

# Die Erfindung der Kirchengeschichte

## Zur historiographischen Funktion von Apg 12

Knut Backhaus

(Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;  
Email: knut.backhaus@kaththeol.uni-muenchen.de)

Geschichtsschreibung ist in der Antike eine Tätigkeit gesellschaftlicher Eliten. So kann es Kirchengeschichtsschreibung erst geben, wenn die Kirche selbst Elite stellt, also seit Eusebius. So lautet das übliche Urteil<sup>1</sup>. Es entstammt seinerseits der Sichtweise einer gesellschaftlichen Elite. Es übersieht die eigene Geschichte der Nicht-Eliten und deren Artikulation jenseits der offiziellen Bühne. Die jüngere Soziologie hat sich solchen *hidden transcripts* zugewandt<sup>2</sup>. Auf der Schwelle zwischen diesen Artikulationen und einem literarischen Selbstverständnis steht die Apostelgeschichte. Ihr Verfasser verortet das werdende Christentum mit den Mitteln der Historiographie und konstituiert es damit erstmals literarisch als Subjekt von Geschichte. Als der entscheidende Schritt in die Kirchengeschichtsschreibung soll hier das 12. Kapitel gewürdigt werden.

Fehlte das Kapitel, würde der Leser es kaum bemerken<sup>3</sup>. Mit seinem unmotiviert wirkenden Orts-, Handlungs- und Akteurswechsel unterbricht es den glatten Übergang des Evangeliums von Jerusalem nach Antiochia, der in 11,19 vollzogen schien (vgl. 13,1–3). Vor dem Hintergrund der antiochenischen Hilfs-gesandtschaft nach Jerusalem (11,27–30; 12,25) bietet die Erzählung eine Art »Pausenfüller«. Der Straftod des »Herodes« (V. 20–23) ist zwar eine der wenigen Episoden im lukanischen Werk, die wir auf das Jahr (44 n. Chr.) genau datieren können, und die einzige, die eine direkte Parallele bei Josephus aufweist, zugleich aber auch die einzige, die ohne christliche Bezugsgestalt auskommt. Die Szene scheint weder urchristliche Eigenart noch narrative Bedeutsamkeit zu besitzen. Die Nachricht über Tyrer, Sidonier und Blastus (V. 20) mag man als die unnötigste des ganzen Doppelwerks empfinden. Theologisch stimmt das Ganze vom Henker über die Engel bis zu den Würmern ohnehin verlegen. So wirkt der »Einschub« erzählerisch ortlos und inhaltlich entbehrlich<sup>4</sup>. Oft

---

1 Aktuell bei B. Näf, *Antike Geschichtsschreibung. Form – Leistung – Wirkung*, Stuttgart 2010, 199f.206–209.

2 Vgl. J.C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Mass. 1990, bes. 136–182.

3 So z.B. C.K. Barrett, *The Acts of the Apostles I (ICC)*, London (1994) 2006, 568f.; J.A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles (AncB 31)*, New Haven, Conn. 1998, 485.

4 Vgl. auch die Problemskizze bei O.W. Allen, *The Death of Herod. The Narrative and Theological Function of Retribution in Luke-Acts (SBL.DS 158)*, Atlanta, Ga. 1997, 1–4.

sucht man seine Bedeutung eher metaphorisierend *hinter* dem Text als in ihm selbst.

Tatsächlich aber tut »Lukas« (Lk) hier eine entscheidende Zäsur der urchristlichen Geschichte dar. Im Gefüge der Apg interpretiert Kap. 12 nicht weniger als das Ende der (apostolischen) Jerusalemer Ursprungsphase und den Übergang in die (paulinische) Universalgeschichte, den schärfsten Einschnitt zwischen Χριστιανοί und jüdischer Mehrheit, die Verwechslung von Gott und Mensch als Grundirrtum der paganen Kultur, den Wechsel von Petrus zu dem Herrenbruder Jakobus bzw. Paulus und damit die endgültige Transformation der binnenjüdischen Verkündigung in die Ekklesia aus den Völkern. Der »Einschub« erweist sich als Prisma, in dem die Erzählfarben gebrochen und ansichtig werden. Freilich wird dieser Übergang nicht erklärt, sondern gezeigt, als Eindruck geformt, nachhaltig dramatisiert.

11,19–26 beschreibt die Anfänge der ersten »christlichen« Normalgemeinde (vgl. 11,26). Die Rahmenstücke 11,27–30; 12,25 dienen dem Kameranäher auf Jerusalem und zurück. 13,1 wirkt wie eine Ergebnisnotiz über die οὔσα ἐκκλησία: Wie auch sonst (1,13; 6,5; 20,3f.) markiert der Namenskatalog den Übergang in Neuland<sup>5</sup>. In 13,2f. ergreift der Heilige Geist selbst die dazu nötige Initiative. Das geschichtstreibende Wirken des Pneuma verlagert sich in das unmittelbare Vorfeld der Völkerwelt. In diese Anfänge hinein setzt Kap. 12 programmatische Abschlusszenen: Mit dem Tod des Zebedaiden Jakobus (und dem Fortgang des Petrus) endet der Zwölfkreis, an dessen Vollzähligkeit und Kontinuität zunächst so viel lag (1,15–26). Mit dem Tod des »Herodes« findet die Verfolgung der Urgemeinde ein stimmiges Darstellungsende<sup>6</sup>; mit der Wachstumsnotiz V. 24 kommt die apostolische Urzeit zu einem theologischen Abschluss. Ein letztes Mal – vom rückblickenden Auftritt beim Apostelkonvent abgesehen (15,7–11) – handelt Kap. 12 von Petrus, der in den ersten zwölf Kapiteln als Leitfigur diente. Dass hier der Abschied des Petrus – genauer: der Abschluss des durch sein Wirken geprägten Kontinuums (vgl. 1,21f.) – interpretiert wird, wird über der vieldiskutierten Frage, wohin er denn wohl gegangen sei (vgl. V. 17b), meist übersehen. Diese Frage interessiert die Ausleger; den Erzähler interessiert sie *programmatisch* nicht. Nicht nur die Zwölf oder Petrus, sondern alle seine irdischen Akteure verlassen ohne biographisches Aufheben die Bühne, auf der sie denn auch unversehens aufgetaucht sind<sup>7</sup>. Das »Türöffnungswunder« und der Fortgang des

5 R.I. Pervo, *Acts (Hermeneia)*, Minneapolis, Minn. 2009, 321. Es entspricht freilich der lukanischen Kompositionsstrategie (und Geschichtsdarstellung), die Übergänge nicht blockartig nebeneinanderzusetzen, sondern die Einheiten durch ein feines Netz von Vor-, Quer- und Rückbezügen miteinander zu verweben; dazu näher B.W. Longenecker, *Lukan Aversion to Humps and Hollows: The Case of Acts 11.27–12.25*, NTS 50 (2004) 185–204, hier: 197–201.

6 Zum Tod des Agrippa als Signal eines Übergangs Allen, *Death* (s. Anm. 4), 130–136.

7 Petrus wird über die Schwiegermutter, Barnabas über den Acker, Paulus über die Bewachung der Kleider, Johannes Markus über das Haus seiner Mutter, der Herrenbruder Jakobus durch beiläufige Nennung in unserer Perikope eingeführt. Alle diese nehmen, wie die Zwölf in unserem Kapitel, stillen Abschied aus der Erzählung (ähnlich Lk 3,19f. diff. Mk 6,17–29 über den Tod des Täufers Johannes unter Herodes Antipas). Das gilt auf eigene – viel diskutierte – Weise auch für Paulus (28,30f.). A. Lindemann, *Paulus und die Rede in Milet (Apg 20,17–38)*, in: *Reception of Paulinism in Acts – Réception du paulinisme dans les Actes des apôtres* (BETHL 229), hg. v. D. Marguerat, Löwen 2009,

Apostels entsprechen als narratives Funktionsäquivalent dem Adverb ἀκωλύτως, mit dem Apg nachdrücklich schließt (28,31).

Freilich ist wie dort, so auch bei Petrus mit diesem Abschied eine Zuspitzung des Verhältnisses zu den Juden gegeben<sup>8</sup>. Bislang war das Verhältnis der Urgemeinde im Rahmen des jüdischen Volks günstig gezeichnet; die Konflikte gingen in der Regel von jüdischen Teilgruppen aus<sup>9</sup>. Unsere Szenen schildern den Bruch dieser Nachbarschaft. Die Ἰουδαῖοι erscheinen hier in kennzeichnender Handlungseinheit mit einem – in seiner Hybris heidnisch konnotierten – Tyrannen: Der Apostelmord ist ihnen »wohlgefällig« (V. 3). Diesem λαός zu Gefallen soll der Anführer der Urchristen zur Hinrichtung vorgeführt werden (V. 4.11). Der Konflikt wird tödlich. In Kap. 13 wird er nur noch »demokratisiert« (vgl. bes. 13,45–47). Zugleich wird mit der Tribünenszene in Cäsarea das Kernproblem des Heidentums als Voranzeige vor Augen geführt: Es verwechselt Göttliches mit Menschlichem (vgl. bes. 10,25f.; 14,11–18; 17,24f.29; 28,6). Insgesamt begründet und beschreibt Kap. 12 damit einen Qualitätssprung im Werden der Kirche.

