

Thesol

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 105

München 2000

X

✓ 20

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.
Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.
Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7.-- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof.Dr.Dr.M.Görg
Dresdner Bank - München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen
Redaktion
Institut für Biblische Exegese - AT
Geschwister-Scholl-Pl. 1
80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 105

München 2000

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

Inhalt

M. Görg	Die Lade als Sarg Zur Traditionsgeschichte von Bundeslade und Josefssarg	5
H.-G. von Mutius	Eine nichtmasoretische Lesung in Jona 1,5 bei Abraham Bar Chijja von Barcelona (11./12. Jrh.)	12
E. O. Nwaoru	The Motif „Food of Life“ in Biblical and Extra-Biblical Traditions	16
H. Stettberger	Die Seligpreisungen Jesu nach dem Lukasevangelium (Lk 6,20 – 23) als sprachdidaktische Heraus- forderungen im Religionsunterricht	28
A. Hummel	<i>Factum et fictum.</i> Literarische und theologische Erwägungen zur Rom- reise des Paulus in der Apostelgeschichte (Apg 27,1-28,16)	39
A. Deutschmann	Die Hoffnung Israels (Apg 28,20)	54
M. Neubrand		
J. Seidel	„Eingepropft in den edlen Ölbaum“ (Röm 11,24): Der Ölbaum ist <i>nicht</i> Israel	61
A. Winterer	Das Verständnis von Gemeinde und ‚Amt‘ bei Paulus: Die charismatisch strukturierte Gemeinde von 1 Kor 12	77
Ch. Cebulj	Topographie und Theologie im Neuen Testament Anmerkungen zu einer komplexen Beziehung am Beispiel der Dekapolis	88

Mit den Beiträgen dieses Heftes möchten wir, Kollegen und Schüler am Institut für Biblische Exegese der Ludwig-Maximilians-Universität München,

Herrn Univ.-Prof. Dr. Franz Laub

zum Anlaß seiner Emeritierung in besonders herzlicher Weise grüßen. Unser aufrichtiger Dank gilt ihm für sein wissenschaftliches und didaktisches Engagement in der Arbeit am Neuen Testament und seine unprätentiöse und menschliche Solidarität in der Begegnung mit den persönlichen und fachlichen Anliegen der Alttestamentlichen Theologie und Judaistik. Zugleich wünschen wir ihm gern weiteres Wohlbefinden in der Gemeinschaft der „Söhne des Lichts“ und der „Söhne des Tages“ (1Thess 5,5).

Die Lade als Sarg

Zur Traditionsgeschichte von Bundeslade und Josefssarg

Manfred Görg - München

Unter den vielfältigen Theorien, die sich im Laufe der Forschungsarbeit an den Institutionen des vorexilischen Israel herausgebildet haben, nimmt die These eines engen, gar ursprünglichen Zusammenhangs der Überlieferungen vom Sarg Josefs und der sog. Bundeslade eher eine Randposition ein, ohne daß Aussicht zu bestehen scheint, sie in irgendeiner Weise konsensfähig zu machen. Im Rahmen der einschlägigen Überlegungen findet die in einer neueren Darstellung der Forschungsgeschichte auf D. VÖLTER¹ zurückgeführte Annahme, die Lade verdanke ihren Ursprung dem Bau eines Sarges für den Erzvater Josef, lediglich darin einen gewissen Rückhalt, daß die Texthinweise auf eine Bestattung und Überführung der Gebeine Josefs in Gen 50,25f Ex 13,19 und Jos 24,32 mit der Hypothese von der Beteiligung der Josefstämme am Auszugsgeschehen und der Zugehörigkeit der Lade zu mittelpalästinischen Gruppen vereinbar sei, ohne damit jedoch einen überzeugenden Zusammenhang begründen zu können².

Gegen die Hypothese hat SCHMITT eine Reihe von Einwänden vorgebracht, die nach ihm das Fehlen von „wirklich positiven Hinweisen“ durch Gegenargumente komplementieren. Diese sollen zunächst bedacht werden.

Die kritische Fragenkette beginnt mit der als „wahrscheinlich“ geltenden Tatsache, daß Gen 50,23f und Ex 13,19 auf der Existenz einer „Lokaltradition vom Josephsgrab in Sichem“ beruhen sollen, wonach der Sarg Josefs dazu „erschlossen“ worden sei, „den Sterbeort und das Grab des Ahnherrn zu verbinden“. Während die spätere Präsenz der Lade in Sichem zweifelhaft sei, ließe sich zugleich eine Bestattung Josefs ohne seinen Sarg kaum vorstellen. Ein Sarg könne nicht als „Unterpfand der göttlichen Gegenwart“ gelten, wie denn die Lade mit ihren göttlichen Attributen eine völlig andere Dimension als ein Ahnherrensarg anzeige. Skepsis gilt auch der Annahme, daß Mose den Josefssarg der Verehrung JHWHs zugeordnet haben könne, zumal es sich um Vorgänge im Kulturland handele. Die Tradition von der Bewahrung der beiden Gesetzestafeln in der Lade wäre schließlich unerklärlich, sollte die Lade ursprünglich ein Sarg gewesen sein.

Die Annahme einer einschlägig produktiven Lokaltradition in Sichem ist schon von H. GUNKEL formuliert worden, wonach sich der Verfasser verpflichtet gefühlt hätte, „zu zeigen, wie Josephs Gebeine von Ägypten nach Sichem gekommen seien“³. Auch bei grundsätzlicher Anerkennung einer Lokaltradition bleibt indessen offen, warum ausgerechnet eben der gleiche Ausdruck für den Sarg gewählt wird, der sonst ausschließlich für die Lade reserviert ist. Die

¹ Vgl. D. VÖLTER, Ägypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels im Licht der ägyptischen Mythologie, 2. Auflage, Leiden 1904, 95f.

² Vgl. hier vor allem R. SCHMITT, Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung, Gütersloh 1972, 106f.

³ H. GUNKEL, Genesis 3. Auflage, Göttingen 1910 (hier zitiert nach dem unveränderten Nachdruck Göttingen 1964, 491).

Frage muß daher vielmehr lauten, weshalb der Verfasser der Angabe in Gen 50,25 auf die Identität der Bezeichnung Wert gelegt hat. Hat er nicht doch einer qualifizierten Beziehung der beiden Behältnisse zueinander das Wort reden wollen? Welche traditionsgeschichtlich relevante Relation kann benannt werden? Wenn es sich um eine überlieferte Kombination handelt, erübrigt sich die Rückfrage nach dem historischen Verbleib der Lade in Sichem ebenso wie diejenige nach der besonderen Modalität der Bestattung Josefs daselbst. Bedeutsamer ist schon das Problem der grundsätzlichen Kompatibilität von Lade und Sarg.

Hier kann nur ein näherer Einblick in die Konzeption einer Sargbestattung weiterhelfen, wie sie u.a. auch dem für die einschlägige Nachricht verantwortlichen Autor in der Josefsgeschichte vorgeschwebt haben kann. Hier ist es allerdings nicht von vornherein ausgemacht, daß ein Sarg nichts mit der Vorstellung göttlicher Gegenwart zu tun haben könne. Ob sich mit der angeblichen Differenz in der Verwendung der Behältnisse ein fundamentaler Unterschied auf tut, wird bei näherer Betrachtung der beidseitigen Rollenbestimmung zumindest fraglich. Vor allem wird zu eruieren sein, ob sich nicht mit der Lade als überliefertem Ort der Gesetzestafeln eine gewisse Analogie zur Funktionsbestimmung des Sarges ergibt, wie sie der Autor der Bestattungsnotiz in Gen 50,26 im Auge gehabt haben wird, die deswegen einer näheren Betrachtung zu unterziehen ist.

TM bietet folgenden Wortlaut, der in drei Sätze gegliedert werden kann:

26a	וַיָּמָת יוֹסֵף בֶּן־מֵאָה וָעֶשְׂרִים שָׁנִים	Und es starb Josef, 110 Jahre alt,
b	וַיִּבְרְאוּ אֹתוֹ	und sie balsamierten ihn ein
c	וַיִּשֶׂם בְּאֵרוֹן בְּמִצְרַיִם	und er wurde gelegt in den Sarg in Ägypten

Zum Vergleich die LXX-Fassung:

καὶ ἐτελεύτησεν Ἰωσήφ ἑτῶν ἑκατὸν δέκα καὶ ἕθρασαν αὐτὸν καὶ ἕθηκαν ἐν τῇ σορῷ ἐν Αἴγυπτῳ

Es ist längst erkannt, daß der Text wenn auch nicht in sich widersprüchlich, wohl aber formal uneinheitlich ist. Dabei ist sowohl das Fehlen einer näheren Kennzeichnung des Handlungsträgers in 26b wie der Subjektswechsel in passivische Redeweise in 26c besonders auffällig. Die LXX-Fassung verändert hier die Satzgestalt entsprechend, so daß Subjektgleichheit mit 26b angesetzt wird. Unverkennbar ist freilich eine Bezugnahme auf 50,2f., wozu H. SCHWEIZER mit Recht bemerkt: „Natürlich sind die Situationen sehr verschieden, so daß hieraus noch kein Gedanke an eine Doppelung entsteht“, um gleichwohl festzustellen, daß 26b „wie ein knapper, dünner Nachschlag“ wirke⁴. An eindeutigen Kriterien für literarische Uneinheitlichkeit scheint es zu fehlen. Daran ändert auch die sonst meist priesterschriftlicher Redaktion zugeordnete Notiz über das Alter Josefs in 26a nichts, da sie sich ohne Bruchstelle in den Text einfügt. Die zweifellos vorhandenen Kohärenzstörungen im Text rechtfertigen jedoch die Annahme, daß es sich in 50,26 um redaktionelle Arbeit handelt.

In jüngster Zeit hat sich K. SCHMID der Verse im Kontext 25f angenommen und erneut die Traditionslinie Gen 50,25f - Ex 13,19 Jos 24,32 thematisiert, um in Gen 50,25f ein signifikantes Gelenk zwischen den Büchern Genesis und Exodus und der „doppelten

⁴ H. SCHWEIZER, Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes. Teil I: Argumentation, Tübingen 1991, 311.

Begründung der Ursprünge Israels“ auszumachen⁵. Innerhalb dieses bedenkenwerten Ablaufs spielt allerdings der Hinweis auf den Josefssarg keine genuine Rolle, wenn man nicht eine bewußte Anspielung auf die Lade unterstellt. Für das nicht selbstverständlich gegebene Motiv der Überführung der Gebeine Josefs möchte SCHMID nicht nur auf das in nachexilischer Zeit reflektierte Schicksal Josefs als vermutlicher Symbolfigur einer letztendlichen Rückkehr aus dem Exil, sondern auch auf eine mögliche Verbindung mit der Totenerweckungsvision in Ez 37,1-14 im Sinne einer intendierten „Restitution Gesamt-Israel“ verweisen⁶. Diese angenommenen Bezugnahmen bleiben jedoch problematisch, da sie nicht durch literar- und formkritische Signale hinreichend gedeckt sind; zur Lösung des anstehenden Problems können sie jedenfalls nicht genutzt werden.

So bleibt nur die Möglichkeit, mit einigen weiteren semantischen Indizien zu arbeiten. 26b greift mit der Basis *HNT* ein Verbum auf, das schon in 50,2f begegnet und als Fremdwort aus dem Ägyptischen qualifiziert werden kann⁷. Ob der Autor sich noch der Bedeutung des Ausdrucks voll bewußt war, ist nicht gewiß, da er auf die Bezeichnung der Handlungsträger verzichtet. Im Anschluß an diesen Befund ist wohl auch Zurückhaltung in der Frage angezeigt, ob die immerhin nur passiv gehaltene Sargbestattungsnotiz ebenfalls noch mit aus einem Kontakt mit Ägypten gewonnenen Vorstellungen von der dortigen Bestattungspraxis zu assoziieren wäre, zumal die weit ausführlichere Darstellung vom Begräbnis Jakobs (50,1-14) nicht von einem „Sarg“ redet⁸, wo doch eine einschlägige Mitteilung vorzugsweise innerhalb des Berichts über den Kondukt nach Palästina (vgl. V. 6-10) viel eher am Platze gewesen wäre. Es sei auch eigens vermerkt, daß der Text nicht von einer „Grablegung Josefs“ berichtet⁹, sondern eben nur die Einlegung der Gebeine in den Sarg im Ägypten notiert.

TM und LXX stimmen darin überein, daß das hier angehende Wort für den Sarg determiniert ist. Damit läßt sich immerhin ein Hinweis auf eine Intention des Autors verbinden, diesem *'ārōn* zum Ende der Josefsgeschichte eine besondere Qualifikation zuzusprechen, die der Leser im Auge behalten soll. Das jetzige Ende des Buches Genesis trägt ein Übriges dazu bei, die exponierte Angabe weiter im Blickfeld zu lassen, wird doch der Ausdruck *'ārōn* in den folgenden Belegstellen der Tora ausschließlich für die Lade reserviert, wie dies B. JACOB ausdrücklich hervorhebt¹⁰.

Dieser Umstand muß die jüdische Auslegungsgeschichte dazu inspiriert haben, einen Zusammenhang zwischen dem Josefssarg und der 'Bundeslade' wahrzunehmen. Nach JACOB, sind die „letzten beiden Worte des Buches“: „die Lade des Toten, die in Ägypten wartet - auf die Erlösung und Heimführung Israels in das gelobte Land. Dies wird also die Fortsetzung der nächsten Bücher sein, in deren Mittelpunkt eine andere Lade, die Lade des

⁵ K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, WMANT 81, Neukirchen-Vluyn 1999, 209-212.230-233.

⁶ SCHMID, *Erzväter und Exodus*, 232f.

⁷ Vgl. dazu M. GÖRG, Ein biblischer Begriff im Licht seines ägyptischen Äquivalents, in: S.I. GROLL (Hg.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim I*, Jerusalem 1990, 241-256= M. GÖRG, *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte*, SBAB 14, Stuttgart 1992, 108-116. Vgl. auch Ges¹⁸ 371.

⁸ Ich trage hier den Hinweis auf ein übles Versehen nach, das sich in meiner Behandlung des Stichworts „Lade als Gottesthron“ in NBL II, 577 eingeschlichen hat. Es handelt sich in Gen 50,26 natürlich um den Josefssarg, nicht um den „Jakobssarg“.

⁹ So richtig N. KEBEKUS, *Die Josefserzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50*, Münster/New York 1990, 226, der zugleich annimmt, daß die Nachricht „am chesten als Vorbereitung der Mitnahme der Gebeine“ zu verstehen sei. Aber bedurfte es dazu der exponierten Hinweise auf die „Totenlade“ und auf „Ägypten“?

¹⁰ Vgl. B. JACOB, *Das Erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934 (Nachdruck New York o.J.), 945.

Gesetzes, stehen wird“¹¹. Dazu kann JACOB auf die Haggada¹² verweisen: „Alle die Jahre, die Israel in der Wüste war, zogen die beiden Laden, die des Toten und die des Ewiclebenden miteinander und die Vorbeikommenden fragten: was hat es mit diesen beiden Laden für eine Bewandnis? Man antwortete: die eine ist die eines Toten, die andere Gottes. Geht denn aber der Tote mit Gott zusammen? Antwort: dieser hat erfüllt, was in jener geschrieben liegt“. Die hier angesprochene kontrastive Parallelität von Sarg und Lade mag zwar einer spekulativen Deutung entstammen, verdient es aber, einer religionsgeschichtlichen Betrachtung zugeführt zu werden.

Eine phantasievolle Erklärung für das Problem, wie Mose überhaupt des Sarges mit den Gebeinen Josefs habe habhaft werden können, findet sich in der gleichen rabbinischen Tradition, wonach die Ägypter für Josef einen Metallsarg gemacht und diesen im Nil versenkt hätten: „Moses came and stood by the Nile; he took a gold tablet, inscribed on it the Divine Name, threw it into the river, and cried and said, Joseph son of Jacob, the oath that God swore to Abraham our father, that He would redeem His children, is coming to pass. If you come up, all is well; but if you do not, we are not obliged by our oath...Immediately Joseph's coffin floated up, and Moses took it with him“¹³. Im Gefolge dieser Deutung ist mit Recht auf eine auffällige Nachbarschaft der Josefsarg-Legende mit dem ägyptischen Mythos von der Rettung des Osirissarges aus dem Nil durch die Schwestergemahlin Isis aufmerksam gemacht worden¹⁴.

Im ‘Testament des Josef‘ aus der pseudepigraphischen Schrift „Die Testamente der zwölf Patriarchen“ ist im Kontext der Weisung zur Überführung der Gebeine Josefs davon die Rede, daß „der Herr im Licht mit euch sein“ wird¹⁵. Für L. RUPPERT, der auf diese Konstellation aufmerksam gemacht hat, kommt den Gebeinen Josefs hiernach fast die Bedeutung der Feuer- und Wolkensäule zu¹⁶, so daß der von ihm als E benannte Autor der Genesisstelle hätte andeuten wollen, „Josefs Totenlade“ sei „beim Wüstenzug an die Stelle der Lade Jahwes getreten“. Entsprechend erscheine die Lade JHWHs „in dem mit E verwandten Deuteronomium“ nur noch als „Aufbewahrungsbehälter für die Dekalogtafeln“¹⁷. Die Hypothese erscheint trotz modifizierter literarischer Sachlage noch immer interessant genug, um weiter bedacht zu werden, zumal sie den rabbinischen Interpretationen eine Alternative gegenüberstellt. Dennoch fragt es sich, ob nicht eine andere Lösung des Relationsproblems anzusetzen wäre, wonach die Absicht des Autors von Gen 50,6 darauf zielen würde, die Lade JHWHs in einer genuinen Kongenialität zur „Totenlade“ Josefs erscheinen zu lassen.

Um diese Idee weiter zu verfolgen, bedarf es eines knappen Einblicks in die Vorstellungen, die mit der Sargbestattung in Ägypten verbunden sind. Die doch gerade für das Nilland charakteristische Bestattungsweise in einem Holzarg¹⁸ ist von einer differenzierten Konzeption zur Vorbereitung der jenseitigen Existenz des Toten getragen, die immer wieder

¹¹ JACOB, Genesis, 945.

¹² u.a. Mechilta zu Gen 13,19 Sota 13a.

¹³ Wiedergabe nach G. BOHAK, Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion, Archiv für Religionsgeschichte 2, 2000 (215-231), 229 mit detaillierter Angabe des Quellenmaterials Anm. 62.

¹⁴ Vgl. dazu M. GÜDEMANN, Religionsgeschichtliche Studien, Leipzig 1876, 26-40. Weitere Literatur bei BOHAK, Perspectives, 229, Anm. 63.

¹⁵ Vgl. J. BECKER, Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSRZ III/1, Gütersloh 1974, 130.

¹⁶ L. RUPPERT, Die Josephszählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen, StANT 11, München 1965, 202. Vgl. auch die Rezeption bei C. WESTERMANN, Genesis, 3. Teilband: Genesis 37-50, BK I/3, Neukirchen-Vluyn 1982, 237 sowie jüngst H. SEEBASS, Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 206.

¹⁷ Zitat aus F. DUMERMUTH, Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen, ZAW 70, 1958 (59-98), 72.

¹⁸ Vgl. schon den Hinweis bei E. W. HENGSTENBERG, Die Bücher Mose's und Ägypten, Berlin 1841, 74f.

auch in Szenen und Texten an den Wänden der Grabarchitektur, vor allem aber auch am Sarg selbst zum Ausdruck kommt. So tragen die sog. Sargtexte ihren Namen von der vorzugsweisen Anbringung an den Wänden des Sarginneren her, da sie dem Toten eine für ihn entscheidend wichtige Kenntnis über die Wege zur Rechtfertigung im Jenseits vermitteln. Die Sargtexte des Mittleren Reichs¹⁹ stellen zugleich auch die von den älteren Pyramidentexten her ererbte Orientierung am künftigen Weiterleben vor Augen, um ihrerseits in der ausgedehnten und verzweigten Totenliteratur des Neuen Reichs und der Folgeperioden ihre Fortsetzung zu finden. Der Phantasie bei der Dekoration der Mumie und ihre Verknüpfung mit Zeugnissen des Jenseitsglaubens sind scheinbar keine Grenzen gesetzt. Es gehört zur normalen Ausstattung eines Sarges, daß in ihm Textteile der Totenliteratur zur Begleitung des Verstorbenen auf seinem Wege in die Unterwelt einen Platz haben.

Es kann nicht verwundern, daß im Gefolge der Interessenlage am Fortleben gerade jene Texte gewählt werden, die als „Jenseitsführer“ Eingang in die literarische Klassifizierung der Totenliteratur gefunden haben. Hier sind es insbesondere das „Zweiwegebuch“ und das „Buch von den Toren“, die die Aufmerksamkeit des Toten auf die gefährvollen und bedrohlichen Abwege der Unterwelt richten wollen, um ihn so sicher in das „osirianische Jenseitsland“ mit dem „Opfergefilde“ als „Paradies der Ägypter“ und dem „Endziel der Jenseitsreise“ zu geleiten²⁰. Die Reise geschieht in Begleitung des Sonnengottes, der zugleich die letzte Garantie für die erfolgreiche Fahrt in der Unterwelt gewährt. „Die nächtliche Fahrt des Gottes, seine Begegnung mit den Wesen und mit den Orten des Jenseits bilden den Leitfaden durch die unbekanntenen Regionen der Erde“²¹.

Die im Neuen Reich für den König und allenfalls für die hohe Beamtschaft reservierten Kenntnisse der jenseitigen Mysterien (ägypt. *sš3w*) erfahren in der Spätzeit eine Öffnung in die Privatsphäre hinein, die die einschlägigen Texte auf Särgen und Papyri wiederfinden läßt²². Die Gestaltung der Särge in der Spätzeit hat eine außerordentlich informative Dokumentation durch A. NIWINSKI gefunden²³. Die Zeit der Abfassung und Redigierung der biblischen Josefsgeschichte geht demnach mit einer in Ägypten außerordentlich verbreiteten Praxis konform, die Särge mit dem mumifizierten Leichnam mit Informationshilfen für die Prozedur des Weiterkommens im Jenseits variantenreich auszustatten. Demnach darf davon ausgegangen werden, daß auch die Verwendung des Ausdrucks *ʾrōn* für die „Totenlade“ in Ägypten von der Vorstellung begleitet gewesen sein muß, daß nicht ein bedeutungsloser Holzkasten, sondern ein mit den üblichen Akzessorien ausgestatteter Sarkophag gemeint sein sollte.

Daß die Praxis der Textbeigaben beim Bestattungsgeschehen auch in Palästina/Israel nicht unbekannt war, belegen die Befunde u.a. bei den Grabungen in Ketef Hinnom in Jerusalem, wo bekanntlich zwei Silberrollchen mit Varianten des Priestersegens Num 6,24-26 innerhalb einer Grabausstattung aus spätvorexilischer Zeit zu Tage gefördert worden sind. G. BARKAY möchte die als Amulette verstandenen Textfassungen mit „Egyptian papyrus amulets“ vergleichen, die aus dem Ende der Neuen Reichs und der beginnenden Spätzeit stammen und

¹⁹ Vgl. die immer noch grundlegend informativen Ausführungen bei H. KEES, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches, 4. Auflage, Berlin 1980, bes. 178ff. Zu einigen einschlägigen Perspektiven im Verhältnis Ägypten - Israel vgl. u.a. M. GÖRG, Ein Haus im Totenreich. Jenseitsvorstellungen in Israel und Ägypten, Düsseldorf 1998.

²⁰ Vgl. dazu KEES, Totenglauben, 287ff.

²¹ E. HORNUNG, Art. Jenseitsführer, in: Lexikon der Ägyptologie III, 1980 (246-249), 247.

²² Vgl. HORNUNG, Jenseitsführer, 248.

²³ A. NIWINSKI, Art. Sarg NR-Sp(ät)Z(e)it, in: Lexikon der Ägyptologie V, 1984, 434-468.

ebenfalls dem Toten mitgegeben worden sein sollen²⁴. Während die Kurztexte von Ketef Hinnom keine Hinweise auf „protection against evil-doers, magic formulae, oaths or names of angels or demons“ enthalten, finden sich solche Anspielungen auch u.a. in den hieratischen Amulettpapyri aus Ägypten²⁵. Die Warnung vor Gefahren durch feindliche Unterweltsmächte steht im Vordergrund der apotropäisch ausgerichteten Vorsorge in Ägypten, während in der Jerusalemer Grabanlage, die natürlich nicht generell typisiert werden kann, mit dem Segensformular ein ‘optimistischer’ Akzent gesetzt wird, wie er in der Unterweltsliteratur in Ägypten gerade nicht dominiert²⁶. Dennoch steht letztlich auch in Ägypten die fürsorgliche Begleitung durch den Schöpfergott im Hintergrund, wenn etwa in den Sargtexten „der mit geheimnisvollem Namen, der Allherr, zu denen, die das Wüten stillen bei der Barkenfahrt des Hofstaates“ spricht²⁷:

Zieheth hin in Frieden,
(denn) ich wiederhole für euch die guten Taten,
die mein eigener Wille vollbracht hat...,
um das Unrecht zum Schweigen zu bringen.

Uns geht es indessen hier nicht um die direkte Einflußnahme oder Nachwirkung des ägyptischen Totenkults in Palästina/Israel, sondern um die Tiefendimension einer Beziehung der „Totenlade“ mit textlichem Inhalt zur Lade JHWHs, der ebenfalls ein textlicher Inhalt nachgesagt wird. So ist auch die Frage nach der äußeren Vergleichbarkeit der Lade mit einem Sarg im Blick auf die beidseitig angenommene rechteckige Kastenform sowie die Fertigung aus Holz mit der Möglichkeit zum Überzug aus anderem Material²⁸ grundsätzlich zu bejahen, aber für unseren Zusammenhang nicht von entscheidender Bedeutung, da hier das Problem der Kompatibilität der Funktionen im Vordergrund steht. Die Überlieferung zu den Gesetzestafeln in der Lade, die sicher im Hintergrund der Ladebezeichnungen *’ārōn ha’ēdūt* und auch wohl *’ārōn habberit* steht, hat ihren Rückhalt in Texten, die meist der priesterlich bzw. deuteronomisch inspirierten Literatur zugeordnet werden. Auf der Ebene der beidseitigen Funktionsbestimmung als schützende Repräsentation göttlicher Lebensweisung können Sarg und Lade in eine engere Beziehung zueinander treten, als dies bisher bewußt gemacht worden ist.

Der „Sarg“ Josefs ist wie jeder andere Sarg in Ägypten zur Aufnahme des mumifizierten Körpers gedacht und zugleich gefüllt mit *Weisung für das Leben nach dem Tod*. Dieser semantische Bezug erlaubt nun m.E. eine vorläufige Parallelisierung mit der Tradition über den Inhalt der Lade JHWHs, die mit den Gesetzestafeln ausgestattet gewesen sein soll, den Bestimmungen also, die für Israel die *Weisung für das Leben vor dem Tod* bedeuten.

H.-J. ZOBEL hat die Vermutung geäußert, daß die deuteronomische Darstellung „mit dem Einlegen der Tafeln nicht völlig neue Wege beschritt, sondern sich an ältere, uns allerdings unbekanntere Traditionen über einen Inhalt der Lade anschloß“, wenn auch alle Versuche zur

²⁴ G. BARKAY, The Priestly Benediction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem, TA 19,1992 (139-192), bes. 181-183 mit Hinweis auf I.E.S. EDWARDS, Hieratic Papyri in the British Museum: Fourth Series: Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, I (Text), London 1960.

²⁵ Vgl. BARKAY, Benediction, 185f.

²⁶ Vgl. KEES, Totenglauben, 303.

²⁷ Hier zitiert nach E. HORNUNG, Altägyptische Dichtung, Stuttgart 1996, 117.

²⁸ Zum überlieferten Material der Lade vgl zuletzt O. HEINEMANN, Die „Lade“ aus Akazienholz - ägyptische Wurzeln eines israelitischen Kultobjekts?, BN 80, 1995, 32-40, der mit dem Hinweis auf ägyptische Parallelen grundsätzlich im Recht ist. In der Neuauflage von B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 2000, 444 ist der genannte Titel irrtümlich mir zugeschrieben worden.

Definiton des Inhalts „hypothetisch bleiben müssen“²⁹. Dagegen erschien SCHMITT „die Annahme plausibel, daß ein heiliger Stein, vielleicht auch zwei, u.U. besonders geformt, als Repräsentant(en) der Gottheit in der Lade lag(en)“³⁰. Was auch immer ursprünglich in der Lade enthalten gewesen sein mag, unsere Überlegungen galten lediglich dem Hintergrund einer Interpretation, die die „Totenlade“ mit der „Bundeslade“ zu assoziieren versucht hat. Hier müssen die Perspektiven nicht unbedingt in einen radikalen Gegensatz zueinander gebracht werden, wenn man den ägyptischen Sarg und die israelitische Lade in jeweils genuiner Weise als eine Art „Textträger“ versteht, der jeweils ein qualifiziertes ‘Zeugnis’ über das weitere Leben und Überleben mit göttlichem Beistand zu vermitteln vermag.

J. ASSMANN hat die ägyptische Ma’at u.a. als „Nomos des Jenseits“ bezeichnet, insofern sie auch „Thema der Totenliteratur“ ist und eine „Kodifikation“ des Jenseitswissens bedeute, das sich von der „innerweltlich“ und „kasuistisch“ orientierten Lebensweisheit unterscheidet³¹. Zugleich ist ihm Ma’at aber auch „das Kontinuum, das Diesseits und Jenseits verbindet“: „Der Erfolg einer ma’atgemäßen Lebensführung manifestiert sich im Diesseits, als Aufstieg in der Beamtenkarriere, in der Gunst des Königs und in der Liebe der Mitmenschen, und er setzt sich bruchlos im Jenseits fort: als Rechtfertigung im Totengericht, Freispruch vom Tode und ewiges Leben“³². Das in der Josefsgeschichte präsentierte Bild Josefs kann zum überwiegenden Teil als narrative Entfaltung dessen betrachtet werden, was mit dem Ma’at-Begriff ASSMANNs umschrieben wird. Der biblische Schriftsteller versagt sich nur den Ausblick auf eine jenseitige Existenz Josefs und setzt dafür allem Anschein nach ein ‘Fortleben’ in Gestalt des Mose an, der sich der Reliquien des Ahnherrn annimmt. Überdies tritt nunmehr an die Stelle des mit dem Sarg notwendigerweise mitgegebenen Wissenpotentials zum Jenseitsweg und -ziel das Wissenpotential über die diesseitige Zukunft in der Wüste und im Gelobten Land, die in der Tora verankert ist. Der Sarg ist der Ma’at zugeordnet, die Lade der Tora. Die Lade als Sarg verbürgt nicht nur die Erinnerung an eine ‘heilsgeschichtliche’ Vorgabe der Weisung JHWHs, sondern garantiert auch eine Kontinuität des Beistandes JHWHs über den Tod hinaus.

²⁹ H.-J. ZOBEL, Art. *’ārōn*, in: ThWAT I, 1983 (391-404), 404f.

³⁰ SCHMITT, Zelt und Lade, 173.

³¹ J. ASSMANN, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 136.

³² ASSMANN, Ma’at, 154.

Eine nichtmasoretische Lesung in Jona 1,5 bei Abraham Bar Chijja von
Barcelona (11./12.Jrh.)

Hans-Georg von Mutius - München

Der spanisch-jüdische Astronom, Mathematiker und Religionsphilosoph Abraham Bar Chijja (gestorben ca.1136)¹ ist in der Judaistik unter anderm als Verfasser eines moralphilosophischen Werkes mit dem Titel "Die Meditation der betrübten Seele" bekannt. Das dritte Kapitel, das die Errettung des Sünders von seinem Frevel durch Reue und Buße zum Inhalt hat, präsentiert fast den gesamten hebräischen Text des Buches Jona. Jeder Vers wird dort zumeist in vollständiger Länge zitiert und mit exegetischen und moraltheologischen Erläuterungen versehen.² Die in dem auch sonst hebräisch geschriebenen Werk zitierten Jona-Verse stimmen überall haargenau mit dem uns überlieferten masoretischen Konsonantentext überein. An einer Stelle jedoch wird der Text mit zwei Abweichungen zitiert und exegesiert, von denen die eine inhaltlich bedeutend ist. Diese Passage soll Gegenstand der nun folgenden kleinen Untersuchung sein.

In Jona 1,4 liest man, daß Gott einen mächtigen Wind auf das Meer schleudert, der sich als gewaltiger Sturm (סער גדול) manifestiert. Das Schiff mit Jona und den Seeleuten an Bord gerät in Bedrängnis und droht auseinanderzubrechen (והאניה והשבר להשבר). Dann schreibt der masoretische Text in Vers 5 folgendes:

וייראו המלחים ויזעקו איש אל אלהיו וישלו את הכלים אשר באניה
אל הים להקל מעליהם
(= UND DIE SEELEUTE GERIETEN IN FURCHT UND SCHRIEEN EIN JEDER ZU SEINEM
GOTT; UND SIE WARFEN DIE AUF DEM SCHIFF BEFINDLICHEN GEGENSTÄNDE INS
MEER, UM SICH BALLASTERLEICHTERUNG ZU VERSCHAFFEN....)

Abraham Bar Chijja zitiert in seinen Darlegungen unter anderm auch diesen Teilvers und versieht ihn mit einer paraphrasierenden Einleitung. Beides zusammen hat bei ihm den folgenden Wortlaut:

וכשראו המלחים את הסער הזה נהגו מנהגיהם במלאכתם ככתוב: 'ויראו
המלחים ויזעקו איש אל אלהיו וישלו את הכלים אשר באניה אל
הים להקל מעליהם'....³

¹ Zu Person und Werk siehe G.Wigoder: ABRAHAM BAR HIYYA, Encyclopaedia Judaica, hrsg. von C.Roth und demselben, CD-Rom-Ausgabe, Jerusalem, 1997, ohne Paginierung.

² Zugrundegelegt ist die Ausgabe von G.Wigoder: העצובה הנפש הגיון: הגיון הנפש העצובה, Jerusalem, 1971, S.92ff.

³ Text nach der vorher zitierten Ausgabe, a.a.O., S.94.

(= UND ALS DIE SEELEUTE DIESEN STURM SAHEN, ÜBTEN SIE BEI IHRER ARBEIT IHRE GEWOHNHEITEN AUS, WIE ES GESCHRIEBEN STEHT: וִירָאוּ הַמַּלְחִים וַיִּצְעֲקוּ אִישׁ ... (אל אלהיו וישלו את הכלים אשר באניה אל הים להקל מעליהם ...

Wenn man den von Abraham Bar Chijja zitierten Bibeltext anschaut, ergibt sich zum einen die Abweichung von וִירָאוּ zu וַיִּצְעֲקוּ, die inhaltlich unbedeutend ist, weil in beiden Verbformen ausgesagt wird, daß die Seeleute (zu ihrer jeweiligen Gottheit) schrieten. Die Verbform am Anfang des Verses wird aber nicht mit zweimaligen Jod, sondern nur mit einem Jod zitiert. Statt וִירָאוּ liest der Autor ein וִירָאוּ. Betrachtet man dieses Wort ohne Berücksichtigung der von Abraham Bar Chijja vorweg erstellten Paraphrase, so könnte man es ohne weiteres als defektive Schreibung für das vollständigere וַיִּירָאוּ (= UND SIE GERIETEN IN FURCHT) auffassen. Für diese Schreibung gibt es in der Bibel durchaus Belege. Als einziges Beispiel sei hier Josua 4,14 zitiert, wo es über den Nachfolger des Mose heißt:

.... וִירָאוּ אֹתוֹ כְּאִשֶׁר יִרְאוּ אֶת מֹשֶׁה כָּל יְמֵי חַיָּיו.

(=UND SIE FÜRCHTETEN IHN, SO WIE SIE MOSE ZU ALLEN TAGEN SEINES LEBENS GEFÜRCHTET HATTEN).

Doch Abraham Bar Chijja hat die Verbform zu Beginn von Jona 1,5 völlig anders verstanden. Die von ihm auf seine Weise zitierten Bibelversworte וִירָאוּ הַמַּלְחִים werden in seiner Vorwegparaphrase mit den Worten וְכַשְׂרָאוּ הַמַּלְחִים (= UND ALS DIE SEELEUTE SAHEN) gedeutet. Abraham Bar Chijja und die von ihm vertretene Lesetradition haben וִירָאוּ nicht von יִרָא = "(sich) fürchten", sondern ganz eindeutig von רָא = "sehen" abgeleitet. Wenn man auf der Basis des Zitats des spanisch-jüdischen Religionsphilosophen die Frage stellt, was denn die Seeleute gesehen haben, so darf als Antwort auf eine Erscheinung der semitischsprachigen Syntax im allgemeinen und der althebräischen Syntax im besonderen hingewiesen werden: Ein (Akkusativ-)Objekt muß nicht explizit angeführt werden, wenn der Kontext Hinweise darauf enthält, was hinter der Verbform stillschweigend zu ergänzen ist.⁴ Was die Seeleute am Anfang von Vers 5 sahen, war nach Abraham Bar Chijja das vorher in Vers 4 als סַעַר גְּדוֹל eingeführte schwere Unwetter. Unser Autor hat in seiner Paraphrase durchaus sinnvoll hinter וְכַשְׂרָאוּ הַמַּלְחִים ein אֶת הַסַּעַר הַזֶּה ergänzt. Somit ergibt sich für den von ihm zugrundegelegten und gedeuteten Bibeltext von Jona 1,5 die folgende Übersetzung:

UND DIE SEELEUTE SAHEN (den gewaltigen Sturm) UND SCHRIEEN EIN JEDER ZU SEINEM GOTT; UND SIE WARFEN DIE AUF DEM SCHIFF BEFINDLICHEN GEGENSTÄNDE

⁴ Zu den Verhältnissen im Biblisch-Hebräischen siehe etwa B.K.Waltke und M.O'Connor: An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Winona Lake, Indiana, 1990, S.225 mit dem hervorragenden Beispiel aus Deuter.6,16. Andere Belege bei C.Brockelmann: Hebräische Syntax, Neukirchen(-Vluyn), 1956, S.126 u.a.

INS MEER, UM SICH BALLASTERLEICHTERUNG ZU VERSCHAFFEN....

Eine andere Möglichkeit wäre gewesen, als Objekt der Wahrnehmung der Seeleute die Aussage am Ende von Vers 4 herzunehmen, wo es heißt: UND DAS SCHIFF DROHTE AUSEINANDERZUBRECHEN. Der Anfang von Vers 5 wäre bei Zugrundelegung dieser Annahme schlicht und einfach so zu übersetzen: UND DIE SEELEUTE SAHEN ES. Diese Möglichkeit hat unser Autor nicht gewählt. In jedem Fall stellt die von Abraham Bar Chijja bezeugte Lese- und Deutungstradition auf den ersten Blick gesehen ein absolutes Unikat dar. Auch die alten Übersetzungen belegen sie nicht. Die Septuaginta,⁵ die Peschitta,⁶ die Vulgata⁷ und das Prophetentargum Jonathan⁸ reden wie der masoretische Text in Jona 1,5 alle davon, daß die Seeleute sich fürchteten. Die Qumrantextüberlieferung zu Jona 1,5 ist im Fragment 4QX11a an der entscheidenden Stelle so zerstört, daß die Lautung der fraglichen Verbform nicht sicher rekonstruiert werden kann.⁹ Dennoch gibt es eine andere Quelle aus vormasoretischer Zeit, die zumindest partiell geeignet ist, das Problem zu erhellen, das sich durch Abraham Bar Chijjas Lesung und grammatische Interpretation derselben erhebt. Gemeint ist die Tosefta, deren vorliegende Gestalt wahrscheinlich auf die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts nach Chr. zurückgeht.¹⁰ Im Traktat Nidda V,17 liest man die folgende kleine Erzählung:

EINE WEITERE BEGEBENHEIT MIT EINEM KLEINEN KIND: ES GINGEN NÄMLICH LEUTE AUF EIN SCHIFF; UND AUF DEM MEER ENTSTAND EIN UNWETTER ÜBER IHNEN. DA SCHRIEEN SIE ZU IHREM GOTT(!) NACH ART DESSEN, WAS GESAGT WIRD: וַיִּרְאוּ אֶל אֱלֹהֵי הַיָּם וַיִּצְעֲקוּ אֵלֶיךָ אֱלֹהֵי יָם וָבַרְזַל. DA SPRACH JENES KLEINE KIND ZU IHNEN: "WIE LANGE NOCH FÜHRT IHR EUCH SO VERRÜCKT AUF? SCHREIT ZU DEM, DER DAS MEER GESCHAFFEN HAT!"....¹¹

Das Zitat von Jona 1,5 in der Tosefta weist zwei überraschende Übereinstimmungen mit dem von Abraham Bar Chijja präsentierten Text auf. Schon in der Tosefta liest

⁵ Siehe den Text der Ausgabe von J.Ziegler: Septuaginta - Vetus Testamentum Graecum vol. XIII: Duodecim prophetae, 2.Aufl., Göttingen, 1967, S.244.

⁶ Siehe den Text der Ausgabe von A.Gelston: The Old Testament in Syriac According to the Peschitta Version, III,4: Dodekapropheton - Daniel-Bel-Draco, Leiden, 1980, S.40 vorne.

⁷ Siehe den Text der Ausgabe von R.Weber und R.Gryson: Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, 4.Aufl., Stuttgart, 1994, S.1397.

⁸ Siehe den Text der Ausgabe von A.Sperber: The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, Vol.III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan, 2.Aufl., Leiden u.a., 1992, S.436.

⁹ Siehe die Wiedergabe der Discoveries of the Judaean Desert XV: Qumran Cave 4 - X: The Prophets, hrsg. von E.Ulrich und anderen, Oxford, 1997, S.229.

¹⁰ Zum Alter der Tosefta als literarischer Kompilation siehe J.Neusner: The Tosefta - An Introduction, Atlanta, 1992, S.XXI.

