

Der politische Lukas: zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2019. "Der politische Lukas: zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 110 (2): 146–85. <https://doi.org/10.1515/znw-2019-0011>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Stefan Schreiber*

Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum

<https://doi.org/10.1515/znw-2019-0011>

Abstract: The conventional image of the Rome-friendly, politically apologetic Luke is increasingly questioned today. In order to be able to recognize a political attitude of Luke within the narratives of Luke-Acts, an evaluation of different textual complexes is necessary. The article first elaborates on Rome-critical features of the Lukan Birth narrative against the backdrop of the conception of the *aurea aetas* supporting the early Roman Principate, before considering the implications of the idea of Christ's reign for the evaluation of imperial rule. It also addresses the dark sides of Roman rule in Luke and then discusses the political ambivalence in the tax question in Luke 20,20–26. The sword episodes in the Passion narrative do not allow any violent resistance. The Roman governors as representatives of Rome in the provinces appear in Luke as factors of uncertainty for the first Christians, while the hope for a good living with the Roman military rests on the centurions. The real political challenge, however, is the ethos of the Christian communities itself. The synopsis of the texts gives a differentiated picture of the attitude Luke takes towards the Roman Empire.

Zusammenfassung: Das klassische Bild des romfreundlichen, politisch-apologetischen Lukas wird heute immer häufiger in Frage gestellt. Um innerhalb der Erzählungen von LkEv und Apg überhaupt eine politische Einstellung des Lukas erkennen zu können, ist eine Auswertung verschiedener Textkomplexe notwendig. Der Beitrag arbeitet zuerst romkritische Züge der lukanischen Geburtsgeschichte vor dem Hintergrund der das frühe römische Prinzipat stützenden Konzeption der *aurea aetas* heraus, bevor er die Konsequenzen der Vorstellung von der Christus-Herrschaft für die Bewertung der Kaiserherrschaft bedenkt. Er deckt auch die dunklen Seiten der römischen Herrschaft bei Lukas auf und diskutiert dann die politische Ambivalenz der Steuerfrage in Lk 20,20–26. Die Schwert-Episoden in der Passionserzählung erlauben keinen gewaltsamen Widerstand. Die römischen Statthalter als Repräsentanten Roms in den Provinzen erscheinen bei Lukas als Unsicherheitsfaktoren für die ersten Christen, während auf den

*Corresponding Author: Stefan Schreiber, Universität Augsburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 10, D-86159 Augsburg; stefan.schreiber@kthf.uni-augsburg.de

Zenturionen die Hoffnung auf ein gutes Auskommen mit dem römischen Militär ruht. Die eigentliche politische Herausforderung stellt aber das Ethos der christlichen Gemeinden selbst dar. In der Zusammenschau der Texte ergibt sich ein differenziertes Bild der Haltung, die Lukas gegenüber dem Imperium Romanum einnimmt.

Keywords: Lukas, Imperium Romanum, Lk 1–2, Goldenes Zeitalter, Christus-Herrschaft, Steuerfrage, Gewalt, römische Statthalter, römische Zenturionen, Ethos der Gemeinden

LkEv und Apg enthalten weder staats-theoretische noch staats-ethische Aussagen. Wenn wir dennoch nach der Stellung des Verfassers („Lukas“) zum Imperium Romanum fragen, ist dies nicht zuletzt ein Erbe der Forschungsgeschichte. Seit der mittlerweile „klassischen“ Studie von Hans Conzelmann werden die beiden Bücher häufig so interpretiert, dass Lukas in apologetischer Absicht Rom positiv darstellt und die Christen als loyale Staatsbürger zeichnet.¹ LkEv und Apg seien um den Nachweis bemüht, „dass sich die Christen gegenüber der Obrigkeit loyal verhalten und für den Staat keine Gefahr darstellen“, ² „dass Jesus und seine Bewe-

¹ Vgl. Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen ⁵1964, 128–134. Vgl. Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK III), Göttingen ⁷1977, 111–113; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A new translation with introduction and commentary* (AncB 31), New York 1998, 58; François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. 1 (EKK III/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 23; Walter Radl, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar*. Erster Teil: 1,1–9,50, Freiburg i.Br. 2003, 21; Hans Klein, *Jesus und der römische Staat in der Sicht des Lukasevangeliums*. Zugleich ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Staat, *Sacra Scripta* 13 (2015) 139–152. Als *innerchristliche* Intention verstanden bei Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte I* (HThKNT V/1), Freiburg i.Br. 1980, 144. Eine positive Haltung des Lukas zum Imperium Romanum erkennt auch Seyoon Kim, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, Grand Rapids 2006, 189. – Zur Forschung Joshua Yoder, *Representatives of Roman Rule. Roman Provincial Governors in Luke-Acts* (BZNW 209), Berlin 2014, 5–41; Steve Walton, *The State They Were In: Luke's View of the Roman Empire* (2002), in: Eric D. Barreto/Matthew L. Skinner/Steve Walton (Hg.), *Reading Acts in the Discourses of Masculinity and Politics* (LNTS 559), London 2017, 75–106, hier 76–85; Schlaglichter bei Jens Schröter, *Acta-forschung seit 1982* (V. Theologische Einzelthemen), *ThR* 73 (2008) 150–196, hier 174–190; Pyung S. Seo, *Luke's Jesus in the Roman Empire and the Emperor in the Gospel of Luke*, Eugene 2015, 2–4.14f.

² Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen ⁹2017, 319. Vgl. Lorenz Oberlinner, „Frieden auf Erden“ (Lk 2,14). Der politische Hintergrund der Christusverkündigung im Lukasevangelium, in: Eberhard Bons/Daniel Gerber/Pierre Keith (Hg.), *Bible et Paix* (FS Claude Coulot) (LeDiv 233), Paris 2010, 135–151, bes. 139.150.

gung nicht als grundsätzlich staatsfeindlich einzustufen sind“.³ Doch blieb dies nicht unwidersprochen.⁴ Michael Wolter stellte fest, dass der römische Staat und „das Verhältnis der Christen zu ihm[...] für Lukas kein Thema sind“.⁵ Die jüngere Diskussion in der Forschung sieht zunehmend auch kritische Tendenzen gegenüber Rom bei Lukas. So gelangt Pyung Seo 2015 für das LkEv zu dem Ergebnis, „first, that Luke is not favorable towards Roman power and second, that he elevates Jesus’ authority in connection with that of the emperor“; „Jesus’ authority is superior to the emperor’s moral *auctoritas*“.⁶ Christian Blumenthal stellt nach seiner Untersuchung der Basileia-Konzeption des Lukas 2016 fest, dass für Lukas „die alles entscheidende Macht und Handlungshoheit nicht bei den weltlichen

3 Klaus Haacker, Das Bild der Kirche in der Apostelgeschichte des Lukas, ThBeitr 32 (2001) 70–89, hier 81–83 (Zitat 81); vgl. Martin Meiser, Lukas und die römische Staatsmacht, in: Michael Labahn/Jürgen Zangenberg (Hg.), Zwischen den Reichen: Neues Testament und römische Herrschaft (TANZ 36), Tübingen 2002, 175–193, hier 190.

4 J. Andrew Cowan, The Writings of Luke and the Jewish Roots of the Christian Way. An Examination of the Aims of the First Christian Historian in the Light of Ancient Politics, Ethnography, and Historiography (LNTS 599), London 2019, 102–117 zeigt z. B., dass sich aus den Prozessszenen um Paulus in der Apg nicht ableiten lässt, die Christen sollten sich unter Berufung auf ihre jüdischen Wurzeln vor römischen Behörden verteidigen.

5 Michael Wolter, Die Juden und die Obrigkeit bei Lukas (1998), in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen 2009, 388–401, hier 400 (stattdessen steht das Israelproblem im Vordergrund). Vgl. Jacob Jervell, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998, 87–89. Auch Friedrich-Wilhelm Horn, Die Haltung des Lukas zum römischen Staat im Evangelium und in der Apostelgeschichte, in: Joseph Verheyden (Hg.), The Unity of Luke-Acts (BETL 142), Leuven 1999, 203–224, hier 221 sieht die *jüdische Führung* als wesentlichen Faktor der lukanischen Rom-Darstellung.

6 Seo, Luke’s Jesus (s. Anm. 1), 177.179. Nach Christopher K. Rowe, World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age, Oxford 2010, ist das LkEv nicht anti-römisch, zielt aber eine alternative Kultur an (z. B. 4.1791). Kazuhiko Yamazaki-Ransom, The Roman Empire in Luke’s Narrative (LNTS 404), London 2010, 202 stellt fest, „that Luke’s attitude toward the Roman Empire is negative [...] not primarily because of the Roman rulers’ political oppression of the people of God but because of their failure to acknowledge God’s sovereignty and Christ’s lordship“ (die Arbeit leidet jedoch unter der anti-jüdischen Annahme einer „redefinition of the people of God“ [4] bei Lukas, welche „excludes many non-Christian Jews from the true people of God“ [202]; vgl. 104.107.200–203). Nach Walton, State (s. Anm. 1), 106, „Luke offers his readers a strategy of critical distance from the empire“, was zu Kooperation und gegenseitigem Respekt, im Konfliktfall aber zum überzeugten Zeugnis aufrufe. – Carsten Burfeind, Paulus *muß* nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte, NTS 46 (2000) 75–91, erkennt zwar in der christlichen Botschaft eine Infragestellung Roms, bedenkt aber nicht die politischen Konsequenzen.

Herrscherinstanzen wie Augustus, Herodes oder Festus liegt, sondern allein bei Gott und seinem als König inthronisierten Sohn Jesus“.⁷

Das Ergebnis ist immer auch von den hermeneutischen Voraussetzungen der Exegetinnen und Exegeten bestimmt, wie z. B. eine postkoloniale Perspektive veranschaulicht.⁸ Daher ist die Feststellung grundlegend, dass das LkEv und die Apg nicht für die Rezeption durch gebildete und politisch einflussreiche *Römer* gedacht waren. Es ist heute weitgehend anerkannt, dass Lukas für *christliche Gemeinden* schrieb und als intendierte Adressaten typische Christus-Gemeinden seiner Zeit vor Augen hatte.⁹ Sie waren in ihrem städtischen Alltag mehr oder weniger direkt mit Vertretern der römischen Herrschaft konfrontiert. Für sie entwirft Lukas sein Geschichtsbild, in dem auch Institutionen und Repräsentanten Roms eine Rolle spielen. Damit stellt Lk-Apg sicher keine Apologie der Christen vor dem römischen Imperium dar.

Fragt man nach grundlegenden oder theoretischen Aussagen von LkEv und Apg zum „Staat“, zum Imperium Romanum, stellt sich ein methodisches Problem: Beide Bücher sind narrative Texte, die *Geschichte* erzählen (Biographie bzw. Historiographie), genauer die Geschichte Jesu und bestimmter Personen in seiner Nachfolge. Dabei wird an manchen Stellen die Begegnung der Protagonisten mit Vertretern des römischen Staates erzählt. Bestenfalls indirekt kann man aus diesen Erzählungen auf eine „Einstellung“ des Verfassers zum Imperium Romanum schließen. Zunächst handelt es sich um die Geschichte *bestimmter* Christen, was man z. B. daran erkennen kann, dass bei den Konflikten des Paulus mit Vertretern Roms sein römisches Bürgerrecht, das Lukas ihm zuschreibt, eine wesentliche Rolle spielt, während die wenigsten Christinnen und Christen im 1. Jh. das römische Bürgerrecht besessen haben dürften. Inwiefern die erzählten Begegnungen paradigmatisch für das Verhältnis der ersten Christen zum Staat sein können und welche Bedeutung sie für die Rezipierenden besitzen können,

7 Christian Blumenthal, Basileia bei Lukas. Studien zur erzählerischen Entfaltung der lukianischen Basileiakonzeption (HBS 84), Freiburg i.Br. 2016, 321–333, Zitat 323; Ziel ist die „Vermittlung einer neuen Weltsicht“ (323).

8 So Eric D. Barreto, *Crafting Colonial Identities: Hybridity and the Roman Empire in Luke-Acts*, in: Adam Winn (Hg.), *An Introduction to Empire in the New Testament* (RBSt 84), Atlanta 2016, 107–121.

9 Zu den intendierten Lesern Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 22–26. – Anders sieht Peter J. Tomson, *Josephus, Luke-Acts, and Politics in Rome and Judaea by 100 CE*, in: ders., *Studies on Jews and Christians in the First and Second Centuries* (WUNT 418), Tübingen 2019, 533–557, hier 546–557, die Adressaten der Apg immer noch in „educated circles in the Empire“ (551), in „prominent circles in Rome“ (555), und die Apg als „an apology“, die die Legitimität des Christentums zeige (546).

wird zu besprechen sein.¹⁰ Zumindest wird sichtbar, wie die Protagonisten der Erzählungen Rom, den Kaiser, das Imperium Romanum wahrnehmen und in welcher Beziehung sie dazu stehen. Eine Unterscheidung zwischen programmatischen Aussagen zur politischen Herrschaft und der Darstellung individueller Repräsentanten Roms wird sich als hilfreich erweisen.

Fasst man das Spektrum möglicher Haltungen zum Imperium Romanum zwischen den Extremen unbedingte Anerkennung und gewaltsamer Widerstand (Revolution), wird schnell klar, dass das Bild des Lukas wesentlich differenzierter ausfällt. Lukas zieht – wie in der Antike selbstverständlich – keine Grenze zwischen Religion und Politik.¹¹ Beide heute idealtypisch unterschiedenen Bereiche betreffen das Ethos der ersten Christen, und dieses entfaltet sich im Alltagsleben der Christen innerhalb ihrer römisch geprägten Lebenswelt. Inwiefern dieses Leben selbst politisch „subversiv“ sein will, wird am Ende zu fragen sein. Für LkEv und Apg ist kennzeichnend, dass die Begegnungen mit der Ordnungsmacht Rom fast ausnahmslos im Kontext von Konflikten mit jüdischen Menschen stehen, die sich feindlich gegenüber Jesus bzw. den Christen zeigen. Es ist für Lukas gerade in der Apg viel wichtiger, das Verhältnis der ersten Christus-Anhänger und speziell der mit Paulus verbundenen Heidenmission zum Judentum seiner Zeit zu thematisieren,¹² als die Bedeutung des Imperium Romanum narrativ zu profilieren. Dennoch treten auch die römischen Zenturionen und Statthalter als Erzählfiguren mit eigener Charakterisierung und eigenem Gewicht auf und werden so in ihrer Bedeutung als Repräsentanten Roms wahrgenommen.

10 Dazu auch Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 38f. – Dabei ist darauf zu achten, wer in den Augen der (intendierten) Rezipienten des lukanischen Doppelwerks als direkter Vertreter des römischen Staates angesehen wurde. Dies gilt in der Regel nicht für die Magistrate einer hellenistischen Stadt.

11 Zur hermeneutischen Reflexion des Politikbegriffs vgl. Lukas Bormann, *Befreiung und Rettung. Das Politische in der lukanischen Vorgeschichte* (Lk 1–2), in: Eckart Reinmuth (Hg.), *Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen* (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 98–113, hier 105–108.

12 Vgl. Stefan Schreiber, *Das Schlusswort einer großen Apologie: Paulus, Jesaja und die Juden in Rom* (Apg 28,16–31), in: ders./Thomas Schumacher (Hg.), *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach *Nostra Aetate**, Freiburg i.Br. 2015, 203–231; Wolter, *Juden* (s. Anm. 5), 392–401.

1 Die Geburtsgeschichte Lk 1–2 und ihr politisches Programm

Das LkEv stellt die einzige Jesus-Vita des 1. Jh. dar,¹³ die den Caesar Augustus erwähnt: Lk 2,1 rekurriert auf dessen Beschluss, dass sich der ganze Erdkreis in Steuerlisten eintragen lassen muss – ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Der Beschluss des Augustus beeinflusst die Geburt Jesu, denn er führt Jesu Eltern nach Betlehem (2,3–5). Damit wird eine Beziehung zwischen Jesus und Augustus hergestellt. Häufig wird angenommen, dies geschehe lediglich, um Jesu Geburt in einen großen weltgeschichtlichen Rahmen zu stellen.¹⁴ Nimmt man aber wahr, dass die „lyrischen“ Textpassagen, die Engelsbotschaften, Lieder und Prophetien, die die Geburtsgeschichte durchziehen, von der Ankündigung einer neuen Herrschaft, von Befreiung und Rettung für Israel und die Völker sprechen, dass sie den neuen Herrscher nach dem Vorbild Davids als von Gott als „Sohn Gottes“ eingesetzt und legitimiert sehen und dass dieser eine konkrete Umkehrung der politischen und sozialen Verhältnisse bringen wird,¹⁵ drängt sich die Frage nach dem Verhältnis der neuen Herrschaft zur Regierung des Augustus geradezu auf. In meiner Studie „Weihnachtspolitik“ habe ich 2009 zu zeigen versucht, dass eine Rezeption der lukanischen Geburtsgeschichte vor dem Hintergrund der von Augustus mit seiner Herrschaft

13 Die Form der *vita* bietet Potential zur politischen Kritik. Vgl. Stefan Schreiber, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009, 79; ders., Goldene Zeiten? Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte, in: Eckart Reinmuth (Hg.), Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 83–97, hier 83f.