---

175–205, hier: 203f. hebt den unscheinbaren Abgang des Petrus von dem rednerischen Abschied des Paulus in der Milet-Rede ab. Die Folgerung, anders als bei Paulus gebe es damit »kein abschliessend gezeichnetes ›Petrusbild‹, das sich die Leser der Apostelgeschichte einprägen könnten« (204), ist zu präzisieren: Das abschließende Wort spricht Petrus 11,1–18 (dazu die Reprise 15,7–11). Das abschließende Bild ist das des himmlisch befreiten Gottesboten und Antityps zum jüdischen König. Vor dessen Sohn wird Paulus mit seinem theologischen Rede-Abschied die Gründungsepoche der Ekklesia abschließen (vgl. 26,2–29). Freilich bedarf die Gestalt des Petrus anders als die des Paulus offenkundig keiner Rezeptionssteuerung mehr, sodass Lk auf eine Selbstdefinition im Sinn der Milet-Rede verzichtet. In keinem dieser Fälle geht es um den biographischen Schlusspunkt, vielmehr um die christentumsgeschichtliche Zäsur, genauer: das je neue Gedeihen des Gottesworts. Eine Ausnahme von der Regel des stillen Aktantenwechsels bildet lediglich das paradigmatische Martyrium des Stephanus. – Zu dem hier vorausgesetzten Epochenbegriff M. Wolter, Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte (2004), in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen 2009, 261–289, hier: 263–265; zu 26,1–27 als Epochenabschluss ebd. 275–278. Zu Apg als Darstellung der christlichen Erstepoche auch J. Schröter, Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte (2005), in: ders., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (WUNT 204), Tübingen 2007, 223–246, hier: 235–238.

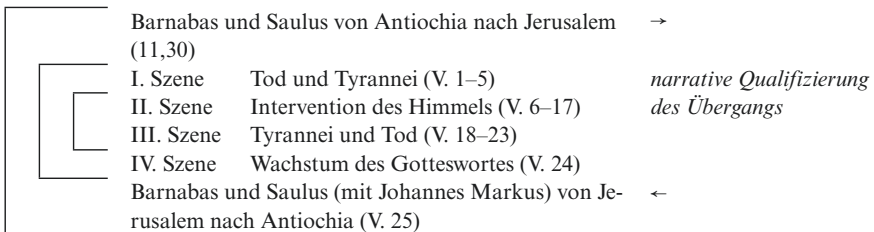
- 8 Eine ähnliche Folge hat sich bereits beim Wechsel von Jerusalem nach Samarien abgespielt: Stephanus wird vom jüdischen Hoheitsträger – hier: dem Synedrium – umgebracht; die Urgemeinde verlässt (mit Ausnahme der Apostel) Jerusalem; das Wort schreitet nach Samarien voran (8,1.4). Dahinter steht die für Apg insgesamt charakteristische Einsicht: Die Niederlage des Evangeliums erweist sich als dessen Schritt nach vorn.
- 9 Als Gegenspieler treten (nach der verpassten Chance in 3,17–19) die »Anführer« unter Leitung der Hohepriester (breit eingeführt: 4,5f.) auf. Der Konflikt eskaliert von *Bedrohung* (4,18–21) über *Züchtigung* (5,40) zur *Beseitigung* (vgl. 7,54–60). Diese Spirale verantwortet das Synedrium; das Volk tritt in letzterem Fall als von einigen Synagogengruppen getäuscht in den Blick (6,12). Zu einem Mordplan kommt es seitens der damaszenischen Juden (9,23). Jedoch liegt vor Kap. 12 grundsätzlich Frieden über der Ekklesia (9,31; 11,19).

Selten greift Lk daher entschiedener auf die historiographischen Gestaltungsmöglichkeiten zurück, um Theologie zu treiben: Geschichte kommentiert sich selbst. Genauer: Der Erzähler kommentiert, außer durch die Stoffauswahl als solche, durch *Komposition* (→ 1) und *Eidetik* (→ 2). So stellt sich bei den Adressaten der Eindruck ein, sie seien gar keiner Deutung ausgesetzt, sondern selbst Augenzeugen des religiös erwünschten Geschichtsverlaufs. Was sie inmitten der gemalten Sequenzen »sehen« – nicht etwa das, was ein Deuter ihnen nahelegt – prägt ihre *Erinnerungsarbeit* (→ 3).

### 1. Komposition: Der verschränkte Übergang

Eine allzu kantige Segmentierung der Erzählung verfehlt deren Wirkabsicht. Gerade die fließende Episodenfolge und das Wechselspiel der Details bergen die lukianische Absicht. Gekennzeichnet ist die Szenensequenz: (a) durch den *markanten Wechsel* höchst unterschiedlicher Erzählbilder und -farben zwischen Tyrannei und Befreiung. Am Ende hat der Leser den Eindruck, dass er einer lebhaften Entfesselung des Gottesworts und deren launiger Inszenierung, kaum aber einem Kontinuitätsbruch mit immerhin achtzehn Todesfällen beigewohnt hat; (b) durch die *Konstanz von Handlungsträgern und -motiven*. Die Rahmenszene mit Barnabas und Paulus nebst dem hinzugewonnenen Johannes Markus, das variierte Motiv des Engels, des Tyrannen, der Verwechslung von Himmel und Erde, der zu öffnenden Tür, der Nachricht an den zweiten Jakobus, nicht zuletzt die eingespielte Epiphanie-, Exodus-, Passions-, Ostermotivik stiften der bunten Szenenfolge eine Stimmigkeit ein, die das Geschehen im Kontinuum typischer Gottesvolk-Geschichte wahrnehmen lässt; (c) durch die *Kohärenz der historiographischen Deutungsmuster*: Kontrast – Rekurrenz – Retribution – Rollenwechsel.

Den Rahmen der Handlung bildet die Gesandtschaft von Barnabas und Saulus von Antiochia nach Jerusalem. In 11,30 brechen sie auf; in V. 25 kehren sie zurück. In 13,1f. beginnt von Antiochia aus das Missionswerk unter den Heiden. Damit ist nach V. 1 der *καρπός* gekennzeichnet, also die qualifizierte Zeit des Übergangs, in der die Ereignisse des Kap. 12 spielen und zu deren Qualifikation sie beitragen. Folgt man den Markierungen des zeitlichen Ablaufs, ergibt sich folgende doppelt gerahmte Szenenfolge:



Die Szenen legen durch die *grave-allegro*-Sequenz ihre befreiende Sinnrichtung offen und deuten sich durch Kontrast und Entsprechung wechselseitig. Lk gibt

dem Geschehen einen doppelten Vorzeichenwechsel: In der unmittelbaren Folge verwandelt sich Misshandlung (I) in Befreiung (II) und der Kollaps des Wahngotts (III) in das Wachstum des Gottesworts (IV). In der inneren Rahmung verwandelt sich Misshandlung der Minderheit (I) in göttlichen Triumph (IV) und der beabsichtigte Schau-Tod des Apostels (II) in den realen Schau-Tod des Tyrannen (III). Erst durch diese Sequenz wird der Tod des Herrschers zur *mors persecutoris* (ausdrücklich: Eusebius, Hist. Eccl. 2,10,1). Das fast manierierte Spiel reicht bis ins Detail: Petrus wie Herodes werden vom Engel (dort um zu wecken, hier um zu töten) geschlagen (V. 7.23:  $\pi\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$ ); die eiserne Tür des Kerkers öffnet sich dem Apostel  $\alpha\upsilon\tau\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\eta$ , die der häuslichen Beter ironischerweise nur unter Mühen (V. 10.13–16). Im Ausgang besitzt Lk disparates Traditionsmaterial, eine Jerusalemer Personallegende und ein Erzählkonzept von der Reise des Gottesworts bis ans Ende der Welt<sup>10</sup>. Indem er diese erzählten Welten aufeinander öffnet und miteinander verwebt, gewinnt er jenen Blickwinkel, den er braucht, um die geschichtliche Zäsur als Ausdruck göttlicher Führung, mehr noch: göttlichen Befreiungshandelns zu deuten.

Selbst für die erzählfreudige Apg wirken die Akteure bunt zusammengewürfelt: ein Gewaltherrscher; zwei Apostel als Opfer; sechzehn – am Ende tote – Soldaten; eine friedfertige Betgemeinschaft; eine naive Magd; betende wie zweifelnde Urchristen; ein nicht nur korrupter, sondern auch kontextloser Kämmerling; verblüffend präzise situierte Gesandtschaften; viel Volk; dreimal ein Engel (zuerst hilfreich-real, dann eingebildet, schließlich real-tödlich); Würmer; Gotteswort. Gott selbst wird nicht direkt zur *persona dramatis*; ein eingebildeter Gott indes beendet seine Dramenrolle unter dramatischen Umständen. Der Leser dieser Episodenfolge sieht, dass es hier letztlich keine Handlungsträger im eigentlichen Sinn gibt, sondern dass alle Handlung durch den (nicht erwähnten) göttlichen Akteur getragen bzw. drastisch unterbrochen wird. Was die so unterschiedlichen Szenen wesentlich zusammenhält, ist diese unterschiedliche Handlungsführung: Sie deutet sich nach gottlosem Auftakt (V. 1: »*enter a murderer*«) im Schlusssatz der ersten Szene an (V. 5b), kehrt das Geschehen eindrücklich um (V. 7: »*enter an angel*«), führt es machtvoll (abermals mittels des Engelmotivs: V. 23) ins Gegenteil und setzt sich nachhaltig durch (V. 24). Kurzum: Der Übergang in die neue Phase des werdenden Christentums wird in radikaler Theozentrik dargetan – und damit als Kontinuum. Gerade deshalb treten die lukanischen Akteure leise von der Bühne: Sie sind weder Helden noch Hauptpersonen. Sie sind Träger des Wortes. Darin allein liegt ihre Bedeutung.

10 Zum historischen Hintergrund von Kap. 12 vgl. zuletzt J. Wilker, Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr. (Studien zur Alten Geschichte 5), Frankfurt a. M. 2007, 164–178. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse: W. Radl, Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12, BZ 27 (1983) 81–96, hier: 82–86; G. Lüdemann, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte, Göttingen 1987, 145–152; D. Marguerat, Les Actes des apôtres I (CNT 5a), Genf 2007, 424f.