¹¹ Textgrundlage bildet die Ausgabe von K.H.Rengstorff: Die Tosefta - Text - Seder VI: Toharot, Stuttgart, 1967, S.239f.

man statt ויזעקו ein ויצעקו, und die entscheidende Verbform am Versanfang ist ebenfalls nur mit einem Jod geschrieben. Lediglich das verdoppelte ויזעקו bildet ein Sondergut der Tosefta. Zwar weist die Textüberlieferung der Tosefta zur Stelle auch Varianten auf, die in Übereinstimmung mit dem masoretischen Text ויזעקו schreiben und das Wort ויזעקו bloß einmal bringen;¹² doch bei der verseinleitenden Verbform gibt es keinerlei Schwankungen. Sie lautet in der Textüberlieferung der Tosefta einheitlich auf ויראו mit nur einem Jod. Die Schreibung ויראו repräsentiert bei Abraham Bar Chijja aufgrund des Zeugnisses der Tosefta also eine vormasoretische, ältere Orthographie. Sie ist, wie vorhin ausgeführt, in sich doppeldeutig und kann sowohl von וירא als auch von ויראו abgeleitet werden. Wenn nun außerdem noch der Sinnzusammenhang beide Ableitungen zuläßt wie hier in Jona 1,5, dann ist es doch völlig plausibel und im Grunde auch zu erwarten, daß beide Deutungen existierten und nicht nur diejenige, die ויראו von וירא ableitete. Die von Abraham Bar Chijja rezipierte Lese- und Auslegungstradition repräsentiert eine fast zwangsläufige Alternative. Die Masoreten waren sich des Problems ganz offenkundig voll bewußt. Sie fanden die Schreibung ויראו vor und wollten um der Eindeutigkeit der Textlesung willen eine mögliche Ableitung von ויראו durch den Leser ausschließen. Folglich überarbeiteten sie zur Entmündigung des Bibellesers die Orthographie und fügten ein weiteres Jod hinzu. ויראו konnte nur noch von ויראו und nicht mehr von einer anderen Verbalwurzel abgeleitet werden. Unbeschadet der Tatsache, daß die Masora und die alten Versionen sich im Verständnis der fraglichen Verbform einig sind, spricht diese quantitative Bezeugungsmehrheit nicht zwingend für das ursprüngliche, authentische Textverständnis. Eine Ableitung von ויראו kommt kraft des zweideutigen Zeugnisses der Tosefta und des eindeutigen Zeugnisses von Abraham Bar Chijja genauso in Frage. Somit ist das sprachliche und sachliche Verständnis des Versanfangs von Jona 1,5 völlig offen; und die Lesung und Deutung Abraham Bar Chijjas gehört zusammen mit einem Verweis auf die Tosefta als ernstzunehmende Variante in den textkritischen Apparat einer künftigen Jona-Ausgabe ganz sicher hinein.¹³

¹² Siehe den Apparat der Ausgabe Rengstorff, a.a.O., S.239 unten, und die textkritische Analyse von E.Schereschewsky: Die Tosefta - Übersetzung und Erklärung, Bd.VI,2: Seder Toharot..., Stuttgart, 1965(!), S.217 Anmerkung 188.

¹³ Es bleibt noch nachzutragen, daß der Herausgeber Abraham Bar Chijjas, also G.Wigoder, in seiner Edition zur Stelle auf das hier behandelte Problem überhaupt nicht eingeht. Auch seine englische Übersetzung: *The Meditation of the Sad Soul*, London 1969, (erschieden zwei Jahre vor der Edition des hebräischen Textes), enthält auf S.92 kommentarlos folgende Worte: "When the sailors saw this tempest, they acted according to their customs, as it says (Jonah 1,5): 'And the mariners were afraid and cried, every man unto his God; ...'" Meinem Lehrer Professor Johann Maier aus Weilheim danke ich für die Beschaffung der zitierten englischen Übersetzung.

The Motif "Food of Life" in Biblical and Extra-Biblical Traditions

Emmanuel O. Nwaoru- München/Port Harcourt

Introduction

As in most eras and societies, no subject reaches to the heart of everyday life in the biblical times than that of food.¹

This statement is equally true for us today, especially in the African sub-Saharan region where malnutrition rate is still very high and, where there is a glaring evidence of hunger in the midst of plenty. For people in this region and, indeed, for all human beings whatever concerns food is a matter of life and death. But the question is: What food truly satisfies the human hunger? The answer for the Christian, I suppose, is found in the Fourth Gospel (cf. 6:35,48) where Jesus calls himself "the Bread of Life." This claim of Jesus is unprecedented and goes far beyond what we know in the history of ancient and contemporary religions, including Judaism.

Nevertheless, it stands attested that food is also a leading motif in other ancient religions, which depict the deity as providing the produce of the earth by giving rain and dew, sunshine and fertility to crops, thus assigning indirectly divine origin to food. However, not every food in ancient culture is celebrated as having divine origin. Those crops that are said to be given by the deity receive special attention and are celebrated in epics as chief foodstuff of the people. In appreciation people give such crops back to the gods in sacrifice and in return are invested with immortality and eternal youth.

This study therefore seeks to understand the motif "food/bread of life" in the Biblical and extra-Biblical traditions through a comparative analysis, the scanty evidence notwithstanding. It is hoped that the result may shed more light on the overall understanding of the Johannine formula.

1. Concept of Food

Since the idea of food connotes varieties of items – meat, grains, fruit, vegetables – in Biblical tradition, it is important to identify from on set what will be considered as food for the purpose of this study. The Hebrew word *léhem* (Gk. *artos*) bread (grain, loaf) is seen as the primary and ordinary food in Biblical times (cf. Gen 3:19; 21:14; Ex 16:3; Dt 8:3; Am 8:11). It is so at the centre of every meal and banquet (Eccl 10:19) that Hebrew lexicon without reservations identifies bread and food with the same word *léhem* (cf. *NRSV*, Dt 23:5; Num 21:5; Ps 147:9; Prov 6:8; 30:25; Is 65:25; and Ps 37:25; Is 58:7). The fact that bread is a staple or primary food of the Biblical world and the ancient Near East in general does not

¹ J. Cassidy, "Food" in Madeleine S. & J.Lane Miller, eds., *Harper's Encyclopedia of Bible Life*. New York³1982, 40-48, 41.

imply that it serves this purpose for every people everywhere. There could only be as many staple foods and chief crops as there are peoples. For the Igbo and some other nations of the West African sub-region, for example, *yam* the king of all crops will be food *par excellence*, followed by coco-yam, cassava, millet, banana etc. One major characteristic of staple food is that it is not emergency food. Just as bread so is yam not food of nomads. It is more than fruit, which can be plucked from a tree by the way side. It is food that involves the combined effort of heaven (rain, dew, sun), and the mother earth (Ps 104:13-14) and, above all, the work of human hands.

The essence of food is to sustain, preserve and strengthen life-force. Food is so important to life that it can be identified with life itself. For Johannine Jesus, "to eat" can mean, "to live" (Jn 6:51,57), contrary to the slogan of the Epicureans (cf. Is 22:13; 1Cor 15:32). Basden once observed that food is the clearest means to test out life in the Igbo who is sick. For to restrict his diet "is likely to make him believe that he is too ill to recover, so he just dies!"² The statement may be exaggerated, but it stresses the importance of food to life. It agrees completely with the maxim *afo di mkpa* (the stomach counts supreme).

Aristotle, the philosopher, made a remarkable observation that food nourishes by being converted into the substance of the individual nourished, and gives increase by reason of its quantity (cf. *De Anima*, ii; see also 1Sam 28:20; 1Kgs 19:5-8). It stands to reason, however, that the quality of life(-force) does not only depend on the quantity (*mass*), but more so on the nature and quality of food taken. It is believed that the food which derive from otherworldly is far more superior to the terrestrial food (cf. Ex 16:4; Neh 9:15; Ps 105:40; Wis 16:20; also Dt 8:3; Wis 16:25,26). The formula "food of life" presupposes that not all food can impart life. While some impart life others bring death (cf. Gen 2:17) or defilement as we see in the Old Testament register of food to be taken or not (cf. Lev 11; Dt 4). There are also food not destined for use in the ancient Near East (*ANET*, 10) as there are food taboos in African societies.

Food is essential for life-sustenance, and this is expressed in various ways. From personal experience of this writer, sick people and children who refuse food are persuaded by nurses and parents to eat hearty meal in the evening lest they eat in dream. And Is 29:8 confirms that the need for food spill over in dream. Such belief is also found in Akkadian tradition.³ The need for food gives occasion to exploiters to create artificial scarcity in the society, or offer adulterated foodstuff to consumers. Those who have power to provide food to others wield great influence over them as we find in the story of Joseph (Gen 41-44) and between Esau and Jacob with the one exchanging his birthright for food from the other (Gen 25:29-34). Jacob also exploits his father's hunger to obtain the blessing meant for his brother (Gen 27) and, ironically, the blessing partly concerns food and power (Gen 27:28-29).

In all cultures the power to control food supply and distribution is always in the hands of the wealthy few who are more concerned with personal gain than the well-being of the suffering poor (cf. Am 8:5-6). One can hear Amos cry out: "Alas for those who lie on beds of ivory, ... but are not grieved over the ruin of Joseph!" (Am 6:4-6; cf. Is 22:13). All said, it is the poor who are condemned to hunger. I do not think we need the old Akkadian text, which says of the poor: "I have never had enough to eat" (*CAD*, 1/1:241,9). For I recall how the Igbo will exchange greetings with a neighbour at hard times. To the question "How are you?" He simply retorts: "Very well, only for hunger!" There is no doubt that Israel's poor must have

² G.T. Basden, *Niger Ibos*. London 1938, 270.

³ Cf. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD)*, 1/1:249.

known such hunger experience that the Torah enjoins that the poor be provided food. They are given free hand to pick and eat ears of grain (Dt 23:24-25; 24:19-22; Ruth 2).

2. Notion of Life

“Life” defies simple definition. But in our everyday understanding it is the concrete existence of all creatures in their variety of manifestations – movement, activity, functioning, and need. However, Ringgren thinks that life can especially refer in sacrificial scenes to both the sum of all the vital forces and to various concrete forms of provisions (grain, food, milk, water, etc.).⁴ In the Old Testament tradition, life has a wide range of meanings, from good health or well-being (cf. Prov 3:17-18; Mal 2:5) to immortality (Is 65:22). Life does not only mean to stay alive, but also to enjoy a full rich and happy life. To promise life therefore is to promise the good things of life (cf. 2Kgs 18:31-32). This is why the Deuteronomic teacher has to urge Israel to choose life (Dt 30:19; cf. 4Esd 7:129) as *summum bonum*. This presupposes that possession of life involves freedom of choice. For the African, “life” ranks above all other things, *ndu bu isi* – life is supreme, says the Igbo. The Egyptians demonstrate the same belief by having life come first almost always in the fixed formula of listing of highest goods.⁵

Life was fundamentally regarded in the Old Testament as something temporal (cf. Ps 16:10-11; 56:12-13; Job 33:28-30). Later in its history, a total evolution expunged “life” of its temporalness, gave it a future connotation and transported it to the realm of the supernatural. Thus, life became “eternal life”, reserved for those who will enjoy a risen life in God’s presence (cf. Dan 12:2). By the New Testament period, life has become almost synonymous with eternal life, and can only be attained in Jesus Christ who does not only bestow eternal life (Jn 4:14; 10:28; cf. 6:27,68) but is himself life (Jn 14:6).

In ancient religions possession of life is fundamental to the nature of the deity. For the OT YHWH alone is essentially the living God (Josh 3:10; 1Sam 17:26,36; 2Kgs 19:4,16; Ps 42:3(2); 84:3(2); Is 37:4,17; Jer 10:10; Hos 2:1[1:10]). Hence it ascribes the source of life to God (Dt 32:39-40; Ps 35:10), and, thus, sees life as God’s blessing upon human beings. The foreign gods are mere lifeless images *’elil* (cf. 1Chr 16:26; Is 2:8; Ezk 30:13; Hab 2:18; Ps 96:5; also Ps 115:5; 135:16) and worthless things *hebel* (2Kgs 17:15; Jer 2:5). The OT contention aside, the Egyptian Horus, the great sky-god, for instance, is called “creator of life for all” and Hathor, the sky-goddess, is known as the one “who guides the life of the living”.⁶ For the African mind a lifeless deity is no deity at all.

It must be pointed out that by attributing the source of life to Jesus the NT also accentuates Jesus’ divine nature.

3. Food and Life

The story of origin of human life shows that after life has been given by God it is to be sustained by eating of the tree of life, which could impart immortality (Gen 2:9; 3:22,24). For

⁴ H. Ringgren, “chāyāh” in G.J. Botterweck & H. Ringgren, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT) IV*, Grand Rapids 1977, 324-344, 325.

⁵ Cf. H. Ringgren, “chāyāh”, 325.

⁶ Cf. H. Ringgren, “chāyāh”, 325 nn.5, 6.

the NT, especially the Fourth Gospel, eternal life is attained by eating of the bread of life, Jesus himself.

The link between food and life goes back to creation. The God who bestowed life is also the God who supplies food to sustain life (Gen 1:29-30; cf. 2:15-16). The deity who bestows life also guarantees that the recipient of life be provided for. *Chi nyere nwata ji awom nyere ya mbazo o ji egwu ya*, says an Igbo proverb. The validity of this principle was communicated to Israel through constant presentation of the promised land in terms of its fertility, i.e. as a land that guaranteed regular food supply, a land that held great potential for life-sustenance (Dt 8:7-10). Consequently, the destruction of crops or of land that yields them is destruction of life itself. When such act is divine, then God has threatened a punishment (cf. Am 2:9; Dt 28:21,23; also Jer 28:53-57). In many cultures, especially in Africa, destruction of crops and/or farmland is tantamount to abomination that must not be left unattended. Hence Sacrifices must be offered to placate and cleanse the mother earth.

The close association of food with life is expressed in some ethos, including African, in which when life is lost food is neither prepared nor taken by the deceased person's family members (cf. 2Sam 1:12; 3:35; Jer 16:7-9; also 1Sam 31:13). Where food is taken at all it must be brought from outside by neighbours.⁷ The link is even more expressive in a custom known to the Old Testament as well as traditional African societies in which food is placed on the tomb/graves of the deceased persons with a strong desire that the dead continue to live or at least be kept alive in the minds of his family (cf. Bar 6:26; Sir 30:18; Tob 4:17).⁸

Another important aspect of food is not only that it preserves and strengthens life-force, it also fosters communal life and life-bonds. It is a wide spread belief that those who partake in shared meals will be unwilling to harm one another. Hence the tragedy of Judas Iscariot (Mt 26:23; Mk 14:20; Lk 22:21; Jn 13:26) and the pains of the suffering poor: "Even my bosom friend, in whom I trusted, who ate my bread, has lifted the heel against me" (Ps 41:10[9]). Contrarily, those who do not wish to eat together are not intimately related (Gen 43:32) and therefore are not part of each other's life. We can therefore appreciate why food seals treaties and covenants among partners who are expected to protect each other's life (cf. Gen 26; 28-31; 31:51-54; Ex 18:12; Josh 9:3-27; see also Ex 24:1-22).

The great importance to which people of all cultures and times hold food and life makes the motif under study exciting. One can therefore understand why some special plants, food, water are said to impart immortality or at least total well-being to those who partake of them because they bear in them supernatural or divine gem.

4. Deity as Source of Food

The origin of food is as old as the origin of humankind and is divine, for food is conceived as the gift of the deity. This serves as the basis of any food motif in Biblical and extra-Biblical tradition.

⁷ Cf. C. Ifemesia, *Traditional Humane Living Among the Igbo: An Historical Perspective*. Enugu 1979, 66.

⁸ R. de Vaux interprets the practice as "at the very least, belief in a life beyond the grave." Cf. *Ancient Israel*. London 1973, 61.

4.1. Old Testament

The OT unequivocally ascribes the origin of food to YHWH not only in its primal form as fruits and vegetable (cf. Gen 1:29f; cf. 2:16), animal and fish (Gen 9:3) but also in its miraculous and dramatic form as manna, the food from heaven (Ex 16:14f). YHWH is depicted as the one who gives food to all humankind (Ps 136:25(26), especially the hungry (Ps 146:7). Some Old Testament personal names depict YHWH as the giver. They include: 'el-nātān (God has given); N^ctan'el (Given of God); J^chōnātān, Jōnātān (YHWH has given); N^ctanjāh(ū), Mattanjah(ū) (Given of YWH); Mattijāh(ū) (Gift of YHWH). Igbo names like *Chinyere*, *Chinenye*, *Onyinyechi*, etc., with similar meanings add to the list. The belief that YHWH is a giving-God sustained the faith of Israel. Solomon whom God has given wisdom (1Kgs 5:12) recognised that all things come from YHWH (1Chr 29:14). YHWH gave Israel the land (Josh 21:43) and is celebrated as the source and provider of food and drink (Is 43:20; Ps 104:14-15,27 Ps 105:40-41; Neh 9:15; Eccl 3:13).

Israel's acknowledgement of YHWH as source and provider of food finds its most practical expression in the mandate concerning food blessing found in later Judaism. Though the *Berakhot* 6 gives the various formula that one recites before eating, it assigns unique blessings to bread and wine, the staple foods of the Israelites, the *Tosefta Berakhot* (4.1) gives justification for this practice. It reads:

- A. One may not taste anything until he recites a blessing [over it]
- B. As it is written, "The earth and all therein is the Lord's" [Ps 24:1] ...
- F. As Scripture states, "The Lord has made everything for its purpose" [Prov 16:4, read as "Everything that God has made [should be used] for his sake, for his glory"].⁹

According to this text, the reason and justification are based on Ps 24:1 and Prov 16:4 respectively. The blessing over food then is an acknowledgement that everything including the earth's produce belongs to God and therefore may not automatically be consumed by any one without blessing. The blessing can be construed as a sort of permission to make use of divine gift – earth's produce. In other words, the blessing's effect is to release the object (food) from status of divine property and permitting a person to eat of it.¹⁰

The OT has its own food dynamics or should it be called food politics. Granted that YHWH provides for Israel in spite of its rebellion, there is always a tension between periods of abundance and scarcity of food supply. The Rabbinic writers see Israel's reception of the "miraculous" food and drink as a reward for accepting the Torah (Ex r(abbah) 25 on 16:4). Hence only the chosen can partake of it (cf. Ps 78:25). Food supply is to reach its peak in the messianic age when life attains its fulness (Am 9:11; Hos 2:21-23; Ezk 47:12; Joel 4:18 (3:18); cf. also 1QS 6:4-6; 1QSa 2:11-22). On the contrary, lack of food supply or the destruction of land that produces food (Is 5:5ff; Hos 2:9) is a sign of YHWH's punishment for sin (Dt 28:47-57). Because of sin the sole provider of food, YHWH, may partly relinquish supply to arduous human labour (Gen 3:19).

Concerning the origin of food the Old Testament does not envisage any adversary to YHWH. He alone has the prerogative to supply food to all living things. YHWH has no need

⁹ Cf. T. Zahavy, *The Mishnaic Law of Blessings and Prayers. Tractate Berakhot*. Atlanta 1987, 80.

¹⁰ See B.M. Bokser, "Ma'al and Blessings over Food: Rabbinic Transformation of Cultic Terminology and Alternative Modes of Piety", in *JBL* 100 (1981) 557-574, 563.

of human food (cf. Ps 50:12-13; Hos 6:6), the foreign gods on the contrary are said to depend on human food/sacrifice (cf. *ANET*, 69).

4.2. Ancient Near East

Cultures other than Israel's will refute the claim that YHWH is the sole provider of food. The Akkadian epic "Atrahasis" makes it clear that the pagan gods also apportion food and fruits to human beings and withhold or reduce food supply in punishment. Thus Enlil the Babylonian wind- and storm-god complained to the great gods:

I cannot stand this human uproar,
I cannot sleep!
Reduce their food supply
Let plants become scarce
Adad! Withhold the rain!...
Let harvest be reduced,
Let Nisaba, divine patron of grain,
retard growth¹¹

"Adapa" is another Akkadian story, which portrays Anu the Sumero-Akkadian sky-god and his divine assembly as providers of food, the food of life. Offering Adapa the bread and water of life Anu and the divine assembly implore him:

"Eat our life-giving bread. Drink our life-giving water.
You mortal, will become immortal."¹²

Thinking it was bread of death Adapa on the counsel of Ea, the wise earth- and water-god, refused the offer of bread of life and, so forfeited the possession of immortality.¹³ What is interesting here is that in ANE the idea of life is often connected with the notion of an object, possession of which as it were guarantees life. And this corroborates the above-mentioned Biblical motif.

In Egyptian tradition, the Hymn to the Aton celebrates him the Sun-god not only as the one who orders nature and extends life-giving rays to the earth, but also the source and provider of food and human needs. We read:

In Syria-Palestine, Ethiopia and Egypt,
You assign each a place
You allot to each both needs and food,
You count out to each the days of life....¹⁴

The supreme god Ptah is known as the one "from whom everything come forth, foods, provisions, divine offerings, all good things."¹⁵ While Horus the great sky-god is described as the "Lord of nourishment, Rich in Food, Creator of Life for all", Hathor is called the "Lady of

¹¹ *Atrahasis*, II.i:10-20; trans. V.H. Matthews and D.C. Benjamin, *Old Testament Parallels: Laws and Stories from Ancient Near East*. New York 1997, 36; cf. J.B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts*, (*ANET*). Princeton 1969, 104.

¹² *Adapa*, B:66-70, esp. 67-68; trans. V.H. Matthews and D.C. Benjamin, *Parallels*, 44; *ANET*, 101.

¹³ A similar motif of man's lost opportunity for gaining immortality is found in *The Epic of Gilgamesh*, Tab. XI.279-289; cf. *ANET*, 96.

¹⁴ *Hymn to the Aton*, strophe 7, trans. V.H. Matthews and D.C. Benjamin, *Parallels*, 259; cf. *ANET*, 370.

¹⁵ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*. Los Angeles 1975, 55.

Foodstuffs.”¹⁶ In Greek mythology, Demeter, the goddess of agriculture is called the “Mother of Food”, for she is “the giver of grain”.¹⁷

This brief excursus has demonstrated that the pagan gods are very much regarded as sources and providers of food by their adherents as YHWH by the Israelites. The Adapa story adds more specifically that this God-given food can give life and guarantee immortality. There is no doubt that African societies have various stories to tell about the origin of food. Let us now consider the one I suppose has some bearing to our theme.

4.3. African food stories

Different stories in various African cultural groups demonstrate a strong belief in the divine origin of food. For instance, the first man and woman of **Lolobi** of the Ewe of Ghana were fed from the table of *Oaah*, the Supreme deity until they learnt to till the ground and produce their own food. The **Ga** of Ghana celebrate corn as the staple food that was given to the first man and woman by the great God *Alaa-Naa-Nyoyma*. Thus, corn becomes “the chief meal during the *Ga* great festival of Homowo.”¹⁸ For the **Wolof** of Senegal, it was the sky and creator God *Bur u Assaman* who provided food for the man and woman he created just as the **Igala** of Nigeria trace the origin of millet, yam and other food plants to the Supreme Being *Ojo*. Rice is celebrated among the **Mende** of Sierra Leone as staple food given by *Ngewo*, the creator God to the first man. As the man learnt farming he stopped depending directly on *Ngewo* for food.¹⁹ In another story of the **Mende** both human beings and animals lost the God-giving food and, consequently, immortality by violating divine law.²⁰

The **Igbo** of Nigeria have a detailed story, which explains the origin of the chief crop yam. It reads thus:

When there was nothing to eat, and no one could sleep, so Eze Nri (King of Nri) began to consider what should be done to remedy the situation. One day a child-king went to Chukwu's (Supreme God's) place for firewood. Chukwu took a piece of yam and gave it to the child to eat (yams were at that time unknown to man). When the child got home it lay down and slept. The parents of the child thought it was dead and lamented, but when the child woke it explained matters to its father. The child was sent for more yams. He brought some home and the King and his wife both ate. The king himself then resolved to go and fetch the yams from Chukwu. But Chukwu made a drastic demand from the King. He was to cut off the heads of his son and daughter and bury them in his garden. When Eze Nri objected, Chukwu promised to send *Dioka* from the sky to carve the *ichi* (face marks) on the foreheads of his eldest son and daughter. Afterwards the king cut off the heads of his son and daughter and buried them in separate graves. He was to wait twelve days (three native weeks) and then go and look. Behold in twelve days *ome ji* (yam tendrils) were observed to be growing at the head of the son and coco-yam (*ede*) at the head of the daughter. In the sixth month, the Eze Nri dug up fine large yams from

¹⁶ H. Ringgren, “chāyāh”, 325.

¹⁷ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*. Cambridge 1987, 20.

¹⁸ Cf. B. Abanuka, *Myth and the African Universe*. Enugu:Snaap Press, 1999, 86; cf. also 85.

¹⁹ Cf. B. Abanuka, *Myth*, 86f.

²⁰ Cf. B. Abanuka, *Myth*, 68.

his son's grave and coco-yam from the place where he has buried his daughter. He cooked both and found them sweet.

On one occasion one of the children of the village came along seeking fire. Eze Nri gave a piece of cooked yam to the child who ate it, went home, and promptly fell asleep. The child's people were surprised and, when he awoke, asked him to relate what had happened. He replied that he did not know what it was that Eze Nri had given him to eat. So the process was repeated, and it happened again as at the first instance. Then the people asked for *ji* and *ede*. The King demanded a great price from the people and then handed out a supply at the same time giving instructions how to plant the crops. From that time *ji na ede* spread throughout the world.²¹

This etiological myth is unique among the stories I have so far examined. Like other stories, it traces the origin of the chief crop (food) yam to the deity. Unlike other stories, the Supreme Being Chukwu gives this food to human beings through the intermediation of the king. The story also shows how the yam crop grew out of human persons to ensure continuous nourishment for the living. The story prepares the ground for the New Testament perspective on the motif, "food of life" and its identification of Jesus with it.

4.4. New Testament Perspective

The New Testament clearly presumes the divine origin of food. It does no longer ask the question about the provider of food. The answer is evident in the prayer that Jesus taught in which the Father is presented as the provider of food (Mt 6:11; Lk 11:3). But the NT tradition makes Jesus share and continue the unique function of YHWH as food provider (Jn 6:27), which Jesus himself acknowledges as the prerogative of YHWH (Jn 6:31-32). The Fourth Gospel mirrors Jesus Christ through the quality of food that he gives as having a superior affiliation to YHWH than Moses (Jn 6:50-51,58). It is indeed to underscore the nature of this food that Jesus makes his self-revelation: "I am the bread (food) of life" (Jn 6:35,48; cf. v. 41). This statement is far more intensive than Jesus' claim that his flesh is food (Jn 6:51-58), for the provider equates himself with the object he provides.²²

Though Jesus' identification with the food of life may be peculiar to the Fourth Gospel, Philo of Alexandria is right to point out that such motif may have had its origin in the OT. Rather than an identical formula, for I have found none elsewhere, the author of the Fourth Gospel seems to have been influenced by three categories of expressions existing in the OT. The first is the *ego eimi* formula **I AM + N** (common noun) widely used in the OT for self-introduction of individuals²³ and self-revelation of YHWH²⁴ and other divine beings (cf. Tob 12:15). The second expression has bread as property of another noun in the formula

²¹ The story is reconstructed from three sources: G.T. Basden, *Niger Ibos*, 389, W.T. Northcote, *Anthropological Report on the Ibo-speaking Peoples of Nigeria* I. New York 1969, 137, also 50; E. Ikenga Metuh, *God and Man in African Religion. A Case Study of the Igbo of Nigeria*. Enugu ²1999 31. Metu extends the story considerably to account for the origin of other foodstuffs and the remuneration Eze Nri received from Chukwu for carrying out divine command (*ibid.* 31-32).

²² Outside the uniqueness of the formula there is that tendency in the Fourth Gospel to make Jesus identify himself with an object, idea, event etc. cf. Jn 8:12; 10:7,9,11,14; 11:25; 14:6; 15:1,5.

²³ Cf. Gen 23:4; 24:34; 27:32; 45:3,4; Ruth 3:9; 2Sam 1:8,13; Jonah 1:9; etc.

²⁴ Cf. Gen 26:24; 31:13; 46:3; Ex 3:6,14; 20:2; cf. Lev 19; Hos 11:9; Is 45:18,22; 46:9; 48:12; etc.

Bread (Food) of + N²⁵ and the third has life as possessor of another noun in the formula **N + of Life**.²⁶ However, the author must have arrived at his present formula "I am the bread of life" out of his experience of Jesus not as overseer of the food that YHWH supplies like Moses, but as the one endowed with power to continue the work of the father as food provider.

5. Understanding the Motif "Food of Life"

Any attempt to understand the self-revelation of Jesus as "bread of life" in Johannine scheme must not be made in isolation. One has to take cognisance of the general understanding of the motif in other traditions available to us. From what is said earlier ancient cultures consider "food of life" as material food with divine origin, and it has the power to impart immortality or eternal life. It is a special offer made to a mortal to enable him/her share life in the assembly of the gods (divine). Food of life was never celebrated as an expression of ideal past or glorious future but a practical means to solving acute human problems like mortality, hunger and general restlessness.

A very essential element in the motif is freedom of choice. Food of life can be accepted or rejected; the one who accepts it gains life; the one who rejects or refuses (disbelieves?) it forfeits immortality. The Akkadian and Igbo evidence illustrate this: Adapa refused the food of life and remained mortal while the Eze Nri accepted Chukwu's demand, very challenging as it were, and acquired for himself, his people "Ndi Igbo" and the entire world the food that satisfies human hunger and assures the well-being of humankind (the goal of salvation!)

5.1. In the Fourth Gospel

Understanding the motif "food of life" in the NT, especially in the Fourth Gospel, is not an easy task as demonstrated by the withdrawal of some disciples from following Jesus on the ground that his claim was a "hard saying" (cf. Jn 6:60). The author of the Fourth Gospel must have programmed Jesus' self-revelation as "Bread of Life" to reverse the trend in the OT and early Judaism (cf. Ex 34:28; Am 8:11; Dt 8:3), noticeable at that time in the early Christian community in which material and natural food was thought to oppose divine word. "One does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of God" (cf. Mt 4:4; Lk 4:4 and Mk' omission of the text). The prophets saw their vocation figuratively as eating the word of God (Jer 15:16; Ezk 2:8; 3:3 cf. Rev 10:8-11). To be added is the Wisdom motif (Prov 9:1-5; Sir 24:19-27; Wis 16:26; cf. Is 55:1-3) in the NT which places wisdom above all as is evident in the case of Mary and Martha (Lk 10:38-42). That means it is more honourable

²⁵ They include: bread of adversity (Is 30:20); bread of mourners (Ezk 24:17,22); food of angels (Wis 16:20; Ps 78:25; 4Esdras 1:19); bread of tears (Ps 80:6); bread of toil (Ps 127:2); bread of wickedness (Prov 4:17; cf. 23:6); bread of idleness (Prov 31:27); bread of learning (Sir 15:3); bread of sighs (1QH 5:33) etc.

²⁶ See, tree of life (Gen 2:9; 3:22,24; Prov 3:18; 11:30; 13:12; 15:4); breath of life (Gen 6:17; 7:15,22; 4Esdras 3:5); restorer of life (Ruth 4:15); light of life (Job 33:30; Ps 56:14); path of life (Ps 16:11; Prov 2:19); fountain of life (Ps 36:10; Prov 10:11; etc.); way of life (Jer 21:8; Prov 6:23); days of life (Eccl 8:15); statutes of life (Ezk 33:15); covenant of life (Mal 2:5); commandments of life (Bar 3:9).

to eat (ruminate over) the word of God than to eat material food. Indeed, if anything is to be masticated it is the word of God!

However, the bread (food) of life, which Jesus is and, which whoever eats it will not die (Jn 6:48-50), is not antidote to physical death but eternal death or rather loss of salvation occasioned by unbelief (Jn 6:35-36). R. Aquiba (*M. Sanhendrin* 10:3) has observed in his comment on the manna that unbelief shuts one out from everlasting life. Because of unbelief the fathers who ate the bread from heaven died in the wilderness (cf. Num 14:35). In other words, unbelief can change the bread of life into the food of death (cf. *Adapa* story).

When it comes to understanding Jesus' claim, there are divergent views. From early Christian period Jesus has been associated with food and life. But this association is largely limited to Jesus' flesh/body²⁷ and does not extend to his person. Hence Hilary insists "his flesh is truly food" (*De Trin.* viii) and Ignatius has no doubt that the bread of God is the flesh of Christ (*Rom.* vii,3). Augustine in his *Tractate* 25,14 on Jn 6:15-44 dwells on spiritual rather than Eucharistic interpretation.²⁸ He conceives "Bread of Life" as eternal sufficiency in which there is no want (6:35) or as the bread in which Jesus alone offers by his doctrine and spirit, that nourishment by which the soul is saved into eternal life. However, Chrysostom comes quite close to Jesus' total identification with food in the Fourth Gospel when he states in the homily: "When we desire it, he lets us feel him, and eat him, and embrace him" (*Hom. 46 on John*).

5.2. As Metaphor

The formula "Food of Life" can well be understood as metaphor because it expresses more than its literal and regular sense.²⁹ The OT is already familiar with such a metaphor relating to food. For instance, the "bread from heaven" is at one time taken in its face value as manna, material food and in the metaphorical sense as divine word, instruction or revelation (cf. Dt 8:3; Wis 16:20, 26; Neh 9:20; Mt 4:4; cf. Prov 9:5; Is 55:10-11; Am 8:11-13; Sir 15:3). The two senses are obviously found in the NT. Bread is used as symbolism of the teaching of the Pharisees and Sadducees (Mt 16:11-12). And Jesus could have been the one loaf with the disciples in the boat (Mk 8:14).

In the Fourth Gospel, food/bread has also two levels of meaning. It stands for divine word or revelation to be received in faith not by eating (cf. Jn 6:32-34; cf. Mt 4:4), a meaning probably influenced by the OT. We have already seen that from the fruit of early Christian reflection, bread (Eucharistic Bread) is equated with the flesh of Jesus Christ (cf. Jn 6:51-58). Chrysostom in *Hom. 46:1* on Jn 6:48 equivocated in his interpretation to accommodate the two levels of meaning. Here bread is seen as either Jesus' saving doctrines and the faith, which is in him or his own body.³⁰ Whichever, Chrysostom sees the two aspects of Jesus' presence as important and complementary since both "serve the soul". This is the sense in

²⁷ This is based on Jesus' saying at the Last Supper (cf. Mt 26:26; Mk 14:22; Lk 22:19; 1Cor 11:24 also in Jn 6:51-58 where flesh receives another kind of discussion).

²⁸ The same approach is taken by Clement of Alexandria, Origen, Eusebius on the interpretation to the discourse on Jn 6:35-58. Cf. R.E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, [AB 29], New York 1966, 272.

²⁹ For more details on the basic notion of metaphor, see the author's work, *The imagery in the Prophecy of Hosea: A Literary and Exegetical Survey of Hosea's Metaphors and Similes*. [Ägypten und Altes Testament 41] Wiesbaden 1999, 7.

³⁰ Chrysostom however holds that "bread of life" refers to Christ's Godhead and not his Body (cf. *Hom. 45,2* on Jn 6:35).

which the Fathers of Vatican II want the faithful to understand bread of life when they stated: "The Church has always venerated the divine Scriptures as she venerated the Body of the Lord, in so far as she never ceases, particularly in the sacred liturgy, to partake of the bread of life and to offer it to the faithful from the one table of the Word of God and the Body of Christ."³¹ Here again the two senses are highlighted. To be remarked is that from the beginning of the Fourth Gospel Jesus Christ is presented as divine word made flesh (cf. 1:1-14).

5.3. In the African context

We have already seen that Africa is not left out in the development of the motif under study. Our ancestors, through etiological stories hinted incognizant at one of the greatest salvific works of God that was accomplished in Jesus Christ. In other words, the belief in a God-given crop (food) that is life-giving and life-sustaining is embedded in African tradition. The challenge is what we do with the motif to enhance our understanding of the Eucharistic meal and make its celebration more meaningful. Since bread is neither staple food nor part of main meal in many African societies, the current effort at westernisation and globalisation notwithstanding, we need, therefore, to get back to the sources. The bread of the Eucharist needs proper explanation to make it comprehensible to an African recipient; our catechesis must make good use of the stories in our tradition to communicate how dependent a Christian is on the Eucharist.

Jesus Christ has demonstrated how bread, the staple food of his own culture can be put to maximum liturgical use. He went as far as personifying himself with bread because of its two basic characteristics: *availability/affordability* and *divine origin*.³² Much can be achieved today even liturgically with our own staple foods. Christian communities in Africa can use, each its own staple food if not for the Eucharistic celebration but for *agape* meal after it. For the Igbo surely it is the chief crop yam that can serve this need. Fortunately, it can be prepared in various ways – cooked, roasted, fried etc. - for liturgical purposes. Such paraliturgical celebrations have their merit. Apart from demonstrating physically the communal sharing characteristic of African family, it offers those who may not have participated in the Eucharistic meal the opportunity to partake in shared meals in order to foster communal life and life-bonds with other members of the community.

The motif "food of life" has also an environmental and ecological interest for Africa. The belief of our ancestors in divine origin of food imposes on the present generation the obligation to preserve the environment in which the God-given crops thrive. Because of the unrestrained deforestation of land, degradation of the environment, and destruction of the ecology of many African societies some of the staple crops, which our ancestors cherished and celebrated in annual festivals are no longer yielding their full capacity. Indeed, a good number of these crops are at the verge of extinction. The cultivation of yam, and reaping the yield of this chief crop of the West African sub-region is no exception.

³¹ The Second Vatican Council Dogmatic Constitution on Divine Revelation, *Dei Verbum* 21.

³² The same criteria apply to Jesus' choice of wine, for it was YHWH who gave Noah the green plants (Gen 9:3) from which he cultivated the first vineyard (Gen 9:20).

6. Conclusion

From this study, one can arrive at a few conclusions. There is a consistent development of thought on the motif “food of life”. The more ancient traditions conceived the motif as relating to concrete material food that imparts immortality. Wisdom motif in Biblical tradition, Judaism and early Christianity spiritualised the material food and replaced it with the immaterial, divine word, or revelation, which promises eternal life. The development of the motif reached its climax in the Fourth Gospel where “Food of Life” is personified in Jesus Christ who is invariably presented as both true food (Eucharistic Bread) and divine word. And only the two together can truly satisfy human hunger. The way to contend this hunger is one great challenge facing the Church, especially the African Church. Hitherto great attention has been paid to one aspect of “food of life”, the Eucharistic bread, without a corresponding effort towards the dissemination of the divine word or emphasis on personal scriptural reading. To check the seeming imbalance more time has to be devoted to evangelism, proclaiming the divine word, not just as part of the Eucharist, but as food that promises eternal life on its own merit. More African Christians should have unhindered access to the word of God by making the Bible available in the local languages. Moreover, to enthrone the Holy Bible or at least the Book of the Gospels in our Churches, side by side with the Bread of the Eucharist, will be expressive sign of the complementary role both play in satisfying human hunger.

We can see that the mixed motif in the theme “food of life” offers us a wide range of options to discovering Jesus Christ both in the way we eat the food of life and in the way we celebrate it. Our inculturation concerns must make us appreciate our own God-given staple foods and put them not only into catechetical and liturgical use, but also guarantee their survival by preserving our environment.

Die Seligpreisungen Jesu nach dem Lukasevangelium (Lk 6, 20 – 23) als sprachdidaktische Herausforderungen im Religionsunterricht

Herbert Stettberger – München

0. Übersetzung des Textes Lk 6, 20 – 23¹

²⁰ Und er, erhoben habend seine Augen zu seinen Schülern, sagte:
Selig die Armen, denn euer ist das Reich Gottes.

²¹ Selig die Hungernden, denn ihr werdet gesättigt werden.
Selig die Weinenden jetzt, denn ihr werdet lachen.

²² Selig seid ihr, wann euch hassen die Menschen und wann sie euch ausschließen und schmähen und hinauswerfen eueren Namen als schlecht wegen des Sohnes des Menschen;

²³ freut euch an jenem Tag und hüpf! Denn siehe, euer Lohn [ist] groß im Himmel; denn genauso taten den Propheten ihre Väter.²

1. Stimmen aus der bibeldidaktischen Unterrichtspraxis

Ausgerechnet in einer recht neuralgischen Entwicklungsphase der Schülerinnen und Schüler schreibt u.a. der gymnasiale Lehrplan für das Fach Katholische Religionslehre in Bayern die Behandlung der Seligpreisungen Jesu im Unterricht vor.³ Nicht selten sieht sich nämlich eine in der achten (bzw. zehnten) Jahrgangsstufe unterrichtende Religionslehrkraft mit einer Vielzahl z. T. der Bibel entfremdeten oder regelrecht unkundigen und zudem schwer zu motivierenden Jugendlichen konfrontiert. Gleichzeitig eröffnen sich aus dieser scheinbar ungünstigen Ausgangssituation durchaus alternative

¹ Die Übersetzung sowie der gesamte nachfolgende Text sind gemäß der neuen deutschen Rechtschreibung abgefasst worden.

² Als Übersetzungsgrundlage diente hierbei die 27. Auflage des *Novum Testamentum Graece* (Ausgabe: Nestle-Aland, *Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch*, 27. Aufl., Stuttgart 1993). Die deutsche Wiedergabe orientiert sich vor allem an der Studienübersetzung: *Münchener Neues Testament*, erarb. v. „Collegium Biblicum München e. V.“, hrsgg. v. Hainz, J., Düsseldorf 1988. Um einer besseren Übersicht willen wird von der üblichen *scriptio continua* abgewichen.

³ Grundsätzlich ist dabei zunächst an die Besprechung der Seligpreisungen im Matthäusevangelium (Mt 5, 3 – 12) gedacht. Allerdings bietet sich gerade in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung mit der lukanischen Version der Makarismen an, die den Schülerinnen und Schülern keinesfalls vorenthalten werden sollte. Denn genau hier, in der vergleichenden Zusammenschau, können konstruktive Gespräche zum tieferen Sinn der Worte Jesu in Gang kommen (vgl. dazu den Lehrplan für das bayerische Gymnasium. *Fachlehrplan für Katholische Religionslehre*, hrsgg. v. Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus, München 1991, 39, 56, 57).

Wege der Bibelrezeption. So lässt die Schülerschaft der Sekundarstufe I in ihren Aussagen häufig ein erfrischend spontanes und unkonventionelles Verhältnis gegenüber biblischen Texten erkennen. Geprägt u. a. durch die pluralistische Gesellschaftsstruktur und eine zunehmende Tendenz der Entkirchlichung, nehmen viele daher die biblischen Botschaften ganz anders als noch vor zehn oder zwanzig Jahren wahr; auch die Reden Jesu werden schonungslos kommentiert oder hinterfragt. Dieses Phänomen haben Klaus und Philipp Wegenast sogar zu der Konzession veranlasst, biblische Geschichten dürften „auch ‚unrichtig‘ verstanden werden“.⁴ Womöglich führt jedoch gerade dieses „unrichtige Verstehen“ zu einem vielleicht sogar vertieften Verständnis der wahren Botschaft Jesu.

Was nun die Rezeption der Seligpreisungen Jesu nach dem Lukasevangelium angeht, so meldeten sich unlängst bei mir im Religionsunterricht am Gymnasium Grafing bereits nach einem ersten Lesedurchgang einige Schüler der achten Klasse insbesondere in Bezug auf die ersten drei Seligpreisungen zu Wort, deren Statements ich hiermit weitgehend wörtlich wiederzugeben versuche:

Ein Kommentar lautete: „So ein Unsinn: die Armen und die Hungernden werden selig gepriesen! Sollen vielleicht alle Menschen verarmen? Ist das Jesu Wunsch? Dann könnte aber auch keiner mehr einem anderen Menschen etwas zu essen geben!“

Es folgte ein weiterer Einspruch: „Viele Menschen werfen ihr ganzes Geld zum Fenster hinaus oder leben bewusst von der Sozialhilfe; solche sind doch selbst schuld an ihrer Armut. Und ausgerechnet die sollen auch noch belohnt werden für ihre Verschwendungssucht oder Faulheit?“

Sodann wurde ein anderer Einwand vorgetragen: „Bloß wenn jemand weint, rechtfertigt das noch lange nicht, dass man ihn beglückwünscht und ihm eine rosige Zukunft verspricht! Es gibt halt Leute, die immer nur das Schlechte in der Welt sehen!“

Schließlich brachte eine Schülerin die einhellige Auffassung der Klasse auf den Punkt: „Die Hochschätzung und die Versprechen gegenüber Menschen, denen es sehr schlecht geht, klingen wie Hohn. Diese Leute kann man doch nur bemitleiden oder ihnen aktiv helfen, nicht aber als ‚selig‘ bezeichnen. Außerdem werden sie doch von Jesus lediglich auf ein besseres Jenseits vertröstet.“

Weitaus weniger Widerspruchsgeist evozierten hingegen die zu Lk 6, 20. 21 parallelen Makarismen im Matthäusevangelium (Mt 5, 3. 6);⁵ die Tendenz zur Spiritualität entschärfte offensichtlich die ansonsten brisante Divergenz der Aussagen. Hier war die

⁴ Vgl. Wegenast, K. u. P., Biblische Geschichten dürfen auch „unrichtig“ verstanden werden. Zum Erzählen und Verstehen neutestamentlicher Erzählungen, in: Bell, D./H. Lipski-Melchior/ J. v. Lüpke/ B. Ventur (Hgg.), Menschen suchen – Zugänge finden, Wuppertal 1999, 246

⁵ Die gegen andere mathäische Seligpreisungen erhobenen Einwände von Schülern richteten sich nicht gegen die vermeintliche Inkonsistenz des göttlichen Heilsplanes, wie sie ihrer Meinung nach im Lukasevangelium zum Ausdruck kam, sondern resultierten aus einer großen Skepsis gegenüber der Praktikabilität derartiger geforderter Verhaltensmodi im Alltag eines Christen. Sanftmütigkeit und Barmherzigkeit beispielsweise ließen sich eben in einer Welt voller Egozentrik und gegenseitiger Ausbeuterei nur sehr schwer verwirklichen.