14 Vgl. Radl, Evangelium (s. Anm. 1), 110f.; Wolter, Lukasevangelium (s. Anm. 9), 119.121; ähnlich Hans Klein, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2006, 126. Ausnahmen bilden z. B. Rainer Dillmann/César Mora Paz, Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis, Stuttgart ²2004, 23; Walter E. Pilgrim, Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis 1999, 135–143; André Myre, Christmas and the Confrontation of Empire, The Way 44 (2005) 21–32.

15 So die Engelsbotschaften in Lk 1,13–17.30–33, die Lieder der Maria (Magnifikat) in 1,46–55, des Zacharias (Benediktus) in 1,68–79, der Engel (Gloria) in 2,14 und schließlich des Simeon (Nunc Dimittis) in 2,29–32. Zur formgeschichtlichen Diskussion vgl. Gunter Kennel, Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1995, 1–65 und Ulrike Mittmann-Richert, Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias (WUNT II/90), Tübingen 1996, 181–188, sowie die grundlegende Kritik an einer Gattung „Hymnus“ bei Ralph Brucker, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997.

verbundenen Konzeption des Goldenen Zeitalters politisch-kritische Untertöne hörbar macht.¹⁶

Augustus konnte die Bürgerkriege, die nach der Ermordung C. Iulius Caesars am 15. März 44 v. Chr. ausbrachen, beenden und mit seiner Herrschaftsübernahme 31 bzw. 27 v. Chr. eine Zeit der Stabilität, des Friedens und des Wohlstands für das Imperium Romanum begründen. Diese war mit der Etablierung seiner Person als *princeps*, als souverän regierender Alleinherrscher verbunden. Zur Legitimation dieser gegenüber der Republik veränderten Regierungsform griff die Gruppe um Augustus auf die Vorstellung der *aurea aetas* oder des *saeculum aureum* – des Goldenen Zeitalters – zurück, die in älteren Theorien zur Kulturentwicklung und zu Geschichtsepochen (Hesiod, Platon) präfiguriert war. Dieses heilvolle, paradiesische Goldene Zeitalter wird nun mit der Herrschaft des Augustus für angebrochen erklärt. Die Vorstellung fand Verbreitung durch Dichtungen des Vergil und Horaz, durch Hinweise in Inschriften und im Geschichtswerk des Velleius Paterculus, durch Inszenierungen wie die Säkularfeier 17 v. Chr. und mediale Präsentationen wie Münzabbildungen mit Füllhorn, große goldene Bauinschriften in Rom, das sog. Tellusrelief an der Ara Pacis Augustae in Rom oder die Panzerstatue des Augustus von Prima Porta.¹⁷

Auch unter den Nachfolgern des Augustus, besonders unter Nero, blieb die *aurea aetas*-Konzeption als Interpretament der Kaiserherrschaft prominent und bildete bis in die Spätantike einen Bestandteil der Herrscherpanegyrik. Zeugnisse finden sich bei Seneca, in bukolischen Dichtungen des Calpurnius Siculus und den sog. Carmina Einsidlensia, in Lucans Bürgerkriegsepos und Suetons Augustus-Vita.¹⁸

So entsteht eine Art „neuer Staatsmythos“,¹⁹ der das heilvolle Goldene Zeitalter mit der Herrschaft des römischen Princeps untrennbar verbindet. Interes-

¹⁶ Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 13); ders., Goldene Zeiten (s. Anm. 13).

¹⁷ Vergil, Ecl 4; Aen 6,788–807; Horaz, Saec; Epod 16; Carm 4,5; 4,15; Inschriften von Halikarnassos und kleinasiatisches Kalenderdossier (Inschrift von Priene); Velleius Paterculus 2,89,126. Texte bei Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 13), 106–129, Überblick ebd. 28–46. Zu den Bauinschriften Géza Alföldy, Augustus und die Inschriften: Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik, Gymnasium 98 (1991) 289–324.

¹⁸ Seneca, Apocol 4,1f.; Clem 2,1,3f.; Calpurnius Siculus, Ecl 1; 4; 7; Lucan 1,33–66; Carm Einsid 2; Sueton, Aug 94f. Texte bei Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 13), 128–159, Überblick ebd. 46–53.

¹⁹ Paul Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München 2003, 171. – Stefan Alkier, Leben in qualifizierter Zeit. Die präsentische Eschatologie des Evangeliums vom römischen Novum Saeculum und die apokalyptische Eschatologie des Evangeliums vom auferweckten Gekreuzigten, ZNT 22 (2008) 20–33 hebt 20–27 die positive Konnotation des Goldenen Zeitalters als plausibles religiöses Deutungsmuster hervor.

sant ist die *lyrische* Form, mit der das Goldene Zeitalter häufig dargestellt wird. Bei Calpurnius Siculus (Ecl 1; 4; 7) handelt es sich um bukolische Dichtung, und es sind gerade Hirten, denen die „göttliche“ Offenbarung des *aureum saeculum* zuteilwird. In solchen Liedern drückt sich auf besondere Weise Feierlichkeit und Freude, Lobpreis und Jubel über die neue Heilszeit aus. Und wenn in antiker Vorstellung die Form der Dichtung als göttlich inspiriert gelten darf, findet darin die Kundgabe des göttlichen Willens statt.²⁰

Aus den genannten Texten und Bildprogrammen lassen sich die charakteristischen Topoi des Goldenen Zeitalters erheben:

(1) Der *Friede*, der das Goldene Zeitalter prägt, bedeutet Sicherheit vor Kriegen und Bürgerkriegen und vollzieht sich im gefahrlosen, idyllischen Landleben, einer Zeit des Glücks und der Freude.

(2) Es herrscht *Gerechtigkeit*, weil die alte römische Ordnung verwirklicht und die Eintracht der Gesellschaft gewährleistet ist.

(3) Das Goldene Zeitalter entsteht mit der römischen *Weltherrschaft*, und deren Größe und z. T. ewige Dauer hängen untrennbar mit der Person des *Princeps* zusammen. Der Princeps regiert nach dem Willen der Götter, gilt teilweise selbst als göttlich²¹ und garantiert die göttliche Legitimation der Weltherrschaft. So kann er auch als σωτήρ bezeichnet werden.²²

(4) Das Goldene Zeitalter steht für eine konservative sittliche und rechtliche Ordnung, die die *alten römischen Werte* umsetzt. Das zweite Einsiedler Gedicht spricht von der Wiederkehr der „alten Sitten“ (*antiquos mores*), und Horaz konkretisiert diese als *fides* („Treue“), *pax* („Friede“), *honor* („Ehre“), *pudor* („Scham“) und *virtus* („Tugend“).²³ Der Junge in Vergils vierter Ekloge wird den Erdkreis im Sinne der väterlichen Tugenden (*patriis virtutibus*) lenken, und was *virtus* bedeutet, lernt er von den Vorbildern der Heroen und Vorväter.²⁴ Die *mores maiorum*, die alten sittlichen Werte konstruieren die Identität der römischen Gesellschaft.²⁵

²⁰ Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 13), 54–56.

²¹ Z. B. Calpurnius Siculus, Ecl 4,142–145.

²² Besonders deutlich bringt Sueton, Aug 94,4–6.8–12; 95 den Willen der Götter zum Ausdruck: Vorzeichen, Orakel und Träume verbinden sich mit der Geburt des Augustus. Der Titel σωτήρ begegnet in den Inschriften von Priene (36) und Halikarnassos (6).

²³ Carm Einsid 2,24; Horaz, Saec 57f.; vgl. 17–19; auch Carm 4,15,9–14.25–32 (12: „veteres revocavit artis“). Vgl. zur Rückkehr der alten Ordnung Velleius Paterculus 2,89,3f.; Horaz, Carm 4,5,20; Seneca, Clem 2,1,4 („pietatem integritatemque cum fide ac modestia“). Später Ailius Aristeides, Or 26,106.

²⁴ Vgl. Vergil, Ecl 4,17.26f.

²⁵ Zum Programm der *mores maiorum* vgl. Zanker, Augustus (s. Anm. 19), 161–170.172; David Castriota, *The Ara Pacis Augustae and the Imagery of Abundance in Later Greek and Early Roman Imperial Art*, Princeton 1995, 144–169.

(5) Das Goldene Zeitalter bringt eine *Überfülle in der Natur* hervor, da es von den Göttern gesegnet ist. Sie zeigt sich im paradiesischen Tierfrieden und einer üppigen Fruchtbarkeit, die schwere landwirtschaftliche Arbeit überflüssig macht. Die Ikonographie des Füllhorns steht symbolisch dafür. Der Wohlstand der Bevölkerung erweist die Regierung des Princeps als göttlich legitimiert.

Die lukanische Geburtsgeschichte weist nun, gerade in den lyrischen Passagen, auffallende inhaltliche Übereinstimmungen mit der Konzeption der *aurea aetas* auf:²⁶ eine neue Herrschaft (Lk 1,32f.69), die Frieden und Freude (1,14.79; 2,10.14.29), Heiligkeit und Gerechtigkeit (1,75), Befreiung und Rettung nicht nur für Israel, sondern für die ganze Welt bringt (1,47.68f.71.74.77; 2,11.30.38) und die Gott selbst an einen neu geborenen Jungen bindet, der als „Sohn Gottes“ in unmittelbarer Nähe zu Gott steht (1,32.35) und als σωτήρ umfassende Rettung wirkt (2,11).²⁷ Die Nähe zu Gott zeigt sich – bei Jesus wie bei Augustus – in einer wunderbaren Zeugung des Kindes durch den Geist bzw. eine Gottheit.²⁸ Diese Inhalte werden in der Form von Liedern literarisch vermittelt, die göttlich inspiriert sind. Nicht zufällig sind es gerade *Hirten*, die in Lk 2,8–20 als erste vom Anbruch der neuen Zeit mit Jesu Geburt erfahren.²⁹ Angesichts der motivischen Übereinstimmungen stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Jesus-Herrschaft zum römischen Goldenen Zeitalter. Der weltweite Anspruch der Jesus-Herrschaft stellt indirekt eine Konkurrenz zur Kaiserherrschaft dar. Nichts berechtigt dazu, im Sinne einer neuzeitlichen Trennung von Religion und Politik die Jesus-Herrschaft als unpolitisch zu verstehen. Die Topoi des Goldenen Zeitalters finden sich auch in Lk

²⁶ Details bei Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 13), 64–68.

²⁷ Magnifikat und Benediktus blicken auf eine (zum Kaiser alternative) σωτήρ-Gestalt aus, auf Gott (1,47.77) bzw. seinen davidischen König (1,69.71). Dazu Matthias Adrian, *Mutuuum date nihil desperantes* (Lk 6,35). Reziprozität bei Lukas (NTOA 119), Göttingen 2019, 191.220–222.

²⁸ Lk 1,31–35. Sueton, *Aug* 94,4 deutet die göttliche Zeugung Octavians durch Apollo in Gestalt einer Schlange an, während sich Atia, die Mutter des späteren Princeps, nachts im Apollo-Tempel aufhielt. – Michael Kochenash, „Adam, Son of God“ (Luke 3.38): Another Jesus–Augustus Parallel in Luke’s Gospel, NTS 64 (2018) 307–325, verweist auf die Augustus/Atia-Parallele und bezieht den Stammbaum Jesu in Lk 3,23–28 ein: Wie Augustus durch die Adoption durch Iulius Caesar Nachfahre des Aeneas und damit der Göttin Venus wurde, so Jesus durch die Adoption durch Josef Nachfahre Adams und damit Gottes. – Weiter entfernt sind die Motive des römischen Gründungsmythos, der die Zeugung von Romulus und Remus durch den Gott Mars mit der Vestalin Rhea Silvia enthält; vgl. Gudrun Nassauer, *Göttersöhne*: Lk 1.26–38 als Kontrasterzählung zu einem römischen Gründungsmythos, NTS 61 (2015) 144–164.

²⁹ Auf diese Koinzidenz hat Michael Wolter, *Die Hirten in der Weihnachtsgeschichte* (Lk 2,8–20) (2000), in: ders., *Theologie und Ethos im frühen Christentum* (WUNT 236), Tübingen 2009, 355–372, aufmerksam gemacht.

1–2, stehen aber in einem neuen Zusammenhang, der die politische Rhetorik des frühen römischen Prinzipats indirekt, aber grundlegend in Frage stellt.³⁰

Die impliziten Hörerinnen und Hörer des LkEv werden ein Sensorium für diesen literarischen Kontrast besessen haben. Als gesellschaftliche Minderheit erfuhren sie sich in Distanz zum Imperium Romanum. Für eine solche Situation wird Lk 6,22 transparent, wo die glücklich gepriesen werden, die von den Menschen gehasst, ausgestoßen und geschmäht werden. Dahinter können Erfahrungen sozialer Beargwöhnung, Ausgrenzung und Anfeindung stehen. Potentielle Spannungen zu den römischen Behörden spiegeln sich in der Aufforderung zu furchtlosem Bekenntnis vor den Synagogen, Anführern und Machthabern in Lk 12,4–12 (vgl. 21,12–19). Für diese Gruppe entwickelt Lukas mit der Geburt Jesu ein Kontrastszenario, indem er die Topoi des Goldenen Zeitalters auf charakteristische Weise umdeutet:

(1) Jesus lässt sich als Kontrastfigur zu Augustus verstehen. Augustus besitzt die Weltherrschaft (Lk 2,1), Jesus nur „Insignien der Ohnmacht“: die Geburt in dörflicher Armut (2,7), als „Zeichen“ die Windeln eines machtlosen Kindes und den Futtertrog (2,12). Doch die lyrischen Passagen wissen bereits, dass Jesus der eigentliche Weltherrscher ist, weil Gott ihn bevollmächtigt. Am Rande der Macht beginnt Gottes neue Herrschaft.

(2) Dahinter steht der *eine* Gott Israels: Er übt Erbarmen mit Israel (1,49f.54.72.78) und setzt seinen Heilswillen für Israel um (1,55.72f.). Einspielungen aus den heiligen Schriften Israels prägen die gesamte Geburtsgeschichte.³¹ Die Personen der Erzählung sind Juden, und die Verschränkung eines doppelten Handlungsstrangs, gebildet durch zwei Mütter und zwei Söhne, signalisiert den planvollen Neueinsatz innerhalb der Heilsgeschichte Gottes. Die lukanische Eschatologie ist eine *jüdische* Eschatologie und partizipiert an deren politischem Vorbehalt gegenüber Fremdvölkern, die das Volk Israel beherrschen: Gott selbst

³⁰ Anders versteht Allen Brent, *Luke-Acts and the Imperial Cult in Asia Minor*, JThS 48 (1997) 411–438, die Anspielungen auf das *aureum saeculum* als Versuch zur Integration der Christen in die römische Gesellschaft. Kritisch dazu Yamazaki-Ransom, *Empire* (s. Anm. 6), 86.

³¹ Zur LXX-Nachahmung in Lk 1–2 vgl. Fearghus Ó Fearghail, *The Imitation of the Septuagint in Luke's Infancy Narrative*, PIBA 12 (1989) 57–78; zu alttestamentlichen Bezügen in Magnifikat und Benediktus Frederick W. Danker, *Jesus and the New Age. A Commentary on St. Luke's Gospel. Completely revised and expanded*, Philadelphia 1988, 42–45.47–51; Mittmann-Richert, *Magnifikat* (s. Anm. 15), 7–33; Thomas Hieke, *Ein Psalm, der von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt: Das Magnificat* (Lk 1,46–55) als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk, TThZ 116 (2007) 1–26, hier 6–23; Wolter, *Lukasevangelium* (s. Anm. 9), 101–105.112–118; Schreiber, *Weihnachtspolitik* (s. Anm. 13), 71f.

wird einst die Herrschaft übernehmen und die Fremdherrschaft ablösen (vgl. nur Dan 2; 7; Sib 3,616–795; 1Hen 48,8f.; 51,1–5; 60; 62f.).

(3) Lukas greift auf ein alternatives Herrschermodell zurück: Er zeichnet Jesus als Messias Israels, dessen Kommen in der Königsdynastie Davids vorgebildet wurde.³² Das Messias-Modell erklärt das besondere Verhältnis Jesu zum Gott Israels. Es stellt implizit ein Gegenmodell zur göttlichen Verehrung der römischen Kaiser dar.

