

# FRIEDRICH GUSTAV LANG: Exegesen zur Apostelgeschichte 1993

Elektronische Fassung 2010 für [www.stichometrie.de](http://www.stichometrie.de)

Die Anmerkungen zu diesen Exegesen wurden seinerzeit gleichzeitig mit dem übrigen Manuskript ausgearbeitet, waren aber bei der Erstveröffentlichung ausgeblendet.

---

Inhaltsverzeichnis dieser Fassung:

	<i>Originalseiten</i>	<i>Fassung 2010</i>
Apostelgeschichte 3,1–10	151–153	2–5
Apostelgeschichte 8,26–39	129–132	6–9
Apostelgeschichte 12,1–11	162–164	10–14
Apostelgeschichte 16,23–34	96–98	15–18

---

Erstveröffentlichung:

## Gottesdienstpraxis

herausgegeben von Erhard Domay und Horst Nitschke.

Serie A, Arbeitshilfen für die Gottesdienste zu den Sonntagen des Kirchenjahres.

Perikopenreihe 4.

Band 4. Exegesen

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993

[Seite 151]

## 12. Sonntag nach Trinitatis: Apostelgeschichte 3,1–10

**Friedrich G. Lang**

### A. Der Kontext

Mit der Heilung des Lahmen beginnt die Darstellung vom inneren Wachsen der Urgemeinde und vom wachsenden Konflikt mit dem Synedrium (3,1–8,3). Der erste Teil (3,1–4,31) bildet einen einzigen Erzählzusammenhang, der in fünf Szenen sorgfältig<sup>1</sup> komponiert ist: Auf das Wunder (3,1–10) folgen Petrusrede (3,11–26), Festnahme (4,1–4), Verhandlung vor dem Synedrium (4,5–22) und Gebet der Gemeinde (4,23–31). Das Heilungswunder bereitet die erste grundlegende Auseinandersetzung vor.

[Seite 152]

Nach Lukas entzündet sich der Konflikt daran, daß die Apostel „an Jesus die Auferstehung von den Toten verkündigen“ (4,2). Zwar glauben auch die zeitgenössischen Pharisäer an die Totenaufstehung (vgl. 23,8). Aber daß die ersten Christen diesen Glauben mit dem Jesus-Namen verbinden, ist für die Juden insgesamt anstößig, nicht nur für die sadduzäische Priesterschaft in Jerusalem. Zur Zeit des Lukas hat dies schon zur Trennung von der Synagoge geführt. Mit der Wundergeschichte (ihr Motiv stammt aus Jes 35,6; Lk 7,22)<sup>2</sup> arbeitet er den Jesus-Namen als den eigentlichen Konfliktpunkt heraus.

### B. Der Text

Das Heilungswunder hat zwei Besonderheiten, die auch den *Aufbau* bestimmen: Schauplatz ist der Tempel, erst die Eingangspforte (3,1–2), am Ende der Tempelbezirk (3,9–10); und in der Begegnung dazwischen erwartet der Lahme etwas anderes (3,3–5), als er bekommt (3,7–8) – ein Gegensatz, den Petrus im Zentrum der Szene zum Thema macht (3,6).

1. *Exposition* (3,1–2). Eingeführt werden die Hauptpersonen, wobei Johannes nur eine Statistenrolle zukommt<sup>3</sup>, sowie Ort, Zeit und Ausgangssituation. Das Abendgebet, das letzte der drei täglichen Gebete, findet nachmittags gegen 3

<sup>1</sup> Die Sticho-Zählung der fünf Szenen ergibt  $26 + 47 + 9 + 49 + 25 = 156$  Sticho, also ein schönes Ebenmaß. Insgesamt sind das genau  $12 \times 13 = 156$  Sticho, mit (rund)  $2 \times 13$  haben erste und letzte Szene je einen Umfang von  $1/6$  des ganzen Teils, die restlichen  $13 \times 8$  Sticho verteilen sich im Verhältnis von etwa 6:1:6.

<sup>2</sup> Jes 35,6a: τότε ἀλείται ὡς ἔλαφος ὁ χολός; Lk 7,22: χολοὶ περιπατοῦσιν. – Auf die übliche Analyse der vorlukianischen Tradition wird verzichtet. Lk ist fähig, sowohl eine übernommene Geschichte so zu amalgamieren, daß der Nachweis von Nahtstellen fragwürdig ist, als auch aus bekannten Motiven eine neue Szene zu gestalten.

<sup>3</sup> Erst vor Volk (3,15) und Synedrium (4,13f; vgl. 4,20) ist er wichtig als zweiter Zeuge (vgl. E. HAENCHEN, Apg, <sup>13</sup>1961, 162; A. WEISER, Apg, 1981, 108).

Uhr statt, zur Zeit des Abendopfers<sup>4</sup>. Der Name „Schöne Pforte“ ist nur hier belegt (3,2.10). Das goldglänzende Nikanortor der Mischna und das „eherne“ oder „korinthische Tor“ des Josephus<sup>5</sup> bilden auf dem Tempelplatz den Haupteingang zu den inneren Vorhöfen (ob beide Tore identisch sind und ob sie den Heiden- vom Frauenvorhof oder den Frauen- vom Männervorhof trennen, ist ungewiß)<sup>6</sup>. Lk denkt jedoch<sup>7</sup> an einen der äußeren Zugänge zum Tempelareal<sup>8</sup> (*hieron*), wie sie an West- und Südmauer heute noch erkennbar sind. Für einen verkrüppelten Bettler, den man hergetragen muß, ist das der gegebene Platz. Der Weg „in den Tempel“ (3,8) führt dann ungezwungen über die „Halle Salomos“ (3,11), die den Tempelplatz im Osten zum Kidrontal hin begrenzt<sup>9</sup>. Ein ausdrückliches Verbot für Lahme, sich im inneren Heiligtum aufzuhalten, ist nicht belegt<sup>10</sup>. Doch heißt es 2 Sam 5,8/LXX: „Blinde und Lahme werden nicht ins Haus des Herrn hineingehen.“

2. *Begegnung mit den Aposteln* (3,3–8). Der Bettler gibt den Tempelbesuchern die Möglichkeit, vor dem Beten ihrer frommen Pflicht zu genügen (vgl. Mt 6,1–4)<sup>11</sup>. Petrus durchbricht das Übliche, indem er einen außerordentlichen Blickkontakt herstellt (*atenizein* / *epechein* = „intensiv fixieren“). Der Lahme erwartet weiterhin nur Almosen, doch der Leser ist gespannt.

Das zentrale Petruswort ist eine rhetorisch ausgefeilte Antithese (3,6). Was Petrus nicht hat, steht betont am Anfang: „Silber und Gold“. Der Doppelausdruck (*Hendiadyoin*<sup>12</sup>) steht für Geld: Bezogen auf Almosen ist er eine Hyperbel<sup>13</sup>, eine Übertreibung, denn man gibt ja nur Kleingeld; bezogen auf die Heilung ist

<sup>4</sup> Vgl. Bill. 2, 696–702, hier 698 mit Anm. p–q.

<sup>5</sup> Belege für beides bei Bill. 2, 620–625.

<sup>6</sup> Vgl. M. HENGEL, Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte, ZDPV 99, 1983, 147–183, hier: 154–158. – J. JEREMIAS z.B. lokalisiert das Nikanortor (= Schönes Tor) erst östlich zwischen Heiden- und Frauenvorhof (ThWNT 3, 173 A5), später westlich am Männervorhof (ThWNT 6, 921 A3).

<sup>7</sup> Anders z.B. E. PREUSCHEN, Apg, 1912, 18; T. ZAHN, Apg, <sup>3</sup>1922, 147f; Bill. 2, 624f (= Nikanortor); O. BAUERNFEIND, Apg, 1939/80, 60; G. KROLL, Auf den Spuren Jesu, <sup>5</sup>1975, 172 (= Eingang zum Frauenvorhof, ≠ Nikanortor).