Gesinnung der Menschen entscheidend, dort, im Lukasevangelium, wurde lediglich ihr äußerer Zustand Anlass zur Beurteilung, so das Resümee der Klasse.⁶

2. Historisch-kritische Anmerkungen zu Lk 6, 20. 21

2.1 Redaktions- bzw. traditionskritische Überlegungen

Überlieferungsgeschichtlich spricht einiges dafür, dass die ersten drei Seligpreisungen im Lukasevangelium als Einheit tradiert wurden und u. U. inhaltlich auf Jesus selbst zurückgehen: Einmal tauchen alle drei Makarismen in Q auf (vgl. Mt 5, 3. 4. 6), darüber hinaus finden sich inhaltlich parallele Varianten etwa auch im Thomasevangelium (vgl. ThomEv 54. 69). Die quantitativ deutlich umfangreichere Heilszusage an die Verfolgten (vgl. Lk 6, 23 par Mt 5, 11 bzw. ThomEv 58. 68) stammt vermutlich erst aus der Zeit der Gemeindebildung; sie weist eine von den anderen Seligpreisungen isolierte Tradition auf, wie 1 Petr 4, 14; Jak 1, 12; Mt 5, 10 und Hermas, Sim IX 28, 6 – 8 belegen.⁷ Jedenfalls lassen sich vom geschichtlichen Hintergrund her zur Zeit Jesu keine regelrechten Verfolgungen verifizieren.

Vergleicht man nun die ersten drei Seligpreisungen nach Lukas – auf diese drei wollen wir uns in diesem Rahmen beschränken – mit den entsprechenden Analogien bei Matthäus und Thomas, so fallen folgende Besonderheiten auf:

Stilistisch gesehen stellen die lukanischen Seligpreisungen Mischformen im Hinblick auf die Anrede dar: in der Protasis werden die Armen, die Hungernden und die Weinenden allgemein in der dritten Person Plural, in der Apodosis hingegen in der zweiten Person Plural („euer“, „ihr“) direkt angesprochen. Im Thomasevangelium findet sich zumindest einmal, nämlich im Logion 54 („Selig sind die Armen, denn euer ist das Reich der Himmel“),⁸ diese Anredekombination. Matthäus dagegen verwendet bis auf Mt 5, 11 durchgängig die dritte Person Plural. Gattungsgeschichtlich dominiert eindeutig der Makarismus in der dritten Person, was auf eine ursprünglichere Form bei Matthäus hindeuten würde; andererseits passt ein unmittelbares Ansprechen der um ihn versammelten Menschen gut zur Situation des historischen Jesus. Eine klare Entscheidung ist hier schwer zu treffen.

Deutliche Akzentverschiebungen liegen im Hinblick auf die Titulatur der selig Gepriesenen vor: Während es bei Lk 6, 20 und ThomEv 54 lediglich um die „πτωχοὶ“ geht, bringt Mt 5, 3 die Formulierung „οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι“. Analog dazu lautet es in

⁶ Die Seligpreisung der Verfolgten um des Menschensohnes willen evozierte weitaus weniger Widerspruch auf der Schülerseite: In diesem Fall wurden zumindest die konkreten Vorleistungen der in der Nachfolge stehenden Leute direkt angesprochen und honoriert, was ja bei den ersten drei Seligpreisungen offensichtlich nicht der Fall war.

⁷ Vgl. dazu Bovon, F., Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilbd. (Lk 1, 1 – 9, 50), Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1989, 295

⁸ Vgl. die Übersetzung von Haenchen in: Haenchen, E., Die Botschaft des Thomas-Evangeliums, Berlin 1961, 24

Lk 6, 21 a und ThomEv 69 b schlicht „οἱ πεινῶντες“, Mt 5, 6 hingegen kennzeichnet die Adressaten der Jesusrede als „οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην“. Nur die Benennung in der dritten Seligpreisung (Lk 6, 21 b) hat mit der Wendung „οἱ κλαίοντες“ ihre quantitative Entsprechung in Mt 5, 4; dort sind die „πειθοῦντες“ angesprochen. Sowohl von der Einfachheit der Ausdrucksweise her als auch vom sozialgeschichtlichen Hintergrund aus betrachtet, spricht vieles für die Ursprünglichkeit der lukanischen Fassung in Lk 6, 20. 21.⁹ Andererseits kennen die Qumranmönche auch die matthäischen Terminologie „πρωτὸς τῷ πνεύματι“ (vgl. 1 QM XIV, 7; 1 QS IV, 3; 1 QS III, 8). Zieht man die alttestamentlich-jüdische Vorgeschichte zur Beurteilung heran, so lassen sich die matthäischen Versionen durchaus dieser Tradition zuordnen: Vor allem in der exilischen und nachexilischen Zeit trifft die Bezeichnung „Arme“ für ganz Israel zu, das seines Landes beraubt und verbannt worden ist. Später, etwa in der Epoche der Befreiungskämpfe der Makkabäer, gelten die „Armen“ als die Thoratreuen, die sich vom Hellenismus absetzen. Es geht also nicht mehr so sehr um die faktisch Armen, sondern um eine Grundhaltung, um eine Gesinnung. Das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit spiegelt ebenfalls recht treffend die Befindlichkeit des geschundenen und erniedrigten Judentums bis in die Zeit des römischen Imperiums hinein wider. Ähnliches gilt für die Seligpreisung der Trauernden bei Matthäus, die mit dem Ausdruck „πειθοῦντες“ vermutlich – parallel zu Mt 9, 15 – diejenigen Juden ins Visier nimmt, die ihre Sorge auf das Kommen der Basileia richten und weniger die aus Anlass ihrer aktuellen misslichen Lage heraus Weinenden (vgl. Lk 6, 21 b) im Auge hat.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass im Lukasevangelium die tatsächlich Besitzlosen und Hungernden und damit auch die Verzweifelten gemeint sind, wohingegen im Matthäusevangelium der Personenkreis der selig Gepriesenen erheblich erweitert ist: an die Demütigen vor Gott, die Frommen, die sich Gottes Gerechtigkeit herbeisehnen, richtet sich hier die Botschaft Jesu. Den Verhältnissen Jesu und seiner Anhängerschaft – vor allem der verarmten und unterdrückten Landbevölkerung Galiläas – kommen zweifelsohne die lukanischen Seligpreisungen näher. Daher darf wohl eher die lukanische Version der Seligpreisungen als die ursprünglichere betrachtet werden.

⁹ Vgl. dazu auch die Kommentare von Bovon (ders., a.a.O., 295 - 298), Ernst (Ernst, J., Lukas. Ein theologisches Portrait, 2. Aufl., Düsseldorf 1991, 77 - 81, Horn (Horn, F., W., Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, Göttingen 1983, 122 ff.), Luz (Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1 - 7), I/ 1, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1989, 200, 201), Schneider (Schneider, G., Das Evangelium nach Lukas. Kap. 1 - 10, 3. Aufl., Gütersloh/ Würzburg 1992, 151 f.), Schürmann (Schürmann, H., Das Lukasevangelium I, 1 - 9, 50, Teilbd. 1, Freiburg/ Basel/ Wien 2000, 262 - 330), Wiefel (Wiefel, W., Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1987, 130, 131)

2.2 Erklärungsmodelle – drei Beispiele

2.2.1 Traditionsgeschichtlicher Ansatz

Nicht primär Lukas, sondern in erster Linie die ebionitische Tradition mit ihrer rigorosen Armutsideologie, auf die Lukas nur zurückgreift, ist verantwortlich für die ungewöhnlich pauschale Heilszusage an die Armen, Hungernden und Erniedrigten in den Seligpreisungen Lk 6, 20. 21, so argumentiert u. a. Horn.¹⁰ Das Credo dieser urchristlichen Anawim-Frömmigkeitsbewegung liegt in der bedingungslosen Bejahung der irdischen sozialen Armut gleichsam als Zeichen für die Erwählung durch Gott. Dabei schlägt sich nach Horns Auffassung die Hoffnung dieser „armen judenchristlichen Gruppe“ auf eine apokalyptisch-eschatologische Umkehr unmittelbar in den von Lukas tradierten Seligpreisungen nieder.¹¹

2.2.2 Sozialgeschichtlich-ethischer Ansatz

Mit den „Armen“, „Hungernden“ und „Weinenden“ (Lk 6, 20. 21) sind Schottroff und Stegemann zufolge ausschließlich die Jünger Jesu gemeint und nicht der erweiterte Personenkreis von besitzlosen Menschen damals oder zur Zeit des Lukas oder gar in zeitloser Hinsicht. Diese derart glorifizierte Armut im Lukasevangelium weise den „Charakter eines literarischen Ideals“ auf.¹² Ziel dieser scharfen Formulierung von bedingungslosen Heilszusagen an die – Schottroff und Stegemann nach - *freiwillig* armen Jesusjünger sei es gewesen, die reichen Adressaten seines Evangeliums zu brüskieren: Lukas wolle sie geradewegs „zu einer Umkehr bewegen, die der sozialen Botschaft Jesu gemäß ist“.¹³

2.2.3 Zeitgeschichtlicher Ansatz

Bei den innerhalb der lukanischen Seligpreisungen angesprochenen Menschen handelt es sich laut Schmithals um bereits verfolgte Christen. Die in Lk 6, 22 thematisierten gehassten Personen erscheinen seiner Auffassung nach zusammen mit den sozial Armen „als Angehörige derselben Gruppe“.¹⁴ Angesichts der „konkreten Verfolgungssituation“¹⁵, aus der heraus Lukas die ersten drei Seligpreisungen durch die redaktionell

¹⁰ Horn, F., W., Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, 121 - 137

¹¹ Ders., a.a.O., 150, 151

¹² Schottroff, L./ W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1978, 30 – 33, 91 – 95, 105 f.

¹³ Dies., a.a.O., 119

¹⁴ Schmithals, W., Lukas – Evangelist der Armen, in: ThViat XII 74 (1973), 160

¹⁵ Ders., a.a.O., 164

angefügte vierte formuliere, zieht Schmithals folgenden Schluss: Seine Einstellung zum Besitz sei „nicht situationslos aus einer allgemeinen Armenfrömmigkeit oder aus asketischer Schwärmerei oder aus ideologischem Liebeskommunismus zu erklären“;¹⁶ vielmehr denke er „an die christliche Gemeinde seiner Zeit, die längst öffentlich verfolgt und des Hasses gegen das Menschengeschlecht angeklagt“ worden sei.¹⁷

3. Die linguistische Konzeption der lukanischen Seligpreisungen – eine mögliche Erklärung für die Inkompatibilität zwischen der antiken Text- und heutigen Rezeptionsebene

Wenn auch jedes der drei kurz vorgestellten Auslegungsmodelle¹⁸ (s. o.) - für sich betrachtet - durchaus plausibel erscheinen mag, so ist damit noch lange nicht die faktisch artikulierte Ambivalenz innerhalb der lukanischen Seligpreisungen geklärt. Darüber hinaus werden teilweise in allen drei Interpretationen – wie auch in manchen anderen exegetischen Ansätzen zu diesem Thema – viele Informationen (hier: via traditions-geschichtliche, sozial- oder zeitgeschichtliche Prämissen) gleichsam „von außen“ in den Text hineingetragen. Die linguistische Analyse hingegen bemüht sich darum, Informationen primär aus dem Text selbst zu beziehen.

3.1 Metaphorische Grundstruktur

An dieser Stelle sei vorab nochmals auf die resümierende Schüleräußerung verwiesen, wonach innerhalb der Seligpreisungen zwei „Dinge“ zusammengesetzt werden, die einfach nicht zusammenpassen wollen: Auf der einen Seite ist von den Armen, den Hungernden und den Weinenden die Rede,¹⁹ auf der anderen Seite wird diesen unglücklichen Menschen das Prädikat „selig“ zuerkannt. In der Tat treffen innerhalb der lukanischen Seligpreisungen diese drei zueinander scheinbar konträren gegensätzlichen Wortpaare besonders krass aufeinander; diese Ambivalenzen werden vom Leser sofort wahrgenommen.

Positioniert man das topikalisierte Prädikativ „μακάριοι“ in den drei Vordersätzen nach dem Subjekt und ergänzt die im Griechischen ausgefallene Kopula „εἶναι“, so erhält man jeweils das folgende prädikative Satzmuster:

¹⁶ Ders., a.a.O., 164

¹⁷ Ders., a.a.O., 160

¹⁸ Neben diesen drei exegetischen Ansätzen gibt es eine Vielzahl weiterer Auslegungsmodelle, auf die im Rahmen dieses Beitrags nicht eingegangen werden kann.

¹⁹ Vom sprachlichen Befund her lässt sich die an sich gefällige sozialgeschichtliche Interpretation nach Schottroff und Stegemann nicht verifizieren, wonach mit den Armen, Hungernden und Weinenden ausschließlich die Jünger Jesu gemeint waren.

Die Armen	/ sind / selig (Lk 6, 20).
Die Hungernden	/ sind / selig (Lk 6, 21 a).
Die Weinenden	/ sind / selig (Lk 6, 21 b).

Hierbei wird offensichtlich, dass die Nomina in der Subjektposition der Kategorie des Prädikativs zugeordnet bzw. unter dieser subsumiert werden. Im alltäglichen Sprachgebrauch fallen die physischen Befindlichkeiten *arm sein*, *hungrig sein* oder *weinen* nicht unter die denotative Bedeutungskategorie von *selig sein*. Folgerichtig werden diese Aussagen als inadäquat und deshalb inakzeptabel empfunden.

Die jeweils folgenden Kausalsätze verstärken diese Effekte, indem die je oppositionellen Lebensumstände in Aussicht gestellt werden. Besonders fällt hierbei die präsentisch formulierte Besitzumsanzeige des ersten Nachsatzes auf. Bei den anderen beiden Seligpreisungen wurde der präsentische Akzent auf die Vordersätze verlegt (vgl. in beiden Fällen das „nun“). So stehen sich im Ganzen zusätzliche Oppositionspaare gegenüber, die – als Zustands- bzw. Vorgangsexeme umformuliert - etwa so lauten:

- arm sein	versus	das Reich Gottes besitzen
- hungrig sein	versus	satt werden
- weinen	versus	lachen

Damit sind auf der Basis der kognitiven Linguistiktheorie wesentliche Kriterien für die Einordnung dieser Sätze unter die metaphorischen Artikulationen gegeben:

Gemäß der sog. „Interaktionstheorie“²⁰ evozieren metaphorische Redewendungen gezielt Interaktionen zwischen kognitiven Konzepten. Black demonstriert diesen Vorgang anhand des Beispielsatzes „Der Mensch ist ein Wolf“ folgendermaßen:

„Die Vorstellung Wolf ist ein Teil eines Systems von Vorstellungen, das zwar nicht scharf abgrenzt, aber doch bestimmt genug ist, um eine detaillierte Aufzählung zuzulassen. Der Effekt, den Menschen (metaphorisch) einen ‚Wolf‘ zu nennen, beruht also darauf, das Wolf-System von untereinander verwandten Gemeinplätzen ins Spiel zu bringen. Wenn der Mensch ein Wolf ist, dann sucht er seine Beute unter anderen Lebewesen, ist wild, hungrig, in ständigem Kampf verwickelt, ein Aasfresser und so fort. [...] Die Wolf-Metapher unterdrückt einige Details und betont andere – kurz gesagt, sie organisiert unsere Ansicht vom Menschen.“²¹ Um die Gegenseitigkeit der Einflussnahme der durch die Termini *Mensch* und *Wolf* ausgelösten Konzeptionen hervorzuheben,

²⁰ Vgl. dazu: Black, M., Die Metapher, in: Haverkamp, A. (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 69 ff. (erstmalig erschienen als: „Black, M., Metaphor, in: Proceedings of the Aristotelian Society 55 (1954), 273 – 294“, aus dem Englischen übersetzt von M. Smuda)

²¹ Ders., a.a.O., 71, 72

ergänzt Black an anderer Stelle seine Ausführungen, indem er schreibt: „Wenn die Bezeichnung Wolf einen Menschen in ein bestimmtes Licht rückt, so darf man darüber nicht vergessen, dass die Metapher den Wolf dabei menschlicher als sonst erscheinen lässt.“²²

Auf die Seligpreisungen hin angewandt, heißt das: Durch die Prädikation mittels der Kopula „εἶναι“ kommt es zu einem Interaktionsprozess zwischen den Vorstellungen bezüglich „μακάριοι“ auf der einen und den genannten Personenkreisen auf der anderen Seite. Worauf es nun ankommt, ist die Bereitschaft, diesen Interaktionsprozess in Gang kommen zu lassen und nicht ihn voreilig abzubrechen; letztere Tendenz entspricht freilich weitaus mehr dem Naturell der Generation einer hektischen Multimedia-Informationsgesellschaft. Wenn es im Rahmen des bibeldidaktischen Unterrichts jedoch gelingt, von der Schüler- wie auch von der Lehrerseite her Zeit für die Rezeption dieser Metaphorik zu investieren, dann kann die frohe Botschaft dieser Seligpreisungen transparent werden und im sprichwörtlichem Sinne „bereichern“. Dabei gilt es zu betonen, dass metaphorische Sätze die faktische Wahrheit zum Ausdruck bringen und nicht etwa Phantastisches jenseits der Alltagssprache artikulieren.²³

Wie könnte solch ein Interaktionsprozess nun - konkret artikuliert - aussehen?

Ausgehend vom Terminus „selig“ ließe sich feststellen: das Glückliche eines Menschen hängt nicht von seinem Besitzstand ab. Gerade diejenigen Menschen, die sich nicht andauernd um finanzielle Zuwächse bemühen, die buchstäblich auf Geld keinen Wert legen, die Besitzlosen, können durchaus glücklicher sein als reiche Leute in gesellschaftlich gehobenen Positionen. Anstelle der Sorge um ihren Besitz (vgl. Lk 12, 22 – 32) haben sie sich vielleicht eine Fähigkeit zur Freude über vermeintlich kleine Dinge im Leben bewahrt. Von dieser unbeschwerten Fähigkeit zur Freude aus antizipieren sie bereits hier und jetzt („νῦν“) an der Glückseligkeit im Reich Gottes.

3.2 Spezifischer Referenzbezug

Entscheidend im Hinblick auf die Fähigkeit, einerseits Metaphern zu kreieren, andererseits diese adäquat zu rezipieren, ist nun insbesondere der kulturelle Background sowohl vom Autor als auch vom Rezipienten. In beiden Fällen muss MacCormac zufolge ein Prozess im Gehirn ausgelöst werden, „der aus dem kulturell erlernten Vorrat an semantischen, im Gedächtnis gespeicherten Einheiten einige Referenten herausgreift, die normalerweise nicht miteinander verknüpft werden.“²⁴

²² Ders, a.a.O., 75

²³ Vgl. Lakoff, G/ M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago 1980

²⁴ MacCormac, E., R., *Religiöse Metaphern: Linguistischer Ausdruck kognitiver Prozesse*, in: Noppen, J.-P. (Hg.), *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die Religiöse Sprache*, Frankfurt a. Main 1988, 152

Dies bedeutet, dass die in den lukanischen Seligpreisungen verwendeten Termini jüdisch-hellenistischer Provenienz eine spezifische Decodierungskompetenz erfordern. Wer nun konkret unter „die Armen“, „die Hungernden“ oder „die Weinenden“ subsumiert wird, wie der Ausdruck „μακάριοι“ näherhin zu verstehen ist usf., muss sowohl vom Wortgebrauch der zeitgenössischen und der älteren Literatur als auch im Besonderen vom synoptischen und innerlukanischen Ko- und Kontext her eruiert werden. Um einer möglichst exakten und aufschlussreichen Lexemanalyse willen wären dazu spezielle semantische Rekonstruktionen von Nöten, die im Rahmen dieses Beitrags nicht geleistet werden können.²⁵

3.3 Hyperbolik

Erinnern wir uns zurück: Die ersten drei Einwände auf Seiten der Schülerschaft richteten sich gegen eine pauschale Seligpreisung von besitzlosen, Hunger leidenden und niedergeschlagenen Menschen. In der Tat findet in diesem Zusammenhang keine weitere Spezifizierung statt; stets sind *die Armen*, *die Hungernden* und *die Weinenden* angesprochen. Auch über die genaueren Umstände ihrer Schicksalswende erfährt der Leser nichts; lediglich die Gründe für ihr sprichwörtliches alles überragendes „Glück im Unglück“ werden in den drei Kausalsätzen (Lk 6, 20. 21) aufgelistet.

Und gerade durch diese pauschalisierenden Formulierungen wird eine der Wirkungen beim Leser erzielt, wie sie innerhalb der antiken Rhetorik²⁶ im Bereich der Hyperbolik angestrebt wurden. Es kann sich dabei etwa um eine „Intensivierung des Gemütsgehalts und größere Anschaulichkeit“ oder um „komische, bes. ironische Effekte“ handeln.²⁷

Denkbar wäre mithin, dass auch die Rezipienten damals, zur Zeit der Entstehung des Lukasevangeliums, diese in den Seligpreisungen artikulierten Pauschalisierungen als unangemessen empfanden. Vielleicht war aber dies gerade die Absicht des Initiators; eine gegenüber Notleidende abgestumpfte, gefühllose Bevölkerung musste erst provoziert und wachgerüttelt werden, um ihre eigene Passivität überwinden zu können. Genau diese Funktion und Wirkung ist heute nicht minder relevant.

²⁵ Hierzu wird im Frühjahr 2002 – so Gott will – eine ausführliche Untersuchung im Rahmen meiner Dissertation folgen.

²⁶ Vgl. hierzu u. a. Quintillian, M., Fabri, De institutione oratoria (Leiden), Joannem de Vivie 1720

²⁷ Vgl. Wilpert, G. v., Sachwörterbuch der Literatur, 3. Aufl., Stuttgart 1961, 248, 249

Wie die zumindest streiflichtartige sprachliche Untersuchung der ersten drei Seligpreisungen im Lukasevangelium gezeigt hat, haben die anfangs zitierten Schüleräußerungen durchaus ihre Berechtigung; mehr noch: die darin angesprochenen Ambivalenzen dürften u. U. vom eigentlichen Initiator (Jesus) bzw. vom Autor (Lukas) gezielt artikuliert worden sein. So lassen sich daraus nicht nur Trostworte für die Betroffenen oder eine umfassende Heilszusage ablesen, sondern darüber hinaus sollte gerade auch die übrige, nicht dem angesprochenen Personenkreis zugehörige Bevölkerung betroffen gemacht werden. Es geht also ganz und gar nicht um eine Bestätigung des status quo oder um ein Vertrösten auf die Zukunft; vielmehr leitet sich aus den sprachlich derart konzipierten Seligpreisungen ein deutlicher, an die Besitzenden gerichteter Appell ab: Gott steht auf der Seite der Armen; nun liegt es an den Besitzenden, sich auf die Seite Gottes zu begeben und den Besitzlosen beizustehen.

Im Hinblick auf eine detailliertere Exegese bieten sich weitere kognitiv-linguistische Analysen an, die in den vorangegangenen Punkten nur auszugsweise angesprochen wurden.²⁸

4. Sprachdidaktische Vorschläge für den Religionsunterricht

Vorab sei darauf verwiesen, dass sich die folgenden Vorschläge lediglich als mögliche Maßnahmen innerhalb einer bibeldidaktischen Unterrichtssequenz zum Thema „Seligpreisungen“ verstehen.

Grundlegend für jegliche intensivere Auseinandersetzung mit dem Thema „Seligpreisungen“ ist der Freiraum für Schüleräußerungen nach dem ersten In-Kontakt-Treten mit dieser Textgattung. Diese Reaktionen müssen sich nicht unbedingt nur auf verbale Artikulationen beschränken, sondern können auch beispielsweise in Rollenspielen oder in gemalten Bildern zur Darstellung gebracht werden. Den Jugendlichen sollte jedenfalls dabei genügend Zeit gelassen werden, die metaphorische Struktur des Textes wahrzunehmen und sich damit auseinanderzusetzen.

Sinnvoll ist darüber hinaus eine mit Schülern gemeinsam durchgeführte Aktualisierung der in den meisten Übersetzungen antiquiert wirkenden Lexeme. Diese lässt sich am besten über die Bildung von Wortfeldern oder konkreten Geschichten zu einzelnen biblischen Ausdrücken erreichen, wobei adäquatere Termini herausgefiltert und diese anschließend in gemeinsamen Brainstormings inhaltlich wiederum konkretisiert und in der individuellen Alltagserfahrung festgemacht werden können.

²⁸ Vgl. dazu Fußnote Nr. 25!

Als wesentliches Unterrichtsziel steht zudem die Einsicht an, dass die jeweiligen Lexeme und deren Bedeutungen als Ergebnis des sozio-kulturellen Kontextes sowie des individuellen spezifischen Gebrauchs zu sehen sind. Vorverurteilungen anderer Kulturen wird somit eine Absage erteilt.

Um die biblische Botschaft in neuzeitliche Medien (Audio-, Video-, Multi-Media) zu übersetzen, bietet sich schließlich eine Projekt orientierte Recherche und Präsentation durch die Schülerinnen und Schüler an.

5. Literatur:

- Bovon, F., Das Evangelium nach Lukas, 1. Teilbd. (Lk 1, 1 – 9, 50), Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1989
- Black, M., Die Metapher, in: Haverkamp, A. (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt 1983, 69 ff.
- Ders., Metaphor, in: Proceedings of the Aristotelian Society 55 (1954), 273 – 294
- Ernst, J., Lukas. Ein theologisches Portrait, 2. Aufl., Düsseldorf 1991
- Haenchen, E., Die Botschaft des Thomas-Evangeliums, Berlin 1961
- Horn, F., W., Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, Göttingen 1983
- Lämmermann, G./ C. Morgenthaler/ K. Schori/ P. Wegenast (Hgg.), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart/ Berlin/ Köln 1999
- Lakoff, G/ M. Johnson, Metaphors we live by, Chicago 1980
- Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1 – 7), I/ 1, Zürich/ Neukirchen-Vluyn 1989
- MacCormac, E., R., Religiöse Metaphern: Linguistischer Ausdruck kognitiver Prozesse, in: Noppen, J.-P. (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die Religiöse Sprache, Frankfurt a. Main 1988, 152 ff.
- Münchener Neues Testament, erarb. v. „Collegium Biblicum München e. V.“, hrsgg. v. Hainz, J., Düsseldorf 1988
- Nestle-Aland, Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch, 27. Aufl., Stuttgart 1993
- Quintillian, M., Fabri, De institutione oratoria (Leiden), Joannem de Vivie 1720
- Schilling, K., Wege ganzheitlicher Bibelarbeit. Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz, Stuttgart 1992
- Schmithals, W., Lukas – Evangelist der Armen, in: ThViat XII 74 (1973), 153 - 167
- Schneider, G., Das Evangelium nach Lukas. Kap. 1 – 10, 3. Aufl., Gütersloh/ Würzburg 1992
- Schottroff, L./ W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1978
- Schürmann, H., Das Lukasevangelium 1,1 – 9, 50, Teilbd. 1, Freiburg/ Basel/ Wien 2000
- Wegenast, K. u. P., Biblische Geschichten dürfen auch „unrichtig“ verstanden werden. Zum Erzählen und Verstehen neutestamentlicher Erzählungen, in: Bell, D./ H. Lipski-Melchior/ J. v. Lüpke/ B. Ventur (Hgg.), Menschen suchen – Zugänge finden, Wuppertal 1999, 246 ff.
- Wiefel, W., Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1987
- Wilpert, G. v., Sachwörterbuch der Literatur, 3. Aufl., Stuttgart 1961

**Factum et fictum.
Literarische und theologische Erwägungen
zur Romreise des Paulus in der Apostelgeschichte (Apg 27,1-28,16)**

Adrian Hummel – München

Lukas: Theologe, Historiker oder Literat?

Zwar sind die Zeiten des kollektiven Ideologieverdachts gegen den vermeintlichen »Frühkatholizismus« des lukanischen Doppelwerkes und seines Autors (im folgenden: Lukas) längst abgelebt.¹ Zumindest der Apostelgeschichte verblieb jedoch ihr Charakter als »storm center in contemporary scholarship« (W. C. van Unnik 1966).² Intensive Kontroversen um mögliche Quellen und verarbeitete Traditionen, um schriftstellerische Eigenleistungen des Autors und die Geschichtlichkeit seiner Beschreibung, um vermutliche Zielsetzungen und wahrscheinlichste Einpassung des Werks in den Rahmen frühchristlicher Theologiegeschichte prägen nach wie vor die exegetische Diskussion; Forschungsberichte wiederum bemühen sich um Sichtung und Bewertung einschlägiger Veröffentlichungen.³ Dabei fällt ein Sachverhalt besonders ins Auge: Jeder (theologische, exegetische oder sonstige) Interpretationsansatz bleibt auf die Gattungsfrage verwiesen; von ihr her oder auf sie hin wandeln sich Blickwinkel und Ergebnisse der Ausleger. Versteht man etwa (wie Alfons Weiser 1981⁴) den Autor vor allem als Theologen, verunsichert seine darstellerische Freude an scheinbar feuilletonistischen Details wie Prügeleien (Apg 16,22; 18,17; 19,16.29) oder Segelturns (Apg 27,1-44); deutet man dagegen (wie Eckhard Plümacher 1972⁵) den zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes be-

¹ Vgl. hierzu etwa: KÄSEMANN, Ernst: Amt und Gemeinde im Neuen Testament (1949). In: Ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1. 4. Aufl. Göttingen 1965, S. 9-134; VIELHAUER, P.: Zum »Paulinismus« der Apostelgeschichte (1950/51). In: Ders.: Aufsätze zum Neuen Testament. München 1965, S. 9-27; KÜMMEL, W. G.: Lukas in der Anklage der heutigen Theologie. In: ZNW 63 (1972), S. 149-165. Die Vorwürfe fasste schließlich zusammen: SCHULZ, S.: Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus als Herausforderung an den Protestantismus. Stuttgart 1976, S. 109-123; 132-161. Benutzte Abkürzungen folgen: SCHWERTNER, S. M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. 2. Aufl. Berlin u. a. 1992.

² UNNIK, W. C. van: Luke-Acts, a storm center in contemporary scholarship (1966). In: Sparsa Collecta I (NT.S 29). Leiden 1973, S. 29.

³ Siehe zuletzt etwa: HAHN, F.: Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Kommentare und Aufsatzbände 1980-1985. In: ThRv 82 (1986), S. 178-190; STEGEMANN, W.: Zur exegetischen Diskussion um die Apostelgeschichte. In: EvErz 46 (1994), S. 198-219. Unter den Kommentaren bedürfen der besonderen Erwähnung: CONZELMANN, H.: Die Apostelgeschichte. 2. Aufl. (HNT 7). Tübingen 1972; SCHNEIDER, G.: Die Apostelgeschichte (HThK 5/1.2). 2 Tle. Freiburg 1980/82; ROLOFF, J.: Die Apostelgeschichte (NTD 5). Göttingen 1981; SCHILLE, G.: Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK 5). Berlin 1984; WEISER, A.: Die Apostelgeschichte (ÖTBK 5/1.2). 2 Bde. Gütersloh 1981/85; PESCH, R.: Die Apostelgeschichte (EKK 5/1.2). 2 Bde. Zürich u. a. 1986/87; ZMIJEWSKI, J.: Die Apostelgeschichte (RNT). Regensburg 1994; FITZMYER, J. A.: The Acts of the Apostles (AncB 31). New York 1998; JERVELL, J.: Die Apostelgeschichte. 17. Aufl. (KEK 3). Göttingen 1998. Vgl. außerdem: VERHEYDEN, J. (Hg.): The unity of Luke-Acts (BETHl 142). Leuven 1999.

⁴ Vgl. WEISER, A.: Die Apostelgeschichte (Anm. 3), S. 29-38.

⁵ »(U)mschriebe man den Abfassungszweck der Apostelgeschichte mit diesen Worten, griffe man nicht allzuweit daneben: war sie doch ein Erbauungsbuch (...).« (PLÜMACHER, E.: TEPATEIA. Fiktion und Wunder in der hellenistisch-römischen Geschichtsschreibung und in der

vorzugt unter den Vorzeichen zeitgenössischer Historiographie, so marginalisiert sich der Wert des überlieferten Textes jenseits seines geschichtlichen Gehaltes zum bloßen »Erbaunungsbuch«; und begreift man die Apostelgeschichte schließlich (wie Richard I. Pervo) von ihren literarischen Qualitäten her, diffundieren deren Geschichtswert und ihre Theologie in eine Aura amateurhafter Unterhaltungsliteratur.⁶ Immer aber eignet den angeführten Lösungsvorschlägen eine irgendwie missglückte Verhältnisbestimmung zwischen Faktizität (*factum*) und Fiktivität (*factum*). Treffend fasste dieses prinzipielle Problem der gesamten Acta-Forschung C. K. Barrett 1999 zusammen: »Is Luke's account of the origin of Christianity fictitious or factual? Few would accept either of these alternatives in unqualified form. The question to ask must be: What is the proportion of fact or fiction?«⁷

In besonders drängender Form stellt sich besagte Frage angesichts der Seereise des Paulus von Kaisareia nach Rom (Apg 27,1 – 28,16). Kompositorisch allem Anschein nach durchaus verzichtbar und theologisch nicht eben sonderlich signifikant, zieht diese Episode die gegensätzlichsten Deutungsansätze auf sich. »Scholars would differ strongly as to the advisability of the enterprise, some maintaining that the account of Paul's journey to Rome (Acts 27.1 – 28.16) is highly trustworthy, the work of an objective eyewitness; some claiming that the record is second-hand and not necessarily accurate; others holding that the story is invention, and the ship a literary phantom.«⁸ Tatsächlich definieren alle Interpretatoren die Beziehung zwischen Faktizität und Fiktivität gerade dieses Abschnitts der Apostelgeschichte entweder im Sinne eines Ein- oder eines Ausschlussverhältnisses. Verständlicherweise befinden sich die Vertreter eines *Ausschlussverhältnisses* dabei in der Minderheit: Weder lässt sich eine – womöglich auf die »Wir«-Erzählerperspektive – gestützte Faktizität des gesamten Abschnittes leicht verteidigen, noch wird die – etwa auf romanhafte Züge gestützte – Annahme bloßer Fiktivität angesichts gegenläufiger Argumente leicht verfangen. Versuche wiederum, mit Hilfe moderner Wahrnehmungskategorien »antike Fiktion« von »antiker Geschichtsschreibung« zu unterscheiden (Helmuth Egelkrauth 1998⁹), muten von vorneherein anachronistisch an. Zurecht verweist Eckhard Plümacher in seinen diesbezüglichen Veröffentlichungen auf entsprechende Produkte der zeitgenössischen, »mimetischen« bzw. »sensationalistischen« Geschichtsschreibung (etwa eines Livius, Tacitus oder Josephus Flavius): »Den Blick auf die den Geschichtsschreibern der mimetischen Observanz eigene Neigung zum Spektakulären (...) sollte gezeigt haben, daß es keinerlei Grund dafür gibt, dem Autor der Apostelgeschichte den Status eines Historikers deswegen abzusprechen, weil sein Buch allzuviel fiktives Geschehen schildere. Sich der Fiktion zu bedienen, mochte sie nun in der Übertreibung oder gar der Erfindung von Fakten bzw. Geschehnissen bestehen, war in der sensationalistischen Geschichtsschreibung jener Zeit eine gebräuchliche Methode, um zur Darstellung des Spektakulären zu gelangen.«¹⁰ Unbeschadet dessen kämpfen auch Vertreter eines *Einschlussverhältnisses* (wie Eckhard Plümacher) mit beachtlichen Problemen: Lukas' Umgang mit miraculösen Stoffen oder Überlieferungen etwa überschreitet – wiewohl darin mitnichten den apokryphen Apostelakten vergleichbar – die ohnehin dehnbaren Grenzen vergleichbarer Historiographie bei weitem; und Passagen im Modus der lukanischen »Wir«-Erzählerperspektive kennt besagte Historiographie gleichfalls nicht. Andererseits nutzen literarische Texte der

Apostelgeschichte. In: ZNW 89 (1998), S. 66-90; ähnliche Folgerungen ziehen aber auch LÜDEMANN, G.: Das frühe Christentum nach der Tradition der Apostelgeschichte. Ein Kommentar. Göttingen 1987 sowie BOTERMANN, H.: Der Heidenapostel und sein Historiker. Zur historischen Kritik der Apostelgeschichte. In: ThBeitr 24 (1993), S. 62-84.

⁶ Richard I. Pervo zufolge war Lukas »an amateur with some rhetorical training« (PARSONS, M. C. / PERVO, R. I.: Rethinking the unity of Luke and Acts. Philadelphia 1993, S. 31).

⁷ BARRETT, C.K.: The historicity of acts. In: JThS 50 (1999), S. 515-534 (hier: S. 525).

⁸ GILCHRIST, J. M.: The historicity of Paul's shipwreck. In: JSNT 61 (1996), S. 29-51 (hier: S. 29)

⁹ Vgl. EGELKRAUTH, H.: Die Apostelgeschichte. Antike Fiktion oder antike Geschichtsschreibung? Was bleibt nach 150 Jahren Actaforschung. In: Theologie, Mission, Verkündigung. FS Helmuth Egelkrauth. Bonn 1998, S. 3-7.

¹⁰ PLÜMACHER, E.: TEPATEIA (Anm. 5), S. 82.

Antike (wie etwa der zeitgenössische Roman) zwar ›Wir‹-Erzählperspektive und Mirakelhaf-tigkeit der Darstellung; dafür lassen sie den historischen Impetus einer Apostelgeschichte weitestgehend vermissen. Die Lage scheint verworren: »Das würde aber bedeuten, daß unser Verfasser, weil er keine Schulaufgabe erledigen wollte, die Apg nicht der Form irgendeiner spezifischen Art von Historiographie oder einer sonstigen Gattung anpassen mußte, und in der Tat paßt sie zu keiner völlig.«¹¹ Nicht wenige Ausleger weisen der Apostelgeschichte daher den Charakter einer ›Mischgattung‹ zu: »Weil keine Zeitgenossen oder Nachfolger solche Acta geschrieben haben, ist sein Werk eigentlich ein Werk *sui generis*. Es gehört zu keiner Gattung, wenn eine Gattung per definitionem aus mehreren Werken bestehen sollte. Und seine Verwandtschaft mit anderen Werken in diesem Sinne bleibt nur eine lose Verwandtschaft und Bekantschaft, allerdings zugleich eine Verwandtschaft mit mehr als einer Literatur-›Familie‹.«¹²

Die beschriebene Gattungs-Aporie zwischen Faktizität und Fiktivität resultiert aus einer Feh-leinschätzung des zeitgenössischen Literaturbetriebes. Weder Ausschluss- noch Einschluss-verhältnisse vermögen die Eigenart der Apostelgeschichte angemessen zu beschreiben; jene erschließt sich – wie viele Produkte des literarischen Hellenismus – erst der Annahme eines *Intertextualitätsverhältnisses* zwischen Faktizität und Fiktivität, zwischen Historizität und Literarizität. Nur weil Lukas sein zweites Werk nicht einer spezifischen Gattungstradition (etwa historischer oder romanhafter Natur), wohl aber einer umfassenden Textmatrix (des zeitgenössischen Bildungsgutes) einschrieb, oszilliert sein Erzählen zwischen Faktizität und Fiktivität. Geschickt eingesetzte Variations- und Verweistechiken verarbeiten (aus der Per-spektive des Autors) und erschließen (für den präsumtiven Leser) auf quasi ›postmoderne‹ Weise weite Anspielungshorizonte biblischer, jüdischer und paganer Provenienz gleicherma-ßen. Gerade besagtes Intertextualitätsverhältnis erzeugt jene irritierende Präponderanz des Text-Gewebes gegenüber dem Ereignishintergrund. Dieser wiederum repräsentiert antiken Wahrnehmungsbegriffen zufolge keineswegs die Faktizität des Geschehens: Als abhängig vom Erleben, Auffassen und Darstellen verbleiben bloße Ereignisse dem antiken Bewusstsein letztlich immer auf einer fiktiven Ebene. Faktizität dagegen kennzeichnet, neuerlich in antiken Bahnen gedacht, das lukianische Verheißungs- und Erfüllungs-Schema: Ausgebreitet hat und ausbreiten wird sich das Wort Gottes – eigentlicher Akteur der Apostelgeschichte! – ›von Jeru-salem bis hin zum Ende der Erde‹ (Apg 1,8). Und wer konnte oder könnte dem widerspre-chen? Insofern kommen theologische Signifikanz, literarische Fiktivität und intentionale Fak-tizität in der *authentischen Geschichts-Erzählung* des Lukas schließlich eindrucksvoll zur Deckung. Die Seereise des Paulus aber (Apg 27,1 – 28,16) bietet ein mehr denn ansprechen-des Beispiel der skizzierten Konzeption.

Die Präponderanz des Faktischen. Heutige Kohärenzerwartungen

Furore unter den Auslegungen der Seereise des Paulus machten während der beiden letzten Jahrzehnte bezeichnenderweise Interpretationen, die auf der Annahme eines Ausschlussver-hältnisses zwischen Faktizität und Fiktivität beruhen. Zwar prägte Eckhard Plümachers ein-schlussorientierte Historiographie-Theese – nicht zuletzt aufgrund geschickter Publikationstät-igkeit ihres Autors in gängigen Standardwerken – die Behandlung der Gattungsfrage;¹³ hier

¹¹ WEDDERBURN, A. J.: Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte. In: H. Lichtenberger (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel. Bd. 3. Tübingen 1996, S. 302-319 (hier: S. 308).

¹² Ebd., S. 319.

