

# ThGI Theologie und Glaube

Themenheft

**Neue Perspektiven auf das lukanische Doppelwerk**

hg. von Daniel Lanzinger

**MICHAEL KONKEL**

Zensur bei Lukas?

Anmerkungen eines Alttestamentlers zum  
Jesajazitat in Lk 4,18f.

**CHRISTIAN BLUMENTHAL**

Die Transformation der „Gottesherrschaft 1.0“  
zur „Gottesherrschaft 2.0“

Überlegungen zur Basileiakonzeption und  
Raumpolitik bei Lukas

**ANDREA TASCHL-ERBER**

Evangelium für Frauen?

Das dritte und vierte Evangelium im Vergleich

**KARL MATTHIAS SCHMIDT**

Das Los der Leviten

Israel-Konzeptionen in der Apostelgeschichte

**DANIEL LANZINGER**

Wie kommuniziert Gott mit den Menschen?

Einsichten aus der Apostelgeschichte

# ThG1 Theologie und Glaube

---

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

## Themenheft

### Neue Perspektiven auf das lukanische Doppelwerk

hg. von Daniel Lanzinger

#### Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Christian Blumenthal  
Katholisch-Theologische Fakultät  
Universität Bonn  
cblument@uni-bonn.de

Prof. Dr. Michael Konkel  
Theologische Fakultät Paderborn  
m.konkel@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Daniel Lanzinger  
Theologische Fakultät Paderborn  
d.lanzinger@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Karl Matthias Schmidt  
Geschichts- und Kulturwissenschaften  
(Fachbereich 4)  
Justus-Liebig-Universität Gießen  
matthias.schmidt@katheologie.uni-  
giessen.de

Prof. Dr. Andrea Taschl-Erber  
Fakultät für Kulturwissenschaften  
Universität Paderborn  
andrea.taschl.erber@uni-paderborn.de



ISSN 0049-366X

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16450-1>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2024 Theologische Fakultät Paderborn/the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

# Inhaltsverzeichnis

**2** *Daniel Lanzinger*

Editorial

## A U F S Ä T Z E

**4** *Michael Konkel*

Zensur bei Lukas?

Anmerkungen eines Alttestamentlers zum Jesajazitat in Lk 4,18f.

**14** *Christian Blumenthal*

Die Transformation der „Gottesherrschaft 1.0“ zur „Gottesherrschaft 2.0“  
Überlegungen zur Basileiakonzeption und Raumpolitik bei Lukas

**30** *Andrea Taschl-Erber*

Evangelium für Frauen?

Das dritte und vierte Evangelium im Vergleich

**60** *Karl Matthias Schmidt*

Das Los der Leviten

Israel-Konzeptionen in der Apostelgeschichte

**75** *Daniel Lanzinger*

Wie kommuniziert Gott mit den Menschen?

Einsichten aus der Apostelgeschichte

## R E Z E N S I O N E N

**91** Biblische Theologie – Historische Theologie – Systematische Theologie –  
Praktische Theologie

## Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser,

als (inzwischen nicht mehr ganz so) neuer Lehrstuhlinhaber für Neues Testament kommt mir erstmals die ehrenvolle Aufgabe zu, für „Theologie und Glaube“ ein Themenheft herauszugeben. Schnell war entschieden, dass sich dieses Heft dem lukanischen Doppelwerk widmen soll, denn dieses stellt seit mehreren Jahren einen Schwerpunkt meiner Arbeit dar. Das ursprünglich an der Universität Bonn angesiedelte DFG-Projekt „Der Ratschluss Gottes im lukanischen Doppelwerk“ ist mit mir nach Paderborn umgezogen und wird nun hier weitergeführt. Mit der Themenwahl knüpfe ich zugleich an eine Paderborner Tradition an, da mich das Interesse für Lukas mit meiner Amtsvorgängerin und (mindestens) drei Amtsvorgängern verbindet: Maria Neubrand und Christoph Gregor Müller haben ihre Habilitationsschriften ebenso wie ich zu einem lukanischen Thema verfasst; Knut Backhaus arbeitet derzeit an einem Kommentar zur Apostelgeschichte, dem bereits eine umfangreiche Monographie und zahlreiche weitere Studien vorangegangen sind, und Josef Ernst verdanken wir einen Kommentar zum Lukasevangelium.

Die Lukas- und Actaforschung gehört seit etlichen Jahrzehnten zu den dynamischsten und am intensivsten bearbeiteten Feldern der neutestamentlichen Exegese. Bereits 1973 publizierte Willem C. van Unnik einen Aufsatz mit dem vielzitierten Titel „Luke-Acts, a Storm Center of Contemporary Scholarship“. Diese Lagebeschreibung trifft auch heute noch zu. Aus der Fülle der Trends und Themen, die in der gegenwärtigen Forschung diskutiert werden, stellt das vorliegende Heft mit seinen fünf Beiträgen eine kleine Auswahl vor.

*Michael Konkel* widmet sich aus der Perspektive eines Alttestamentlers dem Problem, dass in der neutestamentlichen Forschung nach wie vor Positionen vertreten werden, die den lukanischen Umgang mit den Schriften Israels in einer subtil markionitischen Weise interpretieren. Der Beitrag konkretisiert dies anhand der Frage, warum der Evangelist in Lk 4,18f. ein Jesajazitat verkürzt wiedergibt. Da sich bisherige Antwortversuche als unzulänglich erweisen, stellt Konkel einen neuen Lösungsvorschlag vor, der ohne einen markionitischen Subtext auskommt.

Der Beitrag von *Christian Blumenthal* widmet sich dem zentralen Motiv der Gottesherrschaft in den beiden lukanischen Schriften. Er legt dar, dass dieses im Evangelium stark an die Person Jesu gebunden ist („Gottesherrschaft 1.0“), sodass nach dessen Himmelfahrt eine Transformation erforderlich wird. Die Apostelgeschichte präsentiert deshalb eine „Gottesherrschaft 2.0“, die an die lukanische Gegenwart angepasst ist: Der Erfahrungsraum der Basileia ist nun das Gemeinde- und Gemeinschaftsleben der Jesusnachfolge.

*Andrea Taschl-Erber* untersucht das Lukasevangelium, das traditionell als „frauenfreundlich“ gilt, unter Genderaspekten und vergleicht es mit dem Johannes-

evangelium. Im Zentrum der Analyse stehen insbesondere jene Frauenfiguren, die in beiden Evangelien vorkommen. Das dabei entstehende Gesamtbild ist ambivalent: Es zeigt sich z. B., dass für Lukas einerseits eine hohe Aufmerksamkeit für die Lebenswelten von Frauen feststellbar ist, die aber andererseits mit einem Fokus auf konventionelle Geschlechterrollen einhergeht. Darin könnten sich textexterne Diskurse um Geschlechterrollen in den frühchristlichen Gemeinden spiegeln, die allerdings methodisch schwer zu greifen sind.

Die Frage nach der Israel-Konzeption des Doppelwerks gehört seit vielen Jahren zu den strittigsten Themen der Lukasforschung. *Karl Matthias Schmidt* bereichert diese Debatte um einen neuen Aspekt, indem er in der Apostelgeschichte eine Reihe von Bezugnahmen auf den alttestamentlichen Sonderstatus der Leviten bei der Landverteilung aufzeigt und auswertet. Nach Schmidt deutet sich bei Lukas „eine Ekklesiologie an, wie sie in *Lumen gentium* erst anfänglich umrissen wurde“ (73f.).

Bei dem letzten Beitrag handelt es sich um die Aufsatzversion der Probevorlesung, mit der ich mich an der Theologischen Fakultät Paderborn beworben habe. Ich beschäftige mich darin mit der Frage, wie im lukanischen Sinne eine Kommunikation zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre vorstellbar ist: Denn die in der Apostelgeschichte beschriebenen Engelserscheinungen gehören nicht zur Alltagserfahrung. Die Erzähltextanalyse hilft hier weiter, denn es lässt sich zeigen, dass Lukas den Übergang zwischen der Welt des Textes und der Lebensrealität der Rezipierenden mit Bedacht gestaltet hat. Die Ermittlung des Gotteswillens bleibt am Ende eine Aufgabe der menschlichen Interpretation.

*Daniel Lanzinger*

MICHAEL KONKEL

# Zensur bei Lukas?

## Anmerkungen eines Alttestamentlers zum Jesajazitat in Lk 4,18f.

### KURZINHALT

*Markionismus stellt insbesondere in Zeiten eines in der Gesellschaft wieder aufflammenden Antisemitismus eine theologische Herausforderung dar. Es gilt, im Rahmen des Theologiestudiums den Studierenden eine Schrift-hermeneutik zu vermitteln, welche nicht in die Falle eines latenten, subtilen Markionismus tappt. Ein Einfallstor für einen solchen Markionismus ist die Interpretation von Auslassungen bei Zitaten aus dem Alten Testament innerhalb des Neuen Testaments. Solche Auslassungen werden gern als Zensur vermeintlich theologisch anstößiger Passagen des Alten Testaments gewertet. Am Beispiel des Jesajazitats in Lk 4,18f. wird aufgezeigt, wie ein subtiler Markionismus nicht nur in älteren, sondern auch in jüngsten Auslegungen des Textes zu finden ist. Es wird sodann eine alternative Interpretation vorgelegt, welche die Untiefen des Markionismus zu umschiffen versucht.*

### SUMMARY

*Markionism represents a theological challenge, especially in times of a resurging anti-Semitism within society. Within the framework of theological studies, students must be taught scriptural hermeneutics which do not fall into the trap of a latent, subtle Markionism. A gateway for such Markionism is the interpretation of omissions in quotations from the Old Testament within the New Testament. Such omissions are often interpreted as censorship of supposedly theologically objectionable Old Testament passages. Using the example of Lk 4:18f. quoting Isaiah, this article shows how a subtle Markionism can be found not only in earlier but also in recent interpretations of the text. An alternative interpretation is then presented which attempts to circumnavigate the shoals of Markionism.*

# 1 Markionismus als bleibende theologische Herausforderung<sup>1</sup>

Eine der größten Herausforderungen in meiner Arbeit als Hochschullehrer besteht darin, den Studierenden Leitlinien einer Hermeneutik zu vermitteln, welche nicht in die Fallen eines latenten, subtilen Markionismus tappt. Es geht dabei weniger um eine pauschale Ablehnung des Alten Testaments als Teil des christlichen Kanons, auch wenn erschreckenderweise in jüngster Zeit eine solche vonseiten der universitären Theologie wieder offen ausgesprochen worden ist.<sup>2</sup> Das große Problem stellt vielmehr die oftmals unbewusste Abwertung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen dar, hinter der sich gar kein böser Wille verbirgt, die aber dennoch die Wahrnehmung der Texte lenkt. Der Gedanke, dass das Neue Testament das Alte – in welcher Form auch immer – überbiete, ist fest in den Köpfen verankert und steuert die Wahrnehmung der Texte. Eine solche Überbietungslogik aber geht notwendigerweise mit einer Positionierung gegenüber dem Judentum einher. Wenn das Neue Testament das Alte überbietet, dann muss das Judentum defizitär sein.<sup>3</sup> Eine markionitische Position ist daher auch immer zugleich antisemitisch.<sup>4</sup>

Es geht nicht nur darum, den Studierenden Leitlinien einer Hermeneutik zu vermitteln, welche das Alte Testament als „Eigenwort mit Eigenwert“ (Erich Zenger) wahrnimmt.<sup>5</sup> Es geht auch um die Frage der Präsenz des Alten Testaments im Neuen. Diese hat viele Facetten. Eine davon ist die Frage nach der Funktion von Zitaten aus dem Alten Testament im Neuen. Ein besonderes, methodisch meist kaum reflektiertes Problem stellen diesbezüglich Auslassungen dar, denn ein Text kommuniziert mit seinen Leserinnen und Lesern nicht nur durch das,

<sup>1</sup> Der Artikel geht zurück auf einen Vortrag im Rahmen des Symposions „Akririe und Offenheit. Literaturwissenschaftlich fundierte Exegese“ in memoriam Karl Löning, das vom 23.–24. Juni 2023 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster stattfand. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

<sup>2</sup> So die Forderung von N. Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: E. Gräß-Schmidt (Hg.), Das Alte Testament in der Theologie (MJTh XXV), Leipzig 2013, 83–119. Vgl. auch ders., Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses, Leipzig 2017.

<sup>3</sup> Vgl. E. Zenger, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: ders. u. a., Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2012, 17: „Latenter und subtiler Markionismus ist am Werk, wo das Alte Testament *prinzipiell* mit neutestamentlich-christlicher ‚Erfüllungs-‘ bzw. ‚Überbietungsbrille‘ gelesen und gepredigt wird. Wo die theologische Bedeutung und Gültigkeit des Alten Testaments darauf reduziert wird, Vorbereitung und Verheißung jener Wirklichkeit zu sein, die ‚eigentlich‘ und ‚nur‘ in Jesus Christus offenbar und ‚da‘ ist, wird zwar das Alte Testament als ‚Wort Gottes‘ nicht überflüssig, aber alles, was weder christologisch noch ekklesiologisch eingelöst wird, wird dann meist marginalisiert, christlich-theologisch uminterpretiert oder antijüdisch diskriminiert.“ [Kursivierung im Original]

<sup>4</sup> Ich wähle bewusst nicht das Wort „antijudaistisch“. Die Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus ist selbst antisemitisch, indem sie einen vermeintlich ‚harmloseren‘ christlichen Antijudaismus von einem säkularen neuzeitlichen Antisemitismus abgrenzt. Ich verwende demgegenüber den Begriff „antisemitisch“ in einem umfassenden Sinn (s. P. Schäfer, Kurze Geschichte des Antisemitismus, München 2020).

<sup>5</sup> Grundlegend E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991. Vgl. weiterhin C. Dohmen/G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KStTh 1,2), Stuttgart 2019.

was er sagt, sondern auch durch das, was er nicht sagt. Selten wird ein Text des Alten Testaments deckungsgleich mit dem uns überlieferten Septuagintatext zitiert. Meist finden sich mehr oder minder größere Abweichungen. Wie aber ist es zu bewerten, wenn nur ein Teil eines alttestamentlichen Textes aniziert wird und ein anderer offensichtlich bewusst ausgelassen wird? Es liegt auf der Hand, dass es hierauf keine pauschale Antwort geben kann, sondern jeder Einzelfall für sich gewürdigt werden muss. Es liegt aber auch auf der Hand, dass gerade solche Fälle von Auslassungen ein Einfallstor für einen subtilen Markionismus darstellen, insbesondere dann, wenn die weggelassenen Passagen die Gerichtsthematik o. Ä. zum Inhalt haben. Dann ist schnell der Schluss vollzogen, dass anstößige Passagen des Alten Testaments von den Autoren des Neuen Testaments de facto zensiert worden seien.<sup>6</sup>

Ich möchte dies im Folgenden an einem Beispiel aufzeigen, bei dessen Interpretation ein mehr oder minder subtiler Markionismus bis in jüngste Auslegungen hinein zu finden ist. In einem zweiten Schritt werde ich versuchen, eine alternative Interpretation vorzulegen, welche sich schlicht an den Vorgaben des Texts orientiert und zumindest versucht, die Untiefen des Markionismus zu meiden.

## 2 Das Schriftzitat aus dem Jesajabuch in Lk 4,18f.

Konkret geht es um die Szene Lk 4,16–30, die erzählt, wie Jesus in der Synagoge von Nazareth am Sabbat aus der Schrift liest und diese auslegt. Während Mk und Mt die Episode mitten in der Zeit des Wirkens Jesu in Galiläa positionieren (vgl. Mk 6,1–6; Mt 13,53–58), setzt Lk sie pointiert an den Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu, unmittelbar im Anschluss an die Versuchung Jesu. Die Szene wird so zu einem Programmtext, der das gesamte öffentliche Wirken Jesu eröffnet. Salopp formuliert könnte man sagen: Lk gestaltet die Rede Jesu in der Synagoge von Nazareth als eine Art Regierungsprogramm des Messias Jesus von Nazareth. Dem entspricht, dass Mk und Mt nur kurz notieren, dass Jesus in Nazareth gelehrt habe, ohne aber den Inhalt dieser Lehre mitzuteilen. Einzig Lk ist es, der die Szene in der Synagoge im Detail ausgestaltet. Knut Backhaus umreißt die Funktion der Nazareth-Episode folgendermaßen:

„Lukas zieht sie lektürelenkend an den Beginn des Basileia-Wirkens Jesu, baut sie unter Rekurs auf die prophetische Tradition aus, reinterpretiert sie christologisch und gibt der Reaktion der jüdischen Hörerschaft eine eigene Dramatik zwischen vordergründiger Zustimmung und tödlicher Verwerfung.“<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ein solcher Schluss entspräche in der Typologie von E. Zenger dem Selektionsmodell: Das „Neue Testament [ist] der exklusive Maßstab für das, was in der verwirrenden Vielfalt des Alten Testaments als gottgegebene Offenbarung zu gelten hat. Was z. B. aus der unsystematischen Vielfalt der alttestamentlichen Heilsverheißungen von der neutestamentlichen Christologie nicht aufgenommen wurde, sei deshalb streng genommen auch nicht geoffenbarte ‚Wahrheit‘, sondern hänge mit der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarung zusammen.“ (Zenger, Heilige Schrift der Juden und Christen [s. Anm. 3], 18)

<sup>7</sup> K. Backhaus, Das lukanische Doppelwerk (BZNW 240), Berlin/Boston 2022, 266.

## LK 4,16–20

- 16 Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, Und er kam nach Nazareth, wo er aufgewachsen war,  
καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ und er ging seiner Gewohnheit entsprechend am Tag des Sabbats in die  
ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν Synagoge,  
καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι. und er stand auf, um vorzulesen.
- 17 καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Und ihm wurde die Schriftrolle des  
Ἡσαΐου Propheten Jesaja gegeben,  
καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον und als er Schriftrolle öffnete, fand er  
οὗ ἦν γεγραμμένον· die Stelle, an der geschrieben steht:
- 18 πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ Jes 61,1 Der Geist des Herrn (ist) auf mir,  
οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με weil er mich gesalbt hat.  
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, Um den Armen die frohe  
ἁπέσταλκέν με, Botschaft zu bringen,  
καὶ κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεισιν hat er mich gesandt,  
καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, *[um zu heilen die zerbrochenen  
Herzens sind]*  
καὶ ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, um zu verkünden den Gefange-  
nen Freilassung/Vergebung  
und den Blinden Sehen,  
Jes 58,6b zu schicken die Unterdrückten  
in Freilassung/Vergebung
- 19 κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν. Jes 61,2 um zu verkünden ein Gnaden-  
jahr des Herrn  
[und einen Tag der Vergeltung,  
um zu trösten alle Trauernden.]
- 20 καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ Und nachdem er die Schriftrolle  
ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν· geschlossen und sie dem Diener ge-  
geben hatte, setzte er sich.  
καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ Und die Augen aller in der Synagoge  
συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ. waren auf ihn gerichtet.  
ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς Er begann aber zu ihnen zu reden:  
ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη Heute ist diese Schrift erfüllt  
ἐν τοῖς ὠσίν ὑμῶν. in euren Ohren.

Jesus besucht in Nazareth am Sabbat die Synagoge und trägt dort die Prophetenlesung aus dem Jesajabuch vor. Hernach setzt er sich und legt den Anwesenden das Gelesene mit nur einem einzigen Satz aus: „Heute ist diese Schrift in euren Ohren erfüllt.“ (Lk 4,20) Karl Löning schreibt hierzu:

„Der eine Satz, der die ganze Rede Jesu ausmacht, formuliert das lukanische Verständnis der Sendung Jesu. Wenn der messianische Lehrer spricht (,heute‘), erfüllt sich die Schrift im Hören des Wortes Jesu.“<sup>8</sup>

Das Problem besteht freilich darin, dass der Text zwar explizit herausstellt, dass Jesus das Schriftwort in der Rolle des Propheten Jesaja gefunden habe. Was er dann aber vorliest, findet sich in dieser Form an keiner Stelle des Jesajabuches. In seiner Substanz handelt es sich um ein Zitat von Jes 61,1–2 (s. die Tabelle). Allerdings wird zwischen V. 1 und V. 2 noch Jes 58,6b („zu schicken die Unterdrückten in Freilassung“) eingeschoben. Vor allem jedoch werden Teile von Jes 61,1–2 weggelassen. In V. 1 der Satz „um zu heilen, die zerbrochenen Herzens sind“ und in V. 2 der gesamte Schluss („einen Tag der Vergeltung, um zu trösten alle Trauernden“). Damit stellt sich die Frage, weshalb Lk diese Teile des Jesajatextes auslässt.

### 3 Zensur bei Lukas? – Ein knapper Gang durch die Forschung

Die Frage ist nicht nur akademischer Natur, sondern durchaus für eine Bibel-pastoral relevant. So nannte ein guter Freund in einem Gespräch den Umgang mit dem Jesajazitat in Lk 4 als Beleg für einen „Bruch im Gottesbild“ gegenüber dem Alten Testament. Lk habe bewusst die Rede vom „Tag der Vergeltung“ gestrichen, weil dies nicht in sein Bild eines barmherzigen Gottes passe. Ich war in diesem Gespräch aus dem Stand heraus nicht in der Lage, eine befriedigende Replik auf diese subtil markionitische Position zu formulieren.

Ein kurzer Blick in die Forschung machte dann auch schnell deutlich, dass diese Interpretation durchaus in der neutestamentlichen Exegese vertreten wird. Dankenswerterweise hat Dietrich Rusam in seiner Habilitationsschrift „Das Alte Testament bei Lukas“<sup>9</sup> die Forschungsgeschichte zu Lk 4 umfassend aufgearbeitet. Ihm zufolge hat Karl Bornhäuser 1921 erstmalig die Frage gestellt, weshalb der Satz von der Vergeltung ausgelassen wurde und sie folgendermaßen beantwortet:

„Er redet von Gnade und nur von Gnade, kein Wort von Gericht, kein Wort vom Tag der Rache.“<sup>10</sup>

<sup>8</sup> K. Löning, Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse (Urban-Taschenbücher 455), Stuttgart u. a. 1997, 152.

<sup>9</sup> Vgl. D. Rusam, Das Alte Testament bei Lukas (BZNW 112), Berlin u. a. 2003, 171–207.

<sup>10</sup> K. Bornhäuser, Das Wirken des Christus durch Taten und Worte (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 2.2), Gütersloh 1924, 59, zit. nach Rusam, Das Alte Testament (s. Anm. 9), 197.

Von dort ausgehend lässt sich diese Auslegung durch das gesamte 20. Jahrhundert verfolgen. Zu nennen sind beispielsweise Joachim Jeremias oder Ulrich Busse.<sup>11</sup> De facto stellt diese Auslegungstradition den Standard dar noch bis in die erste Hälfte der 1980er-Jahre. Den Umschwung sieht Rusam mit einem Aufsatz von Rainer Albertz aus dem Jahr 1984 gegeben.<sup>12</sup> Diesem zufolge habe Lk die Teile des Jesajatextes ausgelassen, die auf Israel und den Zion zu beziehen seien. Albertz deutet dies folgendermaßen:

„Die Absicht des Lukas scheint mir klar und eindeutig zu sein: Er will mit diesen Streichungen und Weglassungen die alttestamentliche Verheißung aus ihrer partikularen Beschränkung befreien, er will sie öffnen über das alte Gottesvolk hinaus.“<sup>13</sup>

Mit Blick auf die Streichung der Gerichtsankündigung bedarf dies freilich einer Erläuterung. In Jes 61,2 ist die Rede vom „Tag der Vergeltung, um alle Trauernden zu trösten“ nicht auf ein Gericht an Israel zu beziehen. Vielmehr ist ein Gerichtshandeln an den Völkern zum Zwecke der Restitution Israels im Blick, und die „Trauernden“ sind mit Israel zu identifizieren, wie der weitere Verlauf des Textes deutlich macht: „den Trauernden Zions Schmuck zu geben anstelle von Asche, Freudenöl statt Trauer, ein Gewand des Ruhms anstatt eines verzagten Geistes.“ Die Rede vom „Tag der Vergeltung“ in Jes 61,2 ist also eine implizite Heilsansage für Israel, die Lk laut Albertz aufgrund ihres Partikularismus ausgelassen habe.

Diese Interpretation wird bis in die neueste Kommentarliteratur rezipiert und nur leicht modifiziert.<sup>14</sup> Sie scheint mir jedoch vom Ansatz her gleich zweifach problematisch. Zum einen leuchtet mir die Grundannahme nicht ein, dass Lk alttestamentliche Heilsansagen an Israel aufgrund ihrer „partikularen Beschränkung“<sup>15</sup> ausgelassen habe. Vielmehr dürfte Lk voraussetzen, dass die Heilsverheißungen an Israel universale Relevanz haben – anders dürften die programmatischen Abrisse der Heilsgeschichte in Magnificat (Lk 1,46–56) und Benedictus (Lk 1,68–79) wohl kaum verständlich sein. Heil für die Völker ist für Lk nicht denkbar ohne Heil für Israel und umgekehrt. Zum anderen wird der Markionismus auf subtile Weise fortgeschrieben. Das Oppositionspaar heißt nun nicht mehr Rache vs. Gnade, sondern Partikularismus vs. Universalismus. Der Markionismus ist damit keineswegs überwunden, denn es wird weiterhin

<sup>11</sup> Vgl. J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker* (Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953), Stuttgart 1956, 35–39; U. Busse, *Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30* (SBS 91), Stuttgart 1978, 35.

<sup>12</sup> Vgl. R. Albertz, *Die „Antrittspredigt“ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund*, in: ZNTW 74 (1983) 182–206.

<sup>13</sup> Ebd., 190.

<sup>14</sup> Vgl. exemplarisch M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen 2008, 192: „Albertz hat hier den Weg zu einer möglichen Antwort gewiesen, auch wenn seine Formulierung [...] über das Ziel hinausschießt“, sowie T. Söding, *Das Evangelium nach Lukas – Teil 1* (Lk 1,1–13,21), Göttingen 2023, 99: „Der Ausschnitt, den Lukas bildet, blendet zwei Momente aus: die Perspektive auf Zion und das Gericht über die Völker – nicht, weil die Israelperspektive unwichtig geworden wäre oder das Gericht Gottes ausfiele, sondern weil der Fokus auf die Universalität der Heilsverkündigung gelegt werden soll.“

<sup>15</sup> Albertz, *Antrittspredigt* (s. Anm. 12), 190.

angenommen, Lk habe den Jesajatext um einer vermeintlichen christologischen Konzeption willen zensiert.

Letztendlich sind die ältere wie die neuere Interpretation zwei Seiten derselben Medaille. Beide rechnen damit, dass Lk aus theologischen Gründen die alttestamentliche Vorlage zensiere, weshalb auch eine abgeschwächte, modifizierte Rezeption des Albertzschen Ansatzes den zugrunde liegenden subtilen Markionismus nicht überwindet. Letztendlich ist es nur konsequent, wenn Rusam selbst einerseits der Linie von Albertz folgt,<sup>16</sup> zugleich aber explizit die ‚klassische‘ Auslegungstradition revitalisiert:

„In Lk 4,18f wirbt der Lk Jesus nicht, indem er droht; hier unterscheidet er sich signifikant vom Täufer (vgl. Lk 3,7–9). Insofern ist es auch eine theologische Entscheidung des Lukas, wenn er Jesus am Beginn seines Wirkens ‚von Gnade und nur von Gnade‘ sprechen und die Drohung der Vergeltung (bei Ablehnung der Gnade) außer Acht lässt.“<sup>17</sup>

## 4 Eine alternative Interpretation von Lk 4,18f.

Gibt es denn überhaupt einen Ausweg aus diesen Lesarten, welche auf letztlich mehr oder minder scharfe Art und Weise die alttestamentlichen Verheißungen von einem Heilsuniversalismus des lukanischen Jesus abgrenzen? Muss man nicht vielleicht akzeptieren, dass ein wie auch immer gearteter Markionismus bzw. Antisemitismus nicht aus dem lukanischen Doppelwerk weginterpretiert werden kann?

Ich glaube nicht, dass dies der Fall ist. Eine exakte Wahrnehmung des Textes zeigt vielmehr das genaue Gegenteil. Schauen wir zunächst, welche Funktion die Zitation von Jes 61,1f. in Lk 4 erfüllt. Die Diskussion um die einzelnen Referenzen des Jesajazitats innerhalb des lukanischen Doppelwerks ist natürlich uferlos, und sie kann an dieser Stelle nicht erneut geführt werden.<sup>18</sup> Ich konzentriere mich auf die aus meiner Perspektive entscheidenden Momente. Blicken wir knapp auf die Struktur des Zitats:

- 18a Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat.
- 18b Um den Armen die frohe Botschaft zu bringen hat er mich gesandt,
- 18c um zu verkünden den Gefangenen Freilassung/Vergebung
- 18d und den Blinden Sehen,
- 18e um zu schicken die Unterdrückten in Freilassung/Vergebung
- 19a um zu verkünden ein Gnadenjahr des Herrn!

V. 18a (= Jes 61,1a) verweist zunächst zurück auf die Taufe Jesu. „Nach Lukas ist Jesus bei seiner Taufe durch Gott zum *χριστός* gesalbt worden; dementsprechend bezeichnet Petrus Jesus in Lk 9,20: *τὸν χριστόν τοῦ θεοῦ*.“<sup>19</sup> Die daran

<sup>16</sup> Vgl. Rusam, *Das Alte Testament* (s. Anm. 9), 198.

<sup>17</sup> Ebd., 200.

<sup>18</sup> Siehe hierzu ebd., 175–195.

<sup>19</sup> Ebd., 179.

anschließenden Infinitivsätze können dann als Aspekte des Handelns des Christus verstanden werden. Diese sind mehrschichtig und sollten nicht auf eine einzelne Bedeutungsdimension festgelegt werden. Auffällig ist insbesondere das doppelte Vorkommen des Nomens ἄφεσις, das zunächst im Literalsinn im Jesajatekt mit „Freilassung“ zu übersetzen ist, sodann aber auch „Vergebung“ bedeuten kann.<sup>20</sup> Es ergibt sich somit eine Ringkomposition, deren Mitte das Sehen der Blinden in V. 18d bildet:

18b	Frohbotschaft
18c	Freilassung/Vergebung
18d	Sehen/Erkennen
18e	Freilassung/Vergebung
19a	Frohbotschaft

Man kann und soll natürlich diese Mitte in V. 18d auf die Blindenheilungen Jesu beziehen. Aber diese sind selbst wieder mehrdimensional, da die Öffnung der Augen nicht nur ein körperliches Sehen meint, sondern auf ein Erkennen zielt, nämlich konkret die Erkenntnis Jesu als des Messias und des Kyrios (vgl. Lk 1,78f.).<sup>21</sup> Diese Erkenntnis bildet gleichsam das Zentrum der Komposition.<sup>22</sup> Die Aussage ist selbstreferenziell: Die Lektüre des Lukasevangeliums soll zu eben dieser Erkenntnis führen.<sup>23</sup> V. 18c und 18e können allgemein auf die Sündenvergebung bezogen werden, aber auch spezifisch auf die Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen Jesu, da diese von Lk als Befreiung von der Macht bzw. Fesselung Satans verstanden werden.<sup>24</sup> Den äußeren Ring bildet die Verkündigung der Frohbotschaft.

Damit lässt sich auch eine Antwort auf die Frage geben, weshalb Jes 58,6b in das Zitat von 61,1–2 eingewoben wird; denn durch die Einfügung von V. 18c wird die kompositionelle Rahmung der Erkenntnis des Christus (V. 18d) durch die Sündenvergebung (V. 18c.e) geschaffen.<sup>25</sup> Darüber hinaus dürfte Albertz

<sup>20</sup> Diese Bedeutung wird durch das Benedictus vorgespurt: „um seinem Volk Erkenntnis der Rettung zu geben in der Vergebung ihrer Sünden (ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν).“ (Lk 1,77)

<sup>21</sup> Siehe hierzu Rusam, *Das Alte Testament* (s. Anm. 9), 186f.

<sup>22</sup> Sie fällt syntaktisch heraus, da der den Akkusativ regierende Infinitiv in V. 18c zu finden ist (κηρύξαι). Gerade dies führt zu einer Betonung des ‚nachklappenden‘ V. 18c. In Jes 61,1–2 LXX wird hingegen ein Rhythmus geschaffen, da auf einen Infinitiv jeweils zwei Akkusative folgen: κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως παρακαλέσαι. Durch die Streichung des καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως παρακαλέσαι in Lk 4,18 wird dieser Rhythmus aufgebrochen und auf diese Weise das καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν (V. 18c) ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.

<sup>23</sup> Die Emmauserikope (Lk 24) ist unter dieser Perspektive ein selbstreferenzieller Text par excellence, denn die beiden Jünger bilden gleichsam die exemplarischen Leserinnen und Leser des Lukasevangeliums ab, während der Erzähler Lk selbst in die Rolle des Auferstandenen schlüpft.

<sup>24</sup> Vgl. Rusam, *Das Alte Testament* (s. Anm. 9), 185–192.

<sup>25</sup> Joseph M. Lear zufolge habe Lukas sämtliche Änderungen am Jesajazitat allein aus stilistischen Gründen vorgenommen: „he desired to give the quotation an aesthetic quality.“ (J. M. Lear, *The Hybrid Isaiah Quotation*, in: G. Allen/J. A. Dunne [Hg.], *Ancient Readers and their Scriptures. Engaging the Hebrew Bible in Early Christianity [Ancient Judaism and Early Christianity 107]*, Leiden/Boston 2019, 159–172, hier: 163) Abgesehen davon, dass bereits der ursprüngliche Text von Jes 61,1–2 LXX kunstvoll gestaltet ist, wird Lk hier massiv theologisch unterschätzt.

recht zu geben sein, dass durch Jes 58,6b der konkret sozialetische Impuls von Jesu Wirken betont wird.<sup>26</sup>

Wie aber sieht es nun mit den Auslassungen aus? Um diese Frage beantworten zu können, muss zunächst beschrieben werden, was das Jes-Zitat im Kontext des Lukasevangeliums leistet. Das ist leicht erfasst, denn mit dem hybriden Jesajazitat „ist im Grunde das gesamte irdische Wirken Jesu umschrieben, und zwar mit Hilfe einer einzigen γραφή.“<sup>27</sup> Von dort ausgehend ist die Frage nach dem Grund für die Auslassungen m. E. ebenfalls recht leicht zu beantworten.

Schauen wir zunächst auf den ausgelassenen Satz „um zu heilen, die zerbrochenen Herzens sind“ aus Jes 61,1. Die Auslassung überrascht zunächst insofern, als Lk durchaus das Verbum ἰᾶσθαι für die Heilungstätigkeit Jesu verwendet (vgl. Lk 4,40; 5,17 u. ö.). Allerdings wird man konstatieren müssen: Nirgends ist bei Lk davon die Rede, dass Jesus „zerbrochene Herzen“ heilt – und während sich die Freilassung der Gefangenen und das Öffnen der Augen der Blinden im Binnenkontext des Lk metaphorisch als Sündenvergebung und Erkenntnis verstehen lassen, ist dieser Weg beim Satz „zu heilen, die zerbrochenen Herzens sind“ verstellt. Mit anderen Worten: Der Satz beschreibt schlicht keine Tätigkeit des irdischen Jesus! Daher kann der Lk Jesus auch nicht behaupten, dass dieser Satz „heute“ erfüllt sei. Entsprechend muss er zwangsläufig entfallen.

Überhaupt ist Lk 4,20 der Schlüssel zum Verständnis des Schriftzitats in der Synagoge von Nazareth: „*Heute* ist diese Schrift erfüllt in euren Ohren.“ Der Ton dieses Satzes liegt auf dem „heute“. Es geht also um den *irdischen* Jesus als den Christus. Entsprechend muss logischerweise auch der Schluss von Jes 61,2 entfallen: „ein Tag der Vergeltung, um zu trösten alle Trauernden.“ Dies geschieht eben nicht aufgrund eines irgendwie zu postulierenden alttestamentlichen resp. jüdischen Heilspartikularismus und erst recht nicht, weil Jesus „von Gnade und nur von Gnade“ spricht. Vielmehr gilt es, die erzählte Welt des Lukasevangeliums ernst zu nehmen. Im Moment des Auftretens Jesu in der Synagoge von Nazareth kann dieser schwerlich behaupten, der „Tag der Vergeltung“ sei Wirklichkeit geworden, ganz gleich, ob man darunter ein Gericht an den Völkern, an Israel, oder ein universales Weltgericht versteht. Die Rede vom „Tag der Vergeltung“ muss in Lk 4 deshalb ausfallen, weil dieser Teil des Jesajatextes mit dem Auftreten Jesu in Galiläa und Jerusalem schlicht noch nicht erfüllt ist. Vielmehr steht die Erfüllung *alles* dessen, was in Jes 61ff. vorhergesagt wird, bis heute noch aus (vgl. Lk 21,21).<sup>28</sup> Nimmt man den Text,

<sup>26</sup> Vgl. Albertz, Antrittspredigt (s. Anm. 12), 191–198.

<sup>27</sup> Rusam, Das Alte Testament (s. Anm. 9), 200.

<sup>28</sup> Das Gericht wird in Lk bekanntermaßen keineswegs ersatzlos gestrichen. Es bedürfte freilich eines tiefen Einstiegs in die eschatologischen Konzepte der Synoptiker, um zu erfassen, in welcher Form der Rest von Jes 61 bzw. von Tritojesaja insgesamt im Lukasevangelium präsent ist, was im Rahmen dieses Artikels nicht geleistet werden kann. In Lk 21,21 wird die Zerstörung Jerusalems durch die Römer (70 n. Chr) als Gericht gedeutet: „Denn diese sind die Tage der Vergeltung (ἡμέραι ἐκδικήσεως), damit alles in Erfüllung geht, was geschrieben steht.“ Lk ist damit der erste, der die Tempelzerstörung direkt benennt und als Erfüllung eines Schriftwortes deutet (vgl. demgegenüber

ausgehend von der Deutung, die der Lk Jesus ihm selbst in V. 20 gibt, beim Wort, dann löst sich der markionitische Subtext in Luft auf.