(4) Die traditionellen Werte werden neu definiert: Die Tradition Israels besitzt hohes Alter und vermag so mit der römischen Tradition um die Bildung von Identität zu konkurrieren. Identitätsmerkmale Israels prägen die gesamte Geburtsgeschichte: Die Familien des Johannes bzw. Jesu zeichnen sich durch Tora-Treue aus, lassen ihre Kinder beschneiden und verkehren im Tempel bzw. in Jerusalem; Zacharias ist Priester; Identitätsfiguren Israels wie Jakob, Abraham und die Propheten werden aufgeboten.³³

(5) Auffällig ist, dass der Topos der *Überfülle der Natur* bei Lukas völlig ausfällt. Er entspricht nicht der Realität, was den Anspruch Roms relativiert. Zugleich schafft Lukas damit Raum für die *soziale* Wirklichkeit seiner Rezipienten in der römischen Gesellschaft. Statt Stabilisierung verheißt er die *Umkehrung* der Macht- und Besitzverhältnisse: Gott „hat Hochmütige [...] zerstreut, Mächtige vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht, Hungernde mit Gütern gefüllt und Reiche leer weggeschickt“ (Lk 1,51–53; vgl. 1,48.79). Gottes Heilswille bevorzugt die Unterprivilegierten und Benachteiligten. Die Herrschaft der Mächtigen ist endlich.

Wie ist die politische Pragmatik der Geburtsgeschichte vor dem Hintergrund der *aurea aetas*-Konzeption zu bestimmen? Lk 1–2 richtet sich an Anhängerinnen und Anhänger Jesu, nicht an ein römisches Publikum: Die neue Zeit beginnt innerhalb der Geschichte Israels, nicht innerhalb der Roms (die z. B. im Aeneas-

³² Vgl. die Rückbindung Jesu (über den Vater Josef) an das Haus Davids in Lk 1,27.32.69; die Geburt findet in der „Davidstadt“ Betlehem statt (2,4.11); 1,32f. spielt auf die Natan-Prophezeiung über den ewigen Bestand der David-Dynastie (2Sam 7,12–16) an – und überbietet sie sogar, denn Jesus wird nun ewiger König sein, was zuvor nur der ganzen Dynastie verheißen war (Lk 1,48.50). Den Titel *χριστός* verwendet Lk 2,11.26. Zur davidischen Linie frühjüdischer Messiaserwartung vgl. Stefan Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin/New York 2000, 543.552f. Vgl. die messianische Deutung von 2Sam 7,12–16 in PsSal 17,21; 4Q174 3,10–13; TestJuda 22,3; dazu Schreiber, *Gesalbter*, 167f.224–226.253f. Zur Aufnahme des Modells eines davidischen Messias in Lk 1–2 vgl. Graham Stanton, *Messianism and Christology: Mark, Matthew, Luke and Acts*, in: Markus Bockmuehl/James Carleton Paget (Hg.), *Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, London 2007, 78–96, hier 87–90.

³³ Tora-Treue in Lk 1,16f.54.68.80; 2,10.32.34.38; Beschneidung in 1,59; 2,21; Tempel 1,9; 2,27.37.46; Jerusalem 2,22.25; Jakob 1,33; Abraham 1,55.73; Propheten 1,70; 2,36.

Mythos gründet). Die Geburt Jesu wird für die Anhängerschaft Jesu programmatisch: Mit dem neugeborenen Jesuskind beginnt die Herrschaft Gottes, die alle weltliche Herrschaft einst ablösen wird. Sie steht damit implizit im Kontrast zur Kaiserherrschaft. Das bedeutet keine Revolution und verändert (noch) nicht die politische Realität an sich. Was die Geburtsgeschichte verändert, ist die Wahrnehmung des Imperium Romanum und die Haltung der Rezipierenden dazu.³⁴ Sie relativiert den Herrschaftsanspruch des römischen Kaisers und eröffnet eine innere Distanz, ein neues Bewusstsein von der Vorläufigkeit Roms. Sie nimmt dem römischen Herrschaftsnarrativ die Deutungshoheit über die politische Wirklichkeit. Damit werden z. B. auch Aggressionen, wie sie bei Ohnmächtigen gegenüber der beherrschenden politischen Macht auftreten können, bearbeitet. Bilder des göttlichen Friedens können Aggressionen und Gewaltphantasien kompensieren. Es deutet sich allerdings auch an, dass die Herrschaft des Messias Jesus einen konkreten geschichtlichen Ort besitzt und bereits in der Gegenwart soziale Handlungsoptionen freisetzt. Mit der Gründung der Schülerbewegung entsteht eine lebendige Kontrastgesellschaft zu den Machtstrukturen der römischen Herrschaft. Im Binnenraum der idealtypischen Gemeinden findet eine aktive Umsetzung der neuen Herrschaft statt.³⁵ Das zeigt sich an ihrer Sozialgestalt, die vom üblichen Rollenschema abweicht. Programmatisch formuliert Lk 22,25f.: „Die Könige herrschen über ihre Völker, und ihr Machthaber werden Wohltäter genannt. Ihr aber nicht so! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Anführer wie der Diener.“

Die Begriffe, die Lukas einsetzt, spiegeln die üblichen politisch-gesellschaftlichen Strukturen der römischen Welt: „Könige“ sind auch die römischen Kaiser, „Wohltätern“ (εὐεργέται) kommt eine soziale Ehren- und Elitestellung zu,³⁶ „Jüngere“ (νεώτεροι) sind den Älteren untergeordnet, „Diener“ (διάκονοι) besitzen niederen sozialen Status. Die Gemeinde bildet dazu einen sichtbaren Kontrast. Das Rollenverhalten von Personen mit höherem sozialen Status soll in der Binnengruppe dem von Personen mit niederem Status entsprechen.³⁷ Das

³⁴ Dazu Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 13), 80; ders., Goldene Zeiten (s. Anm. 13), 94f.

³⁵ Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 13), 94f.; auch Blumenthal, Basileia (s. Anm. 7), 327f.

³⁶ Vgl. Wolter, Lukasevangelium (s. Anm. 9), 712. Belege bei Craig A. Evans, King Jesus and His Ambassadors. Empire and Luke-Acts, in: Stanley E. Porter/Cynthia L. Westfall (Hg.), Empire in the New Testament (MNTS 10), Eugene 2011, 120–139, hier 125–129. Die Unterscheidung von Seo, Luke's Jesus (s. Anm. 1), 115, „the pagan kings in 22:25 are not true benefactors on the grounds that they neglect altruistic benefaction“, trifft nicht den Kern der Aussage.

³⁷ Die soziologische Theorie verdankte Differenzierung von „Status“ und „Rolle“ bringt Wolter, Lukasevangelium (s. Anm. 9), 712 in seiner Auslegung der Stelle zur Geltung.

bedeutet die Überwindung von Statusgrenzen und eine alternative Praxis von Herrschaft und Umgang mit Macht, die auf Vorrangstellungen verzichtet. Statt bei den Kaisern als angeblichen „Wohltätern“ ist, wie Petrus nach der Heilung eines Gelähmten und damit sozial Randständigen in Apg 4,9f. festhält, eine „Wohltat“ (εὐεργεσία), die „rettete“ (σέσωται), tatsächlich „im Namen Jesu Christi“ zu finden (vgl. Apg 10,38).³⁸ Eine aktive Mitgestaltung der politischen Wirklichkeit war den ersten Christen nicht möglich,³⁹ doch konnten sie eine alternative soziale Lebensform untereinander pflegen (s. 8.).

2 Die Herrschaft des Christus – Bedrohung für den Kaiser?

Bis zum Ende des LkEv wird die Verheißung der Herrschaft Jesu nicht eingelöst. Im Gegenteil: Jesus stirbt durch römisches Urteil am Kreuz. Die Verheißung ist damit aber nicht hinfällig. Um dies zu zeigen, unterscheidet Lukas zwischen der politischen Realität und der himmlischen Herrschaft des Christus. In Lk 22,67 beantwortet Jesus die Messiasfrage vor dem Hohen Rat offen. Er lässt sich nicht auf die Funktion eines national-politischen Messias festlegen; seine Macht ist anders zu verstehen. In 22,69 erfolgt die Ansage Jesu: „Von nun an aber wird der Menschensohn zur Rechten der Macht Gottes sitzen“. Der Anklang an Ps 110,1 verstärkt die Funktion des Menschensohnes als des von Gott eingesetzten Herrschers, allerdings erscheint er als *endzeitlicher, himmlischer* Mit-Herrscher oder Vize-König Gottes. Die Apg greift diese Überzeugung auf. Apg 2,33–36 zitiert Ps 110,1 und hält die Rehabilitation des Gekreuzigten durch Gott fest: „So soll nun das ganze Haus Israel sicher erkennen: Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2,36). In der Vision unmittelbar vor seinem Martyrium sieht Stephanus in Apg 7,55f. Gottes Herrlichkeit und zu Gottes Rechten Jesus als Menschensohn stehen. Das Stehen des himmlischen Mit-Herrschers könnte bedeuten, dass er am Geschick des Stephanus Anteil nimmt und ihm in seinem gewaltsamen Sterben beisteht; so kann Stephanus im Vertrauen auf den Herrn Jesus und mit der Bitte um Vergebung für seine Mörder

³⁸ Zum Zusammenhang von Lk 22,25 und Apg 4,9f.; 10,38, s. Evans, King (s. Anm. 36), 130f.

³⁹ Hartmut Leppin, Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum, in: Friedrich W. Graf/Klaus Wiegandt (Hg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt a.M. 2009, 308–338, zeigt, dass das Christentum in den ersten Jahrhunderten keine eigenen politischen Ordnungsvorstellungen kennt.

vorbildlich sterben (7,59f.).⁴⁰ Erst am Ende der Zeit wird der Menschensohn nach Lk 21,27f. „in einer Wolke“ (Dan 7,13) kommen mit großer Macht und Herrlichkeit, und dann „naht sich eure Befreiung (ἀπολύτρωσις)“. Dann wird sich die bereits in der Geburtsgeschichte verheißene Befreiung Israels erfüllen, und diese Heilszeit stürzt die politische Welt, die οἰκουμένη, um (Lk 21,25f.).⁴¹ Als himmlischer Herrscher stellt Christus eine potentielle Bedrohung des politischen Weltherrschers, des römischen Kaisers, dar und relativiert damit die Macht des Kaisers im Bewusstsein der Christinnen und Christen.

Die Rede des Petrus an den römischen Zenturio Kornelius in Caesarea Maritima deutet in Apg 10,36 die politischen Implikationen der Christus-Botschaft an: Gott hat den Kindern Israels „Frieden als gute Botschaft verkündet (εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην) durch Jesus Christus; dieser ist der Herr über alle“⁴² (πάντων κύριος)“ (10,36). Christus wird als eigentlicher Herr über alle Welt gedeutet, dessen Herrschaft über der des Kaisers steht und diese einst ablösen wird. Diese Aussage erhält ihre Brisanz durch die Lokalisierung im Haus eines römischen Zenturio in Caesarea, dem Sitz des römischen Statthalters und einem Zentrum des Kaiserkults.⁴³

Der Friede in Christus konkurriert mit der *pax Romana*. „Gute, schöne Botschaften“ (εὐαγγέλια) können im 1. Jh. politischen Klang besitzen. So bezeichnet Josephus die Kunde vom Herrschaftsantritt des neuen Kaisers Vespasian 69 n. Chr. als εὐαγγέλια (Bell 4,618.656), und schon das kleinasiatische Kalenderdossier (Inscription von Priene) verbindet 9 v. Chr. mit dem Geburtstag des Augustus die εὐαγγέλια für die Welt, die von ihm ausgehen. In Anwendung auf den *Kaiser* vermittelt der Begriff die politische Theorie, nach der der Kaiser Frieden, Ordnung und Wohlstand für das ganze Reich garantiert. Wenn nun

⁴⁰ Alfons Weiser, *Die Apostelgeschichte I.II* (ÖTBK 5/1.2), Gütersloh/Würzburg 1981/1985, I 194, erklärt das Stehen damit, dass der Menschensohn gerade angesichts der Gerichtsrede des Stephanus gegenüber Israel seine endzeitliche Herrschaft als Richter über die Frevler übernimmt (mit Verweis auf Jes 3,13^{xx}; TestMos 10,3). Nach Steve Smith, *The Fate of the Jerusalem Temple in Luke-Acts. An Intertextual Approach to Jesus' Laments Over Jerusalem and Stephen's Speech* (LNTS 553), London 2017, 178–187 steht der Menschensohn „in preparation to come, bringing salvation (and judgment)“ (187); Positionen der Forschung ebd. 179f.

⁴¹ Vgl. Lk 1,52f.68–74; 2,38. Zur Politikrelevanz dieser Aussagen vgl. Bormann, *Befreiung* (s. Anm. 11), 108–111. – Smith, *Fate* (s. Anm. 40), 93–117 will Lk 21,25–28 auf der Basis alttestamentlicher Parallelen nicht auf die Parusie, sondern auf die Zerstörung des Tempels beziehen. Die Rolle des Menschensohns bleibt dann aber unklar.

⁴² Zum Verständnis von πάντων als Maskulinum vgl. Fitzmyer, *Acts* (s. Anm. 1), 463f.

⁴³ Dazu Alexander Kyrychenko, *The Roman Army and the Expansion of the Gospel. The Role of the Centurion in Luke-Acts* (BZNW 203), Berlin/Boston 2014, 177; dass Lukas „appropriates the principal assets of the emperor's cult and uses them to assert the lordship of Christ“ (178), nimmt die politische Konkurrenz nicht wahr.

Christus die gute Botschaft darstellt und er als „Herr über alle“ bezeichnet wird, konkurriert er mit dem römischen Princeps und seinem Anspruch auf die Weltherrschaft (vgl. die κύριος-Anrede für den Kaiser in Apg 25,26).⁴⁴

3 Die dunklen Seiten der römischen Herrschaft

Kaiserverehrung. In der Erzählung von der Prüfung Jesu zeigt ihm der Teufel in Lk 4,5–8 „alle Königreiche des Erdkreises“ (πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης) und bietet ihm „all diese Herrschaft und ihre Herrlichkeit“ (τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν) an, unter der Bedingung, dass Jesus den Teufel göttlich verehrt (προσκυνέω).⁴⁵ Die Formulierung δώσω τὴν ἐξουσίαν erinnert an einen Vorgang im obersten politischen Bereich: die Einsetzung von Vasallenkönigen oder anderen Bevollmächtigten.⁴⁶ Es geht also um die politische Weltherrschaft, und diese wird – wie in der römischen Kaiserzeit selbstverständlich – mit der Verehrung fremder Götter bzw. des Weltherrschers (hier des Teufels) verbunden. Die römische Weltherrschaft ist nicht ohne Götter- und Kaiserverehrung zu denken und stellt so eine Herausforderung für den Monotheismus Israels (und damit auch der Christen) dar. Jesus verweigert sich dem Angebot mit Verweis auf die alleinige Verehrung des Gottes Israels (mit einem Zitat aus Dtn 6,13 oder 10,20). Die Verehrung Jhwhs relativiert jede andere Herrschaft, und das gilt speziell für die römische, die zeitgeschichtlich die ganze οἰκουμένη umgreift (vgl. Lk 2,1).

⁴⁴ Zu diesen Motiven Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 13), 43f.58–60 (der Text des Kalenderdossiers ebd. 122–127). Zum Kaiser als siegreichem „Herrn“ Kyrychenko, Army (s. Anm. 43), 174–176. – Die in Lk 24,50–53 und Apg 1,9–11 erzählte Entrückung Jesu in den Himmel lässt sich als Gegenbild zur Apotheose des römischen Kaisers verstehen.

⁴⁵ Zum Hintergrund der Herrscherverehrung Yamazaki-Ransom, Empire (s. Anm. 6), 93f. Der Konflikt um die exklusive Verehrung Jhwhs und die Verweigerung der Herrscherverehrung steht im Zentrum der Erzählung, nicht die Darstellung Satans „as the ruler of the worldly political system, [...] the Roman Empire“ (so aber ebd. 97). Zur Diskussion um den Anspruch des Satans in Lk 4,6 vgl. Tucker Ferda, God of the Nations: Daniel, Satan, and the Temptation of Jesus in Luke, ZNW 110 (2019) 1–20.

⁴⁶ Wolter, Lukasevangelium (s. Anm. 9), 182 verweist auf Diodor 2,28,5; 1Makk 10,32; Dan 3,97^{LXX}; 5,7.29; 7,6TH; 7,14; Josephus, Bell 1,474; Ant 2,90; 16,365; 17,239; grHen 9,7; Mt 28,18; Offb 13,2.4.5.7. Ein historisches Beispiel bietet die Inszenierung, mit der Nero im Jahr 66 n. Chr. in Rom Tiridates zum König Armeniens einsetzte: Nach der Schilderung bei Cassius Dio 63,5,2–3 stellte Tiridates die Anerkennung Neros durch die Verehrung als „Gott“ unter Beweis (προσκυνήσων σε τὸν ἐμὸν θεόν), und Nero hob seine Vollmacht zur Einsetzung hervor, mit der er Königreiche wegzunehmen und zu geben (ἀφαιρεῖσθαι βασιλείας καὶ δωρεῖσθαι) vermag.

