

Tabitha – Leben an der Grenze

Ein Beitrag zum Verständnis von Apg 9,36-43

Friederike Erichsen-Wendt

Der Praktische Theologe Henning Luther hat das „Leben an der Grenze“ als latente Grundstruktur in unseren Alltagserfahrungen selbst¹ beschrieben und in diesem Zusammenhang die Aufgabe der Praktischen Theologie als Interesse für das „Existieren-Können *an* der Grenze“² umrissen.

Die Tabithaüberlieferung in der Apostelgeschichte des Lukas schildert solch ein Leben an der Grenze. Alltägliche Grenzerfahrungen werden zum Ausgangspunkt der geschilderten Szene: Das Leben im Grenzgebiet zwischen jüdischem und heidnischen Land, zwischen städtischer Zivilisation und chaotischem Meer, zwischen kultisch gebotener Reinheit und faktisch notwendiger Unreinheit.

Das in Apg 9,36-43 geschilderte Bild frühchristlichen Lebens ist vielschichtig. Ziel dieser kleinen Studie ist es, die Erzählung von der Totenerweckung der Tabitha auf ihre Grenzzimplikationen hin zu befragen.³ Die folgenden Ausführungen werden sich deshalb auf diejenigen Aspekte der Erzählung konzentrieren, die etwas über das Bild der Tabitha, wie es Lk in der Apg schildert, aussagen.

Ich werde dazu zunächst das Bild, das die Forschungsgeschichte von Apg 9,36-42 gezeichnet hat, kurz skizzieren (1). Daran schließen sich Beobachtungen zum Kontext der Erzählung an (2). Die weitere Gliederung orientiert sich am Duktus von Apg 9,36-43. Die betonte Verortung der Erzählung in Joppe (dem heutigen Tel Aviv) lässt vermuten, dass der lokale Haftpunkt als kultureller Verstehenshintergrund gelesen werden will (3). Die ex-

¹ Luther, „Grenze“ 48.

² Luther, „Grenze“ (Hervorhebung: Luther).

³ Hier ist begrifflich zu unterscheiden: Was im NT mit $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ umschrieben wird, bezeichnet nicht das, was seit dem Neuprotestantismus mit „Diakonie“ beschrieben wird. Im NT meint $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$ die sozialen Implikationen gemeindeleitender Tätigkeit; im heutigen Sprachgebrauch ist es „motivanzweisendes Beiwort für dasjenige soziale Handeln, das aus christlichem Glauben erwächst“ (Philippi, Diakonie 621). In diesem letzteren Sinn wird Apg 9,36-43 hier untersucht; zumal $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\epsilon\iota\nu$ auch kein Stichwort dieser Perikope ist. An der Frage, ob Tabitha ein *Amt* in der christlichen Gemeinde in Joppe hatte, ist der Text nicht interessiert. Unwahrscheinlich ist es nicht.

Über diakonische Existenz von Frauen im Neuen Testament überhaupt handelt überzeugend: Schottroff, DienerInnen.

pliziten Charakterisierungen der Protagonistin als Jüngerin (μαθήτρια), „Gazelle“ (δορκάς) und „Gerechte“ (αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσιυῶν ὧν ἐποίει) stehen im Zentrum der Beobachtungen (4). Vor diesem Hintergrund werden Duktus und Funktion der Totenerweckungssequenz gedeutet. In diesem Zusammenhang rücken die Witwen (χῆραι) als weitere Trägerinnen frühchristlicher Diakonie in den Blick (5). Abschliessende Bemerkungen fassen die Ergebnisse zusammen (6).

³⁶In Joppe aber war eine gewisse Jüngerin mit Namen Tabitha, die nennt man übersetzt „Gazelle“. Sie war voller guter Werke und tat Gerechtigkeit⁴. ³⁷Es geschah aber in jenen Tagen, da wurde sie krank zum Tode. Da wuschen sie sie und legten sie in das⁵ Obergemach. ³⁸Nahe aber gelegen ist Lydda bei Joppe. Nachdem die Jünger gehört hatten, dass Petrus dort war, schickten sie zwei Männer zu ihm, die ihn baten: Zögere nicht, zu uns zu kommen. ³⁹Petrus stand aber auf und ging mit ihnen. Als er angekommen war, führten sie ihn hinauf in das Obergemach und es traten zu ihm alle Witwen, die weinten und zeigten Untergewänder und Obergewänder, die die „Gazelle“ gemacht hatte, als sie noch bei ihnen war. ⁴⁰Nachdem Petrus aber alle hinausgeworfen hatte und die Knie gebeugt hatte, betete er und nachdem er sich dem Leib zugewandt hatte, sprach er: Tabitha, steh auf! Sie aber öffnete ihre Augen, und als sie Petrus sah, stand sie auf. ⁴¹Nachdem er ihr aber die Hand gegeben hatte, ließ er sie aufstehen. Nachdem er aber die Heiligen und die Witwen gerufen hatte, führte er sie lebendig vor. ⁴²Es wurde aber bekannt, was geschehen war, in ganz Joppe, und viele kamen zum Glauben an den Herrn. ⁴³Es geschah aber, dass er (Petrus) viele Tage in Joppe blieb, bei einem gewissen Simon, einem Gerber.

1. Forschungsgeschichtliche Aspekte

In der neutestamentlichen Forschung ist die Erzählung in Apg 9,36-43 bislang im wesentlichen unter drei verschiedenen Aspekten betrachtet worden:

(a) Die Mehrzahl der Kommentatoren legt ihr Augenmerk auf die Schilderung der Totenerweckung, insbesondere auf ihre formgeschichtliche Gestalt als Wundergeschichte und ihre traditionsgeschichtliche Verankerung in der Überlieferung vorschriftlicher Prophetie (Elia-Elischa-Zyklus) einer-

⁴ Wörtlich heißt es: ἐλεημοσιυῶν ὧν ἐποίει. Die meisten Ausleger übersetzen hier mit „Almosen geben“. Ein Blick auf den begriffsgeschichtlichen Hintergrund zeigt jedoch, dass diese Übersetzung nur einen kleinen Ausschnitt des Bedeutungsspektrums erfasst; vgl. näher dazu Kap. 4.

⁵ Der griechische Text liest keinen bestimmten Artikel; vom Erzählzusammenhang her liegt es allerdings nahe anzunehmen, dass es sich um das Obergemach des Hauses handelt, in dem Tabitha gestorben ist.

seits, in der synoptischen Jesustradition (Mk 5,21-24.35-43 / Lk 7,11-17) andererseits.

(b) Aus einer anderen Perspektive liest sich Apg 9,36-43 als Hinweis auf die zunehmende Autorität des Petrus im Rahmen der frühchristlichen Heidenmission, die in seiner erfolgreichen Tätigkeit als Wundermann und dem daraus resultierenden Missionserfolg (V.42) begründet gesehen wird.⁶

(c) Deutungen der Tabitha beschränken sich darauf, dass auf die Bedeutung ihres Namens hingewiesen wird (vgl. dazu Kap. 4). Daneben steht unverbunden die Beobachtung, dass sie „durch ihre Taten charakterisiert“⁷ sei und insofern „dem Idealbild jüdischer – und auch judenchristlicher – Frömmigkeit“⁸ entspreche. Zuweilen findet sich der Hinweis, dass die ausführliche Charakterisierung der Tabitha in V.36 formgeschichtlich überschieße⁹ bzw. auf ein „verhältnismäßig großes Interesse der Erzählung“¹⁰ an der Frau hindeute.¹¹ Diese Beobachtungen bleiben jedoch ungedeutet.

Lediglich in feministisch orientierten Auslegungen wird der Rolle der Tabitha vergleichsweise großer Raum gelassen. Auffällig ist allerdings auch hier, dass der Fokus der Betrachtung auf dem oben erwähnten Ideal jüdischer / judenchristlicher Frömmigkeit liegt, an dem die Rolle der Tabitha sich messen muss, weniger auf ihrer individuellen Charakterisierung. Überspitzt kann dies zu der Vorstellung führen, Tabitha habe mit ihrem in einer patriarchalischen Gesellschaft für eine Frau anstößigen karitativen Verhalten den Grund dafür geliefert, dass sie von Petrus auferweckt worden sei.¹²

Aus dem Rückblick auf Forschungspositionen, die Figur und Rolle der Tabitha zu verstehen suchen, ergeben sich Fragen, von denen einige im Folgenden einer kritischen Prüfung unterzogen werden sollen:

Beschränkt sich unser Wissen um die Person der Tabitha auf ihre Tätigkeiten, die sich im Rahmen eines „Ideals jüdischer Frömmigkeit“ bewegen, oder überliefert Lukas innovative Züge?

⁶ So etwa: Fitzmyer, Acts 442-446.

⁷ Pesch, Apostelgeschichte 323.

⁸ Roloff, Apostelgeschichte 161.

⁹ Vgl. Schille, Apostelgeschichte 239, der das überschießende Portrait als formgeschichtliche Weiterentwicklung deutet (ebd.).

¹⁰ Weiser, Apostelgeschichte 243.

¹¹ Dieses Interesse ist es vermutlich, aus dem heraus Tannehill für die Apg eine fiktive Leserin „Tabitha“ imaginiert, um die Abhängigkeit des jeweils rekonstruierten Jesusbildes vom sozialen Status des Rezipienten zu zeigen; vgl. Tannehill, „Cornelius“.

¹² Besonders deutlich wird diese Auslegungstendenz bei: Saunders, Frauen 105f. Eine ausführliche und besonnene Auslegung der Tabithaerzählung aus feministischer Perspektive bietet: Richter Reimer, Geschichte.

