruck, der sich auch in der Forschungsdiskussion widerspiegelt:<sup>75</sup> Lukas spricht – auch über die prophetische Funktion der Schrift hinaus – dezidiert positiv vom Gesetz, doch wirbt er keineswegs dafür, es zu befolgen.<sup>76</sup> ‚Mose‘ ist ihm der jüdische *mos maiorum*, und so besitzt die durch die Tora geprägte, ‚väterlich ererbte‘ Lebensform für jüdische Christen

<sup>73</sup> Zum Hintergrund vgl. Balch, Paul (s. Anm. 36), bes. 11f.22f.

<sup>74</sup> Vgl. Pesch, Apg II (s. Anm. 47), 155f; Barrett, Acts II (s. Anm. 47), 876–878; Fitzmyer, Acts (s. Anm. 71), 634.

<sup>75</sup> Überblicke bei Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 35), 1–9; K. Salo, Luke’s Treatment of the Law. A Redaction-Critical Investigation, AASF.DHL 57, Helsinki 1991, 13–23; Merkel, Gesetz (s. Anm. 9), 119–121.

<sup>76</sup> Eine eindringliche Musterung des einschlägigen Textguts beider Teile des LDW findet sich bei Wilson, Luke (s. Anm. 35), 12–102; C. L. Blomberg, The Law in Luke-Acts, JSNT 22, 1984, 53–80: 57–69; Esler, Community (s. Anm. 29), 111–128; Rusam, Testament (s. Anm. 50), 90–149.

durchaus präskriptive Kraft. Sie wird als *kulturelles Ordnungswissen* dem ἔθος wie dem ἔθνος zugeordnet.<sup>77</sup> Als *kulturelles Herkunftswissen* im Modus der ‚Schrift‘ wirkt sie überdies als christlicher Attraktivitätsfaktor. Sie positiv darzustellen, gehört also zum apologetischen Wirkinteresse des Lukas gegenüber der paganen Kultur.<sup>78</sup> Dagegen ist die Tora *in keiner Weise normatives Zentrum der christlichen Wissensorganisation*; dieses Zentrum wird vielmehr durch Jesus Christus und die in ihm vollzogenen Eschata redefiniert, und allein von diesem Zentrum aus gewinnt die Vergangenheit Richtung (vgl. Lk 24,44–47; Act 2,38; 4,12; 13,38f; 15,8–11). So lösen sich die scheinbaren Widersprüche im Gesetzesverständnis des lukanischen Doppelwerks auf: In ihrem begrenzten Geltungsbereich besitzt die Tora kulturelle – das heißt nach antikem Maßstab durchaus religiös-ethische – Verbindlichkeit. Sie kann in deutlich relativierter und pragmatischer Weise, letztlich auf ein defensives Reinheitskonzept reduziert, auf Heidenchristen ausgedehnt werden, um rituell gemeinsame Lebensformen zu ermöglichen, wie es auf dem Apostelkonvent geschieht (vgl. Act 15,19f.28f; 21,25).<sup>79</sup> Ihren soteriologisch entscheidenden Rang jedoch hat sie verloren, und eine ekklesiologisch einende Funktion gewinnt sie nicht (vgl. Act 15,9.11!). Sie setzt ihre Geltung zudem nicht durch eigenen Anspruch, steht vielmehr unter freiem Diskurs (vgl. bes. Act 15,7–11) und wird am Ende durch Pneuma und apostolische Autorität (Act 15,28) geregelt. Selbst die Verbindlichkeit der vier ‚Jakobusklauseln‘ wird mit einem recht konstruiert wirkenden Altersargument begründet: „Denn Mose hat von alten Zeiten her (ἐκ γενεῶν ἀρχαίων) in jeder Stadt solche, die ihn verkünden in den Synagogen, da er an jedem Sabbat vorgelesen wird“ (15,21). Der rätselhafte und umstrittene Satz gewinnt Sinn, sieht man ihn als

<sup>77</sup> In dieser Richtung (mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Nuancierungen) vgl. Wilson, Luke (s. Anm. 35), bes. 103–117; K. Löning, Das Evangelium und die Kulturen. Heilsgeschichte und kulturelle Aspekte kirchlicher Realität in der Apostelgeschichte, ANRW II 25.3, 1985, 2604–2646: 2621–2627; M. A. Seifrid, Jesus and the Law in Acts, JSNT 30, 1987, 39–57; Merkel, Gesetz (s. Anm. 9), bes. 126–133; sehr stark betont die lukanische ‚Gesetzesfreiheit‘ Blomberg, Law (s. Anm. 76). Ein lebhafteres Geltungsinteresse der pluraler gefassten ‚lukanischen Gemeinde‘ an der Tora vermuten dagegen in Anschluss an J. Jervell, Luke and the People of God. A New Look at Luke-Acts, Minneapolis 1972, 133–151, Esler, Community (s. Anm. 29), bes. 128–130, Klinghardt, Gesetz (s. Anm. 35), bes. 306–320, und Salo, Treatment (s. Anm. 75), bes. 298–304.