## 5 Perspektiven

Ein Text kommuniziert mit seinen Leserinnen und Lesern nicht nur durch das, was er sagt, sondern auch durch das, was er gerade nicht sagt. Mit anderen Worten: Wenn ein Prätext anzitiert wird, dann ist in der Analyse nicht nur zu berücksichtigen, was wozu zitiert wird, sondern auch, was wozu weggelassen wird. Gerade mit Blick auf die Frage, in welcher Form das Alte Testament im Neuen präsent ist, scheint es mir unerlässlich, die Pragmatik von Auslassungen in ein exegetisches Methodeninstrumentarium zu integrieren. Mir ist bis dato kein Methodenbuch bekannt, das dieses Problem adressiert. Das Beispiel des Umgangs mit dem Jesajazitat in Lk 4 in der Forschung zeigt, wie schnell ein markionitischer Subtext die Auslegung leiten kann. Gleichzeitig aber zeigt dieser Text auch, wo der Ausgangspunkt für die Überwindung markionitischer Denkmuster liegen kann: in einer einfachen aber präzisen Wahrnehmung des Textes, die zumindest versucht, keine vorab gebildeten theologischen bzw. christologischen Konzepte dem Text aufzupropfen.

Dr. Michael Konkel ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: [m.konkel@thf-paderborn.de](mailto:m.konkel@thf-paderborn.de)

---

Mk 13,14; Mt 13,15). Ob hier freilich Jes 61,2 im Hintergrund steht, ist unsicher, da dort vom ἡμέραν ἀναποδόσεως die Rede und darüber hinaus ja ein Gericht an den Völkern und nicht an Jerusalem im Blick ist. Näher liegen Dtn 32,35 bzw. Hos 9,7, wo das Gericht an Israel mit beiden Begriffen umschrieben wird: ἡκασιν αἱ ἡμέραι τῆς ἐκδικήσεως, ἡκασιν αἱ ἡμέραι τῆς ἀναποδόσεώς σου. Auf die Zerstörung Jerusalems folgt dann bei Lk eine Zwischenzeit, die „Zeiten der Völker“ (Lk 21,24), in der sich auch die ursprünglichen Adressaten des Lk befinden. Erst danach schließt mit dem Kommen des Menschensohns (vgl. auch Lk 17,22–37) das Gericht an den Völkern an, das für die Leserinnen und Leser gerade nicht Angst und Schrecken bedeutet: „Wenn dies beginnt, dann richtet euch auf und erhebt eure Häupter; denn eure Rettung ist nahe.“ (Lk 21,28) Dies entspricht nun ziemlich genau dem Konzept von Jes 61–62 insgesamt, wo denjenigen, die in den Trümmern Jerusalems leben (vgl. Jes 61,4), der „Tag der Vergeltung, um zu trösten alle Trauernden“ zugesagt wird. Jes 62 schließt dann mit den Worten: „Sagt der Tochter Zion: Siehe deine Rettung kommt!“ Nicht nur Jes 61,1–2, sondern auch der Folgetext scheint im Lukasevangelium präsent zu sein. Liest man Lk 21 von Jes 61f. her, zeigt sich umso mehr, dass das Heil für Israel das Heil für die Völker abbildet.

CHRISTIAN BLUMENTHAL

# Die Transformation der „Gottesherrschaft 1.0“ zur „Gottesherrschaft 2.0“

## Überlegungen zur Basileiakonzeption und Raumpolitik bei Lukas

### KURZINHALT

Während das Lukasevangelium mit dem „Betriebssystem“ Gottesherrschaft 1.0 arbeitet und die Basileiakonzeption christozentrisch fundiert, kommt in der Apostelgeschichte Version 2.0 zum Einsatz. Diese Version trägt der veränderten personalen Situation nach Ostern Rechnung und transformiert die Bindung der Gottesherrschaft an Jesus in die lukanische Gegenwart; ein Update auf eine Version 3.0 ist für Lukas aktuell nicht erforderlich. Bei der Transformation spielen räumliche und personelle Entgrenzungen eine zentrale Rolle: Lukas nähert Himmel und Erde einander an und nimmt die Menschen in der Jesunachfolge in die Verantwortung für die nachösterliche Gestaltwerdung der Gottesherrschaft.

### SUMMARY

While the Gospel of Luke uses the “operating system” Kingdom of God 1.0 and bases the whole concept christocentrically, version 2.0 is employed in the Acts of the Apostles. This version considers the modified personal situation after Easter and transforms the binding of God’s kingdom to Jesus into Luke’s days. An update to a version 3.0 is currently not necessary for Luke. Spatial and personal delimitations play a central role: Luke brings heaven and earth closer together in his narrative and makes the disciples of Jesus co-responsible for the post-Easter shaping of God’s kingdom.

## 1 Hinführung: Die Gottesherrschaft als Zentralthema und kohärenzstiftende Klammer im lukanischen Doppelwerk

Lukas setzt das Thema *Gottesherrschaft* (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) zentral in seinem Doppelwerk und folgt damit den Vorgaben der Jesustradition. Verteilt über das Evangelium und die Apostelgeschichte finden sich insgesamt 42 Basileiaaussagen.<sup>1</sup> Unter rein quantitativem Betrachtungswinkel liegt das Schwergewicht der erzählerischen Entfaltung der Basileiakonzeption im Evangelium, da sich dort in enger Taktung bereits 35 Belege finden. Die Bedeutung, welche die Apostelgeschichte diesem Thema zuweist, zeigt sich erst, wenn man auf die Platzierung der Einzelaussagen im Erzählverlauf schaut. Denn die nur sieben Aussagen begegnen an erzählerischen Schlüsselstellen und gewinnen dadurch eine enorme Relevanz für dieses zweite lukanische Buch.<sup>2</sup>

Erstmals taucht das Syntagma ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ im Mund Jesu in Lk 4,43 auf. Nach seiner wirkmächtigen Erstverkündigung in Wort und Tat in Nazaret und Kapharnaum bekundet er, dass er aufgrund des göttlichen Sendungsauftrages die Gottesherrschaft auch andernorts frohbotschaften *müsse* (εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ).<sup>3</sup> Letztmalig verwendet Lukas das Basileia-Syntagma am offenen Ende seiner Apostelgeschichte in Apg 28,30–31. Dort zeigt er Paulus bei der freimütigen Verkündigung der Gottesherrschaft und der Lehre der Dinge über den Herrn Jesus Christus. Unmittelbar zuvor hat der Apostel gegenüber Vertretern der jüdischen Gemeinde in Rom die Tatsache, dass so viele Juden die Christusverkündigung nicht annehmen, auf ein göttliches Verstockungshandeln zurückgeführt.<sup>4</sup> Dazu bedient er sich eines kurzen Abschnittes

<sup>1</sup> Vgl. ausführlich zur Zählweise: C. Blumenthal, *Basileia bei Lukas. Studien zur erzählerischen Entfaltung der lukanischen Basileiakonzeption* (HBS 84), Freiburg i. Br. 2016, 51–60. Die folgenden Ausführungen bauen substanziiell auf meiner vorgenannten Untersuchung auf und greifen wiederholt teilweise wörtlich auf diese zurück, ohne dass ich dies im Einzelfall kenntlich mache. Ich führe die Überlegungen dieser Studie dadurch hier fort, dass ich die lukanische Basileiakonzeption speziell unter dem Aspekt einer nachösterlich notwendigen Transformation anschau (ausführlichere Begründungen mancher hier vertretenen Thesen finden sich in der vorgenannten Studie). Für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes und wichtige weiterführende Hinweise danke ich Ellen Geiser und Daniel Wowra von Herzen; die formalen Anpassungen hat Carolin Tombers vorgenommen, wofür ich ihr sehr dankbar bin. Britta Fernandes danke ich von Herzen für das Korrekturlesen des Beitrags.

<sup>2</sup> Drei Beispiele: (a) Den Inhalt der Gespräche, die der Auferstandene mit seinen Jüngern vor seiner Himmelfahrt führt, umreißt Apg 1,3 als „die Dinge der Gottesherrschaft“ (τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). (b) Beim erzählerischen Aufbruch über Jerusalem und Judäa hinaus nach Samarien begegnet das Basileia-Syntagma in Apg 8,12: Philippus frohbotschaftet über die Gottesherrschaft und den Namen Jesu Christi. (c) In seiner Abschiedsrede in Milet schaut Paulus in Apg 20,25 auf seine Basileiaverkündigung in Ephesus zurück (siehe Apg 19,8).

<sup>3</sup> Bei Lukas hat δεῖ („es muss“) Signalcharakter und spielt die Vorstellung eines alles bestimmenden göttlichen Ratschlusses ein (ausführlicher zu diesem zentralen lukanischen Motiv demnächst Daniel Lanzinger). Wenn Jesus in der ersten Basileiaaussage von diesem „Müssen“ spricht, verknüpft er Basileia- und Ratschlussthematik eng miteinander.

<sup>4</sup> Für Michael Wolter erzählt Lukas in LkEv und Apg von einer abgeschlossenen Geschichtsepoche: „Die innere Einheit und Geschlossenheit dieser Epoche ergibt sich vielmehr dadurch, dass Lukas erzählt, wie die Sendung des σωτήριον τοῦ θεοῦ zu Israel und den Völkern (Lk 2,30; 3,6; Apg 28,28)

aus dem Prophetenbuch Jesaja und hält am Ende doch in der Schweben, inwiefern er mit einer Rettung des nicht-christusgläubigen Teils Israels rechnet.<sup>5</sup>

Zusammengenommen rahmen die erste und letzte Basileiaaussage einen Großteil der gesamten Erzählung (Lk 4,43 ↔ Apg 28,31) und stiften so ein erhebliches Maß an Kohärenz über den literarischen Wechsel vom *Bios* (= Evangelium) zur *Historia* (= Apostelgeschichte) hinweg. Der Wechsel der literarischen Form trägt der massiven personalen Veränderung Rechnung, welche mit Jesu Himmelfahrt einhergeht. Während Jesus im Evangelium leiblich auf Erden gegenwärtig ist und so Begegnungen mit ihm von Angesicht zu Angesicht möglich sind, ist er nach Ostern in den Himmel zurückgekehrt. Diese personale Veränderung wirkt sich erheblich auf die Basileiakonzeption im Doppelwerk aus, da Lukas die Bindung der Gottesherrschaft an Jesus zum Dreh- und Angelpunkt seiner gesamten Konzeption macht. Für den Erzähler gilt: Dort, wo Jesus ist, ist auch die Gottesherrschaft. Diese Bindung ruft die Frage auf den Plan, wo Lukas die Basileia nach Jesu Himmelfahrt lokalisiert.

Buchstabiert man den Gedanken einer untrennbaren Bindung der Gottesherrschaft an Jesus durch, ist klar: Nachösterlich hat die Basileia ihren Platz wieder im Himmel. Lukas zieht diese Konsequenz tatsächlich und spricht folgerichtig nachösterlich „nur mehr“ von Basileiaverkündigung, und zwar als Christusverkündigung. Der Erzähler trägt diesem Aspekt in der Apg dadurch Rechnung, dass er das Syntagma βασιλεία τοῦ θεοῦ zumeist mit einem *verbum dicendi* wie λέγω oder κηρύσσω verknüpft und mit dem Leitwort *Gottesherrschaft* den jeweiligen Gesprächsinhalt umreißt.<sup>6</sup> Auf dieser Linie steht der Überzeugung von der irdischen Anwesenheit der Gottesherrschaft während Jesu Erdenleben deren nachösterliche Abwesenheit radikal gegenüber.

Diese Spur macht die Diskontinuität zwischen der Zeit der irdischen Anwesenheit Jesu und der Ära seiner nachösterlichen Abwesenheit stark, ist aber – so meine These – nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite transformiert Lukas den Gedanken der Bindung der Basileia an Jesus für die personal so nachhaltig veränderte Situation nach dessen Himmelfahrt. Er sieht Momente der Kontinuität und weist punktuell Räume einer *mittelbaren* Erfahrbarkeit der

---

auf einem Weg erfolgte, den das Judentum in seiner überwältigenden Mehrheit nicht mitgegangen ist, und dass die Erfüllung der dem Gottesvolk geltenden Verheißungen in einen Trennungsprozess mündete, der es erforderlich machte, das Denotat des Israel-Begriffs ganz neu zu bestimmen.“ (M. Wolter, Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum [WUNT 236], Tübingen 2009, 261–289, hier: 270)

<sup>5</sup> Am Ende von Apg 28,27 bleibt die Aussage καὶ ἰάσομαι αὐτούς mehrdeutig und lässt sich als „und ich werde sie heilen“ oder aber infolge des vorausgehenden μήποτε auch als „und ich werde sie nicht heilen“ begreifen. Unabhängig von einer Entscheidung in dieser Frage gilt es zu beachten, dass der Erzähler das Jesajawort in Apg 28,26–27 nicht als allgemeine Aussage über das Judentum nutzt. Vielmehr lässt er seinen Paulus eine Erklärung der spezifischen Situation, der ihm vielerorts widerfahrenen Ablehnung seiner Christus- und Basileiaverkündigung durch zahlreiche Juden präsentieren. Dabei fokussiert der lukanische Paulus sich darauf, Gott als den entscheidenden Handlungsträger zu präsentieren, der letztendlich sämtliche Handlungsfäden in der Hand hält („ich“).

<sup>6</sup> Für Knut Backhaus ist die nachösterliche Koppelung von Basileia- und Christusverkündigung bereits im Evangelium grundgelegt (er verweist auf Lk 1,32–33; vgl. K. Backhaus, Das lukanische Doppelwerk. Zur literarischen Basis frühchristlicher Geschichtsdeutung [BZNW 240], Berlin/Boston 2022, 322).

Gottesherrschaft auf Erden nach Ostern aus, ohne die christozentrische Fundierung seiner Basileiakonzeption aufzusprengen. Lukas hält Kontinuität und Diskontinuität in einer widersprüchlichen Gleichzeitigkeit und lässt beide Größen spannungsreich miteinander interagieren.<sup>7</sup> Eine zugeschärfte Polarität von Kontinuität und Diskontinuität erlaubt es Lukas, zwei so gegensätzliche „Zeit“-Erfahrungen gleichberechtigt denken zu können: Einerseits ist er überzeugt, dass mit dem Kommen Jesu in die Welt die heilvolle Erfüllungszeit als Teil der Heilsgeschichte Israels irreversibel angebrochen ist (z. B. Lk 1). Andererseits ist Jesus schon seit vielen Jahrzehnten nicht mehr auf Erden anwesend und die Hoffnung zerschlägt sich zunehmend, dass die Mehrheit der zeitgenössischen Juden Christus doch noch als ihren verheißenen Messias anerkennt. Zudem scheint die „normale“ Weltgeschichte im Römischen Reich unbeeindruckt weiterzugehen – mit teils lebensgefährlichen und tödlichen Konsequenzen für die Menschen in der Jesusnachfolge, beispielsweise für Paulus.

Die Transformation von der Gottesherrschaft 1.0, d. h. von der Gottesherrschaft zur Zeit der irdischen Anwesenheit Jesu hin zur nachösterlichen Gottesherrschaft 2.0 bewerkstelligt Lukas als narrativer Programmierer überaus präzise: Da die veränderte räumlich-figurale Situation nach Ostern diese Transformation überhaupt erst notwendig macht – *Jesus* ist fortan bis zu seiner Parusie im *Himmel* –, justiert Lukas die Parameter auf genau den beiden Ebenen von Figurenzeichnung und Raumkonzeption neu. Er „rückt“ Himmels- und Erdenraum in der Apostelgeschichte erzählerisch deutlich enger zusammen als im Evangelium und profiliert Jesus in der Pfingstpredigt des Petrus als Hauptakteur auch der Apostelgeschichte, und zwar als verborgenen Protagonisten. Mit dem Ausweis mittelbarer Erfahrungsräume der Basileia nach Ostern unterstreicht Lukas seinen räumlich-gesellschaftlichen Gestaltungsanspruch. Die nachösterliche Basileia- und Christusverkündigung ist für ihn kein reines Informationsgeschehen, sondern wie das Frohbotschaften der Basileia durch Jesus unbedingt auf konkrete soziale Gestaltwerdung ausgerichtet (= auf raumpolitische Hinausversetzung).

<sup>7</sup> Diese intendierte spannungsvolle Gleichzeitigkeit lässt sich beschreibungssprachlich als Ambiguität fassen. Dabei verstehe ich Ambiguität in einem engen Sinne mit Frauke Berndt und Stephan Kammer als eine „antagonistisch-gleichzeitige Zweiwertigkeit generierende [...] Matrix“ (F. Berndt/S. Kammer, *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz. Die Struktur antagonistisch-gleichzeitiger Zweiwertigkeit*, in: dies. [Hg.], *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*, Würzburg 2009, 7–30, hier: 10). Diese Zuschreibung an die lukanische Basileiakonzeption hält im Bewusstsein, dass der Erzähler Kontinuität und Diskontinuität in dieser Konzeption nicht (dialektisch) miteinander zu versöhnen sucht. Er lässt stattdessen beide Pole gleichermaßen und gleichberechtigt in ihrer Gegensätzlichkeit zugespitzt bestehen. Einem vergleichbaren Phänomen begegnet man zu Beginn der Erzählung, wenn Lukas Verheißungs- und Erfüllungsgeschichte miteinander verknüpft: Während der Erzähler auf der Ebene der Geschichte (= Was der Erzählung) den Aspekt der Kontinuität der Geschichte Israels betont, hebt er auf der Darstellungsebene (= Wie der Erzählung) durch den dezenten Hinweis auf Gottes Handeln in Lk 1,26 (ἀπὸ τοῦ θεοῦ) den Gesichtspunkt des Neuanfangs behutsam hervor; ausführlich: C. Blumenthal, *Kontinuität und Neuanfang bei Lukas. Göttliches Handeln an der Zeitenwende*, in: *NovT* 54 (2012) 236–257.

Meine These von einer erzählerischen Transformation einer Gottesherrschaft 1.0 hin zu einer nachösterlichen Gottesherrschaft 2.0 entfalte ich in zwei Arbeitsschritten und schaue zunächst auf die charakteristischen Features von Version 1.0.

## 2 Gottesherrschaft 1.0 – Die unmittelbare Erfahrbarkeit der Gottesherrschaft im irdischen Wirken Jesu

Die Gottesherrschaft ist für Lukas auf den Spuren sowohl der frühjüdischen als auch der jesuanischen Basileia-Erwartung eine Heilsvorstellung. Seiner Ansicht nach gewinnt dieses Heil im Wirken des irdischen Jesus eine konkrete, sozial wahrnehmbare Gestalt. Diese Überzeugung bringt Lk 11,20 auf den Punkt:

Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft bei euch angekommen (ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ).

Der lukanische Jesus weist mit dieser Exorzismusdeutung die Dämonenaustreibungen, die er in unverbrüchlicher Gemeinschaft mit Gott wirkt, als tatsächlichen Einbruch der Gottesherrschaft in die irdische Wirklichkeit (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς) aus. Dabei impliziert das Syntagma ἔφθασεν ἐπὶ den Aspekt der Zielerreichung<sup>8</sup> und präsentiert das Einbruchsgeschehen der Basileia als einen räumlichen Vorgang. Die Gottesherrschaft, welche im Himmel ewig besteht, hat die Menschen in der raum-zeitlichen Gegenwart<sup>9</sup> Jesu auf Erden (= ὑμᾶς) punktuell eingeholt. Damit dämmt Jesus den irdischen Wirkungsraum der Dämonen effektiv ein.

Seine Überzeugung, dass die Basileia im Wirken Jesu eine konkrete Gestalt gewinnt, spitzt Lukas noch entscheidend zu und macht sie zum Herzstück seiner gesamten Reich-Gottes-Konzeption. Die Gottesherrschaft gewinnt für ihn nicht nur in Jesu Wirken Gestalt, sondern ist überhaupt grundsätzlich an Jesus gebunden. Diese Christus-Fundierung bringen die beiden Basileiaaussagen in Lk 10,9.11 in ihrer erzählerischen Verortung sowie das Logion in Lk 17,20 zur Sprache:

(a) Der lukanische Jesus beauftragt seine Jünger in der Aussendungsrede in Lk 10,2–16, die Nähe der Gottesherrschaft anzusagen: ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Dabei richtet die Perfektform ἤγγικεν („sie ist nahegekommen“) den Fokus auf das Ergebnis des Vorgangs: Das Nahekommen der Basileia ist irreversibel weit vorangeschritten und kann nicht mehr aufgehalten werden.

<sup>8</sup> Siehe als Vergleichstexte z. B. Dan 4,24.28Theod, TestNaph 6,9 oder 1 Thess 2,16; vgl. ausführlich: Blumenthal, Basileia (s. Anm. 1), 205–207.

<sup>9</sup> Allgemein zur Interdependenz von Raum und Zeit in der Literatur sei nur auf Michail Bachtin verwiesen: So stünden etwa in der Gattung Roman Raum und Zeit in einem „untrennbare[n] Zusammenhang“: Die „Merkmale der Zeit offenbaren sich im Raum, und der Raum wird von der Zeit mit Sinn erfüllt und dimensioniert.“ (M. Bachtin, Chronotopos. Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman (1973/1975). Aus dem Russischen übersetzt von Michael Dewey, Frankfurt a. M. 2008, 7–196, hier: 7)

Nun geht aus der szenischen Exposition dieser Aussendungsrede in Lk 10,1 hervor, dass die Jünger die Nähe der Gottesherrschaft den Menschen in genau jenen Städten und Ortschaften ansagen sollen, in welche Jesus selbst gehen will. Verknüpft man diese Absichtsbekundung mit dem Inhalt aus dem Sendungsauftrag, gewinnt man den Eindruck, dass die Ansage der Nähe der Basileia nichts anderes als das Kommen Jesu ankündigt.

(b) Die Pharisäer treten in Lk 17,20f. mit der Frage an Jesus heran, wann die Basileia komme. Diese Frage ist futurisch konnotiert<sup>10</sup> und signalisiert, dass die Pharisäer die Gottesherrschaft für eine noch rein zukünftige Größe halten. Jesus reagiert auf diese Frage, indem er seinen Anspruch unumwunden zu erkennen gibt, dass in seiner Gegenwart und in seinem Handeln die Gottesherrschaft irdisch bereits anwesend ist und Raum greift (ἐντός ὑμῶν). Dieses Raumfassen ereignet sich allein durch Jesu Anwesenheit und geschieht unabhängig davon, wie sich die ihn umgebenden Menschen – hier die Pharisäer – dazu verhalten. Dessen ungeachtet hat die Aussage Jesu über die Gegenwart der Gottesherrschaft „in eurer Mitte“ (ἐντός ὑμῶν) auch eine appellative Dimension: Die Menschen in Jesu Umfeld sind gefordert, sich zur Gottesherrschaft „in Jesus“ zu verhalten, und zwar im Bewusstsein, dass die Gottesherrschaft durch Jesu Anwesenheit in ihre unmittelbare Verfügungsgewalt gekommen ist.<sup>11</sup> Diese Chance, d. h. die Möglichkeit, auf das nahegekommene Heil der Gottesherrschaft zugreifen zu können, gilt es auf der Linie der Basileiaaussagen in Lk 13,24–30 und Lk 16,16 für den Menschen unbedingt wahrzunehmen. Begegnen Menschen Jesus, kommen sie „automatisch“ in den Sog der Gottesherrschaft (βιάζεσθαι εἰς αὐτήν) und stehen vor der Entscheidung, ob sie deren Heil ergreifen und durch die enge Pforte in sie hineingehen wollen (ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας).<sup>12</sup>

Dadurch, dass Lukas seine Basileiakonzeption wesentlich christologisch fundiert, sieht er sich gefordert, die Konturen seines Basileiabegriffs eigens zu füllen.<sup>13</sup> Diese Zentralaufgabe überträgt er seinem Jesus, welcher der gestell-

<sup>10</sup> Die Präsenzform ἔρχεται in der Frage der Pharisäer hat futurische Bedeutung (vgl. BDR § 323).

<sup>11</sup> Das Syntagma ἐντός ὑμῶν begreife ich auf einer ersten Deutungsebene als „mitten unter euch“ (vgl. ausführlicher: Blumenthal, Basileia [s. Anm. 1], 209–212). Auf einer nachgeordneten Verständnisebene impliziert es den Gedanken: „in eurer Verfügbarkeit“; vgl. zu diesem Verständnis nur Pap. Oxy. 2342.1.7–8 („und auch die gesamte Weinlieferung hat sie bei sich [= in ihrer Verfügungsgewalt] behalten [ἐντός αὐτῆς ὑπὸ κλειδα]“) oder in Pap. Ross. Georg. 3.1.8–9, wo ein römischer Militärarzt seine Familie bittet: „Schickt mir die Wolljacke, damit ich sie bei mir finde, d. h. dass ich sie in meiner Verfügungsgewalt habe (ἵνα ἐντός μου αὐ[τὸ] εὔρω).“

<sup>12</sup> Vgl. zu den beiden Punkten (a) und (b) schon C. Blumenthal, Die Raumfrage als Schnittstelle von Theologie, Politik und Sozialgeschichte: Kulturwissenschaftliche Raumwende und neutestamentliche Exegese, in: NTS 67 (2021) 475–495, hier: 488f.

<sup>13</sup> Lukas kann den Basileia-Begriff nicht mehr wie Jesus von Nazaret „als Bestimmungsbegriff mit eindeutigen semantischen Konnotationen“ (M. Wolter, „Was heisset nu Gottes reich?“, in: ders., Theologie [s. Anm. 4], 9–30, hier: 29) verwenden. Der Begriff ist vielmehr „zu einem Gegenstandsbegriff“ geworden, „der seinerseits auf eine von außen kommende Näherbestimmung angewiesen war“ (ebd., 30). Ausgelöst wurde dieser Wandel durch den Trennungsprozess von Christentum und Judentum: „[D]ie traditionelle Reich-Gottes-Erwartung mit ihrem israelzentrischen Universalismus, wie sie auch im Mittelpunkt der Verkündigung Jesu von Nazareth stand, [musste] neu interpretiert werden“, wollte man diesen Begriff beibehalten (ebd., 29).

ten Aufgabe in seinen ersten drei Basileiaaussagen in Lk 4,43, 6,20 und 7,28 sogleich nachkommt.<sup>14</sup>

Schaut man zunächst auf die situative Einbettung der Begriffseinführung im Erzählzusammenhang von Lk 4,14–4,43, gewinnt man einen Eindruck davon, dass Jesu Frohbotschaften der Gottesherrschaft von Anfang an Konflikte aufbrechen lässt, hier konkret mit den Einwohnern seiner Heimatstadt Nazaret (siehe Lk 4,28–30).<sup>15</sup> Zugleich legt der Erzähler aber auch seine Überzeugung offen, dass Jesus in solchen Konfliktsituationen mit ihren lebensbedrohlichen Zuspitzungen seine Souveränität behält. Jesus ist nämlich die Kompetenz zugestanden, in höchster Lebensgefahr neue Räume zu eröffnen.<sup>16</sup>

Im Horizont der sich abzeichnenden Konflikte buchstabiert Jesus bei seiner Begriffsgrundlegung in den ersten drei Basileiaaussagen durch, worin sich die Bindung der Gottesherrschaft an ihn konkret zeigt. Dazu präsentiert er sich in der Nazaret-Perikope als Geistgesalbter Gottes (πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ), der zur Befreiung der Armen gesandt ist und den Beginn der Heilszeit für die Menschen in realen gesundheitlichen und sozialen Nöten herbeiführt (κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν).

Diesen Sendungsauftrag leitet der lukanische Jesus aus jenem Jesajatext ab, den er in der Synagoge von Nazaret in Lk 4,18–19 vorfindet. Im Großen und Ganzen entstammt dieser Bibeltext Jes 60,1–2a, in welchen der Teilsatz „zu schicken Zerbrochene in Freilassung“ (ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει) aus Jes 58,6d eingeschoben ist. Dieser Einschub macht den Gedanken der Befreiung der wirtschaftlich Ruinierten stark<sup>17</sup> und unterstreicht, dass Gottes heilvolle Herrschaft für Lukas gerade nicht an der sozialen Gerechtigkeit vorbei an ihr Ziel gelangt.<sup>18</sup> Die Sorge Jesu gilt den Menschen „an der untersten Skala der menschlichen Gesellschaft“<sup>19</sup>, und zwar den Bettelarmen in Gestalt der Gefangenen, der wirtschaftlich Ruinierten sowie der chronisch Kranken.<sup>20</sup> Mit dieser

<sup>14</sup> Nach der Begriffsfundierung durch Jesus kann Lukas das Basileia-Syntagma in Lk 8,1 erstmals als inhaltlich konturierten Begriff in seiner Erzählerrede nutzen (κηρύσσων και εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ); vgl. ausführlich zum Folgenden: Blumenthal, Basileia (s. Anm. 1), 156–198.

<sup>15</sup> Lukas weist die Verkündigung in Nazaret in Lk 4,43 nachträglich als Basileiaverkündigung aus.

<sup>16</sup> Während er in Lk 4,30 mitten durch die Schar der Menschen weggeht (διὰ μέσου αὐτῶν), die ihn in die räumliche Enge und an den Abhang des Berges getrieben haben, kündigt er in der noch gefährlicheren Situation seines bevorstehenden Todes am Kreuz in Lk 23,43 seinen Ortswechsel vom Kreuz ins Paradies an.

<sup>17</sup> Vgl. zu den τεθραυσμένοι als den wirtschaftlich Ruinierten: R. Albertz, Die „Antrittspredigt“ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund, in: ZNW 74 (1983) 182–206, hier: 197f. mit Anm. 58; kritisch zur These von Albertz, die Abänderung des Zitats diene einer Entgrenzung des Israelbezugs und markiere damit implizit eine Diskontinuität zum AT, äußert sich M. Konkel in diesem Heft.

<sup>18</sup> Gerade in Jes 58,6 wird nachhaltige Kritik an einem von der sozialen Verantwortung völlig gelösten Kult geübt; Ulrich Berges spricht sogar von Verurteilung (vgl. U. Berges, Arm und reich. Altes Testament, in: Arm und reich [NEB.T 10], Würzburg 2009, 7–56, hier: 43).

<sup>19</sup> Albertz, „Antrittspredigt“ (s. Anm. 17), 198.

<sup>20</sup> Kerstin Schiffner weist noch auf die unterschiedlichen Handlungsträger in Jes 58 und Jes 61 hin: Während im letztgenannten Fall „JHWH als handelnd“ vor Augen gestellt wird und seine „Initiative die Befreiung bringt“, ist in Jes 58 „im Gegenzug das Volk selbst [...] in die Verantwortung“ genommen (K. Schiffner, Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befrei-

Grundausrichtung eignet der lukanischen Basileiakonzeption vom Ansatz her eine eminent politische Stoßrichtung;<sup>21</sup> und dies gilt gleichermaßen für die beiden Versionen 1.0 und 2.0.

Die Ausrichtung seiner Sendung auf die Armen konkretisiert Jesus in seiner zweiten Basileiaaussage in Lk 6,20 und stellt im Zusammenspiel von Seligpreisungen und Wehe-Rufen die Armen und Reichen einander radikal gegenüber (οἱ πτωχοί – οἱ πλούσιοι). Dadurch, dass er den Armen die Basileia zuspricht, präsentiert er sie im völligen Kontrast zur Alltagserfahrung als die eigentlich Besitzenden: Während die Reichen ihre gegenwärtigen Tröstungen verlieren werden, garantiert Gott selbst den bleibenden Fortbestand seiner Basileia, die als Erbbesitz den Armen schon im Hier und Jetzt verbindlich zugesprochen ist (μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ).<sup>22</sup>

Die Anspielung an den Erbschaftsgedanken erlaubt es Jesus, Gegenwart und Zukunft eng zu verbinden, ohne den Eindruck von Vertröstung oder Weltflucht zu erwecken. Er macht sich die Unterscheidung zwischen einer Einsetzung als Erbe und dem Erbantritt zunutze und kann so den Seliggepriesenen bereits im Hier und Jetzt einen bleibenden Besitz in Gestalt ihrer Einsetzung als Erben zusichern, und zwar inmitten ihrer aktuell entbehrensreichen Lebensumstände. Stellt man in Rechnung, dass das verheißene Erbe im Wirken des irdischen Jesus schon anfänglich Gestalt gewinnt, wird deutlich, dass das verheißene Erbe selbst keine numinose, rein jenseitige Größe mehr bleibt. In Jesu Wirken tritt die Gottesherrschaft aus ihrer himmlischen Verborgenheit heraus und schließt als räumliches Verbindungsglied die an sich getrennten Räume von Himmel und Erde eng zusammen.

Bei seiner grundlegenden Konturierung des Basileiabegriffs weist der lukanische Jesus auch eigene Zugehörigkeitskriterien zur Gottesherrschaft aus. Zeigt sich die frühjüdische Basileiaerwartung trotz aller Varianz im Detail doch durchgängig davon überzeugt, dass sich die Verteilung von Heil und Unheil an der Zugehörigkeit zu Israel entscheidet, setzt der lukanische Jesus ein ganz anderes Kriterium zentral: Für ihn ist einzig und allein entscheidend, wie sich der Mensch zu ihm (= Jesus) positioniert. Dieses Kriterium buchstabiert er in Lk 7,28 exemplarisch für die Gestalt des Täufers durch. Er platziert den Täufer zu diesem Zeitpunkt der Erzählung noch außerhalb der Gottesherrschaft, weil dessen Stellungnahme zu Jesus noch aussteht.<sup>23</sup>

---

ungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre [BWANT 172], Stuttgart 2008, 308). Diese Beobachtung ist insofern bedeutsam, als Lukas in seiner gesamten Erzählung die Gott-menschliche Kooperation austariert (mehr in den Abschnitten 3 und 4).

<sup>21</sup> Ich arbeite mit einem weitgefassten Politikbegriff, der nicht nur auf das Herrschaftssystem abhebt. Mit Samuel Vollenweider berücksichtigt mein Begriff „das breite Spektrum von Willensbildung, von Entscheidungen und Handlungen sozialer Kollektive“ (S. Vollenweider, Politische Theologie im Philipperbrief?, in: D. Sänger/U. Mell [Hg.], Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur [WUNT 198], Tübingen 2006, 457–469, hier: 468).

<sup>22</sup> Mehr zu ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Blumenthal, Basileia (s. Anm. 1), 189f.

<sup>23</sup> Nach der Rückkehr der Boten kann sich der Täufer zu Jesus positionieren. Lukas erzählt davon allerdings nichts mehr. Allenfalls deutet die Tatsache, dass die Aussendung der Jünger zu Jesus die letzte erzählte Aktion des Täufers ist, in folgende Richtung: Er hofft darauf, dass Jesus tatsächlich ὁ ἐρχόμενος ist (vgl. Lk 7,18f.). Folglich steht zu erwarten, dass er – sollte die Hoffnung von den aus-

Verwendet man einen weiten Politikbegriff<sup>24</sup> und betrachtet Raum als soziales Konstrukt,<sup>25</sup> lässt sich von einer raumpolitischen Grundanlage der lukanischen Basileiakonzeption sprechen. Diese Konzeption denkt in den Bahnen einer zunehmenden Entgrenzung und sozial fassbaren „Raumeroberung“ durch die göttliche Basileia in dem Sinne, dass sich ihr Wirkungsraum ausdehnt.<sup>26</sup> Dabei lässt Lukas allerdings keinen Zweifel daran aufkommen, dass sich die Expansionsbewegungen der Gottesherrschaft von sämtlichen Eroberungsbestrebungen etwa des Römischen Reiches elementar unterscheidet. Dabei liegt der maßgebliche Unterschied für ihn in der jeweiligen Herrschaftsvorstellung, welche im „eroberten Gebiet“ tonangebend wird. Diese neue Herrschaftsvorstellung präsentiert Jesus im Zugehen auf die tödlichen Ereignisse in Jerusalem in Lk 22,25–27. Er gewinnt sie in expliziter Gegenüberstellung zu den Alltagserfahrungen in der hellenistisch-römischen Gesellschaft und erdet sie in seiner paradigmatischen Handlungsweise:

Die Könige der Völker herrschen über sie, und ihre Machthaber nennt man Wohltäter. Ihr aber nicht so, sondern der Größte unter euch soll wie der Jüngste werden und der Leitende wie der Dienende. Denn wer ist größer: der zu Tisch Liegende oder der Dienende? Nicht etwa der zu Tisch Liegende? Doch ich bin in eurer Mitte wie der Dienende.

Ein anschauliches Beispiel, wie die Gottesherrschaft mitsamt ihrer neuen Werteordnung „Raum erobert“, gibt Lk 1,5–4,44: Obschon der lukanische Jesus zunächst nicht in eine direkte Auseinandersetzung mit den irdischen Machthabern eintritt, deutet Lukas die Umgestaltung der real-politischen Verhältnisse dadurch an, dass er Jesus mit seiner Reich-Gottes-Verkündigung genau das Gebiet „erobern“ lässt, welches er zuvor in Lk 1,5 und Lk 3,1 als Herrschaftsgebiet von Herodes und Pontius Pilatus ausgewiesen hat.<sup>27</sup>

Durch diese Form einer narrativ-hintergründigen „Expansionspolitik“ gibt Lukas zu verstehen, dass sich die Umgestaltung der Weltordnung nicht plötzlich universal vollzieht. Sie läuft vielmehr im Kleinen und Punktuellen ab, sodass die „Weltgeschichte“ scheinbar unbeeindruckt weitergehen kann. Lukas denkt die anlaufende Umgestaltung gesellschaftlicher Realitäten als einen Prozess, den Gott definitiv initiiert hat<sup>28</sup> und der in Jesu wirklichkeitsveränderndem

---

gesandten Boten bestätigt werden – Jesu Anspruch akzeptieren wird. Sollte dem so sein, erfüllte der Täufer das notwendige Kriterium für den Zutritt zur Gottesherrschaft.