<sup>8</sup> Als Möglichkeit erwogen bei JEREMIAS, ThWNT 3, 173 A5; HENGEL, Historiker 156; R. PESCH, Apg, 1986, 137. G. SCHNEIDER (Apg, 1980, 300 mit A32 zu v.2; 303 zu v.11) unterscheidet zwischen vorlukianischer Tradition (Nikanortor) und Lk (Außentor); ähnlich J. ROLOFF, Apg, 1981, 69; W. SCHMITHALS, Apg, 1982, 41; G. SCHILLE, Apg, 1983, 124. Für äußeren Zugang: H. CONZELMANN, Apg, <sup>2</sup>1972, 38; WEISER, 109.

<sup>9</sup> Vgl. HENGEL, Historiker 154.

<sup>10</sup> HENGEL, Historiker 155f A52. Nur vom Tempeldienst der Priester (Lev 21,18) sind Lahme ausgeschlossen, auch von der „Gemeinde der angesehenen Männer“ (1QSa 2,5–8 – Übersetzung: E. LOHSE, Die Texte aus Qumran, 1964, 51).

<sup>11</sup> Vgl. den Exkurs „Die altjüdische Privatwohlthätigkeit“ Bill. 4/1, 536–558.

<sup>12</sup> Vgl. H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik, <sup>2</sup>1973, § 673.

<sup>13</sup> Vgl. LAUSBERG, Handbuch § 579.

er zugleich Metapher<sup>14</sup> für höchsten Wert, denn was Petrus [Seite 153] geben kann, ist noch wertvoller als „Silber und Gold“. Ebenso betont steht am Ende der knappe Heilungsbefehl: „geh umher!“ (die längere Lesart *egeire kai peripatei* ist schlechter bezeugt, vermutlich Angleichung an Lk 5,23 par.)<sup>15</sup>. Zur feierlichen Formel „Im Namen Jesu Christi“ ist „sage ich dir“ hinzuzudenken (vgl. 16,18)<sup>16</sup>. Der Apostel beruft<sup>17</sup> sich auf Vollmacht und Heilkraft des Auferstandenen. In dessen Namen manifestiert sich die Heilsgegenwart Gottes<sup>18</sup>, und darauf bezieht sich der Glaube des Kranken, der ihm Heilung bringt (3,16; vgl. 14,9)<sup>19</sup>.

Die Heilung selbst ist breit ausgeführt (3,7f.): erst die Geste des Petrus, die an typische Jesuswunder erinnert (z.B. Mk 1,31)<sup>20</sup>; dann im Passiv mit gewählten Ausdrücken, wie die „Standflächen und Fersen“<sup>21</sup> fest werden; schließlich, wie der Geheilte jetzt selber Zugang hat zum heiligen Bezirk, um Gott zu loben –

<sup>14</sup> Vgl. LAUSBERG, Handbuch §§ 558ff.

<sup>15</sup> Mit NESTLE<sup>25</sup> und  $\aleph$  B D etc gegen NESTLE-ALAND<sup>26</sup> und A C  $\aleph$  etc. Vgl. die abwägende Diskussion bei B.M. METZGER, A Textual Commentary on the Greek NT, 1975, 307.

<sup>16</sup> Ebenso 14,10 v.l. (Einschub Cod. C D etc). – Eine Beziehung der „Im-Namen“-Formel auf *περιπάτει* als Aktivität des Wunderempfängers wäre im NT singulär (4,10 ist Rückblick im Perfekt; sonst nur auf Aktivität der Wundertäter, z.B. 4,4; Mk 9,38 / Lk 9,49; 16,17). Weder ist impliziert, daß der Lahme selbst den Jesus-Namen ausruft, noch ist an eine magische Wirkung gedacht (vgl. 3,16; gegen SCHILLE, 125). Von den neueren Kommentatoren ist diese Frage nicht so scharf gesehen: SCHNEIDER, 296 Übersetzung, macht wenigstens einen Gedankenstrich. Vgl. aber W.M.L. DE WETTE, Apg, <sup>1</sup>1838, 33 = <sup>4</sup>1870 (OVERBECK), 50: ausdrücklich gegen einzuschiebendes „ich sage dir“, aber in der Paraphrase spricht er dann vom Glauben des Petrus statt des Lahmen.

<sup>17</sup> Die Formel „im Namen ...“ hat nach AT- und LXX-Vorbild (*b<sup>e</sup>schem JHWH*) auch die Bedeutung „namens, im Auftrag“ (H. BIETENHARD, ThWNT 5, 260,11–40; 262,33) und nicht nahezu ausschließlich die Bedeutung „unter ... Anrufung des Namens“ (gegen W. Bauer, Wörterbuch, s.v., worin die These HEITMÜLLERS von 1903 übernommen ist).

<sup>18</sup> Vgl. H. CONZELMANN, Mitte der Zeit, <sup>5</sup>1964, 165: „das Wirken des Namens als die spezifisch Lukanische Darstellungsform der Präsenz Christi“.

<sup>19</sup> 3,16 also auf den Glauben des Wunderempfängers zu deuten (mit CONZELMANN, 40 zSt; HAENCHEN, 166f; PESCH, 154), nicht des Wundertäters (gegen ROLOFF, 76; unentschieden SCHNEIDER, 321)

<sup>20</sup> Belege fürs Ergreifen der Hand im LkEv nur 5,13; 8,54 – im MkEv häufiger. Daß es die „rechte“ Hand ist, die ergriffen wird, findet sich im ganzen NT nur hier.

<sup>21</sup> Ob medizinische (so HOBART 1882 nach BAUERWB s.v. *bavsi*) oder poetische Ausdrucksweise (so Beginnings, IV 33f, nach HAENCHEN, 161 A4), läßt sich aus den Belegen bei LIDDELL–SCOTT nicht erheben. Plato, Tim. 92a (älteste angeführte Stelle für *bavsi* = Fuß), belegt jedenfalls den bildlichen Sprachgebrauch „Stütze“; Sap 13,18 bezieht sich auf die unbewegliche *bavsi* eines Götzenbilds. – *sfudrovn* ist überhaupt nur hier und dann erst wieder im 3. Jh. belegt und nur von der Variante *sfurovn* her zu deuten (seit Homer); vgl. PREUSCHEN, 19 zSt; nach Bl–D, § 34,6 A16, könnte auch „einfach Fehler“ vorliegen.

was durch gehäufte Verben<sup>22</sup> in chiastischer Verschränkung („aufspringend ... läuft“, „läuft und springt“) rhetorisch akzentuiert ist<sup>23</sup>.

3. *Staunen des Volks* (3,9f.). Publikum ist das zum Gebet versammelte und Israel als ganzes repräsentierende Gottesvolk (*pas ho laos*, vgl. 4,10). Das Ergebnis der Heilung ist zusammengefaßt darin, daß er läuft und lobt (wörtlich nach 3,8c)<sup>24</sup>. Weil der Bettler zum Stadtbild gehörte, erkennt man ihn und reagiert, wie wenn Gott selbst sich offenbart: mit „frommem Schauer“ und „heiligem Schrecken“ (vgl. Lk 5,9; Mk 16,5.8).

*Insgesamt* geht's um das, was dem Namen Jesu zu verdanken ist: mehr als Geld, auch mehr als leibliche Gesundheit (Laufen), nämlich Zugehörigkeit zur gottesdienstlichen Gemeinde<sup>25</sup> (Loben). Kaum zufällig spielt die Szene am Tempel, dem Haus für den „Namen des Herrn“ (vgl. 1. Kön 8,16–21)<sup>26</sup>. Aufgrund der Auferstehung wird jetzt exklusiv der Jesus-Name als Grund des Heils<sup>27</sup> verkündigt (4,12; vgl. die Tempelkritik 7,47f.). So dient die Heilung des Lahmen dem soteriologischen Grundsatz als Beispiel und als Bild (4,9f.).

### C. Hermeneutische Konsequenzen

Lk, ein Meister bildkräftiger Szenen, bietet hier soteriologische Bilder an: „draußen vor der Tür“ – „hineingehen in den Tempel“ (4,22: nach 40 Jahren, also wie einst beim Einzug ins Gelobte Land!), Almosen betteln – Gott loben (*aitein* – *ainein*), Geld haben – heil werden. Auf den Jesus-Namen bezogen können diese Bilder Erfahrung von Heil schenken. Freilich wird menschliche Glücks- und Heilserwartung dabei durchkreuzt, Umdenken zugemutet (3,19).