Kann man sachliche Gründe ausmachen, die die vergleichsweise ausführliche Charakterisierung der Tabitha motiviert haben könnten?

Ist die Erweckung der Tabitha tatsächlich in ihrer Wohltätigkeit begründet?¹³

Wie ist das Verhältnis der Rolle der Tabitha zu den anderen in der Forschungsgeschichte erkannten Themen der Erzählung zu bestimmen: zur petrinischen Totenerweckung und zur Deutung als Missionserzählung?

2. Der literarische Rahmen: Stellung der Erzählung im Kontext der Apg

Die Erzählung von Tabitha und ihrer Auferweckung ist im Rahmen der Apostelgeschichte überliefert, die ca. 90 n.Chr. entstanden ist. Sie richtet sich zum einen an Sympathisanten des Christentums, denen ein plausibles Bild des frühen Christentums vermittelt werden soll und zum anderen hat sie die Funktion, „der Kirche seiner [d.h. Lukas'] Zeit ein klares und stabiles Verständnis ihrer selbst zu verleihen.“¹⁴

Unsere Erzählung steht im Kontext der Kapitel 6-12, die die vorpaulinische Mission zum Thema haben. Nach der Darstellung der Expansion der Jerusalemer Urgemeinde und ihrer Verfolgung (6,1-8,3) schildert die Apg die Mission des Philippus (8,4-40) und die Bekehrung des Saulus (9,1-31). Daran schließt sich die Darstellung der petrinischen Mission und mit ihr der Übergang zur Heidenmission an (9,32-11,18). In diesem Erzählzusammenhang berichtet der Verfasser von Tabitha und ihrer Erweckung.

Die starke Stilisierung der Erzählung nach dem Muster synoptischer Totenerweckungserzählungen (Mk 5, 21-24b.35-43 / Lk 7,11-17) hat zu einer verbreiteten Skepsis hinsichtlich der Historizität der geschilderten Ereignisse geführt. So meint Kreyenbühl: „Wir haben ja keinen Grund zu bezweifeln, daß es in der Gemeinde zu Joppe wohlthätige Frauen gegeben hat, die heute noch wohlthätigen Frauenvereinen als Vorbild dienen können. Aber die Ungeschichtlichkeit der Erweckung der Tabitha-Dorkas nötigt uns, auch diese Persönlichkeit selbst zu streichen und in ihr lediglich die Personifikation der Messianergemeinde in Joppe zu sehen.“¹⁵ Eine solche symbolische Deutung der Tabitha als „Kind des missionarischen Erfolgs“ des Petrus ist problematisch, da sie übersieht, dass die Erzählung bei den ersten Rezipienten nur dann plausibel gewesen sein konnte, wenn sie wenigstens

¹³ Einen engen Zusammenhang zwischen der Wohltätigkeit der Tabitha und ihrer Auferweckung sieht etwa: Fischbach, Totenerweckungen.

¹⁴ Vielhauer, Geschichte 405.

¹⁵ Kreyenbühl, Ursprung.

einen Anhalt in der Wirklichkeit gehabt hat: Auch wenn es *die* Tabitha unter den ersten Christen in Joppe nicht gab, gab es Frauen, die lebten und wirkten *wie* Tabitha.

3. Zwischen Juden und Heiden, Land und Meer: Der lokale Haftpunkt der Erzählung als kultureller Verstehenshintergrund

Ortsangaben sind häufig mehr als nur geographische Haftpunkte einer Erzählung. Sie dienen auch dazu, beim Rezipienten gezielte Informationen abzurufen, die er in der historischen Welt mit diesem Ort verbindet. In Apg 9,36-43 liefert sowohl die Frage nach dem geographisch imaginierten Setting als auch die nach den mit der Stadt Joppe verbundenen Traditionen und Vorstellungen brauchbare Hinweise zur Deutung.

Geographisch liegt Joppe auf halbem Weg zwischen dem Karmel und Gaza an der philistäischen Küste. Durch die besonderen tektonischen Gegebenheiten bedingt bildete sich hier ein kleiner natürlicher Hafen, der sich mit der Zeit zu einem wichtigen ökonomischen Umschlagplatz entwickelte.¹⁶ Die Bedeutung der Lage Joppes am Meer wird etwa auch in der Schilderung seiner Eroberung durch Vespasian bei Josephus deutlich: Vor allem sind es die Widrigkeiten des Meeres, die den Römern zu einem Sieg verhelfen (Jos bell 3,409-431). Auch im Landwegenetz wurde Joppe rasch zu einem wichtigen Knotenpunkt; so lag die Stadt etwa zwischen Alexandrien und Jerusalem.¹⁷ Indiz für diese strategische Bedeutung der Stadt könnten griechische Inschriften sein, die das hebräische Wort *shalom* beigefügt haben.¹⁸ Im Jüdischen Krieg völlig verwüstet, wird Joppe von den Flaviern neu gegründet. Apg 9,36-43 weist allerdings darauf hin, dass es schon vor der Zerstörung eine christliche Gemeinde in Joppe gegeben haben dürfte, die sich größtenteils aus der stark hellenisierten jüdischen Bevölkerung rekrutierte.

Wenden wir nun den Blick in die frühe Zeit: Die Geschichte der Stadt Joppe reicht möglicherweise bis in die Mittelbronzezeit zurück. So ist es nicht verwunderlich, dass sich um sie Mythen und Vorstellungen ranken, deren Wirksamkeit man auch in neutestamentlicher Zeit noch voraussetzen darf.¹⁹ In Bezug auf die Tradition der Tabithaerzählung sind dies zum einen

¹⁶ Vgl. Keel / Kückler, Orte 12-28; Stern, Encyclopedia.

¹⁷ Im Kontext der Apg kann man diese Charakterisierung als Gegenpol zur Darstellung Cäsareas lesen, vgl. Eisen, Poetik 222.

¹⁸ SDAW.PH 35 (1885), Tafel 10, Nr. 53, Umzeichnung bei: Keel / Kückler, Orte II 19, Nr. 10.

¹⁹ Joppe ist etwa seit dem 5. Jh. v. Chr. Haftpunkt des Mythos, vgl. Harvey, Death 5.

der Mythos von Andromeda und Perseus, zum anderen – daran anschließend – die alttestamentliche Jona-Erzählung. Die lukanische Textwelt ist zurückhaltend mit konkreten intertextuellen Hinweisen auf ihre mögliche Kenntnis des Mythos. Bei näherer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass dem Verfasser das Inventar des Mythos bekannt ist, wenngleich er es auch an *anderer* Stelle verarbeitet.²⁰

Der in vielen Varianten überlieferte Mythos berichtet, dass Kassiopeia, die Joppe 40 Jahre nach der Sintflut gegründet habe, sich für schöner als die Nereiden hielt. Diese beklagten sich daraufhin bei ihrem Vater Poseidon, dem Gott des Meeres, der daraufhin Sturmflut und Meerungeheuer in Richtung Joppe schickte, um die Stadt zu zerstören. Dem Äthiopierkönig Kepheus, Mann der Kassiopeia, wird daraufhin durch ein Orakel mitgeteilt, dass die Stadt nur gerettet werden könne, wenn Andromeda dem Meerungeheuer geopfert werden würde. Als Andromeda auf den Klippen vor Joppe ausgesetzt ist, kommt Perseus mit Flügelschuhen, tötet das Ungeheuer und heiratet Andromeda.

Der Mythos spiegelt nicht nur Ringen um politische Macht. Er kann gelesen werden als Konfliktgeschichte um Schönheit und Anerkennung, in diesem Sinne quasi als Ätiologie der Stadt Joppe (= hebr.: „schöner Ort“), als Erzählung des Ringens der Küstenbewohner mit der chaotischen Gewalt

²⁰ Die Stilisierung des Petrus nach der mythischen Darstellung des Perseus wird besonders an zwei Aspekten deutlich: Der Betonung seiner Wundermächtigkeit durch die heilbringende Wirksamkeit seines Schattens und durch seine Titulierung als „Helfer“ und „Retter“. Von ersterem ist in Ovid, Met. 4,712-720, die Rede: Perseus' Schatten lenkt das Meerungeheuer so ab, dass Perseus es entscheidend verletzen kann. In Apg 15,5 wird berichtet, dass die Leute Kranke auf die Straßen bringen, damit der Schatten des Petrus auf sie falle – mit heilender Wirkung. Die Stichworte „Heilung“ und „Rettung“ fallen in Ovids Schilderung des Mythos nach erfolgter Rettung Andromedas (4,737: *auxiliumque domus servatoremque*). In Apg 4,1-22 müssen sich Petrus und Johannes nach erfolgreicher Heilung eines Gelähmten vor dem Hohen Rat verantworten. Die Heilung wird als Wohltat (εὐεργεσία) charakterisiert (4,9), die als Manifestation des Heils (σωτηρία) in Christus verstanden wird (4,12).

Beiden Mythosadaptionen ist gemeinsam, dass sie nicht ungebrochen tradiert werden: Der Schatten des Petrus wirkt *unmittelbar* heilend; Petrus wird nicht durch seine Taten zum Retter, sondern verweist damit auf den Ermöglichungsgrund seines Tuns – auf Christus als Retter.