<sup>24</sup> Siehe Anm. 21.

<sup>25</sup> Die Wahrnehmung von Raum als soziales Konstrukt ist eine zentrale Perspektive im Spatial Turn: Impulse aus dieser Wende für die neutestamentlichen Exegese habe ich in folgendem Beitrag zusammengestellt: Blumenthal, Raumfrage (s. Anm. 12), 479–485.

<sup>26</sup> Anders z. B. C. A. Ziccardi, *The Relationship of Jesus and the Kingdom of God according to Luke-Acts* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 165), Rom 2008: Die Gottesherrschaft sei „truly universal and transcendent“ (ebd., 502) und „non-political“ (ebd., 503).

<sup>27</sup> Das Toponym *Τουσαία* bezeichnet in 4,44 ganz Palästina und nicht nur dessen südlichen Teil.

<sup>28</sup> Die entscheidenden Weichen für eine tatsächliche Realisierung dieser Verhältnisveränderung hat Gott gestellt, indem er in der Sendung seines Sohnes die Heilsinitiative ergriffen und diesen mit der Basileiaverkündigung bei den Armen beauftragt hat: Stefan Schreiber stellt zutreffend heraus, dass es Lukas „nicht um einen imaginären Wohlstand für alle [geht], sondern primär um ‚soziale Gerechtigkeit‘.“ (S. Schreiber, *Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter* [NTOA/StUNT 82],

Wort ἐν ἐξουσίᾳ schrittweise, irreversibel und unaufhaltsam irdische Gestalt gewinnt.<sup>29</sup> Sachlich ist diese Umgestaltung unumgänglich, da die bestehende „Ordnung der Menschenwelt“, welche im Wesentlichen von der Überordnung der Reichen und Mächtigen über die Armen und Benachteiligten bestimmt ist, den Wertemaßstäben des Gottesreiches diametral entgegensteht (siehe Lk 7,28).

### 3 Gottesherrschaft 2.0 – Die mittelbare Erfahrbarkeit der Gottesherrschaft auf Erden nach Jesu Erhöhung

Lukas lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass sich mit der Himmelfahrt Jesu die irdische Präsenzweise der Gottesherrschaft gravierend ändert, und zwar infolge der untrennbaren Bindung der Basileia an Jesus. Diese nachhaltige Veränderung verarbeitet der Erzähler dadurch, dass er *mittelbare* Erfahrungsmöglichkeiten der Gottesherrschaft nach Ostern ausweist. Aus diesem Projekt möchte ich im Folgenden drei Bausteine anschauen: (a) die nachösterliche Annäherung von Himmels- und Erdenraum, (b) die kontinuiertsstiftende Profilierung Jesu als verborgenem Hauptakteur der Apostelgeschichte und (c) die Gütergemeinschaft der Urgemeinde.

(a) In der Apostelgeschichte nähert Lukas Himmels- und Erdenraum erzählerisch an und schafft damit eine Möglichkeitsbedingung dafür, dass die Basileia nachösterlich auf Erden mittelbar erfahrbar bleibt. Eindrucksvolle Spuren dieser Annäherungsbemühungen finden sich in der Erzählung vom Martyrium des Stephanus in Apg 7,54–60. Lukas kann nun ein Erleben festhalten, das den Menschen in der erzählten Welt vor Jesu Erhöhung im ersten Teilband noch nicht möglich war: Der Himmel kann der Erde gegenüber als offenstehend und einsehbar erlebt werden. Diese neue nachösterliche Erfahrung bringt der sterbende Stephanus in Apg 7,56 ein: „Ich sehe die Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen.“<sup>30</sup> Dass Lukas die Möglichkeit einer solchen Einsichtnahme in den Himmel erst in der Apg einräumt, deutet auf folgende Überzeugung hin: Mit seiner Himmelfahrt nähert Jesus Himmels- und Erdenraum an, und zwar im Sinne einer vergrößerten Durchlässigkeit und gegenseitigen Offenheit beider kosmischen Makroräume.

Göttingen 2009, 75)

<sup>29</sup> Das Motiv der durch Gott vorgenommenen Umkehr der bestehenden Verhältnisse ist in Lukas' Mittelwelt ein weit verbreitetes Motiv (Belege aus der griechischen Literatur nennt F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas. Teilband 1: Lk 1,1–9,50 [EKK 3/1], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 90 Anm. 73, Belege aus dem AT ebd., Anm. 74). Dabei dient der Einsatz dieses Motivs dazu, die absolute und auch von keiner irdischen Instanz eingeschränkte Macht Gottes auszuweisen, welche – so mit Blick auf Marias Magnifikat – aber nicht willkürlich zum Einsatz kommt. Gott setzt sie im Horizont seines Bundesschlusses mit seinem Volk ein: Er greift machtvoll zur Restitution seines Volkes eingedenk seines Erbarmens ein (μνησθῆναι ἐλέους); siehe nur M. Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 105 oder J. B. Green, The Gospel of Luke (NIC), Grand Rapids 1997, 105.

<sup>30</sup> Gerade diese Komponente fehlt im Rahmen der Erzählung von der Taufe Jesu in Lk 3,21–22. Dort wird zwar auch die Öffnung des Himmels konstatiert (ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανόν), aber es wird nicht von einem Blick in den Himmelsraum hinein erzählt.

Diese erzählerische Weiterentwicklung der Raumkonzeption vom Evangelium hin zur Apostelgeschichte signalisiert, dass sich für Lukas die an Jesus gebundene Gottesherrschaft nach dessen Himmelfahrt nicht in einem völlig von der Erde abgeschotteten rein jenseitigen Raum verborgen befindet. Vielmehr zeigt Lukas den Himmelsraum in der Apg als einen Raum, der gerade in Extremsituationen der Erde gegenüber als offenstehend erlebt werden kann. Diese erzählerische Profilierung soll den Himmel für die Menschen in der Jesusnachfolge als hochrelevanten und alltagsbestimmenden Raum ausweisen: Jesus gibt von dort den Weg vor, bestätigt bei Leid- und Ablehnungserfahrungen die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges und schafft so die Voraussetzung für das endgültige Erreichen des Reiches Gottes (vgl. Apg 14,22). Im Himmel steht der Menschensohn zur Rechten Gottes jederzeit dafür bereit, die Menschen in seiner Nachfolge in deren Todesstunde zu empfangen und ihnen eine bleibende Heilsgemeinschaft mit sich zu gewähren (siehe Lk 22,30; 23,43).

(b) Die Stephanusvision erinnert bildgewaltig an die bleibende Wirkmacht des erhöhten Herrn und schreibt damit eine Linie fort, welche die lukanische Petrusfigur in ihrer Pfingstpredigt grundständig justiert. Mit dieser Ansprache leistet Petrus einen weichenstellenden Beitrag, um Jesus als maßgeblichen Handlungsträger (auch) in der erzählten Welt der Apg zu etablieren. In insgesamt vier Anläufen baut er Jesus in Apg 2,22–36 als Subjekt einer einzigen aktiven Handlung auf<sup>31</sup> und präsentiert ihn in Apg 2,33c gezielt als Protagonisten des Pfingstgeschehens: „Nun zur Rechten Gottes erhöht, empfangend vom Vater die Verheißung des Heiligen Geistes, goss (ἐξέχεεν) er diesen aus, was ihr seht und hört.“<sup>32</sup>

Wenn Jesus als Gegengewicht zu dieser Aufbaubewegung insbesondere am Beginn und Ende des christologischen Predigtabschnittes in Apg 2,22–24 und Apg 2,36 weitgehend passiv gezeichnet wird und vornehmlich als Objekt im Machtkampf zwischen den ἄνδρες Ἰσραηλῖται und Gott erscheint, dient dies unter argumentationsstrategischem Betrachtungswinkel dazu, die einzige mit Jesus explizit als Subjekt verbundene Handlung der Geistausgießung umso deutlicher hervorzuheben. Und das Zuschreiben dieser einen, für den weiteren Erzählverlauf schlichtweg zentralen Initial-Handlung reicht völlig aus, ihn pointiert als den handlungs- und geschehensbestimmenden Protagonisten der Christusverkündigung ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς zu zeigen. Er ist willens und in der Lage, die vor seiner Erhöhung gegebenen Verheißungen getreu zu erfüllen und darin seine bleibende Zuverlässigkeit und Handlungsmacht auch in der Zeit nach seinem leiblichen Weggang aus dem Erdenraum anschaulich unter Beweis zu stellen (ὁ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε).

Als Hauptakteur der Apg ist Jesus zugleich verborgen und in den Auswirkungen seiner Handlungen irdisch weiterhin erlebbar.<sup>33</sup> Diese Figurenprofilierung ist

<sup>31</sup> Ausführlich zeige ich diese vier Anläufe in folgenden Überlegungen auf: C. Blumenthal, Die Pfingstpredigt des Petrus – Ihr Beitrag zur Etablierung Jesu als Protagonisten der Apostelgeschichte und zur konzeptionellen Einheit des lukanischen Doppelwerkes, in: ZNW 109 (2018) 76–100, hier: 86–96.

<sup>32</sup> Als letzte Vorbereitung auf die Zuschreibung einer eigenen Handlung zeigt der lukanische Petrus Jesus in 2,33b als Subjekt einer aktiv empfangenden Handlung (λαβών).

<sup>33</sup> Vgl. ausführlich zur Präsenz Jesu in der Apg und darüber hinaus in der lukanischen Adressaten-

basileiatheologisch von kaum zu überschätzender Bedeutung, geht es doch um die bleibende Erfahrbarkeit der Handlungen jener Figur, an welche die Gottesherrschaft untrennbar gebunden ist. Man gewinnt den Eindruck, dass das Heil der Gottesherrschaft nach Ostern auf der Erde erlebbar bleibt, und zwar vermittelt durch die spürbaren Auswirkungen der Handlungen des verborgenen Jesus wie etwa die Gabe des Geistes.

(c) Im Horizont des Pfingstereignisses und der Gabe des Geistes durch den erhöhten Herrn präsentiert der Erzähler das Leben der Jerusalemer Urgemeinde. Er zeigt sie in Apg 2,42–47 oder Apg 4,32–37 idealisierend als völlig egalitäre Gütergemeinschaft, die den Auferstandenen verkündigt.<sup>34</sup> Diese Form des gemeindlichen Zusammenlebens (οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς) macht Ernst mit den Herrschafts- und Wertestrukturen der Basileia, wodurch die Gottesherrschaft nachösterlich in den Sozialstrukturen der Gemeinde mittelbar irdisch erfahrbar ist.

Auch hier zeichnen sich Spuren einer erzählerischen Annäherung von himmlischer und irdischer Wirklichkeit nach Ostern ab: Der heilvolle, friedliche Zustand, der im Himmel dauerhaft besteht, gewinnt im Zusammenleben der Gemeinde auf Erden punktuell eine greifbare Gestalt. Die Bilder vom friedvollen Zusammenleben der Jerusalemer Urgemeinde nehmen die Menschen in der lukanischen Adressatengemeinde in die Verantwortung, die neue Wirklichkeit punktuell im konkreten Lebensumfeld „vor Ort“ ansichtig zu machen. Konkrete Eckpfeiler für eine solche Praxis hat der lukanische Jesus in den sieben Mahlepisoden zwischen dem Mahl bei Levi in Lk 5,27–39 und demjenigen bei Zachäus in Lk 19,1–10 anschaulich durchbuchstabiert und im Abendmahl verbindlich in Kraft gesetzt. Der Brückenschlag hinüber in die Zeit nach Ostern nimmt er als Auferstandener noch selbst vor, wenn er mit den Jüngern Mahl hält (Lk 24,30–32; Apg 1,5).<sup>35</sup> Mit der anschließenden Gabe des Geistes ist der Boden hinreichend bereitet, dass die Mahlpraxis von der Gemeinde in Erinnerung an ihn (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν) fortgesetzt werden kann, beispielsweise im Horizont des Pfingstereignisses in Apg 2,42.<sup>36</sup>

---

gemeinde: M. B. Lang, *Praesentia Iesu Christi. Die Apostelgeschichte als christologische Erzählung* (HBS 98), Freiburg i. Br. u. a. 2022. Ihr zufolge ist es „[n]icht die Abwesenheit, sondern die Präsenz Christi [...], die die Apostelgeschichte über den gesamten Erzählverlauf hinweg in vielfältiger Form, wenngleich in unterschiedlicher Intensität, prägt“ (ebd., 319; ebd., 324f. zur ‚Verlängerung‘ der Präsenz über die erzählte Welt hinaus).

<sup>34</sup> Die enge Verknüpfung von Christologie und Sozialstruktur der Jerusalemer Gemeinde spiegelt sich im Wechsel der Fokussierungen in Apg 4,32–35 wider: Auf die Fokussierung der Sozialstruktur in 4,32 folgt in 4,33 eine Aussage über das Auferstehungszeugnis (christologischer Schwerpunkt), bevor in 4,34–35 erneut die Sozialstruktur ins Zentrum des Interesses rückt.

<sup>35</sup> Knut Backhaus betrachtet die Emmauserzählung als „programmatische Pränszenierung des zweiten Logos“ (Backhaus, *Doppelwerk* [s. Anm. 6], 276). Der Erzähler schließe „mit einem programmatischen Ausgriff auf Apg. Das Ende des Bios legt damit eine Lektüreperspektive für die Historia frei und ermöglicht es so, den Auferstandenen als den eigentlichen Protagonisten auch der anschließenden Jüngergeschichte zu ‚sehen‘.“ (ebd.)

<sup>36</sup> Meine voranstehenden Überlegungen zum Mahlthema greifen Beobachtungen von Andreas Leinhäupl-Wilke auf: vgl. A. Leinhäupl-Wilke, *Zu Gast bei Lukas. Einblicke in die lukanische Mahlkonzeption am Beispiel von Lk 7,36–50*, in: M. Ebner (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität* (QD 221), Freiburg i. Br. u. a. 2007, 91–120 – siehe besonders seine spannenden Überlegungen ebd., 115f.

Setzt die Gemeinde die Vorgaben Jesu getreu um, wird sie inmitten der hellenistisch-römischen Mittelmeergesellschaft zur Keimzelle für eine neue Gesellschaftsordnung. Sie beginnt alltägliche und verbreitete Wertevorstellungen wie eine Durchsetzung eigener Interessen um jeden Preis schrittweise zu ändern. Dabei agiert sie dadurch raumpolitisch, dass sie die neue Gesellschaftsordnung in einem aktuell anderweitig dominierten (Gesellschafts-)Raum umsetzt. Zugleich schreibt sie durch diese Raumpolitik, d. h. durch die anfängliche Realisierung der neuen Wirklichkeit „vor Ort“ die Expansionsbemühungen Jesu fort und erschließt neuen Raum für die Basileia- und Christusverkündigung.

Von dieser nachösterlichen Expansion erzählt die Apg mit einer sich beschleunigenden Dynamik und einer voranschreitenden Entgrenzung:<sup>37</sup> Philippus überschreitet die Grenzen Jerusalems und Judäas in Richtung Samaria (Apg 8,4–13), Paulus die Grenzen Israels und Asiens in Richtung Europa und der Hauptstadt des Römischen Reiches. Nun ist die Gemeinde um Theophilus gerufen, diese Entgrenzungsgeschichte fortzuschreiben und „Frieden“ als eine konkrete Wirkung der göttlichen Herrschaft in ihrem Lebensumfeld konkret erfahrbar zu machen und das eigene Handeln immer wieder neu am realisierbaren Idealbild der Urgemeinde auszurichten. Damit bringen sie die Gottesherrschaftsverkündigung einen Schritt weiter an die „Enden der Erde“ (nach Apg 1,8).

So gezielt die Version Gottesherrschaft 2.0 die Menschen in der Jesusnachfolge in die Verantwortung nimmt, so nachhaltig bindet sie diese Inverantwortungnahme in eine übergreifende, christozentrische Hoffnungsperspektive ein. Diese Einbindung beugt dem möglichen Eindruck vor, Gott und Jesus hätten ihr Engagement für die Gestaltwerdung der Gottesherrschaft nach Ostern aus der Hand gegeben. Zudem stellt diese Einbindung sicher, dass der Mensch durch die Inverantwortungnahme nicht völlig überfordert wird.

Der lukanische Jesus eröffnet diese Hoffnungsperspektive in Lk 22,29f. Nachdem er die Jünger beauftragt hat, die gemeindlichen Mahlfeiern nach seiner Himmelfahrt zu seinem Gedächtnis (εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν) auf Erden fortzusetzen, verheißt er ihnen eine bleibende Mahlgemeinschaft an seinem Tisch im Jenseits:

Und ich verleihe euch, wie mir mein Vater verliehen hat, Basileia, damit ihr esst und trinkt an meinem Tisch in meiner Basileia und auf Thronen sitzt, um die zwölf Stämme Israels zu richten.

Die erzählerische Verknüpfung von Erinnerungsbefehl und Gemeinschaftsverheißung verzahnt unter raumkonzeptioneller Perspektive die horizontale und vertikale Raumachse und stärkt so die Hoffnung auf ein raumübergreifendes Erleben: Das, was für die Gemeinde anfänglich im Brotbrechen und Mahlhalten „im Jubel“ erfahrbar ist (vgl. Apg 2,46),<sup>38</sup> findet im jenseitigen Königreich seine vollkommene Entfaltung und endlose Fortsetzung.

<sup>37</sup> Siehe zu dieser entgrenzenden Dynamik auch Backhaus, Doppelwerk (s. Anm. 6), 323: „Der erste Logos [= LkEv] legt die Gottesherrschaft im Christuswirken fest, der zweite Logos [= Apg] entgrenzt sie“.

<sup>38</sup> Der irdische Jubel verweist auf die himmlischen Freuden und lässt die Gemeinde an diesen partizipieren; vgl. B. Kollmann, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GTA 43), Göttingen 1990, 75.

Der lukanische Jesus nimmt die Verzahnung der kosmischen Makroräume im Zugehen auf seine Verurteilung durch die irdischen Machthaber vor und dokumentiert durch die Wahl genau dieses Zeitpunktes seinen ungebrochenen Machtanspruch: Hinrichtung und anschließende irdisch-leibliche Abwesenheit nehmen ihm keineswegs die Handlungsfäden aus der Hand. Für Lukas umfasst Jesu Verfügungsgewalt in Aktionseinheit mit Gott den gesamten Erden- und Himmelsraum und geht dabei entscheidend über die Einflussosphäre irdischer Machthaber hinaus, deren Macht für ihn spätestens an den Grenzen des Erdenraums endet (z. B. Lk 2,1). Die Apg schließlich verifiziert diesen Machtanspruch Jesu, indem sie von seiner königlichen Inthronisation (z. B. Apg 2,30–35) und von der konsequenten Umsetzung seines Anamnesisbefehls durch die Gemeinde (z. B. Apg 2,42) erzählt.

#### **4 Schlussreflexionen: Raumpolitik als Basis-Feature beider Versionen**

Gottesherrschaft 2.0 ist die transformierte Version von Gottesherrschaft 1.0 und berücksichtigt vom Ansatz her die nachhaltig veränderte personale Situation nach Ostern. Solange die personale Situation so bleibt – der erhöhte Herr im Himmel, die Menschen in der Jesusnachfolge auf Erden –, braucht es keine Version 3.0; wie es bei der Parusie aussieht, lässt Lukas offen.

Mit der Transformation von 1.0 zu 2.0 buchstabiert Lukas seine Überzeugung von der an Jesus gebundenen Basileia für die Zeit nach dessen Rückkehr in den Himmel durch. Beide Versionen rechnen grundsätzlich mit einer Erfahrbarkeit der heilvollen Gottesherrschaft auf Erden, unterscheiden aber den jeweiligen Intensitätsgrad. Während Version 1.0 von einer unmittelbaren Erfahrung der Gottesherrschaft in der Begegnung mit dem irdischen Jesus „von Angesicht zu Angesicht“ ausgeht, weist Version 2.0 das Gemeinde- und Gemeinschaftsleben der Jesusnachfolge als nachösterlichen mittelbaren Erfahrungsraum mit der Basileia aus.

Zusammengenommen geben beide Versionen zu erkennen, wie Kontinuität und Diskontinuität in der lukanischen Basileiakonzeption gleichermaßen gegenläufig und gleichberechtigt miteinander interagieren. Die Kontinuität zwischen vor- und nachösterlicher Zeit liegt vor allem im Bereich der irdischen Erfahrbarkeit der Gottesherrschaft. Die Weiterentwicklung der Jesusfigur in der Apg und den dortigen Raumfortschreibungen zeugen vom lukanischen Bestreben, Möglichkeiten einer – wenn auch „nur“ noch mittelbaren – Begegnung mit der Basileia in die Gegenwart des Theophilus „hinüberzuretten“. Die Diskontinuität der Zeiten spiegelt sich allein darin wider, dass Lukas Version 1.0 überhaupt grundständig transformieren und den veränderten personalen Gegebenheiten anpassen muss. Beide Versionen unterscheiden sich im Intensitätsgrad und der Unmittelbarkeit der Erfahrungsmöglichkeiten der Gottesherrschaft. Die Transformation reflektiert die nachösterliche Abwesenheit Jesu basileiatheologisch, indem sie mit dem Gedanken der in den Himmel verlagerten Gottesherrschaft Ernst macht (Diskontinuität) und zugleich den

Himmel raumkonzeptionell „näher“ an die Erde rücken und Jesus als verborgenen Hauptakteur weiterwirken lässt (Kontinuität).

Durch das spannungsgeladene Gleichgewicht von Kontinuität und Diskontinuität kann der Erzähler einerseits die Verbindung seiner Gegenwart mit der Jesuszeit unter dem Aspekt der andauernden Heilszeit erweisen; andererseits braucht er über diesen Weg die so problematische und erklärungsbedürftige Entwicklung einer weitgehenden Ablehnung Jesu durch die Juden nicht auszublenzen. Darüber hinaus kann er über die spannungsgeladene Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität den generationsübergreifenden Schwierigkeiten konstruktiv begegnen, welche mit dem Anspruch auf eine konsequente „Hinausversetzung“ der neuen Wirklichkeit in die reale Welt einhergehen.<sup>39</sup>

Mit seinem erzählerischen Entwurf setzt sich Lukas mit den zeitgenössischen realpolitischen Machtverhältnissen, den vorherrschenden (religiösen) Wertevorstellungen und den mehrheitsgesellschaftlichen Konventionen auseinander. Er will mit seinem basileiatheologischen Raumentwurf grundlegend veränderte Vorstellungen von Macht und Herrschaft generieren (z. B. Lk 22,24–27; Apg 19,28–35) und Räume konkreter Erfahrbarkeit dieser Neujustierung ausweisen (z. B. Lk 11,20; Apg 2,44f.), gerade für die Menschen in realen sozialen Notlagen (z. B. Lk 6,20).<sup>40</sup> Damit gibt er seinen Anspruch auf eine realweltliche Raumbildung, eine sozial wahrnehmbare Raumpraxis – oder stärker politisch gedacht: eine Raumpolitik – zu erkennen.

Bei seiner basileiatheologischen Raumpolitik denkt Lukas aber nicht ausschließlich in den Bahnen einer Entgegensetzung, sondern zugleich immer auch in Richtung einer Überbietung.<sup>41</sup> So verarbeitet er etwa Motive aus der Erwartung eines Goldenen Zeitalters<sup>42</sup> und überbietet sie zugleich: Der Friede, den die Gottesherrschaft durch Jesus Christus verspricht, ist universal und unendlich und zugleich immer auch im gemeindlichen Zusammenleben „vor Ort“ erlebbar. Mit dieser konkreten Verortung stellt Lukas sicher, dass das „Goldene Zeitalter“ der Gottesherrschaft keine vage Utopie oder eine rein imaginäre Überbietung realpolitischer Systeme darstellt. Die gleichermaßen idealisierenden und paradigmatischen Bilder vom absoluten friedlichen Zusammenleben der Urgemeinde sollen den Menschen in der Jesusnachfolge durch die Zeiten hinweg gleichermaßen als Hoffnungsbilder und als motivierendes (nicht über-

<sup>39</sup> Siehe z. B. Apg 2,42–47 oder Apg 4,32–37 im Kontrast zu Apg 5,1–11 oder Apg 6,1.

<sup>40</sup> Vgl. nur Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 28), 75f.

<sup>41</sup> Dieser Ansatz zeigt sich etwa auch bei der Zeichnung der Augustusfigur am Beginn der Weihnachtserzählung: Lukas zeichnet Kaiser Augustus als so machtvolle Gestalt, um Gott im Hintergrund als noch ungleich mächtiger erscheinen zu lassen; vgl. ausführlich C. Blumenthal, Augustus' Erlass und Gottes Macht: Überlegungen zur Charakterisierung der Augustusfigur und ihrer erzählstrategischen Funktion in der lukianischen Erzählung, in: NTS 57 (2011) 1–30, besonders: 14–23.

<sup>42</sup> Motive spielt er jeweils am Beginn von Evangelium und Apostelgeschichte ein: z. B. die Hirten in der Weihnachtserzählung oder die so prominente Friedensthematik (z. B. Lk 2,14, 24,36; Apg 9,31). Vgl. ausführlich Schreiber, Weihnachtspolitik (s. Anm. 28), 63–102, besonders 92 zur Jerusalemer Urgemeinde: „Mit ihrer Praxis der Gütergemeinschaft (Apg 2,44f.; 4,32.34f.) verwirklicht sie einen Aspekt der idealen Vorzeit [...] Damit ist eine eindeutige Leseperspektive für das Werk vermittelt, auch wenn die Topoi des Goldenen Zeitalters selbst im Verlauf des Werkes kaum mehr eine Rolle spielen. Anhänger Jesu zu sein, muss also politische Folgen haben.“

forderndes) Korrektiv für die eigene Praxis dienen:<sup>43</sup> Diese Bilder zeigen in ausdrucksstarken Farben, was in der Gemeinde der Jesunachfolger auf Erden zu allen Zeiten möglich wäre und möglich ist, und zwar durch das fortdauernde Wirken des erhöhten Herrn und die Gabe des göttlichen Geistes.

Dr. Christian Blumenthal ist Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Universität Bonn.

Kontakt: [cblument@uni-bonn.de](mailto:cblument@uni-bonn.de)

---

<sup>43</sup> Dem Eindruck, dass er einseitig überfordert, tritt Lukas durch Apg 5 selbst entgegen. Er deutet auf „Brüche“ hin, ohne dass diese Brüche eine Realisierbarkeit des Idealszustandes in Abrede stellen: Sie machen vielmehr deutlich, wie gefährdet dieser Zustand durch einen Rückfall in „alte“ Verhaltensmuster ist.

ANDREA TASCHL-ERBER

# Evangelium für Frauen?

## Das dritte und vierte Evangelium im Vergleich

### KURZINHALT

*Im dritten und vierten Evangelium erhalten Frauenfiguren mehr erzählerische Präsenz und Stimme als in den ersten beiden. Im redaktionskritischen Vergleich von Lk und Joh zeigen sich allerdings unterschiedliche Akzentsetzungen in Bezug auf Traditionen mit Frauen als zentralen Akteurinnen. Werfen die jeweils präsentierten Rollenmodelle Licht auf unterschiedliche Perspektiven in frühchristlichen Diskussionsprozessen zur Partizipation von Frauen an leitenden Funktionen?*

### SUMMARY

*In the Third and Fourth Gospel, female characters are given more narrative presence and voice than in the first two. However, a redaction-critical comparison of Luke and John reveals different emphases on traditions with women as central actors. Do the role models presented in each case shed light on different perspectives in early Christian discussion processes on women's participation in leadership roles?*

## 1 Einleitung

Im Vergleich zu Mk (und Mt) erhalten Frauenfiguren bei Lk (und auch Joh) mehr erzählerischen Raum. Wie lässt sich dieser Befund interpretieren? Das dritte Evangelium wurde traditionell als „frauenfreundlich“ wahrgenommen, erhielt jedoch im Blick auf die konkreten Darstellungen von Frauen und ihrer Rollenprofile zunehmend auch Kritik<sup>1</sup> – insbesondere im Vergleich zum vierten Evangelium (wo sich freilich ebenso Ansatzpunkte für Kritik finden). Was lässt sich aus den jeweiligen Texten eruieren: Kann man Lk als „Evangelium der“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Belege beider Seiten für die in den 1980er- bis 90er-Jahren lebhaft geführte Debatte bietet R. J. Karis, *Women and Discipleship in Luke*, in: A.-J. Levine/M. Blickenstaff (Hg.), *A Feminist Companion to Luke* (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3), London/New York 2002 [Erstveröffentlichung in: CBQ 56 (1994) 1–20], 23–43, hier: 24–27. Vgl. auch S. Bieberstein, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38), Freiburg i. Br. 1998, 14–18.

<sup>2</sup> Textbezogen in Anlehnung an die traditionelle Kategorisierung von Lk als „Evangelist der Frauen“.

bzw. „für Frauen“<sup>3</sup> betrachten, oder eher Joh – oder beide Evangelien nicht, da in genderspezifischen Aspekten jeweils die Ambivalenzen überwiegen?

Aus den jeweiligen narrativen Konfigurationen der Evangelien lassen sich – das muss zunächst einmal festgehalten werden – nicht unmittelbar historische Fakten ableiten: weder für die Zeit Jesu noch jene der frühchristlichen Gemeinden. Dies zeigt sich neben den unterschiedlichen christologischen Interessen gerade auch im differierenden Umgang mit Traditionen, die sich um Frauenfiguren ranken. Dennoch laden die verschiedenen Darstellungen von Frauen und ihren Rollen zu einem Vergleich ein. Inwieweit kommen in der spezifischen Verortung von Frauen in der Erzählung des Lebens Jesu *female voices*<sup>4</sup> zu Gehör – oder dominiert in der Fokalisierung ein „männlicher Blick“? Wenn die textlichen kommunikativen Prozesse an kontextuellen text-externen Diskursen partizipieren, lassen sich zudem folgende Fragen stellen: Welche Rollenmodelle werden – angesichts von impliziten und womöglich auch expliziten Diskursen, in denen die Partizipation von Frauen verhandelt wird – präsentiert? Welche unterschiedlichen Bilder von Frauenpräsenz werden entworfen? Welche Aussagekraft besitzen die Rollen, in denen Frauen in der Jesusbewegung porträtiert werden, für die gemeindliche Situation (auch wenn die Textwelt keine direkten Schlüsse auf die text-externe Welt zulässt) bzw. sich abzeichnende Entwicklungs- und Diskussionsprozesse?

Für einen Vergleich von Lk und Joh bieten sich dabei insbesondere Frauenfiguren an, welche in beiden Evangelien auftauchen und die Rückfragen ermöglichen: Wie wurden offenbar gemeinsam vorliegende Traditionen verarbeitet? Welche unterschiedlichen Akzentsetzungen werden in der jeweiligen redaktionellen Bearbeitung sichtbar? Ein spezifischer Fokus richtet sich daher – nach der Reihenfolge ihres Auftretens im lukanischen Erzählwerk – auf Maria von Magdala (die bei Lk an der Spitze der galiläischen Frauengruppe eine kontinuierliche Rolle erhält: Lk 8,1–3; 23,49.55f.; 24,1–12; vgl. Joh 19,25; 20,1–18) sowie auf Marta und Maria (Lk 10,38–42 / Joh 11,1–12,8). Als exemplarische Jüngerinnen<sup>5</sup> besetzen diese einen prominenten Platz im jeweiligen Evangelium, werden aber in unterschiedlichen Erzählkontexten präsentiert und differierend charakterisiert.

<sup>3</sup> Zur Etikettierung als „the Gospel for women“ siehe z. B. A. Plummer, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edinburgh <sup>5</sup>1928, xlii.

<sup>4</sup> Zum Konzept von „F (feminine/female) voices“ siehe A. Brenner, Introduction, in: dies./F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (BilnS 1), Leiden 1993, 1–13. Im Unterschied zum traditionellen Autorkonzept richten Brenner und van Dijk-Hemmes den Fokus auf textuelle Kategorien – etwa die Fokalisierung (im Anschluss an Mieke Bal) – und gehen (in vorsichtiger Zurückhaltung) von deren Referentialität hinsichtlich einer text-externen Welt aus, wenn sie die in den Text eingebetteten Diskurse als Produkte gegenderter Kulturen verstehen. Als Kriterium für *female voices* genügt nicht einfach die Zentralität weiblicher Erzählfiguren, sondern es geht um die spezifische Perspektive in der Darstellung (gegenüber etwa einem androzentrischen Blick).

<sup>5</sup> Aufgrund dieser Fokussierung ist die einzige weitere Frauenfigur, die in beiden Evangelien vorkommt, Maria, die Mutter Jesu, nicht Gegenstand eines eigenen Kapitels, sondern die stark divergierenden Erzählungen, die jeweils eigenen Darstellungsinteressen folgen, werden im Zuge des jeweiligen Gesamtüberblicks behandelt.

Da der vorliegende Rahmen keine detaillierte Untersuchung aller Frauengestalten in Lk und Joh ermöglicht, soll zunächst in Abschnitt 2 ein knapper Gesamtüberblick zu den jeweiligen „Frauentraditionen“ eine basale Orientierung bieten. Nach der spezifischen Analyse zu den erwähnten Jüngerinnen in Abschnitt 3 erfolgt in Abschnitt 4 eine vergleichende Gegenüberstellung wesentlicher genderrelevanter Aspekte in der Gesamtdarstellung, bevor in Abschnitt 5 ein Fazit gezogen wird.

## 2 Überblick zu „Frauentraditionen“ im jeweiligen Gesamtauftritt

### 2.1 Das dritte Evangelium

Von den synoptischen Evangelien bietet Lk<sup>6</sup> das meiste Material. Mary Rose D’Angelo beschreibt den traditions- und redaktionsgeschichtlichen Befund:

„The author of Luke-Acts appears to have deliberately multiplied representations of women within the narrative; there are significantly more women in Luke than in Mark and Q together, and stories about women are particularly striking in the gospel’s special material.“<sup>7</sup>

Das dritte Evangelium beginnt mit einem starken Auftakt, was die Präsenz von Frauenfiguren betrifft. Mit dem Erzählzyklus in der *Ouverture* des Lukasevangeliums, der Jesu Geburt mit jener des Täufers verschränkt, erhalten deren Mütter eine tragende Rolle. Im Unterschied zur Josef-zentrierten Perspektive in der matthäischen Geburts- und Kindheitserzählung setzt die lukanische Fassung einen besonderen Fokus auf Maria als Protagonistin.<sup>8</sup> Die dialogische

<sup>6</sup> Für ausführlichere Gesamtdarstellungen siehe M. R. D’Angelo, *Women in Luke-Acts: A Redactional View*, in: JBL 109 (1990) 441–461; dies., *(Re)presentations of Women in the Gospel of Matthew and Luke-Acts*, in: R. Shepard Kraemer/M. R. D’Angelo (Hg.), *Women and Christian Origins*, New York 1999, 171–195; T. K. Seim, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Edinburgh 1994; B. E. Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville 1996; dies., *The Gospel of Luke: Friend or Foe of Women Proclaimers of the Word?*, in: CBQ 78 (2016) 1–23; H. Melzer-Keller, *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (HBS 14), Freiburg i. Br. u. a. 1997; Bieberstein, *Jüngerinnen* (s. Anm. 1); Levine/Blickenstaff (Hg.), *Companion to Luke* (s. Anm. 1); S. Paquette, *Les femmes disciples dans l’évangile de Luc. Critique de la rédaction* [Diss., Universität Montréal, 2008], online veröffentlicht: <https://doi.org/10.11588/1866/6825> (Zugriff: 21. November 2023); M. Perroni, *Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk*, in: M. Navarro Puerto/M. Perroni (Hg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte. Deutsche Ausgabe* hrsg. von I. Fischer und A. Taschl-Erber (*Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie* 2.1), Stuttgart 2011, 167–205; F. S. Spencer, *Salty Wives, Spirited Mothers, and Savvy Widows. Capable Women of Purpose and Persistence in Luke’s Gospel*, Grand Rapids/Cambridge, UK 2012; C. Böttrich, *Zwischen Sensibilität und Konvention. Rollenbilder von Frauen im lukanischen Doppelwerk*, in: J. Frey/N. Rupschus (Hg.), *Frauen im antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 489), Tübingen 2019, 175–208.

<sup>7</sup> D’Angelo, *(Re)presentations* (s. Anm. 6), 181.

<sup>8</sup> Dass sie von mehreren Figuren mit Hinweis auf ihre bedeutsame Rolle und ihr Schicksal begrüßt, gesegnet und seliggepriesen wird (der Engel Gabriel: Lk 1,28; Elisabet: 1,42f.45; Simeon: 2,34f.; vgl.

Verkündigungsszene (Lk 1,26–38) erinnert an ähnlich strukturierte ersttestamentliche Berufungserzählungen.<sup>9</sup> Elisabeths Schwangerschaft, mit der diese – wie große Mütter bedeutender Söhne im Ersten Testament – mit Gottes Hilfe die Unfruchtbarkeit überwindet, gibt in Lk 1 die zeitliche Struktur vor. Die innerhalb der Bibel bemerkenswert frauenzentrierte Szene in 1,39–56 (vgl. Rut und Noomi) lässt die beiden als geisterfüllte Prophetinnen auftreten, die mit ihrem – Exodusbewegenden – Lobpreis des Hinsehens Gottes auf die Erniedrigten<sup>10</sup> einen Protest gegen unterdrückende soziale und politische Macht- und Herrschaftsverhältnisse und schon vor Jesu „Antrittsrede“ in Lk 4<sup>11</sup> wesentliche Themen der Reich Gottes-Bewegung zur Sprache bringen.<sup>12</sup>

In Lk 1f. begegnet bereits ein typisches *gender pairing*<sup>13</sup>, das die narrative Architektur auch im Folgenden prägt, in der parallelen Komposition der Engelererscheinung mit Geburtsankündigung an Zacharias und Maria (1,5–38; siehe auch beider Lieder in V. 46–55 [Magnificat] und V. 68–79 [Benedictus]) sowie in der parallelen Prophetie von Simeon und Hanna im Tempel (2,22–38), wobei jedoch die Worte der – als Einzige im NT – als „Prophetin“ titulierten Hanna<sup>14</sup>, die wie zuvor schon Elisabet<sup>15</sup> eine kleine Genealogie erhält (2,36), nicht referiert werden. Die Parallelität korrespondiert mit Apg 2,17f., wo aus Joel 3,1f. die inklusive Geistausgießung auf Söhne und Töchter, Knechte und Mägde zitiert wird.