## 2. Eidetik: Die scheinbare »Demut der Sachlichkeit«

Die farbigen Einzelheiten, etwa die Ankleideanweisungen des Engels an Petrus (V. 8), werden im jüngsten Kommentar als pittoreske *niceties* abgetan, um ihre eigentliche Bedeutung in symbolsprachlicher Auslegung zu gewinnen: Um die Auferstehung des Petrus und die Taufferfahrung der Adressaten gehe es hier<sup>11</sup>. Doch die Bedeutung unserer Episode liegt nicht hinter dem Text, sondern in ihm. Lk folgt den Regeln der ἐνάργεια (*evidentia, demonstratio, sub oculos subiectio*), die etwa zeitgleich Quintilians rhetorischer Wissensspeicher anführt (Inst. 4,2,63–65.123f.; 6,2,32; 8,3,61–71; 9,2,40; vgl. Rhet. Her. 4,68; Cicero, de Orat. 3,202)<sup>12</sup>. Sie stellen – entfernt an den Exodus mahnend (vgl. Ex 12,11) – Gegenwart her: Geschichte wird eidetisch herbeigeführt; der Leser wird Zeitgenosse, Teilhaber dieses Auszugs durch Anschauung. Dem Adressaten wird der Verlauf nicht erklärt, er nimmt als (lesender) »Augenzeuge« an dem wechsellagernden Prozess teil und wird auf solche Weise transformiert: Durch den verstörenden Geschichtsverlauf hindurch nimmt er die Handlungsführung Gottes wahr.

### a) 12,1–5

Bereits der Name Ἡρώδης ὁ βασιλεύς besitzt dunklen Signalwert<sup>13</sup>. Wie Herodes Antipas Jesus verfolgt, so der »andere Herodes« dessen Jünger. Daran

11 Pervo, Acts (s. Anm. 5), 302.304.310–312. In ähnlicher Weise sucht R. Strelan, *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles* (BZNW 126), Berlin 2004, 263–273, nahezu allegorisierend, nach Erzählsinn, bes. als kryptische Darstellung des Todes Petri.

12 Vgl. Lausberg §§ 810–819. Die »niceties« sind jene narrativen Details (ἐναργήματα), deren der Erzähler bedarf, um den Leser eidetisch in die Erzählung zu versetzen. Ein sprechendes Beispiel sind die – sachlich unnötigen – Wäschestücke, die Tabita zu Lebzeiten angefertigt hatte und die die weinenden Witwen dem Petrus zeigen (9,39). Auch hier besitzt das Erzählte keinen symbolischen Hintersinn, sondern zieht den Adressaten auf der Erzähloberfläche in die Trauer hinein.

13 Der Name »Herodes« ist außer an unserer Stelle und der von ihr abhängigen Literatur für Agrippa I. sonst nicht belegt (harmonisierend: Eusebius, Hist. Eccl. 2,10,10); vgl. Wilker, Rom (s. Anm. 10), 153f. Lk bedient sich des Namens um der Rekurrenz willen; vgl. H.-J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), Stuttgart 1996, 51–53. Der erste Namensträger herrscht zur Zeit der Geburt Jesu (Lk 1,5); der zweite, Herodes Antipas, ist später sein Landesherr, lässt den Vorläufer hinrichten und sich (diff. Mk/Mt) Jesus in der Passion vorführen (Lk 3,1.19f.; 8,3; 9,7–9; 13,31f.; 23,6–12). Dieses Licht fällt bezeichnend auf seinen »Namensvetter« in unserer Erzählfolge: (Marcus Julius) Agrippa I. (11/10 v. Chr.–44 n. Chr.; reg. 41–44 n. Chr.). Er ist Enkel des Erstgenannten und herrscht noch einmal über dessen Königreich. Vor Agrippa II. und Berenike, seinen Kindern, hält Paulus seine letzte Apologie, mit der die Erstepoche des Christentums schließt (vgl. 25,13–26,32). Der Sohn, der als Kenner der jüdischen Überlieferung und (daher auch) Sympathisant des Paulus dargestellt wird, tritt auch in Apg unter dem (römisch konnotierten) Agrippa-Namen auf.



lässt die sofort einsetzende Konfrontation mit der ἐκκλησία ebenso wenig Zweifel wie die das Exodus-Geschehen assoziierende Wortwahl: ἐπέβαλεν ... τὰς χεῖρας κακῶσαι (vgl. Lk 20,19 diff. Mk/Mt; Lk 24,7 diff. Mk/Mt; Gen 15,13f.; Ex 3,7; dazu: Apg 7,6.19.34). Nicht zufällig klingt hier semantisch wie motivlich Jesu Vorausschau Lk 21,12 (diff. Mk/Mt) durch. Auch der Feiertag<sup>14</sup> dient der Milieufärbung. Was hier geschieht, entspricht der Logik des Exodus wie der Passion<sup>15</sup>, nicht als heilsgeschichtlicher Typus, sondern als »typische« Geschichte. In der Dynamik Bedrohung – Bestrafung – Beseitigung, die die wachsende Entfremdung zwischen dem dominanten Judentum und der frohgemut-leidenden Ekklesia in Apg kennzeichnet, ertönt die Wendung in der Folge von 4,3 und 5,18 wie ein dritter Glockenschlag.

Die Milieuskizze belegt Lk mit einer präzisen Mitteilung<sup>16</sup>: Der König lässt den Zebedaiden Jakobus mit dem Schwert hinrichten<sup>17</sup>. Die erste Hinrichtung eines Apostels wird überraschend knapp erwähnt (vgl. dagegen 1,15–26). Der tödliche Ausgang für seine Charaktere ist Lk tatsächlich nur als Strafe oder Vorbild erzählenswert<sup>18</sup>. Dass er hier geschichtliche Erinnerung bietet, darf als

14 ἡμέραι τῶν ἁζύμων: vgl. Lk 22,1,7; auch das Verb παραδίδομι ist passionssprachlich verankert: Lk 9,44; 18,32; 20,20; 22,4.6.21f.48; 23,25; 24,7.20; Apg 3,13. Zu φυλακή vgl. Lk 22,33!

15 Zur Pascha- und Exodus-Motivik: A. Strobel, Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII.3ff., NTS 4 (1957/58) 210–215 (traditionsgeschichtlich akzentuiert); Radl, Befreiung (s. Anm. 10), 87–91; relativierend: J.B. Weaver, Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles (BZNW 131), Berlin 2004, 155–159.191–194. Zur Passions- und Ostertradition: J. Dupont, Pierre délivré de prison (Ac 12,1–11) (1967), in: ders., Nouvelles études sur les Actes des apôtres (LD 118), Paris 1984, 329–342, bes. 338–341; Radl, Befreiung (s. Anm. 10), 92–95; D.T.N. Parry, Release of the Captives – Reflections on Acts 12, in: Luke's Literary Achievement (JSNTS 116), hg.v. C.M. Tuckett, Sheffield 1995, 156–164, bes. 159–161. Motivgeschichtlich sind die Ebenen nicht zu trennen; vgl. bes. (wenn auch mit einseitiger Betonung des kosmischen Satanskampfs) S.R. Garrett, Exodus from Bondage: Luke 9:31 and Acts 12:1–24, CBQ 52 (1990) 656–680; J. Hintermaier, Die Befreiungswunder in der Apostelgeschichte (BBB 143), Berlin 2003, 215–236 (nimmt eine strukturierende Funktion der Exodus-»Typologie« wahr).

16 Ähnlich die konkrete (und historisch plausible) Notiz 4,36f. vor dem generalisierenden und idealisierenden Hintergrund von 4,32–35.

17 Das lukanische Vorzugsverb ἀναπέρω steht vorwiegend im Zusammenhang der Passion (Lk 22,2; 23,32; Apg 2,23; 10,39; 13,28) oder der Verfolgung der Verkünder (Apg 5,33; 9,23f.29; 22,20; 23,15.21.27; 25,3; 26,10; nominal: 8,1).

18 Dies wurde im Zeichen hagiographischer Interessen früh als Mangel empfunden: Eusebius amplifiziert, indem er unter Berufung auf Clemens Alexandrinus die Bekehrung des Denunzianten ergänzt (Hist. Eccl. 2,9,1–3). Unter historischem Gesichtspunkt wurde seit Eduard Schwartz die gleichzeitige Hinrichtung des Zebedaiden Johannes vermutet (vgl. Mk 10,39), die Diskussion bleibt mit Recht skeptisch; vgl. G. Theißen, Die Verfolgung unter Agrippa I. und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12,1–4 und Mk 10,35–45, in: Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS Jürgen Becker (BZNW 100), Berlin 1999, 263–289, hier: 269–273.280–283; Wilker, Rom (s. Anm. 10), 172–174.

sicher gelten. Agrippa I. arbeitete aus innenpolitischer Rücksicht an seinem Image als Wahrer jüdischen Herkommens (vgl. Josephus, Ant. 19,331)<sup>19</sup>. In der Generalisierung ὅτι ἀρεστόν ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις (V. 3) wird der Bruch zur Stammreligion sichtbar, der hintergründig die alsbald einsetzende Völkermission motiviert. Dies ist, akzentuiert durch V. 11, die letzte Nachricht über die Juden, bevor die antiochenische Mission sich den Heiden zuwendet (vgl. 13,46–49). Die Ankündigung, Herodes wolle Petrus dem Volk (zur Hinrichtung) vorführen, bereitet die Rollenrochade vor: Dem Volk wird alsbald der König selbst tödlich vorgeführt (V. 21–23).