Dies zeigt, dass die Petrustraditionen in der Apg möglicherweise insgesamt vor dem Hintergrund mythischer Lokaltraditionen gelesen werden wollen. Die Erwartungshaltung der Leser in Apg 9,36-43 bezüglich der Wundermacht Petri würde dann möglicherweise mit 15,5 eingeholt. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Phänomens „Schatten“ vgl. vorerst Pesch, Apostelgeschichte 207.

des Meeres²¹ und im kultischen Kontext als gebotene Opferung der Tochter, die letztlich durch einen herbeieilenden Retter dem Tod entrinnt.

Diese Motive finden sich – möglicherweise als eine rezeptionelle Zwischenstufe zu Apg 9,36-43 – auch in der alttestamentlichen Jonaerzählung,²² die fest mit Joppe verbunden ist.²³ Durch diese Verortung wird der geschilderte mythische Hintergrund aktiviert, um die Umkehrgeschichte des Jona zugleich kulturell einzubetten und zu dramatisieren. Gott befiehlt Jona, die assyrische Stadt Ninive zur Umkehr zu rufen. Jona flieht vor diesem Auftrag in die entgegengesetzte Richtung, zum Hafen in Joppe, um von dort aus an das westliche Ende der Welt zu fliehen. Ein Blick auf die Geographie zeigt, dass es für eine schnelle Flucht des Jona nach Westen näher gelegen hätte, Tyrus anzusteuern. Der Verfasser des Jonabuches hat Joppe als Transitstelle vom Land auf das Meer demnach bewusst gewählt. Das Meerungeheuer (Jon 1,17; 2,10) ist *diesmal* zur Stelle, verschluckt den Jona und spuckt ihn erst nach drei Tagen wieder an der von Gott bestimmten Stelle aus. Der Mythos stellt hier das Inventar bereit, um die Erzählung von Jona plausibel zu machen.²⁴ Der Fisch wird zum Todessymbol. Vor dem Hintergrund des mythischen Wissens der Bewohner von Joppe ist nicht das Verschlungenwerden von einem großen Meerestier das Verwunderliche, sondern die Rettung durch Gebet (Jon 2,2-10), die die Umkehr Jonas (im Wortsinn!) zur Folge hat.

Auch im ersten Jh. n. Chr. ist der Andromedamythos in Joppe präsent.²⁵ So berichtet etwa der Geograph Pomponius Mela, er habe in Joppe die riesigen Knochen des Meerungeheuers, das Andromeda angegriffen habe, ge-

²¹ Vgl. Lesky, Thalatta; Vryonis, Greeks.

²² Harvey, Death, nimmt an, dass die schon bekannte Jonaerzählung umgekehrt den Mythos angezogen habe. Dies ist aber nur möglich, wenn man eine Frühdatierung des Jonabuches annimmt, die sich in der Forschung nicht durchgesetzt hat. Vor dem Hintergrund seiner traditionsgeschichtlichen Reminiszenzen sollte man nicht mit einer Entstehung vor Mitte des 4. Jh. v. Chr. rechnen; vgl. Wolff, Dodekapropheten 55. Harveys Begründung, dass in Joppe kein alter Kult nachweisbar sei, der sich auf eine weibliche Gottheit beziehe, ist nicht zwingend: Der Mythos deutet keinen Zusammenhang zwischen Andromeda und einer kultischen Institution an.

²³ Ansonsten ist die alttestamentliche Überlieferung zu Joppe im Vergleich zu seiner ökonomischen Bedeutung schmal: In Jos 19,46 wird dort die Grenze des Stammes Dan angesiedelt, nach Darstellung des Chronisten wird das Zedernholz für die salomonischen Bauten dort eingeschifft (2Chr 2,15; vgl. dann auch Esr 3,7).

²⁴ Eine Vermischung der Motive zeigt sich auch ikonographisch, etwa auf einem spät-römischen Lateransarkophag. Abbildung bei: Keel / Küchler, Orte 20f.

²⁵ Von Verbreitung und Relevanz des Mythos für die kulturelle Identität Joppes in römischer Zeit zeugen auch zeitgenössische Münzprägungen, die den Mythos abbilden; vgl. Meshorer, City-Coins 24; Hendin, Guide 111; Head, Historia 803.

sehen.²⁶ Die Tabithaerzählung greift Motive dieses kulturellen Hintergrundes auf, wobei sie sich einer Gemengelage aus Andromedamythos und Jonaerzählung bedient.²⁷ Sie überschreitet damit insofern narrativ eine Grenze, als sie sowohl griechische wie auch jüdische Traditionen aufnimmt und miteinander verbindet. Gegenüber den Hintergrunderzählungen stellen wir hier eine Dramatisierung fest: Tabitha ist nicht vom Tode bedroht oder lebend verschluckt, sie ist tot (V.37); ein Retter taucht nicht mit Flügelschuhen auf, sondern muss von zwei Männern aus dem ca. 20 km entfernten Lydda geholt werden (V.38f.). Die Rettung geschieht nicht durch eigene Umkehr, die sich im Gebet Ausdruck verleiht (Jon 2,2-10), sondern durch inständiges Beten²⁸ des Herbeigeholten (V.40); die Szene insgesamt führt zur Umkehr vieler (V.42).

Betrachten wir zusammenfassend die kulturelle Semantik, die mit der Ortsbezeichnung ἐν Ἰόππῃ verbunden ist, so ist festzustellen, dass Tabitha in überbietungssynkretistischer Weise mit Andromeda verglichen wird. Nicht nur an der Grenze von Leben und Tod, sogar über diese Grenze hinaus wird sie gerettet.

Ein Blick auf ihre expliziten Attribute wird weiteres Licht auf die Gestalt der Tabitha werfen.

4. Jüngerin, Gazelle und Gerechte: Die expliziten Charakterisierungen der Protagonistin

Die Beobachtung, dass Tabitha in V.36 auffällig individuell charakterisiert wird, ist schon häufig gemacht, jedoch nicht zur Deutung der Erzählung ausgewertet worden.²⁹

Drei Aspekte sollen in diesem Zusammenhang näher betrachtet werden: Ihre Titulierung als μαθήτρια (a), ihr Name (b) und ihre Attribuierung als diejenige, die gute Werke und Gerechtigkeit tut (c).

²⁶ Pomponius Mela, 1,11,3; vgl. auch: Stern, *Authors* 371.469. Eine entsprechende Kultradition kennt Plinius, *Nat.* 5,13,69.

²⁷ Freilich ist dies nicht die einzige Quelle, derer sich Lk zur Gestaltung dieser Erzählung bedient hat. Ganz gewiss hat Lk etwa auch Anleihen bei der synoptischen Erzählung der Erweckung von Jairs Tochter (Mk 5, 21-24.35-43 parr.) gemacht und auf diese Weise Petrus in der Zeit der Kirche eine Funktion zuerkannt, die in der Mitte der Zeit Jesus einnahm.

²⁸ Die aufwändig geschilderte Gebetsszene ersetzt die Synanachrosis der Totenerweckungen aus dem Elia-Elischa-Zyklus. Vor dem Hintergrund der Jonaerzählung wird deutlich, weshalb diese Veränderung der Erzählung verstanden werden konnte: Auch Jona wurde durch Gebet vor dem Tod gerettet.

²⁹ Vgl. beispielsweise: Fischbach, *Totenerweckungen* 269.

(a) Tabitha, die Jüngerin

Μαθήτρια ist neutestamentliches Hapaxlegomenon und bedarf insofern als Charakterisierung der Tabitha einer Erklärung. Die Konstruktion τις ἦν μαθήτρια weist darauf hin, dass Tabitha nicht die einzige Jüngerin in Joppe war, sondern eben eine unter ihnen, die Lk besonders hervorhebt.³⁰ Betrachtet man den Gebrauch von μαθητ- bei Lk überhaupt, so zeigt sich, dass der Evangelist diesen Begriff in einem weiten Sinn gebraucht: Jeder, der zur Gemeinde gehört, wird als Jünger bzw. Jüngerin bezeichnet.³¹ Nicht *Kenntnis* der Person Jesu qualifiziert also zum Jüngersein, sondern *Loyalität* ihm gegenüber.³² Wenn Tabitha nun als μαθήτρια vorgestellt wird, so nimmt diese Attribuierung schon vorweg, was im Folgenden näher geschildert wird: ihre tätige Existenz als Christin.

(b) Tabitha, die Gazelle

Der Name „Tabita“ ist aramäisch (ܬܒܝܬܐ) und dürfte Lk bereits vorgelegen haben;³³ es ist sogar wahrscheinlich, dass ihm eine Lokaltradition der christlichen Gemeinde in Joppe bekannt war. So könnte man die Nennung des Namens als Vertrautheitsindiz bewerten.³⁴ Für seine hellenistisch geprägten Leser übersetzt Lk den Namen richtig als „Δορκάς“. Aus der Tatsache, dass Lk dies sonst nicht tut, sollte man nicht schließen, dass ihm diese Übersetzung schon vorgelegen hat,³⁵ sondern dass auf der Bedeutung dieses Namens ein besonderer Ton liegt.

In der biblischen Welt war es nichts Ungewöhnliches, Kinder nach Tieren zu benennen.³⁶ Zwischen Tieren und Menschen wurde ein enger Zusammenhang gesehen, weil sie den gleichen Lebensraum teilten. Tiere konnten als Vorbilder für menschliches Verhalten dienen (Spr 6,5.6-8 u.a.). In der Jona-Erzählung wird berichtet, dass angesichts des drohenden göttlichen Gerichts sogar das Vieh Buße tat (Jon 3,7-8). Vor diesem Hintergrund ist es

³⁰ Zur Konstruktion vgl. auch Lk 23,26; Apg 10, 5; 21,16; 22,12.