¹³ Siehe hierzu etwa PLÜMACHER, E.: Lukas als hellenistischer Schriftsteller (StUNT 9). Göttingen 1972; DERS.: Lukas als hellenistischer Historiker. In: RE.S 14 (1974), Sp. 235-264; DERS.: Art. Apostelgeschichte. In: TRE 3 (1978), S. 483-528; DERS.: Die Apostelgeschichte als historische Monographie. In: J. Kremer (Hg.): Les Actes des Apôtres. Leuven 1979, S. 457-466; DERS.:

und da modifiziert,¹⁴ galt der seltsam inkompatible Apostelgeschichts-Schluss unter solchen Vorzeichen mehr oder weniger als regelbestätigender Sonderfall zeitgenössischer Geschichtsschreibung. Und Richard I. Pervo relativ provokante Roman-These – ohnehin auf der Grenze zwischen Einschluss- und Ausschlussverhältnis angesiedelt – scheiterte am ersten Teil der Apostelgeschichte (Apg 1-15) ebenso sichtbar wie sie die literarische Deutung ihres zweiten Teils (Apg 16-28) vereinfachen half; überdies verletzten verheerende Rückwirkungen besagter These auf Theologie und Geschichtswert der Apostelgeschichte liebgewordene Auslegungskonventionen.¹⁵ Obwohl stets zitiert, blieb sie infolgedessen letztlich ohne eigentliche Wirkungsgeschichte.

Weit gelegener kam heutigen Kohärenzerwartungen dagegen die Annahme eines Ausschlussverhältnisses zugunsten der Faktizität des geschilderten Seereise- und Schiffbruch-Geschehens (Apg 27,1-28,16). Exegetisch orientierte und nautisch versierte Veröffentlichungen von Günter Kettenbach (1986; 2. Aufl. 1997) und Heinz Warnecke (1987; 2. Auflage 1989) lösten gar eine archäologische Euphorie aus;¹⁶ Berichte über das ›Schiff des Paulus‹ erschienen (1990), eine englische Expedition unternahm – bislang allerdings erfolglose – Nachforschungen vor der maltesischen Küste (1994) und begleitende Forschungsartikel schärfen die Sinnhaftigkeit besagten Unternehmens exegetisch ein (1996).¹⁷ Auch deutschsprachige Bibelwissenschaftler beteiligten sich an den historischen Spekulationen: Alfred Suhl und Ferdinand Hahn verfassten wohlwollende Vorworte für die Publikationen Heinz Warneckes und Günter Kettenbachs; Jürgen Wehnert schließlich ging ins Gericht mit allen vier Autoren (1991 u. ö.),¹⁸ deren zwei sich auch untereinander widersprachen. Aller nautischen Fachkenntnisse und desselben exegetischen Grundaxioms zum Trotz – einer (angeblich) Augenzeugenschaft verbürgenden Interpretation der ›Wir‹-Erzählperspektive – waren Günter Kettenbach und Klaus Warnecke nämlich zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangt: Während Günter Kettenbach den Strandungsort des Paulus-Schiffes traditionellerweise auf der Insel Malta lokalisierte, glaubte Heinz Warnecke denselben in der westgriechischen Adriainsel Kephallenia gefunden zu haben. Unabhängig davon zeigten sich beide Autoren aber einig in der Bestimmung des Ausschlussverhältnisses; bei Klaus Warnecke etwa heißt es prototypisch: »Aufgrund der richtigen Fixierung der Orte erscheint nun der Text Apg 27-28 als in sich stimmig; er kann zudem als ein historischer Tatsachenbericht gewertet werden. Die rekonstruierte Route der Romfahrt bietet überdies ein einleuchtendes Itinerar für die im Titusbrief vorausgesetzten geographischen Stationen, die sich bisher nicht in die Vita Pauli einfügen ließen.«¹⁹ Unbeschadet dessen gerät Klaus Warneckes Theorie weit spekulativer als es sich ihr Autor einge-

TEPATEIA (Anm. 5); DERS.: Cicero und Lukas. Bemerkungen zu Stil und Zweck der historischen Monographie. In: J. Verheyden (Hg.): *The unity of Luke-Acts* (Anm. 3), S. 759-775.

- ¹⁴ Vgl. etwa: BERGER, K.: Hellenistische Gattungen im Neuen Testament. In: ANRW 2.25.2 (1984), S. 1031-1432 (bes. S. 1259-1281); STRECKER, G.: *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*. Göttingen 1992; DORMEYER, D.: *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*. Eine Einführung. Darmstadt 1993. Weitere Beispiele vor allem des angloamerikanischen Raums nennt: WEDDERBURN, A. J.: *Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte* (Anm. 11), S. 303 f.
- ¹⁵ Siehe hierzu besonders: PERVO, R. I.: *Profit with delight. The literary genre of the Acts of the Apostles*. Philadelphia 1987.
- ¹⁶ Vgl. KETTENBACH, G.: *Das Logbuch des Lukas. Das antike Schiff in Fahrt und vor Anker* (EHS.T 276). Frankfurt/M. u. a. 1986; WARNECKE, H.: *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus* (SBS 127). Stuttgart 1987.
- ¹⁷ Siehe etwa: HIRSCHFELD, N.: *The ship of Saint Paul*. 2 Tle. In: BA 53 (1990), S. 25-39; GILCHRIST, J. M.: *The historicity of Paul's shipwreck*. In: JSNT 61 (1996), S. 29-51.
- ¹⁸ Vgl. SUHL, A.: *Gestrandet! Bemerkungen zum Streit über die Romfahrt des Paulus*. In: ZThK 88 (1991), S. 1-28; WEHNERT, J.: » ... und da erfahren wir, daß die Insel Kephallenia heißt.« *Zur neuesten Auslegung von Apg 27-28 und ihrer Methodik*. In: ZThK 88 (1991), S. 169-180. Die Zahl zustimmender oder ablehnender Rezensionen ließe sich fast beliebig vermehren; siehe zuletzt noch: HAHN, F.: *Leben und Reisen. ... zur Zeit des Paulus*. In: RU 30 (2000), S. 85-89
- ¹⁹ WARNECKE, H.: *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus* (Anm. 16), Einbandrückseite.

steht. Zwar sind seine Einwände gegen die ›Melite-Malta-Theorie‹ durchaus bedenkenswert;²⁰ die Überzeugungskraft eigener Argumentation versagt ihm jedoch immer dort, wo biblische Exegese und nautische Fachkenntnisse ineinander greifen sollen. So bedarf Klaus Warneckes Kephallenia-These beispielsweise der Unerreichbarkeit Maltas im angegebenen Zeitraum von 14 Tagen (Apg 27,27); konsequenterweise postuliert er eine geringe Driftgeschwindigkeit des Schiffes und leitet diese wiederum aus dem griechischen Verb φέρω (pass. getrieben werden; Apg 27,15.17) ab. Wirklich erwecken viele deutschsprachige Übersetzungen durch mediale Wiedergabe der passivischen Form (›sich treiben lassen‹) den Eindruck der Langsamkeit; die lukanische Sprachlichkeit, welche besagtes Verb gerne in Zusammenhang mit dem Wirken des Heiligen Geistes bringt (Apg 2,2; 15,29; vgl. Hebr 6,1), verlangt jedoch dagegen – so Heinz Warnecke (vermeintlich) mit Pausanias – allerdings anzutreffenden eine dynamisierende Wiedergabe (etwa durch ›mitgerissen werden‹) – und neutralisiert damit Heinz Warneckes These. Wenig anders verhält es sich mit den auf Malta fehlenden, auf Kephallenia ›Barbaren‹: Einmal ganz abgesehen von der üblichen neutestamentlichen Wortbedeutung (›der griechischen Sprache nicht Mächtige‹; vgl. 1 Kor 14,11; Röm 1,14 u. a.), ignoriert diese Interpretation – wohl aufgrund des Registerfehlers der von Heinz Warnecke benutzten Oxford Ausgabe – eine Vielzahl anders lautender Pausanias-Stellen. Und dass es auf Malta keinen Gouverneur (›legatus‹) gebe, zeugt nur deshalb wider die ›Melite-Malta-These‹, weil Klaus Warnecke infolge eines Übersetzungsfehlers (›legatus‹ für den ›Ersten der Insel‹; vgl. Apg 28,7) dies selbst suggeriert. Ein, womöglich mit dem Ehrenpatronat ausgestatteter, ›municipii melitensium primus omnium‹ ist für Malta jedoch sogar inschriftlich bezeugt.²¹ Entsprechende Einwände gegen die Thesen Klaus Warneckes ließen sich bequem vermehren; die Publikation Günter Kettenbachs wirkt demgegenüber erfreulich vorsichtig: Er vermeidet die Vermengung nautischer und exegetischer Argumentation konsequent, leistet interessante Beiträge zur Neuinterpretation des schwierigen lukanischen Fachwortschatzes und inspirierte damit nicht zuletzt das genannte englische Expeditionsunternehmen. Nichtsdestoweniger entzieht sich das Textstück von der Seereise des Paulus (Apg 27,1 – 28,16) auch seinem Verständnis eines historischen Tatsachenberichtes. Die Annahme des Ausschlussverhältnisses zwischen Faktizität (*factum*) und Fiktivität (*factum*) zugunsten ersterer scheidet nunmehr an textinternen Inkonsistenzen, die schon Klaus Warnecke aufgefallen, aber geschickt überspielt worden waren. So macht Lukas nach Meinung Günter Kettenbachs widersprüchliche Angaben zum ›Land-Seewind-System‹: Mit einem von Ost nach West wandernden Mittelmeer-Tief zeichnet er eine ›verkehrte Welt‹; diese Beobachtung hatte schon Heinz Warnecke verunsichert. Vor allem aber entziehen sich die kontraproduktiven Maßnahmen des lukanischen Paulus und der Soldaten (Apg 27,30-32) sowie das klägliche Scheitern des Schiffes in vergleichsweise ungefährlicher Lage (Apg 27,41) angesichts beträchtlicher nautischer Kenntnisse des Schiffspersonals jedweder Plausibilisierung. Heinz Warnecke verlegt deshalb den Schauplatz nach Kephallenia, Günter Kettenbach seinerseits bemüht den ›Novellisten‹ Lukas. »Die Auslegung der Seefahrtgeschichte führt, unvermeidbar, immer wieder zur Frage: Welche Form gab der Dichter (sic!) Lukas seinem Logbuchbericht? (...) In der Tat: Apg 27,1 bis 28,16 ist eine Novelle, von Lukas geschrieben, gedichtet, gestaltet.«²² Heutige Kohärenzerwartungen an Fiktivität und Faktizität sehen sich unter solchen Umständen einmal mehr getäuscht. Antike Kohärenzerwartungen – zumal an ein Produkt des literarischen Hellenismus – hingegen sähen sich bestätigt: ›Paulus muß nach Rom‹ (Carsten Bur-

²⁰ Vgl. etwa die zusammenfassende Kritik: Ebd., S. 141.

²¹ Vgl. SUHL, A.: πρώτος τῆς νήσου (Erster der Insel) Apg 28,7. In: BZ 36 (1992), S. 219-226. Alfred Suhl verweist auch auf weitere Titulaturen dieser Art im antiken Mittelmeerraum. Auf maltesische Inschriften hatte schon hingewiesen: WIKENHAUSER, A.: Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (NTA 8.3-5). Münster 1921, S. 345.

²² KETTENBACH, G.: Das Logbuch des Lukas (Anm. 16), S. 167. Das genannte Zitat entstammt der zweiten Auflage von 1997.

feind 2000),²³ – aus Gründen intentionaler Faktizität ebenso wie aus jenen ereignisgestützter Fiktivität, immer aber aus solchen theologischer Natur.

Die Präponderanz des Fiktiven. Antike Kohärenzerwartungen

Produkte des – mit dem politischen (330 – 30 v. Chr.) zeitlich keineswegs deckungsgleichen – literarischen Hellenismus (330 v. Chr. – 100 n. Chr.) werden von der althilologischen Forschung gern unter Zuhilfenahme der Formel ›discordia concors‹ (Hans-Joachim Gehrke 1990 u. a.) beschrieben. »Vor allem nahm man die Alten gerne als ›Steinbruch‹, um seine Gelehrsamkeit zu zeigen. (...) Überhaupt ließen sich Anspielungen und Zitate sowie parodistische Umdeutungen in Hülle und Fülle einsetzen. (...) Die kontrastive Spannung und die Lust am Disparaten, die wir hier im Spiel der literarischen Innovation mit Traditionselementen finden und die wir schon in der Dialektik von Realismus und Künstlichkeit bei Theokrit (im 3. Jh. v. Chr.; Anm. des Verf.) beobachten konnten, beherrschten überall das Feld.«²⁴ Tatsächlich erschließt sich diese Literatur erst vor dem Hintergrund einer nahezu omnipräsenten Intertextualitäts-Zumutung permanent experimentellen Charakters: Plastisch-musikalische *und/oder* nüchtern-fachspezifische Sprachlichkeit, einfache Stoff- *und/oder* komplizierte Motivvariationen, Anspielungen auf *und/oder* Zitate aus kanonisierten Text-Modellen antiken Bildungsgutes, bloße Leitwort- *und/oder* transformative Repetitionstechniken, raffend-beschleunigende Spannungserzeugung *und/oder* minutiös-beschreibende Ergebnisverzögerung prägen dabei einen Einzeltext, der sich über bewusster Nachahmung und gekonnter Abweichung von anzierten Text-Modellen einen eigenständigen Platz im Gewebe der hellenistischen Gattungsmatrix zu erkämpfen trachtet.²⁵ Besagter literarischer Neuerung verschrieben sich nicht nur pagane Schriftsteller; neben, allerdings nur rudimentär überlieferten, Autoren wie Artapanos oder Aristobul zeigen sich mit Philon von Alexandrien oder Josephus Flavius auch Schriftsteller des jüdischen Kulturkreises besagter Erzähltechnik verpflichtet. Was den paganen Autoren Homer, die frühen Historiker (Herodot, Thukydides) oder Tragiker (Aischylos, Sophokles, Euripides), das war den jüdisch sozialisierten Schriftstellern hebräische Bibel oder griechische Septuaginta: sprachliches, stoffliches oder intentionales Text-Modell, das es (im Rahmen der Tradition) nachzuzahlen und (auf innovativen Wegen) zu aktualisieren galt. Prosaformen (wie Historiographie und Roman), literaturgeschichtlich jünger und gattungspoesisch weniger normiert, boomten: »(N)euere Formen entstehen, die der Tatsache Rechnung tragen, daß sich mit der gewaltigen Expansion der griechischen Kultur im Hellenismus allererst ein breiteres, mäßig gebildetes Lesepublikum konstituiert. Dessen Interessen werden, abgesehen von bestimmten poetischen Genres, vor allem durch ein weites Spektrum primär der Unterhaltung dienender Prosaformen befriedigt. Hier sind in erster Linie die romanhaft-fiktional ausgestattete Historiographie und der sich aus ihr entwickelnde Liebesroman zu nennen.«²⁶

²³ Vgl. BURFEIND, C.: Paulus muß nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte. In: NTS 46 (2000), S. 75-91.

²⁴ GEHRKE, H.-J.: Geschichte des Hellenismus (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 1A). München 1990, S. 92. Den treffenden Begriff ›discordia concors‹ verwendet Hans-Joachim Gehrke ebd., S. 99.

²⁵ »In a very real sense, every writing is a unique genre in that every writing not only shares characteristics with groups of other writings, but it also maintains peculiar characteristics.« (MAC-KNIGHT, E. V.: Post-Modern use of the Bible. The emergence reader-orientated criticism. Nashville 1988, S. 243 f.)

²⁶ EFFE, B.: Hellenismus (Die griechische Literatur in Text und Darstellung 4). Stuttgart 1985, S. 13 f. Ganz ähnlich urteilt bezüglich des antiken Romans etwa Tomas Hägg: »Der Roman ist (...) die am wenigsten definierte, konzentrierte, organische, geformte aller literarischer Gattungen. Dieses ›Spätzeitepos für jedermann‹ bietet – genau wie das historische Epos zu seiner Zeit – jedem alles, nur mit dem Unterschied, daß nunmehr ›jeder‹ und ›alles‹ unendlich mehr variable Einheiten geworden sind.« (HÄGG, T.: Eros und Tyche. Der Roman in der antiken Welt. Mainz 1987, S. 115)

Dem intertextuellen Kombinations- und Variationsvermögen eines zeitgenössischen Autors setzten sie durchlässigere Grenzen. Unter den christlichen Schriftstellern nutzte Lukas besagte Möglichkeiten am eindrucklichsten: Er verband den anschaulich-lebendigen Bibelstil der Septuaginta mit Semitismen, Gräzismen oder Latinismen; das Wissensniveau des zeitgenössischen Allgemeingebildeten mit literarischen Reminiszenzen aus paganem und jüdischem Kulturkreis; die literarisch-rhetorischen Techniken des Hellenismus mit Stoffen, Themen und Intentionen der Heiligen Schriften des Judentums.

Freilich bedeutete eine Aufweichung traditioneller Gattungsgrenzen keineswegs deren Abgleiten ins Odium barer Beliebigkeit. Demgemäß löste sich die zeitgenössische Historiographie zwar aus den Zwängen thukydideischer Schlachtbeschreibungen und Prunkreden (Epidektik); ihrer äußersten Grenzen gegenüber benachbarten Gattungen der hellenistischen Gattungsmatrix (Biographie, Roman, Mythos) blieb sie sich jedoch stets bewußt. Noch Lukan von Samosata erklärt in seinem Werk ›Wie man Geschichte schreiben soll‹ (um 165 n. Chr.): »(E)s wäre schlimm, ja, mehr als schlimm, wenn einer die Merkmale der Geschichtsschreibung und Dichtung nicht auseinanderzuhalten wüßte und daher die Geschichtsschreibung mit poetischem Zierrat wie Mythos und Lobrede und zu den dazugehörigen Überreibungen ausstattete.«²⁷ Die Kriterien für historiographieferne Themen liegen fest: »Certain kinds of ›things said‹ seem to attract especial suspicion and thus a particular need for distancing: reports from distant places, tales of distant past, and anything to do with religion.«²⁸ Wohlgemerkt: Selbst Werke ›mimetischer‹ bzw. ›sensationalistischer‹ Historiographie lukianischer Zeitgenossen überschreiten besagte Grenze nicht, ohne ihrer Darstellung einen der üblichen Distanzierungstopoi einzuschreiben. Jene feine Differenz ignorieren viele Vertreter eines Einschlussverhältnisses zwischen besagter Historiographie und der lukianischen Apostelgeschichte: Nicht die Integration von Nachrichten aus entfernten Gegenden, entfernten Zeiten oder supranaturalen Ursprungs verhindert antiken Kohärenzerwartungen zufolge eine Zuordnung entsprechender Texte zum historiographischen Genre ›sensationalistischer‹ Provenienz, sondern lediglich deren auktorial unkommentierte Übernahme. Bezeichnenderweise enthalten alle etwa von Eckhard Plümacher zuletzt für seine These aufgelisteten Belegstellen aus Polybios, Poseidonios oder Plutarch jenen Distanzierungstopos und widerlegen damit gerade die These ihres Autors.²⁹ Lukas jedenfalls distanziert sich nicht nur *nicht* von supranaturalen Ereignissen (wie apostolischen Wundertaten), er begreift sie sogar als Bestätigung seiner Glaubensboten. Mithin versagt vor dem Hintergrund antiker Kohärenzerwartungen auch das Postulat einer Einschlussbeziehung zwischen zeitgenössischer Historiographie und Apostelgeschichte, zwischen Faktizität und Fiktivität. Nicht anders ergeht es einer Erprobung desselben Postulats am Beispiel der zeitgenössischen Romanliteratur.³⁰

Diese Gattungs-Aporie löst sich erst unter den Prämissen einer Intertextualitätsbeziehung zwischen der umfassenden Textmatrix des hellenistischen Bildungskanons (jüdischer wie paganer Provenienz) und der lukianischen Apostelgeschichte. Gerade weil Lukas in der skizzierten Weise auf jene Textmatrix zugreifen konnte, changiert sein Erzählen zwischen Faktizität und Fiktivität. Denn auch diese Phänomene haben im Netz antiker Kohärenzerwartungen

²⁷ Lukian. *Wie man Geschichte schreiben soll* 8. Hg. H. HOMEYER. München 1965, S. 104 f. (griech. – dt.).

²⁸ ALEXANDER, L.: Fact, fiction and the genre of Acts. In: NTS 44 (1998), S. 380-399 (hier: S. 384).

²⁹ Wenn E. PLÜMACHER: TEPATEIA (Anm. 5), S. 88 aus Plutarch (Coriolan 38,5) zitiert, daß »Menschen (...), die eine innige Liebe leidenschaftlich zu Gott hinzieht, denen es nicht möglich ist (sic!), derartige Erscheinungen zu verwerfen oder zu leugnen (...) eine Bestätigung ihres Glaubens gerade im Wunderbaren« finden, dann meint Plutarch dies (gegen E. Plümacher) distanzierend, nicht legitimierend. Darüber hinaus zählt Plutarchs Coriolan-Vita zur Gattung antiker Biographien; dieser aber bliebe eine Integration wunderhaltiger Stoffe ohnehin nicht versagt; vgl. Anm. 34 und die zugehörige Textpassage.

³⁰ Vgl. die knappe, aber treffende Kritik bei: WEDDERBURN, A. J.: Zur Frage der Gattung der Apostelgeschichte (Anm. 11), S. 310 f.

ihren relativ festen Platz. *Fiktionalität* jedenfalls verbinden antike Wahrnehmungsbegriffe (seit Platon und Aristoteles) nicht etwa mit Faktenferne, sondern gerade mit Faktennähe, sofern diese Fakten nur mit entfernten Gegenden, entfernten Zeiten oder supranaturalen Ursprüngen zu tun haben.³¹ All dies trifft auf Lukas' Apostelgeschichte in hohem Maße zu: Seine Erzählung führt ihre Aktanten (wie der antike Roman) in entfernte Gegenden des gesamten geographischen Gesichtskreises der damals bekannten Welt, seine Erzählung behandelt generationenlang zurückliegende Ereignisse (wie die antike Biographie) und seine Erzählung kündigt von den Einwirkungen einer supranaturalen Macht auf das alltägliche Leben (wie der antike Mythos). Konsequenterweise muss der Autor nach zeitgenössischem Verständnis Fehldeutungen vorbeugen: Dem jederzeit als fiktional abqualifizierbaren Ereignishintergrund korrespondiert die höhere *Faktizität* der (theologischen) Intention. Noch einmal: Wer konnte oder könnte die Ausbreitung des Christentums ›bis hin zum Ende der Erde‹ (Apg 1,8) leugnen? Die lukanische Gegenwart weiß sich aufgrund erfüllter Verheißungen der generationenlang zurückliegenden Vergangenheit zukünftiger Verheißungserfüllung gewiss. Im Wissen um diese Faktizität des ›Wortes Gottes‹ (als treibendem Agens der Apostelgeschichte) erhält die Fiktivität des Ereignishintergrundes ihre intertextuell gestützte, letztlich literarisch begründete Überzeugungskraft. Insofern verschmelzen antiker Kohärenzerwartung zufolge im Text der Apostelgeschichte gewusste Faktizität und gestaltete Fiktivität mit der theologischen Konzeption zum Intertextualitätsverhältnis einer *authentischen Geschichts-Erzählung*.

Die Romreise des Paulus (Apg 27,1-28,16). Eine authentische Geschichts-Erzählung

Den skizzierten Intertextualitätsanspruch betont Lukas gegen das (rhetorisch beschwerte) Ende seiner Apostelgeschichte hin (Apg 27,1 – 28,16) auf vierfache Weise: durch die geschickt variierende Vernetzung der Romreise des Paulus mit dem Reisetema des übrigen Textes, durch eine erlesene Sprachlichkeit voller literarischer Anspielungen und verweismächtiger Wortwahl, durch die bedeutungsträchtige Handlungs- und Personenführung, durch eine innovative Positionierung des eigenen Werkes auf der traditionellen Grenze zwischen Historiographie und Roman, zwischen Biographie und Mythos, zwischen Faktizität und Fiktivität. Ausgrenzung besagter Texteinheit (Apg 27,1 – 28,16) und Bedeutung des Reisetemas für die Apostelgeschichte im allgemeinen und ihren Paulusteil (Apg 16-28) im besonderen gelten der Forschung dabei für unbestritten. Erwähnung findet selbst noch die Verknüpfung aller größeren Paulusreisen (Apg 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1 – 28,16) durch das – womöglich die Verwendung einer itinerarischen Quelle signalisierende – Stilmittel der ›Wir‹-Erzählperspektive.³² Dessen steigernd-variierende Anordnung im Sinne hellenistischer Erzähltheorie ist den

³¹ Siehe hierzu v. a. die zusammenfassende Darstellung bei: BRISSON, L.: Einführung in die Philosophie des Mythos. Bd. 1. Darmstadt 1996, S. 5-142. Stellvertretend sei nur Senecas berühmte Historiker-Schelte zitiert: »(M)an braucht nicht viel Mühe aufzuwenden, um Ephoros als Gewährsmann anzufechten: Er ist ein Historiker (historicus est). Manche von diesen wollen sich durch die Erzählung unglaublicher Geschichten empfehlen und locken die Leser, die nicht aufmerken, setzte man ihnen nur Alltägliches vor, durch Wundergeschichten an. (...) Dies gilt allgemein von dem ganzen Historikervolk, das meint, für seine Arbeit nur Beifall zu finden und sie populär machen zu können, wenn es sie mit Lügen würzt.« (Seneca: *Naturales quaestiones* 7,16,1 f. Hg. H. M. HINE. Stuttgart u. a. 1996, S. 300 f.; die Übersetzung folgt: Seneca. Naturwissenschaftliche Untersuchungen. Hg. O. und E. SCHÖNBERGER. Würzburg 1990, S. 189)

³² Zu besagtem Stilmittel vgl. zuletzt: SHEELEY, S. M.: Getting into the Act(s). Narrative presence in the ›we‹ sections. In: PRSt 26 (1999), S. 203-220. Die exegetische Literatur findet sich in den genannten Kommentaren (Anm. 3); siehe außerdem: THORNTON, C.-J.: Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen (WUNT 56). Tübingen 1991; SILBERMAN, L. H.: Paul's Viper. Acts 28:3-6. In: Foundations and facets forum 8 (1992), S. 247-253; TALBERT, C. H.: A theology of sea storms in Luke-Acts. In: SBL.SP 131 (1995), S. 321 ff.; ALETTI, J. N.: Le naufrage d'Actes 27. Mort symbolique de Paul. In: L'Evangile exploré. FS Simon Légasse. Paris

Auslegern dagegen entgangen: Mit dem Fortgang der Ereignisse legt Lukas jedenfalls zunehmendes Gewicht auf die Schilderung der paulinischen Seereisen. Als literarisches Stilmittel dient eine solche Klimax der gliedernden Verknüpfung von Handlungssträngen; mit der Romreise des Paulus endet sie schließlich in einer Coda. Konsequenterweise wird die frühe Paulus-Reise von Kaisareia nach Tarsos (Apg 9,30) als Seereise nicht einmal charakterisiert, wenn der Kontext auch keine andere Lösung zulässt. Eine weitere Seereise von Seleukeia nach Zypern (Apg 13,4) kennzeichnet nur das Verb *ἀπέπλευσαν* (sie segelten ab). Nach diesem Schema ist auch die Fahrt von Kenchreai nach Ephesos (Apg 18,19) und von Ephesos nach Kaisareia (Apg 18,21 f.) beschrieben. Nur wenig ausführlicher behandelt Lukas die Seereise von Troas über Samothrake nach Neapolis (Apg 16,11 f.). Und eine vorletzte Seereise des Apostels, die ihn von Philippi nach Troas (Apg 20,6) führt, dann weiter von Troas über Assos, Mytilene, Chios und Samos nach Milet (Apg 20,13-15) bis er schließlich von Milet über Kos, Rhodos, Patara und Tyros (Apg 21,1-3) nach Ptolemais kommt (Apg 21,7), ähnelt einem nüchternen Inspektionsbericht mit eingeschobenen Erlebnissen. Im erzählerischen Finale stellt Lukas – ganz im Sinne hellenistischer Erzähltheorie – diesem nüchtern-beschreibenden Protokollton die lebhaft-beschleunigte Schilderung einer Irrfahrt mit Schiffbruch und wunderbarer Rettung (Apg 27,1 – 28,16) gegenüber. Selbst der letzte erzählerische Gestus besagter Passage – die Ermutigung des Paulus nach überstandener Irrfahrt (Apg 28,15) – verknüpft jene mit der gleichlautenden Zusage des Herrn vor Antritt der Reise (Apg 23,11). Das eingeschobene Wunder wiederum leistet die umfassendste Rückvernetzung: Paulus' Fieberheilung am Vater des Poplios (Apg 28,7-10) verknüpft ihn signifikant mit Jesu Fieberheilung an der Schwiegermutter des Simon (Lk 4,38 f.), mithin den Verkündigten beglaubigend mit seinem Verkündiger, den Anfang mit dem Schluss des lukanischen Doppelwerkes.

Dieser kunstvollen kompositorischen Technik korrespondiert eine – im Neuen Testament konkurrenzlose – sprachliche Brillanz der Textpassage. Allerdings macht gerade sie eine Identifizierung eventueller Vorlagen oder Überlieferungen (schriftlicher wie mündlicher Natur) schwer, wenn nicht unmöglich. Seit Martin Dibelius³³ rechnet die überwältigende Mehrheit der Exegeten beispielsweise mit protolukanischen Vorlagen für die Paulusreden (Apg 27,9-11. 21-26. 31. 33-36) der Textpassage (Apg 27,1 – 28,16) und das wunderbare Geschehen nach dem Schiffbruch (Apg 28,2-10: folgenloser Schlangenbiss, Heilungen). Freilich weisen gerade diese Verse eine erhebliche sprachliche Überformung durch eindeutige Lukanismen auf; zudem finden die genannten Textelemente auch im Rahmen der lukanischen Intertextualitätsbemühung ihren passenden Platz: Die Paulusreden gleichen in ihrer kühl überlegenen Art einschlägigen, und bei Gelegenheit (Apg 27,10. 26 u. 6.) sogar anzitierten Produkten zeitgenössischer oder normativer Geschichtsschreibung (etwa eines Thukydidés); strukturell ähnliche Beglaubigungs- und Rechtfertigungswunder (wie der folgenlose Schlangenbiss) begegnen zuhauf innerhalb der antiken Biographik³⁴ und von der kompositorischen Funktion

1996, S. 375-392; JERVELL, J.: *The theology of the Acts of the Apostles*. Cambridge 1996; KLAUCK, H.-J.: *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167). Stuttgart 1996, S. 127-133; SCHREIBER, S.: *Die theologische Signifikanz der Pauluswunder in der Apostelgeschichte*. In: *SNTU. A 24* (1999), S. 119-134; KOLLMANN, B.: *Paulus als Wundertäter*. In: U. Schnelle (Hg.): *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*. Göttingen 2000, S. 76-96.

³³ Vgl. DIBELIUS, M.: *Die Apostelgeschichte im Rahmen der urchristlichen Literaturgeschichte*. In: H. Greeven (Hg.): *Martin Dibelius. Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT 60). Göttingen 1951, S. 163-174. Unter den neueren Kommentatoren vertritt diese Ansicht etwa Rudolf Pesch; er rechnet mit Timotheus als Augenzeugen; vgl. PESCH, R.: *Die Apostelgeschichte* (Anm. 3). Bd. 2, S. 285 f. Dies kann aber der Unstimmigkeiten des Schiffbruchs wegen kaum überzeugen.

³⁴ Vgl. zum Thema der antiken Biographie bes.: TALBERT, C. H.: *Literary patterns, theological themes, and the genre of Acts* (SBLMS 20). Missoula 1974; DERS.: *Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in mediterranean antiquity*. In: *ANRW 2.16.2* (1978), S. 1619-1651; FAUTH, W.: *Pythagoras, Jesus von Nazareth und der Helios-Apollon des Julianus Apostata*. In: *ZNW 78* (1987), S. 26-48; TALBERT, C. H.: *The Acts of the Apostles. Monograph or >Bios?* In: B. Witherington (Hg.): *History, literature and society in the Book of Acts*. Cambridge 1996, S. 58-72.

des Heilungswunders war bereits die Rede. Nicht viel anders liegen die Dinge auch hinsichtlich der ominösen »Wir«-Erzählperspektive: Selbstverständlich könnten die genannten Passagen Relikte einer wie auch immer garteten Quelle des Lukas darstellen; leider läßt sich diese sprachlich jedoch nicht mit hinreichender Gewissheit rekonstruieren und obendrein repräsentiert die pluralische Erzählperspektive ein typisches Stilmittel des antiken Romans gerade zum Zwecke dynamisierender Schilderung von – übrigens massenhaft überlieferten – Seereisen und Schiffbrüchen.³⁵ Ausgeschlossen werden kann eine Benutzung einschlägiger, wenn gleich von Lukas literarisch ziemlich rückstandslos verarbeiteter Vorlagen und Überlieferungen aber dennoch nicht; dagegen spricht bereits die relative Nähe des lukanischen zum genuin paulinischen Ereignishintergrund (2 Kor 10-12; Gal 1 f. u. a.).

Nichtsdestoweniger gehört die ausgegrenzte Texteinheit zu den anspruchvollsten Passagen des Neuen Testaments. Eine – durchaus nicht vollständige – Auflistung der außerordentlichen Fülle an sprachlichen Extravaganzen erweckt schon rein äußerlich den besagten Eindruck.

- 1) *Neutestamentlich nur im lukanischen Doppelwerk belegte (in der paganen Literatur, der Septuaginta, bei Josephus Flavius und Philo von Alexandrien aber recht häufige) Wörter.* ἐπβάντες (Apg 27,2: besteigend [ein Schiff]), ὑπεπλεύσαμεν (Apg 27,4,7: wir segelten unter [...] entlang), ἐπισφαλούς τοῦ πλοῦς (Apg 27,9: gefährlich für die Schifffahrt), παρήνει (Apg 27,9: er mahnte), ναυκλήρω (Apg 27,11: Kapitän), λίβα (Apg 27,12: Südwesten), χῶρον (Apg 27,12: Nordwesten), συναρπασθέντος (Apg 27,15: mitgerissen worden), ὑποδραμόντες (Apg 27,16: darunter entlang laufend), σκευός (Apg 27,17,19: Schiffsausrüstung), χειμαζομένων (Apg 27,18: [vom Unwetter] bedrängt werdend), ἐκβόλην (Apg 27,18: Leichterung [eines Schiffes]), ὑπενόουν (Apg 27,27: sie vermuteten), τραχεῖς τόπους (Apg 27,29: ebene Stellen), μεταλαβεῖν (Apg 27,33 f.: Anteil erhalten), εὐθυμοί (Apg 27,36: wohlgenut), ἐκούφιζον (Apg 27,38: sie erleichterten), ἀρτέμωνα (Apg 27, 40: Vorsegel), κατεῖχον (Apg 27,40: hinsteuern; intransitiver Gebrauch), βίας (Apg 27,41: Gewalt), ἄφαντες πυράν (Apg 28,1: anzündend einen Haufen brennbaren Materials; auch Scheiterhaufen), φρυγῶνων (Apg 28,3: Reisig), δίκη (Apg 28,4: Göttin der strafenden Gerechtigkeit), πῦρρασθαι (Apg 28,6: anschwellen), πυρετοῖς καὶ δυσεντερῶν (Apg 28,8: Fieberanfälle und Durchfall; med. Fachausdruck), παρασήμω Διοσκούροις (Apg 28,11: bezeichnet mit den Dioskuren).
- 2) *Nur im lukanischen Doppelwerk belegte (und auch in der außerbiblischen Literatur fehlende oder aber entlegen, z. B. in Papyri, belegte) Wörter.* βραδυπλοοῦντες (Apg 27,7: wenig Fahrt machend), προσεῶντος (Apg 27,7: herankommen lassend), ἀνευθέτου (Apg 27,12: ungeeignet), τυφωνικός (Apg 27,14: einem Wirbelwind gleich), εὐρακίων (Apg 27,14: Nordostwind), ἀντοφθαλμῆν τῷ ἀνέμῳ (Apg 27,15: in den Sturm gerade hineinschauen), περικρατεῖς (Apg 27,16: mächtig), ἀσπίας ὑπαρχούσης (Apg 27,21: bei herrschender Arpettillosigkeit).

³⁵ Eine Vielzahl von Parallelen verzeichnet etwa: Weiser, A.: Die Apostelgeschichte (Anm. 3). Bd. 2, S. 660. Vgl. außerdem bes.: POKORNY, P.: Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman. In: ZNW 64 (1973), S. 233-249; MARGUERAT, D.: Voyages et voyageurs dans le livre des Actes et la culture gréco-romaine. In: RHPPh 78 (1998), S. 33-59. Ein kurzes Textstück aus dem Roman »Leukippe und Kleitophon« (111,1-5) des Achilleus Tatios (entst. vor 200 n. Chr.) etwa beginnt wie die Texteinheit Apg 27/28 mit dem abrupten Odyssee-Eingang. Genauso wie Lukas nutzt auch der pagane Autor das Stilmittel der wechselnden Wir- und Sie-Passagen. Noch ausführlicher als der, sich näher zur Geschichtsschreibung haltende, biblische Autor schildert Achilleus Tatios schließlich die nautische Problematik; auch hier wird Ladung über Bord gekippt, auch hier versuchen die Seeleute zu fliehen. Statt der Traumvision flieht Achilleus Tatios allerdings ein rettendes Gebet zur Schutzgottheit Poseidon ein. Siehe hierzu: KYTZLER, B. (Hg.): Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike. 2 Bde. München 1983 (die genannte Passage findet sich: ebd. Bd. 2, S. 220-225); HOLZBERG, N.: Der antike Roman. Eine Einführung. München 1986.

- 3) *Nautischer (neutestamentlich nur im lukanischen Doppelwerk belegter) Fachwortschatz.* ἀποπλεῖν (Apg 27,1: absegeln), πλοῖον Ἀλεξανδρινόν (Apg 27,6: Alexandrinisches Schiff, Getreideschiff), παραλεγόμενοι (Apg 27,8.13: vorübersegelnd), ὑποδραμόντες (Apg 27,16: darunter entlang laufende), σκάφης (Apg 27,16.30.32: Beiboot), ὑποζωννύτες (Apg 27,17: untergürtend), βολίσαντες (Apg 27,28: das Lot werfend), ὀργυιάς (Apg 27,28: Faden), πρῶψ (Apg 27,30.41: Bug), ἐξῶσαι (Apg 27,39: auflaufen lassen), ἐπέκειλαν (Apg 27,41: sie ließen auflaufen), πρύμνα (Apg 27,41: Heck).
- 4) *Signalwörter mit literarischem oder theologischem Verweischarakter.* ὡς δὲ ἐκρίθη (Apg 27,1: als aber beschlossen war; Odyssee-Parallele), παρήνει (Apg 27,9: mahnte), ἄνεμος τυφονικῶς (Apg 27,14: Wirbelwind; Geist-Parallele), ἐφερόμεθα (Apg 27,15.17: wir wurden mitgerissen), σκευήν (Apg 27,19: Ausrüstung), σώζεσθαι (Apg 27,20: gerettet werden; vgl. Apg 27,31.34.43 u. ö.), παρέστη (Apg 27,23 f.: es trat heran; Epiphanie-Terminologie), μὴ φοβοῦ (Apg 27,24: fürchte dich nicht; Epiphanie-Terminologie), καὶ ἰδοῦ (Apg 27,24: und siehe), ἐπέκειλαν τὴν ναῦν (Apg 27,41: sie ließen das Schiff auflaufen; Odyssee-Parallele), εἰς ἀπάντησιν (Apg 28,15: zur Begegnung; Ehrengelcit für Herrscher).
- 5) *Lukanische Stileigentümlichkeiten.* προσάγειν (Apg 27,27: sich nähern; intransitiver Gebrauch), σήμερον ἡμέραν (Apg 27,33: heute, den Tag), διασῶσαι (Apg 27,43; 28,1.4: er wollte retten), οὐ τὴν ... φιλανθρωπίαν (Apg 28,2: nicht ... Menschenfreundlichkeit), ἐγένετο δὲ (Apg 28,8: es geschah aber), τὰ περὶ ἡμῶν (Apg 28,15: das über uns).
- 6) *Lukanische Variations- und Affirmationstechnik.* ὑπεπλεύσαμεν, διαπλεύσαντες, ὑπεπλεύσαμεν (Apg 27,4 f. 7), μεταλαβεῖν, προσλαβόμενοι, μεταλαβεῖν (Apg 27,33 f.).
- 7) *Grammatische Besonderheiten.* τοῦ πλοῦς (Apg 27,9: der Schifffahrt; lukan. Genitiv), μέλλειν ἔσσεσθαι (Apg 27,10: im Begriff ist zu werden; hellenist. Konstruktionsmischung), ἐπιδόντες (Apg 27,15: preisgebend; absoluter Gebrauch), κερδήσαι (Apg 27,21: zu vermeiden; Euripides-Anspielung), ἐκπεσεῖν (Apg 27,26: verschlagen werden; thukydideisch), ἡμεθα (Apg 27,37: wir; hellenist. für ἡμεν), εἰ δύναντο ἐξῶσαι (Apg 27,39: wenn sie könnten, auflaufen lassen wollten; klass. Optat. obliquus), ἐν δὲ τοῖς περὶ (Apg 28,7: in den [zu ergänzen: Gebieten] um; Elision), ὅς (Apg 28,7.10: unechte Relativsätze).

Werden die aufgelisteten Stilistika der ausgegrenzten Texteinheit (Apg 27,1 – 28,16) einer genaueren Analyse unterzogen, so fällt zuvorderst die außerordentliche Anhäufung eines Sonderwortschatzes ins Auge. Dabei entstammen viele gewählte Ausdrücke der jüdisch-hellenistischen Literatursprache etwa eines Josephus Flavius – mit dessen fast gleichzeitig entstandenen ›Jüdischen Altertümern‹ Lukas eine besondere Nähe verbindet³⁶ – oder Philo von Alexandrien. Wie bei diesen Autoren, so resultiert hieraus auch für Lukas eine deutliche Abhängigkeit vom Wortschatz der Septuaginta. Allerdings weist Lukas in einigen Punkten über Philo von Alexandrien und Josephus Flavius hinaus: Bewusst integriert er seiner Darstellung Charakteristika der normativen paganen Schriftsteller des antiken Bildungskanons (wie Homer, Herodot, Thukydides, Sophokles, Aischylos oder Euripides). Darunter wiederum herrschen Anspielungen auf Homer, Euripides und die Geschichtsschreiber vor; Lukas scheut aber auch nicht vor Anleihen bei den weit weniger angesehenen Romanschriftstellern (Achilles Tatios u.a.) zurück. Eine Fülle nautischer – und gelegentlich medizinischer (Apg 28,8) – Fachausdrücke suggeriert außerdem extreme Versiertheit des Verfassers auf den beschriebenen Gebieten. Gleichzeitig ist die Texteinheit übersät mit lukanischen Vorzugsworten oder -wendungen (wie unechten Relativsätzen: Apg 27,7-10; τοῦ mit Infinitiv: Apg 27,20; men solitarium: Apg 27,21 u. v. a.); diese finden sich in den eingestreuten Paulus-Reden und dem

³⁶ Siehe hierzu etwa: STERLING, G. E.: *Historiography and self-definition. Josephos, Luke-Acts and apologetic historiography.* Leiden u. a. 1992.