Mit einer μέν-δέ-Konstruktion schwenkt V. 5 das Licht elegant auf die Urgemeinde um, die mit der kennzeichnenden Haltung des inständigen Gebets (vgl. 1,14; 2,42.46f.) den Kontrast zum Handeln des Königs darstellt: Die Fürbitte trifft auf den Herrscher, der über Leichen geht. Mit der Wendung προσευχή δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας wird eine Klammer um die Kerkerszene gesetzt, deren anderen Teil die Rückkehr des Petrus in den Kreis dieser Beter darstellt (V. 12). Das unscheinbare Gebet der im Haus der Maria versammelten Gemeinde ist das Gegenbild zur tödlichen Tyrannei: πρὸς τὸν θεὸν περὶ αὐτοῦ. Damit ist die maßgebliche Geschichtsinstanz auf den Plan gerufen und eine Spannungsschiene zum Folgenden gelegt.

#### b) 12,6–17

In inszenatorischer Breite ergeht Lk sich im topischen Befreiungswunder<sup>20</sup>. Die Peripetie wird mit dem deiktischen καὶ ἰδοὺ eingeleitet. Sie ergibt sich nicht aus dem Handlungsablauf, sondern bricht dessen Konsistenz. Zugleich wird der Kontrast zwischen Gottesplan und Menscheneinsicht durch die binnenszenische Motivaufnahme (Engel, Realitätsfrage, Türöffnung) spielerisch ausgefeilt. Anders als der Tod des einen wird die Befreiung des anderen Apostels in jenen Einzelheiten, an denen sich die ἐνάργεια bewährt, vor Augen gemalt. Sie beginnen bei dem in nächtlicher Finsternis epiphan erleuchteten Kerker, führen über das gestufte Wecken des trotz Ankettung friedlich schlummernden, das Zerspringen der Ketten, das geleitete Ankleiden (Gürtel, Sandalen, Oberkleid), durch mehrere Wachen, bis schließlich die eiserne Pforte αὐτομάτῃ aufspringt. Der auktoriale Erzähler liefert – ungewöhnlich für die urchristliche Literatur – noch die Introspektive mit: Erst am Ausgang der Befreiung erkennt Petrus, der

19 Dazu näher Theißen, Verfolgung (s. Anm. 18), 273–280. Zu Vita und Regierungsstil Agrippas I.: D.R. Schwartz, Agrippa I. The Last King of Judaea (TSAJ 23), Tübingen 1990; N. Kokkinos, The Herodian Dynasty. Origins, Role in Society and Eclipse (JSPE.S 30), Sheffield 1998, 271–304; zu seiner Haltung gegenüber den religiösen Strömungen: Schwartz, Agrippa, 116–130; Wilker, Rom (s. Anm. 10), 146–178.

20 Zur Formgeschichte und Topik des Befreiungswunders: R. Kratz, Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung (EHS.T 123), Frankfurt a. M. 1979, 459–473; Weaver, Plots (s. Anm. 15), 149–217.



sich in einer Vision wähnt, dass der Engel Realität war. Diese Erzählkunst zielt darauf ab, den Leser zum Begleiter zu machen.

Die wunderbare Befreiung aus der Haft mit ihren Einzelmotiven ist vor allem im dionysischen Motivzyklus belegt (bes. Euripides, Bacc. 443–450.604–655; Ovid, Met. 3.696–700; Nonnus Pan., Dionysiaca 45,270–285; 46,1–3). Artapanus transponiert sie auf Mose (Fragm. 3,23–26)<sup>21</sup>. Die ebenso eindruckliche wie parteiische Erscheinung der Gottheit verfolgt einen konkreten Legitimationszweck: Die (neue) Kultgemeinschaft setzt sich machtvoll gegenüber den Zwängen der dominierenden Gesellschaft durch<sup>22</sup>. Genau deshalb schildert unser Abschnitt die Befreiung des Petrus und gibt ihr angelophanes Licht: Sie steht für den Fortzug der Ekklesia aus dem jüdischen Hauptstrom und meldet zugleich deren Identitätsanspruch gegenüber der paganen Mehrheitsgesellschaft an. Daher ist es kein Zufall, dass die Feststellung der Befreiung in dem – zweifellos redaktionellen<sup>23</sup> – V. 11 an das Exodus-Geschehen erinnert: ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου (vgl. bes. Ex 3,8; 18,1.4.8–10; dazu: Apg 7,34.36.40; 13,17). Doch es ist der λαὸς τῶν Ἰουδαίων, der an die Stelle der Ägypter tritt, die das Gottesvolk misshandeln. Diese Wendung, die bereits die Trennung der Wege voraussetzt, wird hier zum ersten und (neben EvPetr 48) einzigen Mal in der urchristlichen Literatur verwendet<sup>24</sup>. Kap. 12 deutet den Abschluss der binnenjüdischen Phase – modern gesprochen: das Werden der Kirche – als Exodus des Gottesvolks. Die Rolle des Pharaos nimmt »Herodes«, die Rolle der Ägypter das »Volk der Juden« ein. Die epiphan gefärbte Befreiungsepisode gewinnt damit den Rang einer mythos-affinen Fundamentalerzählung zum Sprung des Christentums in die Völkergeschichte.

Im Folgenden treten österliche Assoziationen in den Vordergrund: Die Identität des Gottesvolks gewinnt sich durch Schicksalsgemeinschaft mit dem Gottessohn. Petrus findet sich in der Gasse wieder, die zum Haus eben jener Gemeinde führt, die für ihn betet. Abermals verlangsamt sich das Erzähltempo, diesmal freilich, um in ironischer Brechung die Schwierigkeiten beim Öffnen einer gewöhnlichen Tür nachzuzeichnen. Während es dem Himmel gelingt, die Todeszelle traumartig durchschreitbar zu machen, bleibt dort die einfache Haustür dem Apostel verschlossen. Dass die Magd »vor Freude« (ἄπὸ τῆς χαρῆς) vergisst, die Tür zu öffnen, und für »verrückt« erklärt wird, ist ein vergnüglicher Zug, dem *servus currens* der Neuen Komödie vergleich-

21 Zum Dionysios-Mythos eingehend Weaver, Plots (s. Anm. 15), 29–64.150f.194–201; zu Artapanus ebd. 64–78.201–204; zum aitiologischen und gruppenkonstituierenden Charakter der Dionysios-Tradition als »fundamental myth« ebd. 9f.90f.202f.217.281–283; vgl. auch Hintermaier, Befreiungswunder (s. Anm. 15), 14–28.45–47.

22 Vgl. Marguerat, Actes (s. Anm. 10), 423f. Dazu auch Weaver, Plots (s. Anm. 15), 204–217, der die Epiphanie-Topik allerdings gegenüber den biblischen Bezügen überbetont.

23 Zur Begründung Radl, Befreiung (s. Anm. 10), 83f.

24 In zitierter Fremdperspektive: Josephus, C. Ap. 1,305.313; unspezifisch bei den Apologeten: Justin, 1Apol. 52,10; Theophilus, Autolyc. 3,25,3.

bar<sup>25</sup>. Doch führt das Vergnügen durchaus ernsthaft in die Ostertradition: Auch die versammelten Jünger halten sowohl das Auferstehungszeugnis der Frauen für unglaubwürdiges Gerede (Lk 24,11) als auch den Auferstandenen für einen Geist (Lk 24,37) und sind schließlich »ungläubig vor Freude« (Lk 24,41). Im Verwirrspiel zwischen Himmel und Erde halten sie den Menschen Petrus für dessen Schutzengel. Petrus, der ganz nach der Kunst der ἐνάργεια im Klopfen verharret, kann die – im Offenbarungsschauder ekstatischen (vgl. Lk 24,22) – Mitchristen überzeugen. Auf solche Weise wehrt er – im Gegenzug zu Herodes – der Verwechslung mit einem Himmelswesen (vgl. 14,14f.). Er beschreibt seinen »Auszug« (πῶς ὁ κύριος αὐτὸν ἐξήγαγεν) und lässt »Jakobus und den Brüdern« die Botschaft ausrichten (vgl. Lk 24,6–9). Durch die Mitteilung (vgl. Mk 16,7) wird der Herrenbruder, wie Lk eher beiläufig zu erkennen gibt, zum Leiter der Jerusalemer Gemeinde. Der Nachfolge-topos verbürgt Kontinuität über die apostolische Gründungszeit hinaus. Ganz unbetont wandert Petrus nicht nur an einen »anderen Ort«, sondern aus der erzählten Welt – ἀκωλύτως, wie sichtlich zu verfolgen war<sup>26</sup>.

Nicht ohne Grund klingt das Motiv der Türöffnung auch in der Missions-sprache an (14,27; vgl. 2Kor 2,12). In diesem Sinn ist die Einbettung unseres Kapitels in die antiochenisch-paulinische Rahmenerzählung zu lesen. Sie hat einen »Bühne-frei«-Effekt für das paulinische Werk und damit für die (tendenziell) universale Phase der christlichen Erstepoche: Der Zwölfekreis findet sein Ende, Petrus entschwindet, die Jerusalemer Gemeinde tritt in den Hintergrund. Zweifellos berichtet Lk hier von den Handlungsträgern, die die Jüngergemeinschaft auf das Forum der Geschichte heben. Aber deren eigentlicher Akteur ist Gott. Tatsächlich dient die Befreiung dem geschichtlichen Ortswechsel des Gottesworts (vgl. 5,19f.). Alles andere – das Schicksal des Petrus, die Funktion des Jakobus, der Antritt des Paulus – ist Mittel zu diesem weltgeschichtlichen Zweck<sup>27</sup>.

25 Pervo, Acts (s. Anm. 5), 306; vgl. näher J.A. Harrill, The Dramatic Function of the Running Slave Rhoda (Acts 12.13–16): A Piece of Greco-Roman Comedy, NTS 46 (2000) 150–157.