³¹ Allein in Apg etwa: 6,1.2.7; 9,10.19; 11,26.29; 19,2; 20,1.30.

³² Indiz dafür könnte auch sein, dass in der Umwelt μαθήτρια immer im Kontext philosophischen Schulbetriebs verwendet wurde; Belege bei: Richter Reimer, Frauen 58 Anm. 11.

³³ Ausführlich über den Namen handelt: Zahn, Apostelgeschichte 336f. mit Anm. 28. Dort auch Bemerkungen zur heutigen Sprachtradition Tabitha / Tabea.

³⁴ Umgekehrtes ist unwahrscheinlich: Der Lk-Evangelist hätte den Namen als Allusion an (eine Tradition hinter) Mk 5,41 gebildet und dann als Ätiologie der Missionierung Joppes gestaltet.

³⁵ So Fischbach, Totenerweckungen 176.

³⁶ Vgl. Glatz, Tiernamen.

plausibel, dass Mütter ihren Kindern Namen von Tieren gaben, deren Eigenschaften sie sich für ihre Kinder wünschten.

Betrachten wir nun konkret die zeitgenössischen Konnotationen der *Δορκάς*. Sie beziehen sich zum einen auf ihr Aussehen, zum anderen auf ihren Lebensraum und ihr Verhalten.

Ihre zierliche Gestalt und ihr schlanker Hals haben sowohl im orientalischen als auch im hellenistisch geprägten Raum zu ästhetisch positiven Attribuierungen geführt. Sie sei „lieblich“ und habe „schmuckere Haut“ als die Menschen. Von ihren vergleichsweise großen und klaren Augen lässt sich etymologisch ihr Name ableiten (*δέρκομαι* = blicken).³⁷ In Hhld 2,7.3,5 werden Gazellen als Schwurinstanz angerufen, in Hhld 2,9.17 der Geliebte mit ihr verglichen, in Hhld 7,4 die Brüste der Geliebten mit ihren Jungen. Diese Hochschätzung der Gazelle könnte in der Faszination begründet sein, die von ihrer Vitalität und Behendigkeit angesichts ihres unwirtlichen Lebensraums, der Wüste ausging. Die Wüste galt als Gebiet der Versuchung und des Todes. „Lebewesen, die in diesem Bereich überlebten, waren dafür prädestiniert, als Symbol der Todesüberwindung zu gelten.“³⁸ Diese Symbolik kann noch genauer erfasst werden, wenn man ikonographische Zeugnisse zur Deutung heranzieht. Hier wird deutlich, dass Vitalität und Schnelligkeit als primäre Eigenschaften der Gazelle angesehen werden.³⁹ Darüber hinaus bekommt die Gazelle häufig in Darstellungen der sog. „Verkehrten Welt“ Platz: Gazelle und Panther leben friedlich zusammen⁴⁰, die Gazelle serviert Wein⁴¹, Gazelle und Löwe spielen zusammen Schach⁴².

Diese Motive können auch für das Verständnis der Tabithaerzählung aktiviert werden: Tabithas Name drückt, nachdem durch *μαθήτρια* bereits ihre Rolle innerhalb der christlichen Gemeinde umrissen ist, Vitalität und Behendigkeit angesichts bedrohlicher Umweltsituationen aus. Zugleich ist der Name ein Vorverweis darauf, dass das Thema „Leben und Tod“ eine identitätsprägende Funktion für die Protagonistin hat. Die Vision des friedlichen Zusammenlebens aller teilen die ikonographischen Zeugnisse mit dem Verfasser der Apg. Im unmittelbaren Kontext schreibt Lk als abschließende Charakterisierung der Gemeinde in Judäa, Galiläa und Sama-

³⁷ Keller, Tierwelt 286-288 bes. 286.

³⁸ Herrmann, Amulette 34.

³⁹ Vgl. nur die Abbildungen in: Keel, Hohelied 95; Keel / Küchler, Orte II 151; Keller, Tierwelt 288.

⁴⁰ Diese Szene zeigt eine Bandschale aus der Sammlung Mildenberg, abgedruckt in: Gehrig, Tierbilder 106-107.

⁴¹ Vgl. Zahlhaas, Arche.

⁴² Hinweis bei: Keller, Tierwelt 288.

rien: „So hatte nun die Gemeinde Frieden“ (Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην [Apg 9,31]).

Neben diesen sachlichen Analogien ist noch auf eine Gemeinsamkeit im Bildprogramm hinzuweisen, die es plausibel erscheinen lässt, dass die Leser der Apg eben genau diese Assoziationen mit der Bedeutung des Namens Tabitha verbunden haben: Vergleicht man frühe Darstellungen des Andromeda-Perseus-Mythos⁴³ mit typischen Abbildungen der Gazellen, so ist auffällig, dass Perseus und die Gazelle in der gleichen Haltung gezeigt werden: Ist es denkbar, dass diese Ähnlichkeit der Bildprogramme half, dass die Stories sich überlagern konnten?⁴⁴

Freilich führt die Betonung von Ästhetik und Gewandtheit der Gazelle auch zu ihrer Metaphorisierung in erotischen semantischen Feldern. Ein frühes Zeugnis dafür ist das Hohelied (siehe dazu oben). Keller schließt aus epigraphischen Belegen, dass „Dorcas“ ein verbreiteter Name von Prostituierten war.⁴⁵ Sollte Lk hier einen Hinweis auf den sozialen Status der ersten Trägergruppen des frühen Christentums versteckt haben? Man sollte in dieser Frage vorsichtig urteilen, da der Verfasser hier nur einige Andeutungen macht – die sich kumuliert allerdings zu einer Hypothese verdichten lassen dürften: Der Optimismus der älteren Forschungsgeschichte, den sozialen Status der Tabitha rekonstruieren zu können, ist in jüngerer Zeit einer Skepsis in dieser Frage gewichen.⁴⁶ So nahm etwa Schille an, dass es sich bei der Tabitha um eine „reiche Dame“ handelte⁴⁷ – eine Annahme, die schon viele vor ihm aus der Tatsache schlossen, dass Tabitha offensichtlich ökonomisch in der Lage war, „gute Werke“ zu tun. Überlieferungen wie Mk 12,41-44 parr. sollten allerdings skeptisch machen, ob es im (frühen) Christentum wirklich immer die „Reichen“ waren, die sich an privater Wohlfahrt beteiligten.⁴⁸ Positiv lässt sich sagen: Tabitha als Repräsentantin der Träger-Innengruppe frühen Christentums in Joppe gehörte nicht zu den Allerärm-

⁴³ Keel / Küchler, Orte II 15, Abb. 3.

⁴⁴ Man kann spekulieren, ob dieses Bildprogramm auch in der Wirkungsgeschichte von Apg 9,36-43 aktualisiert wurde. So zeigt die Sammlung Mildenberg ein Fußbodenmosaik, das am Hauseingang – an der Schwelle von Außen und Innen – eine Gazelle in eben dieser Haltung zeigt; vgl. Zahlhaas, Arche. Dass es zu dieser Haltung der Gazelle ikonographisch Alternativen gegeben hat, zeigt etwa das Revers einer römischen Münze aus dem 3. Jh. n. Chr.; abgebildet bei: Hauck, Igel 87.

⁴⁵ Vgl. Keller, Tierwelt 286.

⁴⁶ Richter Reimer, Frauen 61, weist zurecht darauf hin, dass es sich hier nicht um eine zentrale Frage der Erzählung handelt.

⁴⁷ Schille, Apostelgeschichte 239.

⁴⁸ Vgl. auch Strack / Billerbeck, Kommentar IV.I 536-558.

sten. Lassen sich aus dem Text weitere Indizien für den sozialen Status der Tabitha gewinnen, die das Profil dieser Figur verdeutlichen?

Richter Reimer hat beobachtet, dass „dieser Name [in rabbinischen Schriften] immer in Verbindung mit Sklavinnen und in der maskulinen Form mit Sklaven“⁴⁹ vorkommt.⁵⁰

Einen weiteren Hinweis bekommen wir durch Tabithas Tätigkeit, die der Text erst offen legt, als sie schon auf dem Totenbett liegt: Die Witwen (χήραι) der Gemeinde zeigen Petrus Unter- und Obergewänder (χιτῶνας καὶ ἱμάτια), die Tabitha gefertigt hatte.

Aus diesen Hinweisen – Prostitution, ursprünglicher Sklavenstand, Tätigkeit im textilen Handwerk – ergibt sich ein für eine hellenistisch geprägte Stadt des 1. Jh. plausibles Gesamtbild: Archäologische und ikonographische Zeugnisse zeigen Frauen, die als Prostituierte attribuiert sind, bei der textilen Handarbeit.⁵¹ Nahm man zunächst an, bei letzterer handele es sich um eine Alibitätigkeit, so hat die neuere Forschung⁵² ergeben, dass „Wollarbeit und Liebesdienst nicht als Widerspruch, sondern als ökonomisch einander ergänzende Tätigkeiten zu sehen“⁵³ sind. Die Attribuierung der Tabitha im 1k Text *könnte* damit kumuliert auf eine solche soziale Verortung hinweisen – zwingend ist dies allerdings nicht. Ist diese Hypothese richtig, dann wäre das, was ikonographisch weit verbreitet ist, in Apg 9,36-43 textsemantisch angezeigt: Tabitha wird als Prostituierte attribuiert,⁵⁴ sichtbar wird aber ihr handwerkliches ἔργον.