Unterdrückung. Lukas weiß, dass römische Legionen Unterdrückung und Unfreiheit bringen können und dass die römische Besatzung Menschen krank machen kann.⁴⁷ Im Land um Gerasa, einer Stadt der Dekapolis östlich des Sees Genesaret, also im heidnischen Land, trifft Jesus in Lk 8,26–39 auf einen Besessenen, der als Ausgestoßener (8,27) und als Gefangener mit Ketten und Fußfesseln dargestellt wird; „er wurde gefangen gehalten“ (8,29). Der Name des Dämons, der ihn besetzt hält, lautet „Legion“ (8,30), was im zeitgeschichtlichen Kontext Anklänge an die römische Militäreinheit der Legion wachruft. Jesus treibt die Dämonen, deren Zahl einer Legion entspricht, aus dem Besessenen aus und lässt sie in eine Schweineherde fahren, die sich sodann zu Tode stürzt. Dass die Legio X Fretensis, die 66–70 im jüdisch-römischen Krieg jüdische Aufständische bekämpfte und Jerusalem eroberte und danach in Judäa stationiert war, den Eber als Legionssymbol im Feldzeichen trug,⁴⁸ dürfte kein Zufall sein. Der Geheilte erscheint als freier, mit neuem Selbstbewusstsein begabter Mann: Er saß „bekleidet und bei Verstand zu Füßen Jesu“ (8,35) und erhält den Auftrag zur Verkündigung (8,40).

Verfolgungen. In Lk 21,12 kündigt Jesus seinen Schülerinnen und Schülern politische Verfolgungen durch die Repräsentanten Roms für die Zukunft an (die der Gegenwart der realen Hörer entspricht): „Sie werden ihre Hände an euch legen und euch verfolgen (διώξουσιν), indem sie euch in die Synagogen und Gefängnisse ausliefern und abführen vor Könige und Statthalter (ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας) um meines Namens willen“. Die Ankündigungen erfüllen sich partiell in der Apg: Verfolgung von Paulus und Barnabas durch die „Ersten der Stadt“ Antiochia in Apg 13,50, Gefangenschaft von Paulus und Silas durch die „Strategen“ in Philippi in Apg 16,23, Gefangenschaft des Paulus durch den Statthalter Felix in 23,35; 24,23.27, durch Festus in 25,4, Anklagen des Paulus vor den Statthaltern Felix bzw. Festus in 23,33; 24,1–21 bzw. 25,6–12; 25,23–26,32. Bei der Ankündigung in Lk 21,16, „ihr werdet aber übergeben werden von Eltern und Geschwistern und Verwandten und Freunden, und manche von euch wird man töten“, konnte man sich an die stadtrömische Christenverfolgung unter Nero 64 n. Chr. erinnern, als die römischen Behörden nach Tacitus so vorgingen, dass sie verhaftete Christen zu weiteren Denunziationen von Christen bewegten.⁴⁹ Die Prophetie des Agabus

⁴⁷ Das arbeitet eine postkoloniale Lesart (über)scharf heraus: Elizabeth Arnold/James McConnell, *Hijacked Humanity: A Postcolonial Reading of Luke 8:26–39*, RExp 112 (2015) 591–606.

⁴⁸ Vgl. Franz Annen, *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1–20 parr.)* (FTS 20), Frankfurt a.M. 1976, 170f.

⁴⁹ Tacitus, *Ann* 15,44. Zur Diskussion um die Historizität der Christenverfolgung unter Nero und ihre literarischen Erinnerungen vgl. Birgit van der Lans/Jan N. Bremmer, *Tacitus and the Persecution of the Christians: An Invention of Tradition?*, EIRENE. Studia Graeca et Latina 53 (2017) 299–331.

in Apg 21,10f. sagt Paulus voraus, er werde in Jerusalem gebunden und den Heiden übergeben werden. Die Hörerinnen und Hörer wussten um den Ausgang: Paulus wird den Tod in Rom finden, wie seine Sterbeweissagung vor dem Weg nach Rom in Apg 20,24f. (vgl. 21,13) andeutet. Die Prophetie könnte symptomatisch sein: Christen müssen mit Gefangennahmen durch die römische Führung rechnen. Es wird sichtbar, dass ganz und gar kein spannungsfreies Verhältnis zu den römischen Behörden bestand, sondern die Behörden eine potentielle Gefahr für die Christus-Anhängerschaft darstellten.

Zerstörung Jerusalems. Anspielungen auf die römische Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. finden sich in Lk 19,43f., wo Jesus die Belagerung und Schleifung Jerusalems vorhersagt, und in Lk 21,20–24, wo Jesus im Vorausblick auf die kommenden Ereignisse die Verwüstung Jerusalems und die Ermordung bzw. Versklavung des Volkes (λαός) Israel durch die Heidenvölker (ἔθνη) ansagt. Die Erinnerung ist präsent und lässt nicht vergessen, welches zerstörerische Potential in der Militärmacht Roms liegt.⁵⁰

4 Rom konkret: Die Steuerfrage in Lk 20,20–26

Lk 20,20–26 erzählt, wie Jesus mit der Frage nach der römischen Steuer konfrontiert wird. Anders als in der Fassung dieser Überlieferung in Mk 12,13–17 bringt Lukas die politische Brisanz gleich in der Einführung zum Ausdruck: Spione der Schriftgelehrten und Hohepriester (Lk 20,19) sollen einen Anklagegrund gegen Jesus finden, um ihn „der Gewalt und Macht des Statthalters“ (τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος) übergeben zu können.⁵¹ Mit ἡγεμών ist der römische Statthalter von *Iudaea* bezeichnet (s. 6.1). Tatsächlich erfolgt dann in 23,2 die Anklage

⁵⁰ Kyrychenko, Army (s. Anm. 43), 147 unterbewertet diesen Aspekt, wenn er die römische Armee lediglich „as the agent of divine retribution for the transgressions of the Jewish people“ dargestellt sieht.

⁵¹ Hans Förster, Die Zinsgroschenfrage nach dem Lukasevangelium (Lk 20,19–26) und der Prozess Jesu. Zur Beurteilung der Motive der jüdischen Autoritäten, ÖARR 63 (2016) 229–247, versucht, den Text gegen seine antijudaistische Wirkungsgeschichte zu verstehen; es sei angesichts von Lk 20,6 zu fragen, ob es sich beim Verhalten der jüdischen Autoritäten „um eine Notwehrsituation oder vielleicht um die Überschreitung der Notwehr handelt“ (242). Das ist nicht die Sinnrichtung der lukanischen Darstellung, und es ist zu beachten, dass es um einen Konflikt zwischen dem *Juden* Jesus und einer ganz bestimmten *jüdischen* Gruppe geht. Die Angst der Autoritäten vor dem „Volk“ in Lk 20,6.19 zeigt, dass sie eigene Interessen verfolgen. – Zur (v. a. englischsprachigen) Forschung zu Mk 12,13–17 parr. vgl. Simeon R. Burke, „Render to Caesar the Things of Caesar and to God the Things of God“: Recent Perspectives on a Puzzling Command (1945–Present), CBR 16 (2018) 157–190.

Jesu vor Pilatus wegen Steuerverweigerung. Die Fangfrage in 20,22 stellt Jesus vor eine klare Alternative: „Ist es erlaubt, dass wir dem Kaiser Steuer bezahlen oder nicht?“ Die formale Gestaltung mit ἔξεστιν verortet die Frage im Rahmen einer Tora-Diskussion zwischen Jesus und seinen Herausforderern (vgl. Lk 6,2.4.9; 14,3 in Bezug auf den Sabbat). Anders als seine Vorlage Mk 12,14, die den Latinismus κῆνσος benutzt, verwendet Lk 20,22 den Begriff φόρος. Semantisch können beide Begriffe äquivalent für „Steuer“ stehen, doch besitzt φόρος noch eine spezifische Referenz: Flavius Josephus verwendet φόρος für die Tributzahlung des unterworfenen jüdischen Volkes an die römische Besatzungsmacht (z. B. Josephus, Bell 1,154; 2,118). Eine direkte Steuerpflicht wurde in der Form einer Kopfsteuer (*tributum capitis*) und einer Bodensteuer (*tributum soli*) nur den unterworfenen Völkern in den Provinzen auferlegt. „Steuerpflicht war somit zugleich ein Zeichen von Abhängigkeit.“⁵²

Damit wird die Frage an Jesus gefährlich. Eine programmatische *Verweigerung* der Steuerzahlung würde den Aufruf zur Revolution gegen Rom bedeuten. Das zeigt das Beispiel des Judas Galilaios, der die 6 n. Chr. einsetzende direkte römische Verwaltung und Besteuerung Judäas als Angriff auf die Alleinherrschaft Jhwhs (Theokratie) gemäß dem ersten Toragebot verstand und die Steuerzahlung aufkündigte, was zu einer gewaltsamen Erhebung führte, die römische Truppen blutig niederschlugen.⁵³ Die *Einwilligung* in die Steuerzahlung würde andererseits die Unterwerfung unter Rom bedeuten, denn die Steuer besaß symbolische Valenz für die Anerkennung des fremden Herrschers. Das ließe sich als Verrat am Gott Israels interpretieren, zumal die römische Fremdherrschaft als Bedrückung und kulturelle Bedrohung Israels erfahren werden konnte.

Der römische Silberdenar, den sich Jesus in Lk 20,24 zeigen lässt, macht die Steuerfrage konkret. Ein Denar trug in der Kaiserzeit auf der Vorderseite das Portrait des Kaisers, verbunden mit einer deutenden Legende, und diente als Propagandamedium des jeweiligen Princeps.⁵⁴ Die Präsenz eines Denars legt

⁵² Gabriele Wesch-Klein, *Die Provinzen des Imperium Romanum. Geschichte, Herrschaft, Verwaltung* (Geschichte kompakt), Darmstadt 2016, 75–77 (Zitat 75). Schon Tertullian sprach von den Steuern als „Zeichen der Unterdrückung“ (*notae captivitatis*, Apol 13,6). Dass es Lukas um die wirtschaftliche Belastung durch die Steuern ging, wie Seo, *Luke's Jesus* (s. Anm. 1), 64–68 meint, findet sich nicht im Text.

⁵³ Josephus, Bell 2,118.433; 7,253–255; Ant 18,4–7.23–25. Die Steuer- und Abgabepolitik des Procurators Albinus (62–64) verschärfte die Spannungen kurz vor dem jüdisch-römischen Krieg (Bell 2,272f.).

⁵⁴ Zur Propagandafunktion des Denars Ulrich Mell, *Die „anderen“ Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27–12,34* (WUNT 77), Tübingen 1994, 218–222. Der Besitz eines Denars muss nicht als blasphemisch verstanden werden; so aber Walton, *State* (s. Anm. 1), 91.

den Akzent des Problems einschränkend auf den Kaiser als Herrn über die Geldwirtschaft. Das bereitet die Antwort Jesu in 20,25 vor: „Das des Caesar gebt dem Caesar und das Gottes Gott“. Diese Antwort ist nicht nur eine Ausflucht, sondern auch ein politisches Statement. Sie führt eine Unterscheidung ein und berührt damit zwei verschiedene Ebenen:⁵⁵ Die politische Situation in Judäa verlangt die Steuerzahlung der Provinzialen an Rom, da andernfalls ihr Überleben gefährdet ist. Doch bleibt in diesem Rahmen genügend Raum, um Gott das ihm Gebührende zu geben – und dabei ist im intratextuellen Kontext des LkEv an die anbrechende Gottesherrschaft als Herausforderung für die traditionelle Gottesbeziehung Israels zu denken (vgl. Lk 11,15–22). Beide Ebenen lassen sich auch im Leben der nachösterlichen Gemeinden finden: Das gesellschaftliche Leben der Christinnen und Christen verlangt selbstverständlich die Steuerzahlung an Rom, da nur so ein politisch unanstößiges Leben im städtischen Sozialgefüge möglich ist. Im geschützten Raum innerhalb der Gemeinden ist der Ort, um das zur Geltung zu bringen, „was Gott gehört“. Die besondere Sozialgestalt der Gemeinden füllt bei Lukas diese Leerstelle und bildet eine Kontrastgesellschaft zur römischen Herrschaft.

Die kleine Erzählung zeigt, dass eine politische Anklage Jesu wegen Steuerverweigerung gegenstandslos ist. Ebenso versteht Lukas die Christus-Gemeinden seiner Zeit nicht als revolutionäre Untergrundbewegung. Die Erzählung zeigt aber auch, dass es eine andere Wirklichkeit neben der Kaiserherrschaft gibt, die Wirklichkeit Gottes und seiner Gemeinden, die Rom relativiert. In Apg 4,19 und 5,29 wird dieser Gedanke konkret, wenn Petrus und Johannes bzw. Petrus und die anderen Apostel vor dem Synedrium in Jerusalem bekräftigen, dass man Gott mehr gehorchen müsse als Menschen. Das gilt auch für die römischen Behörden. Im Entscheidungsfall stellt Gott die oberste Instanz dar, der Gehorsam zu leisten ist. Das ist kein Aufruf zur Revolution, signalisiert aber eine Distanz gegenüber den politischen Machthabern.

⁵⁵ Für Mk 12,13–17 habe ich dies unter Verwendung der soziologischen Theorie von public bzw. hidden transcript zu zeigen versucht: Stefan Schreiber, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, BZ 48 (2004) 65–85. – Anders als Wolter, Lukasevangelium (s. Anm. 9), 653 meine ich, dass die Episode Lk 20,20–26 nicht nur einmal mehr die Cleverness Jesu zeigen will, sondern durchaus einen Beitrag zur politischen Frage leistet.

5 Die Option des Schwertes – gewaltsamer Widerstand?

Eine lukanische Besonderheit stellen die Schwert-Szenen bei der Verhaftung Jesu dar. In der Situation unmittelbar vor dem Eintritt in die Passion steht in Lk 22,35–38 die Aufforderung Jesu an seine Schüler, sie sollen sich ein Schwert (μάχαρα⁵⁶) kaufen (22,36). Nach Lk 10,4 (und 22,35) gehörte das Schwert nicht zur Ausrüstung der Schüler, die Jesus zur Verkündigung der Gottesherrschaft aussandte, und es passt auch nicht zum „Frieden“, den sie nach 10,5f. den von ihnen aufgesuchten Häusern zusprechen sollten. Das Schwert gehört ausschließlich in die Situation der Verhaftung und Hinrichtung Jesu (ἀλλὰ νῦν/„aber jetzt“). Es ist die Situation, in der Jesus wie ein Verbrecher festgenommen wird, was Lk 22,37 als Erfüllung des Schriftwortes Jes 53,12 darstellt. Jetzt bricht der tödliche Konflikt Jesu mit den politischen Eliten, den Hohepriestern und dem römischen Statthalter, auf. Soll das Schwert der Schülergruppe dazu dienen, sich zur Wehr zu setzen? Oder bringt es zum Ausdruck, „dass es jetzt im wörtlichen Sinne um Leben und Tod geht“?⁵⁷ Die Schüler verweisen als Antwort auf den tatsächlichen Besitz von zwei Schwertern: „Herr, siehe: hier, zwei Schwerter“ (Lk 22,38). Die erzählte Situation erlaubt keinen Marktgang zum Schwertkauf mehr, und so präsentieren die Schüler einfach den gegenwärtigen Bestand. Es bleibt völlig offen, wie die Schüler die beiden Schwerter nun einsetzen wollen und ob sie noch immer nicht (nach Lk 9,44f.; 18,31–34) verstanden haben, dass Jesu Leiden und Tod im Willen Gottes vorgezeichnet, also unausweichlich sind. Man könnte von einem „lukanischen Missverständnis“ sprechen.⁵⁸ Die Antwort Jesu „es ist genug“ (22,38) macht der Szene ein Ende. Sie findet jedoch in 22,49–51 eine Fortsetzung.

Bei der Verhaftung Jesu in Lk 22,49–51 wollen seine Begleiter die Festnahme mit Waffengewalt verhindern und fragen Jesus: „Herr, sollen wir mit dem Schwert zuschlagen?“ Ohne eine Antwort abzuwarten, schlägt einer dem Sklaven des Hohepriesters mit einem Schwerthieb das rechte Ohr ab. Jesus gebietet der Gewalt Einhalt mit dem Wort: ἔατε ἕως τούτου, „lasst es geschehen bis zu diesem

⁵⁶ Μάχαρα bezeichnet als Waffe ein kurzes Schwert oder einen Dolch oder Säbel; vgl. Franz Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache II/1, Leipzig ⁵1852, Nachdruck Darmstadt 2008, 136f.