PROFESSOR DR. FRIEDRICH LANG, TÜBINGEN, ZUM 80. GEBURTSTAG AM 6. SEPTEMBER 1993

<sup>22</sup> Zur „koordinierenden Häufung“ als rhetorische Figur vgl. LAUSBERG, Handbuch §§ 666ff.

<sup>23</sup> Anders CONZELMANN, 39; WEISER, 110: v.8b wirke „überladen“.

<sup>24</sup> Die stilistische Figur der Wiederholung von v.8 in v.9a ist als *epiphora* (Wiederholung des Schlusses) oder *complexio* (Wiederholung von Anfang und Schluß von v.8c) zu beschreiben (LAUSBERG, §§ 631, 633).

<sup>25</sup> Der Begriff *όλοκληρία* (3,16) bezieht sich wohl nur auf leibliche „Ganzheit“, könnte aber nach 1. Th 5,23 (*όλόκληρον τὸ πνεῦμα*) auch bildlich auf die Wiederherstellung des vollen Menschseins zielen. Die biblischen Belege sind zu spärlich für eine sichere Deutung.

<sup>26</sup> Vgl. BIETENHARD, ThWNT 5, 254–258.

<sup>27</sup> Begriffliches LXX-Vorbild ist vielleicht Ps 54 (Ψ 53),3: ἐν τῷ ὀνόματί σου σωθὼν με.

[Seite 129]

## 6. Sonntag nach Trinitatis: Apostelgeschichte 8,26–39

**Friedrich G. Lang**

### A. Der Kontext

Im Aufbau der Apg enthält der Teil 8,4–9,43 die Mission „in ganz Judäa und Samarien“ (gemäß 1,8: Inhaltsangabe im Abschiedswort des Auferstandenen). Aber während andere wichtige Etappen der Missionsgeschichte nachträglich mit den Aposteln und der Jerusalemer Gemeinde verbunden und von dort gebilligt werden – des Philippus Samaria-Mission (8,4–25), die Berufung des Paulus (9,1–31), die Taufe des Cornelius (10,1–11,18) –, bleibt [Seite 130] die Taufe des Äthiopiens seltsam isoliert. Philippus vollzieht sie ohne Zeugen auf „einsamer Straße“ (8,26), und am Ende steht der namenlose Fremdling wieder allein da und entschwindet „fröhlich“, aber für immer von der Bildfläche.

### B. Der Text

Ein ungewöhnlicher Mann wird getauft. In sorgfältiger *Ringkomposition* ist ausführlich davon berichtet. Die Rahmenverse beschreiben die Wege des Philippus: Weil Samarien (wo er herkommt) in die Küstenebene reicht, kann er unter Umgehung von Jerusalem (wo ihm Verfolgung droht) „nach Süden“ auf die Straße nach Gaza gelangen (8,26); und am Ende (8,40) wendet er sich in Aschdod wieder nach Norden bis Cäsarea (wo er seine Bleibe findet, vgl. 21,8f.). Die Begegnung, vom „Geist“ vermittelt (8,27–29), korrespondiert mit Taufe und geistbewirkter Trennung der beiden Personen (8,36–39). So steht in der Mitte das Schriftwort aus Jes 53, das als erklärungsbedürftig erkannt und deshalb zitiert und schließlich auf Jesus gedeutet wird (8,30f.32f.34f.).

Ungewöhnlich sind die *Begleitumstände*. Die Initiative geht vom „Engel des Herrn“ aus, der Philippus auf den Weg schickt (8,26), und der „Geist“ weist ihn an den Wagen (8,29). Die passende Stelle aus Jesaja, das Wasser im rechten Moment – alles ist wunderbar gefügt. Darin ist die Perikope mit der Cornelius-Geschichte verwandt (vgl. 10,3.19). Dort geht es um den entscheidenden Durchbruch zur Heidenmission (vgl. 15,14). Welche Schwelle wird hier überschritten, daß es derartiger göttlicher Führung und Fügung bedarf?

Die *Erscheinung* des Mannes ist in dreierlei Hinsicht exotisch:

1. Er ist „Äthiopier“, d.h. wörtlich „verbrannt-gesichtig“, schwarzhäutig. Historisch-geographisch stammt er aus Nubien (südlich von Oberägypten im heutigen Sudan). Für griechische Bildung und Israels Hoffnung steht er zugleich symbolisch für die „letzten Menschen“ am äußersten Rand der Erde (Homer, Od. 1,23; vgl. Ps 68,32<sup>28</sup>).

---

<sup>28</sup> „Äthiopien wird seine Hände ausstrecken zu Gott.“

2. Er ist *eunouchos* (4mal betont!), d.h. wörtlich „Schlafstatt-Halter“, Haremswärter. Das setzt schon im vorislamischen Orient Kastration voraus, und das ist für den Begriff konstitutiv geworden (außerbiblisch auch bildlich für kastrierte Tiere und unfruchtbare Pflanzen). Im Dienst einer weiblichen Herrscherin ist auch hier ein Kastrat gemeint, nicht schlicht ein „Kämmerer“.

3. Er ist ein „Mächtiger“, nämlich Finanzminister der äthiopischen Königin, deren Titel „Kandake“ als Eigenname gilt. Sozial steht er weit über denen, die bisher zur Gemeinde gehören, kann auf einem Wagen reisen und sich eine Papyrusrolle des Jesajabuchs leisten. Ohne göttlichen Wink hätte sich Philippus wohl gar nicht herangetraut.

Problem ist seine *Beziehung zum Judentum*. Jerusalem-Wallfahrt und Schriftstudium sprechen für einen Juden, die Hautfarbe für einen Heiden. [Seite 131] Dtn 23,2 („Kein Entmannter oder Verschnittener soll in die Gemeinde des Herrn kommen“) spricht gegen einen beschnittenen Proselyten, die Cornelius-Geschichte gegen einen unbeschnittenen Gottesfürchtigen. Als Abkömmling aus einer Mischehe oder von Proselyten könnte er ein geborener Jude<sup>29</sup> sein (nach Philo wohnen Juden „bis an die Grenzen Äthiopiens“)<sup>30</sup>. Tatsächlich gibt der Text keine Auskunft dazu. Jedenfalls ist mit dieser exotischen Gestalt die Frage aufgeworfen, wer zum Gottesvolk dazugehören darf.

Christlich gewendet ist das die Frage nach *Taufhindernissen*: „Was hindert's, daß ich getauft werde?“ (8,37). In diesem Sinn findet sich *kōlyein* auch bei Cornelius (10,47; 11,17) und – mit umgekehrter Zielrichtung – in des Täufers Abwehr der Taufe Jesu (Mt 3,14). Auch Jesu Weisung, den Kindern nicht zu wehren, gehört in diesen Zusammenhang (Mk 10,14). Daß Philippus hier tauft, ist durchaus nicht selbstverständlich. Auch abgesehen von der Frage des Judeseins könnte dieser Mann womöglich aus ethnischen, sexuellen und sozialen Gründen abgewiesen werden: als Schwarzer, als Eunuch, als Potentat. Aber genau diese Schranken werden hier überwunden.

Entscheidend dafür ist das Verständnis von *Jes 53,7b–8a* (wörtlich nach LXX). Lk zeigt an dieser seit alters umstrittenen Stelle den Grundsatz christlicher Hermeneutik, daß die Schriften Israels auf Jesus hin zu interpretieren sind. Die Textauswahl ist vom christologischen Bekenntnis bestimmt: Das widerspruchlos übernommene Leiden, im Begriff „Erniedrigung“ zusammengefaßt, wird auf Jesu Tod bezogen, die Aussage, daß „sein Leben von der Erde genommen ist“, auf seine Auferstehung (vgl. die Himmelfahrtsaussage 1,9). Darf man dann die „Nachkommenschaft“, die niemand „beschreiben“ kann, ekklesiologisch auf die geistlichen Nachfolger deuten, die sich über die bestehenden Schranken hinweg

<sup>29</sup> Auch von PREUSCHEN (53) erwogen.