(c) *Tabitha, die Gerechte*

Darüber hinaus bietet der Text überschießendes Material: Neben der Namensklärung kommt eine Charakterisierung der Wohltätigkeit Tabithas zu stehen: αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει.⁵⁵

⁴⁹ Richter Reimer, Frauen 60.

⁵⁰ Die synoptische Tradition kennt einen festen Zusammenhang von Sklave-Sein und διακοεῖν, vgl. Mk 10,44; Mk 20,27.

⁵¹ Vgl. Wagner-Hasel, Arbeit 333.

⁵² Vgl. Davidson, Kurtisanen.

⁵³ Wagner-Hasel, Arbeit 321.

⁵⁴ Von der sozialen Rolle der Prostitution in zeitgenössischen Kontexten kann hier nicht gehandelt werden, vgl. dazu: Ilan, Women 214-221; Haas / Hartmann, Prostitution 451-454.

⁵⁵ Die verschiedenen Charakterisierungen der Tabitha sollte man nicht gegeneinander ausspielen, sondern versuchen, aus ihnen ein kohärentes Bild der Tabitha-Figur zu rekonstruieren. Mit der Frage, welche Attribuierung die „wichtigere“ sei, geht die Suche nach einer überzeugenden Gesamtdeutung verloren; vgl. etwa Richter Reimer, Frauen 67.

Eine apologetische Absicht könnte man dem Verfasser zwar unterstellen, der beide Charakterisierungen der Tabitha unverbunden nebeneinander gestellt hätte (V.36), jedoch liegt es von den hellenistischen Zeugnissen her näher, ein unproblematisches Nebeneinander anzunehmen. Dabei dienen die *ἔργα ἀγαθὰ*, sozusagen als „Label“ für gute Taten überhaupt – für „Krankenbesuch, Beherbergung von Fremden, Ausstattung armer Brautpaare, Teilnahme an Hochzeitsfeierlichkeiten u.[nd] Begräbnissen, Tröstung von Trauernden u. dergl.“⁵⁶, derer Tabitha „voll“ (πλήρης) war.⁵⁷ Näher qualifiziert werden diese Werke durch die *ἔργα ἐλεημοσυνῶν*. Diese sind den *ἔργα ἀγαθὰ*, grammatikalisch zwar gleichgeordnet, da den *ἔργα ἀγαθὰ*, jedoch quantitativ nichts hinzuzufügen ist, muss es sich um eine qualitative Charakterisierung handeln. Was ist mit *ἐλεημοσύνη* hier gemeint?

Gemessen an der sonstigen neutestamentlichen Verwendung von *ἐλεημοσύνη* handelt es sich um ein lk Vorzugswort.⁵⁸ *Ἐλεημοσύνη* ist ein von *ἔλεος* (= Mitleid haben) abgeleitetes Substantiv, das in der LXX *ἰσπ* und *ἡקצב* übersetzt. Die Bedeutung als Affekt tritt nun zurück hinter die von gemeinschaftsfördernder Existenz.⁵⁹ Gerade der lk Gebrauch zeigt, dass der semantische Gehalt von *ἐλεημοσύνη* mit wohlütigem Tun, näherhin mit Almosengeben, nicht hinreichend beschrieben ist.⁶⁰ Dies wird vor allem in Apg 3,1-10 deutlich, wo gerade das Verständnis von *ἐλεημοσύνη* problematisiert wird: Zur Gebetszeit wird ein lahmer Mann vor die Tempeltür getragen, wo er um *ἐλεημοσύνη* bittet. Petrus reagiert auf dieses Ansinnen, indem er sagt, dass er zwar kein Silber und Gold habe, ihm aber gebe, was er habe: die Möglichkeit, von seiner Beeinträchtigung befreit zu werden (V.6). Die Erzählung kritisiert ein auf „Silber und Gold“ beschränktes Verständnis von *ἐλεημοσύνη* und definiert sie stattdessen als Hilfe, die sich an den Bedürf-

⁵⁶ Strack / Billerbeck, Kommentar 559.

⁵⁷ Nichts deutet darauf hin, dass die *ἔργα ἀγαθὰ* hier ausschließlich die Kleiderherstellung für die Witwen bezeichnen; vgl. so aber: Weiser, Rolle 169f.

⁵⁸ Lk 11,41; 12,33; Apg 3,2.3.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17; dem stehen drei Belege im MtEv gegenüber.

⁵⁹ Die neuere Forschung hat herausgestellt, dass Gerechtigkeit im biblischen Sinn einen relationalen Begriff meint; vgl. zusammenfassend: „[D]as biblische Gerechtigkeitsdenken orientiert sich an Beziehungen gelingender Wechselseitigkeit. Dabei wird immer deutlicher die von Gott her gestiftete Beziehung zu Mensch und Welt zum Dreh- und Angelpunkt des Gerechtigkeitsverständnisses“, Huber, Gerechtigkeit 164; vgl. auch Kaiser, Sittlichkeit 115-139.

⁶⁰ So die wirkmächtige Deutung von Bultmann, *ἐλεημοσύνη*; kritisch dazu: Richter Reimer, Frauen 64.

nissen des Bittenden orientiert.⁶¹ In diesem Sinn kann ἐλεημοσύνη auch in Apg 9,36-43 verstanden werden.⁶² Schafft der Erzähler sogar durch die Sequenz in Apg 3,7, dass Petrus den Geheilten an der rechten Hand ergreift und aufrichtet, einen textinternen Verweis auf Apg 9,41, wo Petrus Tabitha die Hand gibt und sie aufstehen lässt?⁶³

Am Bedürfnis des Anderen orientiertes Verhalten nennt Lk ἐλεημοσύνη. Dieses von Petrus, Tabitha und den Witwen verkörperte Handeln ist missionsattraktiv. Insofern, als es nicht um einen materiellen Güterausgleich gehen muss, ist die Frage des Handelns der Tabitha abgekoppelt von ihrem sozialen Status zu behandeln. Dan 4,24 zeigt, dass schon in der Tradition kein Widerspruch zwischen ἔργα ἀγαθά, und ἐλεημοσύνη aufgemacht wurde: „Darum, mein König, lass dir meinen Rat gefallen und mache dich los und ledig von deinen Sünden durch Gerechtigkeit und von deiner Missetat durch Wohltat an den Armen, so wird es dir lange wohl ergehen.“ Die „guten Werke“ der Tabitha werden näher als „gerechte Werke“ qualifiziert, d.h.: Tabitha tat Dinge, die dem Mangel der Anderen abhalfen und erwies sich so als „Gerechte“.

⁶¹ Luise Schottroff arbeitet dies als Grundzug des neutestamentlichen Diakonats von Frauen heraus: „Das Selbstbewußtsein der Frau beruht darauf, daß der Einsatz der ganzen Person, nicht nur der Einsatz von Geld von ihr geleistet wurde“; Schottroff, DienerInnen 231, und verweist auf die Überlieferung einer Konfliktgeschichte, die beredt davon Zeugnis gibt (Tos.Pea 4,12). Ein Logion formuliert so: „Weshalb stiegen die Wolken zuerst auf der Seite auf, wo die Frau des Meisters stand, und nachher erst auf der Seite des Meisters? – Weil die Frau stets zuhause ist und den Armen fertiges Brot gibt, das sie unmittelbar genießen können, während ich Geld gebe, das sie nicht unmittelbar genießen können.“ (bTaan. 23b, vgl. Schottroff, DienerInnen 232).

⁶² Ein Blick auf die sonstigen Lk Belege zeigt, dass die Verwendung von ἐλεημοσύνη als Begriff konnektiver Gerechtigkeit in Lk / Apg kohärent ist: In Lk 11,41.12,33 fällt der Begriff im Kontext von Diskursen darüber, was (eschatologisch) Bestand hat: Der Hinweis, „Gerechtigkeit“ zu tun, fungiert hier als dringender Appell, nicht an etwas festzuhalten, was den Weg zu Gott versperrt. In Apg 10, 2.4.31 wird ἐλεημοσύνη analog zu Apg 9,36-43 verwendet.

⁶³ Die Terminologie ist im Griechischen zwar verschieden; allerdings könnte diese Deutung einem ansonsten rätselhaften Gestus einen Sinn geben. Einige Ausleger lasen Apg 9,41 strikt vor dem Hintergrund von Mk 5,24b-34 parr. (und seinen traditionsgeschichtlichen Vorläufern), wo eine Berührung zur Heilung verhilft (Weiser, Apostelgeschichte 244; Schille, Apostelgeschichte 240; vgl. auch Theißen, Wundergeschichten 71f.). In Apg 9,36-43 geschieht die Berührung allerdings erst, als Tabitha schon auferweckt ist. Conzelmann konstatiert: „Der ursprüngliche Sinn der Geste (als heilender) ist verlorengegangen“; Conzelmann, Apostelgeschichte 61.

5. Zwischen Leben und Tod: Die Erweckung der Tabitha

Die Erzählung der *Erweckung* der Tabitha dramatisiert die bisher betrachteten Grenzziehungen und -überschreitungen.⁶⁴ Am Übergang zur petrinischen Heidenmission steht eine Szene, mit deren Ausgang der Erfolg bzw. Misserfolg der „christlichen Existenz an der Grenze“ definitiv steht oder fällt, und mit ihr die Autorität des Petrus.