Auch in der Folge wird in Lk häufig das Traditionsmaterial aus Mk und Q mit/ aus weiblicher Perspektive ergänzt: Beispielsweise folgt auf die Heilung des

---

auch die Frau aus der Menge in 11,27), unterstreicht ihr eigenständiges Profil und ihre herausragende Funktion bei Lk.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. Ri 6: Gideon; Ex 3: Mose; Jer 1: Jeremia. Außerdem die Geburtsankündigungen in Gen 16 (Hagar); Ri 13 (Mutter Simsons).

<sup>10</sup> Siehe das in Lk 1,46–55 eingebettete Magnificat (vgl. dazu die Lieder von Frauen in Ex 15; Ri 5; 1 Sam 2; Jdt 16) sowie bei Elisabet bereits V. 25.

<sup>11</sup> Siehe das Zitat von Jes 61,1f. in Lk 4,18f.

<sup>12</sup> Ausführlicher dazu (und mit weiterführender Literatur) A. Taschl-Erber, Subversive Erinnerung. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1–2 und Lk 1–2, in: C. Clivaz u. a. (Hg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen 2011, 231–256; dies., Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentraditionen, in: *SNTU 38* (2013) 97–145; dies., Messianische Prophetinnen. Frauenstimmen in der Ouvertüre des Lukasevangeliums, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research 22* (2014) 157–171; dies., Die Macht der Ohnmächtigen. Eine biblisch-theologische Spurensuche, in: *Limina – Grazer theologische Perspektiven 1* (2018) 68–91, open access: <https://www.limina-graz.eu/index.php/limina/article/view/12/6> (Zugriff: 21. November 2023).

<sup>13</sup> Zu den „gender pairs“ in Lk siehe die tabellarische Darstellung bei D’Angelo, *Women* (s. Anm. 6), 444f.; dies., (Re)presentations (s. Anm. 6), 182f. Vgl. auch Seim, *Message* (s. Anm. 6), 12–17; Böttrich, *Sensibilität* (s. Anm. 6), 181–183.

<sup>14</sup> In Offb 2,20 wird von Isebel ausgesagt, dass sie sich selbst so bezeichnet habe. Als hochbetagte Witwe von 84 (7x12) Jahren, die Gott mit Fasten und Beten dient (vgl. auch 1 Tim 5,5), erinnert Hanna an das Vorbild Judits (siehe Jdt 8,1.4.6; 16,22f.), während ihr Name wie auch ihre Anwesenheit im Tempel an die ersttestamentliche Hanna denken lassen, die in der jüdischen Rezeptionsgeschichte insbesondere aufgrund ihres Liedes in 1 Sam 2,1–10 zur Prophetie wurde (siehe z. B. bMeg 14b). Wie bei der jungfräulichen Maria verweist die Witwenschaft auf ein asketisches Ideal (das Frauen auch von traditionellen Rollenerwartungen befreite) als Voraussetzung für Prophetie. Vgl. auch die jungfräulichen Töchter des Philippus in Apg 21,9 (προφητεῦσαι).

<sup>15</sup> Siehe Lk 1,5: „aus dem Geschlecht Aarons“.

Knechtes des Hauptmanns (Lk 7,1–9 par. Mt 8,5–13)<sup>16</sup> die Auferweckung des (einzigen) Sohnes der Witwe in Naïn (7,11–17), welche Jesus in die prophetische Tradition von Elija und Elischa stellt (vgl. 1 Kön 17,17–24;<sup>17</sup> 2 Kön 4,18–37). Dass sich die Witwe in kontrastierender sozio-ökonomischer Position befindet, zeigt sich später auch bei der Opfergabe der armen Witwe in 21,1–4 (par. Mk 12,41–44).<sup>18</sup>

Was die *Gleichnisse* betrifft, tritt die Frau mit der verlorenen Drachme (Lk 15,8–10) in Parallele zum „Menschen“ mit dem verlorenen Schaf (Lk 15,4–7 par. Mt 18,12–14). Im Gleichnis von Richter und Witwe (Lk 18,1–8) liegt der Kontrast auf der Hand; eine männliche Spiegelfigur könnte der Zöllner im folgenden Gleichnis (18,10–14) darstellen.<sup>19</sup> Bereits aus der Logienquelle stammt das Doppelgleichnis von Senfkorn (Mensch/Mann) und Sauerteig (Frau) in Lk 13,18f./20f. par. Mt 13,31f./33 (gegenüber dem alleinigen Senfkornvergleichnis in Mk 4,30–32, das allerdings den Säenden nicht in den Blick nimmt). Analog findet sich in Lk 17,34f. par. Mt 24,40f. ein mit Genderperspektive parallel gestaltetes Doppelbildwort: Wird zuerst von zweien auf einem Bett (in der matthäischen Parallele sind es zwei auf dem Feld) „der eine mitgenommen und der andere zurückgelassen“, sind es im folgenden weiblich formulierten Beispiel von zwei mahlennden (Frauen) explizit „die eine“ und „die andere“. Ausdrücklich nennt auch Jesu Logion von der Spaltung im Hausverband männliche und weibliche Familienmitglieder (Lk 12,52f. par. Mt 10,35f.; vgl. Mi 7,6).<sup>20</sup>

Wenn bei den *Nachfolgelogien* aber Jüngerschaft erfordert, Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern zu „hassen“ (Lk 14,26) bzw. Haus, Frau, Brüder/Geschwister, Eltern, Kinder zu verlassen (18,29), verrät dies freilich einen androzentrischen Standpunkt. Mt 10,37 spricht demgegenüber von Vater und Mutter, Sohn und Tochter (vgl. auch ThomEv 55), Mk 10,30 par. Mt 19,29 von Häusern, Brüdern, Schwestern, Müttern (Mk)/Vater oder Mutter (Mt), Kindern und Äckern. Mit der Einfügung der „Frau“ zeigt sich eine Ambivalenz im Konzept von Nachfolge und Jüngerschaft.<sup>21</sup>

Die geschlechterspezifische Gegenüberstellung bestimmt hintergründig auch die Parallelisierung der Zwölf und der Frauen im Gefolge Jesu während seiner Verkündigung in Galiläa (Lk 8,1–3; dazu unten in 3.1.1). Anders als Mk 15,40f., wo erst bei den Zeuginnen der Kreuzigung deren Nachfolge seit Galiläa rückblickend nachgetragen wird, führt Lk *eine Jesus begleitende Frauengruppe* bereits im Erzählverlauf ein (freilich mit Verschiebungen gegenüber der markinischen Vorlage). Dabei lassen sich auch strukturelle Kompositionsanalogien beobach-

<sup>16</sup> Bei Mt folgt die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

<sup>17</sup> Auf die Witwe von Sarepta nimmt Lk 4,26 Bezug (in Gegenüberstellung zum von Elischa vom Ausatz geheilten Syrer Namaan: siehe 2 Kön 5).

<sup>18</sup> Auch der unmittelbar vorhergehende Vers in Lk 20,47 (par. Mk 12,40) deutet die problematische Situation von Witwen an (die um ihre Häuser gebracht werden).

<sup>19</sup> Zum Bitten vgl. aber auch Lk 11,5–13 (Freunde, Sohn–Vater).

<sup>20</sup> In die Reihe ließe sich auch noch Lk 11,29–32 par. Mt 12,38–42 stellen, wo neben die Niniviten die Königin des Südens tritt („mehr als Jona“ – „mehr als Salomo“). Von ersttestamentlichen Frauenfiguren wird in Lk 17,32 ferner die Frau des Lot erwähnt.

<sup>21</sup> Gegenüber Mk 10,11f. ist auch das Ehescheidungslogion in Lk 16,18 allein aus der Sicht des Mannes formuliert (vgl. aber Mt 5,32; 19,9).

ten. Während auf die Wahl der Zwölf (siehe die Namensliste in 6,14–16), die Jesus hier „Apostel“ nennt (sodass eine enge Koppelung der beiden Konzepte resultiert), die Feldrede folgt, schließt sich an die namentliche Nennung einiger hervorgehobener Frauen (8,2f.: Maria von Magdala, Johanna, Susanna) eine Gleichnisrede.<sup>22</sup> Auch wenn die Stelle in Lk 8 viele Fragen hinsichtlich der spezifischen Nachfolge von Frauen aufwirft, geht sie klar von einer breiten Partizipation von Frauen an der Jesusbewegung aus. Werden hier Frauen als Teil der Wandergruppe um Jesus eingeführt, richtet die Erzählung von Marta und Maria in 10,38–42 den Fokus darüber hinaus auf Frauen, die als *Gastgeberinnen* ihre Häuser für die Bewegung öffnen (mehr dazu unten in Abschnitt 3.2.1).

Frauen treten insbesondere als *Geheilte* in den Blick (siehe auch Lk 8,2). Aus der markinischen Tradition stammen die Heilung der Schwiegermutter des Simon (Petrus) in Lk 4,38f. (par. Mk 1,29–31; Mt 8,14f.: bereits bei Mk unmittelbar nach der Heilung des Besessenen in der Synagoge von Kafarnaum) sowie die Heilung der Frau mit Blutfluss, welche verschachtelt mit der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus<sup>23</sup> erzählt wird (Lk 8,41–56 par. Mk 5,21–43; Mt 9,18–26; auch hier schon bei Mk gepaart mit der Heilung des Besessenen von Gerasa<sup>24</sup>). Eine spezifisch lukanische Heilungserzählung liegt mit der Befreiung der gekrümmten Frau von ihrem Leiden am Sabbat vor (13,10–17; vgl. die parallele Sabbatheilung des Wassersüchtigen in 14,1–6).<sup>25</sup> Gerade in Heilungserzählungen begegnet ferner das Thema der *Sündenvergebung* (vgl. die Heilung des Gelähmten in Lk 5,17–26 par. Mk 2,1–12; Mt 9,1–8), welches das soteriologische Moment in der Begegnung mit Jesus verstärkt zum Ausdruck bringt;<sup>26</sup> so insbesondere auch in der lukanischen Variante der Salbung (der Füße) Jesu durch eine namenlose Sünderin<sup>27</sup> (Lk 7,36–50), welche die messianische (Haupt-)Salbung durch die anonyme Prophetin in Mk 14,3–9 par. Mt 26,6–13 ersetzt.

In der lukanischen *Passionserzählung* finden sich unter der Menschenmenge, welche dem Gekreuzigten folgt, um ihn klagende Frauen, die Jesus als „Frauen von Jerusalem“ anspricht (23,27–31; zur Prophetie in V. 29 vgl. auch 21,23). Aus der (markinischen) Tradition übernimmt Lk die galiläischen Nachfolgerinnen

<sup>22</sup> D'Angelo, (Re)presentations (s. Anm. 6), 182 (vgl. dies., Women [s. Anm. 6], 444), spricht hier von „architectural' pairs: two similar stories are told in different contexts to bind the narrative together and to manifest the coherence of God's plan and work.“

<sup>23</sup> Erwähnt wird in Lk 8,51 wie in der markinischen Vorlage auch die Mutter des Mädchens. Ansonsten in spiegelverkehrter Konstellation zur Auferweckung des Sohnes der Witwe in 7,11–17.

<sup>24</sup> Mt geht hier andere Wege und berichtet weiter vorne in 8,28–34 von der Heilung *zweier* Besessener bei *Gadara* (das geographisch besser zur vorgestellten Szenerie mit der sich in den See stürzenden Schweineherde passt).

<sup>25</sup> Vgl. ferner die Sabbatheilung des Mannes mit der „verdorrten“ Hand in Lk 6,6–11 par. Mk 3,1–6; Mt 12,9–14. – Dass Jesus die Frau als „Tochter Abrahams“ titulierte (Lk 13,16), korrespondiert mit der Bezeichnung des Zachäus als „Sohn Abrahams“ (19,9).

<sup>26</sup> Entsprechend parallelisiert Jesu Wort in Lk 5,31f. die Kranken, die anstatt der Gesunden den Arzt brauchen, und die Sünder(innen), die er anstatt der Gerechten zur Umkehr ruft.

<sup>27</sup> Jesus selbst stellt in der Erzählung den Kontrast ihrer Handlungen zum pharisäischen Gastgeber her. Wie der „Blutflüssigen“ in Lk 8,48 spricht er ihr am Schluss „dein Glaube hat dich gerettet“ zu (7,50; vgl. bei geheilten Männern 17,19; 18,42). Ihre Umkehr korrespondiert mit jener des Zollpächters Zachäus (19,1–19).

als Zeuginnen von Kreuzigung und Begräbnis (Lk 23,49.55 par. Mk 15,40f.47; Mt 27,55f.61), retuschiert aber deren Bedeutung als Einzige aus Jesu Jünger(innen)schaft, die bis zu seinem Tod und darüber hinaus anwesend sind (dazu unten in 3.1). Das Evangelium endet in Lk 24 nicht wie in Mk 16,8 mit der Flucht der Jüngerinnen, denen als Ersten die Auferweckungsbotschaft offenbart wird, vom Grab, sondern schließt an deren frühmorgendlichen Grabgang (zu Lk 24,1–10 vgl. Mk 16,1–8 par. Mt 28,1–8; Joh 20,1.11–13) noch weitere *Ostererzählungen* an, in denen Frauen jedoch auf der Erzähloberfläche kaum eine Rolle spielen. Die Emmaus-Erzählung<sup>28</sup> nimmt in 24,22–24 allerdings noch einmal auf das Zeugnis „einiger Frauen von uns“ (V. 22) Bezug und belegt so dessen unhintergehbare Relevanz in der frühchristlichen Überlieferung. Wenn sich bei der versammelten Gemeinde in Jerusalem in 24,33 der Blick auf „die Elf und die mit ihnen“<sup>29</sup> richtet, können Frauen implizit bei der Erscheinung des Auferstandenen samt Missionsauftrag und Geistverheißung als anwesend gedacht werden (siehe die explizit erwähnten Frauen in Apg 1,14).<sup>30</sup>

## 2.2 Das vierte Evangelium

Gegenüber den synoptischen Evangelien geht Joh auch im Blick auf Frauenüberlieferungen einen Sonderweg.<sup>31</sup> Anders als diese bietet Joh keine Notizen über eine Jesus von den galiläischen Anfängen bis zur Passion in Jerusalem begleitende Jüngerinnengruppe – der Aufriss des Evangeliums ist auch insgesamt nicht von einem einzigen Weg von Galiläa nach Jerusalem bestimmt, sondern lässt Jesus mehrmals nach Jerusalem kommen. Stattdessen sind exemplarische Begegnungen und Gespräche Jesu mit *einzelnen Frauengestalten* an entscheidenden Knoten- und Wendepunkten im johanneischen Erzähldrama platziert,<sup>32</sup> welche gegenüber den synoptischen Summarien breiten narrativen Raum erhalten und auch längere Dialoge beinhalten.<sup>33</sup> Wenn Frauen in grö-

<sup>28</sup> Wer ist die zweite Figur neben Kleopas (genannt in Lk 24,18), die nach Emmaus unterwegs ist?

<sup>29</sup> Gegenüber der ähnlichen Formulierung in Lk 24,9 könnten hier dann auch die Osterzeuginnen inkludiert sein.

<sup>30</sup> Hingegen präsentiert Apg 1 nur Männer als Zeugen der Himmelfahrt Jesu (siehe V. 2: die Apostel; in V. 11 angedreht als ἄνδρες Γαλιλαίου); vgl. das Apostolatskriterium in V. 21f. Offener formuliert Apg 13,31 (vgl. dazu Lk 23,49.55).

<sup>31</sup> Für Gesamtdarstellungen siehe T. K. Seim, *Roles of Women in the Gospel of John*, in: L. Hartman/B. Olsson (Hg.), *Aspects on the Johannine Literature* (CB.NT 18), Uppsala 1987, 56–73; dies., *Frauen und Genderperspektiven im Johannesevangelium*, in: Navarro Puerto/Perroni (Hg.), *Evangelien* (s. Anm. 6), 206–233; A. Fehribach, *The Women in the Life of the Bridegroom. A Feminist Historical-Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel*, Collegeville 1998; C. M. Conway, *Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine Characterization* (SBLDS 167), Atlanta 1999; M. M. Beirne, *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals* (JSNTS 242), London 2003; A.-J. Levine/M. Blickenstaff (Hg.), *A Feminist Companion to John*, 2 Bände (*Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* 4–5), London 2003; J. Hartenstein, *Männliche und weibliche Erzählfiguren im Johannesevangelium: Geschlechterperspektiven*, in: Navarro Puerto/Perroni (Hg.), *Evangelien* (s. Anm. 6), 421–433.

<sup>32</sup> Ebenso betont etwa S. van Tilborg, *Imaginative Love in John* (BInS 2), Leiden 1993, 169, „that a number of women play an important role in the progression of the story“.

<sup>33</sup> Entsprechend urteilt Seim, *Roles* (s. Anm. 31), 57: „The relevant material is extremely rich and consists of large, literary and theologically complicated passages to be reckoned among the highlights

ßeren Szenen in Hauptrollen auftreten als zentrale Akteurinnen, Gesprächspartnerinnen, Zeuginnen und Verkünderinnen, nehmen sie dabei auch Rollen wahr, die in den synoptischen Evangelien den Zwölf, vor allem Petrus, zugesprochen werden.<sup>34</sup>

Anstatt mit einer Geburtserzählung beginnt das vierte Evangelium mit einem Prolog, der die Inkarnation des göttlichen Wortes proklamiert (Joh 1,1–18). Entsprechend wird auch die Rolle der hier namenlos bleibenden<sup>35</sup> *Mutter Jesu* anders gezeichnet. Diese erhält ihren Auftritt bei Jesu erster Zeichenhandlung bei der Hochzeit zu Kana (2,1–11),<sup>36</sup> wo sie ihn zum Handeln herausfordert (V. 3: „Sie haben keinen Wein mehr“),<sup>37</sup> und kommt anschließend als Teil seiner Weggemeinschaft in den Blick (V. 12). Am Ende seines öffentlichen Wirkens begegnet sie erneut und rahmt so seinen Weg bis ans Kreuz (19,25–27). Wie bei Lk (siehe den erzählerischen Bogen von Lk 1f. zu Apg 1,14) tritt sie – anders als bei Mk und Mt – in kontinuierlicher Rolle und als Teil der *familia Dei* auf.<sup>38</sup>

In Joh 4,1–42 vermittelt eine ebenso anonym bleibende *Samaritanerin*<sup>39</sup> einen bedeutsamen missionarischen Erfolg Jesu in der Anfangsphase seines Wirkens. In der Begegnung am Jakobsbrunnen<sup>40</sup> entwickelt sich vom Thema des Wassers ausgehend ein theologisches Gespräch, das in die Frage der wahren Gottesverehrung mündet (der längste Dialog, den Jesus in den kanonischen Evangelien führt). Im Zuge dessen wird die samaritanische Frau zur ersten Adressatin einer „Ich bin-Offenbarung“ (4,26). Als missionarische Zeugin des Messias<sup>41</sup> lässt sie

of the gospel.“

<sup>34</sup> Vgl. S. M. Schneiders, „Because of the Woman’s Testimony ... “: Reexamining the Issue of Authorship in the Fourth Gospel, in: NTS 44 (1998) 513–535, hier: 518: „not only are an extraordinary number of John’s main characters women, but these women are assigned the very community-founding roles and functions, namely christological confession, missionary witness, and paschal proclamation, that are assigned to Peter and the Twelve in the Synoptics whereas the Twelve do not have these roles and functions in John.“

<sup>35</sup> Dies erleichtert eine Überlagerung der Figur mit (unterschiedlich interpretierten) symbolischen Bedeutungsaspekten.

<sup>36</sup> Zu den symbolischen Konnotationen des Weinwunders beim hochzeitlich-endzeitlichen Festmahl im Rahmen intertextueller Beziehungen zu ersttestamentlichen Traditionen siehe A. Taschl-Erber, Der messianische Bräutigam. Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen (ÖBS 47), Frankfurt a. M. 2017, 323–375, hier: 329–332; dies., Christus im Bild des Bräutigams. Biblische Ehemetaphorik und Geschlechterpolitik, in: M. Winkler/M. Lersch/H.-U. Weidemann (Hg.), Wahrer Gott und wahrer Mann. Das Geschlecht Jesu in der Theologiegeschichte, Freiburg i. Br. 2023, 77–118, hier: 98–104.

<sup>37</sup> In Joh 2,1 wird zuerst von ihrer Anwesenheit bei der Hochzeit gesprochen. Ebenso zeigt sich ihre vermittelnde Rolle, indem sie der Dienerschaft aufträgt, Jesu Anweisungen auszuführen (V. 5).

<sup>38</sup> Vgl. demgegenüber die Spannungen und Konflikte andeutende Szenenfolge in Mk 3,21.31–35. Wenn Maria in Lk 2,19.51 die Worte in ihrem Herzen bewahrt, entspricht sie den lukanischen Kriterien (vgl. 8,15.21; 11,28). In Joh 19,26f. gründet Jesus die neue Familie am Kreuz.

<sup>39</sup> Diese repräsentiert so auch die kollektive samaritanische Gemeinde, als deren Vermittlerin sie in der erzählten Missionierung auftritt. Zu den allegorisierenden Obertönen der Erzählung siehe Taschl-Erber, Bräutigam (s. Anm. 36), 335–345; dies., Christological Transformation of the Motif of „Living Water“ (John 4; 7): Prophetic Messiah Expectations and Wisdom Tradition, in: B. E. Reynolds/G. Boccaccini (Hg.), Reading the Gospel of John’s Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs (AJEC 106), Leiden 2018, 248–270.

<sup>40</sup> Der Brunnen verweist auf ersttestamentliche Brautwerbungsszenen (vgl. Gen 24; 29; Ex 2).

<sup>41</sup> Schneiders, Testimony (s. Anm. 34), 517, bezeichnet sie als „the only character in the Fourth Gospel

daraufhin ihren Wasserkrug stehen, wie etwa die ersten Jünger in Mk 1,18 par. ihre Netze liegen lassen.<sup>42</sup> Auch bei Joh lassen sich *gender pairs* erkennen, indem den Frauen – teils auch kontrastierend – männliche Figuren der johanneischen Erzählwelt gegenüber treten. So führt bei der samaritanischen Frau und ihren Mitbürger(inne)n in Sychar der kommunikative Prozess zum Erfolg im Unterschied zur nächtlichen theologischen Diskussion mit Nikodemus, der als den Pharisäern zuzurechnen sowie als ἀρχων τῶν Ἰουδαίων vorgestellt (Joh 3,1) und von Jesus als „Lehrer Israels“ angesprochen wird (3,10).

Am Höhepunkt des öffentlichen Wirkens Jesu, gleichsam in der Mitte des Evangeliums, betreten *Marta und Maria* die johanneische Erzählbühne (Joh 11,1–12,8; dazu unten in 3.2.2) und veranlassen ihn mit ihrer Nachricht zur (tödlichen) Krankheit ihres „Bruders“ Lazarus zu seinem letzten und größten Zeichen an der Schwelle zur Passion. In Jesu Dialog mit Marta offenbart er sich in einem gewichtigen „Ich bin-Wort“ (11,25f.), das bereits die Osterbotschaft vorwegnimmt, als „die Auferstehung und das Leben“. Daraufhin formuliert Marta – in Konkurrenz zum synoptischen Messiasbekenntnis des Petrus – das grundlegende christologische Credo der johanneischen Gemeinschaft (11,27; vgl. den Buchschluss in 20,31). Beim Gastmahl nach der Auferweckung des Lazarus, wo Marta den Tischdienst innehat (12,2), tritt Maria in der Rolle der Jesus salbenden Prophetin von Mk 14,3–9 par. auf (12,3).

Als Zeuginnen der Kreuzigung präsentiert Joh 19,25 die konstant genannte *Maria von Magdala* neben Jesu Mutter und ihrer „Schwester“ (sowie?) Maria, der Frau des Klopas<sup>43</sup>. Maria von Magdala garantiert als wichtige Zeugin die Kontinuität von Jesu Tod bis hinein in die (nach)österliche Zeit (dazu unten in 3.1). Als Empfängerin der ersten Erscheinung des Auferstandenen (in Mt 28,9f. mit der „anderen Maria“; vgl. demgegenüber Petrus/Kephas in 1 Kor 15,5; Lk 24,34) erhält sie in der Ostermorgenerzählung von Joh 20,1–18, welche sie allein zum Grab gehen lässt, den ersten Auftrag, die Osterbotschaft zu verkünden (anders in Lk 24) – und führt ihn aus. Mehrere Stichwortaufnahmen korrelieren ihre österliche Begegnung mit Jesus mit den Berufungsgeschichten der ersten Jünger in Joh 1,<sup>44</sup> sodass sie als erste nachösterliche Jüngerin den österlichen Neuanfang repräsentiert und vermittelt.

Im Vergleich zu Lk fehlen Erzählungen, die Frauen als Objekte des heilenden Handelns Jesu porträtieren. Die zum lukanischen Thema der Sündenvergebung passende Perikope mit der Ehebrecherin in Joh 8,2–11 ist sekundär. Auch Witwen treten bei Joh nicht hervor. Gegenüber den synoptischen Gleichnis-

---

who is presented as exercising a truly apostolic role during the lifetime of the earthly Jesus, a role the Fourth Evangelist pointedly takes away from the Twelve who do play such a role in the Synoptics (cf. Matt 10 and parallels)“. Wenn in Joh 4,39 „viele der Samaritaner(innen) wegen des Wortes der Frau zum Glauben an ihn kamen“, erinnert der Wortlaut an Jesu Fürbitte in 17,20 für seine Gesandten sowie „diejenigen, die durch ihr Wort an mich glauben“.

<sup>42</sup> Vgl. auch Mk 1,20 par. Mt 4,22; Lk 5,11 (jeweils ἀφέντες); zu ἀφῆκεν in Joh 4,28 außerdem Mk 10,29 par. Mt 19,29; Lk 18,29.

<sup>43</sup> Die Namensähnlichkeit zu Kleopas in Lk 24,18 lud zu Identifikationen ein.

<sup>44</sup> Zu den intratextuellen Bezügen von Joh 20,15f. zu 1,38f. siehe insbesondere S. Ruschmann, *Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin* (NTA NF 40), Münster 2002, 121–164.

erzählungen finden sich hier Bildreden, die anstatt der βασιλεία-Verkündigung Jesu Selbstoffenbarung ins Zentrum rücken. Im Kontext der Abschiedsreden Jesu taucht aber in 16,21 ein weibliche Erfahrungen aufnehmendes Gleichnis auf, das den von Jesus in Aussicht gestellten Wandel von der Trauer in (Wiedersehens-)Freude anhand einer gebärenden Frau illustriert, welche an die Bedrängnis der Geburtswehen nicht mehr denkt angesichts der Freude, „dass ein Mensch in die Welt geboren wurde“.<sup>45</sup>

Die *Kriterien für Jüngerschaft* sind grundsätzlich inklusiv konzipiert (vgl. z. B. Joh 8,31; 13,35). In der Bildrede in Joh 15 zeichnet sich mit der jeweils direkten Verbundenheit der einzelnen Rebzweige mit dem Weinstock auch ein anti-hierarchisches Programm ab, das mit Elisabeth Schüssler Fiorenza als „discipleship of equals“ gedeutet werden kann.<sup>46</sup> Das Setting des Abschiedsmahls in Joh 13,1 spielt auf einen offen bleibenden Kreis der „Seinen“ an, während Jesus in Lk 22,14 Mahl mit den „Aposteln“<sup>47</sup> hält.

Insbesondere die um die gemeinsamen Figuren Marta und Maria sowie Maria von Magdala kreisenden Erzählungen bieten sich nun im Folgenden für einen detaillierteren redaktionsgeschichtlichen Vergleich an. Indem diese zugleich für unterschiedliche Typen von Jünger(innen)schaft stehen (zur Wandergruppe gehörig / „im Haus“), lassen sich auch gut Fragen der Beteiligung von Frauen in den verschiedenen Dimensionen von Nachfolge erörtern.

<sup>45</sup> Geburtsbilder sind geläufig in Erstem Testament und jüdischer Tradition – dennoch ist bemerkenswert, dass „von den JüngerInnen ganz selbstverständlich erwartet [wird], dass sie sich alle mit einer Frau identifizieren können“ (Hartenstein, Erzählfiguren [s. Anm. 31], 429).

<sup>46</sup> E. Schüssler Fiorenza, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York 1983, 325. Vgl. die christologisch begründete Gleichheit in Gal 3,28. Zur ekklesiologischen Metaphorik in Joh 15 vgl. H.-J. Klauck, Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 215; R. E. Brown, The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times, London 1979, 87; S. M. Schneiders, Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church, in: BTB 12 (1982) 35–45; hier 40; dies., Testimony (s. Anm. 34), 530.

<sup>47</sup> Diese müssen nicht auf die Zwölf beschränkt sein – wie etliche Textvarianten explizit festhalten wollen.

### 3 Redaktionelle Akzentsetzungen aufgezeigt an exemplarischen Frauengestalten

#### 3.1 Maria von Magdala<sup>48</sup>

##### 3.1.1 Mitwandernde Jüngerin aus Galiläa (Lk 8,1–3) und Zeugin der Kreuzigung (Lk 23,49 / Joh 19,25)

Die älteste Evangeliennotiz zu Maria von Magdala in *Mk 15,40f.* berichtet (erst) bei der Kreuzigung, wo nach der Flucht der (männlichen) Jünger (*Mk 14,50*) die unvermittelte Anwesenheit von Zeuginnen erklärt werden muss, von Jesusnachfolgerinnen als ständiger Begleitung Jesu seit Galiläa. Damit wird die bisherige, auf männliche Jünger konzentrierte Perspektive korrigiert (siehe aber auch die ausdrückliche Erwähnung der „Schwester“ in *Mk 3,35*, wo es um die wahre Familie Jesu geht)<sup>49</sup>: Die in einer kleinen Liste aufgezählte engere Nachfolgerinnengruppe (siehe den *terminus technicus* ἀκολουθέω, um das Verlassen der bisherigen Lebenszusammenhänge als Nachfolge bis zum Kreuz zu beschreiben)<sup>50</sup> ist neben „vielen anderen“ mit Jesus nach Jerusalem hinaufziehenden Frauen<sup>51</sup> in einer Relektüre in die Jesusgeschichte ein- bzw. nachzutragen. Das zweite Verb, mit dem die so implizit erkennbaren Jüngerinnen charakterisiert werden (διηκόνουν αὐτῷ),<sup>52</sup> verweist entgegen den traditionellen geschlechtsspezifischen Interpretationen (als Versorgungstätigkeiten) auf einen autorisierten „Dienst“ der Jesusbotinnen. Bei Paulus handelt es sich um ein zentrales Begriffsfeld, um Aufgaben und (Leistungs-)Funktionen in missionarischer Verkündigung und Gemeindeorganisation zu beschreiben.<sup>53</sup>

Im Unterschied zu *Mk* führt das Summarium in *Lk 8,1–3* bereits vorweg (gemäß dem chronologischen Prinzip in 1,3) eine Jüngerinnengruppe neben den Zwölf<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Ein weit ausführlicheres Porträt (mit zahlreicher Literatur) findet sich in A. Taschl-Erber, *Maria von Magdala – erste Apostolin?* Joh 20,1–18: Tradition und Relecture (HBS 51), Freiburg i. Br. 2007. Siehe auch meinen Beitrag im Evangelienband der jeweils auf Deutsch, Englisch, Italienisch und Spanisch erscheinenden Reihe „Die Bibel und die Frauen“: dies., *Maria von Magdala – erste Apostolin?*, in: Navarro Puerto/Perroni (Hg.), *Evangelien* (s. Anm 6), 362–382.

<sup>49</sup> Wenn *Mk 3,35* im Singular formuliert: „Wer den Willen Gottes tut, dieser ist Bruder von mir und Schwester und Mutter“, zeigt dies, dass auch der auf die Jünger(innen) angewandte Pluralbegriff οἱ ἀδελφοί korrekterweise als „Brüder und Schwestern“ wiederzugeben ist. *Lk 8,21* fasst Jesu Antwort in *Mk 3,33–35* par. *Mt 12,48–50* komprimiert zusammen.

<sup>50</sup> Siehe insbesondere *Mk 1,18*; *2,14*; *8,34*; *10,21.28* etc.

<sup>51</sup> *Mt 27,55f.* verwischt die Differenzierung eines engeren und eines weiteren Kreises.

<sup>52</sup> Für das markinische Konzept von Jünger(innen)schaft ist zu „dienen“ (inklusive Statusverzicht) zentral: siehe *9,35*; *10,43–45*.

<sup>53</sup> Vgl. dazu die Studie von A. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT 2/226), Tübingen 2007. Hentschel stellt, beim in der Antike üblichen Bedeutungsspektrum von διακονέω und seinen Ableitungen ansetzend, dem wichtigsten Aspekt die Beauftragung heraus.

<sup>54</sup> Tatsächlich sind es in der listenartigen Konstruktion drei Gruppen, die jeweils mit einem verbindenden καὶ an Jesu Wander- und Verkündigungstätigkeit angeschlossen werden: erstens „die Zwölf“ (οἱ δώδεκα), zweitens „einige Frauen“ (γυναῖκές τινες), die als Geheilte vorgestellt und namentlich aufgezählt werden, sowie drittens „viele andere (Frauen)“ (ἕτερα πολλοί). Die präpositionale Wen-

während Jesu Wanderschaft durch Galiläa ein und setzt so die rückblickende markinische Notiz der kontinuierlichen Nachfolge im Erzählzusammenhang um. Was ihre *diakonia* betrifft, zeigen sich jedoch Verschiebungen: Neben dem Bezug auf eine pluralische Größe (statt Jesus)<sup>55</sup> erhält diese einen modifizierenden Zusatz, der stärker auf (materiellen)<sup>56</sup> Support abhebt. Hier könnte zum einen – wenn auf alle Frauen bezogen – eine grundsätzliche geschlechterspezifische Aufgabenverteilung anvisiert sein.<sup>57</sup> Zum anderen könnte sich der abschließende Relativsatz „welche ihnen dienten aus dem ihnen Vorhandenen“ (αἰτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς) möglicherweise auch nur auf die (von den vorher namentlich erwähnten „einigen Frauen“ unterschiedene) größere Gruppe der zuletzt genannten „vielen anderen“ Frauen beziehen: als Unterstützung der aus Männer und Frauen bestehenden Wandergemeinschaft in radikaler Nachfolge.<sup>58</sup> Offenbar wird ein nachzuahmendes Sponsoring-Modell für potente Adressatinnen, die autonom über Mittel verfügen, in einem urbanen römisch-hellenistischen Kontext entworfen (siehe Johanna als Frau des Herodesbeamten Chuzas),<sup>59</sup> während die sozialgeschichtliche Situation der aus den unteren Schichten stammenden Jesusbewegung anders aussieht (vgl. auch den Fokus bei Lk auf Witwen als traditionell vulnerable Gruppe).

Der engere Jüngerinnenzirkel wird über Heilungen eingeführt (was mit den sieben Dämonen bei Maria von Magdala<sup>60</sup> eine verzerrte Rezeptionsgeschichte nach sich zog); Berufungserzählungen finden sich nur von Männern. Dennoch werden die drei namentlich aufgelisteten Frauen (Maria von Magdala, Johanna und die nur hier genannte Susanna) parallel zu den Zwölf als eigene Gruppe (siehe die formgeschichtlich parallelen Namenskataloge in Lk 6,14–16 und Apg 1,13f.)<sup>61</sup> in der Wanderbewegung hervorgehoben und damit traditionelle Geschlechterrollen aufgebrochen. Während die Zwölf aber in Lk 9,1–6 von Jesus explizit gesandt werden, auch selbst zu heilen und zu verkündigen,<sup>62</sup> bleibt dies bei den Frauen offen. Die Perspektive der mitwandernden Jesus-

---

dung σὺν αὐτῷ („mit ihm“) zwischen den ersten beiden Gruppen übernimmt zusätzlich eine Scharnierfunktion. Zur Differenzierung einer namentlich genannten Dreiergruppe von einem größeren Frauenkreis siehe auch 24,10.

<sup>55</sup> Siehe aber die mehrfach bezeugte Textvariante διηκόνουν αὐτῷ, die ein Ringen um das Verständnis des „Dienens“ der Frauen bezeugt.

<sup>56</sup> Vgl. dieselbe Wendung ἐκ τῶν ὑπαρχόντων (mit Dativ) in Lk 12,15 (Warnung vor Habgier) im Horizont des lukanischen Themas des gerechten Umgangs mit Besitz. Die Frauen erfüllen damit aber auch das Kriterium für Jünger(innen)schaft in 14,33. Vgl. ferner Lk 19,8; Apg 4,32.

<sup>57</sup> So Hentschel, *Diakonia* (s. Anm. 53), 220–235; D’Angelo, (Re)presentations (s. Anm. 6), 185.

<sup>58</sup> Für Perroni, Jüngerinnen (s. Anm. 6), 171, beispielsweise „betrifft die *diakonia* [...] nicht die drei namentlich erwähnten galiläischen Jüngerinnen“ und „präzisiert sich [...] im Unterhalt der ganzen Gruppe derer, die ‚mit ihm‘ sind, und nicht im JüngerInnendienst an ‚ihm‘ (Mk 15,41: αὐτῷ)“. Vgl. außerdem Bieberstein, Jüngerinnen (s. Anm. 1), 38.