26 Gegen die Topik wie die Quellenlage, wenn nicht gegen die Logik (vgl. 15,7), verstößt die mitunter behauptete oder erwogene Annahme, ursprünglich sei vom »Hingang«, d.h. dem Tod, des Petrus die Rede. Ebenso textfern ist es, den »Weggang« mit der Himmelfahrt Christi (vgl. 1,10) zu parallelisieren und als Voraussetzung apostolischer Kontinuität zu deuten; so aber R.W. Wall, Successors to »the Twelve« according to Acts 12:1–17, CBQ 53 (1991) 628–643, hier: 641f. Unter historischem Gesichtspunkt lässt sich nicht mehr sagen, als dass Petrus sich dem Zugriff des Agrippa entzogen hat, vermutlich im Zusammenhang mit einer Inhaftierung. Traditionsgeschichtlich hat sich dies in einer Befreiungslegende verdichtet. Unter redaktionsgeschichtlichem Aspekt gestaltet Lk diese Tradition als theozentrische Brückenerzählung vom Fortgang des Gottesworts über eine kritische Phase der Frühgeschichte.

27 Der frühe Leser erkennt dies: Petrus wird durch die Vorsehung (οἰκονομία) dem Dienst an der Verkündigung zurückgegeben (Eusebius, Hist. Eccl. 2,9,4: ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος ἀφεῖται διακονίαν).

## c) 12,18–23

Retribution ist ein Leitmuster zeitgenössischer Geschichtsschreibung<sup>28</sup>. Sie weist nicht nur auf die Bestrafung eines θεομάρτυρος, sondern legitimiert dadurch das Selbstverständnis der je eigenen Gemeinschaft. So reinszeniert Lk den spektakulären Abgang des Agrippa als das, was Philo in der *Legatio ad Gaium* im Schlusssatz über Caligula andeutet: Der Grund seines Hasses auf die Juden habe in seinem Anspruch gelegen, ein Gott zu sein, und damit müsse die »Palinode« über dessen Abgang folgen – der letztlich, so wird man ergänzen, das jüdische Volk gerettet hat (Leg. ad Gaium 372f.; vgl. In Flacc. 189–191; Josephus, Ant. 19,15). Im Vergleich zur verbreiteten Konvention des Verfolger-tods hält Lk sich allerdings mit grausigen Details bemerkenswert zurück. Das Entschwinden des Apostels wird nicht ohne Komik festgestellt (vgl. 5,22–25). Der Kerker ist leer; die Wächter verwandeln sich in Gefangene: Erst werden sie vom Tyrannen verhört, dann zur Hinrichtung abgeführt<sup>29</sup>. Der Ortswechsel erfolgt rapide, wie um zu demonstrieren, dass ein Bauernopfer noch keine Rochade macht.

Lk beschreibt die historische Situation zu Cäsarea ungewöhnlich konkret, als wolle er sich gerade hier zeitgeschichtlich ausweisen<sup>30</sup>. Ungeachtet der Frage, ob er Nachrichten dokumentiert oder einen Beglaubigungsapparat aufbaut, geht es ihm kaum darum, Wissenswertes über die Beziehungen zwischen den syrophönizischen Städten und Agrippa I. mitzuteilen. Er will seine Darstellung faktengeschichtlich einbetten und damit die Schwelle zur urchristlichen Weltgeschichte punktgenau verorten<sup>31</sup>. Wenn man über das Urchristentum in Gestalt politischer Geschichtsschreibung berichten kann, gehört es in die poli-

28 Zur historiographischen Retributionslogik G.W. Trompf, *Early Christian Historiography. Narratives of Retributive Justice*, London 2000, bes. 47–106; mit besonderer Berücksichtigung von Diodorus Siculus, Dionysius v. Halicarnass und Josephus: Allen, *Death* (s. Anm. 4), 149–198.

29 Der Euphemismus ἀπάγωω schließt die Hinrichtung ein (vgl. z.B. Sus 45<sup>o</sup>; Diodorus Siculus, 13,102,1; Josephus, Bell. 6,155; Ant. 19,269). Dies war die übliche Strafe für grobe soldatische Pflichtverletzung (vgl. 16,27; 27,42). Das Verb kommt ebenfalls in der Passionstradition vor (Lk 23,26).

30 Zeitpolitisch ist die Auseinandersetzung zwischen dem König und den Stadtstaaten, die nicht auf eigenes Agrarland zurückgreifen konnten, plausibel. Auch die Lösung solcher Konflikte durch »Gewinnung« einflussreicher Personen am Hof ist nicht außergewöhnlich: Als Agoranomos von Tiberias hat Agrippa selbst etwa zehn Jahre zuvor von den Damaszenern Bestechung angenommen, um bei dem Legaten von Syrien L. Pomponius Flaccus in einem Grenzstreit mit den Sidoniern zugunsten der Damaszener zu wirken; die Folgen für ihn waren jedoch schmachvoll (Ant. 18,151–155).

31 Der Begriff der Weltgeschichte nach Zeit (Rückbezug auf die biblische Geschichte) und Raum (perspektivisch ab Apg 12) bezeichnet selbstverständlich nur die Option, nicht die Ausführung. Zum weltgeschichtlichen Interesse in der späthellenistisch-frühreichsrömischen Literatur K. Clarke, *Universal Perspectives in Historiography*, in: *The Limits of Historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, hg.v. C.S. Kraus (Mn. 191), Leiden 1999, 249–279.

tische Geschichte. So gesehen bietet das Kapitel historiographische Mimesis. Gerade unter diesem Gesichtspunkt ist der Vergleich mit Josephus aufschlussreich: Was bei dem flavischen Hofhistoriker im Zentrum steht, wird hier zum Nebenschauplatz, dessen einzige Funktion darin besteht, die urchristliche Gemeinde zum historischen Fokus zu machen. Der Fokus wird zugleich Ort des Wettbewerbs: Im Vordergrund wird die Nahrungsmittelkrise durch Erpressung seitens des Königs und Bestechung seitens der Delegation gelöst, in der Rahmenhandlung durch eine solidarische Hilfsgesandtschaft (11,27–30; 12,25). Die Urgemeinde erweist sich auch auf dem neuen Forum sogleich als attraktive Gegengesellschaft<sup>32</sup>.

Die Szene ist oft mit der Parallele Ant. 19,343–352 verglichen worden<sup>33</sup>. Die Ähnlichkeiten sind eher durch Traditionsverwandtschaft als durch literarische Dependenz zu erklären, zumal die Tendenz unterschiedlich ist: Josephus beurteilt den Herrscher im Ganzen günstig; für Lk sagt die Hybris alles, was zu sagen ist. Das äußere Geschehen wird indes ähnlich geschildert. Agrippa erleidet während einer theatralischen Herrschaftsdemonstration einen akuten Krankheitsanfall. Dieser spektakuläre Sturz auf dem Höhepunkt einer rasanten Karriere wurde zeitgenössisch offenbar als Folge von Hybris gedeutet. Um diese Deutung zu unterlegen, führen Josephus wie Lk (bzw. deren Tradition) einen himmlischen Boten in das Geschehen ein: Bei Josephus ist es der Uhu als ἄγγελος (Ant. 19,346; vgl. Ant. 18,195.200f.), bei Lk der ἄγγελος κυρίου als solcher. Bei Josephus stirbt der Herrscher einsichtig, opernhaft den eigenen Tod erläuternd, nach mehrtägigem Leiden, vom jüdischen Volk betrauert, vom heidnischen verhöhnt (Ant. 19,349–359), in Apg plötzlich geschlagen, passiv, von Würmern zerfressen und unbeweiht. Bei Josephus ist es (optisch) das Festkleid, das zur Hybris verführt, bei Lk (akustisch) die Stimme des Herrschers – eine Sonderlichkeit, die die Annahme stimmig erscheinen lässt, hier werde sublim mit dem Bild vom stimmfreudigen Kaiser Nero, dem publikumswirkksamsten Darsteller hellenistischer Herrschaftsinszenierung, gespielt<sup>34</sup>. Dabei spielt das Individuum Nero weniger eine Rolle als der Typus, den er verkörpert:

32 Kompositionsstrategisch vergleichbar ist die Hinrichtung des Täufers Johannes durch Herodes Antipas in Mk 6,14–29, die durch die Sendung der Zwölf (Mk 6,12f. und 6,30f.) gerahmt wird und mit ihrem Erzählortwechsel gewissermaßen die Wartezeit ausfüllt. Scheinbar beiläufig führt sie mittels der Syzygie (Johannes als Vorläufer der Passion Jesu) vor Augen, was es heißt, ein Jünger zu sein. Bezeichnenderweise wird auch hier eine Tradition, die von außen stammt (oft als Basargerücht o. ä. bezeichnet), redaktionell eingebaut und theologisch ausgerichtet. Sie ist auch insofern mit unserer »Herodes«-Episode vergleichbar, als sie die einzige Begebenheit im markinischen Erzählcorpus darstellt, in der Jesus nicht im Zentrum steht.

33 Z.B. Allen, *Death* (s. Anm. 4), bes. 66–74; Wilker, *Rom* (s. Anm. 10), 179–187.

34 Vgl. näher H.-J. Klauck, *Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23* (2002), in: ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (WUNT 152), Tübingen 2003, 251–267. Zum herrscherkritischen Impetus von Apg 12,20–23 L.A. Kauppi, *Foreign But Familiar Gods. Greco-Romans Read Religion in Acts* (Library of New Testament Studies 277), London 2006, 42–63.

Es ist genau diese Art von Herrschern, die mit der Apostelverfolgung in Jerusalem begonnen und sie in Rom vollendet hat. Von solcherart Tyrannen verfolgt worden zu sein, bedeutete nicht zuletzt einen eigengeschichtlichen Prestigegewinn (vgl. Tertullian, *Apol.* 5,3f.; Eusebius, *Hist.Eccl.* 2,25,4).