Ein Blick auf formgeschichtliche Parallelen hilft, die individuellen Erzählzüge zu erheben, die das besondere Gepräge dieser Überlieferung ausmachen. Enge Zusammenhänge zur Elia-Elischa-Tradition einerseits, zur jesuanischen Wundertradition andererseits sind schon häufig gesehen worden.⁶⁵

Die Erweckungssequenz beginnt mit der Konstatierung von Krankheit und Tod der Tabitha; an Genauerem – etwa der Art der Krankheit oder ihrer Dauer – ist Lk nicht interessiert. V.37b hat die Funktion, den Tod der Tabitha zu bekräftigen: Waschung und Aufbahrung sind Vorbereitungsrituale für die Beerdigung des Leichnams.⁶⁶ Die Kunde, dass Petrus im nahegelegenen Lydda ist, ist ein erster Kontakt mit dem Wundertäter, auf die eine Entsendung von zwei Boten folgt (V.38). Petrus bricht auf, kommt in Joppe an und wird zu der Toten geführt. Die Szene der anwesenden Witwen bekräftigt noch einmal den Tod der Tabitha und dokumentiert zugleich ihre Verbundenheit (V.39). Es folgt die Absonderung der Öffentlichkeit und ein ausführliches Gebet des Petrus mit Hinwendung zur Toten. Daran schließt sich ein Erweckungswort an, dessen Erfüllung dreifach konstatiert wird: Tabitha schlägt die Augen auf, setzt sich aufrecht (V.40) und steht auf. Petrus präsentiert Tabitha vor der Gemeinde und den Witwen als lebend (V.41). Es folgen Verbreitungs- und Bekehrungsnotizen (V.42) sowie eine Bemerkung zum Verbleib des Wundertäters (V.43).

⁶⁴ Das Thema „Grenze“ in der Apg hat Ute E. Eisen aus narratologischer Sicht untersucht. Sie bezieht sich dabei auf die Grenzüberschreitungstheorie Lotmanns in ihrer Weiterentwicklung zur Extrempunktregel bei Renner: „Das zentrale topologische Merkmal eines semantischen Raumes ist seine Grenze, die zugleich Teilräume markiert, und als unüberschreitbar gesetzt ist. Auch die Figuren der Erzählung weisen Raumbindungen auf. Ein Ereignis liegt dort vor, wo eine Figur der dargestellten Welt über die Grenze eines semantischen Feldes, das heißt Teilraumes, versetzt wird, also eine Grenzüberschreitung stattfindet“; Eisen, *Poetik* 147. Dramatisiert wird die bislang diskutierte Grenzmetaphorik insofern, als diejenige von Leben und Tod – auch in der Lk Textwelt – als impermeabel angesehen wird; vgl. Lk 16,26 und ebd. 200.

⁶⁵ Vgl. grundlegend: Stipp, *Gestalten*; Fischbach, *Totenerweckungen*; zum Wunderverständnis in der Apg vgl. Weissenrieder, *Images* 336-340.

⁶⁶ Vgl. Richter Reimer, *Frauen* 68 mit Anm. 52.

Vergleicht man diese Totenerweckungserzählung mit ihren Parallelen in 1.Kön 17, 17-24; 2.Kön 4,8-37 und Mk 5,21-25a.35-43, so treten neben konkrete Deutungsanleihen⁶⁷ auch individuelle Züge. Letzteren soll hier die Aufmerksamkeit gelten, wobei ich mich angesichts der Themenstellung auf das Verhalten der Witwen konzentriere.

Über Stand und Rolle der Witwen in Joppe und Tabithas Verhältnis zu ihnen – Ist sie eine von ihnen oder steht sie ihnen gegenüber? – ist viel spekuliert worden. Die Vorschläge reichen von der Annahme eines „Witwenstandes“⁶⁸ über die Vermutung, es handele sich um die Armen der Gemeinde⁶⁹, bis hin zu der These, es handele sich um die „Gruppe ..., die ganzheitliche Diakonie täglich lebt, also Gottesdienst im Alltag der Welt feiert“.⁷⁰

Die Witwen lernt der Leser im Fortgang der Erzählung gleichzeitig mit Petrus kennen. Sie weinen und zeigen ihm Untergewänder (*χιτώνας*) und Obergewänder (*ιμάτια*), die Tabitha angefertigt hatte. Dies wird allgemein so gedeutet, dass die Witwen durch das Vorzeigen der Kleider als ihrer *ζργα ἀγαθά* die „Würdigkeit“ der Tabitha für eine Erweckung erweisen wollen.⁷¹ Diese Deutung ist allerdings auch dann nicht plausibel, wenn man annimmt, dass hier ein alttestamentlicher Erzähzug, demzufolge die Erweckung als Dank für Gastfreundschaft gedeutet wird, umstrukturiert sein sollte.⁷² Das

⁶⁷ Alttestamentliche Bezüge und neutestamentliche Anspielungen überlagern sich in dieser Erzählung. Das Handeln des Petrus wird in die Tradition von Elia und Elischa gestellt. Zugleich wird sein Handeln als mit hellenistischen Wundermännern konkurrenzfähig erwiesen. Durch den deutlichen Bezug auf (Traditionen hinter) Mk 5,21-25a.35-43 macht Lk deutlich, dass Petri Wundermacht nicht in ihm selbst gründet, sondern in der Autorität Jesu. Dies wird insbesondere durch die Ähnlichkeit der Erweckungsworte deutlich, die häufig Anlass geboten hat, eine direkte Abhängigkeit dieser Texte voneinander anzunehmen. Diese Hypothese wird verstärkt, wenn man die Unsicherheit der Textzeugen an dieser Stelle betrachtet, vgl. Apg 9,40 mit Mk 5,41 (cum app.).

⁶⁸ Viteau, *L'Institution 532*. Aus einer anderen Perspektive handelt über Frauen in gemeindlichen Führungspositionen: Schottroff, „Anführerinnen der Gläubigkeit“ 291-304.

⁶⁹ Conzelmann, *Apostelgeschichte* 61.

⁷⁰ Richter Reimer, *Apostelgeschichte* 549.

⁷¹ So deuten fast alle Kommentare; vgl. anders: Schille, *Apostelgeschichte* 239, der aber offen lässt, weshalb die Witwen die Geschenke der Tabitha vorzeigen.

⁷² „Im AT haftet das Verdienst an den Begünstigten des Wunders – den Müttern –, deren Gastfreundschaft die Erweckung honoriert. Die ntl. Adaptionen durchbrechen den Konnex von Verdienst und Lohn. Besondere Meriten hat in Apg 9 die Verstorbene erworben, doch die Empfängerin des Wunders ist die Gemeinde, die ihre Wohltäterin als ungeschuldete Gnadengabe zurückerhält“; Stipp, *Gestalten* 72.

Motiv der „Würdigkeit“ ist neutestamentlichen Wundergeschichten, auch den Berichten von Totenerweckungen, fremd.⁷³

Der Sinn des Kleidervorzeigens erhellt sich zwangloser, wenn man sich die Funktion dieses Gestus in Trauerritten und ihre Kleidersymbolik vergegenwärtigt.⁷⁴

Plutarch (ca. 45-120 n.Chr.) schreibt in seiner Biographie Solons, des athenischen Gesetzgebers: „Er [Solon] erlaubte nicht, einen Ochsen als Totenopfer zu bringen, *mehr als drei Kleidungsstücke aufzuwenden* und fremde Grabmäler zu besuchen außer bei der Bestattungsfeier.“⁷⁵ Plutarch erwähnt diese Gesetzgebung im Zusammenhang einer Mahnung zur Selbstbeherrschung und Besonnenheit. Umgekehrt deutet sie jedoch darauf hin, dass Kleidung im Zusammenhang von Trauerritten eine hohe Bedeutung zukam.⁷⁶ Kleidung diente nicht nur zur Versorgung der Toten, sondern repräsentierte auch ihren Status, transportierte den Nachruhm des Toten, indem sie die Funktion hatte, den Toten in der Erinnerung der Lebenden präsent zu halten.⁷⁷

Betrachtet man Apg 9 vor diesem kulturellen Hintergrund, so wird deutlich, dass die „guten Werke“ der Tabitha nicht allein in einer existentiellen Basisversorgung der Witwen der Gemeinde bestanden, sondern ihre diakonische Tätigkeit zugleich deren Statusaufwertung mit sich brachte: Die Kleidung, die Tabitha im Kontext der Gemeinde, in der auch die Witwen präsent waren, angefertigt hatte, diente nicht nur dem Schutz vor Kälte, sondern bedeutete zugleich auch einen Gewinn an sozialer Anerkennung – zunächst für Tabitha selbst, dann aber auch für ihr Umfeld, das von ihrer textilen

⁷³ Gleichwohl hat die zeitgenössische Diskussion um diese Frage, die in den alttestamentlichen Totenerweckungserzählungen eine wichtige Rolle spielt, Spuren im Neuen Testament hinterlassen, vgl. Joh 9,2-3. Zumindest der johanneische Jesus lehnt Würdigkeit des zu Heilenden als Voraussetzung eines Wunders ab.

⁷⁴ Über die antike Symbolik von Kleidung, insbesondere auch im Zusammenhang mit Vorstellungen von Wert und Status, handelt informativ und umfassend: Maier, Kleidung. Die Symbolik der Kleider in Apg 9,39 habe ich aus ikonographischer Perspektive gedeutet in: Wendt, „Gehrt wie ein Gott“. Hält man einen Rekurs des hellenistisch gebildeten Verfassers der Apg auf die Lokalmythen seiner Zeit für plausibel, so kann man – bei aller Vorsicht – in Analogie dazu davon ausgehen, dass er bei seinen Lesern in mindestens dem gleichen Umfang Kenntnis visueller Quellen hellenistischer Provenienz voraussetzt.

⁷⁵ Plutarch, Sol. 21,6 (Hervorhebung: Wendt).