<sup>59</sup> Vgl. dazu auch die Oberschichtfrauen in Apg 17,4.12.

<sup>60</sup> Die in Lk 8,2 angedeutete Heilungsgeschichte erscheint dabei „als Relikt weiterer biographischer Erinnerungen“ (Böttrich, *Sensibilität* [s. Anm. 6], 201 Anm. 86).

<sup>61</sup> Vgl. außerdem das Dreiergremium der Zwölf in Lk 8,51; 9,28.

<sup>62</sup> Siehe auch die Analogien im Vokabular in Lk 9,1f.6.

botinnen wird nicht durchgehalten, da sie auch bis zur Kreuzigung wieder von der Textoberfläche verschwinden.<sup>63</sup>

Dort werden sie in *Lk 23,49* (mit deutlicherer Anspielung auf das Ferne-*Stehen* in Ps 37[38],12 LXX<sup>64</sup>) im Unterschied zum markinischen Prätext nicht mehr namentlich genannt und sind auch bloß von Galiläa „mit-nachgefolgt“ (vgl. auch *Lk 23,55*). Mit der vorgeschalteten Anwesenheit „aller ihm Bekannten“ (vgl. Ps 87[88],9 LXX<sup>65</sup>) wird gegen die markinische Tradition der Flucht der Jünger (*Mk 14,50*), die *Lk* nicht berichtet, eine mögliche Zeugenschaft der Zwölf offen gehalten (vgl. die Apostolatskriterien in *Apg 1,21f.*) – wenngleich sich das feminine Partizip „sehend“ nur auf die Augenzeuginenschaft der Frauen bezieht. Die lukanische Notiz verstärkt die Bezüge des Kreuzestodes Jesu zur ersttestamentlichen Tradition des leidenden Gerechten, verwischt jedoch die exklusive Bedeutung der galiläischen Jüngerinnen, die hier nur als Teil eines größeren, wenig differenzierten Publikums bei der Kreuzigung präsentiert werden.<sup>66</sup>

Dass die Zeuginnen „von ferne“ zusehen (vgl. *Mk 15,40 par. Mt 27,55*), erscheint im Vergleich zu *Joh 19,25–27*, wo sich Jesus vom Kreuz an die offenbar nahe zu ihm Stehenden<sup>67</sup> richtet, als die plausiblere Variante angesichts der römischen Soldaten bei der Hinrichtungsstätte. Bei aller Divergenz der Evangelienüberlieferungen ist der Name Marias von Magdala offenbar am festesten mit der Bezeugung der Kreuzigung verbunden, welche auch in *Joh 19,25* (hier in [zweit]betonter Schlussposition in der von Verwandtschaftskriterien dominierten Liste) auftaucht. Dass sie beim Kreuz unvermittelt auftritt und nicht näher vorgestellt wird, zeigt, dass ihre Bekanntheit vorausgesetzt ist. Der Fokus auf verwandtschaftliche Verhältnisse in *Joh 19,25* leitet zur in V. 26f. folgenden Präsentation der Modellgemeinde als neuer Familie<sup>68</sup> über. Als Jesus „nahe stehende“ Jüngerin wird Maria von Magdala Zeugin seiner letzten Verfügungen und verbürgt die Kontinuität vom Gekreuzigten zum Auferstandenen, dem sie am Ostermorgen begegnet.<sup>69</sup>

Anders als die summarischen Notizen der synoptischen Evangelien (vgl. *Lk 8,1–3; Mk 15,40f. par. Mt 27,55f.; Lk 23,49.55*) bietet *Joh* aber keine Informationen über die galiläische Jüngerinnengruppe als integrativen Teil der Wandergruppe Jesu (nur Jesu Mutter wird hier anfangs verortet), wenngleich bei Maria von

<sup>63</sup> Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen (s. Anm. 1), 68.73–75.

<sup>64</sup> ... οἱ ἑγγιστά μου ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν.

<sup>65</sup> ἐμάκρυνας τοὺς γνωστούς μου ἀπ' ἐμοῦ ...

<sup>66</sup> Perroni, Jüngerinnen (s. Anm. 6), 183, verweist auf die in ihrer Unbestimmtheit ähnliche Charakterisierung der Frauen in *Lk 23,27* und hebt „in beiden Fällen eine starke Tendenz zur Generalisierung“ (mit einem unspezifischen Gebrauch von ἀκολουθῆω) hervor. Anders Seim, Message (s. Anm. 6), 20, zu V. 27 und 49: „the group of women [...] is given a prominent position as especially representative of the greater group which is mentioned first“.

<sup>67</sup> Εἰστήκεισαν an der Satzspitze von *Joh 19,25* wie in *Lk 23,49*.

<sup>68</sup> Entsprechend sendet Jesus Maria von Magdala in *Joh 20,17* zu den nun (erstmal) als seine „Brüder und Schwestern“ bezeichneten Jünger(inne)n (πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου), welche somit tatsächlich „Kinder Gottes“ (1,12 mit dem inklusiven Begriff τέκνα θεοῦ) geworden sind.

<sup>69</sup> In *Joh* ist sie nicht Zeugin des Begräbnisses im Unterschied zu den Synoptikern (entsprechend der dreifachen Formel „gestorben – begraben – auferweckt“, siehe 1 Kor 15,3f.).

Magdala im Hinblick auf ihr unvermitteltes Erscheinen in Jerusalem die Nachfolge seit Galiläa vorausgesetzt sein dürfte. Wird hier ein entsprechendes Traditionswissen erwartet – etwa indem die Zeuginnen der Kreuzigung in Joh 19,25 an die bei Mk in diesem Kontext nachgetragenen Jesusnachfolgerinnen erinnern sollten (wodurch Mk 15,41 eine zuvor androzentrische Perspektive korrigiert)? Repräsentiert die Magdalenerin, die in den differierenden Frauenlisten der Synoptiker konstant an der Spitze genannt wird, die galiläische Jüngerinnengruppe im Erzählbogen bis zum Ostermorgen entsprechend der johanneischen Tendenz, zu individualisieren?

### 3.1.2 Osterzeugin (Lk 24,1–12 / Joh 20,1–18)

Gegenüber der Ostermorgenerzählung in Mk 16,1–8 gibt es in der parallelen Version in *Lk 24,1–12* einige Unterschiede, von denen hier nur die wichtigsten behandelt werden können. So erteilen etwa die „zwei Männer in (wie ein Blitz) hell-strahlender Kleidung“ (V. 4), die hier zu den aufgrund der Nichtauffindbarkeit des Leichnams<sup>70</sup> ratlosen Frauen treten, keinen Auftrag zur Verkündigung der Osterbotschaft (diff. Mk 16,7). Stattdessen fordern sie diese belehrend (V. 5: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“<sup>71</sup>) auf, sich an Jesu Leidens- und Auferstehungsankündigung in Galiläa zu erinnern<sup>72</sup> (V. 6f.) – was die Frauen auch tun (V. 8).<sup>73</sup> Das für Lk zentrale Motiv der Erinnerung<sup>74</sup> setzt freilich voraus, sie als beständige Hörerinnen der Worte Jesu (als der Nachfolgegemeinschaft um Jesus seit Galiläa Angehörnde: vgl. 8,1–3; 23,49.55) in den Blick zu nehmen. In der Folge verkünden sie (ἀπήγγειλαν) auch ohne expliziten Auftrag die Osterbotschaft „den Elf und allen übrigen“ (Lk 24,9; vgl. Mt 28,8; diff. Mk 16,8), also einem weiten Kreis von Jesusanhänger(inne)n. Erst V. 10 als Scharnier trägt die Namen der österlichen Erstzeuginnen, einem Protokoll vergleichbar, nach („Es waren aber die magdalenische Maria, Johanna, die Maria des Jakobus und die übrigen [Frauen] mit ihnen“)<sup>75</sup> und richtet den

<sup>70</sup> Das bei Lk verstärkte Motiv (24,3.23) erinnert an antike Entrückungserzählungen.

<sup>71</sup> Als Variation zu Mk 16,6 (vgl. auch Mt 28,5): „Jesus sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten.“

<sup>72</sup> Zum damit verbundenen „wie er euch sagte“ (μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ...) in Lk 24,6 vgl. Mk 16,7 (καθὼς εἶπεν ὑμῖν: bezogen auf die Ankündigung des Sehens Jesu in Galiläa); Mt 28,6 (καθὼς εἶπεν: bezogen auf die Ankündigung der Auferweckung). Zum Jesus-Zitat in Lk 24,7 vgl. 9,22 (mit ähnlicher sprachlicher Struktur); 9,44 (mit Erinnerungsauftrag); 17,25 (jeweils an die Jünger[inne]n gerichtet); 18,31–33 (hier an die Zwölf adressiert). Siehe dazu M.-L. Rigato, „Remember“ ... Then They Remembered: Luke 24.6–8, in: Levine/Blickenstaff (Hg.), Companion to Luke (s. Anm. 1), 269–280.

<sup>73</sup> Dazu Reid, Gospel (s. Anm. 6), 20: „The role of the women as faithful, persistent disciples comes to the fore; they both hear and act on the word.“ Für Melzer-Keller, Jesus (s. Anm. 6), 270, impliziert „ihr Erinnern zugleich ein Verstehen [...]. [...] Sie ziehen die richtige Konsequenz und [...] sind [...] die ersten, die Zeugnis ablegen für die Auferstehung Jesu [...].“ Analog sieht Böttrich, Sensibilität (s. Anm. 6), 204, sie als „die ersten Theologinnen“. Anstatt die Frauen als Botinnen zu den Männern zu senden, mache Lk sie „zu eigenständigen Adressatinnen der Auferstehungsbotschaft. Der Appell an ihre Erinnerung spricht sie als Nachfolgerinnen bzw. Schülerinnen Jesu an.“ (Ebd. 203.) Vgl. außerdem K. Huber, „Erinnert euch ...!“ (Lk 24,6). Zur Rolle der Frauen und Bedeutung des Sich-Erinnerns in der lukanischen Ostererzählung, in: PZB 32 (2023) 141–160, URL: <https://phaidra.univie.ac.at/o:1924410> (Zugriff: 21. November 2023).

<sup>74</sup> Vgl. auch Maria in Lk 2,19.51.

<sup>75</sup> Die ersten beiden Namen (während die Maria des Jakobus aus der markinischen Tradition stammt:

Fokus zudem auf „die Apostel“ als Adressaten der Botschaft, die „ihnen“ jedoch wie „leeres Gerede“ erscheint und keinen Glauben findet (V. 11). Petrus muss erst den Bericht der Frauen bestätigen (V. 12; vgl. V. 24<sup>76</sup>).

Den Jüngerinnen begegnet auch nicht der Auferstandene wie in Mt 28,9f., sodass sie eine Funktion in der Sammlung der zerstreuten Jüngergruppe erhalten würden. Aufgrund einer Christophanie vor Petrus aber (von der freilich keine Erzähltradition existiert) kommt offenbar die Gemeinschaft zum Glauben an Jesu Auferweckung (Lk 24,34): die Frage der Protophanie (nach der Emmaus-Erzählung) zurechtrückend? Wie 1 Kor 15 zeigt, begründen Christuserscheinungen auch Autoritäts- und Apostolatsansprüche. Die Kontinuität der Jesusbewegung wird bei Lk vor allem durch Petrus als „Kronzeugen“<sup>77</sup> und die Elf verbürgt. In Apg 1 kommt für das nach dem Ausfall des Judas nachzubesetzende Apostelamt (V. 25: τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς) nur einer der Männer als autorisierter „Zeuge der Auferstehung“ (V. 22) in Betracht, obwohl es gerade die Frauen sind, welche das in V. 21f. genannte Kriterium der ununterbrochenen Gemeinschaft mit Jesus erfüllen.

Eine besondere Autorität Marias von Magdala tritt demgegenüber in *Joh 20,1–18* zu Tage.<sup>78</sup> Hier kommt sie allein zum Grab (V. 1)<sup>79</sup> und berichtet die Entdeckung des (zunächst noch ganz auf der vordergründigen Ebene gedeuteten) offenen Grabes sogleich Petrus und dem „anderen Jünger, den Jesus liebte“ (V. 2), die – ähnlich wie in Lk 24,12.24 – selbst zum Grab laufen und dort zu eigenen Sichtweisen gelangen (V. 3–10). Dass Maria in 20,11 unvermittelt wieder beim Grab steht und sich (hier erst) hineinbückt<sup>80</sup>, verrät eine Schnitt- bzw. Nahtstelle in der vorliegenden Erzählkomposition. Als sie sich nach der Engellerscheinung im Grab, die den auf wunderbare Weise verschwundenen Leichnam markiert, aber nicht interpretiert (V. 12f.),<sup>81</sup> vom Grab abwendet,<sup>82</sup> „sieht“ sie als Erste den Auferstandenen (V. 14). Nach einer an griechische Dramen und Romane<sup>83</sup>

vgl. Mk 15,40; 16,1) verklammern die Ostererzählung mit der Erwähnung von Frauen um Jesus in Lk 8,2f. (auch hier wird ein weiterer Kreis von den namentlich genannten Jüngerinnen unterschieden). Noch enger als bei Mk ist ihr Grabgang an das Zeugnis der Grablegung Jesu und die anschließende Vorbereitung der Salböle (23,55f.; vgl. Mk 16,1) angebunden. Lk 23,55 identifiziert die Frauen (nun mit Artikel) als die Zeuginnen der Kreuzigung von V. 49, indem jeweils auf ihre Begleitung Jesu seit Galiläa hingewiesen wird. So tritt die kontinuierliche (Zeuginnen-)Rolle der Jüngerinnen ans Licht.  
<sup>76</sup> Hier sind es jedoch unspezifisch „einige von denen mit uns“. Zuvor lösen die Frauen in Lk 24,22 Aufregung aus (ἐξέστησαν ἡμᾶς).

<sup>77</sup> Vgl. auch Melzer-Keller, Jesus (s. Anm. 6), 271.

<sup>78</sup> Für eine detaillierte Exegese siehe meine Monographie zu Maria von Magdala (s. Anm. 48).

<sup>79</sup> Die im Unterschied zu Mk 16,2 (λίαν πρωὶ ... ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου) noch nächtliche Situierung (πρωὶ σκοτίας ἐτι οὐσης) verweist auf eine differierende symbolische Lichtregie und erinnert darüber hinaus an die ihren abwesenden Geliebten suchende „Braut“ in Hld 3,1–4.

<sup>80</sup> Zu παρέκλυψεν vgl. das Partizip παρακύψας in Joh 20,5 (der geliebte Jünger) sowie Lk 24,12 (Petrus).

<sup>81</sup> Im Unterschied zu den synoptischen Angelophanien erklären die johannischen Himmelsboten nicht die Situation im Grab, sondern fragen Maria von Magdala nach dem Grund ihres Weinens (Joh 20,13); es fehlt auch die gattungsgemäße Furchtreaktion (vgl. demgegenüber Mk 16,5f. par. Lk 24,5f.; Mt 28,5f.). Das traditionelle Motiv der Suche nimmt in Joh 20,15 der Auferstandene auf („Wen suchst du?“).

<sup>82</sup> In den äußeren Bewegungen spiegeln sich innere: siehe A. Taschl-Erber, Erkenntnis Schritte und Glaubenswege in Joh 20,1–18. Die narrative Metaphorik des Raums, in: PZB 15 (2006) 93–117.

<sup>83</sup> Siehe z. B. Chariton, Kallirhoë 8,8.

erinnernden Wiedererkennungsszene, in der Jesus sie namentlich anspricht (V. 16),<sup>84</sup> wird sie von ihm gesandt, der Jünger(innen)gemeinschaft (nun als „Geschwister“ des zum Vater Aufsteigenden bezeichnet) die johanneische Osterbotschaft mitzuteilen;<sup>85</sup> anstatt den Wiedergefundenen festzuhalten,<sup>86</sup> soll sie vielmehr seinen Auftrag erfüllen (V. 17). Analog zu Offenbarungserfahrungen und Beauftragungsvisionen ersttestamentlicher Propheten verkündet sie schließlich in 20,18: „ich habe den Herrn (κύριος) gesehen“<sup>87</sup> – womit sie nach paulinischen Kriterien (siehe 1 Kor 9,1) als (erste) Apostelin gelten könnte.<sup>88</sup>

Die in den österlichen Weg Marias von Magdala eingeschobene Sequenz des „Wettlaufs“, der das Verhältnis des Petrus und des johanneischen „anderen (Lieblings-)Jüngers“ narrativ inszeniert, scheint die Bedeutung der Jüngerin zu verschieben, insofern nun der namenlose, von Jesus geliebte Jünger, in dem sich das Selbstverständnis der johanneischen Gemeinschaft verdichtet, aufgrund des zeichenhaften Grabbefundes als Erster zum Glauben kommt (die Reaktion des Petrus lässt der Text offen).<sup>89</sup> Das literarische Arrangement der konkurrierenden um das Grab kreisenden Szenen (mit unterschiedlichen Vorstellungshorizonten)<sup>90</sup> veranschaulicht verschiedene Wege, „sehend“ zum Osterglauben zu gelangen. Für Maria stellt die personale Begegnung mit Jesus im „Garten“<sup>91</sup> die entscheidende „Wende“ (vgl. V. 14 und 16) in einem schrittweisen Erkenntnisprozess dar, in welchem den Engeln bloß eine Nebenrolle zukommt.<sup>92</sup> In ihrem prophetisch-visionären „Sehen“ erfüllen sich die Verheißungen der Abschiedsreden (vgl. Joh 14,19–21; 16,16–22), sodass sie als paradigmatische Jüngerin den Erkenntnisweg der Gemeinde repräsentiert – und auch vermittelt. Nach ihrem

<sup>84</sup> In der narrativen Symbolik des Joh erweist sie sich dadurch als eine der „Seinen“: vgl. 10,3f. Siehe auch die zentralen Elemente Kommen – Sehen – Erkennen – Bezeugen.

<sup>85</sup> Vgl. dazu Mk 16,7; Mt 28,7.10.

<sup>86</sup> Zur Diskussion des *noli me tangere* siehe A. Taschl-Erber, *Between Recognition and Testimony. Johannine Relecture of the First Easter Witness and Patristic Readings*, in: R. Bieringer/B. Baert/K. Demasure (Hg.), *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective. Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations* (BETL 283), Leuven 2016, 77–110.

<sup>87</sup> Vgl. Jes 6,1.5; Am 9,1 sowie Micha in 1 Kön 22,19; 2 Chr 18,18.

<sup>88</sup> Bei Joh wird der Apostelbegriff nicht in spezifischer Bedeutung verwendet: In 13,16 begegnet eventuell doppelbödige Kritik, wenn der Gesandte nicht größer sein soll als der, der ihn gesandt hat.

<sup>89</sup> Auf der Erzählebene teilt er diesen jedoch nicht anderen mit: Die Jünger kehren am Ende wortlos nach Hause zurück (Joh 20,10; vgl. Lk 24,12: hier wundert sich Petrus über das Geschehene). Zuvor konstatiert Joh 20,9 in einem lukanisch klingenden Erzählerkommentar ihre mangelnde Einsicht aus der Schrift in die Notwendigkeit der Auferstehung Jesu (ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι).

<sup>90</sup> Während den fehlenden Leichnam in Joh 20,12 die beiden Engel mit ihrer Position an dessen Kopf- und Fußende verdeutlichen, sind es in der Jüngerszene – in apologetischer Steigerung und gegenüber dem visionären Element gleichsam „materialisiert“ (vgl. die entsprechende Tendenz in Lk 24) – die im Grab zurückgelassenen Leinenbinden (die auch eine Verlegung oder einen Diebstahl des Leichnams ausschließen; vgl. Joh 20,2.13.15 sowie Mt 28,11–15) sowie das auf dem Kopf gelegene Schweißtuch (Joh 20,6f.).

<sup>91</sup> Marias beredetes Missverständnis des Auferstandenen als „Hüter des Gartens“ (Joh 20,15: κηπουρός) deutet in typischer johanneischer Ironie auf eine christologische Tiefendimension im Horizont eschatologischer (insbesondere messianischer) frühjüdischer Paradiesvorstellungen (vgl. z. B. TestLev 18,10f.).

<sup>92</sup> Hier wird sie selbst zur ersten den Auferstandenen verkündigenden Botin (ἀγγέλλουσα).

Osterzeugnis wird am Abend „an jenem Tag, dem ersten der Woche“<sup>93</sup> (Joh 20,19) der Auferstandene in der Mitte der Jünger(innen)gemeinschaft gegenwärtig.

Der Mk später zugewachsene sekundäre Schluss, der in der Magdalenenüberlieferung auch einige lukanische Elemente rezipiert (die sieben Dämonen, man glaubt ihr nicht), hält – offenbar gegen anderslautende Stimmen – explizit die Ersterscheinung (Protophanie) des Auferstandenen vor Maria von Magdala fest.<sup>94</sup>

## 3.2 Marta und Maria

### 3.2.1 Das lukanische Porträt des Schwesternpaares (Lk 10,38–42)

Von den Frauen in der Wandergruppe um Jesus richtet sich der Blick auf die „sesshaften“, denen gleichwohl eine tragende Funktion in der Bewegung zukommt. Lk 10,38 präsentiert „eine Frau namens Marta“<sup>95</sup> als Gastgeberin, die Jesus auf seiner Wanderschaft (nach vielen Textzeugen: „in ihr Haus“) „aufnimmt“.<sup>96</sup> Im Kontext des lukanischen „Reiseberichts“ (in 9,51 entschließt sich Jesus für den Weg nach Jerusalem) wird hier zum ersten Mal eine positive Aufnahme Jesu geschildert (diff. 9,52f.). Dabei wird nun nicht mehr die Situation der Wanderprediger(innen)<sup>97</sup> beleuchtet, sondern die Perspektive von deren Gastgeber(inne)n (vorbereitet im Gleichnis vom barmherzigen Samariter 10,30–37), sodass „die Verbindungen – vielleicht sogar die fließenden Übergänge? – zwischen den JüngerInnen, die mit Jesus unterwegs sind, und denen, die ‚in den Häusern‘ Jesu Wort hören, anklingen“<sup>98</sup>. Den problematisierten vielfachen Mühlen der Versorgungsarbeit (10,40; vgl. Apg 6,1) wird entsprechend dem Vorrang der βασιλεία vor der betriebsamen Sorge<sup>99</sup> um den Alltag ein – gerade für Frauen (deren traditioneller Platz bei einem Mahl ja nicht zu Füßen eines Rabbi war)<sup>100</sup> – alternatives Rollenmodell gegenübergestellt und von Jesus gegenüber Einwänden ausdrücklich verteidigt (10,41f.).<sup>101</sup> Die Charakterisierung von Martas „Schwester“ Maria, die „bei den Füßen des Herrn sitzend sein Wort hör-

<sup>93</sup> Bringt die formelhafte Angabe „an jenem Tag“ (vgl. auch Joh 14,20; 16,23) eine prophetisch-eschatologische Dimension zum Ausdruck, läutet der „erste Tag“ in Entsprechung zu Gen 1,5 gleichsam eine neue Schöpfung ein.

<sup>94</sup> Mk 16,9: πρωτὴ πρώτη σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρία τῇ Μαγδαληνῇ.

<sup>95</sup> Ob die etymologische Bedeutung ihres aramäischen Namens („Herrin“) eine Rolle spielt? Dazu Seim, Message (s. Anm. 6), 98; B. Escaffre, Marta, in: Navarro Puerto/Perroni (Hg.), Evangelien (s. Anm. 6), 340–361, hier: 346f.; B. J. Koet/W. E. S. North, The Image of Martha in Luke 10,38–42 and in John 11,1–12,8, in: J. Verheyden/G. Van Belle/J. G. van der Watt (Hg.), Miracles and Imagery in Luke and John. Festschrift Ulrich Busse (BETL 218), Leuven 2008, 48–66; hier 51f. Zu Lk 10,38–42 siehe insbesondere auch die Beiträge in Levine/Blickenstaff (Hg.), Companion to Luke (s. Anm. 1).

<sup>96</sup> Vgl. z. B. Lydia in Apg 16,15, die Paulus in ihr Haus einlädt.

<sup>97</sup> Vgl. im näheren Kontext Lk 9,1–6.23f.57–62; 10,1–16.

<sup>98</sup> Bieberstein, Jüngerinnen (s. Anm. 1), 141. Mit einer Projektion späterer Verhältnisse in die Jesuszeit ist ebenso zu rechnen (dazu etwa Melzer-Keller, Jesus [s. Anm. 6], 238f.).

<sup>99</sup> Zu μεριμνάω in 10,41 vgl. auch Lk 12,22–31 par. Mt 6,25–34.

<sup>100</sup> Vgl. Bieberstein, Jüngerinnen (s. Anm. 1), 140.

<sup>101</sup> In Joh 12 ist es Judas als „einer seiner Jünger“ (V. 4), der Marias Verhalten infrage stellt.

te“ (10,39), lässt an das Bild von Propheten- oder Rabbinenschülern denken.<sup>102</sup> Zugleich entspricht sie den Maßstäben der neuen Familie Jesu.<sup>103</sup> Martas „Dienst“, der in V. 40 neben dem Infinitiv διακονεῖν mit dem in den Evangelien nur hier begegnenden Substantiv διακονία bezeichnet wird, erhält wiederum vor dem Hintergrund der Belege in der Apg über den unmittelbaren Erzählkontext hinausweisende Konnotationen.<sup>104</sup>

Als problematisch erweist sich für die Rezeptionsgeschichte, dass die in Martas Worten in 10,40 durchscheinenden Konflikte in der Jesusbewegung und gemeindlichen Praxis (vgl. Apg 6,1–7: hier ist aber die *diakonia* als Amt in der Folge Männern vorbehalten)<sup>105</sup> als solche zwischen Frauen dargestellt und so *deren* Beispiele für Nachfolge gegeneinander ausgespielt werden.<sup>106</sup> De facto lasten nun widersprüchliche Anforderungen auf Marta,<sup>107</sup> die sich an Jesus wendet. Die befreiende Stoßrichtung des (variantenreich überlieferten) Jesuswortes in 10,41f., das mit doppelter namentlicher Anrede<sup>108</sup> der vom „vielen Dienst“ (V. 40) beanspruchten Marta einsetzt und ihr den von Maria gewählten „guten Teil“ (V. 42) vor Augen führt, gerade auch im Sinne einer Aufhebung klassischer Rollenfixierungen (sowie damit verbundener patriarchaler Privilegien; vgl. 22,26f.) ging verloren.<sup>109</sup> Stattdessen bestimmt das Lob der hörenden (und schweigenden) Jüngerin bei gleichzeitiger Kritik weiblicher *diakonia* die Rezeption.<sup>110</sup>

<sup>102</sup> Vgl. dazu 2 Kön 4,38; 6,1; Lk 2,46; 8,35; Apg 22,3.

<sup>103</sup> Siehe Lk 8,21: „Meine Mutter und meine Geschwister sind die, die das Wort Gottes hören und tun.“ Mit dem Hören auf das Wort (bzw. die Worte) des Kyrios (mit dem sich aber auch das Tun verbindet) erweist sich Maria (jedoch ebenso Marta) als idealtypische Jüngerin. Vgl. auch Lk 6,47–49; 8,11–15; 11,28.

<sup>104</sup> Vgl. Apg 1,17,25; 6,1.4 (V. 3: διακονεῖν τραπέζας); 11,29; 12,25; 20,24; 21,19. Paulus verwendet διακονέω und seine Derivate für den Verkündigungsdienst. – So sieht etwa Hentschel, *Diakonia* (s. Anm. 53), 246–258, Martas Tischdienst als transparent für ein gemeindliches Amt (diff. Bieberstein, *Jüngerinnen* [s. Anm. 1], 132–137). Aufgrund der begrifflichen Verwendung bei Lk betrachten Koet/North, *Image* (s. Anm. 95), 57, „her work as comparable to the work done by the apostles“ (siehe auch ihre Kapitelüberschrift „Martha as minister of the kingdom of God in Luke 10,38–42“).

<sup>105</sup> Siehe auch hier den Primat des Wortes (διακονία τοῦ λόγου).

<sup>106</sup> In Lk 12,52f. beziehen sich die Oppositionen im Haus (οἶκος) hingegen auf Generationenkonflikte.

<sup>107</sup> Vgl. G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 32001, 207 Anm. 38; außerdem L. Schottroff, *Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit*, in: W. Schottroff/W. Stegemann, *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Band 2: *Frauen in der Bibel*, München 1980, 91–133, hier: 123f.: „Martha wird beides schaffen müssen – und so wird es in den Christenhäusern des ersten Jahrhunderts auch praktisch ausgesehen haben: Die Frauen arbeiteten für das Wort Gottes und versorgten den Haushalt (und arbeiteten beruflich).“

<sup>108</sup> Vgl. die Berufungserzählungen in Apg 9,4; 22,7; 26,14 sowie Ex 3,4; 1 Sam 3,10.

<sup>109</sup> Vgl. Bieberstein, *Jüngerinnen* (s. Anm. 1), 142.

<sup>110</sup> Vgl. die kritischen Perspektiven auf den lukanischen Text von Hentschel, *Diakonia* (s. Anm. 53), 236–258; Perroni, *Jüngerinnen* (s. Anm. 6), 172–180.

### 3.2.2 Marta und Maria als Protagonistinnen in Joh 11,1–46; 12,1–8

Dem aus der Tradition<sup>111</sup> bekannten Schwesternpaar wird in *Joh 11* der (tod-)kranke Lazarus<sup>112</sup> als „Bruder“ an die Seite gestellt. Joh 11,1f. richtet den Fokus im Unterschied zu Lk 10,38f. zunächst auf Maria (vgl. auch V. 45), auf deren später erzählte Salbung, die sie an Jesus vollzieht (Joh 12,3), bereits proleptisch hingewiesen wird, und ordnet die anderen beiden Geschwister ihr zu; das bei Lk nicht genannte Dorf (κώμη), wo die beiden Frauen wohnen, wird als Betanien konkretisiert. Die Nachricht der Schwestern an Jesus in 11,3 deutet auf ein schon länger bestehendes Freundschaftsverhältnis.<sup>113</sup> Dass Jesus die betanischen Geschwister „liebte“ (V. 5: ἠγάπα; nun ist Marta vorgeordnet, was bereits ihre Rolle in der folgenden Erzählung vorbereitet) – wie etwa den namenlos bleibenden Jünger in 13,23; 19,26; 21,7.20 (ἠγάπα) / 20,2 (ἐφίλει) – verweist in der johanneischen Sprachwelt auf ihre Zugehörigkeit zum Kreis der „Seinen“ (für die er in den Tod geht)<sup>114</sup> als „first-class‘ disciples“<sup>115</sup>.

Als Marta in 11,20 von Jesu Kommen hört (dessen Verspätung angesichts des Todes des „Bruders“ die Erwartungen durchkreuzt)<sup>116</sup>, geht sie ihm entgegen,

<sup>111</sup> Offenbar wird für *ihre* Namen entsprechendes Traditionswissen vorausgesetzt. Wie lassen sich die im Folgenden aufgezeigten übereinstimmenden Grundmotive (aber auch etwa bei Lk 24,12/ Joh 20,3–10 oder Lk 7,38.44.46/Joh 12,3) bei gleichzeitig unterschiedlicher Realisierung des Erzählstoffs erklären? Ist Joh von Lk abhängig? So z. B. H. Thyen, Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1–12,19) als ‚Palimpsest‘ über synoptischen Texten, in: F. van Segbroeck u. a. (Hg.), *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck*, 3 Bände (BETL 100), Leuven 1992, 2021–2050. Hingegen hält M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT)*, Regensburg 2009, 722, einen unmittelbaren Bezug des johanneischen Erzählmaterials zu Lk für „unwahrscheinlich“. – Oder ist von einer Beeinflussung im Sinne einer *second orality* auszugehen? Überlagerte vielleicht die lukianische Überlieferung von Marta und Maria eine ursprünglich nur von Lazarus und seiner Schwester Maria handelnden Erzählung? (Siehe dazu auch die textkritischen Beobachtungen zum P66 von E. Schrader, *Was Martha of Bethany Added to the Fourth Gospel in the Second Century?*, in: HTR 110 [2017] 360–392.) R. E. Brown, *The Gospel according to John (i–xii). Introduction, Translation, and Notes (The Anchor Bible 29)*, Garden City 1966, 433, konstatiert wiederum vage „some cross-influence between the Lucan and Johannine portraits of the two women“. – Oder schöpfen Lk und Joh unabhängig voneinander aus einem gemeinsamen Pool an (möglicherweise breiter bekannten) Überlieferungen, um differierendes Interessen gemäß jeweils eigene Geschichten zu entwickeln? So rekurriert z. B. M. R. D’Angelo, *Women Partners in the New Testament*, in: JFSR 6 (1990) 65–86, hier: 77 Anm. 50, auf einen „nucleus that is known to both Luke and John“.

<sup>112</sup> In Lk 16,19–31 begegnet eine gleichnamige Gleichnisfigur: vgl. V. 30f. mit der Reaktion auf die Totenerweckung in Joh 11,45–53. H. Thyen, *Das Johannesevangelium (HNT 6)*, Tübingen 2005, 509, sieht in Joh 11 „ein intertextuelles Spiel“ mit dem lukianischen Gleichnis.

<sup>113</sup> Zur Charakterisierung des Lazarus in Joh 11,3 (ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ) siehe auch V. 11.36.

<sup>114</sup> Vgl. Joh 13,1 (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς); außerdem 13,34/15,12 (ἠγάπησα ὑμᾶς); 15,9 (ὑμᾶς ἠγάπησα) sowie in 15,14f. die Bezeichnung der Jünger(innen) als Freunde und Freundinnen (φίλοι). Zum Thema der Liebe siehe A. Taschl-Erber, *Narrative Modelle der johanneischen Liebeskonzeption: geliebte und liebende JüngerInnen*, in: JBTh 29 (2015) 119–147.

<sup>115</sup> Brown, *Community* (s. Anm. 46), 197.

<sup>116</sup> Zu metaphorischen Obertönen vgl. 1 Thess 4,13–18. Dazu etwa Schneiders, *Women* (s. Anm. 46), 41.

während Maria im Haus sitzen bleibt.<sup>117</sup> Der von ihr anschließend eröffnete<sup>118</sup> Dialog (V. 21–27), welcher der Zeichenerzählung vorangestellt ist und den „Sinn-schwerpunkt“<sup>119</sup> der Geschichte bildet, geht in eine völlig andere Richtung als in Lk 10,40–42 und präsentiert sie als eine der „Lieblingsschüler(innen)“ Jesu, die hier zu einem vertieften Verständnis der eschatologischen Auferweckungshoffnung angeleitet wird. Auf Jesu zentrale Offenbarung „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (11,25f.) antwortet sie „with the most comprehensive confessional statement in the entire Gospel“<sup>120</sup> (siehe die *inclusio* mit 20,31). Gleichzeitig erscheint sie in interfiguraler Konkurrenz zu Petrus in der synoptischen Überlieferung (vgl. Mk 8,29; Mt 16,16; Lk 9,20), auf dessen Messiasbekenntnis sich sein Primat gründet (siehe insbesondere Mt 16,16–19), wohingegen „im traditions-geschichtlichen Äquivalent zu dieser synoptischen Szene in Joh 6,66–71 ein gleich-lautendes Bekenntnis des Petrus [fehlt]“<sup>121</sup>. Wenn sie danach Maria Jesu Ruf vermittelt<sup>122</sup> (11,28: „Der Lehrer ist da und ruft dich“; vgl. 10,3), woraufhin diese, als sie es *hört*, schnell aufsteht (11,29; vgl. etwa Levi in Mk 2,14) und zu Jesus kommt (wie z. B. Natanaël in Joh 1,47)<sup>123</sup>, werden schließlich beide als Jesu Schülerinnen profiliert. Die überleitende Notiz bildet ein Gegengewicht zu den Berufungserzählungen in Joh 1, in denen Frauen nicht explizit erwähnt werden.<sup>124</sup>

Die folgende Szene mit Maria beim Grab entspricht in ihrer Emotionalität angesichts der Situation der Trauer um den verstorbenen Bruder/Freund eher den Lesererwartungen. Marias Worte in 11,32 klingen dabei wie ein Echo jener Martas in V. 21, die in V. 39f. noch einen dialogischen Auftritt erhält.<sup>125</sup> Das Bild Marias zu Jesu Füßen korreliert mit dem lukanischen Porträt der Jüngerin – wie in der folgenden Salbungserzählung.

Nach der Auferweckung des Lazarus findet in *Joh 12* ein Gastmahl für Jesus in Betanien statt. Das Setting erinnert an Mk 14,3–9 par. Mt 26,6–13, doch bildet die Gastgeberrolle hier eine Leerstelle.<sup>126</sup> Vor der Hintergrundfolie von Lk 10,40

<sup>117</sup> Zu diesem Bild Marias (ἐκαθήζετο) vgl. Lk 10,39 (παρακαθῆσθεῖσα) – wenngleich der johanneische Kontext differiert: Nach Theobald, *Evangelium* (s. Anm. 111), 732, handelt es sich um ein „Trauersitzen“, das zu den jüdischen Klageriten gehört. Vgl. auch Mt 27,61 (καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου); außerdem etwa IJoh 2,13; Klgl 2,10.

<sup>118</sup> Wie in Lk 10,40 mit κύριε.

<sup>119</sup> J. Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft* von Joh 11,1–46, Stuttgart 1985, 29; Theobald, *Evangelium* (s. Anm. 111), 713f.

<sup>120</sup> Koet/North, *Image* (s. Anm. 95), 63. Perroni, *Jüngerinnen* (s. Anm. 6), 173, bezeichnet sie „als erste Zeugin des Glaubens an die Auferstehung“.

<sup>121</sup> Klauck, *Gemeinde* (s. Anm. 46), 243.

<sup>122</sup> Vgl. dazu die Erzählstruktur in Joh 1,15–51 (die ersten Jünger vermitteln weitere Kontakte mit Jesus) oder 4,28–42 (die Samaritanerin und die Leute von Sychar).