⁵⁷ Wolter, Lukasevangelium (s. Anm. 9), 718, der damit die Alternative zwischen „wörtlichem“ und „symbolischem“ Verständnis überwinden will. Eine übertragene Bedeutung nimmt z. B. Seo, Luke's Jesus (s. Anm. 1), 141–143 an.

⁵⁸ Die Formulierung verdanke ich meinem Respondenten Christfried Böttrich beim SNTS-Seminar.

(Punkt)“, also bis zu den Ereignissen der Passion (22,51). David Matson hat dafür plädiert, dass diese Konnotation des Zulassens oder Erlaubens der griechischen Phrase eher entspricht als die übliche prohibitive Übersetzung „Lasst! Nicht weiter!“ o.ä.⁵⁹ Das bedeutet, dass die Schüler den heilsgeschichtlichen Plan Gottes mit Jesus nicht behindern sollen. Die Handlung Jesu unterstreicht dies: Er heilt den Verletzten (22,51). Die beiden Schwert-Szenen sind situationsgebunden erzählt: Gegen die Verhaftung Jesu – die letztlich zu seiner Hinrichtung am Kreuz führt – soll kein gewaltsamer Widerstand geleistet werden, da sich darin Gottes Wille erfüllt. Die Gefahr für Jesu Leben, die von Rom ausgeht, tritt in der Schwertfrage aber deutlich hervor.

Im zeitgeschichtlichen Horizont, in dem seit dem Tod Herodes' des Großen 4 v. Chr. immer wieder gewaltsame jüdische Aufstände gegen Rom losbrachen, die im jüdisch-römischen Krieg 66–70/73 n. Chr. gipfelten,⁶⁰ gehörte bewaffneter Widerstand zur politischen Realität. Die Rezipierenden zur Zeit des Lukas konnten die Schwert-Szenen somit in ihre politische Erfahrung einordnen: Es besteht die Möglichkeit tödlicher Konfrontationen mit den römischen Behörden, wenn man zur Waffe greift. Gewaltsamer Widerstand ist jedoch keine adäquate Reaktion der Christus-Anhängerschaft, die weiß: Die eigene Ohnmacht ist im Willen Gottes aufgehoben.

6 Repräsentanten Roms: Die Statthalter

Die römischen Statthalter fungierten in den Provinzen als oberste Vertreter Roms.⁶¹ Daher wird in der Begegnung von Jesus bzw. Paulus mit Statthaltern konkret, wie das Verhalten der römischen Machthaber gegenüber den Christen aussehen kann. Ihre Gerichtshoheit kann dabei über Leben und Tod entscheiden.

⁵⁹ David L. Matson, *Pacifist Jesus? The (Mis)Translation of ἔατε ἕως τούτου* in Luke 22:51, JBL 134 (2015) 157–176; er schlägt die Übersetzung „permit them as far as this“ oder „permit them up to this point“ vor und wendet sich dabei gegen eine pazifistische Deutung der Szene. Die Eintragung des personalen Objekts („them“) ist aber gar nicht nötig. – Auch für das übliche Verständnis gibt es antike Beispiele; vgl. Wolter, *Lukasevangelium* (s. Anm. 9), 727.

⁶⁰ Vgl. Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung* (UTB 3366), Tübingen ²2010, 121–156.

⁶¹ Die Unterordnung eines Statthalters unter den römischen Kaiser bringt Festus in Apg 25,21.25 durch die Verwendung des Hoheitstitels Σεβαστός zum Ausdruck.

6.1 Jesus vor Pontius Pilatus

Die jüdische Elite in Jerusalem⁶² bringt vor dem *praefectus Iudaeae* Pontius Pilatus, dem obersten Repräsentanten Roms in Judäa,⁶³ eine schwerwiegende politische Anklage gegen Jesus vor: „Er versetzt unser Volk in Unruhe, verhindert, dem Kaiser Steuern zu zahlen, und behauptet, Messias, König zu sein“ (23,2).

Wie wir zu Lk 20,20–26 und 22,67 gesehen haben, lässt sich weder die Antwort Jesu auf die Steuerfrage noch seine Aussage zur Messiasfrage als anti-römisch oder aufrührerisch verstehen, sodass die Anklage als böswillige Falschdarstellung des Anspruchs Jesu erscheinen muss. Ein versuchter Aufstand (*seditio*) stellt jedenfalls nach römischem Recht ein todeswürdiges Verbrechen dar.

Pilatus führt ein geordnetes Verfahren⁶⁴ gegen Jesus durch und erklärt nach kurzem Verhör dreimal die Unschuld Jesu (23,4.14f.22). Er will ihn – als abschreckende Maßnahme und als Entgegenkommen an die Ankläger – einer Züchtigungsstrafe unterziehen⁶⁵ und dann freilassen (23,16.20.22). Dem politischen Druck der Provinzialen – der jüdischen Elite bzw. der Jerusalemer Bevölkerung –, Jesus mit dem Tod zu bestrafen, gibt Pilatus schließlich nach und lässt den unschuldigen Jesus am Kreuz hinrichten (23,18.21.23–25).⁶⁶ Er wird als „König der Juden“ und damit als politischer Königsprätendent und Revolutionär, der die

⁶² Lk 22,66: „der Ältestenrat des Volkes – Hohepriester und Schriftgelehrte“.

⁶³ In Lk 13,1; 20,20 (vgl. 3,1) als ἡγεμὼν bezeichnet. Im Jahr 6 n. Chr. wurde das Gebiet *Iudaea* der Provinz *Syria* untergeordnet und einem Mann aus dem Ritterstand, der den Titel *praefectus Iudaeae* trug, übertragen. Er war dem Statthalter von *Syria* unterstellt, besaß aber die Kapitalgerichtsbarkeit. Ab Kaiser Claudius (41–54 n. Chr.) führten die ritterlichen Statthalter den Titel *procurator*. Vgl. Wesch-Klein, *Provinzen* (s. Anm. 52), 44.131–134.

⁶⁴ Man hat an das rechtlich umschriebene Verfahren einer *cognitio extra ordinem*, das von römischen Statthaltern zur Durchführung ihrer Gerichtsbarkeit in der Provinz benutzt wurde, gedacht; dazu Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 211f.225f.230. Die Standards dieses Rechtsverfahrens gegenüber einem Nicht-Bürger aus der Provinz sind jedoch nicht sehr hoch.

⁶⁵ Das Verb *παιδεύειν* meint in diesem Kontext die (auf Besserung zielende) Strafe der *fustigatio*, *verberatio* oder *flagellatio*, also Schläge mit Stock, Rute oder Peitsche bei Vergehen, auf die nicht die Todesstrafe stand. Vgl. Wolter, *Lukasevangelium* (s. Anm. 9), 747. Kyrychenko, *Army* (s. Anm. 43), 147f. denkt an eine leichtere Strafe.

⁶⁶ Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 239.242f. urteilt, Pilatus betone die Unschuld Jesu und strebe nach einem gerechten Urteil, erscheine aber unter dem Druck von Provinzialen als Statthalter, „who is ruled by, rather than ruling, his people [...] he is influenced by popular sentiment to act in a way that he himself knows is unjust“ (239). Vgl. auch Walton, *State* (s. Anm. 1), 92. – In Lk 13,1 greift Pilatus hart gegen „Galiläer“ durch, ohne die Reinheit des Tempels zu achten. Apg 4,27f. nennt ihn unter den Feinden Jesu.

römische Ordnung gefährdet,⁶⁷ gekreuzigt (23,38). Dass Pilatus dem „Ratsherrn“ Josef aus Arimathäa erlaubt, den Leichnam Jesu zu bestatten (23,50–53), spiegelt ebenfalls den Einfluss der jüdischen Elite (und folgt der politischen Vorsicht, um in der zum Pesachfest überfüllten Stadt keinen Anlass für Unruhen zu bieten). Das politische Kalkül des Präfekten steht damit klar über der Gerechtigkeit, was kein gutes, d. h. Verlässlichkeit und Rechtssicherheit bietendes Bild eines römischen Statthalters zeichnet.

Der Erzählgang mangelnder Gerechtigkeit wird noch verstärkt durch die kontrastierende Erzählfigur des Barabbas in Lk 23,18–25: Obwohl Barabbas als Aufrührer und Mörder – wir würden wohl sagen: als Terrorist – im Gefängnis war, lässt Pilatus diesen statt des unschuldigen Jesus frei. Der Einfluss der politischen Lobby-Gruppen überwiegt.

Zu diesem Bild des Pilatus passt die zum lukanischen Sondergut zählende Szene von der Überstellung Jesu an Herodes (Antipas), den Tetrarchen von Galiläa und damit Landesherrn Jesu, in Lk 23,6–12. Jesus wird zum Spielball zweier lokaler Herrscher, die durch die Überstellung und Rücküberstellung des Angeklagten die gegenseitige Anerkennung ihrer Autorität demonstrieren und sich damit Respekt und Ehre erweisen. Die diplomatische Geste hat Erfolg: Wie Lukas erzählt, wurden Pilatus und Herodes durch die Behandlung des Falles Jesus auf Augenhöhe politische Freunde, φίλοι (23,12).⁶⁸ Das impliziert aber für die Hörerinnen und Hörer die Einsicht, wie schnell politisch Einflusslose im Spiel der Mächtigen im römischen Herrschaftsbereich untergehen können. Pilatus, der oberste Repräsentant Roms in Judäa, lässt völliges Desinteresse an der Person oder Sache Jesu an sich erkennen – und wir können vermuten, dass dies mit eigenen Erfahrungen der Hörer des LkEv mit römischen Behörden korrespondiert.

Wenn Pilatus als aktueller Repräsentant Roms agiert, scheint die Unterscheidung, die Joshua Yoder vornimmt, zweifelhaft: In der Pilatus-Episode werde ein Bild von Rom sichtbar, das die Prinzipien von Recht und Gerechtigkeit verwirklicht, doch Pilatus selbst scheitere an dessen Umsetzung.⁶⁹ Damit scheitert aber „Rom“!

⁶⁷ Zu zeitgeschichtlichen Beispielen Schreiber, *Gesalbter* (s. Anm. 32), 275–317.

⁶⁸ Das arbeitet Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 219–221 heraus. Nach Wolter, *Lukasevangelium* (s. Anm. 9), 741 will Lukas mit der Episode zeigen, dass Pilatus den Fall Jesus „für eine innerjüdische Angelegenheit“, „für eine provinzielle und damit für eine harmlose Angelegenheit hält.“ Yamazaki-Ransom, *Empire* (s. Anm. 6), 112f. verweist auf Apg 4,25–28 und sieht Pilatus und Herodes durch ihre Gegnerschaft gegen Jesus verbunden.

⁶⁹ Vgl. Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 244–246. Anders urteilt Seo, *Luke's Jesus* (s. Anm. 1), 52: Der Prozess vor Pilatus „implicitly criticizes both Pilate's injustice and the imperfection of the Roman law“; die Verantwortlichen „are abusing their authority“ (178).

In Apg 4,26–28 deutet Lukas selbst die Verurteilung Jesu als politische Gegnerschaft. Die Jerusalemer Gemeinde zitiert in ihrem Gebet zu Gott Ps 2,2: „Die Könige der Erde traten heran, und die Herrscher der Erde verbündeten sich miteinander gegen den Herrn und seinen Gesalbten“. Dann deutet sie den Vers auf das Geschick Jesu „in dieser Stadt“: „Sie verbündeten sich [...] gegen deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heidenvölkern und dem Volk Israel“ (4,27). Dass dies dem Willen Gottes entspricht (4,28), hebt die Feindseligkeit der Herrscher nicht auf.

6.2 Paulus und Sergius Paulus

In Apg 13,6–12 bildet der römische Prokonsul (ἀνθύπατος) der *provincia publica* Zypern,⁷⁰ Sergius Paulus, in der Apg die einsame und folgenlose Ausnahme eines Provinzstatthalters, der sich zu Christus bekehrt. Er besaß prätorischen Rang und stammte aus einer bekannten römischen Senatorenfamilie, gehörte also zur römischen Elite. Dennoch zeigt er Interesse an der Christus-Botschaft, ist „einsichtig“ und lässt sich auch von einem jüdischen „Zauberer“ und „Falschpropheten“ in seinem Gefolge davon nicht abhalten.⁷¹ Im Mittelpunkt der Episode steht der Machtkampf zwischen Paulus und dem Magos Elymas, den Paulus klar gewinnt. Der Gegner wird mit Blindheit geschlagen, und der Statthalter erkennt die überlegene Macht des Gottes, den Barnabas und Paulus verkünden: „Da fasste der Statthalter, der das Geschehene sah, Vertrauen (ἐπίστευσεν), denn er war betroffen aufgrund der Lehre vom Herrn“ (13,12). Was die Hinwendung zu Christus als Herrn für seine Beziehung zu seinem römischen Herrn, dem Kaiser, bedeutet und welche beruflichen und gesellschaftlichen Konsequenzen das für ihn haben muss (kann er z. B. noch kultische Akte gegenüber den römischen Staatsgöttern oder gegenüber der kaiserlichen Familie vollziehen?), stellt die Erzählung nicht einmal andeutungsweise dar. Seine Hinwendung zur Christus-Botschaft bleibt auffällig folgenlos.

Den Hörerinnen und Hörern drängt sich der Eindruck auf, dass seine Figur lediglich dazu dient, die erste Missionsaktion des Paulus in der römisch gepräg-

⁷⁰ Zur Provinz vgl. Wesch-Klein, *Provinzen* (s. Anm. 52), 119.

⁷¹ Zu den Hintergründen vgl. Stefan Schreiber, *Der Name Elymas und das Spiel mit den Namen in Apg 13:6–12*, in: *Talking God in Society: Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts* (FS Peter Lampe) (erscheint 2019 in NTOA). Zur Diskussion über die Identität des Sergius Paul(l)us vgl. Alexander Weiß, *Soziale Elite und Christentum. Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen* (Millennium-Studien 52), Berlin/Boston 2015, 57–72.

ten Welt zu profilieren: Seine Botschaft ist auch für die obersten Gesellschaftsschichten bedeutsam und kann dort Erfolge verbuchen. Den jüdischen Widerstand dagegen überwindet Paulus in der Vollmacht Christi mühelos, und er ist als gebildeter Diaspora-Jude geradezu prädestiniert dafür, die Christus-Botschaft in der Sprache und der Kultur der hellenistisch-römischen Welt erfolgreich zu verkünden. Es dürfte kein Zufall sein, dass Paulus in der Apg seit der Begegnung mit dem Römer Sergius *Paulus* den römischen Namen *Paulus* (und nicht mehr seinen jüdischen Namen Schaul) trägt. Die Szene sagt mehr über Paulus aus, der mit der römischen Elite auf Augenhöhe verkehrt, als über den römischen Statthalter. Bei seiner Bekehrung handelt es sich um eine *individuelle* Entscheidung, deren politische Folgen Lukas nicht einmal andeutet. Mehr als eine *Möglichkeit*, dass sich ein römischer Provinzstatthalter für die Christus-Botschaft interessieren könnte, zeigt der Text nicht.⁷² Den Normalfall stellt dies nicht dar, und es sollte sich auch im Verlauf der Apg nicht mehr wiederholen.

6.3 Paulus vor Gallio

In Apg 18,12–17 klagten die Juden von Korinth Paulus vor Gallio, dem Prokonsul (ἀνθύπατος) der *provincia publica* Achaia mit Sitz in Korinth,⁷³ an, weil er die Menschen „gegen das Gesetz“ zur falschen Verehrung Gottes überrede (18,12f.). Das „Gesetz“ wird man im Kontext auf das jüdische Gesetz beziehen.⁷⁴ Gallio hört Paulus jedoch nicht einmal an, sondern stellt den Umfang seiner richterlichen Zuständigkeit klar: Für „Verbrechen“ und „böse Streiche“ sei er zuständig, nicht aber für „Fragen über Lehre und Namen und Gesetz, das euch betrifft“ (18,14f.). Seine Reaktion besteht folgerichtig darin, die jüdischen Kläger von seinem Richterstuhl abzuweisen (18,16). Bis dahin setzt Lukas keine narrativen Signale, wie er das Verhalten des Statthalters bewertet wissen will. Am Ende der Erzähleinheit wird der (neue) Synagogenvorsteher Sosthenes von „allen“ vor dem Richter-

⁷² Nach Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 255 zeigt die Figur des Sergius Paulus, dass die Christus-Bewegung nicht nur für „naturally superstitious and gullible low-born people“, sondern auch für einen römischen Senator attraktiv sein kann; als Opposition zur Magie trage die Christus-Bewegung sogar zur Stabilität der römischen Herrschaft bei (257). Letzteres entspricht kaum einer römischen Perspektive, da „Zauberer“ an den Höfen geläufig waren und der Unterstützung der Statthalter dienten; dazu Schreiber, *Name* (s. Anm. 71). Für Yamazaki-Ransom, *Empire* (s. Anm. 6), 122 bedeutet die Konversion des Statthalters „a decisive switch in the object of his loyalty“, was die Herrschaft des Christus gegenüber der des Kaisers hervorhebe.