⁷⁶ Die Kleidung selbst ist in dieser Erzählung kein Ausdruck von Trauer: Dies wäre im biblischen Zusammenhang das Tragen von Sackgewändern und Einreißen der Kleider (vgl. Gen 37,24; 2Sam 13,19 u.ö.).

⁷⁷ Vgl. Wagner-Hasel, Reglementierung 93.

Produktion profitierte und damit gleichfalls im Status aufgewertet wurde.⁷⁸ Die Symbolisierung eines Gewinnes sozialer Anerkennung durch Kleidung ist ein konstanter Zug in der synoptischen Tradition (vgl. v.a. Mk 12,38 parr; Mt 25,36a; Lk 15,22). Da mit Kleidung Identität verliehen wird, wird durch das Hergeben von Kleidungsstücken zugleich ein enger Zusammenhang von Gebenden und Nehmenden begründet. Die biblische Tradition kennt den Umstand, dass zwischen einem Menschen und seiner Kleidung eine enge Beziehung besteht (1Sam 15,27; 24,5): „Tausch der K.[leidung] bedeutet Tausch der Persönlichkeiten (1Sm 18,4). Mittels der Kleidung überträgt man Amt, Fähigkeiten, Eigenschaften (Nm 20,28; 2Kg 2,13f, Jd 23).“⁷⁹

Für den Kontext hellenistischer Religiosität kann man ferner formulieren: „Unsterblichkeit, die die Kleider garantieren, ist kein Zustand, sondern ein dauernder Akt der Vergegenwärtigung und der Erinnerung durch die Lebenden, die sich darüber ihrer eigenen Ordnung vergewissern.“⁸⁰

Das Herzeigen der Kleider hat in Apg 9,39 die Funktion, Petrus (und dem Leser!) gegenüber das Leben der Tabitha zu visualisieren. Dies dient nicht dazu, Tabithas Wunderwürdigkeit zu erweisen, sondern ist ein beeindruckendes Mittel, Verbundenheit zu demonstrieren.⁸¹ Die Verbundenheit, die durch die in der Antike nur gemeinsam mögliche Webarbeit entsteht,⁸² wird nach Fertigstellung der Kleidung in ihr symbolisch weitergetragen. Für Platon etwa besteht die höchste Kunst des Staatsmanns darin, ein Gewebe zu schaffen, in dem die gegensätzlichen Statusgruppen der Polis unauflösbar miteinander verbunden sind (Politikos 311B-C). Auf zahlreichen Vasen sind Bindungen dadurch visualisiert, dass Menschen buchstäblich „unter einem Mantel“ stecken.⁸³ Wenn die Witwen in Apg 9,39 die von Tabitha angefertigten Kleider herzeigen, so visualisieren sie also dreierlei: Zunächst einmal zeigt die vollständige Bekleidung (*χιτώνας καὶ ἱμάτια*) eine Statusaufwertung an, die auch mit sozialer Integration verbunden ist: Die verarmten Witwen, die von der Wohltätigkeit der Gemeinde existentiell

⁷⁸ Der Zusammenhang von Kleidung und sozialem Status ist zeitgenössisch völlig konventionell, vgl. dazu: Croom, *Clothing* 75.

⁷⁹ Fohrer, *Kleidung* 965; vgl. vor diesem Hintergrund auch Röm 13,14; Eph 4,24!

⁸⁰ Wagner-Hasel, *Reglementierung* 93.

⁸¹ Die Verbindung Tabithas mit den Witwen beschreibt Schottroff wie folgt: „Auch die Witwen, die mit Tabitha in Joppe zusammengehören ... sind von Tabitha durch Kleiderweben ernährt worden und ihre Arbeit ist als das Tun guter Werke und Almosengeben von den ChristInnen anerkannt worden“; Schottroff, *DienerInnen* 229.

⁸² Wagner-Hasel, *Arbeit* 321.

⁸³ Wagner-Hasel, *Arbeit* 333.

abhängig sind (vgl. Apg 6,1), erscheinen nun in herkömmlichem Gewand.⁸⁴ Die umgekehrte Symbolik findet sich in Mk 12,38-40: Selbstinszenierte Statusaufwertung wird als illegitim empfunden und geht mit ethisch verwerflichem Verhalten einher: „sie fressen die Häuser der Witwen und verächtlich zum Schein lange Gebete“ (Mk 12,40).⁸⁵ Diakonisches Handeln, das über die existentielle Grundsicherung hinausgeht, ermöglicht die Integration in die „Mitte“ der Gemeinde. Zugleich zeigt die Kleidung die jeweils unverwechselbare Identität an, für die die Kleidung nur symbolisch stehen kann. Und schließlich ist die enge Verbundenheit der Witwen mit der Verstorbenen durch die Kleider angezeigt. Das Herzeigen der Kleider wird so zum Symbol schmerzlichen Verlustes. Der Verfasser deutet eben jene Art der Beziehung, die die Witwen symbolisch zum Ausdruck bringen, als Ergebnis konnektiver Gerechtigkeit, als Folge von ἐλεημοσύνη.

6. Schluss: Tabitha – Leben an der Grenze

Fassen wir zusammen! Die Charakterisierung der Tabitha aus Sicht des Lk ist subtil innovativ: Tabitha wird als Idealfigur jüdischer Frömmigkeit vorgestellt, die jedoch insofern Brechungen enthält, als sie primär situativ ist und unabhängig von sozialen Rollenerwartungen funktioniert.⁸⁶ Die ausführliche Charakterisierung der Tabitha ist dadurch motiviert, dass Lk sie zum Symbol für das Potential der Gemeinde macht, Grenzen zu überschreiten, und zugleich transparent macht für ihr Ziel: Frieden. Die Tabithaerzählung insgesamt wird so zur Ätiologie des Lebens der christlichen Gemeinde in Joppe: Ihre soziale Trägergruppe entstammt der oberen Unterschicht – ohne Möglichkeiten für gesellschaftlichen Aufstieg, aber auch frei vom Kampf um das nackte Überleben; sie wird als eine Gemeinde vorgestellt, für die Frauen als vollgültige Mitglieder eine Selbstverständlichkeit sind (μαθήτρια); sie ist eine wesenhaft diakonische Gemeinde, indem sie ihre Wirklichkeit als von Gerechtigkeit durchwirkt erlebt (ἐλεημοσύνη). Dies ist eine Gerechtigkeit, die sich nicht in materieller Versorgung erschöpft, sondern auf Statusaufwertung marginalisierter Gruppen zielt.

⁸⁴ Vgl. zur zeitgenössischen Bekleidung z.B.: Fohrer, Kleidung.

⁸⁵ Zu dieser Perikope vgl. Rengstorf, ΣΤΟΛΑΙ, 383-404. Der Zusammenhang von luxuriöser Kleidung und Dekadenz ist in der zeitgenössischen Philosophie fest erankert; vgl. Maier, Kleidung.

⁸⁶ „Frauendiakonie wird im Neuen Testament auch beschrieben, ohne daß die Wörter *diakonein* usw. auftauchen. Diakonie ist dabei als uneingeschränkte Teilnahme an der Arbeit für die Heiligen zu verstehen, als Missionsarbeit, Verkündigung, kultische Mitwirkung, Liebestätigkeit und Versorgungsarbeit“; Schottruff, DienerInnen 235.

Man hat die abschließende Notiz (V.43), dass Petrus lange Zeit (ἡμέρας ἱκανάς) in Joppe blieb, häufig als unwesentliche redaktionelle Bemerkung des Lk gelesen. Könnte es sein, dass der Evangelist Petrus hier erzählerisch durch das Leben in der ständigen Konfrontation mit Grenzen – Leben und Tod, Stadt und Meer, Judentum und Heidentum – für seine Aufgabe der Heidenmission zurüstet? Ein Blick auf die Semantik des Folgenden macht diese These plausibel: Petrus übt Haus-, und damit doch wohl auch Tischgemeinschaft (Apg 10,10) mit Simon, dessen Beruf – die Gerberei – nach jüdischem Verständnis als Inbegriff von Unreinheit galt.⁸⁷ Apg 10,6 berichtet scheinbar unmotiviert, dass Simons Haus *am Meer* lag – eine Bemerkung, die, will man sie nicht für eine Lokaltradition halten, erst vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen Sinn ergibt. Schließlich berichtet Lk von einer Vision des Petrus, in der er aufgefordert wird, unreine Tiere zu schlachten und zu essen.⁸⁸ Ist es ein Zufall, dass der Name der Protagonistin der vorangehenden Totenerweckungserzählung zoologisch codiert ist?

Lk deutet die Veränderungen, die im Zuge der Ausbreitung des frühen Christentums auf seine TrägerInnen zukommen, als Grenzkonfrontationen. Es sind Konfrontationen von Ordnung und Chaos, von Reinheit und Unreinheit, von Freunden und Fremden, ja, von Leben und Tod. Die christliche Gemeinde ist dabei als komplexes relationales Gefüge beschrieben, in dem jeder zugunsten des Anderen lebt. Dies bedeutet Fürsorge für die Sicherung materieller Existenz, für soziale Anerkennung innerhalb der christlichen Gemeinde und Aufbau persönlicher Bindungen, deren Verlust als schmerzlich erlebt wird. Die christliche Gemeinde in Joppe nach dem Bild der Apg ist damit in einem umfassenden Sinn als wesentlich diakonisch beschrieben.