<sup>123</sup> Vgl. zu dieser Wendung auch Joh 4,40; 5,40; 6,35.37.44.45.65; 7,37; 10,41.

<sup>124</sup> Vgl. dazu auch A. Reinhartz, *The Gospel of John*, in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures*, Band 2: *A Feminist Commentary*, New York 1994, 561–597, hier: 581; I. R. Kitzberger, *Mary of Bethany and Mary of Magdala – Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response*, in: *NTS* 41 (1995) 564–586, hier: 575f.

<sup>125</sup> In Joh 11,40 bringt Jesus vor dem für die Erzählfiguren unerwarteten Wunder noch einmal die johanneische Perspektive ein (vgl. V. 4.25–27).

<sup>126</sup> Siehe den unbestimmten Plural in Joh 12,2. In Lk 7,40.43 erbt der Pharisäer, der Jesus hier eingeladen hat, von „Simon dem Aussätzigen“ in Mk 14,3 par. Mt 26,6 den Namen.

erhält Marta allerdings auch hier eine spezifische Funktion (Joh 12,2: καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει).<sup>127</sup>

Wird in Lk 7,36–50 aus der anonymen markinischen Prophetin eine Sünderin, verknüpft Joh 12,3 die Tradition namentlich mit Maria, die dadurch eine profilierte Rolle erhält. Die johanneische Salbungserzählung enthält Elemente der markinischen wie auch der lukanischen Überlieferung (insbesondere die Salbung der Füße Jesu).<sup>128</sup> Wie Marta mit ihrem „Dienst“ Jesu Vorbild entspricht, erweist sich auch Maria als beispielhafte Jüngerin (Kontrastfigur ist hier Judas: siehe 12,4–6), welche in die Nachfolge Jesu tritt: Ihre prophetische Zeichenhandlung vor Jesu Einzug in Jerusalem als gesalbter König, die zugleich auf die Passion verweist (12,7), präfiguriert die Fußwaschung<sup>129</sup> in Joh 13 und nimmt so Jesu Gebot vorweg, einander nach seinem Beispiel zu dienen<sup>130</sup> und zu lieben – als Charakteristikum für (inklusive formulierte) Jüngerschaft (13,14f.34f.).

Die narrative Inszenierung hat Symbolcharakter. In Vorwegnahme des letzten Mahles mit den „Seinen“ (vgl. 13,1f.)<sup>131</sup> findet hier ein Dankesmahl für Jesus im Kreise der von ihm Geliebten statt.<sup>132</sup> In dieser prototypischen „Haus“-Gemeinde von Freund(innen) Jesu und Geschwistern<sup>133</sup> können auch die Rollenerwartungen des patriarchalen organisierten οἴκος durchkreuzt werden.<sup>134</sup> Vor diesem Hintergrund könnte Martas *diakonia* über die Erzähloberfläche hinaus auch auf eine gemeindliche (Leitungs-)Funktion verweisen.<sup>135</sup> Freilich erhebt sich die Frage, inwiefern das hier narrativ entworfene Modellbild mit text-externen, historischen Gegebenheiten zu korrelieren ist – sei es als authentisch bewahrte Über-

<sup>127</sup> Zu Marta als Gastgeberin vgl. etwa Thyen, Johannesevangelium (s. Anm. 112), 546 („ihre Gäste“); Theobald, Evangelium (s. Anm. 111), 774. Lazarus wird dagegen in Joh 11,2 als einer der am Mahl Teilnehmenden vorgestellt.

<sup>128</sup> Ausführlicher dazu A. Taschl-Erber, Die Familie in Betanien (Joh 11,1–12,19) als narrativ inszenierte Modellgemeinde, in: PZB 25 (2016) 25–52, hier: 35–46, open access: <https://www.protokollezurbibel.at/index.php/pzb/article/view/2699/2313> (Zugriff: 21. November 2023).

<sup>129</sup> Eine intratextuelle Verklammerung erfolgt insbesondere durch das Stichwort ἐκμάσσω (Joh 11,2; 12,3; 13,5 – daneben nur in Lk 7,38.44: hier im Vergleich mit einer Fußwaschung). Die gegenüber Lk irritierende Reihenfolge bei Joh (Maria *wischt* das – wie in Mk 14,3 – kostbare Nardenöl mit ihren Haaren wieder *ab*) fordert zur Suche nach einem tieferen Sinn geradezu heraus.

<sup>130</sup> Mit seiner Beispielhandlung definiert Jesus Dienst insbesondere auch als Verzicht auf Status und angestammte Rollen. Zum Begriffsfeld διακονέω/διάκονος siehe Joh 12,26.

<sup>131</sup> Vgl. Beirne, Women (s. Anm. 31), 143.

<sup>132</sup> Schneiders, Women (s. Anm. 46), 41f., bringt für die „eucharistic overtones“ (40) auch die johanneische Chronologie ins Spiel – wenn man von den „sechs Tagen vor dem Paschafest“ in Joh 12,1 ausgeht, kommt man für das Mahl auf den Sonntagabend. Vgl. außerdem Schüssler Fiorenza, Memory (s. Anm. 46), 330; Theobald, Evangelium (s. Anm. 111), 744.

<sup>133</sup> Vgl. auch die inklusiven Begriffe für die Gemeindemitglieder in den Briefen des *corpus Ioanneum*: φίλοι (Joh 15,14.15; 3 Joh 15), ἀγαπητοί (1 Joh 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11), ἀδελφοί (Joh 20,17; 21,23; 1 Joh 3,13.14.16; 3 Joh 5), τέκνια (Joh 13,33; 1 Joh 2,1.12.28; 3,7.18; 4,4; 5,21)/τέκνα ([τοῦ] θεοῦ) (Joh 1,12; 11,52; 1 Joh 3,1.2.10; 5,2; 2 Joh 1; 3 Joh 4).

<sup>134</sup> Anstelle eines Logions wie in Mk 3,33–35 par. inszeniert Joh die neue *familia Dei* in narrativen Bildern – sei es hier als geschwisterliche Tischgemeinschaft im „Haus“ oder in Joh 19,26f. als neu organisierte Familie, welche alte familiäre Bindungen substituiert. „The new family represents a social alternative, a ‚counterworld‘ replacing the one they have had to leave behind [...]“ (Seim, Roles [s. Anm. 31], 65).

<sup>135</sup> So etwa Klauck, Gemeinde (s. Anm. 46), 211. Vgl. Phoebe als διάκονος in Röm 16,1.

lieferung (Marta und Maria als Vorsteherinnen einer Hausgemeinde?)<sup>136</sup> oder als zu rekonstruierende Praxis in den Tradent(inn)enkreisen des Evangeliums, oder auch als Gegenkonzept zu vorherrschenden Mainstream-Verhältnissen. Jedenfalls erscheint die pragmatische Zielrichtung des skizzierten Idealbildes bemerkenswert.<sup>137</sup>

## 4 Vergleichende Beobachtungen zum jeweiligen Rollenprofil von Frauen

Nach der redaktionskritischen Analyse mit Blick auf *spezifische* Überlieferungen von Jüngerinnen ordnen die nun folgenden vergleichenden Gesamtbeobachtungen zu genderrelevanten Aspekten diese wieder in den größeren Rahmen des jeweiligen Makrokontextes ein, da eine fragmentierte und isolierte Betrachtung einzelner Perikopen zu Verzerrungen im *Gesamtbild* führen kann.

### 4.1 Redeanteile von Frauenfiguren

Im Vergleich zu den beiden anderen synoptischen Evangelien kommen Frauengestalten bei Lk häufiger direkt zu Gehör. Fallen bei Mk fünf<sup>138</sup> und bei Mt neun<sup>139</sup> Reden auf Frauen, finden sich bei Lk zwölf: die Hälfte davon allerdings in Lk 1, verteilt auf Elisabet (V. 25.42–45.60) und Maria (V. 34.38.46–55), in deren Mund das – gegenüber der *pax Romana* subversive – Magnificat gelegt ist. Im weiteren Evangelienverlauf kommen nur noch je einmal Maria (in 2,48 als besorgte Mutter), außerdem Marta (10,40), weiter eine anonyme Frau aus der Menge, die Jesu Mutter seligpreist (11,27), und wie bei Mk/Mt die Petrus aufdeckende Magd (22,56) zu Wort, in Gleichnissen ferner die Frau mit der verlorenen Drachme (15,9) sowie die Witwe, die dem Richter zusetzt (18,3). Während Lk also mit einer Ouvertüre beginnt, die Frauenfiguren – in einer heilsschwangeren Zeit der Verheißung und Vorbereitung – in bemerkenswerter Weise Stimme, Raum und Präsenz gibt, scheinen danach – in der Zeit Jesu bzw. der messianischen Gemeinde – die Frauen zu verstummen.<sup>140</sup> Mit seinem öffentlichen Auftreten erhält Jesus die primäre Sprechrolle – Dialoge mit Frauenfiguren gibt

<sup>136</sup> Vgl. etwa D'Angelo, *Women Partners* (s. Anm. 111), 78–81; F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas: Lk 9,51–14,35* (EKK NT III/2), Zürich 1996, 105. Siehe dazu auch die Rezeption in ActPhil 94: „[...] diese [i. e. Mariamne] nämlich ist diejenige, die das Brot und das Salz beim Brechen des Brotes bereitet, Marta aber ist diejenige, die bei den Versammlungen den Dienst versieht und sich sehr abmüht [...]“

<sup>137</sup> Siehe dazu Brown, *Community* (s. Anm. 46), 187: „In the Johannine community a woman could be described as exercising a function which in other churches was the function of an ‚ordained‘ person.“ Vgl. App 6,6.

<sup>138</sup> Siehe Mk 5,28 (die Blutflüssige); 7,28 (die Syrophönizierin); 14,67.69 (die Magd des Hohenpriesters zu/über Petrus); 16,3 (die Frauen am Ostermorgen).

<sup>139</sup> Siehe Mt 14,8 (die Tochter des Herodes); 15,22.25.27 (die kanaanäische Frau); 25,8.9.11 (im Gleichnis von den zehn Mädchen); 26,69.71 (die Magd zu/über Petrus).

<sup>140</sup> D'Angelo, *(Re)presentations* (s. Anm. 6), 186, rekurriert auf die lukanische Christologie: „Within Jesus' ministry, women are no longer presented as prophets, but rather stories about women serve the portrait of Jesus as prophet.“

es dabei kaum. Spricht bei Mt und Mk allein die Syrophönizierin/Kanaanäerin zu Jesus (siehe Mk 7,28 par. Mt 15,22.25.27), die bei Lk nicht auftritt (lukanische Lücke),<sup>141</sup> adressieren hier – nach seiner Mutter in 2,48 – Marta (10,40) und die anonyme Seligpreisende in 11,27 je eine Rede an ihn – worauf im unmittelbaren Kontext aber jeweils eine Zurückweisung oder Belehrung seitens Jesu erfolgt (vgl. 2,49; 10,41f.; 11,28).<sup>142</sup>

Bei Joh fallen demgegenüber über 20 Reden auf Frauen, im Einzelnen Jesu Mutter (2,3.5), die Samaritanerin (4,9.11–12.15.17.19–20.25.29 [wiederholt in V. 39]), Marta (in 11,3 gemeinsam mit ihrer „Schwester“; alleine in V. 21–22.24.27.28.39) und Maria (11,32 als Echo von V. 21)<sup>143</sup>, die Pförtnerin in 18,17 sowie Maria von Magdala (20,2.13.15.16.18). Zudem fungieren sie insbesondere als Gesprächspartnerinnen Jesu (2,3; 4,9.11–12.15.17.19–20.25; 11,3.21–22.24.27.32.39; 20,15.16), welcher „nirgends sonst [...] vergleichbare theologische Diskussionen mit Frauen“<sup>144</sup> führt, die ihm „als agierende und argumentierende Subjekte“<sup>145</sup> gegenüberreten. Wie auch männliche Gesprächspartner werden sie – und mit ihnen die Leser(innen) – von Jesus in stufenweisen Erkenntnisprozessen zu einem tieferen Verständnis angeleitet, das auf der vordergründigen Ebene bleibende Missverständnisse und Wünsche transzendiert.<sup>146</sup> Am Ende verkünden sie als Empfängerinnen entscheidender Offenbarungen wichtige christologische Bekenntnisse (4,29; 11,27; 20,18), die für andere wirksam werden.<sup>147</sup>

Gerade letztere Rolle erhalten Frauen bei Lk nicht. Dies wird insbesondere auch in der Reaktion auf das Osterzeugnis der Frauen in Lk 24 deutlich, das auf der Erzählebene keinen Glauben findet. Im Vergleich zu Joh drängt sich daher der Eindruck von einem „silencing of women“<sup>148</sup> auf – noch mehr in der Apg.

<sup>141</sup> Bei Lk sprechen im Rahmen von Wundererzählungen nur männliche Figuren. Auch die Figurenrede der Blutflüssigen, welche ihre Perspektive darlegt, entfällt.

<sup>142</sup> Wie Reid, Gospel (s. Anm. 6), 6–18, mit ihrer Analyse der Sprechrollen zeigt, ist dies jedoch bei Lk typisch und betrifft nicht nur weibliche Erzählfiguren, sondern – neben der Jünger(innen)gruppe etwa, die oft Unverständnis erkennen lässt, anonymen männlichen sowie antagonistisch bis generisch gezeichneten Figuren – z. B. auch die Zebedaiden (siehe ihre Reden in Lk 9,49.54), wohingegen Zachäus von Jesus Lob erhält (19,8f.). Die meisten Redeanteile von Jünger(inne)n fallen auf Petrus (5,5.8; 8,45; 9,20.33; 12,41; 18,28; 22,9.33.57.58.60), der so, auch wenn es sich jeweils nur um kurze Reden handelt, eine kontinuierliche Sprechrolle erhält. Einen längeren Dialog mit dem Auf-erstandenen führt Kleopas (zum Teil mit der zweiten Figur neben ihm; siehe 24,18.19–24.29.32).

<sup>143</sup> Eventuell auch Joh 11,34: gemeinsam mit den ihr gefolgteten Jüdinnen und Juden.

<sup>144</sup> H. Gollinger, Frauen auf der Suche nach Jesus, in: L. Schenke (Hg.), Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 319–347, hier: 344.

<sup>145</sup> Ebd., 345.

<sup>146</sup> Vgl. auch Hartenstein, Erzählfiguren (s. Anm. 31), 424: „Es ist bemerkenswert, dass das Joh auf diese Weise Frauen als theologisch denkende Subjekte ernst nimmt und sie wie die Männer (also auch mit allen Schwierigkeiten und Missverständnissen) an Gesprächen beteiligt.“

<sup>147</sup> Im Hinblick auf Joh 11,27 siehe 20,31.

<sup>148</sup> Reid, Gospel (s. Anm. 6), 3–6 (wenn auch abschwächend gegenüber ihrer Monographie).

## 4.2 Charakterisierungen von Frauenfiguren – Handlungssubjekte?

Was bei Lk den Evangelienanfang und bei Joh die großen Frauengestalten allgemein betrifft, werden Frauenfiguren individuell charakterisiert (mit unterschiedlichen Biographien, Verhaltensweisen und Glaubenswegen): Statt schablonenhafter Typen handelt es sich um komplexe, vielschichtige Erzählfiguren mit eigenem Profil (*round characters*), die in einer breiter geschilderten Szenenfolge agieren, manchmal auch überraschende Handlungen setzen und eine Entwicklung vollziehen. Auf die lukanische Ouvertüre folgt durchaus vielfältiges Material an Frauentraditionen, wo die meisten Figuren dann aber – abgesehen von Marta und den Osterzeuginnen – typisierend dargestellt werden (*flat characters*). Lk überliefert jedoch mehr Namen von Frauen.<sup>149</sup>

Einen besonderen Akzent legt das dritte Evangelium auf Frauen als Vertreterinnen sozio-ökonomisch vulnerabler, marginalisierter Gruppen (z. B. Witwen<sup>150</sup>, Arme, Kranke) sowie als Objekte des heilenden (siehe neben Lk 8,2 die entsprechenden Wundererzählungen) und vergebenden Handelns Jesu (siehe insbesondere die lukanische Variante der Salbungserzählung in 7,36–50). Demgegenüber bringt die *diakonia* der Begleiterinnen Jesu sowie die gastfreundliche Aufnahme durch Marta eine kontrapunktische Note ein.<sup>151</sup> Sie bietet gerade gutsituierten Frauen ein Beispiel, ihre persönlichen und materiellen Ressourcen sowie ihr Haus in den Dienst der Bewegung zu stellen. Nach Maria, Elisabet und Hanna in Lk 1f. wird neben den Frauen in Jesu Wandergruppe mit Maria von Magdala an der Spitze (8,2f.), welche später als Zeuginnen von Passion und Auferweckung Jesu fungieren (23,49.55f.; 24,1–10), insbesondere Marta in einer aktiven Rolle gezeichnet, die jedoch ambivalent gesehen wird (10,38–42). Aber auch Marias Hören auf Jesu Wort ist im lukanischen Kontext nicht einfach als passive Rolle zu werten – prioritär das Wort zu hören und zu tun (gegenüber anderen sozialen Verpflichtungen) ist Kriterium seiner neuen Familie (8,21). Im vierten Evangelium kommen Frauen insgesamt stärker als selbstständige Handlungssubjekte in den Blick. An exemplarischen, allerdings zentralen Stellen betreten sie hier die narrative Bühne in aktiven Rollen, in dialogisch ausgefalteten Szenen, nicht in beiläufigen Notizen. Eine „Sünderin“ begegnet nur in der später eingefügten Perikope von der Ehebrecherin.

Auffällig ist, dass in beiden Evangelien die fokussierten Frauengestalten entgegen den üblichen Konventionen nicht über männliche Familienmitglieder definiert werden (in Joh 11,1f. wird Lazarus gegenteilig Maria und Marta zuge-

<sup>149</sup> Zu den namentlich erwähnten Frauen (zehn gegenüber je vier in den anderen Evangelien) zählt außer den bereits genannten auch Herodias (Lk 3,19). Siehe dazu die genderbezogenen Statistiken bei Böttrich, *Sensibilität* (Anm. 6), 178–181.

<sup>150</sup> Insgesamt dazu M. Leineweber, *Lukas und die Witwen. Eine Botschaft an die Gemeinden in der hellenistisch-römischen Gesellschaft* (EHS 23/915), Frankfurt a. M. u. a. 2011.

<sup>151</sup> Vgl. auch die Schwiegermutter des Simon in Lk 4,39, aus deren Heilung ihr „Dienen“ resultiert. „The benefaction of Jesus finds a response in the women’s subsequent benefactory activity as they follow him. This activity is not directed at Jesus alone, but benefits the whole community.“ (Seim, *Message* [s. Anm. 6], 251.)

ordnet) und unabhängig agieren.<sup>152</sup> Die Frauen werden – insbesondere bei Joh – in einem nahen Verhältnis zu Jesus gezeichnet, das keiner männlichen Vermittlung bedarf (vgl. demgegenüber etwa 1 Kor 14,35). Der Blick in die lukanische Ouvertüre zeigt darüber hinaus: Weibliche Prophetie ist mit asketischen Lebensformen verbunden (vgl. auch Apg 21,9).<sup>153</sup>

In beiden Evangelien tritt zum einen eine gewisse Geschlechterbalance durch das Auftreten männlicher und weiblicher Figuren im Rahmen ähnlich strukturierter Erzählungen zu Tage,<sup>154</sup> zum anderen aber auch ein Überhang männerzentrierter Überlieferungen. Bei den durch die Erzählkomposition konstituierten Figurenpaaren sind es bei Joh jedoch gerade die weiblichen Charaktere, die im Unterschied zu männlichen Kontrastfiguren im Erzählkontext (wie etwa Nikodemus, Judas, Petrus) zu positiven Beispielen einer angemessenen Glaubensantwort (vgl. auch in Lk 1 Maria gegenüber Zacharias) und insbesondere zu Verkünderinnen und Glaubensmittlerinnen werden.

### 4.3 Frauenrollen – geschlechtstypisierende Lebenswelten und Aufgabenbereiche?

Generell vermittelt Lk den Eindruck, dass die komplementäre Präsentation männlicher und weiblicher Lebens- und Erfahrungswelten anschauliche, Männer *und* Frauen<sup>155</sup> ansprechende Beispiele liefern soll, aber Jüngerschaft und Nachfolge im engeren Sinn, insbesondere apostolische Leitungsfunktionen androzentrisch zugespitzt werden. Quantitativ bietet Lk die meisten Perikopen. Jesu Zuwendung zu Frauen erhält hier am meisten Aufmerksamkeit. Häufig treten jedoch geschlechtstypologische Rollenfixierungen zu Tage, nicht nur in der Darstellung weiblicher Tätigkeiten, Erfahrungen und Probleme, sondern auch was die Rollenverteilung in der Nachfolgegemeinschaft betrifft. Feste Männer- und Frauengruppen werden nebeneinander (Lk 8,1–3) bzw. im Gegenüber (24,9–11) präsentiert. Frauen werden einerseits sichtbar gemacht, andererseits Geschlechterdifferenz und -trennung betont.<sup>156</sup> In der redaktionellen Bearbeitung von traditionellem Material wird die *diakonia* als frauenspezifischer Dienst<sup>157</sup> (um)interpretiert, Zeuginenschaft wird nivelliert, weibliche Verkün-

<sup>152</sup> Ähnlich insistiert die Samaritanerin in Joh 4,17: „Ich habe keinen Mann.“ Von den namentlich genannten Jüngerinnen bei Lk werden nur Johanna, die über Chuzas als hochsituiert ausgewiesen wird, sowie die (markinische) „Maria (die Mutter) des Jakobus“ über einen Ehemann bzw. männlichen Angehörigen definiert.

<sup>153</sup> Ohne dass Lk damit Frauen zur Ehelosigkeit aufrufen würde (siehe auch die Logien zu Scheidung und Nachfolge). Vgl. D’Angelo, Women (s. Anm. 6), 456: „Luke-Acts may manifest an early version of the syndrome by which virginity extended the role of women [...] while keeping them in a safe place.“

<sup>154</sup> Insofern untersucht etwa Beirne, Women (s. Anm. 31), 102, in ihrer Studie zu Joh „gender pairs as a significant literary means of supporting the essentially inclusive nature of discipleship“.

<sup>155</sup> Vgl. formelhaft Apg 5,14; 8,12 etc.

<sup>156</sup> Vgl. Seim, Message (s. Anm. 6), 22–24.250.

<sup>157</sup> Der von Frauen ausgeübte Dienst entspricht dem Vorbild Jesu, das auch den „Aposteln“ beim Letzten Mahl anempfohlen wird (Lk 22,26f.; vgl. Mk 9,35; 10,43–45 par. Mt 20,26–28). Zugleich zeigt sich, gerade auch im Blick auf die *diakonia* in Apg 1,25; 6,1–4, die genderbezogene Ambivalenz:

digung verhält. Nur in der Ouvertüre (deren subversive Gegenstimme freilich auch den Rest durchdringt) treten Frauen als sprachmächtige Prophetinnen auf – was wiederum ermöglicht, Lk gegen Lk zu lesen.<sup>158</sup> Mit den mitwandernden Jüngerinnen (aber nicht aufgrund einer Beauftragung, sondern einer Heilung) und Maria als Schülerin Jesu im „Haus“ (dessen Bedeutung sich verschiebt als gemeindlicher Versammlungsort) werden alternative Rollenbilder angeboten und verteidigt. Im Gesamtbild zeigt sich allerdings, überspitzt formuliert, eine Tendenz zu stummen, teils passiven und unterstützenden Rollen in Entsprechung zu (und nicht Kritik von) klassischen antiken Geschlechterstereotypen und einer darauf basierenden (imperialen) Ordnung. Das Changieren zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Jüngerinnen weist auf „gebrochene Konzepte“<sup>159</sup> hin. Mit dem Ausblenden bestimmter (Männern vorbehaltener) Rollenprofile und der Verschleierung bzw. Verdrängung entsprechender Überlieferungen vermittelt Lk insgesamt eine „doppelte Botschaft“.<sup>160</sup>

Joh präsentiert die Frauenfiguren zunächst in rollenkonformen Kontexten, lässt sie diese aber verlassen:<sup>161</sup> die Samaritanerin etwa den Wasserkrug, der ihre frauenspezifische Tätigkeit des Wasserholens repräsentiert, um den Mesias zu verkünden – oder Marta und Maria in Joh 11 das Haus (wo sie frauentypische Trauerriten vollziehen), um zu Jesus zu gehen.<sup>162</sup> Joh 12 porträtiert sie im Haus in über konventionelle Erwartungen hinausweisenden Rollen. Maria von Magdala kommt, als es noch *dunkel* ist, zum Grab (wenngleich die akzentuierte σκοτία vermutlich symbolische Obertöne mitschwingen lässt). Als Verkünderin übernimmt sie wie die Samaritanerin eine öffentliche Rolle.

Doch auch hier treten Ambivalenzen zu Tage, die im Gesamtbild irritieren. So erhalten gerade die namentlich genannten Jüngerinnen im Vergleich zu männlichen Figuren wie z. B. Petrus, Andreas, Philippus, Natanaël, Thomas oder Judas<sup>163</sup> keine kontinuierliche Rolle, die sich über einen längeren Erzählverlauf erstrecken würde (sodass etwa von einer ständigen Begleitung Jesu aus-

„The women who *de facto* served in the narrative are not considered eligible for the service of leadership.“ (Seim, Message [s. Anm. 6], 252)

<sup>158</sup> Vgl. B. Kahl, Reading Luke against Luke: Non-Uniformity of Text, Hermeneutics of Conspiracy and the ‚Scriptural Principle‘ in Luke 1, in: Levine/Blickenstaff (Hg.), Companion to Luke (s. Anm. 1), 70–88, hier: 87: „The narrative structure inscribes [...] the subversive memory of a ‚different‘ time and order into the subsequent synthesis as a permanently opposing element.“

<sup>159</sup> Siehe Bieberstein, Jüngerinnen (s. Anm. 1).

<sup>160</sup> Diese liegt nach Seim, Message (s. Anm. 6), 249, in „its ambivalent evidence both of strong traditions about women on the one hand, and of the social and ideological controls that brought women to silence and promoted male dominance in positions of leadership on the other.“

<sup>161</sup> Van Tilborg, Love (s. Anm. 32), 170, konstatiert: „We find a freedom of action and behaviour which only partly fits what the existing *oikos*-ideology imposes on women. It is quite extraordinary in fact.“ Vgl. auch Hartenstein, Erzählfiguren (s. Anm. 31), 428: „[...] der Kontakt zu Jesus führt zu einer Veränderung, in der geschlechtstypische Rollen aufgegeben werden. Als Jüngerinnen sind die Frauen nicht mehr von den Männern unterschieden.“

<sup>162</sup> Seim, Roles (s. Anm. 31), 70, hebt hier den Kontrast zu Lk hervor: „women are leaving the house(s) and even Mary of Bethany has to go outside when the Teacher is there and is calling for her [...].“ (Vgl. Joh 11,31.)

<sup>163</sup> Trotz mehrfacher Auftritte haben jedoch nicht alle eine größere Rolle in einer längeren dialogischen Szene.

zugehen ist), auch wenn sie in zumindest zwei Episoden auftauchen und eine engere Beziehung zu Jesus beschrieben (Joh 11,5) oder als Traditionswissen vorausgesetzt ist. Warum werden keine Informationen über die galiläische Jüngerinnengruppe (und damit weitere Frauennamen) überliefert? Sollte die offene Gruppe der μαθηταί im vierten Evangelium tatsächlich inklusiv zu verstehen sein, sodass es solcher Erläuterungen nicht bedarf? Allerdings werden Frauen auch bei Joh nicht explizit als Jüngerinnen bezeichnet,<sup>164</sup> wenngleich sie implizit als solche erkennbar sind.<sup>165</sup> Das narrative Interesse an (punktuellen) individuellen Begegnungen steht im Vordergrund. Manche Szenen werden dabei hintergründig auch von einer geschlechtertypologischen Figurenkonstellation überlagert (etwa wenn sich ersttestamentliche Ehemetaphorik im Christusbild des messianischen Bräutigams<sup>166</sup> spiegelt), welche traditionelle Genderkonstruktionen wieder verfestigt.<sup>167</sup>

Eine irritierende Notiz findet sich zudem in Joh 4,27, insofern das Staunen der μαθηταί über Jesu Gespräch mit einer *Frau* eine androzentrische Perspektive verrät. Dass es sich um eine *samaritanische* Frau handelt, ist hier offenbar nicht Grund der Verwunderung.<sup>168</sup> Die in den Erzählszusammenhang eingeschobene Notiz zeigt, dass auf der einen Seite durch eine alternative Praxis in der Jesusbewegung die selbstverständliche Geltung patriarchaler Normen und Konventio-

<sup>164</sup> Dagegen titulierte das apokryphe Petrus-evangelium (2. Jh.) Maria von Magdala ausdrücklich als μαθήτρια (PetrEv 50). Vgl. auch Tabita in Apg 9,36 (in der Apg jedoch in allgemeinerer Bedeutung, siehe für den maskulinen Terminus 6,1f. etc.).

<sup>165</sup> Treffend beschreibt dies E. A. de Boer, *Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved*, in: *lectio difficilior* (1/2000) 1–18, open access: <https://www.lectio.unibe.ch/de/archiv/esther-a-de-boer-mary-magdalene-and-the-disciple-jesus-loved.html> (Zugriff: 21. November 2023), hier: 12: „Women are clearly portrayed in discipleship roles [...], but they are indeed never called *disciples*.“ Auch wenn Jünger(innen)schaft bei Joh inklusiv konzipiert ist, bezieht sich der Terminus μαθητής (direkt oder durch eindeutige sprachliche Signale) auf männliche Figuren: Andreas (1,35.37 – als Schüler des Täufers), Simon Petrus (18,15; 20,2–4.10; 21,2), Natanaël (21,2), den geheilten Blinden (9,28 – in der Rede der Pharisäer), Thomas (11,16; 20,24f.; 21,2), Judas Iskariot (12,4), den geliebten Jünger (13,23; 19,26f.; 20,2–4.8.10; 21,2.7.20), Josef von Arimatäa (19,38) und die Zebedaiden (21,2). Zur Ambiguität des johanneischen Jüngerbegriffs, der zum einen eine engere formale Verwendung sichtbar macht, zum anderen ein breiteres Verständnis zulässt, vgl. auch A. Reinhart, *Women in the Johannine Community: An Exercise in Historical Imagination*, in: A.-J. Levine/M. Blickenstaff (Hg.), *A Feminist Companion to John*, Band 2 (*Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* 5), London 2003, 14–33, hier: 27–30. Hartenstein, *Erzählfiguren* (s. Anm. 31), 423, geht aufgrund der Offenheit und Fluidität der gegenüber den Zwölf größeren Gruppe „ohne klare Abgrenzung“ davon aus, dass Frauen eingeschlossen sind und exemplifiziert dies insbesondere an Maria von Magdala.

<sup>166</sup> Dieses wird im ersten Erzählkranz entworfen (siehe die Rolle des wahren Bräutigams beim messianischen Hochzeitsmahl zu Kana in Joh 2; das Bildwort in 3,29 sowie die Brautwerbung am Brunnen in Joh 4) und auch in der Passions- und Ostererzählung transparent (siehe Joh 12,3 sowie 20,1–18 mit seiner Rezeptionsgeschichte). Dazu Taschl-Erber, *Bräutigam* (s. Anm. 36); dies., *Christus* (s. Anm. 36). Siehe außerdem etwa die klassische Studie von Fehribach, *Women* (s. Anm. 31).

<sup>167</sup> Vgl. auch C. Conway, *Gender Matters in John*, in: Levine/Blickenstaff (Hg.), *Companion to John* (s. Anm. 165), 79–103, hier: 101–103.

<sup>168</sup> Schon der Beginn des Dialogs Jesu mit der Samaritanerin lenkt die Aufmerksamkeit auf die geschlechtliche Differenz, wenn die Frau in Joh 4,9 ihr Anderssein artikuliert – nicht nur in ethnischer Hinsicht (γυναικός Σαμαριτιδος ούσης). Vgl. unter diesem Aspekt auch die Anrede „Frau“ (γυναίκα) in Joh 2,4; 4,21; 19,26; 20,13.15.

nen aufgebrochen und fraglich geworden ist, die Überschreitung von sozialen Grenzen auf der anderen Seite aber auf Widerstände stieß.<sup>169</sup> Dass hier keine offene Kritik erfolgt,<sup>170</sup> könnte im Kommunikationsprozess des Textes mit den impliziten Leser(inne)n eine indirekte Handlungsanweisung bedeuten, weibliche Beteiligung und mit der Überwindung sozialer Barrieren einhergehende Rollenverschiebungen – unter Bezugnahme auf das Vorbild und die Autorität Jesu – (staunend) anzuerkennen.<sup>171</sup>

#### 4.4 Konkurrenz um den Primat in der Jüngerschaft

Das vierte Evangelium porträtiert Marta und Maria von Magdala mit Messiasbekenntnis und Protophanie des Auferstandenen in Rollen, welche Lk (in synoptischer Tradition) mit Petrus als Anführer der Zwölf assoziiert – einer Gruppe, deren Funktion bei Joh ebenso nivelliert wird: Weder werden Konstituierung und Sendung des Zwölferkreises berichtet noch eine Namensliste wiedergegeben (diff. Mk 3,13–19 par. Mt 10,1–4; Lk 6,12–16).<sup>172</sup> Ebensovienig wird hier der Apostelbegriff in technischem Sinn über die Grundbedeutung hinaus verwendet (siehe die mögliche Spitze gegenüber Apostolatsansprüchen in Joh 13,16). Während sich im lukanischen Petrusbild eine Aufwertung gegenüber der markinischen Tradition zeigt<sup>173</sup> und Lk zur Identifikation der „Apostel“ mit den „Zwölf“ (oder verbliebenen „Elf“) tendiert (und damit eine wirkmächtige Rezeption generiert), korrigiert das vierte Evangelium offenbar eine zunehmende Dominanz der Petrusfigur wie auch Tendenzen, Jesu Nachfolgergemeinschaft auf die „zwölf Apostel“ zu reduzieren, und ordnet den „Lieblingsjünger“ der Synoptiker in eine vielstimmigere Überlieferung ein. Dies spiegelt sich auch im narrativ inszenierten Konkurrenzverhältnis zur Figur des „anderen Jüngers“, „den Jesus liebte“, als Repräsentanten des johanneischen Kreises.<sup>174</sup>

<sup>169</sup> Entsprechend folgert De Boer, *Mary Magdalene* (s. Anm. 165), 11: „Apparently there is a repressive environment, not only from outside the Johannine community, but also from within [...]“. Ähnlich wertet Reinhartz, *Women* (s. Anm. 165), 30, „ambiguity within the narrative“ als „evidence of ambivalence within the Johannine community“.

<sup>170</sup> So betont der Text: „Niemand jedoch sagte: ‚Was suchst du?‘ oder ‚Was redest du mit ihr?‘“

<sup>171</sup> M. C. de Boer, *John 4:27 – Women (and Men) in the Gospel and Community of John*, in: G. J. Brooke (Hg.), *Women in the Biblical Tradition* (SWR 31), Lewiston 1992, 208–230, hier: 230, schließt daher: „John 4:27 [...] indicates that the Gospel is interested in the gender of women characters only in order finally to persuade its resistant readers, both women and men, that the ‚sexual aspect‘ does not *really* matter all that much, if at all, for discipleship and its tasks.“

<sup>172</sup> Als vorgegebenes Traditionsgut taucht die Größe unvermittelt auf in Joh 6,67.70.71; in 20,24 wird Thomas – wie Judas in 6,71 – als „einer aus den Zwölf“ bezeichnet.

<sup>173</sup> Siehe die Ergänzungen, Streichungen und Modifikationen seitens der lukanischen Redaktion.

<sup>174</sup> Vgl. dazu Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (s. Anm. 48), 284–300. Ein Gegenteil tritt jedoch im sogenannten „Nachtragskapitel“ zu Tage, wenn Joh 21,15–19 Petrus einen pastoralen Primat zugeht. Hier wird auch bei der Zählung der Erscheinungen vor den Jünger(inne)n die Christophanie vor Maria von Magdala nicht mitgerechnet: „John 21:14 and its usual explanation reinforce an androcentric understanding of discipleship which overrides the consistently inclusive picture of discipleship in the earlier chapters of the Fourth Gospel.“ (E. Dowling, *Rise and Fall: The Changing Status of Peter and Women Disciples in John 21*, in: *ABR* 52 [2004] 48–63, hier: 58.)

## 5 Fazit – Spiegelungen text-externer Diskurse?

Der divergierende Befund im Evangelienvergleich wirft Fragen auf: Wurden womöglich auf der einen Seite historische Erinnerungen an die Partizipation von Frauen in der Anfangszeit authentischer bewahrt, während sie auf der anderen Seite im Sog einer androzentrischen Geschichtskonstruktion überformt oder unter dem politischen Druck<sup>175</sup> patriarchaler Interessen zurückgedrängt wurden? Inwieweit bilden die erzählten Rollen von Frauenfiguren eine korrespondierende gemeindliche Realität ab? Sah diese etwa in der „lukanischen Gemeinde“ anders aus als in der „johanneischen“? Waren in den Tradent(inn)enkreisen des vierten Evangeliums (mehr) Frauen am Überlieferungsprozess und an gemeindlichen Leitungsfunktionen aktiv beteiligt (oder folgen die Szenen mit Frauenfiguren als Hauptakteurinnen neben Jesus rein narrativ-theologischen Interessen auf symbolischer Ebene)?<sup>176</sup> Reflektieren Lk oder Joh überhaupt die faktische Situation oder versuchen sie sie erst herzustellen? – Versucht Lk Frauen aus Leitungsfunktionen zu verdrängen?<sup>177</sup> Oder Joh mit Utopien, eine differierende Realität zu korrigieren,<sup>178</sup> als Perspektive der „Anderen“?<sup>179</sup>

Als Quelle für historische Informationen über die porträtierten Frauengestalten eignen sich beide Evangelien, zumal auch aufgrund ihrer jeweils spezifischen Erzählinteressen, nur bedingt. Generell lässt sich aus den narrativen Darstellungen, welche (geschichtliche) Realität konstruieren und nicht einfach abbilden, nicht unmittelbar auf die historische Situation schließen – weder der Jesusbewegung noch der entstehenden Gemeinden. Rückschlüsse auf eine konkrete Gemeinschaft hinter dem jeweiligen Evangelium sind mit vielen Fragezeichen versehen. Ein Blick auf die pragmatische Zielrichtung der Texte kann die Kommunikation mit den Adressat(inn)en und ihre mögliche Einbettung in text-externe Diskussionsprozesse beleuchten.