Auch der Würmertod ermöglicht geschichtlichen Anschluss. Es fällt auf, dass Lk gerade für die bei Historiographen beliebte Sterbeszene des Mächtigen alle Deutungsregister zieht. *Kontrast* und *Rollenrochade* sind bis ins Detail von *πατάσσειν* schlagend: Das Opfer, das sich des Himmels nicht sicher ist und sich gegen die Verwechslung mit einem Himmelswesen wehrt, lebt und dient frei dem Gotteswort. Der Mörder geriert sich selbst als himmlisch und stirbt jenen öffentlichen Tod, den er dem Opfer zugedacht hatte. Diese Hybris ist – in der Anwendung des Lk – stimmige Fortsetzung der Apostelverfolgung, die Herodes zum *θεομόχος* hat werden lassen (vgl. 5,38f.). Dass damit im Sinne eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs eine *Retribution* beschrieben wird, ist offenkundig. Erstmals in der urchristlichen Literatur stoßen wir auf das Erzählmuster der *mors persecutoris*, das mit Laktanz und Eusebius langfristig zu einem Signum christlicher Geschichtslogik wird. Das unverzügliche Eintreten der Strafe wird oft mit *παράχρημα* o.ä. angezeigt (vgl. Josephus, *Ant.* 19,347; ferner: *Apg* 5,10; 13,11; Josephus, *Ant.* 14,25; über den jähen Tod des Arius nach Judas-Art: Athanasius, *Epist.* 54,3). Auch die *Rekurrenz* sticht ins Auge. Der plötzliche qualvolle Tod des Verfolgers ist in der paganen wie jüdischen Literatur ein ständiger Topos vor allem apologetischer Geschichtsschreibung. Sitz der Krankheit sind meist die Eingeweide. Dabei dient der abstoßende Tod durch Würmer der Veranschaulichung der moralischen Fäulnis<sup>35</sup>. Umso stärker fällt auf, dass Lk das sonst in schaurigen Einzelheiten beschriebene Sterben auf jenes Minimum reduziert, das er braucht, um das theologische Signal zu setzen<sup>36</sup>.

In jüdischem Kontext ist die nächste Parallele der seleukidische Herrscher Antiochus IV. Epiphanes (2Makk 9; vgl. 1Makk 6,1–17; Josephus, *Ant.* 12,357–359; Polybius, 31,11; Diodorus Sic., 29,15). Die bis in die Semantik reichende Ähnlichkeit legt die Annahme nahe, dass es dieser Straftod ist, der Lk unmittelbar als Vorlage dient<sup>37</sup>. Bei Josephus ist es Herodes d. Ä., den in seinem

35 Materialreich dazu W. Nestle, *Legenden vom Tod der Gottesverächter*, ARW 33 (1936) 246–269; vgl. auch Allen, *Death* (s. Anm. 4), 29–74. In *Apg* quillen aus dem entzwei-geplatzen Judas die Eingeweide heraus (1,18); dies wird in der drastischen Ausgestaltung, wie sie bei Papias greifbar ist, durch das Würmermotiv ergänzt (Papias Hier., *Fragm.* 6 [ed. U.H.J. Körtner, 1998]).

36 Auch hier vertauscht Eusebius die Vorzeichen: Die Befreiung des Petrus wird nur knapp und im theologischen Ergebnis berichtet (*Hist. Eccl.* 2,9,4), das erzählerische Schwergewicht liegt auf der Bestrafung des Gottesverächters (*Hist. Eccl.* 2,10,1–10).

37 Der Verfolger ist von *θυμός* entbrannt (2Makk 9,4.7; vgl. *Apg* 12,20) und droht dem Gottesvolk mit Vernichtung. Die ausgleichende Gerechtigkeit des Himmels »schlägt zu« (*ἐπάταξεν*), und zwar nach Beendigung bzw. im Zusammenhang einer Rede (2Makk 9,5; *Apg* 12,23). Das Vergehen ist in beiden Fällen nicht unmittelbar die (geplante) Verfol-

qualvoll-endlosen Sterben die Würmer befallen; das Urteil des Straftods legt er in den Mund von ἐπιθειάζοντες (Bell. 1,647–673, bes. 1,656f.) bzw. kommentiert er zustimmend (Ant. 17,168–192, bes. 17,168–170)<sup>38</sup>. Agrippa I. indes, einst selbst unter wundersamen Umständen aus der Haft befreit (vgl. Ant. 18,195–239), stirbt einen ästhetisch unverdächtigen Tod (Ant. 18,200: εὐδαίμων τελευτή). Lk dürfte die Vorstellungsfigur aus solchen Motivgefügen auf »seinen« Verfolgerkönig projiziert haben: Was Antiochus dem Judentum, das hat Agrippa dem Christentum angetan, das damit abermals die geschichtlichen Farben des Gottesvolks gewinnt. So meldet sich in unserem Kapitel betont historischer Geltungsanspruch: Am Ende der apostolischen Gründungsphase betreten die Χριστιανοί den Raum der Geschichte und besetzen sogleich dessen Mitte. Der Mächtige ist vom Thron gestoßen, die Niedrigen sind erhöht – zu Geschichtssubjekten.

Von daher erhellt, warum der jüdische König in paganer Hybris vor einem »internationalen« Publikum auftritt: Hier wird vor Augen geführt, was an einem Darstellungshöhepunkt der Apg (4,24–31) theologisch reflektiert wird: die Weltgeschichte (*in nuce*) als Bewährungsort des Christentums. Hier erleidet ein römischer Vasall für das gesamte »Volk der Juden« vor einem kosmopolitischen Publikum seine Niederlage, mit der die apostolische Gründungsphase endet. In gleicher Weise, jetzt aber mit positivem Vorzeichen, wird der Abschluss der christlichen Erstepoche, abermals vor einem jüdischen König, diesmal durch Berenike und Festus zum weltgeschichtlichen Schauplatz ergänzt, angezeigt (Apg 25f.); dabei tritt der Kaiser als Ziel der letzten Reise unmittelbar in den Blick (26,32). Nicht erwähnt wird der universale Horizont der christlichen Geschichte – er wird vorgeführt.

#### d) 12,24

Das Ende des Verfolgers bildet einen passenden Abschluss für die Verfolgung<sup>39</sup>, nicht aber für die apostolische Gründungsphase als solche. Zum topischen Tod des Tyrannen gehört dessen heilsamer Effekt für die Opfer. Er schafft einen

---

gung, sondern Hybris (ὑπερηφανία), genauer: die Verwechslung von Gott und Mensch (vgl. 2Makk 9,7.12), was hier wie dort (für Lk eine Seltenheit) ein Verfasserkommentar ausdrücklich feststellt. Die Strafe veranschaulicht sich in der Wurmqual (2Makk 9,9). In beiden Fällen stirbt der Tyrann jenen Tod, den er über andere verfügt hat (2Makk 9,6.28). Beide Episoden münden in eine Notiz über den Erfolg der eigenen Bewegung und deren betende Vorbereitung auf die Zukunft (2Makk 10,1–3; Apg 12,24–13,3). In D (mae) fällt Herodes zudem vom Thron wie Antiochus vom Wagen (2Makk 9,7). Zur vielperspektivischen Überlieferung vom Tod des Antiochus J.-D. Gauger, Der »Tod des Verfolgers«: Überlegungen zur Historizität eines Topos, JSJ 33 (2002) 42–64.

38 Eusebius übernimmt die Deutung wie die Genugtuung, tauft sie aber gewissermaßen, indem er die Strafe – darin Lk vergleichbar – auf das Vergehen des Herodes gegen Christus umlenkt (Hist. Eccl. 1,8,3–16).

39 Vgl. näher Allen, Death (s. Anm. 4), 77–92.



Hinderungsblock aus dem Weg und treibt so die nächste Phase ihrer Entwicklung voran.

So handeln die Befreiungserzählungen der Apg (5,17–26; 16,19–40) vom Aufbruch des Gottesworts aus der Krise in die neue Kraft. V. 24 zieht (redaktionelle) Bilanz: Den Stimmgewaltigen fressen die Würmer, das Wort wächst und gedeiht – in der sozialen Gestalt der Ekklesia: als christliche »Volkwerdung«<sup>40</sup>. Die Personifikation erinnert noch einmal an den Exodus (Ex 1,7; dazu Apg 7,17). Sie unterstreicht: Nicht um den Triumph der Apostel geht es, sondern um Gottes Sieg. Der Abschied vom palästinischen Judentum ist von Gott gewollt und gelenkt. Die Schlussnotiz bildet den *cantus firmus* der Apg (2,41.47; 4,4; 5,14; 6,1.7; 9,31.35.42; 11,21.24; 13,48f.; 14,1; 16,5; 17,4.12; 18,8; 19,20) und hämmert nahezu ein: Das Evangelium schreitet – bis in das letzte Adverb der Apg – unaufhaltsam voran. Der Sinn der Geschichte liegt offen vor Augen.

Kap. 12 ist – die Josephus-Parallele zeigt es – ein Kapitel reichsrömischer Historiographie. Es ist zugleich – das Befreiungswunder zeigt es – ein Kapitel der offensiven Selbstdefinition einer kulturellen Minderheit. Es ist schließlich wie kaum eine andere Passage der Apg ein Kapitel Theozentrik. Man ist versucht, an Ranke – den als Historiker »verlieblichten« Theologen – zu denken: In der (scheinbaren) »Demut der Sachlichkeit« blickt Lk auf den Geschichtsverlauf und findet in ihm nicht etwa die eigenen, sondern die Gedanken Gottes wieder (vgl. 5,38f.)<sup>41</sup>.