Auch das Christentum in unseren Kontexten heute ist in Veränderung begriffen. Grenzkonfrontationen gehören zur christlichen Alltagserfahrung. Der Verfasser behauptet die Möglichkeit, diese Konfrontation konstruktiv bewältigen zu können. In diesem lukanischen Sinne könnte Henning Luthers Diktum vom „Existieren-Können *an* der Grenze“⁸⁹ zum Inbegriff christlichen Lebens werden.

⁸⁷ Vgl. Strack / Billerbeck, Kommentar II 695.

⁸⁸ Dazu Eisen, Poetik 224: „Mit der Grenzüberschreitung des Petrus wird eine Ordnungstransformation der dargestellten Welt vollzogen“, die auch durch eine zeitweise „Grenzüberschreitung“ des Gefäßes vom Himmel zur Erde symbolisiert wird, vgl. ebd. 225.

⁸⁹ Luther, Grenze 48 (Hervorhebung: Luther).

Summary

“Life at the border” is a compositional topic of Act 9:36-43. Transitions between Jewish and pagan culture, between urban civilization and the chaotic sea, between religiously mandated purity and actually unavoidable impurity, between (emerging) church structures and evolving networks, and ultimately between life and death are presented to the reader. The author makes use of Jewish religious traditions on the one hand (esp. the narration of Jonah), and local mythical traditions (Andromeda-Perseus myth) on the other. He refers to customary ritual (mourning rites) to interpret ethical-diaconical acting and at the same time to illustrate the neuralgic situation in which the Joppean Church, being *in statu nascendi*, found itself. Peter’s miraculous intervention and the local widows’ ongoing solidarity, which transgresses borders, together master the situation.

Zusammenfassung

„Leben an der Grenze“ ist ein Leitthema der Totenerweckungserzählung in ApG 9,36-43: Übergänge zwischen jüdischem und heidnischem Land, zwischen städtischer Zivilisation und chaotischem Meer, zwischen religiös gebotener Reinheit und faktisch unvermeidbarer Unreinheit, zwischen sich ausformender Gemeindestruktur und sich bildenden Netzwerken, zwischen Leben und Tod – sie werden hier inszeniert und problematisiert.

Der Verfasser bedient sich religiöser Überlieferung (Jonaerzählung) und mythischer Lokaltradition (Andromeda-Perseus-Mythos) und rekurriert auf rituelle Selbstverständlichkeiten (Trauerriten), um ethisch-diakonisches Handeln zu deuten und zugleich die neuralgische Situation zu veranschaulichen, in der sich die Gemeinde in Joppe *in statu nascendi* befindet. Diese Situation wird bewältigt durch das Zusammenspiel des wunderhaften Eingreifens Petri mit der kontinuierlichen Solidarität der ortsansässigen Witwen über Grenzen hinweg.

Bibliographie

- Bultmann, R., ἑλενημοσύνη, in: ThWNT 2, 1935, 482-483.
- Conzelmann, H., Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963.
- Croom, A.T., Roman Clothing and Fashion, Stroud / Charleston, South Carolina 2000.
- Davidson, J.N., Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften in klassischen Athen, Berlin 1999.
- Eisen, U.E., Die Poetik der Apostelgeschichte. Narratologische Studien, Skript masch., Heidelberg 2002. Diss. habil.
- Fischbach, St.M., Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (fzb 69), Würzburg 1992, 269-288.
- Fitzmyer, J.A., The Acts of the Apostels. A New Translation with Introduction and Commentary (AncBib 31), New York u.a. 1998.
- Fohrer, G., Kleidung, in: BHH 2, 1964, 962-965.
- Gehrig, U., Tierbilder aus vier Jahrtausenden. Antiken der Sammlung Mildeberg, Mainz 1983.
- Glatz, I., Tiernamen als Personennamen, in: Keel, O. / Staubli, Th. (Hg.), „Im Schatten Deiner Flügel“. Tiere in der Bibel und im Alten Orient, Freiburg / CH 2001, 27-31.
- Haas, V. / Hartmann, E., Prostitution, in: DNP 10, 2001, 451-454.
- Harvey, P.B. Jr., The Death of Mythology. The Case of Joppa: JECS 2 (1994), 1-14.
- Hauk, M., Igel, Rinder & Bären. Neue Bewohner im Haus für alte Tiere. Antike Tierdarstellungen aus 4 Jahrtausenden, Frankfurt / M u.a. 2003.
- Head, B.V., Historia Nummorum, London ²1911.
- Hendin, D., Guide to Ancient Jewish Coins, New York 1976.
- Herrmann, Chr., Die Ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg / CH (OBO.A 22), Fribourg / Göttingen 2003.
- Huber, W., Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh ²1999.
- Ilan, T., Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status (TSAJ 44), Tübingen 1995.
- Kaiser, O., Einfache Sittlichkeit und theonome Ethik in der alttestamentlichen Weisheit: NZStH 39, 1997, 115-139.
- Keel, O., Das Hohelied (ZBK.AT 18), Zürich 1986.
- Keel, O. / Küchler, M., Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land II, Zürich u.a. 1982.
- Keller, O., Die Antike Tierwelt I, Leipzig 1909.
- Kreyenbühl, J., Ursprung und Stammbaum eines biblischen Wunders: ZNW 10 (1909) 265-276.
- Lesky, A., Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer, Wien 1947.
- Luther, H., „Grenze“ als Thema und Problem der Praktischen Theologie. Überlegungen zum Religionsverständnis, in: Luther, H., Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 45-60.
- Maier, H.O., Kleidung II, in: RAC (forthcoming).
- Meshorer, Y., City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period, Jerusalem 1985.

- Nord, Chr. / Berger, K., Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übers. u. komm., Frankfurt / M u.a. ⁶2003.
- Pesch, R., Die Apostelgeschichte I (EKK 5), Zürich u.a. 1986.
- Philippi, P., Diakonie. Geschichte der Diakonie, in: TRE 8, 1981, 621-644.
- Rengstorf, K.H., Die STOLAI der Schriftgelehrten. Eine Erläuterung zu Mark. 12,38, in: Betz O. u.a. (Hg.), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel, FS Otto Michel, Leiden u.a. 1963, 383-404.
- Richter Reimer, I., Die Apostelgeschichte. Aufbruch und Erinnerung, in: Schottruff, L. / Wacker, M.-Th., Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 542-556.
- Richter Reimer, I., Die wunderbare Geschichte der Jüngerin Tabitha (9,36-43), in: Richter Reimer, I. Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992, 55-90.
- Roloff, J., Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981.
- Saunders, R., Frauen im Neuen Testament. Zwischen Glaube und Auflehnung, Darmstadt 1998.
- Schille, G., Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHKNT 5), Berlin (DDR) ²1984.
- Schottruff, L., „Anführerinnen der Gläubigkeit“ oder „Einige andächtige Weiber“? Frauengruppen als Trägerinnen jüdischer und christlicher Religion im ersten Jahrhundert n. Chr., in: Schottruff, L., Befreiungserfahrungen (ThB 82), München 1990, 291-304.
- Schottruff, L., DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: Schäfer, G.K. / Strohm, Th. (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (VDWI 2), Heidelberg 1990, 222-242.
- Stern, E. (Hg.), The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II, Jerusalem 1993, 655-659.
- Stern, M., Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I, Jerusalem 1974.
- Stipp, Hermann-Josef, Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1Kön 17,17-24; 2Kön 4,8-37; Apg 9,36-42; Apg 20,7-12); Bib. 80 (1999) 43-77.
- Strack, H.L. / Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV.I, München ²1956.
- Tannehill, R.C., „Cornelius“ and „Tabitha“ Encounter Luke's Jesus: Int. 48 (1994) 347-356.
- Theißen, G., Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh 1974.
- Vielhauer, Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin u.a. 1975.
- Viteau, J., L'Institution des Diacones et des Veuves. Actes VI, 1-10; VIII, 4-40; XXI, 8: RHE 22 (1926) 513-537.
- Vryonis, S., Jr. (Hg.), The Greeks and the Sea (The Alexander S. Onassis Center for Hellenic Studies. Gold Medal Series 1), New Rochelle / New York 1993.
- Wagner-Hasel, B., Arbeit und Kommunikation, in: Wagner-Hasel, B., / Späth, Th. (Hg.), Frauenwelten in den Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebensraxis, Stuttgart u.a. 2000, 311-335.

- Wagner-Hasel, B., Die Reglementierung von Traueraufwand und die Tradierung des Nachruhms der Toten in Griechenland, in: Späth, Th. / Wagner-Hasel, B. (Hg.), Frauenwelten in der Antike, Stuttgart, Weimar 2000, 81-102.
- Weiser, A., Die Apostelgeschichte I (ÖTK.NT 5), Gütersloh 1981.
- Weiser, A., Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, in: Dautzenberg, G. (Hg.), Die Frau im Urchristentum, Freiburg / M 1983, 158-181.
- Weissenrieder, A., Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts (WUNT II.164), Tübingen 2003.
- Wendt, F., „Gehrt wie ein Gott“. Zur Kleidersymbolik in Apg 9,39, in: Hauff, A. v. (Hg.), Frauen in der Diakonie (VDWI), Heidelberg 2005 (im Druck).
- Wolff, H.W., Dodekapropheten III (BK 14.3), Neukirchen-Vluyn 1977.
- Zahlhaas, G., Aus Noahs Arche: Mitteilungen der Freunde der Bayerischen Vor- und Frühgeschichte 81 (1996), o.S.
- Zahn, T., Die Apostelgeschichte des Lucas I (KNT 5), Leipzig 1919.

Friederike Erichsen-Wendt

Salisweg 49b,

63454 Hanau

wendt@ngi.de