Lk bietet viel auf Frauen fokussiertes Material, vermittelt jedoch eine doppelte Botschaft: Mit der Aufmerksamkeit für die Lebens- und Erfahrungswelten von Frauen korreliert ein starker Fokus auf konventionelle Geschlechterrollen.<sup>180</sup> Bei Joh entsteht das Bild von Frauen in Leadership-Rollen im Sinne einer spiri-

<sup>175</sup> Vgl. z. B. D. L. Balch, Luke-Acts: *Political Biography/History under Rome*. On Gender and Ethnicity, in: ZNW 111 (2020) 65–99.

<sup>176</sup> Hier zeigen sich engagierte Studien der 1980er- bis 90er-Jahre (vielleicht zu) optimistisch. So sieht etwa Schneiders, *Women* (s. Anm. 46), 38, in den erzählten Darstellungen „the result of actual experience of Christian women who played prominent roles in the community of the Fourth Evangelist“. Martas Rolle beispielsweise „is difficult to understand unless women in John’s community actually did function as community leaders“ (41).

<sup>177</sup> Vgl. den Grundtenor etwa bei D’Angelo, *Women* (s. Anm. 6); Reid, *Better Part* (s. Anm. 6); Perroni, *Jüngerinnen* (s. Anm. 6).

<sup>178</sup> So hält Hartenstein, *Erzählfiguren* (s. Anm. 31), 433, ein „Gegenprogramm gegen eine hierarchischer strukturierte Gemeinde“ für denkbar.

<sup>179</sup> Dann weniger (oder nicht nur) als auf die eigene Überlieferungsgemeinschaft bezogener Diskurs, sondern gleichsam als johanneisches Gegenmodell zu einem ekklesiologischen Mainstream.

<sup>180</sup> Vgl. D’Angelo, *(Re)presentations* (s. Anm. 6), 187: „[...] Luke’s multiplication of representations of women is accompanied by a corresponding limitation of their roles.“

tuellen Autorität<sup>181</sup>, die nicht an das Geschlecht gebunden ist – und nicht in einer institutionellen Hierarchie verortet ist.<sup>182</sup> Dass mit den narrativen Figurationen durchaus Erfahrungswirklichkeiten korrelieren, belegen etwa die paulinischen Briefe, die ja tatsächlich von Frauen als Missionarinnen, Gemeindeleiterinnen, Diakoninnen und Apostelinnen berichten (siehe z. B. Röm 16).<sup>183</sup> Während mit Maria von Magdala und Marta die Rollen der Apostelin und Diakonin bei Joh durchscheinen, werden sie bei Lk freilich negiert bzw. umgedeutet. Beide Evangelien aber präsentieren Rollenverschiebungen, die für eine patriarchale Gesellschaft möglicherweise eine Provokation darstellen (vgl. etwa Joh 4,27), in Übereinstimmung mit der Praxis Jesu, der das Tun der Frauen gegenüber Einwänden verteidigt (vgl. Lk 10,42; Joh 12,7: „lass sie“).

Gerade in den *unterschiedlichen* Darstellungen scheinen differierende Stimmen und Meinungen im frühchristlichen Überlieferungsprozess laut zu werden. Das jeweilige Nebeneinander von *male* und *female voices* könnte entsprechende text-externe Diskurse im Ringen um mehr oder weniger egalitäre Strukturen in einem allgemein männlich dominierten Mainstream reflektieren. Dabei verbindet sich mit den auf die eine oder eben andere Weise präsentierten weiblichen Rollenmodellen jeweils ein bestimmter Plausibilitätsrahmen, innerhalb dessen Denk- und Handlungsmöglichkeiten angeboten werden. Narrative Bilder und ihre Rezeptionen schaffen wiederum (unterschiedliche) Realitäten.

Dr. Andrea Taschl-Erber ist Professorin für Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn.

Kontakt: andrea.taschl.erber@uni-paderborn.de

<sup>181</sup> In Entsprechung etwa zu den Funktionen des Paraketen als Lehrer und Zeuge in Joh 14,26; 15,26; 16,10.13f.

<sup>182</sup> Bei Lk auf der anderen Seite erklärt D'Angelo, Women (s. Anm. 6), 457, „the reduction of the role of women as prophets and leaders in the community“ mit einer generellen apogetischen Zurückdrängung des prophetischen Elements (insbesondere auch vor dem Hintergrund die römische Ordnung bedrohender orientalischer Kulte): „The author of Luke-Acts tames the early Christian experience of the spirit, rationalizing it for the imperial world.“

<sup>183</sup> In Röm 16 empfiehlt Paulus die Diakonin Phöbe (V. 1f.) und lässt außerdem Priska als Vorsteherin einer Hausgemeinde (V. 3–5; vgl. 1 Kor 16,19), die Apostolin Junia (V. 7) sowie Maria (V. 6), Tryphäna, Tryphosa und Persis (V. 12), die sich in der Missions- und Gemeindegemeinschaft „abmühen“ (κοπιᾶω als *terminus technicus*), grüßen. Leitende Funktionen üben vermutlich auch die „Schwester“ Aphia (Phlm 2) sowie Chloë (1 Kor 1,11), Evodia und Syntyche (Phil 4,2f.) aus. Als Leiterin einer Hausgemeinde wird darüber hinaus im deuteropaulinischen Kol Nympha begrüßt (4,15; siehe die textkritischen Varianten analog zu Junia). Vgl. in der Apg auch Maria, die Mutter des Johannes Markus (12,12) oder Lydia (16,14f.).

KARL MATTHIAS SCHMIDT

# Das Los der Leviten

## Israel-Konzeptionen in der Apostelgeschichte

### KURZINHALT

*In Apg 4,36 verkauft ein Levit entgegen der Vorgabe aus Lev 25,34 seinen Acker. Diese Notiz lässt sich einordnen in eine Reihe von Bezugnahmen der Apostelgeschichte auf die Landverteilung und den levitischen Sonderstatus. Mit diesen Rekursen verschob der Evangelist eine Israel-Konzeption, die sich vorwiegend an den zwölf Stämmen und deren Land orientierte, hin zu einem Verständnis, dem zufolge auch die Paganen Anteil an der Verheißung erhielten.*

### SUMMARY

*In Acts 4:36, a Levite sells his field in spite of the guideline in Lev 25:34. This note can be classed with a range of references of Acts to the distribution of land and the special status of the Levites. In this manner, the evangelist shifted an idea of Israel based on the twelve tribes and their land to a conception that involved the pagans with regard to the promise.*

## 1 Einführung

Es geht um Grund und Boden. In den Anfangstagen der Christusgemeinschaft in Jerusalem, die der mit der Tradition Lukas genannte Evangelist uns präsentiert, scheint der Immobilienmarkt unter Druck zu geraten. Wer ein Grundstück oder ein Haus unter den Anhängerinnen und Anhängern Christi besitzt, veräußert es nämlich kurzer Hand, um den Unterhalt der Bedürftigen in den eigenen Reihen zu sichern. Dieser Vorgang lässt sich als soziales Projekt der Armenfürsorge beschreiben, als Realisierung eines Unterstützungsprogramms, ja als Umsetzung eines Lebenskonzeptes, dem zufolge allen alles gemeinsam gehören soll (Apg 2,44; 4,32).

Doch in Israel war Grund nicht einfach nur eine ökonomische Größe. Er gehörte zum verheißenen Land und oblag dem Buch Levitikus zufolge zuletzt der Verfügungsgewalt Gottes: „Das Land darf nicht endgültig verkauft werden. Denn mir

gehört das Land.<sup>41</sup> Sah sich ein verarmter Grundbesitzer genötigt seinen Boden zu veräußern, sollte ein Rückkaufwert festgesetzt werden, sodass er selbst, sobald er wieder zu Geld gekommen war, oder sein nächster Verwandter die Möglichkeit hatte, das Land zurückzugewinnen. Spätestens im Jubeljahr fiel es wieder an ihn (Lev 25,24–28). Anders verhielt es sich mit Immobilien, soweit diese in ummauerten Städten lagen und daher nicht als Wirtschaftsgebäude zum Land gerechnet wurden. Für diese Häuser war ein Rückkauf nur im Jahr der Veräußerung möglich (Lev 25,29–31). Eine Sonderregelung bestand für die Häuser in den Städten des Stammes Levi. Diese Gebäude wurden dem Land rechtlich weitgehend gleichgestellt. Ausdrücklich heißt es dann aber, dass das zugehörige Weideland unverkäuflich sei (Lev 25,32–34): „Die Äcker [...] dürfen nicht veräußert werden, weil diese ihr ewiger Besitz sind.“<sup>42</sup>

Vor diesem Hintergrund ist bemerkenswert, dass in der Apostelgeschichte ausgerechnet ein Levit, nämlich Barnabas, seinen Acker verkauft (Apg 4,37). Der Evangelist verwandte zwar ein anderes Verb, das Lexem aus Lev 25,34 begegnet aber drei Verse vorher, wo der an Barnabas' Beispiel konkretisierte Usus zunächst allgemein beschrieben wird: „Sie brachten die Erlöse des Veräußerten und legten sie zu den Füßen der Apostel.“<sup>43</sup> Die Normen des Buches Levitikus spiegeln zwar nicht zwangsläufig die Rechtspraxis im 1. Jh. n. Chr. wieder. Der Evangelist setzte Vorgaben der Tora zur Landverteilung aber offenbar als literarische Folie voraus, wo er Petrus auf Simon Magus treffen ließ. Daher soll zum besseren Verständnis der von Barnabas vorgenommenen Veräußerung zunächst ein Blick auf die Mission in Samaria geworfen werden (2), bevor ein Rückblick auf die Anfänge der Jerusalemer Christusgemeinschaft (3) und ein Blick auf die Reden des lukanischen Paulus (4) das Bild ergänzen.

## 2 Levitischer Boden

Als Simon Magus erkennt, dass in Samaria der Heilige Geist auf jene herabkommt, denen Petrus und Johannes die Hände auflegen, bringt er den beiden Aposteln Geld, um die Vollmacht der Geistvermittlung seinerseits zu erwerben (Apg 8,18–19). Wir verdanken diesem Vorhaben die Simonie, das Fachwort für den Handel mit geistigen Ämtern. Die angedachte Investition in die Zukunft lag

<sup>1</sup> Lev 25,23: ἡ γῆ οὐ πρᾶθήσεται εἰς βεβαίωσιν, ἐμὴ γάρ ἐστιν ἡ γῆ.

<sup>2</sup> Lev 25,34: οἱ ἄγροί [...] οὐ πρᾶθήσονται, ὅτι κατὰσχεις αἰωνία τοῦτο αὐτῶν ἐστιν. Das Buch Levitikus unterschied offenbar die zu den Häusern in den Städten der Leviten gehörenden Äcker vom Land, das an die übrigen elf Stämme verteilt wurde. Auch in Neh 13,10 und Ios. Vita 422 werden nur solche städtischen ἄγροί vorausgesetzt. Josephus' Äcker waren Jerusalem zugeordnet, erst Titus verschaffte ihm wegen der Stationierung römischer Truppen in der Stadt als Ersatz ein Grundstück in der Ebene.

<sup>3</sup> Apg 4,34–35: ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πηρασκομένων καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων. „Der Landbesitz des Barnabas stellt [...] weder ein historisches noch ein religiöses Problem dar“ (M. Öhler, Barnabas. Der Mann in der Mitte [Biblische Gestalten 12], Leipzig 2005, 30). Vgl. auch ders., Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte (WUNT 156), Tübingen 2003, 171f. Vom rechtmäßigen Besitz der Äcker ist allerdings deren Verkauf zu unterscheiden.

insofern auf der Hand, als Simon sein Geschäftsmodell bedroht sehen konnte. Er hatte sich in Samaria als Magier einen Namen gemacht, sich selbst als Großer präsentiert.

Mit der dem Magier zugeschriebenen Größe scheint es allerdings nicht weit her zu sein. Das deutet sich an, wo unmittelbar nach dem Hinweis, dass Simon sich als *Großer* inszeniert habe, der Vermerk folgt, dass „alle, von Klein bis Groß“, ihn als „die Kraft Gottes, die große genannte wird“, bezeichnet hätten.<sup>4</sup> Es scheint, als würde die beanspruchte hierarchische Stellung durch die Erzählstimme egalisiert. Vollends infrage gestellt werden die magischen Praktiken mit dem Eintreffen des Philippus. Der legt sich nämlich nicht nur mit unreinen Geistern an, die mit „großem Getöse“ ausfahren, sondern wirkt auch „Zeichen und große Kräfte“.<sup>5</sup> Was für den Magie Treibenden aufgrund seiner Selbstdarstellung reklamiert wird, setzt Philippus in die Tat um.

Das Blatt wendet sich in dem Moment, mit dem Philippus beginnt, Christus zu verkünden (Apg 8,5). Man achtet auf das von ihm Gesagte, nachdem man zuvor auf Simon geachtet hat (Apg 8,6.10.11), der jetzt selbst glaubt und sich taufen lässt (Apg 8,13). Nur vom Magier wird erzählt, dass er außer sich gerät, nachdem er zunächst selbst andere in diesen Zustand versetzte; an die Stelle der magischen Tricks treten jetzt allerdings Zeichen und große Kräfte (Apg 8,9.11.13). Simons Interesse scheint deshalb anders gelagert zu sein als das jener, die zwar die Zeichen sehen, aber auf das Gesagte hören (Apg 8,6) und Philippus Glauben schenken, der das Reich Gottes und den Namen Jesu Christi verkündet (Apg 8,12).

<sup>4</sup> Vgl. Apg 8,9 (εἶναι τινα ἑαυτὸν μέγαν) und Apg 8,10 (πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ καλουμένη μεγάλη). G. H. Twelftree, *Miracle and Magic: Frontier Battles in the Acts of the Apostles*, in: R. Zimmermann (Hg.), *Faszination der Wunder Jesu und der Apostel. Die Debatte um die frühchristlichen Wunderzählungen* geht weiter (BThSt 184), Göttingen 2020, 1–28, hier: 7, verweist zu Recht auf Apg 5,36. In der Aufnahme deutet sich bereits an, dass Simons Anspruch Schall und Rauch ist.

<sup>5</sup> Vgl. Apg 8,7 (φωνῇ μεγάλῃ) und Apg 8,13 (σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας). Die Gegenüberstellung ist bewusst gestaltet. In der Regel verwendete der Evangelist das Syntagma σημεῖα καὶ τέρατα, auch in umgekehrter Abfolge, vgl. Apg 2,22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12. Für diese Begriffspaarung sind die Exodus-Erzählungen maßgeblich (vgl. nur Ex 7,3.9; 11,9–10; Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 13,2–3[1–2]; 26,8; 28,46; 29,2[3]; 34,1), die so prägend wurden, dass Lukas die Zeichen in das Zitat aus Joël 3,3(2,30) einfügte und neben die Wunder setzte. Die Dreiheit von δυνάμεισιν καὶ τέρασιν καὶ σημείοις begegnet nur in Apg 2,22, im Rückblick auf Jesu Wirken (vgl. aber Apg 6,8 sowie die Verbindung von Apg 14,3 und Apg 19,11). Zum Spiel mit dem Begriff μέγας vgl. auch etwa J. Zangenberg, *Δύναμις τοῦ θεοῦ. Das religionsgeschichtliche Profil des Simon Magus aus Sebaste*, in: A. von Dobbeler/K. Erlemann/R. Heiligenthal (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS Klaus Berger), Tübingen 2000, 519–540, hier: 530f. Vgl. zur Überbietung insgesamt auch etwa H.-J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), Stuttgart 1996, 29f.; G. Theissen, *Simon Magus – die Entwicklung seines Bildes vom Charismatiker zum gnostischen Erlöser. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gnosis*, in: A. von Dobbeler/K. Erlemann/R. Heiligenthal (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (FS Klaus Berger), Tübingen 2000, 407–432, hier: 411–413; D. Marguerat, *Magic and Miracle in the Acts of the Apostles*, in: T. E. Klutz (Hg.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSNTS 245), London 2003, 100–124, hier: 119–120, und T. Yamanaka, *Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul. A Study of Philip's Characterization in Acts* (AnBib 234), Rom 2022, 132–140.

Als Petrus und Johannes durch Handauflegung den Empfang des Heiligen Geistes vermitteln,<sup>6</sup> drängt Simon darauf, wieder eine Sonderrolle einzunehmen. Er will nicht nur Anteil am Geist erhalten, sondern die Vollmacht erlangen, seinerseits den Empfang des Geistes zu ermöglichen. Das der Handauflegung vorausgehende Gebet fällt bei seinem Ansinnen allerdings weg (Apg 8,15.17.19). Der Grund für das Interesse am Geist erschließt sich, wenn man berücksichtigt, dass gemäß der Ankündigung in Apg 1,8 mit dem Herabkommen des Geistes der Empfang von Kraft verbunden ist: „Aber ihr werdet Kraft empfangen, sobald der Heilige Geist auf euch herabkommen wird, und ihr werdet meine Zeugen sein, in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis zum Letzten der Erde.“<sup>7</sup> Jesus selbst war mit Geist und Kraft gesalbt worden.<sup>8</sup> Es ist folglich grundsätzlich der Geist, der die Krafttaten ermöglicht, weshalb die Kompetenz der Geistvermittlung Simons einstige Stellung als „Kraft Gottes“ (Apg 8,10) sichern soll.<sup>9</sup> Das ist dem Magier ein Investment wert. Man kann den Geist aber nicht käuflich erwerben, weil er „das Geschenk Gottes“<sup>10</sup> ist.

Dieses Geschenk wird nicht nur im Kontext von Samaria, sondern auch beim Geistempfang von Juden in Jerusalem sowie Paganen in Cäsarea thematisiert (Apg 2,38; 10,45; 11,17).<sup>11</sup> Problematisch ist daher, dass die in Apg 1,8 beauftragten Apostel hinter den Möglichkeiten zurückbleiben, die ihnen der Empfang des Geistes verleiht. Zunächst machen sie einen hervorragenden Job: „Mit *großer Kraft* gaben die Apostel Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus Christus, große Gnade war auf ihnen allen.“<sup>12</sup> Mit der von Simon Magus beanspruchten

<sup>6</sup> Zur Handauflegung vgl. die Diskussion bei D. J. McCollough, *Ritual and Religious Experience in Early Christianities. The Spirit In Between* (WUNT II 577), Tübingen 2022, 114–123. Trotz der erzählerischen Funktion der Handauflegung bewahrte Lukas offenbar einen alten Ritus. Denn in Hebr 6,1–2 wurden die sieben Glieder der Aufzählung derart angeordnet, dass die ersten beiden mit *καί* verbunden in paulinischer Diktion die Voraussetzungen von Umkehr und Glauben beschreiben, bevor die drei folgenden den Ablauf einer dreiteiligen Initiation von Taufe, sich anschließender Unterweisung und dem Abschluss mit der Handauflegung umreißen. Die letzten beiden – wieder durch *καί* verknüpften – Glieder gelten dem eschatologischen Ausblick, der mit Umkehr und Glauben korrespondiert. Das zweimalige *τε* dient dazu, in der Folge von sechs Genitiven die zusammengehörenden zu kennzeichnen, nämlich *ἐπιθέσεώς τε χειρῶν* und *ἀναστάσεώς τε νεκρῶν*. Zwischen Taufe und Handauflegung erfolgte daher als eigenständiges Element eine Unterweisung. Wenn Lukas eine analoge Abfolge bekannt war, strich er in Apg 8,12–16 die Katechese nach der Taufe zugunsten der Erstverkündigung (vgl. auch Apg 19,5–6).

<sup>7</sup> Apg 1,8: *ἀλλὰ λήψετε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τῇ Ἰερουσαλὴμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*, vgl. Lk 24,49.

<sup>8</sup> Vgl. Apg 10,38, außerdem Lk 4,14, auch Lk 1,35. Ein direkter Hinweis auf die Geisterfülltheit des Philippus fehlt, sie lässt sich nur an seiner Wirksamkeit ablesen. Bei den Ausgießungen des Geistes geraten die Umstehenden zwar außer sich (Apg 2,7.12; 10,45) – bei K. M. Schmidt, *Bekehrung zur Zerstreuung. Paulus und der äthiopische Eunuch im Kontext der lukanischen Diasporatheologie*, in: *Bib. 88* (2007) 191–213, hier: 193f., ist die Reaktion fälschlich den Paganen zugeordnet –, die Reaktion begegnet aber auch in anderen Kontexten (Apg 8,9.11; 9,21; 12,16).

<sup>9</sup> Die beiden Szenen hängen daher thematisch zusammen; Überlegungen zur sekundären redaktionellen Vereinigung finden sich z. B. bei S. Haar, *Simon Magus: The First Gnostic?* (BZNW 119), Berlin 2003, 73–83.

<sup>10</sup> Apg 8,20: *τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ*.

<sup>11</sup> Vgl. auch etwa J. D. Griffiths, *The Spirit as Gift in Acts. The Spirit’s Empowerment of the Early Jesus Community* (JPTS 47), Leiden 2022, 188–198.

<sup>12</sup> Apg 4,33: *καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου*

Kraft wirken folglich zunächst die Apostel, allerdings auch nur in Jerusalem. In Samaria zeigen sich *große Kräfte* dagegen dank Philippus (Apg 8,13), der nicht den Zwölfen angehört, sondern zu den Sieben zählt. Dieser Kreis wurde von den Aposteln ins Leben gerufen, weil es mit der Versorgung der griechischsprachigen Witwen haperte (Apg 6,1–6). Was nicht zur hebräischen Kernklientel gehörte, spielte sich offenbar schnell unter dem Radar der Zwölf ab. „*Kräfte*, und nicht die zufälligen, wirkte Gott durch die Hände des Paulus“<sup>13</sup>, heißt es schließlich von dessen Auftreten in Ephesus.

Deswegen ist nicht unerheblich, dass Petrus das merkantile Bestreben Simons unter Rekurs auf ein territoriales Konzept zurückweist: οὐκ ἔστιν σοι μερίς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ (Apg 8,21), sagt er. Der griechische κλῆρος (*kleros*), der dann als lateinischer Klerus auch in Zusammenhang mit der Simonie Bedeutung gewinnt, bezeichnet zunächst das Los, dann aber auch das als Los Zugefallene wie entsprechende Ländereien. Diese scheinen im Hintergrund auf, wenn Petrus sagt: „Nicht ist dir Teil noch Los an diesem Wort“. Die Formulierung „nicht ist ihm Teil noch Los“ begegnet nämlich an drei Stellen im Deuteronomium.<sup>14</sup> Mit ihr wird jeweils die Sonderstellung des Stammes Levi umrissen, der keinen Teil des verheißenen Landes zugestanden bekam. In gewisser Weise wird Simon folglich wie ein Angehöriger dieses Stammes angesprochen, im Gegenteil zu den Aposteln, die in Entsprechung zu jenen elf Stämmen erscheinen, die einen Teil des Landes erhielten. Im Deuteronomium dient die Qualifizierung allerdings der Inklusion. Der Stamm Levi soll Anteil an den in Jerusalem dargebrachten Opfergaben erhalten, weil er selbst keinen hinreichenden Ertrag erwirtschaften konnte. Die Feststellung des Petrus exkludiert Simon dagegen.<sup>15</sup>

Es geht in Samaria auch nicht um die Zuteilung von Land. Der Magier hat keinen Anteil „an diesem Wort“<sup>16</sup>, gemeint ist das Wort Gottes (Apg 8,14, vgl. Apg 8,4). „Denn dein Herz ist nicht aufrichtig vor Gott“<sup>17</sup>, lautet die Begründung für den Ausschluss, die Ps 78(77),37 entlehnt ist: „Ihr Herz war aber nicht aufrichtig mit ihm.“<sup>18</sup> Im Vers zuvor wird die lügnerische Zunge gebrandmarkt. Der sich als Großer ausgebende Simon ist folglich ein Lügner wie der Magier Barjesus (Apg 13,6), der Gegenspieler des Paulus.

Simon Magus erscheint aber nicht nur als Opponent von Simon Petrus. Denn mit der Anspielung auf den levitischen Sonderstatus wird der Magier nicht als Angehöriger des Stammes Levi charakterisiert, sondern als Kontrastfigur gekennzeichnet. Barnabas, der Levit, „*brachte das Geld*“ aus dem Verkauf seines Ackers, um es für die Versorgung der Armen zu Füßen der Apostel zu legen.

<sup>13</sup> Ἰησοῦ, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς. Vgl. auch Apg 3,12; 4,7.

<sup>14</sup> Apg 19,11: Δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχοῦσας ὁ θεὸς ἐποίησε διὰ τῶν χειρῶν Παύλου.

<sup>14</sup> Dtn 12,12; 14,27.29(26.28): οὐκ ἔστιν αὐτῷ μερίς οὐδὲ κλῆρος. Vgl. auch Dtn 10,9; 18,1 sowie Num 18,20. C. R. Holladay, *Acts. A Commentary* (NtLi), Louisville 2016, 186, spricht von „formulaic language from Deuteronomy to denote statutory exclusion“. Zu finanziellen Implikationen der Begriffe, in denen sich die Semantik nicht erschöpft, vgl. Yamanaka, Philip (s. Anm. 5), 148f.

<sup>15</sup> Von einer „formula of excommunication“, die unter anderen Marguerat, Magic (s. Anm. 5), 119, identifiziert, wird man dennoch nicht ausgehen müssen.

<sup>16</sup> Apg 8,21: ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ.

<sup>17</sup> Apg 8,21: ἡ γὰρ καρδιά σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐναντι τοῦ θεοῦ.

<sup>18</sup> Ps 78(77),37: ἡ δὲ καρδιά αὐτῶν οὐκ εὐθεῖα μετ' αὐτοῦ.

Simon *brachte* diesen dagegen *Geld*,<sup>19</sup> weil er die Vollmacht der Geistvermittlung erwerben wollte.<sup>20</sup> Dessen Desinteresse an der Armenfürsorge deutet sich in Petrus' Urteil an: „Ich sehe nämlich, dass du für Galle von Bitterkeit und eine Fessel der Ungerechtigkeit bist.“<sup>21</sup> Die Fessel der Ungerechtigkeit begegnet in Jes 58,6, wo ein heuchlerisches Fasten gerügt wird, mit dem Unterdrücker vergeblich versuchen, Gott für sich zu gewinnen, ohne die von ihnen praktizierte soziale Ausbeutung zu beenden. Im weiteren Verlauf der Gottesrede werden die Gerügten aufgefordert: „Brich einem Hungernden dein Brot und obdachlose Arme führe in dein Haus.“<sup>22</sup>

Der Aufruf „kehre also um von deiner Schlechtigkeit“<sup>23</sup> nimmt Jer 8,6 auf: „Es gibt keinen Menschen, der umkehrt von seiner Schlechtigkeit.“<sup>24</sup> Jer 8,10 droht die Folgen an: „Deswegen werde ich ihre Frauen anderen geben und ihre Äcker den Losrechtinhabern.“<sup>25</sup> Vor dem Hintergrund von Apg 8,21 taucht mittelbar somit wieder Barnabas' levitischer Acker aus Apg 4,37 auf. Ohne Umkehr stünde Simon bildlich gesprochen in der Gefahr, nicht nur keinen Anteil am Land zu erhalten, sondern auch noch seinen „städtischen“ Acker (vgl. Apg 8,9) einzubüßen. In Jer 8,14 findet sich zudem die in Apg 8,23 gegenüber Jes 58,6 überschießende Galle, die man zur Strafe trinken soll (vgl. aber auch Dtn 29,17; Kglg 3,19). Die Apostelgeschichte präsentiert demnach einerseits einen Leviten von der Insel Zypern, der Grund verkauft, um mit dem Geld den Armen zu helfen, und andererseits einen Magier in Samaria, der versucht, mit Geld Anteil an der Geistvermittlung zu erwerben, und zwar von den beiden Aposteln, die aus Jerusalem gekommen sind. In dieser Figurenkonstellation scheinen die Missionsphasen auf, die Apg 1,8 in Verbindung mit dem Geistempfang benennt: Jerusalem, Judäa und Samaria sowie die Gebiete jenseits der Grenzen Israels wie Zypern. Es bietet sich daher an, das in Apg 8,21 aufgerufene fehlende Los der Leviten, mit den Israel-Konzeptionen der Apostelgeschichte in Beziehung zu setzen.

<sup>19</sup> Vgl. Apg 4,37 (ἤνεγκεν τὸ χρῆμα) und Apg 8,18 (προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα).

<sup>20</sup> J. E. Sanzo, Curses, Exorcisms, and Monetary Improprieties. Reassessing ‚Magic‘ in the Acts of the Apostles, in: M. Hölscher/M. Lau/S. Luther (Hg.), Antike Fluchtafeln und das Neue Testament (WUNT 474), Tübingen 2021, 333–352, hier: 337f., setzt die merkantilen Interessen in den breiteren Zusammenhang der Gütergemeinschaft in Jerusalem. In der Regel wird Apg 5,1–11 als Kontrastfolie zu Apg 4,37 ausgewiesen, „cette notice est simplement mise en contraste avec la ruse d’Ananie et Saphire“ (É. Nodet, Barnabé, in: RB 125 [2018] 195–222, hier: 196). Vgl. auch etwa S. J. Murphy, The Role of Barnabas in the Book of Acts, in: BS 167 (2010) 319–341, hier: 320. Die Szene in Apg 5,1–11 wird hier jedoch aus Gründen, die wegen des diesem Beitrag vorgegebenen Rahmens an anderer Stelle nachzutragen sind, als Interpolation gewertet.

<sup>21</sup> Apg 8,23: εἰς γὰρ χολὴν πικρίας καὶ σύνδεσμον ἀδικίας ὄρω σε ὄντα. Stefan Schreiber hebt auf die Sprache des Bindezaubers, wie ihn *defixiones* in Verbindung mit entsprechenden Flächen voraussetzen, ab (vgl. S. Schreiber, Von Zauberprofis und Bindungen. Antike Fluchtafeln und ihre Spiegelungen in der Apostelgeschichte, in: Hölscher/Lau/Luther [Hg.], Antike Fluchtafeln [s. Anm. 20], 353–380, hier: 363f.). Der Text gibt aber nicht zu erkennen, dass Simon seine magischen Praktiken fortsetzte. Auch für die von B. H. M. Kent, Curses in Acts. Hearing the Apostles' Words of Judgment Alongside ‚Magical‘ Spell Texts, in: JSNT 39 (2017) 412–440, hier: 423–430, vorausgesetzte Verfluchung fehlen angesichts von Apg 8,11.23 hinreichende Anhaltspunkte.

<sup>22</sup> Jes 58,7: διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου καὶ πτωχοῦς ἀστέγους εἰσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.

<sup>23</sup> Apg 8,11: μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου.

<sup>24</sup> Jer 8,6: οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος μετανοῶν ἀπὸ τῆς κακίας αὐτοῦ.

<sup>25</sup> Jer 8,10: διὰ τοῦτο δώσω τὰς γυναῖκας αὐτῶν ἑτέροις καὶ τοὺς ἀγροὺς αὐτῶν τοῖς κληρονόμοις.

### 3 Die Verkündigung jenseits des Landes

Nach der Beauftragung der Apostel in Apg 1,8 und der Himmelfahrt Jesu setzt der erste Hauptteil der Erzählung mit dem Rückzug der Elf, einiger Frauen sowie der Mutter und der Brüder Jesu in ein Obergemach ein (Apg 1,13–14). Im unmittelbaren Anschluss hält Petrus im Kreis von etwa 120 Menschen eine Rede, die mit einem Rückblick auf das Schicksal des Judas beginnt.

<sup>16</sup>Männer, Brüder, die Schrift musste erfüllt werden, die der Heilige Geist vorhersagte durch den Mund Davids über Judas, der den Jesus Gefangennehmenden zum Wegführer wurde, <sup>17</sup> weil er unter uns ein Zugezählter war und das Los dieses Dienstes erlangt hatte. <sup>18</sup> Dieser erwarb nun ein Grundstück vom Lohn der Ungerechtigkeit, zerbarst vornüber geratend mitten entzwei und all seine Eingeweide wurden ausgegossen. <sup>19</sup> Bekannt wurde es allen Jerusalem Bewohnenden, sodass jenes Grundstück in ihrer eigenen Sprache Hakeldamach genannt wurde, das heißt Blutgrundstück. <sup>20</sup> Denn im Buch der Psalmen steht geschrieben: „Sein Gehöft soll öde werden und nicht soll er der in ihm Wohnende sein“, und: „Seine Aufsicht soll ein anderer empfangen.“<sup>26</sup>

Die David zugeschriebenen Psalmzitate, die leicht modifiziert Ps 69(68),26 und Ps 109(108),8 entnommen sind, verbinden den Rückblick auf Judas' Untergang (vgl. auch Ps 109[108],9), der ihm den Genuss des erworbenen Grundstücks verwehrte, mit der Auswahl eines zwölften Apostels, der seinen Platz einnehmen sollte.<sup>27</sup>

Für die vorliegende Fragestellung ist zunächst bedeutsam, dass auch Judas' Verhalten in Beziehung zu den Unterstützern der Christusgemeinschaft gesetzt werden kann. Während die *Erwerber* von *Grundstücken* oder Häusern diese verkaufen, um die Erlöse für die Armenfürsorge zu verwenden, *erwarb* Judas ein *Grundstück*, von dem er nicht lange profitieren sollte. Mit dem Besitz, den er sich „vom Lohn der Ungerechtigkeit“ aneignete, erwies er sich darüber hinaus als negatives Vorbild für Simon, der in Ungerechtigkeit gefangen ist. Beide ver-

<sup>26</sup> Apg 1,16–20: 16 ἄνδρες ἀδελφοί, ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυὶδ περὶ Ἰούδα τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν, 17 ὅτι κατηριθιμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης. 18 οὗτος μὲν οὖν ἐκτίσαστο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας καὶ πρηνῆς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ. 19 καὶ γνωστὸν ἐγένετο πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλήμ, ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀκελδαμάχ, τοῦτ' ἔστιν χωρίον αἵματος. 20 γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ, καί· τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος.

<sup>27</sup> Vgl. auch etwa D. Marguerat, *Die Apostelgeschichte*. Übersetzt und erklärt (KEK 3), Göttingen 2022, 77. Zur Diskussion der Psalmzitate vgl. etwa T. Novick, *Succeeding Judas*. Exegesis in Acts 1:15–26, in: *JBL* 129 (2010) 795–799; C. R. Holladay, *Luke's Use of the LXX in Acts*. A Review of the Debate and a Look at Acts 1:15–26, in: T. S. Cauley/H. Lichtenberger (Hg.), *Die Septuaginta und das frühe Christentum* (WUNT 277), Tübingen 2011, 233–300, hier: 246–248; M. G. Whitlock, *Acts 1: 15–26 and the Craft of New Testament Poetry*, in: *CBQ* 77 (2015) 87–106; R. Mushunje, *The Story of Jesus through the Eyes of Peter*, Berlin 2022, 58–63.

wenden ihr Geld in unangemessener Weise. Der eine *erwarb* ein Grundstück, der andere will dagegen das unentgeltliche Geschenk Gottes *erwerben*.<sup>28</sup>

Die Begrifflichkeit erschiene vielleicht zu trivial, um einen Zusammenhang zu umschreiben. Doch die Wendung „er war unter uns ein Zugezählter“ nimmt offenbar 2 Chr 31,19 auf, wo Männer dazu bestimmt werden „jedem Zugezählten unter den Leviten“<sup>29</sup> einen Anteil (μερίδα) zu geben. Hier wirkt der Zwölferkreis wie eine Größe, die mit den Angehörigen des Stammes Levi vergleichbar ist. In 2 Chr 31,19 geht es allerdings um die Beteiligung an Erträgen. Zugleich heißt es, dass Judas mit den anderen Aposteln „das Los dieses Dienstes erlangte“ (Apg 1,17). Das erinnert vor dem eingeblendeten Hintergrund eher an die Zuteilung des Landes an die anderen elf Stämme. Unter Einbindung von Apg 8,21, wo Simon wie den Leviten Teil und Los abgesprochen wird,<sup>30</sup> deutet sich an, dass es dem Evangelisten nicht um eine konkrete Zuordnung der Erzählfiguren zu Levi oder anderen Stammvätern ging, sondern um die Konzeption des Zwölf-Stämme-Israels an sich. Die Apostel werden durch die alttestamentlichen Zitate jeweils auf die Seite gerückt, auf der man eine Beteiligung erhält, seien es die Abgaben für die Leviten nach 2 Chr 31,19, seien es die Anteile am Land für die Stämme neben Levi nach Dtn 12,12 und Dtn 14,27.29(26.28).