Heilungswunder sogar besonders häufig. Bis ins letzte ausgefeilt erscheint in besagter Textpassage (Apg 27,1 – 28,16) ferner die typisch hellenistische Erzähltechnik, gleiche Wörter oder Wortstämme – zumal von Verben – unter Variation der Komposita affirmativ wiederholend, mit immer neuen Sinnnuancen auszustatten (πίπτο, werfen: Apg 27,19 u. a.; ἐκ-πίπτω, verschlagen werden: Apg 27,17.26.29 u. v. a.) oder denselben Sinn assoziativ immer neu einzuschärfen (φέρω, tragen, bewegen: Apg 27,15 u. a.; σώζω retten: Apg 27, 30. 31. 43. 44; 28,1.4 u. a.). Dieser Kunstgriff erzeugt den Eindruck ungeheurer Dichte und – zumal bei lautem Lesen – zahllose Klangassonanzen. Dem Klangerlebnis wiederum korrespondiert die grammatikalische und rhetorische Ausgestaltung (klassischer Optativus obliquus: Apg 27,39 u. a.). Hier zieht Lukas alle Register: Häufig korrespondiert die Wortwahl der Verzagttheit (Apg 27,13) einer artikulierten Lebensangst der Schiffsinsassen (Apg 27,16). Dagegen stehen graziilen Formulierungen (Apg 27,33) nüchterne Schilderungen nautischer Handgriffe oder unspektakulärer Seereisen (Apg 28,11-14) gegenüber und stakkatoartige Momentaufnahmen (Apg 27,16) kontrastieren aufs vorteilhafteste mit Zeitlupeneinstellungen (Apg 28,3-5). Tempo und Stilwechsel aber erzeugen ihrerseits Spannung und gesteigerte Aufnahmebereitschaft für die lukianische Leitwort- und Assoziationstechnik. Sie repräsentiert eine weitere Besonderheit der hellenistischen Erzähltheorie: Schon der abrupte Eingang der Texteinheit gemahnt an den (ungewöhnlich proömienlosen) Beginn der Odyssee; spätere Handschriften suchten dieses Ärgernis denn auch durch die Einfügung eines Überleitungssatzes zu glätten. Schließlich verlässt Lukas bei der Strandung des Schiffes aber sogar seine nautische Terminologie, um an das Stranden des Odysseus im Kriegsschiff (ναῦς; Apg 27,41) zu erinnern (Homer: Odyssee 9, 148.546). Beinahe unnötig darauf hinzuweisen, dass die Schiffbrüche des homerischen Helden aus identischen Motivketten zusammengesetzt sind wie Romreise und Schiffbruch des Paulus.³⁷ Auch das völlig unmotiviert eingebrachte und zu allem Überfluss mythologische Buggemälde des Getreidefrachters (Apg 28,11) scheint – weil auf pagane Leserschaft und deren unwillkürliche Unschuldassoziation berechnet – ebenso wenig ohne Bedeutung wie die griechische Göttin Dike (Apg 28,4). Jüdisch-hellenistisch gebildete Leser wiederum bleiben gleichfalls nicht ohne identifikationsstiftende Textsignale: So datiert Lukas in einer offenkundig paganen Umwelt wie selbstverständlich nach dem jüdischen Kalender (Ablauf des Fastens: Apg 27,9) und schon am Wortlaut erkennen kundige Septuaginta-Leser über den Hinauswurf des σκευός (Schiffsausrüstung: Apg 27,17) die angetippte Jona-Situation (Jona 1,5). Christliche Leser schließlich erinnert die Nahrungsaufnahme (Apg 27,33-38) aufgrund der Terminologie sicherlich an das eucharistische Mahl. Darüber hinaus wird die eingebrachte Epiphanie-Terminologie (Apg 27,23 f. u. ö.) nicht weniger günstig plaziert wie Anspielungen auf mythische Ungeheuer der Unterwelt (Typhon: Apg 27,14; Echidna: Apg 28,3) oder das geradezu aufdringlich wiederholte Rettungsmotiv (σῶζω Apg 27, 20. 31. 43. 44; 28,1.4 u. ö.). Unüberschbar ist es dem Autor darum zu tun, sein ganzes schriftstellerisches Können nach antiker Kohärenzerwartung gegen Ende (der Romreise des Paulus: Apg 27,1 – 28,16) genauso zu offenbaren wie zu Anfang (der Proömien: Lk 1,1-4; Apg 1,1-3) seines Werkes: Hält sich jener mehr zur Gattung des antiken Romans, so dieser mehr zur antiken Gesichtsschreibung und Fachprosa. Dazwischen kommt, innovativ changierend zwischen Faktizität und Fiktivität, die Apostelgeschichte des Lukas zu stehen.

Handlungs- und Personenführung unterstützen das Intertextualitätskonzept zusätzlich. Nunmehr greift Lukas zu Anleihen bei der antiken Biographie. Diesem Gattungsentwurf weit entgegenkommend, scheint die gesamte Erzählung auf Maßnahmen zur Ehrerhöhung des angeklagten Verkündigers zugeschnitten: Nicht etwa einfache Legionäre, sondern kampferprobte Eliettruppen (der ›Majestätskohorte‹: Apg 27,1) unter Führung eines Mannes aus der kaiserlichen Gens Julia nehmen sich seiner an (Apg 27,1); angesichts der Anklage auf Majestätsbe-

³⁷ Vgl. hierzu: SPENCER, F. S.: Paul's odyssey in Acts. Status struggles and island adventures. In: BTB 28 (1998), S. 150-159; MACDONALD, D. R.: The shipwrecks of Odysseus and Paul. In: NTS 45 (1999), S. 88-107. Noch so unbedeutende Dinge wie Schutz vor Kälte und Apostrophierung zum Gott (Homer: Odyssee 5) vergißt Lukas nicht einzubauen.

leidigung wirkt solche Bedeckung beinahe wie ein Ehrengleit. Selbst kommandieren lassen sich die Soldaten von ihrem Gefangenen (Apg 27,31 f.), nur um sich wenig später vom eigenen Kommandanten an ihrem verpflichtenden Tötungsauftrag gehindert zu sehen (Apg 27,42-44). Doch damit nicht genug: Mit der Ankunft auf Malta werden die Bewacher so geschickt aus der Erzählung genommen, dass der Autor es sogar wagen kann, Paulus in Puteoli auf die Suche nach Christen gehen zu lassen (Apg 28,14); trotz des Wachsoldaten vermittelt selbst noch der römische Aufenthalt des Paulus die Illusion von Freiheit (Apg 28,16). Nicht anders verhält sich der patronale – übrigens gleichfalls mit dem Gentilnamen einer bedeutenden römischen Familie ausgestattete – Führer des Gastgeber-Eilands: Vor wie nach der Heilung seines Vaters bezeugt er dem Apostel jede erdenkliche Ehrerbietung. »Sie erwiesen uns viele Ehren, und bei der Abfahrt gaben sie uns alles mit, was wir brauchten.« (Apg 28,10) Lukas geht zum Zwecke einer biographietypischen Akzentuierung der Ehrenposition des Paulus sogar noch weiter: Bevor er die Seeleute ebenso unmerklich der Erzählung entnimmt (Apg 27,41) wie ehemals die Bewacher, bricht er – dem Verfremdungseffekt im Zusammenhang mit der Odyssee-Assoziation durchweg ähnlich (Apg 27,41) – mit der nautischen Logik. Gerade weil Lukas alles Gewicht auf Person und Prophetie des Paulus sowie deren Erfüllung legt, kann er den Seeleuten nicht gerecht werden. So läßt er – laut Günter Kettenbach seemannisch völlig widersinnig – das Beiboot zunächst einholen (Apg 27,16 f.), danach aussetzen (Apg 27,32), um es vor der Strandung nicht einsetzen und diese verhindern zu müssen. Ähnlich grotesk scheitern die Seeleute nach Überwindung der größten Schwierigkeiten – ohne Lotungen – wie blutige Anfänger, obwohl ihre vorherigen Sicherungsmaßnahmen aller Ehren wert waren (Apg 27,17-19). Hier regiert das biographietypische, sprachlich bewusst paganisierende Interesse des Autors: »Der Gott, dem Paulus gehört« (Apg 27,23) rettet die Seeleute um seines Verkündigers willen, freilich nicht ohne gleichzeitig – wiederum über seinen Diener Paulus – ebenso unmissverständlich klar zu machen, dass er bei aller menschlicher Kunstfertigkeit Herr der Geschichte bleibt. Als es wegen der bekannten Versiertheit alexandrinischer Seeleute niemand mehr vermutet, scheitert das Schiff. Paulus aber – auf solche Weise gegenüber anderen Aktanten bereits vorteilhaft in Szene gesetzt – repräsentiert den strahlenden Fixstern der Erzähleinheit. In der Rolle des Mahners und Retters versieht er selbst um Mitternacht – ein weiteres lukanisches Leitwort (Apg 20,7 u. ö.) – sein Wächteramt; (mythische) Giftschlangen können ihm nichts anhaben (Apg 28,3-7), Wunderheilungen sind ihm ein Leichtes (Apg 28,7-9), die pagane Göttin der Gerechtigkeit bestätigt seine Unschuld (Apg 28,4), das mythologische Brüderpaar der Dioskuren sendet ihm in Form bemalter Gallionsfiguren ein günstiges Prozess-Prodigium (Apg 28,11) und ehrfürchtige Mitmenschen bezeichnen ihn irtümlich, aber (im Gegensatz zu Apg 14,21) unwidersprochen als Gott (Apg 28,6), – ihn, der, wie Gottes Engel »vor ihn trat«, so jetzt vor den Kaiser treten soll (παριστάνω τινί Apg 23,7) und dem die Brüder (sic!) schließlich vor die Tore Roms entgegenziehen wie einem antiken Herrscher (Apg 28,15). Ohne Zweifel: Paulus trägt biographietypische Züge des antiken »Theios aner« (wie etwa Philostrats Apollonios von Tyana oder Jamblichos' Pythagoras).³⁸ Allerdings weiß sich Lukas auch aus der Umklammerung dieses Gattungskontextes zu befreien: Nicht etwa dadurch, dass er Paulus stets seine Sendung betonen lässt, geschieht solches; das tun auch die biographisch geehrten Philosophen und Herrscher der Antike. Lukas greift neuerlich zum üblichen Mittel hellenistischer Erzähltheorie, der Variation: Er präsentiert den Verkündiger des Verkündigten absolut biographieuntypisch als – um ein weiteres lukanisches Leitwort zu benutzen – »Getriebenen« des Gotteswortes. Engel weisen ihm den Weg, Träume geben ihm Auskunft (Apg 27,21-26), Wunder rechtfertigen und beglaubigen ihn (Apg 28, 3-9). Insofern gleicht Paulus als tätig Rettender tatsächlich den gottähnlichen Menschen der antiken Biographie, als Gotteswort-Getriebener tatsächlich den leidenden

³⁸ Zur Theios aner-Thematik siehe etwa die ausgezeichnete Zusammenfassung bei: STUTZINGER, D. u. a.: Theios Aner. In: Spätantike und frühes Christentum. Ausstellungskatalog. Frankfurt/M. 1983/84. S. 161-211. Vgl. außerdem: DU'TOIT, D. S.: Theios anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit. Tübingen 1997.

Aktanten des antiken Romanes und als wirkmächtig Sprechender tatsächlich den politischen Helden der Historiographie. Ganz im Sinne hellenistischer Literaturtheorie und ihres ›Concordia discors‹-Konzeptes verkörpert er neben besagter Anknüpfung an übliche Traditionen eben gleichzeitig deren innovative Transformation. Für alle (fiktiven) Einflüsse offen und dennoch von einem festen (faktischen) Punkt – der für grenzenlos verbürgten Ausbreitung des Gotteswortes (Apg 1,8) – her entworfen, bricht sich in Lukas' Apostelgeschichte *Faktizität* und *Fiktivität* wie durch ein Brennglas. Theologie resultiert nicht mehr länger aus einer solchen literarischen Intertextualitäts-Konzeption; vielmehr ist sie als *authentische Geschichts-Erzählung* letztlich mit ihr identisch.

Lukas: Der Theologe

Über die abschließende Romreise des Apostels Paulus (Apg 17,1 – 28,16) inszeniert Lukas ›in nuce‹ jene Ausbreitung des Gotteswortes ›von Jerusalem bis hin zum Ende der Erde‹ (Apg 1,8), von der er zu Anfang seiner Apostelgeschichte programmatisch gesprochen hatte. Dieser Erzählkern ist das *intentionale Faktum* der literarisch hochwertigen Erzählung; gleichzeitig trägt er auch – ebenso exemplarisch wie sinnfällig verdichtet – deren zentrale theologische Botschaft bereits in sich: Gerade weil das ›Wort Gottes‹ zur Abfassungszeit der Apostelgeschichte bereits am damaligen Rand des geographischen Gesichtskreises angelangt ist, weiß sich die lukanische Gegenwart aufgrund erfüllter Verheißungen der zurückliegenden Vergangenheit zukünftiger Verheißungserfüllung gewiss. Dass der biblische Gott Jesu Christi (als Verkündigter) loyal zu seinen Verheißungen steht, offenbart dagegen ein Blick auf den mittels intertextueller Erzählstrategien überlieferten Geschehenshintergrund der frühchristlichen Verkündigung. Dieser Zusammenhang wiederum markiert die *ereignisgestützte Fiktionalität* der Apostelgeschichte. Beides gemeinsam entspricht antiker Kohärenzerwartung; außerdem löst besagte Annahme schwer verständliche Gattungsaporien um Einschluss- oder Ausschlussverhältnisse zwischen lukanischer Apostelgeschichte auf der einen und antiker Historiographie, antikem Roman oder antiker Biographie auf der anderen Seite.

Zudem entsteht durch Lukas' souveränen Umgang mit Theologie, Historie und Literatur eine *authentische Geschichts-Erzählung* eminent attraktiven Charakters. Im wechselnden Gewand des antiken Historikers, Romanciers oder Biographen vielgestaltig ›erzählte Theologie‹ ersetzt lehrhafte – und in Athen nicht ohne Vorbedeutung scheiternde (Apg 17,16-34) – Paränese durch sinnfällige Darstellung. Attraktivitätsverstärkende Werbeschrift nach außen und nach innen identitätsfördernde Vergewisserungsinstanz, erlaubt der zweite Teil des lukanischen Doppelwerks eine Ansprache an breite Leserschichten. Um das Beispiel der Seereise des Paulus zu bemühen: Hellenistisch gebildete Heiden bemerken darin eine Odysseus-Paulus-Typologie zugunsten des Letzteren, hellenistisch gebildete Juden sehen im glaubensgehorsamen Paulus die Jona-Gestalt des Ersten Testaments positiv überboten und gläubige Christen wonach »die Darstellung Apg 27 zwar ästhetisch schön und mehr oder weniger folgerichtig erzählt worden ist, aber für die Verkündigung wenig austrägt.«³⁹ Professor Dr. Franz Laub, dem die Verbindung zwischen Forschung und Verkündigung stets angelegentlich ist, wird – wie der Verfasser hofft – das anderslautende Urteil vorliegender Untersuchung sicherlich begrüßen. mögen die geschilderte Mahlszene symbolisch oder allegorisch auf erlösende Dimensionen der Eucharistiefeyer beziehen. Verletzt fühlt sich dabei niemand und jeder angesprochen. Neuerlich liegt die Theologie fehlender Eindeutigkeit zum Trotz auf der (erzählerischen) Hand. Noch der herbeizitierte Orkan und seine literarische Beschreibung verweisen auf das Wirken des Geistes (Apg 27,13-20) und seine vorwärtstreibend-glaubensstiftende Kraft (Apg 27,43). Bei alledem bleibt der biblische Gott Jesu Christi (als Verkündigter) Herr der Geschichte, sein Diener Paulus (als Verkündigter) ›geretteter Retter‹. Insofern erzählt die

³⁹ SCHILLE, G.: Die Apostelgeschichte des Lukas (Anm. 3), S. 470.

Seereise des Paulus (Apg 27,1 – 28,16) von der Rettung im Großen (der universalen Heilsgeschichte) ebenso wie von der Rettung im Kleinen (der persönlichen Nöte), von der Zuversicht im Großen (der Ausbreitung des Christentums) ebenso wie von der Zuversicht im Kleinen (der persönlichen Glaubensgeschichte). Eigentlich erzählt die lukanische Version der Seereise des Paulus nach Rom freilich im Kleinen den Inhalt der gesamten Apostelgeschichte und den gläubig erhofften, weil göttlich verbürgten Weg des Christen (-tums) im Großen. Völlig unverständlich erscheint unter solchen Umständen das Urteil Gottfried Schilles,

Die Hoffnung Israels (Apg 28,20)

Anton Deutschmann - München

I.

Nahezu unmittelbar nach seiner Ankunft in Rom ruft der lukanische Paulus die "Angesehenen der Juden" (τούς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους)¹ zusammen (Apg 28,17). Wie es dem Leser des Doppelwerkes bereits bestens vertraut ist, führt der erste Weg des Apostels bei Ankunft in einer neuen Stadt in die Synagoge (Apg 13,14; 14,1; 17,1f; 17,10; 18,4; 18,19). Die Umstände der Gefangenschaft des Paulus in Rom lassen aber - anders als im Verlauf der Mission - nun Paulus als Gastgeber auftreten und nicht die Gemeinde. Die Zusammenkunft von Paulus mit den Juden Roms gestaltet Lukas allerdings vergleichbar mit dem Auftreten des Apostels in den Synagogen; Roloff hat daher in diesem Zusammenhang treffend von der "imaginären Synagoge"² gesprochen.

Im Mittelpunkt der ersten Rede (Apg 28,17-20) des Paulus vor den Juden Roms steht seine Person selbst und seine Beteuerung zur Loyalität zum Bundesvolk, insofern unterscheidet sich das Thema der Rede von den typischen Inhalten der Synagogenpredigt des lukanischen Paulus (vgl. etwa Apg 13,16-41). Paulus ist bemüht, den Juden Roms seine Integrität aufzuzeigen. Er rechnet offenbar damit, daß Nachrichten über seine Verkündigung bis nach Rom gelangt sein könnten und möchte eventuelle Vorwürfe entkräften (Apg 28,21). Die möglichen Anschuldigungen, die die jüdischen Gegner des Paulus in Jerusalem gegen ihn erheben könnten, faßt er in Erwiderung in 28,17 zusammen: er (Paulus) habe nichts gegen das Volk noch gegen die Sitten der Väter (τοῖς ἔθεσι τοῖς πατέροισι) unternommen; er verweist somit auf seine ungebrochene Treue zum Heilsvolk Israels. Insofern kann Apg 28,17-20 den Verteidigungsreden des Paulus zugeordnet werden; von einer Missionspredigt ist zunächst nicht zu sprechen.³ Obgleich der Apostel treu zum Volk und den Sitten der Väter steht und selbst die Römer ihm nichts vorzuwerfen hatten (Apg 28,18), ist Paulus als Gefangener nach Rom gekommen; auch seinen Appell an den Kaiser möchte der Apostel nicht als Affront gegen seine jüdischen Brüder verstanden wissen (28,19). So entsteht in der paulinischen Rede

¹ Wahrscheinlich sind hier Synagogenvorsteher gemeint (vgl. Mußner, F., *Apostelgeschichte*, NEB, Würzburg ³1995, S.158)

² Roloff, J., *Die Apostelgeschichte*, NTD, Göttingen ²1988, S.374; zurückzuweisen ist die Interpretation Stählin's, der hier eine Parallele zur Situation in Athen sieht (vgl. Stählin, G., *Die Apostelgeschichte*, NTD, Göttingen ⁷1980, S.327).

³ Vgl. Tannehill, R. C., *Rejection by Jews and Turning to Gentiles: The Pattern of Paul's Mission in Acts*, in: Tyson, J., B. (Hrsg.), *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives*, Minneapolis 1988, 83-101, S.93

fast der Eindruck, als wüßte Paulus selbst keinen Grund für seine Festnahme, am Ende seiner kurzen Ansprache weist er allerdings auf den eigentlichen Kern der Auseinandersetzung mit den Juden Jerusalems hin - die "Hoffnung Israels".

II.

Obleich Paulus in seiner Rede an die Juden Roms seine Person in den Mittelpunkt stellt, ist diese für seine Hörer offenbar weniger von Interesse, Paulus selbst wird nicht in Frage gestellt (28,21). Doch ist für das Auditorium die Wendung "Hoffnung Israels" das Stichwort, das zur Nachfrage führt und von der Auseinandersetzung um die Person des Apostels zum eigentlichen Thema der Verkündigung hin leitet.

Diese Wendung "Hoffnung Israels" ist im lukanischen Werk singulär⁴ und bedarf einer näheren Bestimmung. Im Zusammenhang mit den Verteidigungsreden des Paulus findet sich der Begriff ἐλπίς häufiger im Kontext der Auferstehung (Apg 23,6; 24,15; 26,6.7). Doch wäre eine Interpretation von "Hoffnung Israels" im Sinne der allgemeinen Auferstehung der Toten an dieser Stelle zu eng gefaßt. Die Wendung ist wohl in einem weiteren Sinn zu verstehen; dafür sprechen folgende Beobachtungen:

Paulus gibt in 28,20 mit dem Verweis auf die "Hoffnung Israels" den Grund für seine Verhaftung an. Versteht man unter dieser Wendung nun einen Hinweis auf die allgemeine Auferstehung der Toten,⁵ so entspräche dies nicht der tatsächlichen Anschuldigung der Jerusalemer Juden, denn die Frage nach der Auferstehung der Toten wurde schließlich von Paulus selbst taktisch geschickt ins Spiel gebracht (vgl. Apg 23,6) und war natürlich auch nicht der Anlaß für seine Verhaftung. Auf die tatsächlichen Vorwürfe, die gegen Paulus in Jerusalem erhoben wurden, spielt der Apostel bereits in 28,17 an, wenn er beteuert, nichts gegen das Volk und die "väterlichen Sitten" getan zu haben (vgl. Apg 21,28). Insofern korrespondiert die "Hoffnung Israels" mit der Bewahrung der "väterlichen Sitten" und der Treue zum Bundesvolk.

Die "Hoffnung Israels" im Sinne des Glaubens an die Auferstehung der Toten war also nicht Grund der Festsetzung des Paulus in Jerusalem. Man kommt dem Sinn dieses Ausdrucks wohl näher, wenn man die Verwendung des Begriffs ἐλπίς in Apg 26,6ff betrachtet. Hier wird auf die "Hoffnung" als Charakteristikum des Bundesvolkes Bezug genommen; zwar steht der Begriff hier ebenfalls im Zusammenhang mit der Auferstehung, aber nun spezieller im Kontext der Auferstehung Jesu. Generell wohnt dem Begriff, der im Zusammenhang mit der "Zusage an das Zwölfstämmevolk" (Apg 26,6f) explizit als Spezifikum Israels auftaucht, ein weiterer Sinn inne, der letztlich die Hoffnung auf messianische Erlösung meint. So ist Haacker sicherlich zuzustimmen, wenn

⁴ Wie überhaupt der Begriff ἐλπίς für die Synoptiker und Apg kaum eine Rolle spielt.

⁵ Vgl. etwa Wasserberg, G., *Aus Israels Mitte - Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, Berlin 1998 (BZNW 92), S. 84; Koet, B. J., *Paul in Rome (Acts 28,16-31): A farewell to Judaism?* in: ders., *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Leuven 1989 (SNTA 14) 119-139, S.123 und Roloff, *Apostelgeschichte*, S.373.

er die Wendung "Hoffnung Israels" im Sinne der "gespannten Erwartung, mit der Israel nach einem Ende seiner gegenwärtigen Notlage Ausschau hält,"⁶ versteht.

Ελπίς ist also Charakteristikum des Bundesvolkes und gründet auf der an die Väter ergangenen Verheißung; diese "Hoffnung" wird nun in der Selbstdarstellung des lukanischen Paulus Auslöser des gegen ihn gerichteten Widerstands.

Eine Interpretation allein auf die allgemeine Auferstehung der Toten hin wäre also ein inhaltlicher Widerspruch, da damit nicht der korrekte Verhaftungsgrund des Paulus genannt wäre, und scheint, betrachtet man Apg 26,6ff, terminologisch zu eng ausgelegt. Das Bekenntnis des Paulus zur Auferstehung des Messias und den daraus resultierenden heilstheologischen Folgen war letztlich der Anlaß für den Konflikt in Jerusalem.

Entscheidend ist, daß die "Hoffnung" Spezifikum Israels ist; insofern werden die jüdischen Gegner des Paulus ins Unrecht gesetzt; nicht der Apostel ist es, der die "Sitten der Väter" verletzt, sondern seine Gegner, indem sie sich der Hoffnung Israels verweigern. Der Grund für die Verhaftung des Paulus ist Israel als gleichsam immanent und weist über den Glauben an die Auferstehung hinaus. Er ist nach der Auffassung des Redners also nicht in einem vermeintlichen Widerspruch oder der Übertretung des Gesetzes zu suchen, sondern Paulus weiß sich in seinem Tun dem λαός und der Ordnung des Volkes verpflichtet.

Spiegeln sich in der Wendung "Hoffnung Israels" also allgemein messianische Erwartungen des Bundesvolkes wider, so ist verständlich, daß dies nun das wohlwollende Interesse der Hörschaft auslöst⁷; die Ersten der Juden Roms verlangen mehr über die paulinisch christliche Verkündigung zu erfahren (Apg 28,22f). Das Werben des Paulus um Zustimmung zu seiner Person und seiner Lehre ist zunächst erfolgreich und macht deutlich, daß er und seine Botschaft nicht in Feindschaft, sondern in Übereinstimmung mit Volk und Überlieferung stehen.

⁶ Haacker, K., Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas, in: NTS 31 (1985) 437-451, S. 440. Auch Hauser, der den Abschnitt besonders ausführlich untersucht hat, will den Begriff allgemeiner verstanden wissen (vgl. Hauser, H. J., Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte (Apg 28,16-31), Rom 1979 (AnBib 86), S.88ff). Ebenso Mußner: "»Die Hoffnung Israels« ist der Messias, der für Paulus und die christliche Verkündigung mit dem von den Toten auferweckten Jesus identisch ist, was Juden nur schwer oder gar nicht nachvollziehen können." (Mußner, Apostelgeschichte, S.158f).

⁷ Wasserberg hat die Reaktion der Juden Roms als "nüchtern distanziert" bezeichnet (Wasserberg, Aus Israels Mitte - Heil für die Welt, S.86); ähnlich auch Hauser: "Die Juden Roms zeigen sich in ihrer Antwortrede weder freundlich - entgegenkommend noch feindlich, sondern kühl sachlich und distanziert." (Hauser, Strukturen der Abschlusserzählung, S.61), dagegen würde ich die erste Erwiderung eher als *wohlwollend interessiert* auffassen. Schließlich geht die Initiative zu einer zweiten Predigt, in der die christlichen Inhalte erläutert werden sollen, vom Auditorium aus - dies entspricht etwa den Geschehnissen im pisidischen Antiochien (Apg 13,42). Die Juden Roms scheinen zumindest einige Kenntnisse von der Lehre des Apostels zu haben: Immerhin wissen sie, daß der jüdischen Schulrichtung (αῖρεσις) überall (πανταχοῦ) widersprochen wird; ἀντιλέγω weist dabei auf V19 zurück und erinnert an Apg 13,45 bzw. Lk 2,34. Obgleich sie von Widerständen gegen die christliche Lehre wissen, wollen sich die Juden Roms offenbar ihr eigenes Bild machen. In diesem Sinne reagieren sie wohlwollend.

Versetzt man sich in die Lage der jüdischen Hörer, so bietet Paulus keinen Anlaß zum Widerspruch, sondern scheint um die Richtigstellung eines Mißverständnisses bemüht. Der Redner betont durch verschiedene Wendungen seine Verbundenheit mit den Vorstehern der Synagoge. In der Anrede (ἄνδρες ἀδελφοί V17) hebt er die brüderliche Verbundenheit hervor, mit der Erwähnung des Volkes (τῷ λαῷ V17) betont er die Zugehörigkeit von Redner und Hörenden zu dem einen Bundesvolk⁸ - so auch V19 ἔθνος μου - ebenso mit dem Verweis auf die gemeinsamen Väter (V17).

III.

Von Apg 26 her und der Fortsetzung der Ereignisse in Rom ist es aber möglich, die "Hoffnung Israels" noch genauer zu bestimmen.

Die Hoffnung auf die an die Väter ergangene Verheißung (Apg 26,6) - die Hoffnung Israels (Apg 28,20) - ist für den Redner Paulus Anlaß seiner Verhaftung. In Apg 26,21 konkretisiert der Apostel den Grund der Verhaftung und damit auch die ἐλπίς. Paulus legt wert darauf, festzustellen, daß diese Verkündigung in Übereinstimmung mit dem "Wort der Propheten und des Mose" ist (Apg 26,22), was wiederum mit Apg 28,23 korrespondiert. Der Inhalt dieser der Schrift entsprechenden Botschaft wird in Apg 26,23 in prägnanter Form zusammengefaßt:

εἷ παθητὸς ὁ χριστός,⁹
 εἷ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν
 φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ
 καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

In dieser Kurzformel der Verkündigung spiegelt sich das wider, was der lukanische Paulus als "Hoffnung Israels" bezeichnen kann; es findet sich hier freilich das Motiv der Auferstehung, aber auch der Verkündigung des Auferstandenen. Wie sich im Laufe der paulinischen Mission gezeigt hat, weiß der Leser des Doppelwerkes bereits, daß vor allem das letzte Element dieser Kurzformel christlicher Verkündigung zur Auseinandersetzung mit den jüdischen Hörern führen wird. Die Verkündigung des Christus über Israel hinaus ist letztlich der Grund für die Ablehnung des Apostels und seiner Botschaft durch Teile der jüdischen Hörerschaft, weniger die Verkündigung des Messias Jesus.¹⁰ Insofern ist die "Hoffnung Israels" Grund für die Festsetzung des Paulus in Jerusalem.

⁸ Die Lutherbibel übersetzt hier treffend mit "unser Volk"

⁹ Vgl. Apg 3,18

¹⁰ Vgl. Apg 21,28 und besonders Apg 13: In der Rede des Paulus an die Synagogengemeinde des pisdischen Antiochiens legt der Apostel seinen Hörern nahezu alle wesentlichen messianischen Aussagen vor (Apg 13, 23.30.31.33.38.39) auf die das Auditorium mit Wohlwollen reagiert (13,42f); erst als das Thema auf das Heil der nicht-jüdischen Hörer kommt, erwacht der Eifer einiger Juden gegen die Missionare (13,44ff); ähnlich auch die Reaktion des Auditoriums auf Apg 2,36.

Der Wendung "Hoffnung Israels" ist also sowohl die messianische Erlösung inhärent als auch das Heilsangebot über Israel hinaus (καὶ τοῖς ἔθνεσιν). In der Perspektive des lukanischen Paulus ist die Ausweitung des Evangeliums über das Gottesvolk zu den (frommen) Heiden hin Teil der Verheißung und Gegenstand der Hoffnung des Bundesvolkes. Dies vom "Gesetz des Moses und den Propheten" (Apg 28,23) her aufzuzeigen, bemüht sich Lukas an zahlreichen Stellen seines Werkes; hier nur einige Hinweise:

Die Wendung φῶς ... τῷ τε λαῷ (Apg 26,23) weist bereits auf ein zentrales lukanisches Schriftargument hin: auf Jes 49,6 bzw. 42,6, ein Vers, den Lukas bereits in Apg 13,47 bzw. Lk 2, 32 als Schriftbeleg zur Legitimation der Heidenmission¹¹ heranzieht.

Zu verweisen wäre in diesem Zusammenhang auch auf Am 9,11f in Apg 15,16f, Dtn 10,17 in Apg 10,34, Ps 15 in Apg 10,35, Joel 3,5 in Apg 2,21 und natürlich Gen 22,18 und 26,4 in Apg 3,25.

Seltener findet sich in der Literatur der Verweis Jesu in Lk 4,25-27 auf 1Kö 17 und 2Kö 5; hier führt der lukanische Jesus den "Schriftbeweis", indem er seine Hörer auf die heilshafte Zuwendung des einen Gottes Israels zu Nichtjuden hin aufmerksam macht.

Ganz eindeutig hat Lukas deutliches Interesse daran, die Verkündigung der Botschaft auch an Nichtjuden von der Schrift her als Teil der "Hoffnung Israels" zu legitimieren. Daß Heiden Teil haben können am Heil Israels und Adressaten des messianischen Wirkens werden, und sich dies vom "Gesetz und den Propheten" her zeigen läßt, ist freilich keine lukanische Erfindung, sondern zentrales Thema frühjüdischer Diskussionen. Ausgehend von Texten wie Gen 18,18; 26,4; Sach 2,15; Jes 25,6-8; 45,20-25; 49,6; 56,3-8; 66, 18-24; Ps 47,10; 72,17; 87,4-6; 100 konnte eine heftiger innerjüdischer Streit über diese Frage entstehen.¹²

Wenn Lukas also die messianische Verkündigung an die Völker als Teil der Hoffnung und Verheißung Israels deklamiert, und dies von der Schrift her legitimieren will, so tritt er in eine innerjüdische Diskussion ein, die er den Apostel mit den Ersten der Juden Roms führen läßt und die offenbar von seinen Adressaten kontrovers fortgesetzt wird (Apg 28,24f).

¹¹ Die Bezeichnung "(gesetzesfreie) Heidenmission" trifft für die lukanische Schilderung der paulinischen Verkündigung im eigentlich Sinn nicht zu: die Verkündigung an Nichtjuden ist nicht gesetzesfrei (Apg 15,28f), und wird wohl besser - insofern sie sich immer auch an Juden richtet (Ausnahme etwa Apg 17) - als Umkehrpredigt zu bezeichnen sein.

¹² Vgl. etwa das Programm des sogenannten "Reformjudentums" (wie es etwa noch in 1Makk 1,11 durchscheint). Ausführlich dargestellt wird das Problem bei Hengel, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v. Chr., Tübingen ³1988 (WUNT 10), besonders S.523ff und Baumbach, G., "Volk Gottes" im

IV.

Der Wendung "Hoffnung Israels" wohnt bei Lukas also sowohl messianische Hoffnung - auch im Sinne der Auferstehung - als auch die Frage nach dem Adressatenkreis von Botschaft und Heil inne. Letzterer Aspekt war der Grund für die Verhaftung des Paulus in Jerusalem und der Auslöser des jüdischen Widerstandes. Dieser Ablehnung gegenüber gilt es deutlich zu machen, daß der Apostel mit seiner Verkündigung nicht gegen das Gesetz und das Volk agitiert hat, sondern sich in der Tradition Israels weiß.

Die Frage, warum Lukas ein so deutliches Interesse daran hat, Paulus ganz auf die Seite des Bundesvolkes zu stellen und somit seine Verkündigung als "Hoffnung Israels" zu kennzeichnen, hat in der Forschung unterschiedlichste Interpretationen erfahren und scheint noch nicht völlig überzeugend beantwortet.¹³ Deutlich ist aber, daß Lukas seinen Lesern zahlreiche Argumente an die Hand gibt, sowohl das Jesusgeschehen wie die Heidenmission und die damit entstehende Gemeinde auf der Basis der Schrift zu legitimieren. Die Argumentation ist dabei in Form einer innerjüdischen Auseinandersetzung gekleidet, indem Lukas die Verbundenheit mit dem Bundesvolk seiner Protagonisten hervorhebt. Ort der Auseinandersetzung um die rechte Interpretation der Schrift ist dabei die ("imaginäre") Synagoge. Lukas und seine Leser wissen, daß sich derjenige, der sich auf diese Auseinandersetzung gerade bezüglich der Frage nach dem Heil für die Nichtisraeliten in der Synagoge einläßt, den Vorwurf zuziehen kann, er lehre den Abfall von Gesetz und der Tradition der Väter.¹⁴

Wenn auch dieser innerjüdische Konflikt nach Darstellung der Apg häufig damit endet, daß der Prediger die Synagoge und Stadt unter mehr oder weniger großen Druck verläßt, so berichtet Lukas durchaus von einem ernsthaften Ringen der jüdischen Hörer um die Argumente des Apostels (vgl. neben Apg 28,24f vor allem Apg 17,11: "... und forschten Tag für Tag in den Schriften nach, ob sich dies wirklich so verhielte"). Die schriftgelehrte Argumentation des lukanischen Paulus vor seinen jüdischen Hörern löst eine

Frühjudentum. Eine Untersuchung der "ekkleziologischen" Typen des Frühjudentums, in: Kairos 21 (1979) 30-47

¹³ Muß Lukas die jüdische Tradition betonen, um das Christentum gegenüber der römischen Staatsmacht als Judentum somit als religio licita aufzuweisen? Muß er Paulus vor jüdischen oder judenchristlichen Vorwürfen schützen, der Apostel sei ein jüdischer Häretiker und Apostat? Will er die eigene Gemeinde an die Wurzel ihres Beginns erinnern, die im Gedächtnis der heidenchristlichen Gemeinde zu verblasen droht? Oder unternimmt der Historiker schlicht den Versuch, das Geschehen möglichst treu zu berichten?

¹⁴ So ist nach Thoma ein "Häretiker" aus jüdischer Sicht "ein sich dem Judentum zugehörig betrachtender Mensch, der die Autorität der von der Mehrheit anerkannten Volks- und Religionsführer in Zweifel zieht und dagegen in solcher Weise argumentiert und agitiert, daß ein gedeihliches Gemeindeleben verunmöglicht wird und daß dadurch auch nichtjüdische Mächte bewegt werden, gegen die jüdische religiöse und völkische Gemeinschaft vorzugehen." (Thoma, Die Christen in rabbinischer Optik, S.25)

innergemeindliche Diskussion aus,¹⁵ die im Doppelwerk zu keinem abschließenden Ende kommt.

In der Wendung "Hoffnung Israels" - um deren willen Paulus als Gefangener nach Rom kommt - verbinden sich prägnant die zentralen Themen der Apg. In ihr kommt das Thema der messianischen Erfüllung der an Israel ergangenen Verheißung, ihrer Verkündigung über das Volk hinaus und schließlich die kontroverse Reaktion ihrer ersten und legitimen Adressaten zum Ausdruck.

Literatur

- Baumbach, G., "Volk Gottes" im Frühjudentum. Eine Untersuchung der "ekklesiologischen" Typen des Frühjudentums, in: *Kairos* 21 (1979) 30-47
- Haacker, K., Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas, in: *NTS* 31 (1985) 437-451
- Hauser, H. J., Strukturen der Abschlusßerzählung der Apostelgeschichte (Apg 28,16-31), Rom 1979 (AnBib 86)
- Hengel, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v. Chr., Tübingen ³1988 (WUNT 10)
- Koet, B. J., Paul in Rome (Acts 28,16-31): A farewell to Judaism? in: ders., *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts*, Leuven 1989 (SNTA 14) 119-139
- Mußner, F., *Apostelgeschichte*, NEB, Würzburg ³1995
- Roloff, J., *Die Apostelgeschichte*, NTD, Göttingen ²1988
- Stählin, G., *Die Apostelgeschichte*, NTD, Göttingen ⁷1980
- Tannehill, R. C., Rejection by Jews and Turning to Gentiles: The Pattern of Paul's Mission in Acts, in: Tyson, J., B. (Hrsg.), *Luke-Acts and the Jewish People. Eight Critical Perspectives*, Minneapolis 1988, 83-101
- Thoma, C., Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme? in: Frohnhofen, H. (Hrsg.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten*, Hamburg 1990, 23-49
- Wasserberg, G., *Aus Israels Mitte - Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, Berlin 1998 (BZNW 92)

¹⁵ Von einer pauschalen Ablehnung der paulinischen Verkündigung durch jüdische Hörer kann - auch wenn dies oft behauptet wird, freilich keine Rede sein, vgl.: Apg 13,43; 14,1; 17,4; 17,12; 18,8; 19,9.

„Eingepfropft in den edlen Ölbaum“ (Röm 11,24): Der Ölbaum ist *nicht* Israel

Maria Neubrand MC und Johannes Seidel SJ - München

Im jüdisch-christlichen Dialog nehmen die paulinischen Aussagen in Röm 9-11 eine besondere Stellung ein, auf sie wird in kirchenamtlichen Dokumenten wiederholt als Schriftbeleg verwiesen.¹ So greift die für das Verhältnis von Kirche und Judentum entscheidende Passage des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dokument „Nostra Aetate“ Nr. 4 die paulinische Bildrede von Wurzel und Ölbaum in Röm 11,16-24 auf und formuliert: „Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.“

Die Kirche stellt damit im Anschluss an das Bild vom Ölbaum fest, dass „in Christus“ Juden und Nichtjuden vereinigt sind. Das Konzilsdokument lässt aber offen, wer mit Wurzel und Ölbaum gemeint ist.

1. Röm 9-11 im jüdisch-christlichen Dialog

Aus mehreren Gründen ist Röm 9-11 im jüdisch-christlichen Dialog von Bedeutung: Ein wesentlicher Grund sind die paulinischen Aussagen, dass Gottes Bund und die Erwählung Israels unwiderrufbar sind und Gott sein Volk nicht verworfen hat (Röm 9,1-5; 11,1f.29). Diese Aussagen sind Grundlage für eine Neuorientierung in der christlichen Theologie und Exegese nach der Schoah², sie haben wesentlich eingewirkt auf offizielle kirchliche Dokumente der großen christlichen Konfessionen.³ In der evangelischen Kirche haben die Studien der EKD „Christen und Juden II / III“ betont: „Eine Auffassung, nach der der Bund Gottes

¹ Vgl. KAMPLING, Anfang 139-149.

² Vgl. u.a. LOHFINK, Der ungekündigte Bund; MUSSNER, Mitteilhaberin 153-159; RENDTORFF, Gott, sowie die Beiträge in FRANKEMÖLLE, Bund. Zur theologischen Standortbestimmung vgl. KURTH/SCHMID, Gespräch.

³ Vgl. die Sammlung der Dokumente bei RENDTORFF/HENRIX, Kirchen.

mit Israel gekündigt und die Juden verworfen seien, wird nirgends mehr vertreten.“⁴ Papst Johannes Paul II hat inhaltlich oftmals wiederholt, was er 1980 in Mainz ausdrückte, als er vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“⁵ sprach.

Röm 9-11 ist für das jüdisch-christliche Gespräch auch deshalb interessant, weil Paulus sich in diesen Kapiteln des Römerbriefes ausdrücklich auch mit jenem Teil seines Volkes auseinandersetzt, das Jesus nicht als seinen Messias/Christus erkennt und bekennt. Und *dieser* Teil des jüdischen Volkes ist heute der jüdische Gesprächspartner für die nicht-jüdischen Christen. Eine Herausforderung sind diese Kapitel des Römerbriefes nicht zuletzt auch deshalb, weil Paulus im Anschluss an die Bildrede vom Ölbaum die Frage nach der „Rettung“ Israels angesichts seiner teilweisen „Verstockung“ (11,25) stellt. Sein Antwortversuch gipfelt in der Aussage, dass „so ganz Israel gerettet werden wird“ (11,26).⁶ Denn „unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes“ (11,29).

In diesem Beitrag wird die Frage gestellt, ob die paulinische Bildrede von Wurzel, Ölbaum und seinen Zweigen auch heute zu einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel beiträgt und wie diese theologisch angemessen auszusagen ist. Denn für diese Verhältnisbestimmung haben zwar scheinbar „alle offiziellen Verlautbarungen der Kirchen durch den Rückgriff auf Röm 9-11 faktisch die schwierige, hermeneutische Frage geklärt“⁷, doch müsste dies „von wissenschaftlicher Theologie durchreflektiert und tiefer begründet werden.“⁸ Dieses Postulat gilt zuallererst für die neutestamentliche Exegese. Denn sie muss in der Auslegung von Röm 9-11 beiden Aussagen des Paulus gerecht werden: dass Israel einerseits bleibende Vorzüge hat (9,1-5) und Gott sein Volk nicht verstoßen hat (11,1f), dass aber andererseits in der Bildrede vom Ölbaum auch gesagt wird, dass einige Zweige vom Ölbaum ausgebrochen wurden (11,19f).