### 3. Erinnerungsarbeit: Kirche als Geschichte

Die fromme Zurückhaltung des Erzählers täusche nicht darüber hinweg, mit welcher Konsequenz er hier eine hochkritische Zäsur in der Stiftungsmemoria der Kirche markiert und gestaltet (vgl. Lk 2,34f.). Zur »Halbzeit« der Apg wechselt er das Aktanteninventar nahezu vollständig aus. Kap. 12 versammelt Juden, Heiden, (angehende) Christen, Täter und Opfer der Geschichte, markiert den Schluss der apostolischen Gründungsphase, besiegelt die Schwellenphase der Völkermission (Berufung des Paulus – Aufnahme des Cornelius – Rechenschaftsbericht des Petrus in Jerusalem – Etablierung der ersten gemischten Gemeinde in Antiochia) und leitet – mit einer bezeichnenden Vorschau (Verwechslung von Göttlichem und Menschlichem in typisch paganem Milieu) – zur Völkermission über.

40 Vgl. J. Kodell, »The Word of God Grew«. The Ecclesial Tendency of Λόγος in Acts 1,7 [lege 6,7]; 12,24; 19,20, Bib. 55 (1974) 505–519.

41 Dazu näher K. Backhaus, Spielräume der Wahrheit: Zur Konstruktivität in der hellenistisch-reichsrömischen Geschichtsschreibung, in: ders. / G. Häfner, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn (2007) 2009, 1–29, hier: 1f.

Das Paradigma von Befreiung, Straftod und Neuaufbruch dient als meta-historischer Exkurs<sup>42</sup>: Der Erzähler tritt einen Schritt zurück und beschreibt mit einer kennzeichnenden Episodenfolge, theologisch vielfach assoziierbar und mit ausgeprägtem Legitimierungsinteresse den Übergang des Evangeliums in die Weltgeschichte als theozentrisch verbürgtes Kontinuum und befreiende Volkwerdung des Christentums. In der den Fortgang bestimmenden Epiphanie und in der Linie des Exodus- wie des Christus-Geschehens bleibt Gottes Handschrift in der Geschichte erkennbar.

(1) *Christentum als Subjekt der Geschichte*: Der eingangs erwähnte Eindruck, Kap. 12 sei weithin redundant, ist in materialer Hinsicht nicht unberechtigt. Seine formale Leistung jedoch liegt darin, dass es an einer Schaltstelle der Makroerzählung den Anschluss an aktantenzentrierte Machtgeschichte herstellt, diese auf den dunklen Charakter tyrannischer Gewalt freilegt, ihr selbstbewusst eine Alternative entgegenstellt und sie zum Nebenschauplatz der Geschichte depotenziert. Die Bühnenmitte nimmt die werdende Kirche ein.

Die Tyrannentod-Szene, der griechisch-römischen Geschichtsschreibung entlehnt, wird zu einem gezielt unterbetonten Nebenzug in der mittels Befreiungsdrama und Wachstumsnotiz herausgestellten Progression des Christentums. Die scheinbare Winkelsekte (26,26) hat teil an Weltgeschichte und steht (narrativ) in deren hellem Zentrum. Lk erarbeitet einer marginalen Minderheit damit jene literarische Kultur, die eine kontinuierliche Eigenzeit, einen weitgespannten Eigenraum und eine soziale Eigendynamik erkennen lässt, Herkunft, Stabilität und Dauer nahelegt, diachrone Selbstwahrnehmung ermöglicht<sup>43</sup>. Kurz gesagt: Er definiert das werdende Christentum als autonomes Subjekt der Geschichte.

Apg ist damit weit entfernt von der im Urchristentum gängigen Selbststigmatisierung als Opfer des Geschichtsverlaufs. Dem Christentum geht es wie dem biblischen Gottesvolk – weil es das biblische Gottesvolk *ist*, so wie seinem Kyrios – weil zwischen der »Zeit Jesu« und der »Zeit der Kirche« keinerlei »Graben« liegt. So erweist sich der zweite Logos des Lk zum einen als angewandte Gottesvolk-Geschichte in der Jetztzeit. Zum anderen schreibt er die Christus-Geschichte mit kirchengeschichtlichen Mitteln fort. Lk treibt die *hid-*

---

42 Man vergleiche die gestaltete Zäsur in Velleius Paterculus, Hist. 2,41f.: Der Historiograph drosselt vor dem Eintritt in eine neue Phase sein Erzähltempo (2,41,1: *secutus deinde est consulatus C. Caesaris, qui scribenti manum iniicit et quamlibet festinantem in se morari cogit*) und verweilt bei einer charakteristischen Einzelheit, der Piratenepisode, in der sich Grundzüge der kommenden, vom Historiographen lebhaft begrüßten Zeit bereits im Kern zeigen (2,42,1: *illud referatur documentum tanti mox evasuri viri*).

43 Vgl. K.-S. Rehberg, Die stabilisierende »Fiktionalität« von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung, in: Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordners, hg.v. R. Blänkner / B. Jussen (VMPiG 138), Göttingen 1998, 381–407, bes. 385–390.399–402.

den *transcripts* aus der Verborgenheit hinaus in die (ihm zugängliche) Mitte der Gesellschaft<sup>44</sup>.

(2) »Kirche« als *geschichtlicher Akteur*: Wir haben bislang den beschreibungssprachlichen Hilfsbegriff »(werdendes) Christentum« o.ä. verwendet. Damit wurde dem Umstand Rechnung getragen, dass Apg mithilfe konventioneller Symbolsprache, vor allem der legitimierenden Epiphanie und des Exodus, die Entstehung einer neuen religiösen Formation (»Kirche«) als organische Fortsetzung einer alten (des Gottesvolks Israel) beschreibt. Der Hauptstrom der Stammreligion (λαὸς τῶν Ἰουδαίων) dient ab Kap. 12 zur Bezeichnung von Alterität und damit der christlichen Selbstdefinition. Trifft unsere These zu, dass sich der entscheidende Schritt auf dem Weg zur »Kirche« in diesem ersten Kapitel von »Kirchengeschichtsschreibung« widerspiegelt, so ist zu erwarten, dass sich dies im Makrotext belegen lässt.

Die Rahmenszene unseres Kapitels nennt zum ersten Mal die *πρεσβύτεροι* im Sinne einer christlichen Einrichtung (11,30). Bislang war der Titel der jüdischen Hierarchie vorbehalten. Im unmittelbaren Anschluss werden in 13,1, scheinbar etwas unmotiviert, die Gemeindeämter der οἴσα ἐκκλησία in Antiochia – Propheten und Lehrer – genannt, deren Träger namentlich angeführt und in rituellen Akten (Fasten, Beten, Handauflegung) vorgestellt. Zwölfer- und Siebenerkreis der Urgemeinde ausgeklammert, ist damit erstmals in Apg von institutionell stabilisierten Gemeindeämtern die Rede<sup>45</sup>. Kap. 12 wird häufig als Legitimation des Übergangs der Leitung von Petrus auf den Herrenbruder Jakobus bzw. Paulus gelesen<sup>46</sup>. V. 17 dürfte damit überfrachtet sein. Für ein isoliertes Sukzessionsmotiv lässt das Erzählgefälle keinen Raum: Nicht ein Individuum, sondern der Logos schafft sich seine »Sukzession«. Als Moment des übergeordneten Kontinuitätsanliegens gewinnt unser Kapitel indes Bedeutung: Die Ekklesia beginnt sich zu institutionalisieren.

Damit dürfte Lk der historischen Entwicklung gerecht werden. Gerd Theißen hat wahrscheinlich gemacht, dass die Verfolgung von urchristlichen Führungsgestalten unter Agrippa I. die Entwicklung vom Personalcharisma zur amtscharismatischen Funktionalisierung von Autorität begünstigt

44 Intendierte Adressaten der Apg sind Christen oder Sympathisanten, jedoch solche, die den offensiven Zugang der Protagonisten in die gesellschaftliche Mitte hinein würdigen und fortsetzen. Freilich geht es dabei noch immer um die apologetische Geschichtsschreibung einer kulturellen Minderheit; doch stellt sie den inferioreren Status mit kulturellem Selbstbewusstsein offensiv infrage; vgl. näher G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (NT.S 64), Leiden 1992 = Atlanta, Ga. 2005, bes. 374–389.

45 Zum Begriff der Institution Rehberg, *Fiktionalität* (s. Anm. 43), 386f.

46 So etwa Wall, *Successors* (s. Anm. 26); R. Bauckham, *James and the Jerusalem Church*, in: *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, hg.v. dems., Grand Rapids, Mich. 1995, 415–480, hier: 427–441, bes. 434–436.

hat<sup>47</sup>. Zudem tritt mit Antiochia erstmals eine von einer differenzierten Synagogalkultur geprägte, eigenständig entwicklungsfähige Christengemeinde ins Blickfeld. Mit alldem beginnt nichts grundlegend Neues: Nichts im lukianischen Doppelwerk ist grundlegend neu. Aber in der Letztphase jener Epoche Israels, die auch die christliche Erstepoche ist, bildet sich die Ekklesia als korporatives Ganzes heran, und zwar vorwiegend durch die Gründung von Gemeinden. Sie wird zum bestimmenden Moment der lukianischen Normalzeit, in die Apg 27f. »übersetzt«<sup>48</sup>. Bezeichnenderweise kommt im Rahmen des zweiten Teils der Apg (11,26; 26,28) zum einzigen Mal im Doppelwerk der Χριστιανός-Name vor; gerade in diesem Teil dienen die (nicht christus-gläubigen) Juden zur Markierung von Gruppenidentität. Kap. 12 also beendet die jüdische Urzeit der Kirche (deren letzter und maßgeblicher Akt in 10,1–11,18 beschrieben wird) und erhebt sie zum Idealbezug für die Normalzeit. Das Charisma versachlicht sich und haftet sich an das soziale Dauergebilde<sup>49</sup>, an das sich noch Paulus als Offenbarungsträger *par excellence* gebunden weiß (vgl. 15,1–35; 20,17–35). Von Kirchengeschichte (als literarischem Ordnungshandeln bezüglich der distinkten Gruppe der Christen) kann man daher im engeren Sinn erst mit Kap. 12 (als kommentierender Mitte von 11,19–30; 13,1–3) sprechen. Durch die Verschriftlichung der Erinnerung wie die Sakralisierung der ekklesialen Urgeschichte trägt Apg ihrerseits mit historiographischen Mitteln zur Ablösung vom charismatischen Persönlichkeitsstil und zur institutionellen Verstetigung des Charismas bei.