<sup>78</sup> Zu ἔθος als apologetischer Begriffsprägung auch bei Josephus vgl. Wilson, Luke (s. Anm. 35), 6–10.

<sup>79</sup> Der Zusammenhang der ‚Jakobusklauseln‘ mit Lev 17f ist zumindest auf der lukanischen Bezugsebene recht fraglich (vgl. Wilson, Luke [s. Anm. 35], 84–94; Seifrid, Jesus [s. Anm. 77], 47–51; Merkel, Gesetz [s. Anm. 9], 128; zur Diskussion A. J. M. Wedderburn, The ‚Apostolic Decree‘. Tradition and Redaction, NT 35, 1993, 362–389). Dass die vier Auflagen als in der Tora wurzelnd gesehen werden, geht allerdings aus dem Begründungssatz Act 15,21 (vgl. Josephus, Ap II 175) hervor.

universalisierende Reprojektion des jüdischen *mos*: In ihrem Kern – der in der partikularen Überlieferung eines einzelnen Volkes zu finden und zugleich von ihr zu unterscheiden ist – ist die Tora ethische Menschheitsüberlieferung – und hebt sich in ihr auf. Dass gewissenhafte Observanz partikular überlieferter Religionsnormen mit einem theologisch relativierten Geltungsanspruch und einem begrenzten Geltungsbereich verbunden werden kann, ist ein Signum hellenistisch-reichsrömischer Frömmigkeit.<sup>80</sup> Vor dem Hintergrund der universalgeschichtlichen Ausrichtung des lukanischen Erzählwerks erscheint die Tora als kategoriale Lebensordnung damit freilich als marginal.<sup>81</sup> So ist die Dignität der Tora für Lukas knapp zu beschreiben: Sie stiftet für alle Christen verbindliches Herkunftswissen, für Judenchristen lebenspraktisches Ordnungswissen und für diese wie jene einen Echoraum in der Tiefe der Zeit, die die eigene Identität auf der Höhe der Zeit adelt.

(c) Aus dem Dargelegten erklärt sich schließlich die außerordentliche Wertschätzung des Judentums im lukanischen Doppelwerk: seiner heils- und verheißungsgeschichtlichen Würde, seiner Heiligen Schriften, seiner Frömmigkeit, mit zunehmender Abschiedsstimmung auch seiner Hauptstadt und seines Tempels, dessen Tore am Ende für den Leser symbolträchtig ins Schloss fallen (Act 21,30).<sup>82</sup> Diese Hochachtung entspringt nicht freundlicher Rücksicht auf eine judenchristliche Minderheit in der ‚lukanischen Gemeinde‘; sie ist Wurzel von deren Selbstachtung. Sie entspricht dem Gegenwartsanliegen

<sup>80</sup> Vergleichbar ist Ciceros Vorgehen in *De legibus*: Die altrömische, durch Numa und die Vatersitten konstituierte Religion erweist sich als die Menschheitsreligion; die partikuläre Vatersitte ist dabei lediglich die dem Menschen als sozialem Wesen gemäße Konkretion der richtigen Lebensform: *secundam naturam, quae norma legis est* (De Legibus II 61). Was bei Cicero universale, da stoisch ‚natürliche‘ Religion ist, ist für Lukas die universale, da ‚mosaisch‘ allerorten verkündete Religion; vgl. zu Cicero H. Cancik / H. Cancik-Lindemaier, *patria – peregrina – universa*. Versuch einer Typologie der universalistischen Tendenzen in der Geschichte der römischen Religion, in: Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. FS C. Colpe, hg. v. C. Elsas u. a., Berlin 1994, 64–74: 66–68; zu Lukas auch Balch, *ΜΕΤΑΒΟΛΗ* (s. Anm. 23), 184–186. Zur praktischen Verbindlichkeit der überlieferten Norm bei gleichzeitiger Relativierung ihrer theologischen Basis erhellend ist Cicero, n. d. III 43.94.