<sup>30</sup> Artapanos (um 100 v.Chr., bei EUSEB, *PraepEv* IX 27,10) berichtet in seiner romanartigen Darstellung der jüdischen Geschichte, die Äthiopier hätten von Mose die „Beschneidung der Schamteile“ gelernt. – In den Kommentaren fehlt ein Hinweis auf diese Stelle, die die Sitte der Beschneidung bei den Äthiopiern vorauszusetzen scheint und auf Berührung mit dem Judentum zurückführt.

ohne Zahl in der Gemeinde sammeln<sup>31</sup>? Der Eunuch, dem leibliche Nachkommen versagt sind, was ihn im Judentum disqualifiziert, könnte gerade daraus das Evangelium vernehmen.

Vielfach wird vermutet, in vorlukanischer Tradition habe man mit dieser Geschichte die erste Heidentaufe erzählt<sup>32</sup>. *Lukas* jedenfalls bleibt noch im Vorfeld der Heidenmission; er will zeigen, wie sich die prophetische Verheißung von Jes 56,3–5 erfüllt, wonach Fremde (LXX: *allogenēs*) und Verschnittene, die sich zum Herrn halten, im Gottesvolk Heimat finden sollen. Zugleich gestaltet er die Geschichte als kühnen Vorgriff auf die Mission „bis an das Ende der Erde“ (1,8), die über die Darstellung der Apg weit hinausgreift und erst Jahrhunderte später Äthiopien wirklich erreicht.

### *C. Hermeneutische Konsequenzen*

Nach den Kriterien der späteren Kirche erfolgt die Taufe etwas unbesehen; drum hat man mit Vers 37 ein ordentliches Taufbekenntnis eingeschoben, das der Taufbewerber zu sprechen hat. Aber es geht nicht um den rechten Ritus, vielmehr um die [Seite 132] unbefangenen-charismatischen Grenzüberschreitungen, zu denen sich die Urchristenheit durch Christi Geist befreit weiß. An der Gestalt des Äthiopiers zeigt sich, daß der gesellschaftliche Status, der *coram mundo* seine Bedeutung haben mag, *coram Deo* unwichtig wird. Das erinnert – womöglich nicht zufällig – an Gal 3,28, wo dieselbe dreifache Status-Definition durch nationale Herkunft (Jude/Griechen), soziale Position (Sklave/frei) und sexuelle Rolle (Mann/Frau) ebenfalls durch die Taufe irrelevant wird. Die Zugehörigkeit zu Christus begründet eine neue Einheit über die gesellschaftlichen Differenzierungen hinweg. Was für eine Chance für Kirche und Gemeinden – angesichts von sozialen Spannungen und Nationalitätenfragen im Europa nach der Wende! Oder sollte man das Spezifikum des Texts, das Stichwort *eunouchos*, zum Anlaß nehmen, die unterschiedlichen sexuellen Prägungen und Erfahrungen zu thematisieren, daß Schwierigkeiten mit der Sexualität von der Gottesbeziehung nicht ausschließen müssen, sondern je ihre eigenen Möglichkeiten haben?

*PROFESSOR DR. FRIEDRICH LANG, TÜBINGEN, ZUM 80. GEBURTSTAG AM 6. SEPTEMBER 1993*

---

<sup>31</sup> So auch ROLOFF, 141.

<sup>32</sup> HAENCHEN, 265; CONZELMANN, 63; WEISER, 499f; auch PESCH, 295. – An eine Heidenbekehrung auch auf der Ebene des Lukas denken: BAUERNFEIND, 128; ROLOFF, 140; SCHILLE, 210 und 216.



[Seite 162]

## 16. Sonntag nach Trinitatis: Apostelgeschichte 12,1–11

**Friedrich G. Lang**

### *A. Der Kontext*

Schauplatz in 12,1–23 ist erneut *Jerusalem*, obwohl sich mit dem zweiten Hauptteil (11,19–19,20) der geographische Schwerpunkt nach Antiochia verlagert hat. Deshalb ist die Episode durch die Delegation von Barnabas und Paulus, die die Kollekte<sup>33</sup> zur Linderung der Hungersnot<sup>34</sup> überbringen und am Ende wieder zurückreisen, in den Antiochia-Kontext eingefügt (11,27–30 / 12,24–25; vgl. 15,1–5.30–35). Im Rahmen der konzentrischen Gesamtkomposition, deren Symmetrieachse der Apostelkonvent bildet (15,1–35), steht das Kapitel in Kontrast zur erfolgreichen Mission des Paulus in Ephesus (18,24–19,20). Die Verfolgung der Apostel in Jerusalem soll die Folie bilden für die Wendung zur Heidenmission, die in den beiden von Antiochia ausgehenden Missionsreisen dargestellt ist (13,1–14,28; 15,36–18,23).

König Agrippa I., hier<sup>35</sup> *Herodes* genannt nach seinem Großvater, bekam 37 n.Chr. nach des Tiberius Tod von Kaiser Caligula die Tetrarchie des Philippus samt Königstitel übertragen, später auch Galiläa und Peräa, 41 von Kaiser Claudius zusätzlich das Gebiet der bisherigen Prokuratur Judäa (d.h. einschließlich Samaria), so daß er über ein Gebiet herrschte wie einst Herodes der Große. Er war ein Freund Roms und hellenistischer Kultur, der ein abenteuerliches Leben hinter sich hatte. In Jerusalem gab er sich dann als gesetzestreuer Jude, darin

<sup>33</sup> Gal 1,18 und 2,1ff spricht Paulus nur von zwei Reisen nach Jerusalem, die mit Apg 9,26–30 und 15,1–35 zusammenstimmen dürften; eine Reise dazwischen ist nach des Paulus Selbstbericht auszuschließen. Nach Röm 15,25–28 dient erst die letzte Jerusalemreise dazu, die Kollekte zu überbringen, die auch Paulus *διακονία* nennt (1Kor 16,15; 2Kor 8,4; 9,1.13; Röm 15,31; vgl. Apg 11,29). Im dortigen Zusammenhang ist dies höchstens Apg 24,17 angedeutet. So dürfte die Kollektenreise 11,30 eine Konstruktion des Lk sein, vielleicht aus Gründen seines symmetrischen Bauplans für die Gesamt-Apg, vielleicht weil er von einer eigenen, von Barnabas gemäß Gal 2,9f besorgten Kollekte aus Antiochia weiß (dies eine vorsichtige Vermutung bei G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apg*, 1987, 145).

<sup>34</sup> Zur Datierung: Josephus erwähnt eine „große Hungersnot“ in Judäa während der Amtszeit des Prokurators Tiberius Alexander (Ant. XX 5,2), die erst in die Jahre 46–48 fällt (Amtsantritt nach HAENCHEN, 55f mit A5; nach E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes I*, 565, unbestimmt, d.h. vielleicht schon 45). Die Zeitbestimmung *ἐπὶ τούτοις* bei Josephus, übersetzt SCHÜRER (567 A8) als *horum temporibus*, womit angedeutet sei, daß die Hungersnot „schon unter seinem Vorgänger begonnen hat“, und was mit Apg übereinstimme, die sie „ungefähr um die Zeit von Agrippa’s Tod“ erwähne; HAENCHEN dagegen übersetzt mit „sodann“ und zitiert JEREMIAS’ Datierung auf Sommer 47.

<sup>35</sup> Nur Apg 12 findet sich der Name Herodes für Agrippa – nach volkstümlichem Sprachgebrauch? oder von Lk mit Bedacht gewählt, weil der Dynastienname heilsgeschichtliche Gegnerschaft signalisiert?

klüger als sein Großvater<sup>36</sup>. Diese Politik erklärt sein Vorgehen gegen die führenden Apostel<sup>37</sup>. Jakobus, Sohn des Zebedäus, erleidet den Märtyrertod. Daß Petrus aus der Haft entkommen kann, ist für die Urgemeinde ein Wunder, wie immer es sich zugetragen hat<sup>38</sup>. Der plötzliche Tod in Cäsarea – 54jährig im Jahr 44 – ist 12,23 nach 2. Mkk 9,5.9 stilisiert<sup>39</sup> (Tod des Gottesfeinds Antiochus IV.); auch Josephus deutet ihn als Gottesurteil dafür, daß er sich Gott nennen ließ, als er im königlichen Prachtgewand vor die Öffentlichkeit trat<sup>40</sup>.