⁷³ Dazu Wesch-Klein, *Provinzen* (s. Anm. 52), 101f.; Eckart Olshausen, *Achaia*, DNP 1 (1996) 56f.

⁷⁴ So Jervell, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 5), 461; Cowan, *Writings* (s. Anm. 4), 105f.

stuhl verprügelt, ohne dass Gallio sich darum kümmert (18,17). Die Formulierung „und Gallio trug Sorge um nichts davon“ (καὶ οὐδέν τούτων τῷ Γαλλίῳι ἔμελεν), obwohl die Prügelei „vor dem Richterstuhl“ (ἔμπροσθεν τοῦ βήματος) geschah, wirft bewusst ein negatives Licht auf die Motivation des Gallio: Aus *Desinteresse*, nicht wegen fehlender Zuständigkeit, kümmert er sich nicht um die *causa* Paulus.

Zu den wichtigsten Aufgaben eines Statthalters⁷⁵ zählte die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung in seiner Provinz. Dazu stand ihm militärisches Personal zur Verfügung. Er hatte gegen Verbrecher, v. a. gegen Räuber, Tempelräuber, Wegelagerer und Diebe vorzugehen, aber auch gewaltsame Widerstände und Aufstände gegen die römische Obrigkeit, z. B. im Zusammenhang mit der Eintreibung von Steuern, zu verhindern oder niederschlagen. Ebenso zentral war die Pflicht zur Rechtsprechung in seiner Provinz, wozu er umfängliche Vollmachten besaß. Ein Statthalter hatte die Gerichtsbarkeit über römische Bürger und Peregrinen, die in seinem Amtsgebiet lebten, inne, konnte aber in Fällen, in denen ein Straftäter auf frischer Tat ertappt wurde, auch über Personen zu Gericht sitzen, die nicht in seiner Provinz beheimatet waren. Er besaß dabei das *ius gladii*, das Recht, die Todesstrafe zu verhängen. Römische Bürger besaßen das Recht, gegen das Urteil eines Statthalters Einspruch beim Princeps in Rom einzulegen (Appellation). Eine weitere zentrale Aufgabe eines Statthalters war der Schutz der Bevölkerung in seiner Provinz und die Sorge für ihr Wohlergehen. Das galt besonders auch für die Menschen, „die aufgrund fehlenden Vermögens und Einflusses leicht das Opfer anderer werden konnten“.⁷⁶

Tatsächlich gehörte die Schlichtung innerjüdischer Konflikte nicht zu den Dienstpflichten eines römischen Statthalters – sofern sie nicht die öffentliche Ordnung tangierten. Daher ist die Reaktion Gallios, die Anklage gegen Paulus abzuweisen, gerechtfertigt. Die Situation ändert sich aber mit der öffentlichen, provozierend vor dem Richterstuhl situierten Gewaltanwendung gegen Sosthenes. Nun muss die Untätigkeit Gallios als zweifelhaft erscheinen. Die Gefahr eines städtischen Aufruhrs nimmt er nicht ernst, einen akut Angegriffenen schützt er nicht, und um die innere Ordnung sorgt er sich wenig.⁷⁷ Er nimmt den Fall Paulus nicht ernst. Vielleicht setzt Lukas damit aber einen realistischen Blick auf die politische Situation seiner Zeit narrativ um: Es ist schon viel gewonnen, wenn ein

⁷⁵ Vgl. Wesch-Klein, Provinzen (s. Anm. 52), 50–55.

⁷⁶ Wesch-Klein, Provinzen (s. Anm. 52), 55.

⁷⁷ Yoder, Representatives (s. Anm. 1), 274f.277 sieht Gallio angesichts seiner Passivität kritisch beleuchtet, denn von einem Statthalter wäre der Schutz der Bedrängten zu erwarten. Vgl. Rowe, World (s. Anm. 6), 58–60; Yamazaki-Ransom, Empire (s. Anm. 6), 130: „Gallio neglects his duty as proconsul to maintain the public order“; als „[a]nti-Jewish“ (131) ist er aber nicht gezeichnet.

römischer Amtsträger sich aus Streitigkeiten zwischen synagoga organisierten Juden und Christus-Anhängern heraushält und nicht gegen Christen vorgeht. Umgekehrt gilt für Christen Vorsicht gegenüber römischen Autoritäten, denn von ihnen ist keine Hilfe zu erwarten. Der römische Staat steht nicht auf Seiten der Christen, sondern schadet ihnen bestenfalls nicht.

6.4 Paulus als Gefangener unter Felix und Festus

Von Apg 21,31 an befindet sich Paulus bis zum Ende des Buches in römischer Gefangenschaft. Zunächst greift der Militärtribun der römischen Kohorte (χιλιάρχος τῆς σπείρης), die in der Burg Antonia direkt am Jerusalemer Tempel stationiert war,⁷⁸ mit Namen Claudius Lysias (23,26), Paulus angesichts eines Tumults am Tempel auf (Apg 21,31–23,32). Lukas nutzt die Situation als Plattform, um eine Verteidigungsrede (ἀπολογία, 22,1) des Paulus vor der jüdischen Menge in Jerusalem (21,39–22,21) und ein Streitgespräch zwischen Paulus und dem Synedrion zu inszenieren, das die Uneinigkeit zwischen den jüdischen Gruppen der Sadduzäer und Pharisäer zeigt (22,30–23,11).⁷⁹ Das Verhalten des Militärtribuns ist von zwei Interessen bestimmt. Erstens ist er an der Aufrechterhaltung der zivilen Ordnung interessiert. Als in Apg 21,27–36 im Tempel ein Tumult um die Person des Paulus entsteht und die aufgebrachte jüdische Menge Paulus lynchen will, nimmt der Tribun Paulus mit einem Großaufgebot an römischen Soldaten gefangen und verwahrt ihn in der Kaserne. Er ordnet ein Verhör des Paulus unter Peitschenhieben (μάστιξιν ἀνετάξεσθαι), also unter Folter an (22,22–25) – das er aussetzt, als er vom römischen Bürgerrecht des Paulus erfährt. Er lässt Paulus zur Klärung des Falls vor das Synedrion führen (22,30–23,10). Nach der Anzeige einer Verschwörung von über 40 Juden gegen Paulus reagiert der Tribun sofort und lässt Paulus unter schwerer Bewachung nach Caesarea Maritima zum Statthalter Felix bringen (23,12–32). Der Tribun macht seinen Job.

Zweitens zeigt er sich am gesellschaftlichen Status des Paulus interessiert. Er korrigiert seine Meinung, Paulus sei ein jüdischer Aufstandsführer,⁸⁰ als er hört, dass Paulus Griechisch spricht (21,37f.). Als sich Paulus als Bürger der Stadt

⁷⁸ Den unmittelbaren Zugang zum Tempel von der Burg Antonia aus beschreibt Josephus, Bell 5,238–247.

⁷⁹ Apg 23,11 schildert eine nächtliche Vision, in der der Herr Paulus voraussagt, er werde in Rom Zeugnis ablegen – die göttliche Führung bleibt auch in der Gefangenschaft bestimmend.

⁸⁰ Er hält ihn nach Apg 21,38 für den auch bei Josephus, Bell 2,261–263 (vgl. Ant 20,169f.) bezeugten „Ägypter“, der tatsächlich zur Zeit des Felix Jerusalem von der römischen Besatzung befreien wollte.

Tarsus zu erkennen gibt, erfüllt er ihm die Bitte, vor der jüdischen Menge sprechen zu dürfen (21,39–22,21). Der Einwand des Paulus, er sei Ῥωμαῖος, also römischer Bürger, macht großen Eindruck auf den Tribun und hält ihn vom Vollzug der Folter ab (22,25–29). Der Tribun hat Respekt vor dem römischen Bürgerrecht, aber nicht vor der Person des Paulus.

Bezeichnend ist die Stellungnahme des Tribuns in seinem Begleitbrief an Felix: Die Anklage der jüdischen Elite gegen Paulus betreffe „Fragen ihres Gesetzes“, es liege aber keine „Anklage würdig des Todes oder der Fesseln“ vor (23,29). Dennoch ordnet er nicht die Freilassung des Paulus an, sondern die Überstellung an den Vorgesetzten. Hinter dieser Entscheidung dürfte einerseits der Einfluss der jüdischen Elite in der Provinz stehen, andererseits das Bürgerrecht des Paulus, was die (in der Sache gebotene) Freilassung verhindert.⁸¹

Apg 24,1–27 erzählt das Gerichtsverfahren gegen Paulus vor dem römischen Prokurator der Unterprovinz *Iudaea* Felix.⁸² Es findet am Sitz des Statthalters in Caesarea statt. Die Anklage, die der Jerusalemer Hohepriester durch den Anwalt Tertullus vorbringen lässt, lautet auf Aufruhr: „Dieser Mann ist gefährlich⁸³ und erregt Aufruhre (στάσεις) unter allen Juden auf dem ganzen Erdbreis und ist ein Anführer der Sekte (αἵρεσις) der Nazoräer“ (24,5). Paulus stellt demnach ein globales politisches Sicherheitsrisiko dar, was dann auch für die mit ihm verbundene Bewegung gilt. Sie stört die öffentliche Ordnung.⁸⁴ Daneben wird noch versuchte Entweihung des Tempels angeführt (24,6). Paulus weist den Vorwurf, irgendwo in Jerusalem ein Streitgespräch begonnen oder einen Aufruhr im Volk verursacht zu haben, als haltlos und unbeweisbar zurück (24,11–13). Er bekennt jedoch, zu dem „Weg“ (ὁδός) zu gehören, den seine Ankläger eine „Sekte“ nennen; auf diese spezielle Weise dient er dem Gott der Väter in der Treue zu Gesetz und Propheten und teilt die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten (24,14f.). Zudem bemüht er sich darum, immer ein schuldloses Gewissen zu haben vor Gott und den Menschen

⁸¹ Zu einseitig ist daher das Urteil von Laurie Brink, *Soldiers in Luke-Acts. Engaging, Contradicting, and Transcending the Stereotypes* (WUNT II/362), Tübingen 2014, 117: „Luke means for the tribune to exemplify the positive aspects of Roman administration in pre-70 C.E. Judea.“ Vgl. Kyrychenko, *Army* (s. Anm. 43), 151: „this section portrays Roman soldiers providing order, justice, and protection in striking contrast to the mob rule and murderous plotting of the Jews.“ Das ist aber nur eine Seite der Erzählung.

⁸² Apg 23,24; 24,1 verwendet den Titel ἡγεμῶν.

⁸³ Mit λοιμός (eigentlich ‚Seuche, Pest‘) werden (seit Demosthenes, 1Aristog 25,80) Personen abwertend bezeichnet, die eine Gefahr für den Frieden und die öffentliche Ordnung darstellen; vgl. Fitzmyer, *Acts* (s. Anm. 1), 733; Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 285f.

⁸⁴ Dass sich στάσις hier auf „internal Jewish dissension, not anti-Roman rebellion“ beziehe, wie Cowan, *Writings* (s. Anm. 4), 107 meint, richtet einen unpassenden Gegensatz auf: Auch innerjüdische Konflikte stören die römische Ordnung.

(24,16), ist also frei von Verbrechen. Im Tempel reinigte er sich, um Opfer darzubringen (24,17f.).⁸⁵ Anklage und Verteidigung betreffen das Zentrum der Dienstpflichten eines Statthalters. Doch Felix reagiert inadäquat: Er hält die Gerichtsparteien hin, obwohl er über den „Weg“ Bescheid weiß (24,22), und behält Paulus zwei Jahre lang in leichter Haft (24,23.27). Er hört ihn zwar über die Christus-Botschaft an, doch sein Erschrecken über das kommende Gericht zeigt, dass es ihm an „Gerechtigkeit“ und „Enthaltbarkeit“ fehlt (24,25). Felix ist sogar offen für Bestechung (24,26), was ihn negativ qualifiziert. Um den Juden eine Gunst zu erweisen, lässt er bei seiner Ablösung Paulus als Gefangenen zurück (24,27). Felix erscheint so als parteiisch, korrupt und heuchlerisch.⁸⁶ Die vom Sachstand her zu erwartende Entscheidung, nämlich die Ungefährlichkeit und Unschuld des Paulus festzustellen, trifft Felix nicht.

Der Nachfolger des Felix als Prokurator von *Iudaea*, Porcius Festus, nimmt in Apg 25,1–6 den Prozess in Caesarea unverzüglich wieder auf. In seiner richterlichen Funktion stellt er fest, dass gegen Paulus keine Beweise vorliegen (25,7), dass er unschuldig ist und keine Übeltaten begangen hat (25,18) und dass kein todeswürdiges Verbrechen vorliegt (25,25; 26,31). Er hält sich an den Grundsatz des römischen Rechts, das ein geregeltes Verfahren (Konfrontation mit den Anklägern, Gelegenheit zur Verteidigung) vorsieht (25,3f.16). Festus nimmt wahr, dass der Konflikt im Streit um die jüdische Gottesverehrung und die Erweckung Jesu gründet, Fragen, die nicht in seine Zuständigkeit fallen (25,19).⁸⁷ Er will den Juden – faktisch den Hohepriestern als den bedeutendsten Provinzialen – eine Gunst (χάρις) erweisen und Paulus in Jerusalem vor Gericht stellen (25,9.11.20),

⁸⁵ Zur rhetorischen Gestaltung der beiden kurzen Reden vgl. Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 282–292. Paulus verteidigt damit den „Weg“, der keinen Angriff auf das jüdische Volk darstellt. Er definiert aber nicht die Kirche als jüdische Größe (Haenchen, *Apostelgeschichte* [s. Anm. 1], 630; Rowe, *World* [s. Anm. 6], 77), als „wahres Israel“ (Weiser, *Apostelgeschichte II* [s. Anm. 40], 629). Dagegen zu Recht Cowan, *Writings* (s. Anm. 4), 109.

⁸⁶ Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 299–301 kommt zu dem Schluss, dass Felix – im Kontext zeitgenössischer Vorstellungen eines guten Statthalters – negativ charakterisiert wird durch Bestechlichkeit, Heuchelei und Begünstigungen. Ob man jedoch sagen kann, dass Felix für Lukas nicht das römische Imperium repräsentiere, sondern dessen Fehlentwicklung (ebd. 302), bezweifle ich – in *allen* Statthaltern wird das Imperium konkret. Und dass Lukas, indem er den aufrechten Paulus als Kontrast zu Felix zeichne, zeige, „that he is interested in portraying Christians as contributors to the health of the Roman Empire“ (ebd. 303), stellt die Zielrichtung des Textes auf den Kopf: Es geht nicht um den Beitrag der Christen zum römischen Reich, sondern um den Umgang des Reiches mit Paulus. Yamazaki-Ransom, *Empire* (s. Anm. 6), 140f. beschreibt Felix als ambivalent dargestellt.

⁸⁷ Vgl. Apg 26,24. Paulus konnte in 25,8 zu seiner Verteidigung vorbringen, er habe sich weder gegen das Gesetz der Juden noch gegen den Tempel noch gegen den Kaiser verfehlt.

zeigt sich also als parteiisch zugunsten der einflussreichen Elite seiner Provinz. Die Appellation des Paulus an den Kaiser akzeptiert Festus (25,10–12.21) und sendet ihn nach Rom (27,1). Festus hinterlässt ein ambivalentes Bild: Er führt das Gerichtsverfahren gegen Paulus korrekt durch und stellt dessen Unschuld fest. Dennoch ist er um einen Gunstbeweis gegenüber den jüdischen Autoritäten bemüht und denkt nicht daran, den unschuldigen Paulus freizulassen (vgl. 26,32). Mit der Übersendung nach Rom gibt er die Verantwortung an den Kaiser ab.⁸⁸

Wie Lk 23,6–12 neben dem römischen Präfekten Pilatus den jüdischen Tetrarchen Herodes ins Spiel bringt, um Jesu Unschuld festzustellen, aber auch den Vorrang diplomatischer Beziehungen bewusst zu machen, so erzählt Lukas in Apg 25,23–26,32 im Rahmen der Untersuchungen des römischen Prokurators Festus eine lange Rede des Paulus vor dem jüdischen Klientelkönig Agrippa (II.), der mit Festus in einem guten Verhältnis steht. Das Ergebnis ist, dass sich Agrippa, der Kenner jüdischer Gewohnheiten und Tora-Fragen (26,3.26), von den Ausführungen des Paulus tief beeindruckt zeigt (26,28) und die Möglichkeit zur Freilassung des unschuldigen Paulus hervorhebt (26,31f.).⁸⁹ Er setzt sich jedoch nicht weiter für Paulus ein, und so bleibt das Urteil des Festus, Paulus nach Rom zu senden, bestehen.