Da jedoch in der neutestamentlichen Forschung im allgemeinen davon ausgegangen wird, dass der Ölbaum eine Metapher für das Volk Israel ist, ergeben sich daraus eine Reihe von Problemen und Aporien (für die paulinische Theologie ebenso wie für den jüdisch-christlichen Dialog der Gegenwart): Falls der Ölbaum eine Metapher für das Volk Israel ist, steht die Rede vom Ausgebrochenwerden einiger Zweige dann nicht doch den kirchenamtlichen

⁴ Christen und Juden III, 19.

⁵ RENDTORFF/HENRIX, Kirchen 75.

⁶ In der neutestamentlichen Exegese provozierte diese paulinische Aussage die umstrittene These für einen „Sonderweg“ Israels (= an der Kirche vorbei). Dies wurde wiederholt und dezidiert von F. Mußner vertreten, vgl. nur MUSSNER, Heil 29-38. Einen guten Überblick über die verschiedenen christlichen (und wenigen jüdischen) Auslegungsmodelle zu Röm 11,25-27 bietet KELLER, Gottes Treue 2-65.

⁷ FRANKEMÖLLE, Entstehung 40.

⁸ Ebd. Vgl. DERS., Grundlagen 454: „Die schwierige hermeneutische Frage, welches neutestamentliche Modell theologisch maßgeblich ist, haben die christlichen Kirchen durch ihren einseitigen Rückgriff auf Röm 9-11, wonach die Christen aus den Völkern als wilde Schößlinge in Israel als edlen Ölbaum eingepropft wurden (vgl. 11,16-24) faktisch geklärt, ohne daß dies wissenschaftlich bislang aufgearbeitet wurde.“

Aussagen entgegen, wonach auch das nicht an Jesus Christus glaubende jüdische Volk unwiderruflich von Gott geliebt und sein bleibend ersterwähltes (Bundes-)Volk ist? Gehören also nachjesuanisch zum „Gottesvolk“ Israel (Ölbaum) nur diejenigen Juden (und Nichtjuden), die an Jesus als Messias glauben? Sind Juden, die in Jesus nicht ihren Messias sehen, nicht mehr „Israel“ und nicht mehr Teil des ersterwählten Volkes - zumindest so lange, wie sie in ihrem „Unglauben“ verharren? Falls das Bild vom Ölbaum eine Metapher für das Gottesvolk Israel ist, hieße das nicht, dass christusgläubige Nichtjuden in das Volk Israel integriert („aufgepfropft“) werden? Dass demzufolge auch die besonderen Kennzeichen des Bundesvolkes Israel - Beschneidung und volle Verpflichtung auf die Tora - nivelliert oder gar abgeschafft werden?

2. Die Bildrede vom Ölbaum im Kontext

Mit der Bildrede von Wurzel und Ölbaum mit seinen verschiedenen Zweigen ermahnt Paulus die nichtjüdische Jesusanhängerschaft in Rom, sich angesichts der bleibenden Erwählung Israels nicht über die „jüdischen Zweige“⁹ zu erheben (11,18). In diesem Zusammenhang macht er den römischen Adressaten, also der *nichtjüdischen* Jesusanhängerschaft, ihre Beziehung zu Israel deutlich. Er sieht auch sie als „Zweige“ unter den anderen Zweigen am edlen Ölbaum und verdeutlicht ihnen, dass sie durch das Eingepropftsein in den edlen Ölbaum συγκαινωνός der Wurzel sind (V 17). Zu dieser Wurzel gehören jedoch auch einige „Zweige“, die aus dem edlen Ölbaum ausgebrochen wurden (V17.19). Paulus macht die Adressaten darauf aufmerksam, dass auch sie selbst wieder ausgebrochen werden können, wenn sie nicht im Glauben bleiben (V 21f), wie umgekehrt Gott auch die Macht hat, die „ausgebrochenen“, von Natur dazugehörigen Zweige wieder einzupropfen (V 23f). Diese „Mahnrede“¹⁰ an christusgläubige Nichtjuden (V 18.20) steht im größeren Kontext der Ausführungen von Röm 9-11, in denen Paulus sich mit der für ihn schmerzlichen Tatsache auseinandersetzt, dass Israels Erwählung zwar nicht hinfällig ist, aber doch ein Teil Israels „verstockt“ ist und Jesus nicht als seinen Messias bekennt. Mit der Bildrede vom Ölbaum gibt Paulus der nichtjüdischen Jesusanhängerschaft in Rom klare Hinweise dafür, in welchem Verhältnis sie zu „ganz Israel“ steht.

Im Folgenden wird die gängige Annahme, dass der Ölbaum ein Bild für das Gottesvolk Israel ist, mit Argumenten aus dem Alten Testament und der paulinischen Theologie in Frage gestellt. Auch für die Auslegung von Röm 11,16-24 gilt: „Es gehört zum Selbstverständnis jeder Wissenschaft, also auch der neutestamentlichen, daß zum consensus erhobene Ansicht

⁹ DUNN, Romans 662, hat richtig darauf hingewiesen, dass an dieser Stelle offen bleibt, ob Paulus mit κλάδοι nur auf die „ausgebrochenen“ Zweige referiert (V 17) oder an alle Zweige (V 16) denkt. Wäre letzteres der Fall, dann würde Paulus die römische Situation insgesamt im Blick haben, in der es offensichtlich zu Spannungen zwischen jüdischer und nichtjüdischer Jesusanhängerschaft kam und in der Paulus sich gegen eine Überheblichkeit von nichtjüdischer Seite wendet; ähnlich auch MOO, Romans 703.

¹⁰ HAACKER, Römer 232, spricht von „paränetischer Zielsetzung“ der Bildrede.

ten immer wieder überprüft, präzisiert und oft genug auch revidiert werden müssen.¹¹

Zwar oft als „Ölbaumgleichnis“ bezeichnet¹², ist diese Bildrede jedoch angemessener als allegorische Rede bzw. Allegorie zu verstehen, da es Paulus hier auf die Übertragung und Deutung der einzelnen Züge und Elemente ankommt.¹³ Diesen einzelnen Elementen soll hier nachgegangen werden.

3. Wer ist die Wurzel?

In der Forschung werden auf die Frage, worauf Paulus mit der Metapher „Wurzel“ in Röm 11,16.18 referiert, unterschiedliche Antworten gegeben: Vereinzelt wird angenommen, dass Paulus Wurzel und Stamm auf Gott und sein Handeln bezieht.¹⁴ Anders, wenn die „Wurzel“ als Verweis auf die „Judenchristen“ gesehen wird, die den Beginn der Rettung Israels darstellen.¹⁵ Mußner¹⁶ geht davon aus, dass bei „Wurzel“ auch der Stamm (inclusive Zweigen) mitzudenken ist und beide auf Israel zu beziehen sind, dass also „die Kirche“ in „Israel“ verwurzelt ist.¹⁷ Mit Blick auf Röm 11,28 sehen viele Exegeten in der „Wurzel“ ein Bild für die Erzväter/Patriarchen insgesamt.¹⁸ Die Mehrzahl der Exegeten geht jedoch davon aus, dass Paulus mit ῥίζα in 11,16.18 auf den Erzvater Abraham referiert.¹⁹ Diese Deutung

¹¹ SÄNGER, Schriftauslegung 75f.

¹² So RENGSTORF, Ölbaum-Gleichnis 127-164.

¹³ Mit WALTER, Interpretation 217; so auch MICHEL, Römer 271.274; SIEGERT, Argumentation 167-171; KRAUS, Volk Gottes 315; HAACKER, Römer 232; dagegen KÄSEMANN, Römer 298: keine „wirkliche Allegorie“.

¹⁴ So WALTER, Interpretation 220. Dagegen ist einzuwenden, dass es keine einzige, auch nur entfernte frühjüdische Analogie gibt, die Gott als „Wurzel“ sehen würde; ähnlich SCHMITHALS, Römerbrief 400, der aber auch eine Deutung auf Gottes Heilsgabe oder Abraham in Erwägung zieht.

¹⁵ OSTEN-SACKEN, Schibboleth 303f: Die Judenchristen seien als „Wurzel“, wie auch die „Teighebe“, der Anfang der Rettung ganz Israels. Bei dieser Deutung entfällt jedoch die wesentliche Unterscheidung zwischen Wurzel und Zweigen κατὰ φύσιν, auf die es Paulus aber gerade ankommt.

¹⁶ MUSSNER, Mitteilhaberin 153f; DERS., Traktat 68-74.

¹⁷ Auch RÄISÄNEN, Römer 2915, sieht in der „Wurzel“ bereits ein Bild für „Israel“. Ähnlich HAACKER, Römer 233f., der Wurzel und Stamm als Einheit betrachtet. Auch diese Deutungen verkennen, dass das Gewicht der bildlichen Rede gerade darauf liegt, die einzelnen Teile/Zweige vom Ölbaum zu unterscheiden, und diesen wiederum von der Wurzel.

¹⁸ So u.a. SCHMIDT, Römer 194; MICHEL, Römer 276; SCHLIER, Römerbrief 332; PESCH, Römerbrief 87; WILCKENS, Römer 246; ROLOFF, Kirche 129; MOO, Romans 698-701; KELLER, Gottes Treue 199-201; THEOBALD, Punkt 209.

¹⁹ So u.a. RENGSTORF, Ölbaum-Gleichnis 135-146; BERGER, Abraham 84; ZELLER, Römer 196; DUNN, Romans 659f; STUHLMACHER, Römer 152f; HOFIUS, Evangelium 186f; SÄNGER, Verkündigung 128; KRAUS, Volk Gottes 315f; HARTUNG, Logik 130.138-140; kurze Diskussion und weitere Literaturangaben bei KELLER, Gottes Treue 199-201.

erscheint uns als die wahrscheinlichste, denn sie kann sich nicht nur auf frühjüdische Tradition stützen²⁰, sondern sie fügt sich auch in den weiteren und engeren Argumentationszusammenhang von Röm 11 ein. Mit der Metapher von der Wurzel (V 16) weist Paulus die nichtjüdische Jesusanhängerschaft in Rom, die er von Natur aus als ἀγριέλαιος sieht (V 17), darauf hin, dass auch sie von der Wurzel getragen wird (V 18). Nach paulinischem Verständnis gehören aufgrund des Christusereignisses auch glaubende Nichtjuden zur Nachkommenschaft Abrahams, wie er an anderen Stellen bereits dargelegt hat.

So zeigt Paulus im Galaterbrief, dass durch Jesus Christus auch Nichtjuden Anteil am Segen und an der Verheißung Abrahams erhalten (Gal 3,6-9.14) und sie durch die Zugehörigkeit zu Jesus Christus ebenfalls σπέρμα Ἀβραάμ sind (3,29). Noch akzentuierter führt Paulus in Röm 4 den durch eine relecture von Gen 15-17 gestützten Nachweis, dass auch die nichtjüdische Jesusanhängerschaft in Abraham ihren Vater sehen (Röm 4,9-12) und ebenfalls zur Nachkommenschaft Abrahams gerechnet werden kann (4,16-18). Die nichtjüdische Jesusanhängerschaft bildet damit eine neue Erwählung, weil sie durch Jesus Christus ebenfalls Nachkommenschaft Abrahams ist.²¹ Das Bild von der „Wurzel“ in Röm 11,16f als Bild für Abraham, in dem Juden, aber auch Nichtjuden erwählt sind, deckt sich mit diesen Aussagen. Die neue Erwählung aus den Völkern „wurzelt“ in Abraham, sie ist συγκοινωνός der Wurzel, dies aber so, dass damit die Ersterwählung Israels als genuiner Nachkommenschaft Abrahams weder aufgehoben noch nivelliert ist.

4. Paulus in Widersprüchen?

Worauf referiert Paulus mit dem Bild vom Ölbaum? Falls der Ölbaum als „Israel“ oder „Gottesvolk“ gedeutet wird, dann müsste Paulus in Röm 11 davon ausgehen, dass einerseits glaubende Nichtjuden in das Volk Israel bzw. in Gottes Bund mit Israel integriert werden²² und andererseits Teile Israels, die nicht an Jesus glauben, aus dem Volk „ausgebrochen“ werden. Widerlegt damit die Bildrede vom Ölbaum nicht die Aussagen von (Gal 3 und) Röm 4? Oder erweist sich Paulus hier als ein inkonsistenter Denker?²³ Muß nicht gefragt werden:

²⁰ Vgl. RENGSTORF, Ölbaum-Gleichnis 135-146.

²¹ Zur ausführlichen exegetischen Begründung dieser Auslegung von Röm 4 vgl. NEUBRAND, Abraham.

²² Für die Aufnahme von Nichtjuden in den Bund Gottes mit Israel sprechen sich - unabhängig von Röm 11 - u.a. aus: ZENGER, Israel 99-114; LOHFINK, Bund 115-133; ZENGER, Juden 39-42; LOHFINK/ZENGER, Gott Israels. So auch der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland von 1980: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist“, zitiert bei RENDTORFF/HENRIX, Kirchen 594. Eine Absage an die Vorstellung einer Integration von Nichtjuden in den Bund Gottes mit Israel erteilt jetzt die EKD-Studie „Christen und Juden III“, 19-46; vgl. dazu auch RENDTORFF, Schritt 171-177.

²³ So u.a. RÄISÄNEN, Paul; DERS., Römer; im Hinblick auf Widersprüche v.a. in den paulinischen Aussagen zum Gesetz vgl. HÜBNER, Gesetz.

„Legt nicht das bekannte Ölbaumgleichnis (Röm 11,16-24) die Vorstellung einer Intergration (sic!) in das erwählte Gottesvolk nahe, wobei die Judenchristen - Paulus eingeschlossen - als Zeichen der bleibenden Bundestreue verstanden werden (Röm 11,1ff)?“²⁴ Ergibt sich nicht mit der Ölbaumallegorie ein Einwand gegen die oben genannten Aussagen zu einer neuen Erwählung aus den Völkern einerseits und zur gültig bleibenden Erwählung Israels anderseits?²⁵ Werden mit einer Deutung des Ölbaums auf Israel hin nicht letztendlich auch die Aussagen im jüdisch-christlichen Dialog unterlaufen? Gibt es nicht doch das Konzept der „wahren Abrahamkindschaft“?²⁶ Und sind dann nicht doch alle Juden, die Jesus nicht als ihren Messias bekennen, „verstoßen“ oder aus dem Volk „ausgebrochen“?²⁷ Diese gängigen Deutungen sind für einen Juden ganz und gar inakzeptabel²⁸, weil diese Deutung des Ölbaums auf Israel hin in gewisser Weise eine „Substitution“ des „alten“ Israel durch ein „neues“ Volk darstellt, aus dem „ungläubige“ Juden ausgeschlossen sind.²⁹ Eine weitere, meist nicht bedachte Konsequenz der gängigen Auslegung wäre, dass Gottes Handeln an Nichtjuden merkwürdig Christus-frei wäre. Völlig im Widerspruch zur sonstigen paulinischen Theologie würden Nichtjuden quasi an Christus vorbei allein durch Israel (und Abraham) gerettet.³⁰

5. Wer ist der edle Ölbaum?

Es ist in der Exegese nahezu Konsens, dass der edle Ölbaum eine Metapher für „Israel“ oder das „Volk Gottes“ ist.³¹ Als biblischer Anknüpfungspunkt wird dabei regelmäßig Jer 11,16

²⁴ So ECKERT in seiner Rezension von Neubrand, Abraham 152.

²⁵ Vgl. STEGEMANN in seiner Rezension von Neubrand, Abraham 85.

²⁶ So ECKERT, Rezension 152.

²⁷ Vgl. nur MICHEL, Römer 275: Die Ausdrucksweise von V 17 „setzt voraus, daß Gott gezwungen wird, durch das Versagen Israels Glieder des Volkes aus seiner Erwählung auszuschalten...“; SCHMIDT, Römer 194: „natürliche Abrahamskinder“, die jetzt „ohne Erwählung“ sind; WILCKENS, Römer 248: „Und darum ist der Unglaube der Juden ... eschatologisch relevante Ungerechtigkeit, durch die sie (die Juden) aus dem Geltungsbereich der Erwählung herausgefallen sind.“

²⁸ Vgl. BOYARIN, Jew 201-206.

²⁹ Vgl. dazu nur KÄSEMANN, Römer 297: „... so bleibt Israel allein Gottesvolk, wenn es Kirche wird.“

³⁰ Vgl. dazu SCHMIDT, Römer 195, der unter Gleichsetzung von Ölbaum und Gottesvolk feststellt: „Das ist ein Gedanke, den man wohl kaum als paulinisch ansprechen würde, wenn er nicht im Römerbrief zu finden wäre. Denn so haben die Juden und Judaisten argumentiert.“

³¹ Vgl. u.a. WILCKENS, Römer 246-248; ZELLER, Römer 196f; RÄISÄNEN, Römer 2914-2916; DUNN, Romans 660f.672; STUHLMACHER, Römer 152; THEOBALD, Römerbrief 298f; ROLOFF, Kirche 128; MOO, Romans 702f; KELLER, Gottes Treue 197-202; HAACKER, Römer 234f; THEOBALD, Punkt 208f.

angenommen³², wo es über Israel heißt: „Einen üppigen Ölbaum von schöner Gestalt hat der Herr dich genannt“. Dieser Bezug auf Jer 11,16 sei in der Forschung sogar „unwiderrspochen“³³. Folgt man diesem weitverbreiteten Verständnis, hat das u.a. folgende Konsequenzen: Ist der edle Ölbaum das erwählte Volk Israel, dann werden erstens einige κλάδοι aus dem Volk herausgebrochen (V 17f)³⁴, und zweitens werden nichtjüdische Christusglaubende in das Volk „eingepfropft“ und so Teil des Gottesvolkes Israel³⁵ oder der „Heilsgemeinde Israel“³⁶ bzw. deren „Erwählungs“- oder „Verheißungsgeschichte“³⁷ - womit „Israel“ unter der Hand zur Kirche umgebogen wird.³⁸

Gegen eine solche Sicht lassen sich zunächst andere paulinische Aussagen anführen. Denn Paulus hält dezidiert daran fest, dass die Erwählung Israels durch Gott nie aufgekündigt wurde. Zwar sind einige verstockt gegenüber der Botschaft, dass Jesus der Messias ist, zwar sind sie daran angestoßen (11,11), aber sie bleiben dennoch Teil des Volkes Israel.³⁹

Des weiteren findet sich bei Paulus keinerlei Aussage, dass nachjesuanisch die (jüdische plus nichtjüdische) Jesusanhängerschaft ein „neues“ oder „wahres“ Israel bildet oder dass die nichtjüdische Jesusanhängerschaft in den Bund Gottes mit Israel aufgenommen wurde⁴⁰.⁴¹ Ganz im Gegenteil: Paulus tritt im Galater- und Römerbrief vehement dafür ein,

³² Vgl. nur RENGSTORF, Ölbaum-Gleichnis 154: „Das Bild vom Ölbaum ist durch Jer 11,16 vorgegeben. Israel als grünender Ölbaum, voller Kraft und Frucht“.

³³ KELLER, Gottes Treue 197.

³⁴ Vgl. nur ROLOFF, Kirche 129: „sie werden vom Gottesvolk getrennt.“

³⁵ So MUSSNER, MitteilhaberIn 155-159; nach MUSSNER, Traktat 24, vertritt Paulus hier in der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche das „Partizipationsmodell“, wonach die Kirche als MitteilhaberIn an der Wurzel „zusammen mit Israel das eine Volk Gottes bildet“. Ähnlich KÄSEMANN, Römer 296f, der die Verwurzelung der Nichtjuden im Gottesvolk analog zu den Proselyten sieht; für ihn gibt es die Kirche nicht ohne Israel, wie es umgekehrt Israel nur als Gottesvolk gibt, „wenn es Kirche wird“ (297). Nach MOO, Romans 708-710, geht es um die Einheit der Kirche aus Juden und Nichtjuden, die das „true people of God“ sei und damit sowohl in Kontinuität wie in Diskontinuität zu „Israel“ stehe.

³⁶ So u.a. HOFIUS, Evangelium 186f; STUHLMACHER, Römer 152.

³⁷ Vgl. u.a. ROLOFF, Kirche 129; SÄNGER, Verkündigung 127f.195; KRAUS, Volk 317. WILCKENS, Römer 250, geht davon aus, dass es „der Geltungsbereich der Erwählung Israels (ist), in den Gott die Heiden aufnimmt und an dem er ihnen teilt.“ HAACKER, Römer 233, spricht von einer „Partizipation an Israels Erwählung“.

³⁸ Daraus die allen Ernstes vertretene Konsequenz bei WILCKENS, Römer 250: „... daß es die endzeitliche Gemeinde *Israel* ist, die in der Kirche entsteht...“

³⁹ Paulus spricht im vorliegenden Zusammenhang gerade nicht davon, dass Zweige „verbrannt“ werden, sondern mit DUNN, Romans 661, ist festzuhalten, dass Paulus „still regards even the broken-off branches as still properly part of, or at least belonging to, the tree.“

⁴⁰ So aber WILCKENS, Römer 250: „Heidenchristen sind Proselyten, daran hält Paulus fest, auch wenn er ... darum kämpfte, daß die Heidenchristen als christliche Proselyten nicht auf die Tora verpflichtet werden müssen und dürfen.“ Ähnlich ZELLER, Römer 197.

⁴¹ Dies betont KRAUS, Volk Gottes, 317.360f u.ö. mit Recht. Er wendet sich damit besonders gegen die Aussagen des Synodalbeschlusses der Evangelischen Kirche des Rheinlandes

dass die Nichtjuden sich *nicht* beschneiden lassen sollen. Für den Bund Gottes mit Israel ist aber auch für Paulus entsprechend Gen 17 die Beschneidung bleibendes Gebot und Zeichen des Bundes mit Israel, der wie der Sinaibund in paulinischer Sicht nicht aufgehoben ist (Röm 9,5). Vor allem in Röm 4 wird deutlich, dass Paulus mit Hilfe der relecture der Abrahams-erzählungen darlegt, dass es durch Tod und Auferweckung Jesu zu einer neuen Erwählung gekommen ist. Diese Erwählung der glaubenden Nichtjuden durch das Handeln Gottes in Jesus Christus tritt gleichwertig an die Seite der ersten und bleibenden Erwählung Israels in Abraham.⁴²

Revidiert Paulus all dies mit seiner Bildrede vom Ölbaum?

Gegen eine Deutung des Ölbaums auf Israel hat sich bereits Walter ausgesprochen.⁴³ Er beklagt zu Recht, „daß in der Exegese vielfach ohne weitere Erörterung der ‚Ölbaum‘ mit Israel gleichgesetzt wird“, was jedoch nicht die Meinung des Paulus wiedergebe.⁴⁴ Und er fährt fort: „Um der heute gängigen, sehr erheblichen systematischen Folgerungen willen, möchte ich davor warnen, aus einer scheinbar eindeutigen Ausdeutung mit großer Sicherheit systematische Folgerungen zu ziehen. M.E. ‚ist‘ der Ölbaum, oder der Stamm, und insbesondere die Wurzel *nicht* = Israel, trotz Jer 11,16f. Denn ‚Israel‘ ist ja die *Bezweigung* des Ölbaums“⁴⁵. Walter sieht und betont richtig, dass eine Unterscheidung zu treffen ist zwischen „Zweigen“ und „Ölbaum“. Genau dies aber geschieht meist nicht, so dass im Falle Israels ein doppelter Israelbegriff eingeführt wird - mit den genannten Konsequenzen.

6. Zum alttestamentlichen Hintergrund der Ölbaum-Metapher

Im „Ölbaum“ von Röm 11,16-24 eine Metapher für Israel bzw. das Volk Gottes zu sehen, stützt sich in der Regel auf die unkritisch gemachte Voraussetzung, dass Paulus das Bild aus Jer 11,16 übernimmt, das zu einem Gerichtswort über Israel gehört: „Einen üppigen Ölbaum von schöner Gestalt hatte der Herr dich genannt. Wenn der gewaltige (Kriegs-)Lärm ertönt, legt er Feuer an ihn, so dass seine Zweige hässlich werden“. Eine metaphorische Beziehung zwischen Ölbaum und Israel besteht auch in Hos 14,7, das Israels Pracht mit einem prächtigen Ölbaum vergleicht: „Seine Zweige sollen sich ausbreiten, seine Pracht soll der Pracht des Ölbaums gleichen und sein Duft dem Duft des Libanon.“ Doch sind diese beiden Stellen keineswegs die einzigen Belege von Ölbaum/ἐλαία im Alten Testament/LXX. Das Lexem ἐλαία findet sich noch an weiteren acht Stellen in übertragener, metaphorischer Bedeutung,

1980, Text bei RENDTORFF/HENRIX, Kirchen 593-596. Gegen KRAUS, Volk Gottes passim, wird hier aber nicht die These vertreten, dass es bei Paulus zur einer „Neudefinition“ des Gottesvolkes komme; dies würde die Problematik ohnehin nur verschieben.

⁴² Vgl. NEUBRAND, Abraham v.a. 178-282.

⁴³ WALTER, Interpretation 218-221.

⁴⁴ Ebd. 218.

⁴⁵ Ebd. 219.

und zwar in Beziehung zu menschlichen Größen: In Ps 52,10 vergleicht sich der Beter und Gesalbte David mit einem Ölbaum im Haus Gottes: „Ich aber bin im Haus Gottes wie ein grünender Ölbaum; auf Gottes Huld vertraue ich immer und ewig.“ Ps 128,3b preist den Mann glücklich, der auf Gottes Wegen geht: „Wie junge Ölbaume sind deine Söhne rings um deinen Tisch.“ In Sir 24,14 spricht die personifizierte Weisheit von sich, dass sie im Volk Wurzel gefaßt hat und vergleichbar anderen Bäumen wie ein Ölbaum in der Schefela aufwuchs: „Wie eine Palme in En-Gedi wuchs ich empor, wie Oleandersträucher in Jericho, wie ein prächtiger Ölbaum in der Schefela, wie eine Platane am Wasser wuchs ich empor.“ Sir 50,10 vergleicht den gesalbten Hohenpriester Simeon mit einem Ölbaum: „wie ein üppiger Ölbaum voll von Früchten, wie ein wilder Ölbaum mit saftigen Zweigen.“ In der Jotamfabel (Ri 9,7-15) steht der Ölbaum als erster Kandidat unter allen Bäumen für die Wahl zum gesalbten König da (9,8f): „Einst machten sich die Bäume auf, um sich einen König zu salben, und sie sagten zum Ölbaum: Sei du unser König! Der Ölbaum sagte zu ihnen: Soll ich mein Fett aufgeben, mit dem man Götter und Menschen ehrt, und hingehen, um über den anderen Bäumen zu schwanken?“ Die beiden Ölbäume in der Vision von Sach 4,3.11f werden in 4,11-14 auf die zwei erhofften Messiasse/Gesalbten hin gedeutet: „Ich fragte ihn weiter: Was bedeuten die zwei Ölbäume auf der rechten und auf der linken Seite des Leuchters? Und weiter fragte ich ihn: Was bedeuten die zwei Büschel von Olivenzweigen bei den beiden goldenen Röhren, durch die das goldene Öl herabfließt? Er sagte zu mir: Weißt du nicht, was sie bedeuten? Ich erwiderte: Nein, Herr. Er sagte: Das sind die beiden Gesalbten⁴⁶, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.“⁴⁷

Das Alte Testament kennt also die metaphorische Verwendung von *ἐλαία*. An einer Stelle wird damit auf „Israel“ referiert, eine weitere Stelle vergleicht Israels Pracht mit der eines Ölbaums. Eine Stelle vergleicht Söhne eines Gerechten mit Ölbäumen. Alle anderen Stellen referieren auf Einzelgestalten: auf den erhofften besten König, auf König David, die Weisheit, den Hohenpriester Simeon sowie auf die beiden zukünftigen Messiasse/Gesalbten. Der alttestamentliche Hintergrund für die Ölbaum-Metapher zeigt, dass das Volk Israel nur im Ausnahmefall Referenzgröße für den Ölbaum ist - also anders, als es meist für die Allegorie in Röm 11,16-24 vorausgesetzt wird.⁴⁸ Wesentlich häufiger wird mit der Metapher auf Einzelgestalten referiert, wobei die meisten Stellen messianisch konnotierbar sind.

Um zu bestimmen, auf welche alttestamentliche Vorlage Paulus sich mit seiner Ölbaumallegorie bezieht, ist es darüber hinaus von kaum zu unterschätzender Bedeutung, dass der zentrale Begriff *πίοτης* (11,17) sowohl in der Jotam-Fabel (Ri 9,9 LXX) als auch in der Sacharja-Vision (Sach 4,14 LXX: οἱ δύο υἱοὶ τῆς πίοτης = Gesalbte) an zentraler Stelle steht.

⁴⁶ Sowohl im hebräischen wie im griechischen Text wörtlich: „Söhne der Fettigkeit“.

⁴⁷ Davon abhängig Offb 11,4.

⁴⁸ Unnachvollziehbar MICHEL, Römer 274: „Israel ist in einem verbreiteten Bildstoff Ölbaum...“

7. Der edle Ölbaum - der Messias Israels

Dass die paulinische Ölbaumallegorie auf Israel hin auszulegen ist, würde also nicht nur zu Widersprüchen innerhalb der sonstigen paulinischen Argumentation führen sowie dazu, Gottes Handeln an Nichtjuden Christus-frei zu konzipieren - es würde überdies dem statistischen Befund zuwider laufen.

Das Bild vom Ölbaum ist vielmehr dann verständlich und in Übereinstimmung mit sonstiger paulinischer Sicht, wenn man im Ölbaum einen Verweis auf den Messias Israels, auf Jesus Christus⁴⁹ sieht.⁵⁰ Jesus, Nachkomme Abrahams (Gal 3,16) ist der Messias Israels, er ist als solcher *ἰδία ἐλάια* (Röm 11,24) des jüdischen Volkes, das *κατὰ φύσιν* zu ihm gehört. In diesen „jüdischen“ Messias/Christus werden nach paulinischer Sicht tatsächlich Zweige des wilden Ölbaums eingepfropft. An anderen Stellen bringt Paulus dies mit seinen zahlreichen „In-Christus-Sein“-Aussagen zum Ausdruck bringt.⁵¹ Den Ölbaum auf Jesus Christus zu beziehen ermöglicht das weitere die Unterscheidung zwischen Stamm und Zweigen⁵², was schwierig wäre, wenn man im Stamm das Volk Israel sieht, das bleibend erwähnt ist, von dem Teile abgetrennt werden, die nicht mehr zum Volk Israel gehören, zugleich aber abgetrennt Teile Israels (edle Zweige) bleiben.

Das Problem, das Paulus in Röm 9-11 beschäftigt, ist, dass es zu seiner Zeit Juden gibt, die - anders als er, die Apostel oder seine jüdischen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen - Jesus nicht als Messias/Christus bekennen und über ihn als Stein des Anstoßes gestolpert sind (9,32f; 11,11). Dieses Problem ist umso drängender, als Paulus gleichzeitig davon ausgeht, dass die Erwählungszeichen Israels und die Erwählung Israels nicht aufgehoben sind (9,4-6; 11,1.28f) und Christus alle Verheißungen an die Väter bekräftigt hat (15,8).⁵³ Juden, die Jesus nicht als Messias/Christus erkennen und bekennen, gehören nicht zur Jesusanhängerschaft und sind nicht „in Christus“. Bleiben sie jedoch nicht bei diesem Unglauben, werden sie in den „Ölbaum“, zu dem sie *κατὰ φύσιν* gehören, „wieder eingepfropft“. Von Natur aus gehören Juden zu ihrem Messias und gehört der Messias zu ihnen (9,5)⁵⁴, ihnen zuerst gilt dieses

⁴⁹ Für eine Deutung des Ölbaums auf den mystischen Leib Christi trat offensichtlich bereits BOURKE, Study, ein, wie dem ablehnenden Hinweis bei DUNN, Romans 661, zu entnehmen ist. Die Studie selbst war uns nicht verfügbar.

⁵⁰ Baummetaphorik findet sich im Alten Testament im Zusammenhang mit einer erhofften messianischen Gestalt der Zukunft auch noch an anderen Stellen: Jes 11,1.10; Jer 33,15; Ez 17,22-24; Sach 3,8; 6,12. Vgl. dazu SCHREIBER, Gesalbter 152f.

⁵¹ Vgl. u.a. Röm 8,1; 12,5; 16,7; 1 Kor 1,30; 15,22; 16,24; 2 Kor 5,17; 12,2; Gal 1,22; 3,28; Phil 1,1. Vgl. auch die Aussagen vom „Leben in Christus“ in Röm 6,11.23; 8,2; 1 Kor 15,22.

⁵² Vgl. auch Joh 15,1-8: Der Weinstock, gelegentlich eine Metapher für Israel, wird von Jesus auf sich bezogen. Zu ihm gehören die Rebzweige.

⁵³ Zur Auslegung von Röm 15,8f s. BAUMERT, Diener Gottes 5-10.

⁵⁴ Nach dem AT und auch nach Paulus und allen übrigen Schriften des Frühjudentums und des Neuen Testaments gibt es nur den Messias *Israels*. Dieser aber hat Bedeutung nicht nur für Israel, sondern für alle Völker/Nichtjuden. Zu den verschiedenen und unterschiedlichen Vorstellungen zum (königlichen) Gesalbten im AT und Frühjudentum vgl. SCHREIBER, Gesalbter. Nach allen diesen Belegen ist der Messias *Israels* von Gott eingesetzt und legitimiert für seine

Evangelium, wie Paulus zu Beginn seines Briefes programmatisch formuliert (1,16). Als Evangelium vom Messias Israels (vgl. 1,3f) ist es aber auch ein Evangelium für die Nichtjuden, er ist der Herr aller (10,9.12f; vgl. Apg 10,36). Durch ihn, Christus Jesus, sind auch Nichtjuden *παρὰ φύσιν* in diesen „Ölbaum“ eingepfropft, durch ihn haben sie Anteil an der Wurzel (Abraham) erhalten (vgl. Gal 3,14.29) und somit auch an den geistlichen Gütern Israels (Röm 15,27). Mit der Ölbaumallegorie wird treffend ausgedrückt, was Paulus in Gal 3,28f mit anderen Worten, dort allerdings mit anderer Zielrichtung⁵⁵, so ausdrückt: „In Christus seid ihr alle einer. Wenn ihr aber des Christus, folglich seid ihr des Abraham Nachkommenschaft, gemäß Zusage Erben.“⁵⁶ Oder mit dem Bild des Ölbaums gesprochen: In ihm befinden sich (nun) neben den edlen auch wilde Zweige; letztere erhalten durch ihn auch Anteil an der Wurzel.

Stimmt diese Deutung der Ölbaumallegorie, dann folgt daraus auch, dass Paulus nicht von der Vorstellung ausgeht, dass Nichtjuden in den Bund Gottes mit Israel aufgenommen werden. Dennoch sind Juden und Nichtjuden in Christus „einer“ und aus der gleichen Wurzel Abraham mit den Verheißungen genährt, in ihm auf je eigene Weise erwählt.⁵⁷

Die hier vorgeschlagene Sicht des Ölbaums als Metapher für den Messias, die ihren Anhaltspunkt im Alten Testament findet, ermöglicht es, die Bildrede vom Ölbaum nicht auf Kosten „der ungläubigen Juden“ auszulegen, die sonst auf irgendeine Weise aus „Israel“ oder aus dem „Volk Gottes“ ausgegliedert würden. „Ganz Israel“ bleibt erwähltes Volk, auch wenn Teile Israels Jesus nicht als ihren Messias bekennen, so also auch nicht „in Christus“ sind. Diese Sicht des Ölbaums steht darüber hinaus in Einklang mit den offiziellen kirchlichen Aussagen, die an der bleibenden Erwählung „ganz Israels“ festhalten.⁵⁸ Die Erwählung Israels, beginnend mit Abraham, wird nachträglich weder aufgehoben noch für einen „kleinen Teil“ reserviert.

Aufgabe, die Königsherrschaft Gottes über Israel und die Völker aufzurichten und durchzusetzen. Als Messias *Israels* steht er dabei in den unterschiedlichen Konzeptionen in Bezug zu den Völkern, sei es durch Niederwerfung der Feinde, in Gerichtsfunktion oder in heilschaffendem Handeln.

⁵⁵ Geht es Paulus in Röm 9-11 darum, einerseits mit dem Problem zu Recht zu kommen, dass ein Teil seiner jüdischen Glaubensgenossen Jesus nicht als Messias anerkennt, und andererseits die nichtjüdische Jesusanhängerschaft in Rom vor jeder Überheblichkeit und „Israelvergessenheit“ zu warnen, geht die argumentative Stoßrichtung im Galaterbrief dahin, die Adressaten in ihrer nichtjüdischen, aber gleichwertigen Glaubensidentität zu stärken und sie von der Beschneidung und Konversion zum Judentum abzuhalten.

⁵⁶ Zur Auslegung dieser Stelle s. BAUMERT, Antifeminismus 13-52.

⁵⁷ BAUMERT, Antifeminismus 22-38, hat zu Gal 3,28f überzeugend herausgearbeitet, dass das Einer-in-Christus-Sein keine Egalisierung der Unterschiede impliziert.

⁵⁸ Vgl. zu einer widerspruchsfreien Auslegung der so genannten Verwerfungsaussage (Röm 11,15) im Kontext von Röm 9-11 und der Bemühungen um die Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum auch die Überlegungen bei JEGHER-BUCHER, Erwählung 326-336.

8. Resümee

„Israel ist bleibend erwählt.“

Aber was bezeichnet in diesem Zusammenhang „Israel“ *nachjesuanisch*?

- (a) vorjesuanisches Israel (extensional und intensional) gleich nachjesuanisches Israel? oder:
- (b) vorjesuanisches Israel minus nicht an Jesus glaubende Juden plus an Jesus glaubende Nichtjuden gleich „wahres“ oder sonstwie nachjesuanisches „Israel“ (gleich „endzeitliches Gottesvolk“)? oder:
- (c) vorjesuanisches Israel minus Verheißungen gleich kulturelles, letztlich bloß folkloristisches „Judentum“?

Allen paulinischen Aussagen scheint Interpretation (a) zugrunde zu liegen, insbesondere auch Röm 11,12.26. Nur die Bildrede vom Ölbaum 11,16-24 scheint Interpretation (b) zu favorisieren - dies allerdings nur unter der gängigen Voraussetzung, dass der edle Ölbaum in Anknüpfung an Jer 11,16 mit „Israel“ gleichzusetzen ist.

Die Gleichsetzung von Ölbaum und Israel aber führt zu Aporien:

(a) Versteht man unter den Zweigen des edlen Ölbaums ebenfalls Israel oder Teile Israels, so ist konsequent zu interpretieren: Teile Israels werden aus Israel ausgebrochen, ausgebrochen bleiben sie Israel, um schließlich wieder in Israel eingepfropft zu werden. Die Merkwürdigkeit solcher Interpretation wird meist dadurch überdeckt, dass man mit Blick auf Ölbaum und Zweige mit mehreren Begriffen wie „Israel“ „eschatologisches Gottesvolk“, „Juden“, „Israeliten“, „Heilsgemeinde“, „true people of God“ etc. gleichzeitig operiert und sie dann gegeneinander ausspielt.

Logisch bedarf das Bild von den Zweigen jedoch zweier (nicht einer!) Interpretationsgrößen:
- Die edlen Zweige sind und bleiben, egal ob nicht ausgebrochen, ausgebrochen oder wieder eingepfropft, *edle Zweige*; entsprechend bleiben die wilden Zweige *wilde Zweige*. Wofür steht das sich *Durchhaltende*?

- Edle Zweige werden ausgebrochen; wilde Zweige werden eingepfropft. Wofür steht das sich *Verändernde*?

Sich Durchhaltendes und sich Veränderndes sind unterschiedlich zu bestimmen, somit bedarf es mehr als einer Interpretationsgröße.

(b) Versteht man (bei der gängigen Gleichsetzung von Ölbaum und Israel) unter den in den edlen Ölbaum eingepfropften Wildzweigen christusgläubige Nichtjuden, so stellt sich deren Errettung merkwürdig Christus-frei dar: Theologisch völlig singular würde Paulus in dieser Allegorie für eine Errettung von Nichtjuden rein durch Israel (und Abraham: Wurzel) ohne jeden Christus-Bezug plädieren. Wer den Ölbaum (plus Wurzel) mit „Israel“ gleichsetzt, muß sich fragen lassen, wie solch Christus-freie Errettung von Nichtjuden mit der sonstigen paulinischen Theologie vereinbar ist.

Besagte Voraussetzung, den edlen Ölbaum mit Israel gleichzusetzen, kann außer Jer 11,16 noch Hos 14,7 für sich geltend machen.

Dagegen stehen mehrere biblische Verwendungen des Lexems *ἐλαία*, die für den König, die

Weisheit oder die Gesalbten stehen und messianisch konnotierbar sind: Ri 9,8.9; Ps 52,10; Sir 24,14; Sach 4,3.11.12. Das Faktum, dass ein weiterer Zentralbegriff der paulinischen Ölbaumallegorie, *πίλῳτης* (Röm 11,17), sowohl in Ri 9,9 LXX als auch in Sach 4,14 LXX vorkommt, enthebt die Koinzidenzen dem Bereich bloß statistischer Zufälligkeit: Es wäre sehr unwahrscheinlich, wenn das Bildmaterial zu Röm 11,16-24 aus Jer 11,16 stammen würde. Viel wahrscheinlicher ist es, dass die oben genannten Stellen mit ihrer messianischen Konnotation im Hintergrund stehen.

Setzt man darauf aufbauend (gegen die Mehrheit der Kommentatoren) den „edlen Ölbaum“ mit „Christus“ gleich, setzt man (mit der Mehrheit der Kommentatoren) die „Wurzel“ mit „Abraham“ gleich, und setzt man (mit der Mehrheit der Kommentatoren) die „edlen Zweige“ mit Israel bzw. Teilen Israels und die Zweige aus dem „wilden Ölbaum“ mit „Nichtjuden“ gleich, ergeben sich weitere Überlegungen: Wie ist ganz Israel, wie sind alle Juden zunächst und primär „in Christus“ - um dann eventuell sekundär aufgrund von Unglauben teilweise aus Christus ausgebrochen zu werden? Entsprechend seiner Natur, d.h. aufgrund seiner Verheißungen, ist Israel primär „in Christus“, lediglich sekundär und gegen seine Natur kann Israel teilweise aus Christus ausgebrochen werden. Anders ist die Situation der Nichtjuden, die ihrer Natur entsprechend primär in allem Möglichen („wild“), nur nicht „in Christus“ sind. Sie können sekundär und gegen ihre Natur „in Christus“ eingepropft werden.⁵⁹ Im Übrigen: Dass Teile Israels, ohne im Gesalbten zu sein, bleibend auserwähltes Volk Israel sind, ist alttestamentlichem Denken keineswegs fremd: Zunächst war es die Mehrheit der Stämme Israels, die ihren Gesalbten David nicht anerkannte (vgl. 1 Sam 16,1-13; 2 Sam 2,1-11). Dass sie (zunächst) nicht „im Gesalbten“ David waren, tat ihrem Israel-sein keinen Abbruch.