<sup>81</sup> Das Gesetz „ist weder heilsnotwendig (als Taufvoraussetzung) noch konstitutiv für die *vita christiana*. Es ist als Sittenkodex nichts als ein kulturelles Phänomen. Dies ist gewiß eine Relativierung, aber keine Kritik an der mosaischen Normenwelt. Das Evangelium ist nicht der Feind der Kulturen. Es ist aber auch nicht der Prophet einer bestimmten Kultur“ (Löning, *Evangelium* [s. Anm. 77], 2627).

<sup>82</sup> Vgl. Tyson, *Images* (s. Anm. 57), 183–185. Zum Tempel im LDW: M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des Kultzentrums*, BWANT 109, Stuttgart 1980, 171–381; Esler, *Community* (s. Anm. 29), 131–163; Bachmann, *Stephanusepisode* (s. Anm. 53).

des Historiographen Lukas, in seinem Ringen um einen Platz in der reichsrömischen Kultur die Vergangenheit der eigenen Gemeinschaft zu kanonisieren. Dies schließt den lukanischen Respekt vor dem Judenchristentum als lebendigem Kontinuitätsträger ein: „Sein Lebenswerk wird uns Auftrag und Verpflichtung sein!“<sup>83</sup>

Nun lässt sich dieser gute Vorsatz vornehmlich dann vernehmen, wenn es traurigerweise zu spät ist. In der Tat entspricht die Wertschätzung des *Judentums* bei Lukas in keiner Weise der der *Juden*,<sup>84</sup> genauer: der synagogalen Konkurrenz. Wie so oft ist die polemische Herabsetzung der Anderen die dunkle Seite der apologetischen Selbstbehauptung: Die gesuchte Identität gewinnt sich nicht zuletzt durch die Markierung von Alterität.<sup>85</sup> Tatsächlich ist die Gefahr eines verwechselbaren Christentums in der Apostelgeschichte allgegenwärtig.<sup>86</sup> Nun ist die Verwechslung mit paganen Gruppierungen dem Berichterstatter offenkundig ein Dorn im Auge, die mit jüdischen Verkündern dagegen nimmt er ohne Groll zur Kenntnis (vgl. Act 16,20f; 18,15; 19,33f), und er lässt in heidnischem Hinterland Paulus auch gar nicht anders predigen als sie (vgl. Act 14,15–17). Die als notorisch und leidenschaftlich beschriebene Feindschaft der Ἰουδαῖοι resultiert nicht aus einer Unterlegenheit der jüdischen Religion. Im Gegenteil: Sie resultiert gerade aus der Ursprungsnähe und ‚Seelenverwandtschaft‘, und der einzige, freilich entscheidende Vorwurf, den Lukas den Juden zu machen hat, lautet im Grunde: Sie sind jener Teil Israels, der nicht am *mos maiorum* festhält, und

<sup>83</sup> Mit dieser – längst erbaulich zersagten Floskel – lässt sich, nimmt man sie beim Wort, nach Walter, Ahn (s. Anm. 6), 271, der Grundgedanke der antiken Ahnenreferenz einfangen.

<sup>84</sup> Vgl. Wilson, Luke (s. Anm. 35), 116.

<sup>85</sup> Identität und Alterität sind relationale Größen. Die Selbstdefinition grenzt den eigenen Identitätsraum von dem des Anderen – in unserem Fall: der (synagogalen) Juden – ab. Solche Abgrenzung kann mit radikalem Impetus in binär-exklusiver Weise erfolgen (so Apk). Sie kann aber auch Schnittfelder und dynamische Öffnungen zulassen (vgl. grundsätzlich Gehrke, Einleitung [s. Anm. 3], bes. 11–14). Dies scheint mir im LDW eher gegeben, obschon zu beachten ist, dass in Schwellen- und Krisenphasen die Identität, die als instabil wahrgenommen wird, zweifellos hermetischer konstruiert wird. Zur Diskussion um den ‚Antijudaismus‘ im LDW vgl. die Forschungsskizzen bei M. Rese, „Die Juden“ im lukanischen Doppelwerk. Ein Bericht über eine längst nötige „neuere“ Diskussion, in: Bussmann / Radl (Hg.), Treue (s. Anm. 57), 61–79, und Merkel, Israel (s. Anm. 9), 371–382, sowie die Diskussion bei M. Blum, Antijudaismus im lukanischen Doppelwerk? Zur These eines lukanischen Antijudaismus, in: „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, hg. v. R. Kampling, Paderborn 2003, 107–149.