Festus repräsentiert Rom, und das Bild, das er abgibt, erweist sich als auffallend ambivalent. Es ist also zu einseitig anzunehmen, wie dies Ernst Haenchen zu Apg 25,13–22 tut, Lukas intendiere mit seiner Darstellung, „Rom zu entlasten“: „Festus ist ein ehrenwerter Mann, ganz von den Grundsätzen des römischen Rechtsstaates durchdrungen und deshalb peinlich korrekt“, dem jedoch die religiösen Differenzen der Streitparteien fremd sind; „Festus persönlich ist vor dem Leser rehabilitiert [...] Auf den römischen Rechtsstaat fällt helles Licht“.⁹⁰ Ganz

⁸⁸ Nach Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 328–332 ist Festus, im Kontrast zu Felix, als tatkräftig und unvoreingenommen gezeichnet, im Erzählverlauf dominiert jedoch seine Parteilichkeit zugunsten der jüdischen Ankläger das Bild, was zu dem Ergebnis führt: „Luke has not made him a model Roman governor“ (331). Auch Yamazaki-Ransom, *Empire* (s. Anm. 6), 148f. hebt die Parteilichkeit des Festus hervor.

⁸⁹ Stefan Nordgaard, *Luke's Readers and Josephus: Paul and Agrippa II as a Test Case*, in: Jesper T. Nielsen/Mogens Müller (Hg.), *Luke's Literary Creativity* (LNTS 550), London 2016, 266–279 nimmt an, die Figur des Agrippa diene in Apg 26,26–32 „as a witness to the political innocence of the church“ (278), wobei er das Anliegen einer politischen Apologie bei Lukas voraussetzt (276f.); seine Annahme beruht auf der These, die Leser der Apg hätten Josephus und sein Bild des Agrippa als Kriegsgegner vor dem jüdisch-römischen Krieg (Bell 2,345–401) gekannt.

⁹⁰ Haenchen, *Apostelgeschichte* (s. Anm. 1), 645f.; die weltgeschichtliche Bedeutung der paulinischen Verkündigung sei nur im Kontakt mit den Mächtigen seiner Zeit, der gesellschaftlichen Elite, darzustellen (649).

anders urteilt Meira Kensky: Lukas „takes a negative view of the entire Roman judicial apparatus and portrays it as unequipped or unable to execute justice on earth.“⁹¹ Joshua Yoder bringt die Ambivalenz des Festus-Bildes mit einer Hörerschaft in Verbindung, „that values the opinion of a Roman court“, sodass Lukas das Versagen des Festus, Paulus freizulassen, mit „personal moral failings“ erklären müsse; das Einverständnis des Festus mit den Gegnern des Paulus gründe „on contingent factors such as ulterior political motivations and a desire for popularity, and thus does not demonstrate that there is any necessary opposition between Roman government and Christian church.“⁹² Dabei wird untergewichtet, dass die Statthalter Rom – in der politischen Wirklichkeit und in der Erfahrung der Christen – repräsentieren und Lukas keine von ihnen unabhängige, „staats-theoretische“ Perspektive auf Rom entwirft.

Insgesamt zeichnet Lukas ein ambivalentes Bild der höchsten Repräsentanten Roms.⁹³ Die Statthalter – und hinter ihnen Rom – stellen in erster Linie einen Unsicherheitsfaktor für die Christus-Anhängerschaft dar: Sie könnten ihnen Schutz gegen Nachstellungen bieten, tun dies aber nicht verlässlich. Die Christen müssen gewärtigen, dass ihnen bei Anzeigen Gefangenschaft oder gar der Tod droht und dass die römischen Statthalter im Konfliktfall dem Druck einflussreicherer Gruppen nachgeben. Wenn Paulus in der Apg Schutz durch römische Beamte erfährt, hängt dies wesentlich mit seinem römischen Bürgerrecht zusammen, das der Großteil der ersten Christen nicht besaß, sodass deren Situation deutlich fragiler blieb. Das Bild der Statthalter lädt nicht dazu ein, dass sich Christen im Fall eines Konflikts mit jüdischen oder paganen städtischen Mitbewohnern an die römische Obrigkeit wenden: Sie müssen mit Desinteresse, Parteilichkeit zugunsten stärkerer Lobby-Gruppen und fehlendem Bewusstsein für die Durchsetzung von Gerechtigkeit rechnen.

⁹¹ Meira Z. Kensky, *Courtrooms in Luke-Acts*, BR 55 (2010) 69–87, Zitat 75. Vgl. Walton, *State* (s. Anm. 1), 97; Yamazaki-Ransom, *Empire* (s. Anm. 6), 156f.: „Luke portrays the ineffectiveness of the Roman legal system.“ Die Gegnerschaft gegen Jesus und seine Nachfolger sieht Samson Uytanlet, *Luke-Acts and Jewish Historiography. A Study on the Theology, Literature, and Ideology of Luke-Acts* (WUNT II/366), Tübingen 2014, 225–233.

⁹² Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 332.

⁹³ Diese Ambivalenz erkennt auch Yoder, *Representatives* (s. Anm. 1), 333–337 als Ergebnis seiner Untersuchung. Doch er folgert, „Luke’s writing implies a fundamentally positive attitude toward the Roman system“; „Luke is a colonial subject who [...] expresses a fundamental attraction to the empire and its espoused values“ (336). Diese Unterscheidung zwischen ambivalenten Statthaltern und einem guten System „Rom“ kann ich in Lk-Apg nicht erkennen.

7 Repräsentanten Roms vor Ort: Zenturionen und Soldaten

Im LkEv und der Apg treten immer wieder römische Zenturionen als Protagonisten auf, in Nebenrollen auch Soldaten. In den Provinzen repräsentierten auch römische Offiziere und Soldaten als Beauftragte der Statthalter Rom.⁹⁴ „In many respects, for the local population of the imperial countryside the centurion was Rome.“⁹⁵ Bei den meisten Zenturionen und Soldaten, die Lukas erwähnt, wird man an Angehörige von römischen Auxiliartruppen gedacht haben, deren Kohorten (σπεῖρα) aus den Provinzen rekrutiert wurden und dort stationiert waren. Die Zenturionen konnten entweder auch aus der Provinz stammen oder Römer, d. h. römische Bürger sein. Die Zenturionen in den lukanischen Erzählungen sind mehr oder weniger deutlich als Römer charakterisiert, und unter dieser Voraussetzung entfalten sie ihre Wirkung.⁹⁶

In Lk 7,1–10 tritt der erste römische Zenturio (ἐκατοντάρχης) auf. In Kafarnaum wendet er sich wegen seines todkranken Sklaven, „der ihm teuer (ἐντιμος) war“, an Jesus (7,2). Auffällig ist die Charakterisierung des Zenturio,⁹⁷ denn er besitzt als heidnischer Offizier eine große Nähe zum Judentum: Er sendet „Älteste der Juden“ zu Jesus mit der Bitte um Rettung des Sklaven (7,3), und diese attestieren ihm, „er liebt unser Volk und hat uns selbst die Synagoge erbaut“ (7,5), was ihn als Gottesfürchtigen ausweist.⁹⁸ Als sich Jesus auf den Weg zum Haus des Zenturio macht, sendet dieser Freunde, um jedem Eindruck zu wehren, er würde Jesus zu sich befehlen. Vielmehr zollt er in seiner Mitteilung Jesus höchsten Respekt und anerkennt die Vollmacht zur Heilung, die Jesu Wort besitzt („aber sprich ein Wort, und mein Diener wird geheilt“, 7,6f.). Gegenüber Jesus steigt er aus der militärischen Befehlshierarchie aus (7,8) – er weiß sich selbst in der Rolle des Angewiesenen und letztlich Gott Unterstellten. Damit unterstellt er sich der Vollmacht Jesu, die – anders als militärische Macht – zur Heilung von Menschen befähigt.⁹⁹ Das aber relativiert seine Unterstellung unter die Befehlsgewalt seiner

⁹⁴ Vgl. Wesch-Klein, Provinzen (s. Anm. 52), 75; Kyrychenko, Army (s. Anm. 43), 28f.

⁹⁵ Kyrychenko, Army (s. Anm. 43), 45; zur Bedeutung römischer Zenturionen ebd. 9–45.

⁹⁶ Zu den Hintergründen Brink, Soldiers (s. Anm. 81), 95–98. Zu den Zenturionen in Lk 7,2 und Apg 10 als Römern ebd. 137.153; auch Kyrychenko, Army (s. Anm. 43), 154f. Vgl. den Dienstgrad ἐκατοντάρχης in Lk 7,2.6; 23,47; Apg 10,1.22; 21,32; 22,26; 23,17.23; 27,1.31.43.

⁹⁷ Auffälligkeiten vor dem Hintergrund zeitgenössischer Vorstellungen von Zenturionen beschreibt Brink, Soldiers (s. Anm. 81), 136–147.

⁹⁸ Vgl. Wolter, Lukasevangelium (s. Anm. 9), 271.

⁹⁹ Vgl. Barreto, Crafting (s. Anm. 8), 115.

Vorgesetzten (ὁπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, 7,8) und letztlich unter den Kaiser. Jesus staunt über dieses „Vertrauen“ (πίστις) auf seine Vollmacht zur Rettung und hebt den Zenturio als exponiertes Vorbild für Israel hervor (7,9). Wenn ein römischer Offizier Jesu Vollmacht anerkennt und Jesus vertraut, gilt auch ihm Jesu Zuwendung. Die Beheimatung im Judentum verbindet dabei die beiden Protagonisten.

Eine Entsprechung bietet der in Caesarea Maritima beheimatete Zenturio Kornelius in Apg 10,1–48, den Lukas als „fromm und gottesfürchtig mit seinem ganzen Haus“, also als Gottesfürchtigen charakterisiert, der dem Volk Almosen gibt und zu Gott betet (10,2).¹⁰⁰ Er ist „gerecht und gottesfürchtig“, sodass er einen guten Ruf „beim ganzen Volk der Juden“ besitzt (10,22). Als Gottesfürchtiger versteht er sich dem Judentum zugehörig und zeigt dies auch – wie schon sein Kollege in Lk 7,5 – durch finanzielle Zuwendungen. Über Visionen – und damit dem Willen Gottes entsprechend – gelangt er in Gemeinschaft mit Petrus. Kornelius erkennt die höhere Autorität des Petrus an, indem er sich vor ihm niederwirft, was Petrus unterbindet (Apg 10,25f.). Petrus überwindet die Grenzen jüdischer Reinheit gegenüber Heiden und verkündet Kornelius die Christus-Botschaft. Als der heilige Geist daraufhin auch auf die Heiden herabkommt, zieht Petrus die Konsequenz und ordnet die Taufe der anwesenden Heiden an (10,47f.). Der römische Zenturio Kornelius wird mit seinem ganzen Haus als erster Heide in der Apg in die Christus-Gemeinschaft aufgenommen. Die Bekehrung des Kornelius stellt im Erzählverlauf der Apg einen wesentlichen Schritt dar, weil Petrus mit ihm die Grundlagen der christlichen Heidenmission legt (vgl. 15,7–9).

Lukas zeichnet beide Zenturionen in ihrer Nähe zum Judentum und ihrer Anerkennung des Gottes Israels und der Christus-Bewegung als individuelle Gestalten, die als auffallende Vorbilder heidnischer Jesus-Nachfolge fungieren.¹⁰¹ Sie haben individuelle Begegnungen mit Jesus bzw. Petrus und stellen idealtypische gottesfürchtige Heiden dar, die Zugang zur (bislang rein jüdischen) Christus-Gemeinschaft erhalten. Ihre Haltung lässt sich aber nicht auf alle römischen Militärs übertragen, und sie stehen auch nicht für eine generelle Unterstützung

100 Die Erwähnung seines „ganzen Hauses“ (Apg 10,2) und seiner „Verwandten und nächsten Freunde“ (10,24) könnte darauf hinweisen, dass sich Kornelius bereits im Ruhestand befindet und sesshaft geworden ist; vgl. Brink, *Soldiers* (s. Anm. 81), 151. Doch konnten auch aktive Zenturionen eine Familie haben; vgl. Kyrychenko, *Army* (s. Anm. 43), 168–170. Zur *cohors Italica*, zu der Kornelius nach Apg 10,1 gehörte, Kyrychenko, *Army* (s. Anm. 43), 39f.

101 Vgl. das Ergebnis von Brink, *Soldiers* (s. Anm. 81), 173–175 (in Bezug auf die Darstellung aller Zenturionen in LkEv und Apg). Kyrychenko, *Army* (s. Anm. 43), 181.183 spricht vom „prototypical Gentile believer“ (ähnlich 160.180).

der Christus-Bewegung durch Rom.¹⁰² Das wird auch daran deutlich, dass Lukas offenlässt, was ihre Hinwendung zu Christus für ihre militärische Laufbahn bedeutet.

Ein negatives Bild bieten die Soldaten des Hinrichtungskommandos, die Jesus verspotten und damit menschenverachtend behandeln (Lk 23,36f.). Vor dieser dunklen Folie hebt sich der römische Zenturio dieses Kommandos ab. Nachdem Jesu Sterben kosmische Erschütterungen – Finsternis, Verblassen der Sonne, Zerreißen des Tempelvorhangs – bewirkte und in Jesu Vertrauensäußerung gegenüber Gott gipfelte (23,44–46), verherrlichte der namenlose Zenturio in Lk 23,47 Gott. Damit erkennt er im Sterben Jesu das Handeln Gottes (vgl. Lk 2,20; 5,25f.; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43). Er kann Jesu Verhältnis zu Gott positiv beschreiben, indem er Jesus als δίκαιος bezeichnet, was die Konnotationen von „gerecht“ und „unschuldig“ enthält.¹⁰³ In Bezug auf den Gott Israels ruft „gerecht“ die Vorstellung vom (leidenden) Gerechten wach (vgl. Jes 53,11; SapSal 2,18), und wenn der Zenturio Jesus als solchen anerkennt, nimmt er eine jüdische Perspektive ein. Die Tragweite des Todes Jesu wird darin deutlich, dass ein *römischer Zenturio* Jesus als *jüdischen* Gerechten bekennt (ὄντως, „wirklich“). Der Zenturio fungiert als idealer Heide, der Jesus als Repräsentanten des Gottes Israels anerkennt.

Bei der Überführung des Paulus und anderer Gefangener nach Rom behandelte der zuständige römische Zenturio Julius, der zu einer Auxiliarkohorte¹⁰⁴ gehörte (Apg 27,1), Paulus nach Apg 27,3 „menschenfreundlich“ (φιλανθρώπως). Als bei der Strandung des Schiffes die Soldaten die Gefangenen töten wollten, um einer Flucht zuvorzukommen, bewahrte der Zenturio das Leben des Paulus (27,42f.). Sein Verhalten gegenüber Paulus erscheint ausgesprochen positiv.¹⁰⁵

Es fällt auf, dass in der Erzählwelt von LkEv und Apg gerade römische Zenturionen der Christus-Botschaft gegenüber aufgeschlossen sind. Einzelne Zenturio-

¹⁰² Diese Erzählfiguren erlauben also weder die Folgerung, „that the aims and interest of the empire are not threatened by the proclamation of the Way“ (Brink, *Soldiers* [s. Anm. 81], 173), noch dass Lukas „the imperial support“ der christlichen Mission demonstriert und eine „optimistic expectation of imperial benevolence“ hege (ebd. 175). Zu weit greift auch die Folgerung von Kyrychenko, *Army* (s. Anm. 43), 182, die Bekehrung des Kornelius „foreshadows the conversion of the empire“.

¹⁰³ Vgl. Kyrychenko, *Army* (s. Anm. 43), 149f.

¹⁰⁴ Das griechische σπεῖρα Σεβαστή wird man mit *cohors Augusta* wiedergeben und als Auxiliarkohorte deuten; vgl. Brink, *Soldiers* (s. Anm. 81), 123.