---

47 Verfolgung (s. Anm. 18), 285–289. Zur komparativ-institutionengeschichtlichen Analyse der Apg hat Hubert Cancik mehrfach instruktiv beigetragen, dabei aber das binnenliterarische Gefälle in Apg unterbelichtet: *The History of Culture, Religion, and Institutions in Ancient Historiography: Philological Observations concerning Luke's History*, JBL 116 (1997) 673–695; *Das Geschichtswerk des Lukas als Institutionsgeschichte. Die Vorbereitung des Zweiten Logos im Ersten*, in: *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, hg.v. J. Frey / C.K. Rothschild / J. Schröter (BZNW 162), Berlin 2009, 519–538; *Hairesis, Diatribe, Ekklesia. Griechische Schulgeschichte und das Lukanische Geschichtswerk*, in: *Early Christianity 2* (2011) 312–334. Zum Doppelwerk als Gründungserzählung auch D.L. Balch, *Μεταβολή πολιτειῶν. Jesus as Founder of the Church in Luke-Acts: Form and Function*, in: *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, hg.v. T. Penner / C. Vander Stichele (SBLSS 20), Atlanta, Ga. 2003, 139–188.

48 Zur Schiffbruch-Szene als Zäsurmarkierung Wolter, *Doppelwerk* (s. Anm. 7), 277f.

49 Zur Versachlichung und sozialen Verstetigung (oder auch Verflachung) vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. IV. Herrschaft* (1921/22), hg.v. E. Hanke (Max Weber-Gesamtausgabe I/22–4), Tübingen 2005, 517–535, bes. 525–527; dazu: W. Schluchter, *Max Webers Analyse des antiken Christentums. Grundzüge eines unvollendeten Projekts*, in: *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, hg.v. dems., Frankfurt a. M. 1985, 11–71, hier: 39–44; H. Treiber, *Anmerkungen zu Max Webers Charismakonzep, Zs. f. Altorient. u. Bibl. Rechtsgesch.* 11 (2005) 195–213, hier: 197–199; Cancik, *Geschichtswerk* (s. Anm. 47), 522.

(3) *Retribution als Grundfigur*: Das historiographische Deutungsmuster von Untat und Vergeltung antwortet auf die sublimale Leitfrage aller Geschichtsschreibung: Gibt es Gerechtigkeit? Es gehört zur Kunst des Historiographen, diese Frage durch kennzeichnende Episoden zu beantworten, und zu deren apologetischer Spielart, in solcher Gerechtigkeit die eigene Minderheit verankert und ihren Bestand verbürgt zu zeichnen. Die klassische Verneinung dieser Frage findet sich bei Thukydides. Lk zwar weiß um das Scheitern, zeigt indes den befreiten Fortschritt. Erst so, letztlich als Ausfluss von Soteriologie, wird der leichtfüßige Humor verständlich, der unser Kapitel durchzieht. Zugleich wird deutlich, dass derlei Gerechtigkeit nicht von irdischen Machthabern und Mehrheiten zu erwarten ist, sondern ausschließlich von der so schlagend wirkenden Himmelsmacht. Immanent ist die Weltdynamik tragisch, Humor erlaubt sie nur *sub specie aeterni*. Mit Hilfe der Retribution umschreibt Lk zugleich konsequent die Handlungsoption, die er für die Christen auf dem neuen Forum sieht. Die Ekklesia ist (durchgehend) gewaltfrei, aber setzt auf Gottes Geschichtsmacht, wie sie durch die Geschichte des Gottesvolks und Jesu bezeugt ist.

Es mag überraschen, dass gerade die Retributionsfigur eine Vertiefung des Kontrastanspruchs gegenüber der hochaggressiven reichsrömischen Gesellschaft erlaubt. Unser Kapitel belegt die makroskopische These Gerd Theißens zum Verhältnis zwischen Urchristentum und Gewalt am Detail<sup>50</sup>: Der *Mythos* des Urchristentums – repräsentiert durch den ἄγγελος κυρίου – ist aggressiv, doch bleibt die Aggression auf den Himmel beschränkt und ist ihm – hier wie auch sonst in der Apg – vorbehalten. Dieses göttliche Gewaltmonopol stärkt die innere Widerstandskraft der Randschicht. Sie muss Gerechtigkeit nicht erzwingen, darf aber auf sie hoffen. Das *Ethos* – repräsentiert durch die (eindrucksvoll gezeichnete) Passivität des hingerichteten Jakobus, des gefangenen Petrus, der betenden Hausgemeinde – ist daher non-aggressiv; der *Ritus*, repräsentiert im Fürbittegebet, wirkt sublimierend.

(4) *Verhältnis zum Judentum*: Wir haben Apg 12 als zentrale Zäsur der Apg wahrgenommen: »Herodes« wird ausdrücklich als Vollstrecker des jüdischen Volkswillens gedeutet. Mit diesem tödlichen Zwist endet die apostolische Gründungsphase des Christentums, die in Apg 13 in die paulinische Phase der Völkermission mündet. Diese ihrerseits endet vor König Agrippa II., dem Sohn des Vorgenannten (25,13–26,32). Auch er wird, freilich in ganz anderem Licht, als Repräsentant des Judentums gezeichnet (26,2f.). Gerade deshalb ist er Paulus wohlgesonnen und wird – ohne Ironie – als Beinahe-Christ vorgestellt (26,26–32). Die Stiftungsepoche des Christentums endet damit in der grundsätzlich günstigen Stellungnahme eines repräsentativen Juden, der freilich durch den Statthalter Felix und nicht zuletzt durch Berenike, der (künftigen) Gefährtin des Titus, mit der Völkerwelt verbunden ist. Dieser optimistische Epochenschluss ist hoch zu veranschlagen. Nicht der Ausklang der Jerusalemer Phase, sondern der der Stiftungsepoche insgesamt bestimmt den letzten Ein-

---

<sup>50</sup> Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007, 420–433.

druck von den kirchlichen Anfängen: eine glaubende Menschheit aus Juden und Heiden, ohne Fesseln (26,29). Auf das gewaltgetränkte Bild Agrippas I. am Schluss der Jerusalemer Urzeit folgt das versöhnlich stimmende Bild Agrippas II. am Schluss der Stiftungsepoche mit dem umfassenden Freispruch (durch einen Vertreter des Judentums) als Schlusswort (26,32). In der lukanischen Normalzeit bleibt das Verhältnis zum Judentum so offen wie das literarische Ende des Geschichtswerks. Die Gewalt wird Episode, deren Ende Perspektive.

(5) *Theozentrischer Grundzug*: Unser Kapitel hat keine Helden. Konsequente Theozentrik schließt das Heroische aus. Bis in die humorvollen Partien hinein wird die Irrtumsfähigkeit, Begriffsstutzigkeit und Passivität der christlichen Handlungsträger fast provozierend dargestellt. Es gibt zweifellos andere, eher »heroische« Partien in der Apg, aber letztlich sind selbst ihre führenden Figuren Geführte. Wenn es zum Geschäft des Historiographen gehört, die treibende Geschichtskraft im Spiel der Mächte aufzuweisen, so hat Lk seine Pflicht erfüllt. Es ist der Gottesplan über aller menschlichen Wirrnis, der – in funktionaler Entsprechung zur τύχη oder πρόνοια – der christlichen Gemeinschaft ihren Ort in der Weltgeschichte zuweist<sup>51</sup>. Nicht der theologische Zug seiner Geschichtsdeutung als solcher setzt dabei einen grundsätzlichen Unterschied zu den paganen Historiographen. Was Lk von ihnen unterscheidet, ist die alternativlose Theozentrik. Hier stellt er sich ganz in die jüdische Tradition der Geschichtswahrnehmung.

Lk schreibt mit Apg 12 das erste Kapitel der Kirchengeschichte. Er fügt sie, wie wir sahen, organisch an die Geschichte Israels an und so auch an den Bios Jesu. Die farbige Ausmalung unseres dramatischen Kapitels verdankt sich letztlich einer Grundentscheidung des Erzählers: Er wählt, in Anlehnung an das Evangelium, die Bios-Struktur, um Kirchengeschichte darzustellen<sup>52</sup>. Kirchengeschichte tritt so mit einem eminent biblischen, christologischen und personalen Impetus auf den Plan. Sie schreibt den Bios Christi fort und legt ihn mit historiographischen Mitteln als konkrete Lebenserzählung aus. Die Kirche verdankt sich der Nachfolge, der Verfolgung, der Epiphanie, der Befreiung und dem Wunder. Auf diese Weise wird Kirchengeschichte, kaum hat sie sich erfunden, bereits zur Fußnote in der Geschichte Gottes mit der Welt.

51 Zur Bedeutung der Providenz für Lk im Vergleich mit Diodorus Siculus, Dionysius v. Halicarnass und Josephus J.T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts* (MSSNTS 76), Cambridge (1993) 2004, 37–77.

52 Vgl. grundlegend C.B.R. Pelling, *Biographical History? Cassius Dio on the Early Principate*, in: *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, hg.v. M.J. Edwards / S. Swain, Oxford 1997, 117–144, bes. 117–125. Zur biographischen Prägung der Apg B. Heininger, *Das Paulusbild der Apostelgeschichte und die antike Biographie*, in: *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, hg.v. M. Erler / St. Schorn (Beitr. zur Altertumskunde 245), Berlin 2007, 407–429; zur generischen Nähe zwischen Bios und Historia G. Schepens, *Zum Verhältnis von Biographie und Geschichtsschreibung in hellenistischer Zeit*, ebd. 335–361.