### B. Der Text

Die Episode 12,1–23 ist eine *Ringkomposition*<sup>41</sup> für sich. Einleitung und Schluß handeln von Herodes, von seinen Anschlägen gegen die Urgemeinde (12,1–5<sup>42</sup>) und von seinem Tod<sup>43</sup> (12,20–23). In der Mitte steht die wunderbare Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis, gegliedert wiederum in fünf Szenen: Der Bewachung durch die Soldaten (12,6) entspricht die Entdeckung seines Entkommens am nächsten Morgen (12,18–19)<sup>44</sup>; der [Seite 163] Führung durch den Engel, die ihm unwirklich vorkommt (12,7–10), entspricht die Überraschung der Gemeinde, die ihn am Tor stehen läßt (12,12–17)<sup>45</sup>; und die Deutung, die Petrus

<sup>36</sup> Vgl. Josephus, Ant. XIX 7,3.

<sup>37</sup> Davon hören wir nur an dieser Stelle.

<sup>38</sup> LÜDEMANN, 152, nennt dazu drei Forschungsmeinungen: 1. man kann's nicht sagen (WEISER); 2. dramatische Flucht aus dem Gefängnis (ROLOFF); 3. Freilassung durch Agrippa selbst, „nachdem ihm die Unpopularität seines Vorgehens gegen Jakobus klar geworden war“ (LÜDEMANN nach F.C. BAUR).

<sup>39</sup> 2Mkk 9,5: ὁ ... κύριος ... ἐπάταξεν αὐτόν (vgl. Apg: ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελον κυρίου); 9,9: ἐκ τοῦ σώματος τοῦ δυσσεβοῦς σκώληκας ἀναζειν (vgl. Apg: γενόμενος σκωληκόβρωτος); vgl. außerdem 1Mkk 2,62: Fürchtet euch nicht vor den Drohungen des Sünders (= Antiochus IV.), denn ἡ δόξα αὐτοῦ εἰς κόπρια καὶ εἰς σκώληκας (vgl. Apg: οὐκ ἔδωκεν τὴν δόξαν τῷ θεῷ). – Vgl. ROLOFF, 191: „das typische Ende des Feindes der Gemeinde Gottes“.

<sup>40</sup> Bei Josephus (Ant. XIX 8,2) ist Schauplatz das Theater während Festspielen zu Ehren des Kaisers. Motivverwandtschaft besteht auch zwischen ἄγγελος κυρίου und einem Uhu als ἄγγελος κακῶν bei Josephus (vgl. HAENCHEN, 331). Politische Probleme mit Tyrus und Sidon und eine Delegation von dort sind nur Apg 12 erwähnt.

<sup>41</sup> Auch SCHMITHALS (115) gliedert 11,27–12,25 nach einem „chiastischen Schema“, mit der Petruslegende „V. (3)5–17“ in der Mitte. HAENCHEN (331) beobachtet „vollendete Symmetrie“, allerdings ohne Achse, denn er gliedert: v.1–4. 5–11. 12–17. 18–19.

<sup>42</sup> Zäsur nach v.5 (gegen HAENCHEN, 331): μὲν οὖν muß keinen Neueinsatz markieren, sondern kann auch abschließend ein Ergebnis darstellen (vgl. 2,41; 14,3 diff. 14,4; 16,5; 17,12; 23,22).

<sup>43</sup> Womöglich entspricht die feindselige Gesinnung des Herodes gegen Tyus und Sidon, in deren Kontext von seinem Tod berichtet ist, kompositorisch der christenfeindlichen Politik von v.1ff; jedenfalls trifft Paulus 21,4–6 in Tyrus auf „Jünger“, 27,3 in Sidon auf „Freunde“.

<sup>44</sup> Entsprechung in folgenden Stichwörtern: Herodes, Nacht/Tag, Soldaten, Wächter.

<sup>45</sup> Vgl. ἐδόκει δὲ ὄραμα βλέπειν (12,9) mit οἱ δὲ ἔλεγον, Ὁ ἄγγελός ἐστιν αὐτοῦ (12,15), jeweils kompositorisch in der Mitte der betreffenden Szenen.

der Geschichte gibt (12,11), bildet kompositorisch das Zentrum<sup>46</sup>. – Drei Leit-motive bestimmen die Komposition inhaltlich:

1. *Das Gefängnis als Ort der Handlung.* Kerkerhaft dient der Vorbereitung des Prozesses und soll die Flucht des Angeklagten verhindern<sup>47</sup>. Die Anklage bleibt ungenannt; die Umstände lassen einen Schauprozeß erwarten, mit tödlichem Ausgang wie bei Jakobus. In den drei Befreiungsgeschichten der Apg ist das Wunder jeweils gesteigert: 5,19–23 sind die Apostel allein und ohne Ketten in der Zelle und die Wächter draußen. 12,7–10 ist Petrus in Einzelhaft, mit besonders scharfer Bewachung, wie es der römischen Militärordnung entspricht<sup>48</sup> (je vier Soldaten für die vier jeweils dreistündigen Nachtwachen, dabei der Gefangene angekettet zwischen zwei der Soldaten, während die beiden anderen vor der Tür wachen); auch hier öffnet der „Engel des Herrn“ die Türen<sup>49</sup>, ohne daß die Wächter es merken. 16,25–28 sind Paulus und Silas im Block gefesselt, und durch das Erdbeben lösen sich sogar bei den anderen Gefangenen die Fesseln. Das Wunder bringt 5,17ff das Synedrium in Aporien, 16,27ff. den Kerkermeister zum Glauben; hier ist es Petrus selbst, der zur Einsicht kommt (12,11)<sup>50</sup>.

2. *Die Zeit des Passafests.* Das Datum „Tage der ungesäuerten Brote“ (12,3b)<sup>51</sup> steht in der Mitte der Einleitung. Zwar ist die Nacht des Wunders nach 12,4 nicht die Nacht des Passamahls, sondern die folgende Nacht. Dennoch ist die Darstellung vielfältig von Exodus-Tradition geprägt<sup>52</sup> (Anklänge an die Passi-

<sup>46</sup> Das gilt auch für die Zeilenzahl: Die Mitte der 84 Stichoï von 11,27–12,25 (Stichos = 15–Silben-Zeile im GNT-Text) liegt am Beginn der Petrusrede von 12,11.

<sup>47</sup> Vgl. KIPauly I, 1053f (Art. *Carcer*).

<sup>48</sup> Vgl. Vegetius, *De re mil.* III 8: vier Nachtwachen; Seneca, *Ep.* V 7: Gefangener angekettet an Soldaten (beides zitiert bei CONZELMANN, 77f).

<sup>49</sup> Vgl. Artapanos (um 100 v. Chr.): Mose, der in Gottes Auftrag zum König geht, wird eingekerkert, aber „in der Nacht öffnen sich von selbst die Türen des Gefängnisses“ (Euseb, *PraepEv* IX 27,23 – Zitat bei CONZELMANN, 79; ausführlicher in Übersetzung bei WEISER, 285). Josephus hat diesen Vorgänger (Titel seiner romanartigen Schrift: Περὶ Ἰουδαϊσῶν) offenbar gekannt, mindestens die Exzerpte von Alexander Polyhistor (SCHÜRER I, 81; III, 354–356), womöglich auch Lk, wo die Kombination von Gefängnismotiv und Exodus-Tradition (s.u.) auffällt; vgl. o. Anm. 30 zu Apg 8,26ff (Beschneidung der Äthiopier). – Das „automatische“ Öffnen der Türen ist ansonsten verbreitetes Motiv hellenistischer Befreiungsgeschichten (Belege z.B. bei WEISER, 284f).

<sup>50</sup> Vgl. 10,34: Die Führungswunder der Corneliusgeschichte bringen Petrus zur Einsicht ins Evangelium.

<sup>51</sup> Lk versteht darunter gemäß verbreitetem Sprachgebrauch das Passafest im engeren Sinn (12,4), also nicht die ganze Festwoche (so z.B. auch Lk 22,1; Josephus, *Ant.* XIV 21 [nach CONZELMANN, 77]).