¹⁰⁵ Brink, *Soldiers* (s. Anm. 81), 123–125 zeigt, dass im Blick auf literarische Darstellungen römischer Offiziere sowohl das Attribut φιλανθρώπως, das eine beispielhafte Tugend bezeichnet und eher einem General zugeschrieben werden konnte, als auch die Verhinderung der Tötung des Paulus, die einer drohenden Flucht zuvorkommen sollte, für einen Zenturio ungewöhnlich sind.

nen erscheinen als ideale Heiden, die sich – vermittelt über die Nähe zum Judentum – zu Christus bekehren. In welchem Verhältnis steht dieses äußerst positive Bild von Vertretern Roms zur Lebensrealität der Rezipierenden? Zeichnet Lukas also doch ein uneingeschränkt positives Bild Roms? Was bei der Diskussion meist zu wenig beachtet wird, ist die textinterne Differenzierung zwischen römischen Statthaltern und Zenturionen. Letztere zählen zur „mittleren“ militärischen Ebene, und mit ihnen werden direkte Kontakte im Alltag der Christen bestanden haben. Auf guten Begegnungen zwischen Zenturionen als römischen Militärs der mittleren Ebene und überzeugenden Christen liegt offenbar die „politische“ Hoffnung des Lukas. Die Zenturionen stehen für ein gutes Auskommen der Gemeinden mit römischen Behörden und Militärs, das Lukas im Alltag für möglich hält.

8 Das Ethos der Gemeinden als politische Herausforderung

Die eigentliche Herausforderung für die hellenistisch-römische Kultur, die indirekt auch die politische Herrschaft betrifft, stellt die Existenz der Christus-Gemeinden an sich dar. In Apg 1,6 wenden sich die Schüler Jesu nach Ostern an den Erweckten mit der Frage, ob er, der erhöhte κύριος, denn jetzt („in dieser Zeit“) die Königsherrschaft für Israel wiederherstellen werde.¹⁰⁶ Diese Herrschaft, die die Schüler vom erhöhten und zum Vize-König Gottes eingesetzten Christus erwarten, weist auf die Ankündigung der neuen Herrschaft in Lk 1–2 zurück und trägt national-politischen Charakter. Doch der Erweckte verweist darauf, dass allein Gott den Zeitpunkt seiner Herrschaftsaufrichtung bestimmt (1,7). Die Zeit dazwischen wird mit einem Auftrag an die Schüler gefüllt: der weltweiten Zeugenschaft in der Kraft des heiligen Geistes (1,8), die die soziale und politische Welt ihrer Zeit verändert.

Der Auftrag verwirklicht sich im vorbildlichen Gemeindeleben und seiner sozialen Gestalt. Die Lebensweise, die die Gemeinden auszeichnet, konkretisiert die Apg durch das Idealbild der Jerusalemer Gemeinde nach Ostern, die einen freiwilligen Ausgleich von Gütern pflegt, was Apg 2,42–45; 4,32–5,16 als ideale „Gütergemeinschaft“ beschreibt.

Das Auftreten des Paulus und seiner Co-Missionare in Kleinasien und Griechenland zeigt, dass das christliche Ethos wiederholt die kulturell-religiösen

¹⁰⁶ Zur Bedeutung des Syntagmas ἀποκαθίστημι τὴν βασιλείαν vgl. Blumenthal, Basileia (s. Anm. 7), 124–127.

Grundlagen der städtischen Welt in Frage stellt. Die Episode in Lystra in Apg 14,8–18, bei der Paulus und Barnabas nach einer Heilung nur mit Mühe die Verehrung als Götter seitens der Stadtbewohner abwehren können, setzt ein Signal gegen die göttliche Verehrung von Menschen – und betrifft damit indirekt auch Kaiserkult und Kaiserverehrung.¹⁰⁷ In Philippi wird nach Apg 16,16–40 ein Exorzismus des Paulus als Angriff auf den städtischen Wirtschaftszweig¹⁰⁸ der Mantik wahrgenommen, auf die „sozialen Gewohnheiten“ (ἔθη) als „Römer“ (Ῥωμαῖοι), gegen die sich Paulus und Silas, die als „Juden“ wahrgenommen werden,¹⁰⁹ stellen (16,21). Die Folgen sind Prügelstrafe und Gefängnishaft der Protagonisten. Nur die Berufung auf ihr römisches Bürgerrecht sichert ihnen eine respektvolle Freilassung durch die Strategen der Stadt (16,35–39). In Philippi, der römischen Kolonie (16,12), stoßen römische und jüdische Werte zusammen. In Thessaloniki wird laut Apg 17,1–9 der christlichen Gemeinde von der von den Juden aufgehetzten Stadtbevölkerung vorgeworfen, hinter ihnen stehen diejenigen, „die den ganzen Erdkreis aufwiegehn“ (οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώνσαντες) – gemeint sind Paulus und Silas –, und sie alle „verhalten sich gegen die Erlasse des Kaisers und behaupten, ein anderer sei König: Jesus“ (17,7). Der als eine bestimmte Interpretation des Christus-Glaubens zu verstehende Vorwurf besitzt höchste politische Brisanz, da es sich um einen versuchten Aufstand (*seditio*) und damit um ein Verbrechen gegen die Hoheit des Kaisers und des römischen Volkes handelt.¹¹⁰ Nach Stellung einer Bürgerschaft werden die Angeklagten freigelassen. Der Verdacht ließ sich offenbar nicht erhärten. Eine latente Konkurrenz des Königs Jesus zum Kaiser bleibt aber bestehen.

In Apg 19,23–40 versteht die Stadtbevölkerung von Ephesus die Christen als Gefahr für den Artemis-Kult und damit als Angriff auf die Wirtschaft der Stadt. Paulus wird in 19,26 mit der Aussage zitiert: „Die mit Händen gemacht sind,

107 Vgl. auch Stephan J. Witetschek, Christus und Caesar bei Lukas und Johannes. Der Kaiserkult in Ephesos und das Neue Testament, MThZ 60 (2009) 51–61, hier 59f. Schon Apg 12,21–23 demonstriert anhand der göttlichen Anmaßung des Königs Herodes Agrippa I. das alleinige Gottsein des Gottes Israels. Dazu Hans-Josef Klauck, Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23, in: ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2002, 251–267.

108 Dazu Johannes Tischler, Diener des höchsten Gottes. Paulus und die Heiden in der Apostelgeschichte (BZNW 225), Berlin/Boston 2017, 99–101.

109 Zur erzähltechnischen Funktion dieser jüdischen Identität vgl. Wolter, Juden (s. Anm. 5), 393f.

110 Vgl. die Anklage Jesu vor Pilatus in Lk 23,1, Jesus behaupte, Messias, König zu sein. Ein Aufstand galt als *crimen laesae maiestatis*, auf das die Todesstrafe stehen konnte; vgl. Wolter, Lukas-evangelium (s. Anm. 9), 739. Zur Anklage Wolfgang Stegemann, Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen (FRLANT 152), Göttingen 1991, 229–234.

sind keine Götter“, und diese Ablehnung paganer Kulte betreffe die Verehrung der Artemis auf dem ganzen „Erdkreis“ (οἰκουμένη, 19,27).¹¹¹ Der Zorn der Volksmenge entbrennt gegen die Christen, und zwei Gefährten des Paulus, Gaius und Aristarch aus Makedonien, werden aufgegriffen. Paulus, der sich dem Mob stellen will, wird sowohl von seinen Schülern als auch von einigen Asiarchen der Stadt zurückgehalten (19,30f.). In 19,35–40 klärt der Stadtschreiber die Situation und weist die Volksmenge in die gesetzlichen Schranken: Die Aufgegriffenen sind „keine Tempelräuber und keine Lästerer der Göttin“, also keine Verbrecher. Für Rechtsstreitigkeiten sind Gerichtstage (ἀγοραῖοι ἄγονται) und Prokonsuln (ἀνθύπατοι) zuständig, auch die rechtmäßige Versammlung (der freien Bürger, ἔννομος ἐκκλησία).¹¹² Bei Zuwiderhandlung durch eine städtische Volksgruppe drohe die Anklage wegen „Aufruhr“ (στάσις, lateinisch *seditio*),¹¹³ ein politisches Verbrechen, das man sonst bisweilen den Christen vorwarf (Lk 23,2; Apg 17,7). Der Stadtschreiber spielt auf diese Weise die potentielle Bedrohung des Artemis-Kultes durch die christliche Verweigerung der Götterkulte herunter.¹¹⁴ Aus der Erzählung geht für die Hörerinnen und Hörer hervor, dass ihr Leben nicht gegen die gesetzliche Ordnung steht und eigentlich von dieser geschützt werden sollte. Ihre rechtliche Stellung erweist sich aber als fragil, und die Einhaltung der Ordnung durch die Behörden bleibt unzuverlässig. Die christliche Ablehnung der paganen Götterverehrung, die auch die Basis der politischen Inszenierungen Roms bildete, steht weiterhin im Raum.

Apg 18,1–8 schildert das Wirken des Paulus in Korinth und gibt dabei ein aufschlussreiches Bild des sozialen Zusammenlebens einer Christus-Gemeinde. Es wird erkennbar, dass man sich in Privathäusern traf, in den Häusern des Titius Justus und des Krispus (18,7f.). Dabei spielte der Unterschied zwischen Juden und Griechen keine Rolle mehr; die Juden Paulus, Aquila und Priszilla sowie Krispus

111 Auch in seiner Rede vor dem Areopag von Athen stellt Paulus die christliche Ablehnung paganer Tempelkulte angesichts des Monotheismus Israels fest: Gott, der Schöpfer der Welt und Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln und lässt sich nicht von Menschenhänden kultisch verehren (Apg 17,24f.).

112 Zur Fachterminologie, die Lukas hier verwendet, vgl. Weiser, *Apostelgeschichte II* (s. Anm. 40), 554f.

113 Zu sozialen Unruhen in der Antike Stegemann, *Synagoge* (s. Anm. 110), 203–205.

114 Die Sorge der am Kult Beteiligten in Ephesus ist freilich nicht ganz unbegründet. Zu Beginn des 2. Jh. hält Plinius, um 112 Statthalter der Provinz Pontus-Bithynien, in seinem Brief an Kaiser Trajan fest, dass sich vor seinen antichristlichen Maßnahmen der christliche Aberglaube über Städte und Dörfer verbreitet hatte, die Tempel deswegen beinahe verlassen waren und kaum noch Fleisch für die kultischen Opfer verkauft wurde (Plinius, *Ep Tra X* 96,9f.). Der Text ist gut zugänglich bei Dieter-Alexander Koch, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2014, 531–537.

trafen sich ohne Reinheitsschranken mit dem Heiden Titius Justus, einem Gottesfürchtigen (18,7), und „vielen Korinthern“ (18,8); „Juden und Griechen“ werden in 18,4 ausdrücklich als Hörer der Botschaft des Paulus genannt. Auch Frauen konnten „gleichberechtigt“ handeln. So übte Priszilla zusammen mit ihrem Mann Aquila ein Handwerk aus und wird als Reisebegleiterin des Paulus in 18,18 sogar vor Aquila genannt. Das „Haus“ des Titius Justus und des Krispus umfasst selbstverständlich die Ehefrauen. Sklaven gehörten ebenso zur Gemeinde wie Freie – sie zählten auch zur Gemeinschaft eines „Hauses“ und kamen so zur Christus-Gemeinde hinzu. Soziale Unterschiede zwischen Hausbesitzern und einfachen Handwerkern wie Aquila, Priszilla und Paulus wurden überwunden.¹¹⁵ Die Christus-Gemeinde in Korinth durchbricht in ihrer Sozialgestalt die Standesordnung der römischen Gesellschaft, die Heiden und Juden, Männern und Frauen, Freien und Sklaven unterschiedlichen Status zuschreibt (vgl. Gal 3,28). Durch ihre Status-Nivellierung bildet sie implizit ein Gegenmodell zur römischen Gesellschaft. Möglich ist diese Status-Nivellierung im Binnenraum der Gemeinde. Ihr anstößiges Potential bei den (jüdischen) Mitbewohnern tritt dann zu Tage, wenn „die Juden“ Paulus vor den Richterstuhl des römischen Statthalters Gallio führen, da er zur Gottesverehrung „am Gesetz vorbei“ aufrufe (18,12–17). Gallio weist die Klage ab. Für Lukas agieren die Christen nicht auf der großen politischen Bühne. Ihr Auftrag ist eine neue Form des Zusammenlebens, die die gesellschaftliche und politische Ordnung Roms *indirekt* in Frage stellt.

9 Ergebnisse

Im LkEv und der Apg stellt das Imperium Romanum die selbstverständliche politische Wirklichkeit der Zeit dar. Allerdings macht das erste Buch von Anfang an klar, dass über aller politischen Wirklichkeit die Herrschaft Gottes – des Gottes Israels – und seines Gesalbten steht,¹¹⁶ die einst alle irdischen Herrschaften über-

115 Eine sozialgeschichtliche Beschreibung bietet Martin Ebner, Soziale und religiöse Grenzüberschreitung in der Gemeinde von Korinth nach Apg 18,1–18: Ein lukanisches Genrebild, in: Constantine J. Belezos (Hg.), *Saint Paul and Corinth. 1950 Years Since the Writing of the Epistles to the Corinthians*, Athen 2009, 535–548, hier 543–546. – Das spricht gegen die Deutung von Gregory E. Sterling, „Customs that are not Lawful“: The Social Apology of Luke-Acts, in: Marius Nel/Jan G. van der Watt/Fika J. van Rensburg (Hg.), *The New Testament in the Graeco-Roman World* (FS Abraham J. Malherbe) (Theology in Africa 4), Wien 2015, 65–86, „that Christianity is not a threat to the social order“ (76) und dass „the social order may be valuable“ (82).

116 Wie in Lk 2,1 wird der römische Kaiser auch in Apg 18,2 unbewusst zum Werkzeug des Planes Gottes: Die Anordnung des Kaisers Claudius, dass alle Juden Rom verlassen müssen, bewirkt,

winden wird. Damit werden sowohl die alles umfassende Macht Roms als auch die göttliche Verehrung der Herrscherfamilie relativiert. Auch wenn die Schatten-seiten Roms zutage treten, müssen sich die Christen mit Rom arrangieren und dessen Stellung als herrschende Macht akzeptieren; gewaltsamer Widerstand bietet keine Option. Im Binnenraum der Gemeinden leben Christen jedoch eine eigene, die Werte und Statusstrukturen der römischen Gesellschaft verändernde oder auf den Kopf stellende Form der Gemeinschaft, die indirekt zum „Widerstand“ gegen Rom wird. Lukas zeigt durch seine Erzählung, dass die ersten Christen keine Aufstände, keine Steuerverweigerung oder anti-kaiserliche Rhetorik benötigen. Das für sie charakteristische Leben an sich enthält genügend politisch-kritisches Potential. Den Rest, die Verwirklichung der Gottesherrschaft, können sie getrost Gott und seinem Christus überlassen.

In beiden Büchern wird Rom v. a. über das Militär wahrgenommen. Mit Zenturionen, die zu einer mittleren Ebene im römischen und provinzialen Militär zählten, wird es im Alltag tatsächlich zu konkreten Begegnungen gekommen sein.¹¹⁷ Einzelne positive Erfahrungen mit ihnen wecken die Hoffnung auf ein gutes Auskommen mit römischen Behörden und Militärs. Die erzählten Begegnungen mit römischen Statthaltern (und einem Tribun) zeigen, dass Christen im besten Fall von der Ordnungsmacht Rom Schutz erhalten können. Als (von Lukas so gezeichneter) römischer Bürger ist Paulus allerdings gegenüber den meisten Christen des 1. Jh. privilegiert. Er vertritt die Christus-Botschaft auch vor den Statthaltern kompromisslos und auf Augenhöhe. Mit Ausnahme von Sergius Paulus verhalten sich die Statthalter Jesus und Paulus gegenüber, die von Juden angeklagt werden, desinteressiert bis wankelmütig und ziehen aus der festgestellten Unschuld der Angeklagten keine Konsequenzen. Vor einem römischen Gericht angeklagte Christen besaßen wohl in der Regel keine Lobby – anders als die provinziale Elite – und konnten so kaum auf einen Prozess hoffen, bei dem die Machtverhältnisse ausgeglichen waren. Die Statthalter stellten einen Unsicherheitsfaktor für die Christen dar, und das Bild Roms, als dessen Repräsentanten in den Provinzen sie fungieren, bleibt ambivalent. Das traditionelle Bild des romfreundlichen, politisch-apologetischen Lukas bedarf der Revision.¹¹⁸

dass das judenchristliche Paar Aquila und Priszilla nach Korinth kam und Paulus begegnete. Die Apg endet in 28,31 damit, dass Paulus – trotz seines Status als Gefangener in Rom – seine Verkündigung „ungehindert“ (ἀκωλύτως) fortsetzen kann; indirekt tritt *Gott* als Herr über die Geschichte hervor, der auch über dem römischen Kaiser steht.

¹¹⁷ Vgl. Brink, *Soldiers* (s. Anm. 81), 138.

¹¹⁸ Dazu Schreiber, *Weihnachtpolitik* (s. Anm. 13), 84–96.

Article Note: Der Aufsatz wurde als Seminar Paper beim 74th General Meeting der Studiorum Novi Testamenti Societas 2019 in Marburg präsentiert.