Entgegen der gängigen Auffassung liefert die Ölbaumallegorie kein Argument dafür, vorjesuanisches und nachjesuanisches Israel nicht gleichzusetzen. Vielmehr ist und bleibt „ganz Israel“ und *nur* Israel ersterwähltes Gottesvolk. Unter der Voraussetzung, dass der edle Ölbaum eine Metapher für Christus ist, lassen sich jene Aporien, die sich aus einer Gleichsetzung von „Ölbaum“ und „Israel“ ergeben, problemlos auflösen.

Das Bild vom Ölbaum ist unzweifelhaft ein Bild, mit dem Paulus die nichtjüdische Jesusanhängerschaft in bleibende Beziehung setzt zum erst- und bleibend erwählten Volk Israel⁶⁰ - nämlich indem Nichtjuden in den Messias Israels als dem edlen Ölbaum eingepropft werden.

Juden bleiben auch als Jesuanhänger Teile ihres Volkes (dessen rühmt sich Paulus: Röm 9,1-5; 11,1) und sind als Jesuanhänger „in Christus“. „In Christus“ sind aber auch die nichtjüdischen Jesuanhänger; in ihm sind sie „einer“. Der edle Ölbaum trägt beiderlei Zweige.

⁵⁹ Ein ähnliches Denken findet sich im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15-24; Mt 22,1-10), in dem die primär Gerufenen sekundär wegbleiben und zunächst nicht Gerufene geladen werden.

⁶⁰ Anders WALTER, Interpretation 216-228; HOFIUS, Evangelium 187 Anm. 43.

Literatur

- BAUMERT, N., Antifeminismus bei Paulus? Einzelstudien, FzB 68, Würzburg 1992.
- , Diener Gottes für Wahrheit und Barmherzigkeit. Eine Rückmeldung zu J.R. Wagner's „fresh Approach to Romans 15:8-9“, BN 104, 2000, 5-10.
- BERGER, K., Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, MThZ 17, 1966, 47-89.
- BOURKE, M.M., A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Romans 11, Washington 1947.
- BOYARIN, D., A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity (Contraversions 1), Berkeley-Los Angeles 1994.
- CHRISTEN UND JUDEN III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000.
- DUNN, J.D.G., Romans 9-16, WBC 38B, Dallas 1988.
- ECKERT, J., Rezension von Neubrand, Abraham, BZ NF 44, 2000, 151f.
- FRANKEMÖLLE, H., Hg., Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments, QD 172, Freiburg 1988.
- , Biblische Grundlagen einer Ökumene der Weltreligionen?, in: DERS., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, BBB 116, Bodenheim 1998, 445-456.
- , Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum. Historische, theologische und hermeneutische Aspekte, in: DERS., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, BBB 116, Bodenheim 1998, 11-43.
- HAACKER, K., Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK.NT 6, Leipzig 1999.
- HARTUNG, M.G., Die kultische bzw. agrartechnisch-biologische Logik der Gleichnisse von der Teighebe und vom Ölbaum in Röm 11.16-24 und die sich daraus ergebenden theologischen Konsequenzen, NTS 45, 1999, 127-140.
- HOFIUS, W., Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11, in: DERS., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 175-202.
- HÜBNER, H., Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, FRLANT 119, Göttingen ²1980.
- JEGHER-BUCHER, V., Erwählung und Verwerfung im Römerbrief? Eine Untersuchung von Röm 11,11-15, ThZ 47, 1991, 326-336.
- KÄSEMANN, E., An die Römer, HNT 8a, Tübingen 1973.
- KAMPLING, R., Erinnernder Anfang. Eine bibeltheologische Besinnung zur Relevanz der lukanischen Kirchenkonzeption für eine christliche Israeltheologie, in: DERS., SÖDING, TH., Hg., Ekklesiologie des Neuen Testaments (FS Karl Kertelge), Freiburg-Basel-Wien 1996, 139-160.
- KELLER, W., Gottes Treue - Israels Heil. Röm 11,25-27 - Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion, SBB 40, Stuttgart 1998.
- KRAUS, W., Das Volk Gottes. Untersuchungen zur Ekklesiologie bei Paulus, WUNT 85, Tübingen 1996.

- KURTH, CH., SCHMID, P., Hg., Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen (Judentum und Christentum 3), Stuttgart 2000.
- LOHFINK, N., Der neue Bund und die Völker, KuI 6, 1991, 115-133.
- , Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg-Basel-Wien 1989.
- , ZENGER, E., Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, SBS 154, Stuttgart 1994.
- MICHEL, O., Der Brief an die Römer, KEK.NT 4, Göttingen ¹²1963.
- MOO, D.J., The Epistle to the Romans, NICNT, Grand Rapids 1996.
- MUSSNER, F., „Mitteilhaberin an der Wurzel“. Zur Ekklesiologie von Röm 11,11-24, in: DERS., Die Kraft der Wurzel. Judentum - Jesus - Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1987, 153-159.
- , Traktat über die Juden, München 1979.
- NEUBRAND, M., Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4, FzB 85, Würzburg 1997.
- OSTEN-SACKEN, P. VON, Röm 9-11 als Schibboleth christlicher Theologie, in: DERS., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus, ThB 77, München 1987, 294-314.
- PESCH, R., Römerbrief, NEB.NT 6, Würzburg 1983.
- RÄISÄNEN, H., Paul and the Law, WUNT 29, Tübingen 1983.
- , Römer 9-11. Analyse eines geistigen Ringens, ANRW II, 25.4, Berlin-New York 1987, 2891-2939.
- RENDTORFF, R., Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 18), München 1989.
- , Ein weiterer großer Schritt vorwärts, KuI 15, 2000, 171-180.
- , HENRIX, H.H., Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, Paderborn ²1989.
- RENGSTORF, K.H., Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11, 16ff. Versuch einer weiterführenden Deutung, in: BAMEL, E., BARRETT, C.K., DAVIES, W.D., eds., *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*, Oxford 1978, 127-164.
- ROLOFF, J., Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993.
- SÄNGER, D., Schriftauslegung im Horizont der Gottesherrschaft. Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21-38) und die Verkündigung Jesu, in: DEUSER, H., SCHMALENBERG, G., Hg., *Christlicher Glaube und religiöse Bildung*, Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik, Gießen 1995, 75-109.
- , Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum, WUNT 75, Tübingen 1994.
- SCHLIER, H., Der Römerbrief, HThK.NT 6, Freiburg-Basel-Wien 1977.
- SCHMIDT, H.W., Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK.NT 6, Berlin ²1966.
- SCHMITHALS, W., Der Römerbrief. Ein Kommentar, Gütersloh 1988.
- SCHREIBER, S., Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbten-erwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften, BZNW 105, Berlin-New York 2000.

- SIEGERT, F., Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9-11. WUNT 34, Tübingen 1985.
- STEGEMANN, W., Rezension von Neubrand, Abraham, KuI 15, 2000, 95f.
- STUHLMACHER, P., Der Brief an die Römer, NTD 6, Göttingen 1989.
- THEOBALD, M., Der „strittige Punkt“ im Diskurs des Römerbriefs, in: KAMPLING, R., Hg., „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999, 183-228.
- , Römerbrief. Kapitel 1-11, SKK.NT 6/1, Stuttgart 1993.
- WALTER, N., Zur Interpretation von Röm 9-11, in: DERS., Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. von Kraus, W., Wilk, F., WUNT 98, Tübingen 1997, 212-233.
- WILCKENS, U., Der Brief an die Römer (Röm 6-11), EKK VI/2, Neukirchen-Vluyn³1993.
- ZELLER, D., Der Brief an die Römer, RNT, Regensburg 1985.
- ZENGER, E., Israel und Kirche im einen Gottesbund?, KuI 6, 1991, 115-133.
- , Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? KuI 9, 1994, 39-42.

Das Verständnis von Gemeinde und „Amt“ bei Paulus: Die charismatisch strukturierte Gemeinde von 1 Kor 12

Angelika Winterer - München

Im 12. Kapitel seines ersten Briefes an die Korinther zeichnet Paulus das Bild einer charismatisch strukturierten Gemeinde. Das heißt: Wer in der Gemeinde einen Dienst oder eine Aufgabe übernimmt, hängt in erster Linie davon ab, ob er die entsprechende Begabung dafür mitbringt. Gleichzeitig allerdings führt Paulus hier auch gewisse Funktionen auf, die mehr amtlichen Charakter tragen. Und von daher stellt sich die Frage, welches Verständnis von Gemeinde und ‚Amt‘ der Apostel eigentlich hatte.¹

1. Die charismatisch strukturierte Gemeinde von 1 Kor 12: Wunsch oder Wirklichkeit?

Zunächst einmal ist zu klären, ob die Charismentafeln aus 1 Kor 12 die tatsächlichen Verhältnisse in den paulinischen Gemeinden widerspiegeln, wie *Rudolf Bultmann*² das für die Liste in 1 Kor 12,8-10 und *Otto Scheel*³ und *Wilhelm Michaelis*⁴ darüber hinaus auch für die Listen in 1 Kor 12,28 und 1 Kor 12,29f. annahmen. In neuerer Zeit werden allerdings gegenüber dieser Vermutung immer mehr Zweifel laut⁵, und wie ich meine, völlig zurecht.

Denn einmal deutet einiges darauf hin, daß es die in den Charismentafeln aufgezeigte immense Fülle von Begabungen in der Realität so nicht gab. Dafür spricht vor allem, daß die Zusammenstellung der Charismenlisten ganz stark vom Anliegen des Paulus bestimmt ist, die schier unermessliche Vielfalt von möglichen Gnadengaben zum Ausdruck zu bringen. Und zu diesem Zweck nahm der Apostel dann eben alles in seine Listen mit auf, was ihm so in den Sinn kam. Dabei orientierte er sich jedoch sicher nicht

¹ Die folgenden Ausführungen orientieren sich im wesentlichen an *Brockhaus, U.*, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen (Wissenschaftliche Taschenbücher 8), Wuppertal 1987, S. 7-95.203-239.

² Vgl. *Bultmann, R.*, Theologie des Neuen Testaments (UTB 630), 9. v. Merk, O. ergänzte Aufl., Tübingen 1984, S. 156f.

³ Vgl. *Scheel, O.*, Die Kirche im Urchristentum. Mit Durchblicken auf die Gegenwart, Tübingen 1912, S. 33ff.

⁴ Vgl. *Michaelis, W.*, Das Ältestenamtsamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift, Bern 1953, S. 62.

⁵ Vgl. *Klauck, H.-J.*, 1. Korintherbrief (NEB 7), Würzburg 1984, S. 92; *Brockhaus, U.*, Charisma und Amt, S. 207ff.

krampfhaft an den wirklichen Verhältnissen. Das heißt, selbst wenn er natürlich zweifelsohne auch Charismen nannte, die tatsächlich in den Gemeinden vorhanden waren, so integrierte er aber doch keineswegs ausschließlich solche Gaben in seine Aufzählungen. Das zeigt sich schon daran, daß die Listen, selbst jene innerhalb von 1 Kor 12, in bezug auf die Gaben, die erwähnt werden, jeweils sehr unterschiedlich gestaltet sind.

Und eben diese Freiheit, mit der Paulus bei der Zusammenstellung seiner Charismentafeln vorgeht, ist es auch, die des weiteren gegen die Annahme spricht, der Apostel habe in 1 Kor 12 ein naturalistisches Portrait seiner Gemeinden gezeichnet. Denn welche der dort angeführten Listen sollte dann diejenige sein, die die wirklichen Verhältnisse illustriert? Die erste, die insbesondere pneumatisch-enthusiastische Gaben enthält, die zweite, in der sich zudem einige administrative und autoritative Funktionen finden, oder aber die dritte, die zwar im großen und ganzen mit der zweiten identisch ist, ihr gegenüber aber bereits wieder zwei Charismen wegläßt?

So gesehen spricht also einiges dafür, daß erst Paulus selbst all das, was er in den frühchristlichen Gemeinden vorfand - verschiedenartige Ansätze zu kirchlichen Ämtern, Äußerungen geistgewirkter Ekstase sowie in unterschiedlicher Weise praktizierte Nächstenliebe - "zusammengestellt und unter dem Begriff Charisma zu einer Einheit verbunden hat"⁶.

Nun läßt sich natürlich fragen, was der Apostel damit bezweckte. Verfolgte er damit lediglich ein paränetisches Anliegen oder wollte er den Korinthern den Entwurf einer Gemeindeverfassung bieten?

2. Liegt eine paulinische Gemeindeverfassung vor?

Immer wieder wurde im Laufe der Forschungsgeschichte die Auffassung vertreten, daß es sich bei der paulinischen Charismenlehre um den Entwurf einer Gemeindeverfassung handelt, sei es nun um den Entwurf einer rein pneumatisch-charismatischen⁷ oder aber um den einer zur amtlichen Institution hin tendierenden⁸ Ordnung. Doch läßt sich diese Annahme tatsächlich so ohne weiteres aufrechterhalten?

Angenommen, Paulus hätte den Korinthern wirklich eine Gemeindeverfassung vorstellen wollen, dann müßte in der Charismenlehre das Bemühen des Apostels sichtbar sein, das Zusammenleben innerhalb der Gemeinde mit Hilfe von bestimmten Normen, Richtlinien oder unter Umständen auch gewissen Institutionen zu regeln. Paulus müßte also eine irgendwie erkennbare festgelegte Grundordnung liefern. Doch das tut er gerade nicht.

⁶ Brockhaus, U., Charisma und Amt, S. 209.

⁷ Vgl. Campenhausen, H. von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1953, S. 326.

⁸ Vgl. Goppelt, L., Die apostolische und nachapostolische Zeit (KIG I, Lief. A), Göttingen ²1966, S. 128.

Zwar zeigt sich der Apostel zweifelsohne bemüht, die Verhältnisse innerhalb der Gemeinde in geordnete Bahnen zu lenken. Nicht umsonst fordert er seine Adressaten schließlich in 1 Kor 14,40 ausdrücklich auf: "alles aber soll anständig und nach Ordnung geschehen!" Und diesem Grundsatz gemäß erläßt er dann auch in 1 Kor 14,27-30 einige kasuistische Einzelfallregelungen, um die rechte Ordnung im korinthischen Gottesdienst herzustellen. Außerdem gibt er den Korinthern mit der in Kapitel 13 entfalteten $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ und der in 1 Kor 12,7 unter dem Stichwort $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\tau\omicron$ $\sigma\upsilon\mu\phi\epsilon\rho\omicron\nu$ bereits angeklungenen und schließlich im 14. Kapitel breit ausgeführten $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta$ zwei grundlegende Kriterien an die Hand, nach denen sie ihr Zusammenleben unbedingt ausrichten sollen.

Doch bereits diese beiden 'Ordnungsprinzipien' lassen sich nur schwer mit dem Gedanken einer wirklichen Gemeindeverfassung in Einklang bringen. Denn beide Begriffe kann Paulus auch in einem viel weitreichenderen Kontext gebrauchen als das in 1 Kor 12-14 der Fall ist. In Röm 15,2 beispielsweise nennt er die $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta$ im Zusammenhang mit der gegenseitigen Rücksichtnahme, und in Röm 13,8ff. fordert er ganz ähnlich wie in Gal 5,13 dazu auf, einander in Liebe zu begegnen. Und hier geht es jeweils nicht um irgendwelche Verfassungsnormen, sondern an den genannten Stellen ist jedes Mal deutlich eine ethische Komponente erkennbar. Da auch der Abschnitt über die Charismen im Römerbrief in diesen Kontext eingebunden ist, trägt auch er in diesem Fall unbestreitbar einen ethischen Zug.

Gegen die Annahme, daß Paulus mit seiner Charismenlehre den Entwurf einer Gemeindeverfassung bieten möchte, spricht ferner, daß die Charismentafeln die dafür nötige Ordnung völlig vermissen lassen. In ihnen findet sich nämlich in bezug auf die genannten Gnadengaben weder eine geordnete Reihenfolge noch lassen sich die erwähnten Charismen immer genau voneinander abgrenzen. So beinhaltet zum Beispiel die in 1 Kor 12,9 angeführte $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ - vorausgesetzt, sie meint tatsächlich, wie weithin angenommen, den wunderwirkenden Glauben - bereits die unmittelbar darauf erwähnten Heilungsgaben und Wunderkräfte. Letztere müßten also genau genommen gar nicht mehr unbedingt genannt werden.

In der paulinischen Charismenlehre den Entwurf einer Gemeindeverfassung zu sehen, wird des weiteren dadurch erschwert, daß die Listen selbst - wie bereits im Zusammenhang mit der Frage nach dem Realitätscharakter des in 1 Kor 12 vorgestellten Modells festgestellt wurde - in sich sehr unterschiedlich sind. Und dementsprechend müßten wir auch im Hinblick auf eine zwar nicht wirklich existierende, aber doch zumindest von Paulus anvisierte Gemeindeverfassung wieder fragen, welche der Listen denn nun seine Vorstellungen widerspiegelt.

Einen deutlichen Hinweis darauf, daß es Paulus nicht darum ging, seinen Adressaten einen Verfassungsentwurf vorzustellen, liefert meines Erachtens außerdem die Übertragung des so breit entfalteten Bildes vom Leib und seinen Gliedern. Während sich nämlich das Bild selbst durchaus dazu eignen würde, aus ihm heraus eine Gemeindeverfassung zu entwickeln - schließlich diente es in der Antike nicht selten dazu, eine bestehende Ordnung zu festigen - zeigt seine Konkretisierung eindeutig, daß der Apostel diese Möglichkeit ungenutzt läßt. Im Gegensatz zum Bild nämlich, das

sämtliche Organe aufeinander abstimmt, ist eine Koordination der Funktionen innerhalb der Gemeinde nicht erkennbar.

Und so können wir also davon ausgehen, daß Paulus mit seiner Charismenlehre nicht beabsichtigte, eine Gemeindeverfassung zu entwerfen. Insofern erübrigt sich freilich auch die Frage, ob dem Apostel eine rein pneumatisch-charismatische Ordnung vorschwebte oder aber eine zu amtlichen Institutionen hin tendierende. Statt dessen gilt es zu überlegen, welche Intention er denn dann mit seiner Charismenlehre verfolgte. Um diesbezüglich Klarheit zu erlangen, kann es aber dennoch hilfreich sein, das Verhältnis des Paulus zum Amt näher zu beleuchten.

3. Das Verhältnis des Paulus zum Amt

Die Einstellung des Paulus zum Amt wurde im Laufe der Forschungsgeschichte sehr unterschiedlich beurteilt. Während der Apostel insbesondere in der protestantischen Theologie häufig als entschiedener Amtsgegner betrachtet wurde, sahen die Theologen auf katholischer Seite in ihm oft einen Befürworter des Amtes.

a) Paulus - ein Amtsgegner?

Die protestantische Sicht von Paulus als einem strikten Amtsgegner wurde entscheidend beeinflusst von *Rudolph Sohm's* These: "Das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch"⁹, denn "die Kirche Christi will kein Kirchenrecht"¹⁰, sondern "die Kirche will durch das Walten des göttlichen Geistes geführt, regiert werden"¹¹ und hat somit "eine gottgegebene Ordnung durch die charismatische Organisation"¹². Sohm konstatierte damit erstmals einen Gegensatz zwischen Geist und Recht beziehungsweise Charisma und institutionellem Amt.

Der Gedanke eines solchen Gegensatzes blieb im protestantischen Raum auch nach Sohm der die zu diesem Thema erstellten Arbeiten beherrschende, selbst wenn er nicht selten in etwas abgemilderter Form erscheint. *Adolf von Harnack*¹³ oder *Hans Lietzmann*¹⁴ beispielsweise versuchten der Sohmschen Antithese ihre Radikalität zu nehmen, indem sie für die frühchristlichen Gemeinden ein Nebeneinander von zwei Organisationsformen postulierten: Neben einer charismatischen Organisation der Geisträger, zu denen Apostel, Lehrer und Propheten zählten, habe es eine administrative Organisation der gewählten Beamten, zu denen Episkopen und Diakone gerechnet wurden, gegeben.

⁹ Sohm, R., Kirchenrecht I, Berlin ²1923 (Nachdruck: Berlin 1970), S. 700.

¹⁰ Ebd., S. 482.

¹¹ Ebd., S. 1.

¹² Ebd., S. 495.

¹³ Vgl. Harnack, A. von, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen ⁴1931, S. 236.

¹⁴ Vgl. Lietzmann, H., Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, in: ZWTh 55 (1914) 2, S. 98f.

Karl Holl¹⁵ und Hans von Campenhausen¹⁶ versuchten die krasse Antithese von Rudolph Sohm zu entschärfen, indem sie von der Existenz zweier sehr unterschiedlicher Typen frühchristlicher Gemeindeorganisation ausgingen: einem hierarchisch-rechtlichen in der Urgemeinde sowie einem pneumatisch geprägten in den paulinischen Gemeinden.

Ernst Käsemann schließlich hob die von Sohm vertretene antithetische Spannung zwischen Charisma und Amt in eine dialektische auf. Seiner Ansicht nach lassen sich die Hinweise auf amtliche Funktionen in den Paulusbriefen insofern mit der Charismenlehre in Einklang bringen, als es zwar sowohl Geist als auch Autorität gibt, beide jedoch jeweils nie als dauernden Besitz, sondern "allein im Akt des konkreten Dienstes"¹⁷. Eine Institutionalisierung jedweder Art ist nach diesem Ansatz also völlig unmöglich. Ebenso wenig haben feste Funktionsträger in diesem Entwurf einen Platz.

Alles in allem also ist für jedes der eben angedeuteten Konzepte der Gedanke von einem Gegensatz zwischen Charisma und Amt bestimmend, was dann eben zur Folge hat, daß Paulus in Anbetracht der von ihm entworfenen Charismenlehre von all den gerade angeführten Autoren - mit Ausnahme höchstens von Ernst Käsemann - als ein entschiedener Gegner des Amtes angesehen wird. Doch war er das wirklich?

Nun, richtig an den oben genannten Entwürfen ist sicherlich, daß Paulus in bezug auf das Gemeindeleben dem Wirken des Heiligen Geistes weit mehr Bedeutung beimaß als irgend- welchen Regelungen gesetzlicher Art. Die Freiheit des Geistes war für ihn von hoher Relevanz. Doch wäre es falsch, sich ein allzu verklärtes Bild von den tatsächlichen Gegebenheiten in den paulinischen Gemeinden oder auch nur von den diesbezüglichen Vorstellungen des Apostels zu machen. Von Anfang an nämlich, und das wußte auch Paulus, war es keineswegs so, daß ein Charismatiker einzig und allein über "eine als außeralltäglich ... geltende Qualität"¹⁸ verfügte. Es ist vielmehr davon auszugehen, daß auch andere Faktoren eine Rolle spielten, wenn es um die Frage ging, wer welche Aufgaben innerhalb der Gemeinde wahrnehmen sollte. So dürfte es zum Beispiel für die Übernahme karitativer Dienste durchaus von Vorteil gewesen sein, wenn man auch über die dazu nötigen Mittel verfügte. Ebenso war ein entsprechendes Bildungsniveau sicherlich Grundvoraussetzung dafür, daß jemand eine Lehrtätigkeit ausüben konnte. Hinzu kommt, daß sowohl die Gemeinde als auch Paulus selbst jemanden mit der Ausführung einer gewissen Aufgabe beauftragen konnten, wenngleich die Wahl hierbei freilich in der Regel auf Leute gefallen sein dürfte, die auch dementsprechend begabt und befähigt dazu schienen.

¹⁵ Vgl. Holl, K., Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: Rengstorff, K. H. (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1964, v. a. S. 170.

¹⁶ Vgl. Campenhausen, H. von, Kirchliches Amt, S. 326f.

¹⁷ Käsemann, E., Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I; II, Göttingen 1964, S. 125.

¹⁸ Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß zur verstehenden Soziologie, 5. v. Winkelmann, J. rev. Aufl., Studienausgabe, Tübingen⁵1980, S. 140.

Insgesamt aber - das haben die eben angeführten Beispiele, meine ich, gezeigt - erweist sich die Annahme, in den Entwurf des Paulus seien nur rein pneumatisch-charismatische Faktoren eingegangen, von vornherein als falsch. Damit ist aber bereits auch klar, daß sich die Einstellung des Apostels nicht einfach auf die Formel 'pro Charisma, contra Amt' bringen läßt. Ein Blick auf 1 Kor 12 kann dies bestätigen.

Die Trias in 1 Kor 12,28 etwa weist eindeutig darauf hin, daß Paulus auch von leitenden Persönlichkeiten in seinen Gemeinden wußte, die auf Dauer angelegte und mit einer gewissen Autorität verbundene Aufgaben übernahmen. Und eben diese Funktionen integriert der Apostel schließlich in seine Charismenlehre, indem er sie in seine Charismenliste aufnimmt. Das wäre ihm aber wohl kaum möglich gewesen, wenn in seinen Augen tatsächlich ein schroffer Gegensatz zwischen Charisma und Amt bestanden hätte.

Auffällig ist ferner, daß sich Paulus sichtlich bemüht, sämtliche in den Gemeinden vorhandene Fähigkeiten in seine Charismenlehre zu integrieren. Er schließt keine Gabe aus, selbst dann nicht, wenn sie, wie die Glossolie in Korinth, die von ihm geforderten Kriterien der *οικοδομη* und der *αγαπη* nicht erfüllt. Statt dessen versucht er, korrigierend auf die jeweiligen Fehlentwicklungen einzuwirken. Bei der korinthischen Glossolie geschieht das beispielsweise dadurch, daß Paulus sie an eine andere Funktion, nämlich die *ῥημνε...*a bindet (vgl. 1 Kor 12,10.30) und auf diese Weise für den Nutzen der Gemeinde fruchtbar macht.

Daß Paulus nicht partout gegen das Amt ist, zeigt sich außerdem daran, daß er nirgends in seinen Briefen dagegen polemisiert, so wie dies etwa in 3 Joh 9 geschieht.

Die These, daß Paulus ein strikter Amtsgegner gewesen sei, läßt sich somit - zumindest in bezug auf die zu seiner Zeit existierenden 'Ämter' - nur schwer aufrechterhalten. War Paulus dann also ein Befürworter des Amtes?

b) Paulus - ein Amtsbefürworter?

Etliche Exegeten vertreten in der Tat die Auffassung daß Paulus nichts gegen ein Amt einzuwenden hatte, sondern daß er ihm durchaus positiv gegenüberstand. "Die Verfassung, die Paulus vertritt, war nicht ... rein pneumatisch-charismatisch! Sie enthielt vielmehr bereits nach dem 1. Kor. ein rechtlich-institutionelles Element"¹⁹, so zum Beispiel *Leonhard Goppelt*. Hier wird also davon ausgegangen, daß es auch in den paulinischen Gemeinden von Anfang an besondere Dienste oder sogar Ämter gab. Da Paulus aber nun einmal immer wieder auch von Charismen spricht, sehen sich die Vertreter dieser Linie dazu gezwungen, einen Ausgleich zwischen Charisma und Amt herbeizuführen. Und das geschieht auf unterschiedliche Weise.

M. Lauterburg ging davon aus, daß alle Ämter charismatisch sind.²⁰ *G. Friedrich* sah in jedem Charismatiker zugleich einen Amtsträger: "Wer Geist hat, hat ein Amt, und wer zu

¹⁹ *Goppelt, L.*, Die apostolische und nachapostolische Zeit, S. 128.

²⁰ Vgl. *Lauterburg, M.*, Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie, S. 58, nach: *Brockhaus, U.*, Charisma und Amt, S. 48.

einem Amt in rechter Weise berufen ist, hat Pneuma."²¹ Nach *Friedrich Grau* schließlich ist das Amt "eine besondere Weise charismatischer Betätigung"²², und *Otto Michel* meint: "Aus dem Charisma erwächst das Amt der Gemeinde"²³.

Einen Schritt weiter als die eben genannten Autoren geht bereits *Heinrich Schlier*. In seinen Augen hat Paulus das Amt nicht nur ebenso wie das Charisma positiv beurteilt, sondern es ihm sogar vorgezogen. Der Apostel mache in 1 Kor 12 nichts anderes, als daß er einem charismatischen Christentum in Korinth die "objektive Ordnungskraft"²⁴ des Amtes gegenüberstelle.

Mit dieser Auffassung liegt Schlier auf einer Linie mit einer beachtlichen Anzahl katholischer Theologen, die das charismatische Moment ebenfalls stark entwerteten, weil sie erhebliche Probleme hatten, die paulinischen Vorstellungen von der Gemeinde als einem aus vielen verschiedenen Charismen gebildeten Organismus mit der, wie sie glaubten, von Jesus selbst begründeten Realität einer hierarchisch gegliederten Kirche in Einklang zu bringen.

Joachim Gnilka löste das Problem dahingehend, daß er 1 Kor 12 und Röm 12, den einzigen beiden Stellen, an denen innerhalb des Corpus Paulinum vom charismatischen Charakter der Dienste die Rede ist, eine weitreichende Bedeutung absprach. Röm 12 sei eine bloße Kopie von 1 Kor 12, und 1 Kor 12 spiegle nicht die grundsätzliche Meinung des Paulus wider, sondern beziehe sich lediglich auf die korinthische Gemeinde. Und diese stelle eben einen Sonder- und nicht einen Modellfall dar.²⁵ Andere Ausleger behelfen sich damit, daß sie die Charismatiker ganz einfach zu den Laien rechneten, selbst wenn sie ihnen, wie *Joseph Wobbe*, gelegentlich zumindest zugestanden, daß sie "oft in besonderer Weise befähigt" waren, "ein Kirchenamt auszuüben"²⁶. *Alfred Wikenhauser* unterschied statt dessen zwischen Charismen mit vorübergehendem Charakter und solchen, die mit "dauernder Bestellung zu einer bestimmten, durch ihren Namen ausgedrückten Tätigkeit"²⁷ verbunden sind, so wie das bei Aposteln, Propheten und Lehrern der Fall sei. Andere differenzierten nicht nur zwischen momentanen und dauernden Funktionen, sondern meinten, in 1 Kor 12 geradezu eine hierarchisch strukturierte Rangfolge erkennen zu können. *Thaddäus Soiron* zufolge möchte Paulus dort nämlich "nicht nur das Nebeneinander vieler verschiedener Funktionen zum Ausdruck bringen, sondern auch ihre hierarchische Ordnung"²⁸. In ähnlicher Weise spricht auch

²¹ *Friedrich, G.*, Geist und Amt, in: WuD N.F. 3 (1952), S. 82.

²² *Grau, F.*, Der neutestamentliche Begriff Charisma, seine Geschichte und seine Theologie (Diss. Tübingen) 1946, S. 235.

²³ *Michel, O.*, Gnadengabe und Amt, in: DTh 9 (1942) 1/3, S. 137.

²⁴ *Schlier, H.*, Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther (1948), in: Ders., Die Zeit der Kirche - Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. 1966, S. 154.

²⁵ Vgl. *Gnilka, J.*, Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus, in: Kairos 11 (1969), S. 95-98.

²⁶ *Wobbe, J.*, Der Charis-Gedanke bei Paulus, Münster 1932, S. 65.

²⁷ *Wikenhauser, A.*, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster 1940, S. 77.

²⁸ *Soiron, T.*, Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt, Düsseldorf 1951, S. 77.

Rudolph Schnackenburg in diesem Zusammenhang vom "Prinzip einer heiligen Ordnung"²⁹.

Doch stimmen die eben referierten Thesen tatsächlich mit der Intention des Paulus überein oder sind sie nicht vielmehr nur von dem Bestreben geleitet, die vorfindliche Realität einer hierarchisch organisierten Kirche in Einklang zu bringen mit den Texten eines der ersten Theologen?

Nun, ein Blick auf 1 Kor 12 zeigt zunächst einmal, daß die von den zuletzt genannten Autoren postulierte Rangordnung im Sinne einer Hierarchie so nicht existiert. Zwar deutet der Umstand, daß Paulus die Glossolalie jeweils bewußt ans Ende seiner Charismentafeln gestellt hat, durchaus darauf hin, daß es in seinen Augen ähnlich wie bei den Gliedern des Leibes auch bei den Diensten innerhalb einer Gemeinde eine gewisse Rangfolge gibt. "Allerdings ist diese Rangfolge keine statische Überordnung einzelner Funktionen über andere, sondern besteht in einer Wertung ihrer Ausübung. Das Kriterium dafür heißt Oikodome."³⁰

Ebenso wenig findet sich in den Charismentafeln ein Hinweis darauf, daß Paulus zwischen vorübergehenden und dauernden Funktionen unterschieden hätte. Und zumindest was die Verhältnisse in Korinth anbelangt, hätte ihm eine solche Differenzierung auch gar nicht genützt. Im Gegenteil: Hätte er tatsächlich momentane von dauernden Charismen unterschieden, dann hätte er letztere damit automatisch gegenüber den zuerst genannten aufgewertet. Und genau das kann eigentlich nicht sein Ziel gewesen sein. Schließlich wandte er sich mit seiner Argumentation ja gerade an eine Gruppe von Pneumatikern, die sich im Bewußtsein einer dauerhaften und in ihren Augen besonderen Begabung über die übrigen Gemeindemitglieder erhoben.

Aus eben diesem Grund scheint es auch ziemlich unwahrscheinlich, daß Paulus, wie etwa *Lauterburg* meinte³¹, von einer begrenzten Zahl von Charismatikern, die dann eben mit den Amtsträgern gleichzusetzen wären, ausgegangen ist. Ihm kam es ja gerade darauf an, seinen Adressaten im Hinblick auf eine Gruppe, die sich im Besitz eines Sonderpneumas wähnte, klar zu machen, daß *jeder*, der sich zum Herrn bekennt (vgl. 1 Kor 12,3), ein Pneumatiker ist. Nun muß freilich ein Geistträger noch lange nicht zwangsläufig auch im Besitz eines Charismas sein. Wenn Paulus nun aber in 1 Kor 12,11 sagt, daß der Geist *jedem* zuteilt, wie er will, dann deutet das zweifelsohne darauf hin, daß für ihn jeder Christ ein Charismatiker ist.

Des weiteren läßt sich die Bedeutung von 1 Kor 12 nicht so einfach herunterspielen. Denn das ist, wie Gnilka richtig erkennt (s. o.), nur unter der Annahme möglich, daß es sich bei Röm 12 um eine bloße Kopie von 1 Kor 12 handelt. Doch dies scheint mir wenig plausibel zu sein. Aus welchem Grund nämlich hätte Paulus für Rom, eine Gemeinde, die er noch gar nicht kannte, so ohne weiteres dieselben, laut Gnilka ja besonderen und durchaus nicht mit den anderen paulinischen Gemeinden vergleichbaren, Verhältnisse voraussetzen sollen wie in Korinth?

²⁹ *Schnackenburg, R.*, Die Kirche im Neuen Testament (QD 14), Freiburg i. Br. 1961, S. 32.

³⁰ *Brockhaus, U.*, Charisma und Amt, S. 215.

Daß Paulus das Amt nicht unbedingt favorisierte, zeigt sich außerdem daran, daß er in seinen Briefen insgesamt nicht sehr häufig und wenn, dann zumindest nicht an exponierter Stelle von ihm spricht. Und so läßt sich also sagen, daß der Apostel sicherlich auch kein besonderer Befürworter amtlicher Strukturen war.

4. Die Intention der paulinischen Charismenlehre

Die eben durchgeführte Untersuchung hat somit ergeben, daß Paulus weder ein regelrechter Amtsgegner noch ein wirklicher Amtsbefürworter war. Denn er hat Funktionen mit mehr amtlichem Charakter zwar gekannt und auch insofern anerkannt, als er sie in seine Charismenlisten integriert hat, doch er hat sie in keiner Weise, sei es im positiven oder im negativen Sinn, von den übrigen Diensten abgehoben.

Doch wenn Paulus weder ausdrücklich für noch strikt gegen das Amt war, wenn er also mit anderen Worten einer wie auch immer gearteten Überordnung einer bestimmten Gruppe über die anderen Gemeindemitglieder eine Absage erteilt, gleichzeitig aber auch kein verklärtes Bild von einem charismatischen Frühling entworfen hat, was wollte er dann überhaupt mit seiner Charismenlehre? Um darüber Klarheit zu bekommen, müssen wir uns kurz vergegenwärtigen, aus welcher Situation heraus Paulus seine Charismenlehre entwickelt hat.

Nun, wie bereits erwähnt (s. o.), reagiert Paulus in 1 Kor 12 - und hier begegnet die Charismenlehre ja zum ersten Mal - auf die Superioritätsansprüche eines bestimmten Kreises von korinthischen Pneumatikern, die das Recht auf eine Sonderstellung innerhalb der Gemeinde aus ihrer angeblich extraordinären Geistbegabung ableiten zu können glaubten. Paulus mahnt dagegen zur Einheit, und er fordert, um diese wiederherzustellen, aufeinander Rücksicht zu nehmen, sich einzuordnen und sich mit seinen Begabungen in den Dienst des Ganzen zu stellen. Ja, er führt sogar Kriterien ein, die jede wahre Geistesgabe zu erfüllen hat: in erster Linie beispielsweise hat sie der Auferbauung der Gemeinde als ganzer zu dienen.

Zunächst einmal hat es also den Anschein, als würde Paulus im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Pneumaverständnis der korinthischen Glossolalen die Freiheit des Geistes einschränken und den Geist statt dessen als verpflichtende Norm betrachten, so wie er das unter anderem auch in Gal 5,16ff., Röm 8,4.13 und Phil 1,27 tut, wo er jeweils dazu auffordert, nach dem Geist zu leben.

Andererseits jedoch versucht Paulus jene Gaben - speziell die Glossolalie -, die nichts zum Nutzen des Ganzen beitragen und somit die von ihm gestellte Bedingung nicht erfüllen, nicht einfach aus dem Gemeindeleben zu eliminieren, sondern er erkennt auch ihnen eine Funktion zu. Und insofern kann keine Rede davon sein, daß der Apostel die Freiheit des Geistes tatsächlich eingeschränkt wissen will. Vielmehr hält er auch dort, wo

³¹ Vgl. *Lauterburg, M.*, Der Begriff des Charisma, S. 19, nach: Brockhaus, U., Charisma und Amt, S. 48.

er paränetisch redet "am Geist als freier, geschenkter, erfahrbarer und sich zum Teil enthusiastisch äußernder Kraft fest".³²

Paulus betrachtet den Geist demnach sowohl als lebensstiftende Kraft als auch als verpflichtende Norm. Und für ihn besteht darin kein Widerspruch, sondern beide Aspekte gehören untrennbar zusammen, denn:

Ἐὶ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν

Wenn wir leben im Geist, (dem) Geist laßt uns auch folgen." (Gal 5,25)

Für Paulus folgt also aus dem Besitz des Geistes als belebender Kraft die Verpflichtung, dem Geist gemäß zu leben. Schließlich muß der Geist, von dem jemand erfüllt ist, auch für andere spürbar und erfahrbar sein, denn er ist nicht zum Selbstzweck gegeben, sondern, um anderen zu nützen.

Dementsprechend muß nun nach Paulus auch das Gemeindeleben strukturiert sein: Auch hier muß der Geist einerseits als belebendes Prinzip wirksam werden, und das kann er eben nur, wenn er sich frei und in vielerlei Ausprägungen entfalten kann. Andererseits aber muß das Leben der einzelnen Gemeindemitglieder gleichzeitig auch als ein Leben im Geist identifizierbar sein. Und um beides zu gewährleisten, führt Paulus seine Charismenlehre ein. Denn die Charismen bilden die Brücke zwischen beidem: "Als gegenwärtig erfahrbare und wirksame Gaben erweisen sie die Gegenwart und Kraft des Geistes in der Gemeinde; als unterschiedlich zugeteilte und so auf gegenseitige Ergänzung angewiesene Funktionen führen sie zum Dienst der Glieder aneinander und zum Aufbau der Gemeinde."³³

Literaturverzeichnis:

Brockhaus, U., Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen (Wissenschaftliche Taschenbücher 8), Wuppertal 1987.

Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments (UTB 630), 9. v. Merk, O. ergänzte Aufl., Tübingen 1984.

Campanhausen, H. von, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (BHTh 14), Tübingen 1953.

Friedrich, G., Geist und Amt, in: WuD N.F. 3 (1952), S. 61-85.

Gnilka, J., Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus, in: Kairos 11 (1969), S. 95-104.

Goppelt, L., Die apostolische und nachapostolische Zeit (KIG I, Lief. A), Göttingen² 1966.

Grau, F., Der neutestamentliche Begriff *χαρισμα*, seine Geschichte und seine Theologie (Diss. Tübingen) 1946.

³² *Brockhaus, U.*, Charisma und Amt, S. 232.

³³ *Brockhaus, U.*, Charisma und Amt, S. 239.

- Harnack, A. von*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen ⁴1931.
- Holl, K.*, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: Rengstorf, K. H. (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1964, S. 144-178.
- Käsemann, E.*, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I; II, Göttingen 1964, S. 109-134.
- Klauck, H.-J.*, 1. Korintherbrief (NEB 7), Würzburg 1984.
- Lietzmann, H.*, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, in: ZWTh 55 (1914) 2, S. 97-153.
- Michaelis, W.*, Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift, Bern 1953.
- Michel, O.*, Gnadengabe und Amt, in: DTh 9 (1942) 1/3, S. 133-139.
- Scheel, O.*, Die Kirche im Urchristentum. Mit Durchblicken auf die Gegenwart, Tübingen 1912.
- Schlier, H.*, Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther (1948), in: Ders., Die Zeit der Kirche - Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. ⁴1966, S. 147-159.
- Schnackenburg, R.*, Die Kirche im Neuen Testament (QD 14), Freiburg i. Br. 1961.
- Sohm, R.*, Kirchenrecht I, Berlin ²1923 (Nachdruck: Berlin 1970).
- Soiron, T.*, Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt, Düsseldorf 1951.
- Weber, M.*, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß zur verstehenden Soziologie, 5. v. Winckelmann, J. rev. Aufl., Studienausgabe, Tübingen ⁵1980.
- Wikenhauser, A.*, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster ²1940.
- Wobbe, J.*, Der Charis-Gedanke bei Paulus, Münster 1932.

Topographie und Theologie im Neuen Testament

Anmerkungen zu einer komplexen Beziehung am Beispiel der Dekapolis¹

Christian Cebulj - Universität Augsburg

1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Archäologie und populäre Veröffentlichungen über spektakuläre archäologische Funde haben Hochkonjunktur. Das gilt auch für den Bereich der biblischen Archäologie.² Umso mehr verwundert es, daß Walter Klaiber mit seiner vor nunmehr 20 Jahren gemachten Feststellung noch immer Recht hat: "Wer sich im deutschsprachigen Raum wissenschaftlich über die Bedeutung der Archäologie für die Erforschung des Neuen Testaments orientieren möchte, wird wenig Hilfe finden".³ Zwar gibt es einige Ausnahmen, zu denen auch die "Biblischen Notizen" zählen und generell gilt freilich, daß *Topographie* und *Theologie* in einer komplexen Beziehung zueinander stehen. Angesichts der Fülle archäologischer Funde, die für die neutestamentliche Exegese ausgewertet werden könnten, muß man aber sagen, daß der interdisziplinäre Austausch, oder - vorsichtiger formuliert - die gegenseitige Wahrnehmung aus der Sicht der neutestamentlichen Exegese bestenfalls als mittelmäßig gelten kann, eigentlich aber als mißglückt bezeichnet werden muß.⁴ Daß die Archäologie als Forschungszweig nicht im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft etabliert ist, haben Otmar Keel und Max Küchler treffend so charakterisiert:

"Beim Alten Testament hat das Gewicht, das seiner Welt und Umwelt zukommt, schon lange zur Ausbildung der Sparte "Biblische Archäologie" geführt. In der neutestamentlichen Wissenschaft hingegen hat die innerbiblische Debatte bis in die letzten Jahrzehnte das Feld so beherrscht, daß die Sparte 'Biblische Archäologie' erst heutzutage die rein apologetische Phase überwindet und jenes Eigengewicht bekommt, das sie verdient".⁵

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 16.11.2000 beim Workshop "Vom Denkmal zum Menschen. Identität in der Dekapolis und der Nabatene" des Sonderforschungsbereichs 534 "Judentum - Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart" (Teilprojekt A3) an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn gehalten habe. Allen Beteiligten danke ich für die Anregungen während der Diskussion.