<sup>52</sup> Vgl. A. STROBEL, Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII. 3ff, NTS 4 (1957/58), 210–215 – vorsichtig positiv rezipiert bei PESCH, 365; entschiedener bei R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts II*, Minneapolis 1990, 154f; ablehnend CONZELMANN, 77. STROBEL gibt für die Bedeutung der Passnacht Belege aus jüdischer (u.a. Sap 18,14ff;

onsgeschichte sind weniger deutlich<sup>53</sup>): Die zentrale Aussage 12,11 ist wörtliches Zitat aus Ex 18,4, nur mit anderem Königsnamen (*kai exeilato me ek cheiros*<sup>54</sup> *Hērōdou / Faraō*)... die doppelte Errettung (vom Pharao und vom Volk der Juden) scheint zudem in Ex 18,8 LXX vorabgebildet (*ek cheiros Faraō kai ek cheiros tōn Aigyptiōn*). Und im summarischen Bericht an die Gemeinde (12,17: „wie der Herr ihn herausgeführt hat aus dem Gefängnis“) klingt Israels Urbekenntnis durch (vgl. z.B. Ex 12,51: *exēgagen kyrios ... ek*)<sup>55</sup>. Von daher sind weitere Anspielungen zu vermuten, z.B. „tötete ... mit dem Schwert“ (12,1 nach Ex 15,9<sup>56</sup>) oder „Gürte dich und zieh deine Sandalen an“ (12,8 nach Ex 12,11)<sup>57</sup>. Speziell Ex 3, die Verheißung aus dem Dornbusch, hat bei der Gestaltung Pate gestanden; nicht zufällig finden sich dieselben Motive im betreffenden Abschnitt der Stephanus-Rede: „Engel des Herrn“ und „Gesicht sehen“ (12,7,9; vgl. 7,30f / Ex 3,2f); „mißhandeln“ (12,1; vgl. 7,34 / Ex 3,7<sup>58</sup>); „erretten“ und „herausführen“ (12,11.17; vgl. 7,34.36 / Ex 3,8). Sogar die scheinbar unscheinbare Angabe<sup>59</sup> „er ging an einen anderen Ort“ (12,17), dürfte in diesem Zusammenhang mehr bedeuten als „er begab sich in Sicherheit“<sup>60</sup>; denn wie Ex 3,8 den Einzugsort verheißt *eis ton topon* der Jebusiter, also nach Jerusalem<sup>61</sup>, so macht Petrus von dort einen neuen Auszug<sup>62</sup> *eis heteron topon*.

[Seite 164]

3. *Der Engel des Herrn*. Dramaturgisch betrachtet ist Petrus Protagonist und Herodes Antagonist. Aber es kommt gerade nicht zur Begegnung der beiden. Statt-

---

Midrasch ExR 18) und frühchristlicher Literatur, berücksichtigt beim Textvergleich mit LXX (212f) aber nur Ex 12,11f, nicht auch die Parallelen aus Ex 3 und 18 (auch nicht die Querverbindungen zu Apg 7, weil er die Passa-Symbolik der vorlukanischen Tradition zu-rechnet, während Lk ihr eher „zurückhaltend“ gegenüberstehe [215]).

<sup>53</sup> Parallelität nur in Termin, Inhaftierung und Todesdrohung.

<sup>54</sup> Ex 18,4 MT hat stattdessen „Schwert“.

<sup>55</sup> Ähnlich Ex 20,2 (1. Gebot im Dekalog); Dtn 26,8 u.ö.

<sup>56</sup> Im Lobgesang des Mose: „Der Feind gedachte: ... ἀνελῶ τῇ μαχαίρῃ μου“; vgl. Ex 2,15: Pharao ἐζήτει ἀνελεῖν Μωϋσῆν.

<sup>57</sup> Außerdem: (1) προσέθετο: 12,3 nach Ex 8,29; 9,34; vgl. Lk 3,2; (2) διηγῆσατο ... ὁ κύριος ...: 12,17 nach Ex 18,8 (Mose berichtet Jethro); (3) τάραχος: 12,18 nach Ex 14,24 („Der Herr συνετάραξεν das Heer der Ägypter“).

<sup>58</sup> Κακῶσαι bzw. κάκωσις: term. techn. zur Beschreibung des Elends in Ägypten; vgl. 7,18f / Ex 1,11.

<sup>59</sup> Vgl. M. DIBELIUS, Aufsätze zur Apg, <sup>5</sup>1968, 87 A1: „uninteressierter Legendenabschluß“.

<sup>60</sup> So z.B. CONZELMANN, 79.

<sup>61</sup> Vgl. Apg 7,7: Im Zitat aus Ex 3,12 ist ἐν τῷ ὄρει τούτῳ durch ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ ersetzt, d.h. die Abrahamsverheißung 7,6f / Gen 15,13f wird bezogen auf Jerusalem, in Korrektur der Exodusverheißung, die ursprünglich ein Opfer am Gottesberg Horeb meint, und in Anspielung auf Dtn 12,5 u.ö. („Ort, den der Herr erwählen wird“) und auf Apg 6,13f (Anklage gegen Stephanus, er halte „Reden gegen diesen heiligen Ort“).

<sup>62</sup> Vgl. J. MÁNEK, The New Exodus in the Books of Luke, NovTest 2 (1957), 8–23 [STROBEL, 215 A1].

dessen trägt der Engel die Handlung, indem er an beiden in paralleler Aktion Gottes Willen exekutiert, durch befreienden bzw. tödlichen „Schlag“ (12,7.23: *pataxas / epataxen*). Beide Funktionen des Engels haben Vorbilder im AT (z.B. Ex 14,19; 1 Kön 19,5–7<sup>63</sup> bzw. 2 Kön 19,35<sup>64</sup>; vgl. Ex 12,23<sup>65</sup>). Sein Auftreten (12,7) erinnert an die Weihnachtsgeschichte<sup>66</sup>. Sonst bei Lk ist er Heilsbote (Lk 1,11–20; 1,26–38; 2,9–12); in Apg befiehlt er entscheidende Schritte in Richtung Heidenmission (8,26;10,3<sup>67</sup>). Hier dagegen scheint er ein Bote ohne Botschaft. Wie im Schlaf befolgt Petrus die Anweisungen; das ist mit Humor und Liebe zum Detail gestaltet (12,7–10). Erst hinterher kommt er zur Erkenntnis der Botschaft, die die Aktion des Engels enthält (12,11): Der Herr selbst „hat seinen Engel gesandt“ (vgl. Dan 3,95/Th; 6,23<sup>68</sup>) und an ihm gehandelt in Analogie zum Exodus von einst. Wenn Herodes dem Pharao gleicht, wird das „Volk der Juden“ (ungewöhnlicher, sehr distanzierter Ausdruck!)<sup>69</sup> heilsgeschichtlich mit den Ägyptern parallelisiert. Aus dieser Erkenntnis (*Anagnorisis*) folgt die glückliche Wende (*Peripetie*): Petrus verläßt die feindliche Stadt<sup>70</sup> (12,17), Herodes stirbt (12,23), und die Gemeinde kann weiterwachsen (12,24).

*Ziel der Darstellung* ist also nicht die Befreiung aus dem Gefängnis als solche, sondern ihre Deutung auf dem Hintergrund der Heilsgeschichte Israels. Für Petrus beginnt ein neuer Exodus. Sein Abgang aus Jerusalem wird zum Fanal für den Auszug der Gemeinde aus Tempel und auch Synagoge. Die Trennung vollzieht sich dann in der Mission von Barnabas und Paulus (vgl. bes. 13,46)<sup>71</sup> und wird ausdrücklich konstatiert beim Ephesus-Aufenthalt des Paulus (19,9 = achsensymmetrisches Pendant zu 12,11). Solch konsequente Gestaltung ist insgesamt Lk zuzuschreiben, nicht der Tradition.

<sup>63</sup> Positive Funktion ohne den Begriff „schlagen“.

<sup>64</sup> „Der Engel des Herrn ... schlug im Lager von Assyrien 185.000 Mann“.