<sup>86</sup> Chancen und Risiken der Inkulturation in pluralem religiösen Milieu arbeitet in aufschlussreichem Gang durch die Verwechslungsepisoden der Act bes. Klauck, Magie (s. Anm. 66), heraus; vgl. auch K. Backhaus, Im Hörsaal des Tyrannus (Apg 19,9). Von der Langlebigkeit des Evangeliums in kurzatmiger Zeit, ThGl 91, 2001, 4–23: 7–21.

nur darum widersetzen sie sich ihrer endzeitlichen Sammlung.<sup>87</sup> Agrippa II. als wahrer Kenner des Judentums muss, so sagt es Paulus in seiner großen Bilanzrede,<sup>88</sup> nur konsequent sein, um Christ zu werden (vgl. Act 26,2f.24–29). In gewisser Weise kehrt Lukas damit das gegen die Christen gerichtete Argument um: Nicht sie sind eine Abspaltung vom Judentum, sondern ihre synagogalen Gegner. Diese – die christliche Selbstwahrnehmung stabilisierende – Umkehrung der polemischen Situation sollte nicht theologisch überinterpretiert werden, etwa als endgültige Verwerfung Israels im Erzählende Act 28,25–28 (mit Jes 6,9f).<sup>89</sup> Das offene Erzählende zeugt ebenso wie der Respekt vor der uralten Herkunft des Judentums von einem langen Atem. Die Konflikt- und Trennungsgeschichte zwischen Juden und Christen ist eine individuelle Epoche in der sehr langen Geschichte Israels.<sup>90</sup> Gut denkbar ist es, dass Lukas meinte, seine historiographischen Nachfolger könnten zu diesem Thema noch andere Kapitel zu schreiben haben: τὰ δὲ μετὰ ταῦτα ἴσως ἄλλῳ μελήσει (Xenophon, Hellenika VII 5,27).

Blicken wir abschließend – längst in einer anderen ‚Epoche‘ – auf das Bleibende an der historiographischen Leistung des Lukas: Zweifellos diene die literarische Gewinnung urchristlichen Herkunftsbewusstseins der sinnstiftenden Legitimation und Orientierung für eine kirchliche Sattelzeit. Indem Lukas den Vergangenheitsraum Israels der christlichen Selbstvergewisserung adaptierte, ordnete er zugleich ein vielschichtiges, eigendynamisches und so auch subversives Kulturwissen. Dieses ist nicht einfach eine Variante religiöser Exklusivitätsansprüche, sondern ermöglicht die memoriale Entfaltung von biblischen Beziehungen, in der am Ende die Alterität des jüdischen ‚Vergangenheitspartners‘ eigenes Recht gewinnen kann.<sup>91</sup> Für das Christentum ist Israel kein beziehungsloses Präteritum, sondern eine im Gegenwartssinn erinnerte Größe. So gesehen hat Lukas schreibend verhindert, dass Geschichte verloren ging.<sup>92</sup> Man mag über seinen Umgang mit den Miterben des ‚Ahnen-

<sup>87</sup> Vgl. Löning, *Evangelium* (s. Anm. 77), 2613–2616; Roloff, *Kirche* (s. Anm. 57), 192–206; Merkel, *Israel* (s. Anm. 9), 389–398.

<sup>88</sup> Zu Stellung und Funktion der Rede Act 26 vgl. Wolter, *Doppelwerk* (s. Anm. 45), 268–271; zu deren apologetischem Verstehenskontext Malherbe, *Corner* (s. Anm. 39), 201–206.

<sup>89</sup> Dies scheint mir häufig die Gefahr, so etwa bei R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts*, *FRLANT* 126, Göttingen 1982, 183–185; J. Jervell, *Gottes Treue zum untreuen Volk*, in: Bussmann / Radl (Hg.), *Treue* (s. Anm. 57), 15–27: 25f; Roloff, *Kirche* (s. Anm. 57), 206; dagegen triftig Wolter, *Doppelwerk* (s. Anm. 45), 266–268.280.

<sup>90</sup> Vgl. auch Wolter, *Doppelwerk* (s. Anm. 45), bes. 279–282.

<sup>91</sup> Vgl. grundsätzlich (im Zusammenhang mit der Vergangenheitsorientierung in der republikanischen Nobilität Roms) Walter, *Ahn* (s. Anm. 6), 255f.

<sup>92</sup> Vgl. Gehrke, *Vergangenheit* (s. Anm. 3), 64.

kapitals' verstimmt sein. Dass Christen mit Blick auf Israel in der Lage sind, „wir“ zu sagen, verdanken sie wesentlich ihm.