² Vgl. zuletzt R. GORE, Wo die Bibel irrt. Archäologische Entdeckungen im israelischen Askalon, NATIONAL GEOGRAPHIC 1/2001, 120-144.

³ W. KLAIBER, Archäologie und Neues Testament, ZNW 72 (1981) 195.

⁴ Das bestätigt leider auch die neu erschienene Methodenlehre von M. MEISER u.a. (Hg.), Proseminar II: Neues Testament - Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2000, wo es zwar einen ergänzenden Beitrag "Christliche Archäologie und kirchliche Kunst" gibt, der aber rein kunsthistorischer Natur ist.

⁵ O. KEEL/M. KÜCHLER, Orte und Landschaften der Bibel II, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, XIV.

Leider ist Keel/Küchler Recht zu geben, denn trotz einschlägiger Arbeiten, die inzwischen erschienen sind, und die einen stärkeren interdisziplinären Austausch reklamieren⁶, kann man nicht sagen, daß Archäologie bzw. Topographie ihren festen Platz als Bezugswissenschaften in der ntl. Exegese etabliert hätten. Ich halte dieses Manko für umso erstaunlicher, als die Nachbardisziplinen der Exegese des Neuen Testaments, Alttestamentliche Exegese und Alte Kirchengeschichte, seit langem eng mit der Archäologie zusammenarbeiten. Peter Pilhofer hat deshalb schon das Diktum von der "archäologiefreien Zone" geprägt:

"Das Neue Testament erscheint mithin geradezu als *archäologiefreie Zone*, was umso grotesker wirkt, als man sich die schmalen 100 Jahre vor Augen stellt, mit denen es der Neutestamentler im engeren Sinn zu tun hat: Mehr als 2000 Jahre Archäologie und Altes Testament, beinahe 2000 Jahre Archäologie und Kirchengeschichte, dazwischen 100 Jahre archäologiefreie Zone, das Neue Testament...".⁷

Pilhofer formuliert freilich etwas überspitzt, denn ganz so negativ ist die Bilanz nicht. Man denke nur an das Lebenswerk von Gustav Dalman, Adolf Deissmann oder Joachim Jeremias, deren topographische Forschungen heute Gemeingut der ntl. Exegese sind. Auch ist die Literatur zur "Umwelt und Zeitgeschichte" des Neuen Testaments, in der die Resultate epigraphischer und numismatischer Forschung rezipiert werden, ja keineswegs als gering zu bezeichnen.⁸ Dennoch bleibt vor allem ein hermeneutisches Problem: Wenn sich die Exegese auf archäologische Erkenntnisse stützt, geschieht das nicht selten noch immer aus der Perspektive der *Apologetik*, also verkleidet in die berühmte Frage *Hat die Bibel doch Recht?* Daß die apologetische Phase keineswegs überwunden ist, wird bis dato z.B. an Veröffentlichungen von Bargil Pixner und Rainer Riesner deutlich.⁹ Damit wird der Exegese jedoch kein Gefallen getan. Denn es kann im Gespräch zwischen Topographie und Theologie nicht um Harmonisierung und möglichst große Konvergenzen zwischen archäologischen Funden und biblischen

⁶ Vgl. z.B. W. ELLIGER, Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki; Athen, Korinth (SBS 92/93), Stuttgart ²1987; L. BORMANN, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (NT.S 78), Leiden/New York/Köln 1995; P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT II. 18), Tübingen ²1989; P. PILHOFER, Philippi Bd. I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995; Bd. II: Katalog Inschriften von Philippi (WUNT 119), Tübingen 2000; C. BREYTENBACH, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f, 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefs (AGJU 38), Leiden/New York/Köln 1996.

⁷ P. PILHOFER/T. WITULSKI, Archäologie und Neues Testament. Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode, in: S. Alkier/R. Brucker (Hg.), Exegese und Methodendiskussion (TANZ 23), Tübingen 1998, 237-255, hier 240. Ähnlich kommentiert KLAIBER, Archäologie 195, die hier beschriebene Forschungslücke: "Biblische Archäologie - das ist die selbstverständliche Voraussetzung - hat es mit Altem Testament und seiner Vorgeschichte zu tun. Frühjudentum und Neues Testament sind nicht berücksichtigt. Eine Begründung der Begrenzung auf den Zeitraum bis zum Ende der Perserherrschaft erfolgt nicht".

⁸ Vgl. zuletzt H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bde., Stuttgart 1995/1996.

⁹ B. PIXNER, Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Lichte neuer archäologischer Erkenntnisse, hg. v. Rainer Riesner, Gießen ²1994.

Aussagen gehen. Auch und gerade Unstimmigkeiten zwischen Ausgrabungsbefunden und biblischer Topographie müssen in die exegetische Bewertung der literarischen Entwicklung neutestamentlicher Schriften eingehen und bewertet werden.¹⁰

Da die aus archäologischen Grabungen gewonnenen lokalgeschichtlichen Kenntnisse für fast alle traditionellen exegetischen Arbeitsschritte von Nutzen sind, möchte ich mit Pilhofer ein Plädoyer für einen stärkeren Einsatz archäologischer Informationen in der Exegese ablegen. Er hat vorgeschlagen, probeweise den Begriff *lokalgeschichtliche Methode* in den Kanon der klassischen Schritte der Textauslegung aufzunehmen. Sie soll nicht die historisch-kritische Arbeit am Text relativieren. "Die lokalgeschichtliche Methode versucht vielmehr, vor der Exegese einschlägiger neutestamentlicher Passagen ein möglichst umfassendes Bild des Umfelds einer konkreten Gemeinde, ihrer Stadt und/oder ihrer Landschaft zu erarbeiten, das dann bei der Auslegung fruchtbar gemacht werden kann".¹¹ Archäologie und Exegese sollen auf fruchtbare Weise ins Gespräch gebracht werden, indem der lokalgeschichtliche Rahmen neutestamentlicher Erzählungen genauer in den Blick genommen wird, ohne dabei der Versuchung der Apologetik zu erliegen. Im Folgenden wird am Beispiel der Erzählung von der Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20par) der Versuch einer solchen lokalgeschichtlich orientierten Interpretation vorgelegt. Dabei gilt das besondere Augenmerk der Frage, wovon topographisch genau die Rede ist, wenn Mk die Bezeichnung 'Dekapolis' verwendet.

2. Die Dekapolis im Markusevangelium

Die Dekapolis als östliches Nachbargebiet Galiläas wird in Mk 5,20; 7,31 zweimal explizit genannt, indirekte Nennungen enthalten Mk 5,1; 8,4; 10,1: Nach der Stillung des Seesturms (Mk 4,35-41) fährt Jesus zu Beginn der Erzählung von der Heilung des Besessenen (Mk 5,1-20) mit seinen Jüngern ans östliche Ufer des Sees in das Gebiet von Gerasa (εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηνῶν, 5,1). Am Ende der Perikope wird diese Gegend als 'Dekapolis' (Δεκάπολις, V. 20) bezeichnet. Zum zweiten Mal taucht der Ortsname zu Beginn der Heilung des Taubstummen (7,31-37) auf, wo der Reiseweg Jesu mit der rätselhaften Bemerkung kommentiert wird, er habe das Gebiet von Tyrus verlassen "und kam über Sidon an den See von Galiläa, mitten in das Gebiet der Dekapolis" (ἀνὰ μέσον τῶν ὀρίων Δεκαπόλεως, V 31). Neben diesen beiden expliziten Nennungen wird implizit in der anschließenden Speisung der 4000 (Mk 8,1-10) auf die Dekapolis angespielt, da diese am Ostufer des Sees lokalisiert ist (8,4: ἐπ' ἐρημίας, "in einer einsamen Gegend"/EÜ, "hier in der Wüste"/LB) und zwischen 7,37 und 8,1 kein Ortswechsel erwähnt wird. Mk 10,1 verläßt Jesus Galiläa, um sich ins Gebiet von Judäa "jenseits des Jordan" zu begeben (par Mt 19,1). Da auf diesem Weg am Südende des Sees Genezareth in der Gegend von Skythopolis/Bet Shean das Gebiet der Dekapolis durchquert werden muß, ist sie auch hier implizit erwähnt. Mt zitiert die Dekapolis im Anschluß an die Berufung der ersten Jünger im Sammelbericht Mt 4,23-25, wo Jesus "Scharen von Menschen aus Galiläa,

¹⁰ Wie vorsichtig dabei verfahren werden muß, zeigt jetzt T. WEBER, Wo trieb Jesus die Dämonen aus? Eine fünfschiffige Basilika aus frühchristlicher Zeit in Gadara, Antike Welt 1/2000, 23-35, v.a.33.

¹¹ PILHOFER, Archäologie 243.

der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und aus dem Gebiet jenseits des Jordan" folgen, bei Lk und Joh fehlt der Begriff ganz.

3. Zum Problem der Topographie

Die topographische Einordnung der mk Dekapolis-Stellen (und ihrer Parallelen) hat der Forschung seit jeher Fragen aufgegeben. Aufgrund der Eingliederung in den Kontext (4,35-41: Sturmstillung; 5,1: Überfahrt εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης; 5,18: Besteigen des Bootes; 5,21: Überfahrt πάλιν εἰς τὸ πέραν) und der effektvollen Ausfahrt der Dämonen, die eine ganze Schweineherde εἰς τὴν θαλάσσην stürzen lassen (5,13), will Mk die Erzählung zweifellos am See Genesareth lokalisieren. Daneben wird der - historischer Wirklichkeit entsprechende - nichtjüdische Charakter der Dekapolis in mehreren Erzählzügen herausgestrichen.¹² Dazu paßt allerdings nur sehr schwer der topographische Hintergrund der Perikope "im Land der Gerasener" (5,1: εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηνῶν). V. 1 legt den Gedanken nahe, daß die nicht namentlich genannte 'Stadt' in V. 14 das zur Dekapolis gehörende Gerasa sei. Dem widerspricht aber, daß das Stadtgebiet des antiken Gerasa bei weitem nicht bis in die Nähe des Sees Genesareth reichte. Gerasa liegt ca. 55 km Luftlinie, also zwei antike Tagesreisen weit vom See entfernt. Zu diesem Problem hat H. Merklein treffend bemerkt: "Eine Distanz, die - unabhängig von der Frage, was dämonischen Schweinen an Laufleistung zuzumuten ist - gegen die von der Narrativität der Geschichte geforderte Einheit von Ort und Geschehen verstößt".¹³

Das war wohl auch der Grund dafür, daß die Parallelstelle Mt 8,28 "das Land der Gerasener" durch "das Land Gadarener" (εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν) ersetzt. Diese Bevorzugung hat zweifellos den Vorteil, daß die Distanz, die zum Seesturz der Dämonen (Mk 5,13) und zur Benachrichtigung der Stadt (5,14) überwunden werden muß, erheblich kleiner ist. Die ebenfalls zur Dekapolis gehörende Stadt Gadara (Umm Qeis) liegt nur 9 km Luftlinie südöstlich des Sees. Allerdings bietet auch diese Lokalisierung das Problem, daß zwischen Gadara und dem See das tief eingegrabene Tal des Jarmuk liegt. Wollte man die Schweineherde nordwestlich des Jarmuk weiden lassen, so befände man sich dort schon auf dem Stadtgebiet von Hippos, denn Hippos (Susita) nahm zwischen dem Tal des Jarmuk im Süden und dem Wadi es-samak im Norden den größten Teil des östlichen Seeufers ein.¹⁴ Streng genommen bedeutet das - vom Mk- und vom Mt-Text her betrachtet - , daß man bei einer Überfahrt über den See an das Ostufer weder in das "Land der Gerasener", geschweige denn in das der "Gadarener" gelangt.

¹² Vgl. hierzu F. ANNEN, Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20parr) (FTS 20), Frankfurt/M. 1976, 182ff.

¹³ Vgl. MERKLEIN, Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese, in: F. van Sebroeck/G. van Belle/J. Verheyden (eds.), The Four Gospels 1992 (FS F. Neiryck), Vol. II, Leuven 1992, 1017-1037, hier 1023.

¹⁴ Vgl. H. BIETENHARD, Die syrische Dekapolis von Pompejus bis Trajan, ANRW II.8 (1977) 220-261, hier 224.

Für dieses topographische Problem wurden mehrere Deutungsversuche vorgelegt. Gustav Dalman wollte Text und Topographie in einen harmonischen Zusammenhang bringen und dachte beim mk 'Gerasa' an das von Origenes¹⁵ und Eusebius¹⁶ favorisierte 'Gergesa', das in der Ortslage von Chirbet Kursi am Ostufer des Sees (heute zwischen Ramot und Kibbutz Ein Gev) fortlebt. Dort wurde eine ins späte 5. Jh. zurückreichende Klosteranlage ausgegraben, die offenbar auf Pilgerbetrieb ausgerichtet war und mit einer am nahen Berghang gelegenen Kapelle evtl. auf den in Mk 5,13 erwähnten "Abhang" Bezug nehmen wollte.¹⁷ Einer solchen Identifikation stellt sich freilich das Problem in den Weg, daß der Name "Gergesa" erst in christlichen Quellen belegt ist. Dabei dürften die Angaben von Origenes und Eusebius aber nicht den topographischen Gegebenheiten entnommen, sondern aus der ntl. Geschichte erschlossen sein.¹⁸ Umgekehrt fehlt für das im Talmud bezugte "Kursi" (כּוּרְסִי) eine klare geographische Bestimmung. Sicher zeigen diese Informationen nur, daß die christliche Tradition der Heilung des Besessenen vom 5. Jh. an beim heutigen Kursi gedachte.

Das rechtfertigt jedoch kaum die Annahme, dem Evangelisten Mk geographische Unkenntnis zu unterstellen.¹⁹ Demnach hätte er den ursprünglichen Schauplatz bei "Gergesa" fälschlicherweise ins Gebiet von "Gerasa" verlagert, nur daß Mt ihn dann - ebenfalls nicht ganz zur Geschichte passend - ins "Land der Gadarener" lokalisiert. Mindestens ebenso plausibel ist die Vorstellung, daß die ursprünglich mit Gerasa in Verbindung stehende Geschichte (Mk 5,1) gerade wegen der geographischen Unstimmigkeiten zunächst nach Gadara (Mt) und dann nach Gergesa bzw. Kursi (Origenes, Eusebius) als dem passenden Ort verlagert wurde.²⁰ Bei der textkritischen Bevorzugung von Γαδαρηνῶν bzw. Γεργεσηνῶν wird Mk das Problem abgenommen, weil er mit ἡ τρίτη ὁδὸς τῶν Γερασηνῶν den 'dritten Weg' beschreitet.²¹ Bei den traditionsgeschichtlichen Lösungen wird Mk das Problem dagegen gerade zugewiesen. Allerdings nimmt man der Erzählung ihr ganzes 'setting', wenn man sie vom See trennt. Für beide Vorschläge gibt es wenig positive Argumente, außerdem handelt man sich anstelle von plausiblen Lösungen nur neue topographische Schwierigkeiten ein.²²

¹⁵ ORIGENES, Comm. in Joh. 6,41: PG 14,IV,270-272.

¹⁶ EUSEBIUS, Onomasticon, GCS 11/1,74.

¹⁷ Diese Identifikation wird sachlich dadurch gestützt, daß eine christliche Lokalisierung des Exorzismus in Kursi archäologisch schon vom 3. Jh. an möglich ist. So V. TZAFERIS, The Excavations of Kursi - Gergesa (Atiqot 16), Jerusalem 1983, bes. 3f.47f.

¹⁸ MERKLEIN, Heilung 1023, Anm. 51, bemerkt, daß Gergesa bei Origenes eine alte Stadt in der Nähe von Tiberias ist und bei Eusebius ein Dorf auf einem Berg.

¹⁹ So L. SCHENKE, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, Stuttgart 1974, 174.

²⁰ Vgl. MERKLEIN, Heilung 1024.

²¹ Neben der Bezeugung spricht auch das Prinzip der lectio difficilior eindeutig für Γερασηνῶν. Für diese Lösung treten ein: BIETENHARD, Dekapolis 224; E. SCHÜRER/G. VERMES/F. MILLAR/M. BLACK, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B.C.-135 A.D.] II, Edinburgh²1979, 136; Dagegen votiert M. AVI-JONAH, Historical Geography of Palestine, in: S. Safrai/M. Stern, The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Social, Cultural and Religious Life and Institutions I [CRI I/1], Assen 1974, 103; ders., The Holy Land. From the Persian to the Arab Conquest [536 B.C. to 640 A.D.], A Historical Geography, Grand Rapids²1977, 174.

²² So T. SCHMELLER, Jesus im Umland Galiläas. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Caesarea Philippi und der Dekapolis (BZ.NF 38) 1994, 44-66, hier 46.

Ich schließe mich einem Vorschlag von D. Lührmann an: Anstatt von einer geographischen Unkenntnis des Mk auszugehen, schlägt er vor, daß Mk mit Gerasa einfach einen der bekannten Orte der Dekapolis wählen wollte. Mit seiner Rede vom 'Land der Gerasener' will er demzufolge die Dekapolis als Ganze in den Blick bekommen: "Die Ortsangabe hat für Mk (...) nur den Sinn einer allgemeinen Orientierung an der nächsten größeren bekannten Stadt. Dem Leser kann klar werden, daß Jesus sich nun außerhalb des jüdisch bewohnten Gebiets befindet, in der Dekapolis, wie V 20 beim Leser als geographisches Wissen voraussetzt".²³ Nur teilweise überzeugen die Lokalindizien von G. Theißen: "Die Geschichte scheint in ihrer jetzigen Form das 'Land der Gerasener' (5,1) mit der 'Dekapolis' (5,20) zu identifizieren. Gerasa erlebte in der Tat in der 2. Hälfte des 1. Jhdts n. Chr. einen plötzlichen Aufschwung. Damals wurde der noch heute sichtbare rechtwinklige Stadtgrundriß mit *Cardo* und *Decumanus* geschaffen. Möglicherweise konnte die Stadt eine Zeitlang als Hauptort der Dekapolis erlebt werden".²⁴ Diese Beobachtung ist zwar richtig²⁵, gilt aber im selben Maße auch für Gadara. Auch hier ist Ende des 1. Jhdts ein enormer Bauboom feststellbar, der auf eine Vorrangstellung unter den Dekapolis-Städten hinweist.²⁶

4. Die markinischen Dekapolis-Texte in redaktionsgeschichtlicher Perspektive

Wir haben gesehen, daß der textkritische Zugang die topographischen Fragen von Mk 5,1-20par nicht zufriedenstellend lösen kann. Festgehalten werden kann nur, daß das Ostufer des Sees offenbar für die Abfassungsintention des Mk eine bedeutsame Rolle spielt. In der Forschung ist Mk 5 vor allem für redaktionsgeschichtliche Angaben über Mk in Anspruch genommen worden. Dabei war die Literatur immer stark durch die These von E. Lohmeyer geprägt, die Umgebung Galiläas gehöre für Mk zu einem Großgaliläa, das bis zum Hermon reiche.²⁷ Wenn Jesus sich in der Dekapolis aufhält, denkt Mk nach Lohmeyer nicht an ein Verlassen Galiläas. Das mk Großgaliläa ist vielmehr "das heilige Land des Evangeliums, die Stätte seiner eschatologischen Erfüllung"²⁸ und der See wird zum Mittelpunkt der 'terra christiana'.²⁹ Ähnlich Marxsen, für den der See Genesareth realer Sammelpunkt der christlichen Gemeinden zur Zeit des Mk ist. Im Kontext des Jüdischen Krieges fordert der Evangelist seiner Meinung nach die mk Christen zum Umzug von Jerusalem nach Galiläa auf, weil dort die Parusie zu

²³ D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 99.

²⁴ G. THEIßSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Fribourg/Göttingen ²1992, 116. So auch SCHMELLER, *Jesus* 46.

²⁵ Den Aufschwung von Gerasa unterstreicht auch D.-A. KOCH, "Alles, was ἐν μακέλλω verkauft wird, eßt...". Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25, *ZNW* 90 (1999) 194-219.

²⁶ Vgl. dazu WEBER, *Jesus* 23ff.

²⁷ E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 52), Göttingen 1936, 27.

²⁸ LOHMEYER, *Galiläa* 29.

²⁹ LOHMEYER, *Galiläa* 32f.

erwarten sei. Die Dekapolis gehört bei Mk zu Galiläa, weil es hier zu seiner Zeit christliche Gemeinden gab.³⁰

Insgesamt lassen sich in der Literatur z. St. zwei Strömungen feststellen. Ein Teil der Interpreten betont die Antithese *Galiläa-Jerusalem* und legt besonderes Augenmerk auf die mit dieser Antithese verbundene Gegenüberstellung von *Heil* und *Gericht*. Dabei wird in der Regel das Gegenüber von *Judenland* und *Heidenland* bei Mk vernachlässigt.³¹ Demgegenüber betonen die meisten Vertreter der redaktionsgeschichtlich orientierten Mk-Forschung, daß Mk klar zwischen Galiläa und seiner Umgebung unterscheidet. So deuten Kertelge³², Pesch³³ und Kato³⁴ den See als trennendes Element, geben aber auch zu bedenken, daß Jesus andererseits die Trennungslinie des Sees ja gerade überschreitet. Dann werden die Überfahrten Jesu ans Ostufer des Sees zu einem Symbol der Vereinigung von *Judenland* und *Heidenland*³⁵, meistens aber in dem Sinne, daß die Dekapolis pauschal Galiläa zugeschlagen wird.³⁶ Bei allen Schwierigkeiten, die die genannten Positionen aufwerfen, hat die redaktionsgeschichtliche Forschung drei wesentliche Punkte herausgearbeitet:

- Jesus geht bei Mk über die vorläufige *Selbstbeschränkung auf Juden*, wie sie in 7,27 ausgesprochen wird, selbst hinaus. Theologisch ist dabei höchst bedeutsam, daß Jesus bei Mk gerade auch in heidnisches Gebiet geht und die Dekapolis durch die Dämonenaustreibung von Unreinheit befreit.
- Dem Wirken Jesu unter Heiden geht oft eine *Ablehnung durch Juden* voraus, wenn auch nicht immer unmittelbar. Vor der Fahrt über den See in 5,1 hören wir in der Beelzebul-Kontroverse von der Verwerfung Jesu durch die Schriftgelehrten (3,22-30). Und vor der Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis (7,31-37) steht die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten über die jüdischen Reinigungsriten. Sie sind ein Reflex auf die Ablehnung der Jesusbotschaft in Israel.³⁷

³⁰ W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 67), Göttingen 1959, bes. 39-44.54.60.70; Ähnlich R. H. LIGHTFOOT, *Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1969, 119-125; J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, 173-183.

³¹ Vgl. SCHMELLER, *Jesus 51. M. EBNER, Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium*, BZ.NF 44,1 (2000), 62f, ergänzt, die Fahrten der Jünger ans jenseitige Ufer des Sees seien in auffälliger Weise mit dem Unverständnis- und Verstockungsmotiv verknüpft.

³² K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT 23), München 1970, 157f.

³³ R. PESCH, *Das Markusevangelium I* (HTkNT II/1), Freiburg 1989, 284f.

³⁴ Z. KATO, *Die Völkermission im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (EHS XXIII.252), Bern/Frankfurt/M./New York 1986, 44f.

³⁵ Vgl. E.S. MALBON, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee*, JBL 103 (1984) 363-377, hier: 370ff.

³⁶ Vgl. W. KELBER, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979, 41f.

³⁷ M. EBNER, *Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium*, BZ.NF 44,1 (2000), 62f, ergänzt hierzu, die Fahrten der Jünger ans jenseitige Ufer des Sees seien in auffälliger Weise mit dem Unverständnis- und Verstockungsmotiv verknüpft.

- Im Gesamtaufriß bei Mk ist sowohl bei der *Ablehnung durch Juden* wie bei der *Zuwendung zu Heiden* eine Steigerung zu beobachten. Sie findet im Zerreißen des Tempelvorhangs und dem Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns unter dem Kreuz (15,38f) ihren Höhepunkt. Von hierher erweist sich die *eingeschränkte* Zuwendung des vorösterlichen Jesus zu den Heiden als ein Vorgriff auf die *uneingeschränkte* Zuwendung nach Ostern.³⁸ Mit anderen Worten wird das in Mk 7,27 ausgesprochene heilsgeschichtliche 'zuerst' (πρῶτον) der Juden anerkannt, offensichtlich aber bereits in der Zeit Jesu nicht absolut gesetzt. Dahinter steht sicher die urchristliche Vermischungsproblematik einer Kirche aus Juden und Heiden. Unklar bleibt freilich, wie virulent diese Frage für Mk war. Gab es zu seiner Zeit noch Stimmen, die das Christentum als rein innerjüdische Bewegung verstehen wollten und gegen die sich Mk mit Erzählungen wie der Gerasa-Perikope wandte?³⁹ Oder gab es zur Zeit des Mk solche Stimmen im Sinne von Rejudaisierungstendenzen?⁴⁰ Oder mußte sich die Gemeinde des Mk gegenüber zeitgenössischen jüdischen Vorwürfen legitimieren?⁴¹ Insgesamt überzeugt die Begründung, Mk wolle seiner aus Juden und Heiden gemischten Leserschaft im Nachhinein zeigen, wie es zu ihrer Gemeinde gekommen war.⁴²

5. Die markinischen Dekapolis-Texte in lokalgeschichtlicher Perspektive

In Ergänzung zur redaktionsgeschichtlichen Blickweise ist es hilfreich, den lokalgeschichtlichen Rahmen der Mk-Texte vom Wirken Jesu in der Dekapolis genauer in den Blick zu nehmen. Jesu Aufenthalte in der Dekapolis fallen schon deshalb auf, weil sie die sonstige geographische Zweiteilung des Mk durchbrechen: In Kap. 1-9 hält sich Jesus normalerweise in Galiläa auf, in Kap. 10-16 ist Jüdäa der Schauplatz seines Wirkens. Nur innerhalb des ersten Teils finden sich Berichte von Wanderungen Jesu ins benachbarte Ausland: Neben Tyrus und Sidon im Nordwesten (7,24-30) sowie Caesarea Philippi im Norden (8,27-30) nehmen im Osten die drei Fahrten Jesu in die Dekapolis relativ breiten Raum ein (5,1-20; 7,31-37; 8,1-10). Lokalgeschichtlich gibt Mk ein klares Bild davon, wo Jesus wirkte und wo nicht. Das Zentrum seiner Wirksamkeit war demnach Untergaliläa, vor allem am Nordwestufer des Sees Genesareth in der Gegend von Kafarnaum. T. Schmeller hat den auffälligen Befund erhoben, daß Mk nirgendwo vom Wirken Jesu in einer größeren Stadt erzählt.⁴³ Eine Ausnahme könnte Betsaida bilden, das durch Philippus in den Rang einer Stadt erhoben und zu Ehren der Tochter des Augustus in "Julias" umbenannt worden war (vgl. Jos., Ant.18,2.1). Signifikant ist vor allem, daß die beiden großen

³⁸ Vgl. SCHMELLER, Jesus 52. Vgl. auch F. HAHN, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1963,95-103; D.-A. KOCH, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums (BZNW 42), Berlin 1975, 91f; SCHENKE, Wundererzählungen 81.164; KERTELGE, Wunder 169f.

³⁹ So A. FELDTKELLER, Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum (NTOA 25), Freiburg(CH)/Göttingen 1993, 27f.

⁴⁰ So SCHENKE, Wundererzählungen 266.

⁴¹ So SCHENKE, Wundererzählungen 164f.

⁴² Vgl. J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus I (EKK II/1), Zürich/Neukirchen 1978, 290.292; E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen¹⁶1983, 80f.

⁴³ SCHMELLER, Jesus 55.

galiläischen Städte Tiberias und Sepphoris in den synoptischen Evangelien kein einziges Mal erwähnt werden. Das ist gerade bei Sepphoris erstaunlich, das nur 6 km von Nazareth entfernt liegt. Dem Befund, daß Jesus nie in einer wirklichen Stadt auftrat, wird in der Regel historische Glaubwürdigkeit bescheinigt.⁴⁴ Am deutlichsten hat Albrecht Alt herausgearbeitet, was dieser Rahmen für das Wirken Jesu bedeutet: Demnach lag der Schwerpunkt des Wirkens Jesu weder in den hellenistisch geprägten Städten noch in der Abgeschiedenheit Obergaliläas. Vielmehr trat Jesus in den kleineren Orten Untergaliläas auf, die einerseits nach Bevölkerung und Verfassung mehrheitlich jüdisch waren, andererseits den hellenistischen Einflüssen der nahen Städte ausgesetzt waren. Aus soziologisch orientierter Perspektive kann man vor diesem Hintergrund sagen, daß *Jesus dort auftrat, wo jüdische Identität auf vielfache Weise angefochten war.*

Diese These stützt sich auf die Theorie von Theißen, der das Auftreten Jesu und die von ihm ausgelöste Jesusbewegung vor dem Hintergrund einer tiefgehenden *Identitätskrise* Palästinas im 1. Jh. n. Chr. versteht. Diese Identitätskrise hat viele Erneuerungsbewegungen hervorgebracht: "Aus diesen Spannungen ging auch die Jesusbewegung hervor, teils von diesen Spannungen bedingt, teils auf sie einwirkend. Die Krise der jüdisch-palästinischen Gesellschaft hat zur Suche nach neuen Wegen des religiösen und sozialen Lebens geführt".⁴⁵ Für Theißen ist die Krise der jüdischen Identität bedingt

- a.) durch häufige Wechsel von Herrschern und Herrschaftssystemen,
- b.) durch Spannungen zwischen semitisch-jüdischer Kultur und Hellenismus,
- c.) durch Spannungen zwischen den Städten und ihrem Umland.

Nun meine ich, daß das, was für die Identitätskrise Palästinas gilt, auch auf die Dekapolis zutrifft. Dafür sprechen folgende Argumente:

zu a.) Politisch gesehen dürften die *häufigen Herrschafts- und Verfassungswechsel* in der Dekapolis in den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende eine nicht zu unterschätzende destabilisierende Wirkung für die politische und religiöse Identität der Bevölkerung gehabt haben. Bedingt durch den Zerfall der seleukidischen Macht Ende des 2. Jh. v. Chr. erstarken Hasmonäer und Nabatäer und versuchen mit Erfolg ihr Herrschaftsgebiet in Transjordanien zu erweitern. Die Zeit der Hasmonäer bildet einen ersten Einschnitt in die bis dahin relativ stabile politische Struktur des Ostjordanlandes. Alexander Jannai besetzt wichtige Positionen in der

⁴⁴ Vgl. dazu W. BAUER, Jesus der Galiläer, in: ders., Aufsätze und Kleine Schriften, Tübingen 1967, 106; C. BURCHARD, Jesus von Nazareth, in: J. Becker u. a., Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 39; S. FREYNE, Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations, Philadelphia 1988, 219; M. HENGEL, The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ, London 1989, 43.

⁴⁵ G. THEIßEN, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München 1985, 89. Die These wird bestätigt durch S. APPLEBAUM, Economic Life in Palestine, in: S. Safrai/M. Stern (eds.), The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Social, Cultural and Religious Life and Institutions I [CRI I/2], Assen 1976, 691ff.

Galaaditis, nicht zuletzt Gadara, die damals bedeutendste Stadt der Region.⁴⁶ Anders als die nabatäische Inbesitznahme der Galaaditis 93 v. Chr. durch Obodas I. führte die hasmonäische Okkupation zu gravierenden Veränderungen für die Bevölkerung der Dekapolis. Das wird an den Aktivitäten von Alexander Jannai sichtbar, der diejenigen Dekapolis-Städte, welche der von ihm verfügten Zwangsjudaisierung Widerstand leisten wollten, kurzerhand zerstören ließ, so geschehen im Fall von Pella 80 v. Chr. Nach den Hasmonäern vollziehen die Römer den nächsten gewaltsamen Herrschaftswechsel. Denn nach der Eroberung Jerusalems 63 v. Chr. bestimmt Pompejus den Charakter der von Rom eroberten Gebiete im Osten und wandelt das ehemalige Seleukidenreich in die provincia Syria um. Obwohl der terminus *Dekapolis* erst 100 Jahre später bei Flavius Josephus (bellum III,9,7; Vita 65) bzw. Plinius d.Ä. (Nat. Hist. 5,16,74) begegnet, wird die Befreiung der Dekapolis von den Hasmonäern durch Pompejus allgemein als deren Gründung angesehen. Das politische Wesen der Dekapolis als "Zehn-Städte-Bund" hüllt sich dennoch weitgehend ins Dunkle. Immer wieder wurde generell in Frage gestellt, daß die Dekapolis als politisches und administratives Bündnis existierte.⁴⁷ Wurde den Dekapolis-Städten wegen der ethnischen Verschiedenheit ihrer Bewohner zu pompejanischen Zeiten noch eine gewisse Autonomie von Rom gewährt⁴⁸, verschärfen sich die romkritischen Stimmen ab 20 v. Chr. mit einem weiteren Herrschaftswechsel, dem Regierungsantritt Herodes I. in der Koile Syria. Aus dieser Zeit ist z. B. für die Bevölkerung von Gadara und Hippos eine starke Abgrenzungshaltung gegen die herodianische Herrschaft belegt. Das ändert sich auch nicht grundlegend unter den Herodes-Nachfolgern Philippus und Agrippa I. Romkritische und prorömische Tendenzen wechseln sich ab, je nachdem auf welche Weise die ostjordanischen Städte größtmögliche Autonomie bewahren konnten. Neben häufigen Herrschaftswechseln sorgte auch das Nebeneinander verschiedener Verwaltungsstrukturen für Konfliktstoff. In Galiläa gab es aus der Seleukidenzeit das System der Toparchien, die der Landesherr mittels Beamten verwaltete, während daneben von Herodes d. Gr. und von Antipas griechische πόλεις (wie z.B. Tiberias und Sepphoris) gegründet wurden, die durch teildemokratische Institutionen sich selbst und einen Teil ihres Umlands verwalteten.⁴⁹

zu b.) Daneben dürften auch kulturelle und religiöse *Gegensätze zwischen Judentum und Hellenismus*, zwischen griechischem Lebensstil und jüdischer Tradition eine wichtige Ursache für die soziale und religiöse Identitätskrise der Bevölkerung in der Provinz Syrien gewesen sein. Die Frage, inwieweit die Bevölkerung der πόλεις an der Nordostgrenze Palästinas tatsächlich als 'hellenisiert' bezeichnet werden kann, ist bisher vor allem auf der Grundlage schriftlicher Quellen untersucht worden. Die jüngste Dekapolis-Forschung kann sich nun zunehmend auf archäologische Zeugnisse stützen und macht den o.g. kulturellen Gegensatz besonders deutlich: Während die literarischen Quellen eine weitgehend ablehnende Grundhaltung des Judentums gegenüber jedem Bilderkult bezeugen und das Gebiet östlich des Sees Genesa-

⁴⁶ Vgl. R. WENNING, Die Dekapolis und die Nabatäer, ZDPV 110 (1994) 4.

⁴⁷ So z.B. durch S.T. PARKER, The Decapolis Reviewed, JBL 94 (1975) 441; J.-P. REY-COQUAIS, Décapole et province d'Arabie, MDB 22 (1982), 7f.

⁴⁸ Vgl. WENNING, Dekapolis 7.

⁴⁹ Zu Galiläa vgl. AVI-JONAH, Geography 95. Den Hinweis auf ähnliche Verwaltungsstrukturen in der Dekapolis verdanke ich PD Dr. T. WEBER, Universität Mainz.

reth als reines Heidenland beschreiben, erweisen z .B. in Pella und Gerasa freigelegte Inschriften und Skulpturen, daß semitisch-jüdische und griechisch-römische Kultur und Religion sich häufig vermischten. So sind in Gerasa aus pompejanischer Zeit gleichzeitig griechische, lateinische und aramäische Inschriften belegt.⁵⁰ Zu beobachten sind solche Überlagerungen vor allem im religiösen Bereich: Die Tempel Syriens und der Dekapolis hatten zwar nach außen hin oft ein griechisches Erscheinungsbild, bewahrten aber daneben lokale Elemente.⁵¹ Für Pella ist sogar belegt, daß die semitische Bevölkerung aus religiösen Beweggründen griechische Götterstatuen aufstellte. Offenbar ermöglichte das die Zugehörigkeit zur hellenisierten griechisch-römischen Schicht.⁵² Daß jedoch in Gerasa der Zeus-Tempel genau an der Stelle der früheren Baal-Schamim-Verehrung errichtete wurde⁵³, zeigt, daß der Hellenisierungsprozeß nicht nur Vermischung, sondern auch die konfliktreiche Überlagerung der semitischen Kultur bedeuten konnte. In Bezug auf die Städte besteht bis dato keine Klarheit darüber, ob die Dekapolis-Städte "griechisch sprechende Kulturinseln inmitten der semitischen, aramäisch sprechenden Bevölkerung"⁵⁴ waren (Bietenhard), oder ob man umgekehrt in der Förderung hellenistischen Kulturguts durch Griechen und Römer das politische Bestreben erkennen kann "to surround the Judean centre of fanaticism by chains of Hellenistic cities, and thus to enclose Judaism in an iron ring of Hellenism" (Rostovtzeff).⁵⁵ Es liegt nahe, daß eine solche Überlagerung verschiedener Kulturen nicht ohne Spannungen ablaufen konnte. So tendiert die Hellenismusforschung denn auch immer mehr zur Annahme einer Koexistenz als einer Vermischung zwischen einheimischer und griechischer Bevölkerung.⁵⁶ Daß es insgesamt zahlreiche Spannungen zwischen *hellenistischer* und *semitisch-jüdischer* Kultur gab, ist vor dem Hintergrund des archäologischen Befundes in der Dekapolis relativ eindeutig.

zu c.) Zusätzlichen Konfliktstoff schufen auch die *Spannungen zwischen Stadt und Land*. In den hellenistischen Stadtrepubliken im Norden und Osten Galiläas dominierte die konsumierende Bevölkerung (Großgrundbesitzer, Steuereintreiber, etc.), während die produzierende Schicht im Umland der Städte lebte. Politisch fühlten sich die Landbewohner durch das Vordringen hellenistischer Städte beherrscht, da diese eine fremde Herrschaftsstruktur repräsentierten. "Der Konflikt bestand aber nicht nur zwischen produzierenden und profitierenden Schichten, sondern auch innerhalb der letzteren: Römische und einheimische

⁵⁰ Vgl. J. D. WINELAND, Archeological and Numismatic Evidence for the Political Structure and Greco-Roman Religions of the Decapolis, with particular emphasis on Gerasa and Abila, in: ARAM 4:1&2 (1992) 329.

⁵¹ Als Beispiel nennt O. EISSFELDT, Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit, in: ders., Kleine Schriften II, Tübingen 1963, 308, in Gerasa ein von der Cella abgetrenntes Aedyton und eine Dachterrasse mit zusätzlichem Altar.

⁵² So T. WEBER, Pella Decapolitana. Studien zur Geschichte, Architektur und bildenden Kunst einer hellenisierten Stadt des nördlichen Ostjordanlands (ADPV 18), Wiesbaden 1993, 3f.

⁵³ Vgl. WINELAND, Evidence 334.

⁵⁴ Vgl. BIETENHARD, Dekapolis 251.

⁵⁵ M. ROSTOVZEFF, Caravan Cities, Oxford 1932, 67.

⁵⁶ Vgl. H.-J. GEHRKE, Geschichte des Hellenismus (Grundrisse der Geschichte 1a), München 1990, 17.

Machteliten konkurrierten um ihren Anteil bei der Nutzung des Landes".⁵⁷ Die daraus resultierende Doppelbesteuerung verschärfte in vielen Gegenden den ökonomischen Druck auf die Landbevölkerung. Für die Dekapolis ist zu beobachten, daß den hellenistisch geprägten Städten ein überwiegend semitisches Umland gegenüberlag. Das bewirkte Spannungen gerade auch bezüglich der religiösen Praxis.⁵⁸

6. Resumee

Führen wir jetzt das gesammelte Material zu einer Schlußthese zusammen. Während sich aus *redaktionsgeschichtlicher* Perspektive die Dekapolis-Texte bei Mk vor allem als Legitimation der nachösterlichen Heidenmission erweisen, gilt aus *historischer* Perspektive für das Wirken des vorösterlichen Jesus als sicher, daß er keine Heidenmission betrieben hat, sondern sich auf die Sammlung Israels beschränkte. Diese beiden Blickweisen lassen sich durch die auf archäologische Funde gestützte *lokalgeschichtliche* Beobachtung ergänzen, daß gerade die jüdische Bevölkerung der Dekapolis im 1. Jh. n. Chr. mit vielfältigen identitätsbedrohenden Umbrüchen zu kämpfen hatte. Vor diesem Hintergrund dürfte Mk mit seiner Erzählung vom Wirken des jüdischen Exorzisten Jesus, der mit der Austreibung einer ganzen Legion Dämonen die Herrschaft des Heidentums karikiert, ja das seinen Untergang in den Fluten des Chaos sogar selbst betreibt, gerade bei der jüdischen Bevölkerung der Dekapolis besonderes Gehör gefunden haben. Mit der topographischen Anbindung von Mk 5,1-20 an Gerasa wird damit nicht ausschließlich die nachösterliche Heidenmission thematisiert. Zwar weiß Mk, daß die Jesusbewegung als innerjüdische Erneuerungsbewegung scheiterte, möglicherweise hat er mit der Gerasa-Perikope dennoch in der Dekapolis lebende jüdische Adressaten im Blick. Wenn die Jesusverkündigung des Mk nämlich dort besonders offene Ohren fand, wo jüdische Identität auf vielfache Weise angefochten war, dann tat es mit Sicherheit eine Erzählung, in der ihre Heimat durch Jesus in die Gott unterworfenen Welt heimgeholt wird. Die Geschichte des frühen Christentums zeigt freilich, daß die Botschaft Jesu auch unter den in der Dekapolis lebenden Juden keinen Widerhall fand. So blickt die Gerasa-Perikope mit noch größerem Stolz auf die Heidenmission zurück, durch welche die Jesusbotschaft in der Dekapolis ihre eigentliche Verbreitung erfuhr.

⁵⁷ THEISSEN, Soziologie 43.

⁵⁸ Das bestätigt WINELAND, Evidence 339: "It is clear that the syncretistic religion of Gerasa, Abila and the other Decapolis cities reflects a population which is not completely unified. They were basically Hellenistic cities in the midst of an overwhelming Semitic population. The overall population of the city reflects the syncretism which is found in religious practices. Those who were more urban and Hellenised worshipped gods that were more purely Greek while those who were more rural and less Hellenised worshipped local Semitic deities, frequently disguised in Hellenistic forms".