<sup>65</sup> Der „Verderber“, der nicht in die Häuser der Israeliten kommen soll, „um sie zu schlagen“, ist später als „Würgengel“ verstanden (vgl. Bill. 3, 412f; J. SCHNEIDER, Art. ὀλεθρεῶν κτλ, ThWNT 4, 168–171).

<sup>66</sup> Beobachtet von SCHMITHALS, 117.

<sup>67</sup> Vgl. 10,22.31; 11,13.

<sup>68</sup> Nahezu wörtliches Zitat: ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ (Dan 3,95: + καὶ ἐξείλατο τοὺς παῖδας αὐτοῦ). Die beiden Bewahrungswunder Dan 3 (Drei Männer im Feuerofen) und Dan 6 (Daniel in der Löwengrube) sind nach jüdischer Tradition auf die Passnacht datiert: Midrasch ExR 18 (81a), zitiert bei STROBEL (210) nach Bill. 4/1, 55 (b).

<sup>69</sup> Innerhalb des NT singulär. Aber vgl. eine jüdische Inschrift aus Hierapolis in Phrygien bei SCHÜRER 3<sup>4</sup>, 17 (nach ThWNT 4, 39 A31 = 3<sup>3</sup>, 13), außerdem Origenes, *Contra Celsum* 2, 1,6 (nach BAUER, Wörterbuch, s.v. 3a).

<sup>70</sup> Anders noch 5,19–21: Die Apostel bekommen bei ihrer Befreiung aus dem Gefängnis vom Engel des Herrn den Auftrag, im Tempel zu predigen, aber damals steht das Volk noch auf ihrer Seite (5,13.26). Das hat sich jetzt geändert (12,3).

<sup>71</sup> Ihre Anwesenheit in Jerusalem ist ja vorausgesetzt (11,30; 12,25).

### *C. Hermeneutische Konsequenzen*

Daß der Weg der Kirche zur Trennung vom Judentum geführt hat, wird in anderen Texten deutlicher thematisiert als in der Perikope, deren heilsgeschichtliche Metaphern zur antijüdischen Schablone geraten können. Andererseits erlaubt die sprachliche Beziehung auf Israels Exodus, die Befreiung, die Petrus erlebt hat, im übertragenen Sinn zu verstehen. Als Exodus-Geschichte kann seine Erfahrung zur typischen Erfahrung des Gottesvolks werden. Theologie der Befreiung beginnt mit Exodus-Erfahrung. An welche Gefängnisse und Knechtschaften ist zu denken? *Mutatis mutandis* ist im Text das Verhältnis Staat/Kirche angesprochen. Sitzt womöglich unsre Volkskirche mit ihrer staatlichen Förderung und Einbindung sozusagen an den „Fleischöpfen Ägyptens“, eine neue „babylonische Gefangenschaft“? Wie immer man konkretisieren will, ob existential, politisch-sozial oder ekklesial – auch sonst sind die Wege zur Freiheit zunächst oft verschlungen und undeutlich. Aber im Rückblick, hinterher, darf man überrascht feststellen, daß „der Herr seinen Engel gesandt hat“.

*PROFESSOR DR. FRIEDRICH LANG, TÜBINGEN, ZUM 80. GEBURTSTAG AM 6. SEPTEMBER 1993*

[Seite 96]

## Kantate: Apostelgeschichte 16,23–34

**Friedrich G. Lang**

### *A. Der Kontext*

*Philippi* ist römische Militärkolonie an der wichtigen Ost-West-Verbindung der Via Egnatia<sup>72</sup>. Die städtische Verwaltung (16,19: *archontes*) ist nach dem Modell der Stadt Rom eingerichtet, es gilt das *ius Italicum*<sup>73</sup>. Lk setzt diese Verhältnisse voraus. Hier findet Paulus seinen ersten europäischen Stützpunkt. Hier hat er nach eigener Aussage Mißhandlungen erlitten, ist aber wieder freigekommen (1 Thess 2,2)<sup>74</sup>. Soweit der historische Hintergrund.

Einen eigenen Abschnitt der *zweiten Missionsreise* (16,1–18,23) bildet der Weg von Syrien nach Mazedonien, mit der Aufnahme im Haus der neugetauften Lydia als Ziel (16,1–16,15). Danach gestaltet Lk in Philippi einen Höhepunkt der Reise (16,16–40), vergleichbar nur mit dem Auftritt des Paulus in Athen (17,16–34). Dort kommt es auf dem Areopag zur Konfrontation des Evangeliums mit den Vertretern der griechischen Philosophie, hier mit denen der römischen Rechtsordnung. Beidemal begegnet das Evangelium der Welt der Heiden. Die erste Missionsreise (13,1–14,28) enthält mit der Rede vor und der Verfolgung durch Juden (13,14–43; 13,50–14,7) schwerpunktmäßig die Konfrontation mit dem Judentum. Beide Reisen sind in der Anordnung der ihrer jeweiligen Höhepunkte achsensymmetrisch aufeinander bezogen, mit dem Apostelkonzil (15,1–35) als Mitte der Gesamtkomposition, was auf ein systematisierendes Interesse des Lk schließen läßt.

Innerhalb der *Philippi-Episode* steht die nächtliche Kerkerszene im Zentrum (16,25–34). Der Grund für die Haft, nämlich die Magd mit dem Wahrsagegeist (16,16–18) und die Anklage vor den Stadtoberen (16,19–24), bleibt ausgeblendet, ebenso die Rehabilitierung am nächsten Morgen (16,35–39) und der Abschied von der Lydia (16,40). Diese fünf Szenen bilden insgesamt eine schöne Ringkomposition, in der die obersten Stadtbeamten (*stratēgoi*) als die eigentlichen Gegenspieler auftreten. Zur Tradition wird vermutet, die Szene 16,25–34 sei (vor<sup>75</sup> oder von<sup>76</sup> Lk) sekundär in den Prozeßbericht eingefügt. Für den Skopus des Lk ist sie jedenfalls unverzichtbar.

<sup>72</sup> Vgl. bes. W. ELLIGER, *Paulus in Griechenland*, 1987 [Neuaufsl.], 23ff; H.W. TAJRA, *The Trial of St. Paul*, 1989, 3ff.

<sup>73</sup> ELLIGER, 43–45; Tajra, 5–8.

<sup>74</sup> Vgl. LÜDEMANN, *Christentum*, 191.

<sup>75</sup> CONZELMANN, 101 zu v.23f (mit Dibelius); SCHNEIDER, 213.

<sup>76</sup> HAENCHEN, 443; ROLOFF, 243f; WEISER, 425; SCHMITHALS, 151; PESCH, 112.

*Streitpunkt* ist die Frage, ob der „Heilsweg“, den Paulus und Silas verkündigen (16,17), mit dem römischen *way of life (ethē)* vereinbar ist oder nicht (16,21)<sup>77</sup>. Die Ankläger verneinen das entschieden aufgrund des Judeseins der Angeklagten (16,20). Tatsächlich hat man die jüdischen Sabbat- und Speisegebote als fremdartig empfunden<sup>78</sup>. Zwar durften die Juden nach ihren Gesetzen leben<sup>79</sup>, aber unter römischen Bürgern Proselyten zu machen [Seite 97] wurde als Änderung der *mos maiorum* abgelehnt<sup>80</sup>. Paulus wird ja auch außerhalb der jüdischen Gebetsstätte nicht von sich aus aktiv, sondern nur weil durch die Wahrsagerin provoziert (16,16–18). Eher justiziabel ist die Anklage wegen Störung der öffentlichen Ordnung (16,20). Da macht man kurzen Prozeß und verhängt polizeiliche Zwangsmittel<sup>81</sup>: Auspeitschen und Kerkerhaft<sup>82</sup> (16,23).

Am nächsten Morgen erhebt Paulus Einspruch dagegen mit Berufung auf sein *römisches Bürgerrecht* (16,37). Denn das gewährt explizit Rechtsschutz gegen Auspeitschen und Appellationsrecht gegen behördliche Willkür<sup>83</sup>. Er wirft nun seinerseits den Stadtoberen vor, sie hätten römische Rechtsnormen verletzt und ihm einen fairen Prozeß verweigert (*akatakritous*; vgl. 22,25; 25,16). Statt heimlicher Ausweisung erwartet er jetzt ehrenvolles Geleit. Der rechtliche Einspruch impliziert inhaltlich die Antithese zur Anklage: Römische Art und christliche Verkündigung werden als vereinbar erklärt.

### B. Der Text

Genau dies macht die *Kerkerzene* deutlich. Sie ist in einem Befreiungs- und Bekehrungsgeschichte: Die Apostel kommen frei, der Gefängniswärter kommt zum Glauben, Gegner werden zu Glaubensgenossen. Dieses doppelte Wunder ist höchst dramatisch gestaltet. Die Wende wird augenfällig am Wechsel der Schauplätze, die man sich als verschiedene Ebenen einer Theaterbühne vorzustellen hat<sup>84</sup>. Drei Etappen lassen sich unterscheiden:

1. *Unten im Kerker (16,25–26)*. Ein Erdbeben, auch außerbiblisches Zeichen für Theophanie<sup>85</sup>, löst bei allen Gefangenen die Fesseln – ein Befreiungswunder, das die andern übertrifft (in 5,19f. und 12,7–10 führt der Engel des Herrn nur die

<sup>77</sup> Begrifflich sind ἔθνη und ἡθνη nahe verwandt, letzteres eher philosophische Ethik, ersteres bei Lk bes. auf die jüdische Sitte (Apg 6,14; 15,1; 21,21; 26,3; 28,17).

<sup>78</sup> Vgl. ELLIGER, 56.

<sup>79</sup> TAJRA, 14ff.

<sup>80</sup> ELLIGER, 57; TAJRA, 13f.

<sup>81</sup> Nämlich mit der den Magistraten zustehenden *coercitio* (vgl. KIPauly, I 1240f), die Verhaftung und Einsperrung (*prensio* und *vincula*) und körperliche Züchtigung (*verbera* – jedoch für den *civis Romanus* verboten) umfassen konnte.

<sup>82</sup> KIPauly, I 1053: „Der Römer sieht die Haft lange Zeit noch nicht als Strafe, sondern bloß als Sicherungsmittel.“

<sup>83</sup> Einschlägige Originalzitate bei CONZELMANN, 102f; Diskussion bei TAJRA, 24–29.

<sup>84</sup> Vgl. CONZELMANN, 101 zu 16,28f.

<sup>85</sup> Belege etwa bei WEISER, 437.



Apostel heraus). Andererseits: alle bleiben da, denn Ziel ist nicht ihre Freiheit als solche, sondern die Bekehrung des Gefängniswärters. Dasselbe Motiv findet sich bei den drei Männern im Feuerofen, die Nebukadnezar am Ende als „Knechte des Gottes des Höchsten“ anerkennt (Dan 3,93/Th = Apg 16,17); deren Gebet und Gesang (nur im griechischen AT) wird das Vorbild sein für das mitternächtliche Gebet und Gotteslob der Apostel, das die Kerkermauern erschüttert (vgl. Dan 3,25.51/LXX+Th: *prosēuxato, hymnoun ton theon*)<sup>86</sup>.

2. *Heraus ins Freie (16,27–32)*. Die Rettung beginnt mit äußerstem Kontrast: oben der Gefängniswärter, zu Tode verzweifelt (16,27) – tief unten, so daß er laut rufen muß, der scheinbare Rechtsbrecher, der zum Lebensretter wird (16,28). In der Mitte der Umschwung, indem sich die beiden Welten begegnen (16,29f.): Der Gefängniswärter eilt nach unten zu den Aposteln und führt er sie heraus. Selber bebend (*entromos*) aus Angst und Schuldbewußtsein, unterwirft er sich ihnen mit Kniefall und Anrede *kyrioi* – typische Theophanemotive. Die Frage nach Rettung ist katechismusartig als Heilsfrage formuliert (vgl. Lk 10,25). Der knappe Ruf zum Glauben [*Seite 98*] (16,31) weist von ihnen weg auf Jesus, den wahren *kyrios* – typisch paulinisches Bekenntnis (vgl. Röm 10,9<sup>87</sup>). Die ausführlichere Katechese ist nur angedeutet (16,32).

3. *Nach oben ins Haus (16,33–34)*. Die Bekehrung vollzieht sich in drei Stufen: Der Gefängniswärter legt die Rolle des Folterknechts ab, indem er die Gefangenen bei sich aufnimmt und in tätiger Reue versucht, durch Wundbehandlung das geschehene Unrecht wiedergutzumachen. Sodann besiegelt die Taufe die Lebenswende, in die die ganze Familie einbezogen ist (vgl. 10,44ff.; 16,15; 18,8). Am Ende deckt er als zuvorkommender Gastgeber den Tisch für seine Ehrengäste. Da wird nicht nur Hunger gestillt<sup>88</sup>, sondern die Überwindung von Feindschaft gefeiert. Zwar ist nicht gleich an eine Eucharistiefeier zu denken<sup>89</sup>, dennoch hat das Mahl Symbolcharakter: Weil für Judenchristen die jüdischen Speisegebote nicht mehr gelten (vgl. 10,28), können sie unbesehen essen, was der Heide ihnen aufträgt (vgl. Lk 10,8; 1 Kor 10,27). Im nächtlichen Mahl manifestiert sich die neue Gemeinschaft des Glaubens, ebenso in den Freudenliedern, die mit 16,25 eine Klammer bilden (vgl. 2,46).

So hat die Perikope einen doppelten *Skopus*: Für den Konflikt in Philippi bringt sie den entscheidenden Durchbruch, denn der Exekutor der Unvereinbarkeit von

<sup>86</sup> WEISER, 437, verweist auf Dan 3,24; meist werden als Parallelen angeführt: TestJos 8,5; Epiktet, *Diss.* II 6,26 (Sokrates schrieb im Gefängnis Päane).

<sup>87</sup> Außerdem z.B. Phil 2,11; Joh 3,16; Mk 16,16a.

<sup>88</sup> So HAENCHEN, 437: „höchst nötiges Mahl ... (es geht auf 1 Uhr nachts)“. Auch nicht bloß Freudenmahl, wie bei ROLOFF, 247.

<sup>89</sup> So MENOUD (1953) nach CONZELMANN, 102; NAUCK, KLAUCK nach WEISER, 439; SCHILLE, 348.

Römer- und Christentum wird zum Exempel für die Vereinbarkeit; das dient dem apologetischen Interesse des Lk. Zugleich ist Soteriologie „in Szene“ gesetzt, wenn die gedemütigten Apostel erhöht werden und der selbstsichere Gefängniswärter sich erniedrigt und alle zusammen Heil erfahren in jubelnder, Gegensätze versöhnender Gemeinschaft.

### *C. Hermeneutische Konsequenzen*

Am Kantate-Sonntag kann das Gerichtsverfahren in Philippi im Hintergrund bleiben. Zwei Gedanken bieten sich an: Singen als Weg zur Freiheit im Glauben – mitten in der Nacht tiefster Verlassenheit, und Singen als Ausdruck von Gemeinschaft im Glauben – nach überwundener Fremdheit und Feindschaft. Jeweils ist Singen bezogen auf erfahrenes Wunder und leitet dazu an, Wunder neu zu erfahren. Wie die Apostel bei Lk von Dan 3 her eingestimmt sind, so kann sich die Gemeinde von ihnen einstimmen lassen. Mit Kerker und Erdbeben hat Lk eine bildkräftige Szene geschaffen, indem er Metaphern in Erzählung umsetzt. Der Kerkerzene ist deshalb ein metaphorisches Verständnis angemessen, das die Bilder in die Glaubenserfahrung zurückholt. Das Beben, das die Fesseln sprengt, induziert ein Nachbeben im Innern des Gefängniswärters (*entromos*: Antwort auf die Epiphanie des *numen tremendum*<sup>90</sup>). Entsprechend kann man andere Details der Geschichte nachzeichnen als Stationen der *via salutis* (16,17) mit ihren Höhen und Tiefen.

*PROFESSOR DR. FRIEDRICH LANG, TÜBINGEN, ZUM 80. GEBURTSTAG AM 6. SEPTEMBER 1993*

---

<sup>90</sup> Etymologisch ist ἔντρομος (von τρέμω) mit lat. *tremere* eng verwandt.