In diesem Konnex werden dann auch die Grenzen sichtbar, von denen das Wirken der Elf bestimmt wird. Während die Apostel Jesus vor der Himmelfahrt fragen, ob er für Israel das Königtum wiederherstelle,<sup>31</sup> leitet Petrus die Komplettierung des Zwölferkreises ein und verschreibt sich damit einer Konzentration auf das Volk im Territorium der zwölf Stämme. Nicht von ungefähr wird die Rede vor etwa 120 Menschen, also rund zehn mal zwölf Personen, gehalten. Das ist jedoch zu klein gedacht. Die Wahl des Matthias erfolgt per Los (κλήρος, Apg 1,26) und stellt von Beginn an ein fehlgeleitetes Unterfangen dar.<sup>32</sup> Denn der neue Apostel

<sup>28</sup> Zu Apg 1,18 vgl. Apg 4,34 (κτητορες χωρίων ἢ οἰκῶν) und Apg 8,20.23 (κτᾶσθαι; σύνδεσμον ἀδικίας), dazu auch etwa P. Fabien, Philippe „l'évangéliste“ au tournant de la mission dans les Actes des apôtres. Philippe, Simon le magicien et l'éunuque éthiopien, Paris 2010, 132.

<sup>29</sup> 2 Chr 31,19: παντὶ καταριθμουμένῳ ἐν τοῖς Λευίταις.

<sup>30</sup> Vgl. zum Zusammenhang auch etwa J. D. G. Dunn, *The Acts of the Apostles* (EpC), Peterborough 1996, 112, R. I. Pervo, *Acts. A Commentary*. Edited by Harold W. Attridge (Hermeneia), Minneapolis 2009, 215 Anm. 22, und C. S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary*. 4 Vol., Grand Rapids 2012–2015, I 759f.

<sup>31</sup> Apg 1,6: ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ, vgl. Apg 3,21.

<sup>32</sup> Nach A. Weiser, *Die Nachwahl des Matthias* (Apg 1,15–26), in: ders., *Studien zu Christsein und Kirche* (SBAB 9), Stuttgart 1990, 161–173 (1979), hier: 163, ist eine Rückführung der Erzählung auf die Tradition „vom Thema selbst her anzunehmen“, diese Annahme werde zudem „gestützt durch die überlieferten jüdischen Namen der Kandidaten und den jüdischen Wahlvorgang durch Los.“ Das ist auch in der Summe zu wenig, um eine redaktionelle Herkunft auszuschließen. Vgl. auch A. W. Zwiép, *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Condemn of Acts 1:15–26* (WUNT II 187), Tübingen 2004, hier: 77–125, der die Nachwahl erzählerisch wegen Lk 22,30 für essentiell hält, so auch etwa R. Bauckham, *The Restoration of Israel in Luke-Acts*, in: ders., *The Jewish World around the New Testament. Collected Essays I* (WUNT 233), Tübingen 2008, 325–370 (2001), hier: 354–355; B. J. Oropeza, *In the Footsteps of Judas and Other Defectors. The Gospels, Acts, and Johannine Letters. Apostasy in the New Testament Communities*, Volume 1, Eugene 2011, 149; K. Haacker, *Die Apostelgeschichte* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5), Stuttgart 2019, 41, 44. Doch weder das ursprüngliche Logion noch die lukanische Einfassung in die Mahlszene setzen zwölf Throne voraus. Lk 22,14 begrenzt die Mahlgemeinschaft wegen Lk 22,35 (Lk 10,4) zudem nicht

übernimmt zwar das Los des Judas am Dienst, repräsentiert mit dem wieder zur Zwölfzahl ergänzten Kreis aber lediglich die Verkündigung an Israel. Wenn man in Apg 1,26 mit der *Editio Critica Maior* „und sie gaben ihre Lose“<sup>33</sup> liest, wird gleichsam ein Anteil wie bei der Landvergabe zugewiesen, denn das Syntagma κλήρους αὐτῶν begegnet in Num 34,14–15, wo es um die zweieinhalb Stämme geht, die ihre Anteile bereits erhalten hatten (vgl. auch Hos 5,7). Auf diesen Vorgang blickt auch Jos 14,3 zurück, wo es im Anschluss heißt: „den Leviten gab er kein Los unter ihnen.“<sup>34</sup>

Auch in Samaria vertritt Petrus das Konzept des sich selbst genügenden Zwölf-Stämme-Israels. Die Ansprüche Simons werden zwar zurückgewiesen, aber in einer Begrifflichkeit, die Samaria als Teil Israels anerkennt. Die Anspielung auf das Deuteronomium in Apg 8,21 macht zugleich jedoch noch einmal die Konzentration auf Jerusalem deutlich, der Stätte, die Gott auswählen sollte (Dtn 12,11; 14,25), und ruft damit zugleich die Kontroverse zwischen Juden und Samaritanern auf, die der Evangelist im ersten Buch seines Werkes ausgiebig reflektiert hatte (Lk 9,52–56; 10,25–37; 17,11–19). Die Beschränkung auf die Stadt oder auch auf ganz Israel ist dem Auftrag aus Apg 1,8 zufolge allerdings zu wenig.

Das wird Petrus erst bei seiner Begegnung mit dem Zenturio Kornelius bewusst, der analog zu Simon Magus eingeführt wird (Apg 8,9; 10,1).<sup>35</sup> Der Engel Gottes, der Kornelius in einer Vision erscheint, verkündet diesem: „Deine Gebete und deine Almosen sind hinaufgestiegen zur Erinnerung vor Gott.“<sup>36</sup> Die Wendung „zur Erinnerung vor Gott“ ähnelt dabei, obschon eine Präposition ergänzt, eine andere variiert ist, entfernt einer Formulierung in Ex 28,29(23): „Aaron muss die Namen der Söhne Israels auf den Ausspruch des Urteils auf seiner Brust nehmen, wenn er in das Heiligtum hineingeht, als Erinnerung vor Gott.“<sup>37</sup> Es geht um die

auf die Zwölf und Jesus.

<sup>33</sup> Apg 1,26: ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν.

<sup>34</sup> Num 14,3: τοῖς Λευίταις οὐκ ἔδωκεν κλήρον ἐν αὐτοῖς. Zu Num 14,1 vgl. Apg 13,19. J. M. August, „Casting Lots“? An Alternate Reading of Acts 1:26, in: BBR 31 (2021) 356–367, setzt in Apg 1,26 die Vergabe von Aufgaben, auch an Josef, voraus. Doch ἔδωκαν κλήρους kann wegen der Reminiscenzen an die Landvergabe zur Beschreibung des Losverfahrens gewählt worden sein.

<sup>35</sup> Die zahlreichen inter- und intratextuellen Bezüge, in welche die Figur des Simon eingelassen wurde, unterstützen eine grundsätzliche Zurückhaltung bei der Identifizierung älteren Materials: „La rareté des détails historiques du récit ne permet pas à l'historien d'énoncer des conclusions fiables“ (P. Fabien, La conversion de Simon le magicien [Ac 8,4–25], in: Bib. 91 [2010] 210–240, hier: 210).

<sup>36</sup> Apg 10,4: αἱ προσευχαὶ σου καὶ αἱ ἐλεημοσύαι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ.

<sup>37</sup> Ex 28,29(23): καὶ λήμψεται Ααρων τὰ ὀνόματα τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπὶ τοῦ λογιῶν τῆς κρίσεως ἐπὶ τοῦ στήθους, εἰσιόντι εἰς τὸ ἅγιον μνημόσυνον ἔναντι τοῦ θεοῦ. Das εἰς in Apg 10,4 verdankt sich dem ἀνέβησαν. Die Ersetzung des ἔναντι durch ἔμπροσθεν scheint der Adaption zu widersprechen, weil der Evangelist zweimal das Syntagma ἔναντι τοῦ θεοῦ (Lk 1,8; Apg 8,21) verwendete. Allerdings kann die Substitution auf eine semantische Nuancierung zurückgehen. Lukas wählte ἔμπροσθεν für die lokal in horizontaler Relation definierte Position (Lk 5,19; 7,27; 12,8; 14,2; 19,4.27–28; 21,36; Apg 10,4; 18,17). – Eine Ausnahme bildet lediglich Lk 10,21. – Das gilt nicht in gleicher Weise für den Dienst im Tempel vor Gott oder das Herz des Simon (ἔναντι τοῦ θεοῦ), die durch eine vertikale Relation bestimmt werden. Die προσευχαὶ und ἐλεημοσύαι steigen in Apg 10,4 aber auf und befinden sich daher im horizontalen Gegenüber zu Gott (ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ). Im Referat des Kornelius findet sich das Syntagma ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (Apg 10,31), das aber in Verbindung mit ἐμνήσθησαν ebenfalls die vertikale Relation ausdrückt (vgl. Apg 10,33; Apg 4,19; 7,46). Vgl. außerdem Ex 28,12; 39,7(36,14); Sir 45,11, auch Sir 50,16. Tob 12,12 scheint wegen der Erwähnung des Gebetes Apg 10,4

zwölf Steine auf der Orakeltasche des Hohepriesters, die für die zwölf Stämme Israels stehen (Ex 28,15–21). Wenn man trotz der geringen formalen Übereinstimmung in Apg 10,4 einen Anklang vernehmen kann, sehen wir Kornelius gleichsam in hohepriesterlicher Funktion, allerdings im Hinblick auf das himmlische Heiligtum.<sup>38</sup> Damit steht er gerade nicht für die Konstitution eines geographisch konzentrierten Zwölf-Stämme-Israels, sondern für die Einbindung der Nationen, das heißt der Paganen, in ein universales Heilsgeschehen (Apg 10,35.45; 11,1.18).

## 4 Die Verkünder außerhalb des Volkes

Petrus selbst macht den ersten Schritt zur Einbindung der Paganen. Außerdem bringt er bei der Jerusalemer Anhörung sein vertieftes Verständnis des göttlichen Heilswillens zum Ausdruck. In Apg 15,8 erinnert er daran, dass Gott selbst als Herzenskenner (καρδιογνώστης, Apg 15,8) Zeugnis für die Paganen ablegte, indem er ihnen den Geist gab. Beim Losentscheid, durch den Matthias Zeuge der Auferstehung (Apg 1,22) für Israel werden sollte, rief er dagegen den Herzenskenner an, der seine Wahl zur Komplementierung des Zwölferkreises treffen sollte (Apg 1,24).<sup>39</sup> Trotz dieser verschobenen Wahrnehmung gelangt Petrus aber nicht zur einer weiterreichenden Verkündigung unter den Nationen.

Die Zwölf knausern mit dem Geschenk Gottes. Auch der hinzugeloste Matthias macht diesbezüglich keine Ausnahme, wird er doch schon durch das Auswahlverfahren von Beginn an auf das Konzept der Teilhabe am Zwölferkreis festgelegt. „Und das Los fiel auf Matthias.“ Es ist vielleicht kein Zufall, dass der Evangelist den Vorgang analog zu Jona 1,7 beschreibt, wo es um einen Propheten geht, der sich mit der Verkündigung im Ausland schwertat und daher versuchte, sich aus dem Staub zu machen: „Und das Los fiel auf Jona.“<sup>40</sup>

Matthias tritt zwar an Judas' Stelle und komplettiert so den Kreis der Zwölf. Das macht ihn aber noch nicht zum Apostel. Er wird lediglich zu ihnen gezählt, und zwar zu den elf Aposteln, wie es in Apg 1,26 ausdrücklich heißt. Von den Zwölfen ist nur noch einziges Mal die Rede, im Gegenüber zu den Sieben (Apg 6,2–3).<sup>41</sup> Matthias wurde jedenfalls nicht von Jesus beauftragt. Er gewinnt keine individuellen Züge, kommt nicht über Jerusalem hinaus und dient daher nur als Platzhalter.<sup>42</sup> Er soll antreten, „um den Ort dieses *Dienstes* und des Apostolats zu *empfan-*

semantisch näher zu stehen, dort spielt der Engel jedoch keine Rolle für die Übermittlung.

<sup>38</sup> Gebet und Almosen werden nicht zufällig auch im Zusammenhang mit dem Jerusalemer Tempel thematisiert, zu dem Petrus und Johannes hinaufsteigen (Apg 3,1–3).

<sup>39</sup> Die Spannung unterstreicht auch Dunn, Acts (s. Anm. 30), 21, der allerdings eine positiv konnotierte Zwölf-Stämme-Konzeption voraussetzt (17–18).

<sup>40</sup> Vgl. Apg 1,26 (καὶ ἔπεσεν ὁ κλήρος ἐπὶ Μαθθίαν) und Jona 1,7 (καὶ ἔπεσεν ὁ κλήρος ἐπὶ Ἰωνᾶν).

<sup>41</sup> Im Evangelium gehen die Erwähnungen der Zwölf zwar zum Teil auf markinische Vorgaben zurück (Lk 6,13; 9,1; 18,31; 22,3.47, vgl. aber Lk 8,1; Lk 9,12). Dennoch ist bemerkenswert, dass in der Apostelgeschichte die Zwölfzahl in Zusammenhang mit den Aposteln kaum noch eine Rolle spielt. „Further, it was necessary to replenish their number [...] because the twelfefold leadership“, meint dagegen E. C. Moore, Claiming Places. Reading Acts through the Lens of Ancient Colonization (WUNT II 525), Tübingen 2020, 90.

<sup>42</sup> Vgl. Pervo, Acts (s. Anm. 30), 48f., stellt berechnete Fragen, setzt aber ein positiv konnotiertes Kon-

gen, an dem Judas vorbeiging.<sup>443</sup> Es ist dann jedoch Paulus, der in der Milet-Rede mitteilt, dass er „den *Dienst*, den er vom Herrn Jesus *empfang*“,<sup>444</sup> vollenden will, obschon er die von Petrus in Apg 1,21–22 genannten Voraussetzungen sicherlich nicht erfüllte. Daran wird die Problematik des Losentscheidens ablesbar. Paulus wurde von Jesus gesandt und ist daher einer der Apostel (Apg 14,4.14; 26,17). Deswegen ist er aber nicht gleichsam der zwölfte Apostel, als der er in der christlichen Ikonographie neben den elf anderen erscheint. Der Libori-Schrein bietet nur eines von vielen Beispielen dieser Tradition.

Paulus tritt nicht einfach an die Stelle des Matthias, weil der Hinzugeloste nicht eine Fehlbesetzung ist, sondern die ganze Konzeption des Zwölferkreises der Verkündigung nicht gerecht wird. Während Petrus in Apg 1,20 mit den Worten von Ps 109(108),8 verkündet, dass ein anderer Judas' *Aufsicht* erhalten solle, bestätigt Paulus den Ältesten von Ephesus, die zu ihm nach Milet gereist sind: „Euch hat der Heilige Geist als *Aufseher* hingestellt.“<sup>445</sup> Neben Matthias sollen folglich auch die Angesprochenen die Aufgabe der Aufsicht wahrnehmen. Im Gegensatz zu Jes 43,21 geht es im Zusammenhang der Sündenvergebung (vgl. Jes 43,24–25) allerdings nicht um das *Volk* Gottes, das dieser sich erworben hat, sondern um „die *Gemeinde* Gottes, die er sich durch das eigene Blut erworben hat.“<sup>446</sup>

Diese Gemeinde umfasst auch die Paganen, die implizit bereits dort angesprochen sind, wo Jesus die Zeugenschaft bis zum Letzten der Erde anmahnt (Apg 1,8). Innerhalb der Rede, die er im pisidischen Antiochia hält, zitiert Paulus nämlich, nachdem er die Zuwendung zu den Paganen angekündigt hat, in Apg 13,47 das Buch Jesaja: „Siehe, hingestellt habe ich dich zum Licht für Nationen, damit du zum Heil seist bis zum Letzten der Erde.“<sup>447</sup> Der Rekurs auf das Heil bis zum Letzten der Erde nimmt den Auftrag Jesu aus Apg 1,8 auf. Die Zwölf kommen diesem Auftrag nicht umfänglich nach, weshalb Paulus und Barnabas für Teile der Verkündigung an ihre Stelle treten. Das lässt auch etwa die Aufnahme von Apg 4,31 in Apg 13,46 erkennen. Paulus macht zudem – in Entsprechung zum noch in Cäsarea von Petrus vertretenden Selbstverständnis (Apg 10,41–42) – deutlich, dass jene, die mit Jesus nach Jerusalem hinaufgezogen sind, lediglich Zeugen gegenüber dem Volk Israel sind.<sup>448</sup> Obschon damit keine territoriale Grö-

---

zept des Zwölferkreises voraus und gelangt daher zu anderen Antworten: „Why [...] is a twelfth apostle needed, [...] and why did not Jesus select a twelfth prior to the ascension? Most briefly and comprehensively, why tell this story describing a method not employed thereafter to select a person who has no role in the narrative? [...] Luke seeks to supply a historical and institutional basis for the witness of the Spirit, thereby to block unbridled enthusiasm: [...] Had Luke simply concocted the whole thing, Jesus no doubt would have chosen a successor for Judas.“ Die Episode läuft jedoch ins Leere, weil mit dem Verfahren eine Sackgasse beschrieben wird. Nach R. Gebauer, *Die Apostelgeschichte*. 2 Vol. (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2014–2015, I 34, ist es Aufgabe des „Zwölf-Apostel-Kreises [...], das Gottesvolk in der Vollzahl seiner zwölf Stämme für das Heil der Königsherrschaft Gottes zu gewinnen“.

<sup>443</sup> Apg 1,25: λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας.

<sup>444</sup> Apg 20,24: τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

<sup>445</sup> Apg 20,28: ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους.

<sup>446</sup> Vgl. Jes 43,21 (λαὸν μου, ὃν περιποιήσαμην) und Apg 20,28 (τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου).

<sup>447</sup> Jes 49,6: ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

<sup>448</sup> Apg 13,31: εἰσὶν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν.

ße umschrieben ist, setzt die Apostelgeschichte eine geographische Trennlinie voraus, die sich in Apg 1,8 andeutet. Petrus und die übrigen Apostel des Zwölferkreises sind für die Mission unter den Juden in Israel zuständig, einschließlich Samarias. Barnabas und Paulus übernehmen dagegen die Verkündigung jenseits der Grenzen des Landes, auch unter den Juden.

Die paulinische Mission unter den Paganen rückt aber nicht einfach nur neben die Mission des Zwölferkreises. Vielmehr wird das von Petrus propagierte Israel-Verständnis grundsätzlich infrage gestellt. Über Paulus' Reden werden nämlich Stichworte der paulinischen Rechtfertigungslehre mit der Idee des Loses verknüpft. In der Milet-Rede überantwortet der Apostel die Ältesten aus Ephesus, kurz nachdem er sie zur Aufsicht aufgefordert hat, „Gott und dem Wort seiner Gnade, das zu erbauen und das Losanrecht unter allen Geheiligten zu geben vermag.“<sup>49</sup> Wo von allen Geheiligten die Rede ist, sind auch die Paganen impliziert. Es sind demnach nicht nur die elf Apostel samt dem zugelosten Matthias, die ein Los erhalten. Deutlicher wird die divergierende Konzeption noch in der Verteidigungsrede des Apostels vor Agrippa II., dem Präfekten Festus und dessen anderen Gästen. Dort wird ersichtlich, dass Paulus der in Apg 20,24 angesprochene Dienst nicht durch einen Losentscheid zugewiesen wurde, sondern in einer Erscheinung unmittelbar durch den erhöhten Herrn, der ihn zum Apostel machte.

<sup>16</sup> Aber stehe auf und stelle dich auf deine Füße. Dazu bin ich dir nämlich erschienen, zu erküren dich als Gehilfen und Zeugen – sowohl dafür, dass du mich sahst, als auch dafür, dass ich dir erscheinen werde –, <sup>17</sup> indem ich dich herausnehme aus dem Volk und aus den Nationen, zu denen ich dich senden werde, <sup>18</sup> um ihre Augen zu öffnen, damit sie sich von der Finsternis zum Licht und von der Vollmacht des Satans zu Gott hinwenden, den Erlass der Sünden empfangen und ein Los unter den Geheiligten durch den Glauben, den an mich.<sup>50</sup>

Während die Milet-Rede über den Dienst und die Aufsicht mit der Komplettierung des Zwölferkreises verknüpft ist, erinnert die Rede vor Agrippa und Festus mittelbar an das Programm in Apg 1,8. Denn indem Paulus als Zweck seiner Sendung zu den Paganen angibt, dass es darum gehe, „ihre Augen zu öffnen“, nimmt er Jes 42,7 auf, wo auch die Finsternis der Eingekerkerten thematisiert wird. Der dort vorangehende Vers bietet eine Parallele zum in Apg 13,47 angesprochenen

<sup>49</sup> Apg 20,32: τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, τῷ δυναμένῳ οἰκοδομησαὶ καὶ δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν.

<sup>50</sup> Apg 26,16–18: <sup>16</sup> ἀλλ' ἀνάστηθι καὶ στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου· εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαι σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες [με] ὧν τε ὀφθήσομαι σοι, <sup>17</sup> ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε <sup>18</sup> ἀνοιξάει ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληρὸν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πιστεῖ τῇ εἰς ἐμέ. Das Verb προχειρίζομαι (vgl. Apg 22,14) rückt die Sendung des Zeugen in die Fluchtlinie der Sendung Christi (Apg 3,20), die Petrus zuvor allerdings mit der Vorstellung von der Wiederherstellung des Königreiches für Israel verband (Apg 3,21). Diese Konzeption entsprach der Sendung Moses (Ex 4,13), der Israel in das gelobte Land führen sollte (Ex 3,17), sowie der Idee des Zwölf-Stämme-Israels bei der Durchquerung des geteilten Jordans (Jos 3,12), wurde durch die Einbindung der Nationen aber durchbrochen.

Licht für Nationen, das nach Jes 49,6 zum Heil bis zum Letzten der Erde werden soll: „Ich gab dich zum Bund für ein Geschlecht, zum Licht für Nationen,<sup>7</sup> um Blinder Augen zu öffnen.“<sup>51</sup> Auch die Paganen erhalten somit Anteil am Los, und zwar aufgrund des Glaubens. Dabei nimmt der Ausdruck „ein Los unter den Geheiligten“ fast wörtlich „das Losanrecht unter allen Geheiligten“ aus Apg 20,32 auf.<sup>52</sup> In Apg 20,32 und Apg 26,18 begegnen somit in Zusammenhang mit der Frage des Losanteils zwei zentrale Begriffe der paulinischen Rechtfertigungslehre, einerseits die Gnade, die auch in Zusammenhang mit Paulus' Dienst aufgerufen wird (Apg 20,24), und andererseits der Glaube.

Vor diesem Hintergrund gewinnt ebenfalls Bedeutung, dass Paulus in Apg 13,19, innerhalb der Rede im pisidischen Antiochia, Jos 14,1 aufnimmt. Dort sagt er über Gottes Zuwendung zu den Israeliten: „Und nachdem er sieben Nationen im Land Kanaan vernichtet hatte, teilte er als Los ihr Land zu für etwa 450 Jahre.“<sup>53</sup> In Jos 14,1 liest man hingegen: „Und diese sind die im Land Kanaan ein Los Erhaltenen der Söhne Israels, denen zuteilte als Los für sie der Priester Eleazar, Josua, der des Nun, und die Führer der Familien der Stämme der Söhne Israels.“<sup>54</sup> Der Apostel zog eine Zeitangabe in seinen Rückblick ein, mit der schlicht die Spanne bis zum Beginn der Richterzeit umrissen wird (vgl. Apg 7,45). Man kann die Ergänzung aber auch als Hinweis darauf lesen, dass die Landvergabe nicht von Dauer und vorerst nur bis zum Exil wirksam sein sollte.<sup>55</sup> Die eigentliche Pointe besteht darin, dass am Ende der Rede eine komprimierte Zusammenfassung der paulinischen Rechtfertigungslehre zu finden ist. Von Christus heißt es, dass „in diesem jeder Glaubende gerecht gesprochen wird“<sup>56</sup>. Damit ist die Tür für die

<sup>51</sup> Jes 42,6–7: ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν, 7 ἀνοίξει ὀφθαλμούς τυφλῶν. Zum intertextuellen Zusammenhang vgl. auch etwa Keener, Acts Commentary (s. Anm. 30) IV 3517; B. J. Koet, Paul, a Light for the Gentiles. Paul as Interpreter of Scripture in Galatians 1:13–16 and in the Acts of the Apostles, in: F. Wilk/M. Öhler (Hg.), Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen (FRLANT 268), Göttingen 2017, 249–274, hier: 269–273 und F. Poulsen, A Light to the Gentiles. The Reception of Isaiah in Luke Acts, in: J. Høgenhaven/J. T. Nielsen/H. Omerzu (Hg.), Rewriting and Reception in and of the Bible (WUNT 396), Tübingen 2018, 163–180, hier: 166–168.176–178.

<sup>52</sup> Das Verb findet innerhalb des Doppelwerkes darüber hinaus nur noch im Vaterunser Verwendung (Lk 11,2).

<sup>53</sup> Apg 13,19–20: καὶ καθελῶν ἔθνη ἑπτὰ ἐν γῆ Χανάαν κατεκληρονόμησεν τὴν γῆν αὐτῶν ὡς ἔτεσι τετρακοσίοις.

<sup>54</sup> Jos 14,1: Καὶ οὗτοι οἱ κατακληρονομήσαντες υἰῶν Ἰσραὴλ ἐν τῇ γῆ Χανααν, οἷς κατεκληρονόμησεν αὐτοῖς Ἐλεάζαρ ὁ ἱερεὺς καὶ Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυη καὶ οἱ ἄρχοντες πατριῶν φυλῶν τῶν υἰῶν Ἰσραὴλ.

<sup>55</sup> Dennoch kann die Erzählfigur Paulus in jüdischen Kontexten auf die zwölf Stämme Israels rekurrieren. Der Verweis auf den Stamm Benjamin in Zusammenhang mit Saul (Apg 13,21) verdankt sich zumindest auch der Abstammung des Saulus (Röm 11,1; Phil 3,5), wengleich im Anschluss an die Verwerfung Sauls erinnert wird. In Apg 26,7 rekurriert der Apostel auf den rhetorischen Kniff, mit dem er Pharisäer und Sadduzäer gegeneinander aufbrachte (Apg 23,6), im Vers zuvor nimmt er mit εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης fast wörtlich eine Formulierung aus der Rede in Antiochia auf (τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, Apg 13,32). Das in Apg 26,6 ergänzte ἡμῶν unterstreicht wie auch τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν (Apg 26,7) die Einheit Israels und kontrastiert das παρ' ὑμῖν (Apg 26,8), mit dem der Sadduzäer Agrippa II. angesprochen wird, der sich entscheiden muss, ob er auf der Seite der Mehrheit stehen oder sich gegen Paulus und damit gegen die Macht der Pharisäer stellen möchte.

<sup>56</sup> Apg 13,39: ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.

Paganen weit aufgestoßen, die mit dem sich kurz darauf anschließenden Wort vom „Licht für die Nationen“ (Apg 13,47) eingebunden werden.

Obschon der Evangelist die Israel-Mission des Zwölferkreises als eigenständige Ausprägung der Verkündigung nicht grundsätzlich infrage stellte, war eine Bezeugung der Botschaft, die sich am Land der zwölf Stämme orientierte, für ihn zu klein gedacht. Das deutet sich bereits in der Rede des Stephanus an. Indem dieser von Abraham hinsichtlich des Landes Israel behauptet, dass Gott „ihm kein Losanrecht in ihm gab, auch nicht eine Fußlänge“<sup>57</sup>, nimmt er einen Text aus Dtn 2,5 auf. Dort geht es allerdings um das Land der Edomiter, an dem Israel keinen Anteil erhalten sollte: „Ich gebe euch nämlich bestimmt nicht von ihrem Land, auch nicht eine Fußlänge.“<sup>58</sup> Das gelobte Land gleicht in Apg 7,5 damit dem unverfügbaren Ausland. In der Apostelgeschichte wird das Losanrecht (κληρονομία) nur noch in Apg 20,32 erwähnt. Jetzt soll der Gemeinde Gottes ein Losanrecht unter allen Geheiligten gegeben werden. Es geht folglich um eine Konzeption, die neben den Edomitern auch alle anderen Nationen einbindet.<sup>59</sup> Daher wird die Größe der Gruppe von Jüngern, denen Paulus in Ephesus die Hände auflegte, bewusst mit „etwa zwölf Männern“<sup>60</sup> angegeben. Männer sind es nicht, weil Frauen keine Rolle spielten, sondern weil sich im Gegenüber zu den Zwölfen in Jerusalem und den zwölf Stammvätern (Apg 6,2; 7,8) ein anderer Zwölferkreis abzeichnete, bei dem es wie bei größeren Gruppen (Apg 1,15; 2,41) jedoch nicht mehr auf die genaue Zahl ankam.

Deutlich geworden ist, dass über den gesamten Erzählverlauf der Apostelgeschichte hinweg immer wieder Anspielungen auf die Landverteilung unter Josua und die Sonderrolle der Leviten eingezogen werden. Angefangen bei Petrus' Rede zur Ersetzung des Judas, über seine Zurückweisung des Magiers Simon und die Charakterisierung des Hauptmanns Kornelius bis hin zu Paulus' Reden in Pisidien, Milet und Cäsarea. Die Übernahmen sind zum Teil vage und damit hinterfragbar. Die Anspielungen auf die Landverteilung stützen in der Summe aber auch zweifelhaftere Adaptionen. Wo Allusionen und Zitate Erinnerungen an den Stamm Levi wachrufen, gelten die Reminiszenzen allerdings nicht dem Interesse am levitischen Priestertum oder dem Kultbetrieb des inzwischen zerstörten Tempels, sondern der Verfasstheit Israels in zwölf Stämmen und der Besiedlung des verheißenen Landes.

Mit den erwähnten Adaptionen verschob der Evangelist die Programmatik dieser Israel-Konzeption. Die Geschichte des Zwölf-Stämme-Volkes wurde nicht infrage gestellt, für die Christusgemeinschaft war die Fokussierung auf diese Größe angesichts des Verkündigungsauftrages jedoch kein gangbarer Weg. Während

<sup>57</sup> Apg 7,5: οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδός.

<sup>58</sup> Dtn 2,5: οὐ γὰρ μὴ δῶ ὑμῖν ἀπὸ τῆς γῆς αὐτῶν οὐδὲ βῆμα ποδός. Vernimmt man in der Formulierung οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν (Apg 7,5) trotz des Aktivs darüber hinaus einen Einfluss von Jos 13,14 (οὐκ ἐδόθη κληρονομία), wird deutlich, dass für alle Kinder Abrahams Gott selbst Losanrecht ist. Die Parallele in Dtn 10,9 vermerkt: διὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν τοῖς Λευίταις μερίς καὶ κλῆρος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτῶν.

<sup>59</sup> „If the allusion is deliberate, it evokes awareness of the God who cares for all peoples and is sovereign over geography“ (Keener, Acts Commentary [s. Anm. 30], II 1358).

<sup>60</sup> Apg 19,7: ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα.

die in Jerusalem und Samaria von den Aposteln vertretene Konzeption zunächst eine strikte Selbstbegrenzung vorsah, zeigt sich mit der Zuwendung zum Zenturio Kornelius ein Israel, das sich selbst nicht genügt, sondern sich auf den Weg zu den Paganen macht, nicht nur topographisch im Sinne einer Diaspora-Besiedlung, sondern auch ideell. Die Nationen werden nicht selbst zu Israel, aber sie teilen im verheißenen Geist (Apg 1,4; 2,33) eine Heilsgemeinschaft mit Israel, die in der Teilhabe am Losanrecht zum Ausdruck kommt.<sup>61</sup> Die Leviten sind dabei insofern Vorbild, als ihr Los Gott selbst (Dtn 10,9; 18,2; Num 18,20; Jos 13,14) und nicht ein Teil des Landes ist. Dank der Gnade sind die Glaubenden landlose Teilhaber am Los. Barnabas wird wohl auch deswegen als Levit vorgestellt,<sup>62</sup> weil er als solcher die vorausgesetzte Israel-Konzeption ignorieren kann, indem er sein Land verkauft. Er nimmt das mit der paulinischen Mission verbundene Programm damit bereits vorweg.

Das freie Wirken des Geistes im Haus des Hauptmanns Kornelius, ohne vorherige Handauflegung durch die Apostel, lässt bereits eine Loslösung von den Identitätsfiguren des Zwölf-Stämme-Konzeptes erkennen. Spätestens Paulus' Rückblick auf seine Sendung in Apg 26,18 macht dann deutlich, dass der Dienst am Evangelium nicht auf bestimmte Funktionsträger beschränkt bleibt, weder auf die Zwölf noch auf Paulus selbst, sondern allen Heiligen zukommt. Wie Petrus in Cäsarea (Apg 10,43) verkündet der von Paulus zitierte Christus den Glaubenden, dass sie die Vergebung der Sünden empfangen werden. Mit der Zusage des Loses geht Paulus über Petrus' Verkündigung aber deutlich hinaus.

„Hineinging aber der Satan in Judas, den ‚Iskariot‘ genannten, der aus der Zahl der Zwölf war“<sup>63</sup>, schrieb der Evangelist im ersten Buch seines Werkes. Doch nicht nur Matthias tritt in die Sukzession des vom Satan Beherrschten, sondern all jene, die sich von der Macht des Satans ab- und Gott zuwenden, damit sie Anteil am Los erhalten (Apg 26,18). Im intra- und intertextuellen Zusammenhang gelesen deutet sich innerhalb der Apostelgeschichte in den Rekursen auf das Los der Leviten somit eine Ekklesiologie an, wie sie in *Lumen gentium* erst anfänglich umrissen wurde. Es geht nicht nur darum, dass das Verkündigungsgebiet ausgeweitet wird, sondern auch darum, dass die Gruppe der Verkünder nicht mehr länger durch die festen Vorgaben des Zwölferkreises umrissen wird. Alles andere wäre zu eng gedacht.

Dr. Karl Matthias Schmidt ist Professor für Bibelwissenschaft mit dem Schwerpunkt Neutestamentliche Exegese an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Kontakt: matthias.schmidt@katheologie.uni-giessen.de

<sup>61</sup> „Israel“ meint für den Evangelisten fraglos „all Israel right from the start of their existence and does not only involve a small group right at the end of their history“ (P. L. G. Du Toit, *Reconsidering the Salvation of Israel in Luke–Acts*, in: JSNT 43 [2021] 343–369, hier: 362). Eine mit der Geistgabe veränderte Perspektive Israels, die sich bereits in Apg 2,21.39 (Joël 3,5 [2,32]) andeutet, ist damit allerdings nicht ausgeschlossen.

<sup>62</sup> Wegen Apg 8,21 (Dtn 12,12; 14,27.29[26.28]) kann Λευίτης in Apg 4,36 trotz Lk 10,32 auch schlicht den Angehörigen des Stammes Levi bezeichnen.

<sup>63</sup> Lk 22,3: Εἰσηλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην, ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα. Vgl. Apg 1,17.

DANIEL LANZINGER

# Wie kommuniziert Gott mit den Menschen?

## Einsichten aus der Apostelgeschichte

### KURZINHALT

*In der Apostelgeschichte mischen sich regelmäßig Figuren aus der göttlichen Sphäre in die Menschenwelt ein. Anhand der drei letzten dieser Interventionen lässt sich jedoch zeigen, dass der Verfasser den Übergang zur Lebenswirklichkeit der Rezipierenden mit Bedacht gestaltet hat: Die Interventionen werden seltener, sie verlieren inhaltlich an Konkretheit und erzähltechnisch an Unmittelbarkeit. Die Ermittlung des Gotteswillens bleibt am Ende eine Aufgabe der menschlichen Interpretation.*

### SUMMARY

*In the Acts of the Apostles, characters from the divine sphere regularly interact with human beings. An examination of the last three of these interventions, however, shows that the author carefully bridges the gap between the narrated world and the world of his audience: interventions become less frequent, their content is less specific, and they are narrated in a more distant way. Discovering God's will is ultimately a matter of human interpretation.*

## 1 Einführung<sup>1</sup>

Wie kommuniziert Gott mit den Menschen? Oder anders formuliert: Wie können Menschen den Willen Gottes erkennen? Diese Frage stellt sich bei kaum einem anderen neutestamentlichen Text mit solcher Dringlichkeit wie bei der Apostelgeschichte. Der Grund dafür ist schnell ersichtlich, wenn man sich einige Stellen ansieht, an denen von Kommunikation zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre erzählt wird: Denn in der Textwelt der Apostelgeschichte erfolgt diese Kommunikation häufig in Form von sehr konkreten Anweisungen oder gar von Eingriffen ins irdische Geschehen. So ist z. B. die Rede von Gefängnistüren, die von Engeln geöffnet werden oder infolge eines Erdbebens aufspringen (Apg

<sup>1</sup> Der Beitrag basiert auf der Probevorlesung, die ich am 28. Juni 2021 an der Theologischen Fakultät Paderborn gehalten habe. Für die Druckfassung habe ich Anmerkungen ergänzt, den Vortragsstil jedoch beibehalten. Die Erarbeitung des Beitrags wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 430899569.

5,19f.; 12,7–11; 16,26f.). Philippus wird von einem Engel auf die Straße Richtung Gaza geschickt und dort vom heiligen Geist dazu aufgefordert, dem Reisewagen eines äthiopischen Eunuchen hinterherzueilen (Apg 8,26.29). Ein paar Verse später wird er von demselben Geist an einen anderen Ort entrückt (Apg 8,39). Auch Petrus bekommt vom Geist eine präzise Anweisung: Er soll mit drei Männern mitgehen, die vor der Tür stehen und ihn suchen (Apg 10,19f.). Diese Intervention ist wiederum nur ein Baustein eines komplizierten Arrangements aus zwei parallelen Visionen, die eine Begegnung zwischen Petrus und Cornelius initiieren (Apg 10,1–11,18). In ähnlicher Weise wurden zuvor auch Saulus und Hananias aneinander herangeführt (Apg 9,1–19).

Angesichts der Tatsache, dass heute nur wenige Menschen davon berichten, von einem Engel aufgesucht worden zu sein, stellt sich allerdings die Frage, was man mit einem Text anfangen soll, in dessen erzählter Welt solche Vorkommnisse an der Tagesordnung sind. Dieses Problem dürfte sich auch schon für die Erstadressierten der Apostelgeschichte gestellt haben, denn dass himmlische Kräfte Gefängnistüren sprengen und dadurch Prozesse und Hinrichtungen vereiteln, gehörte auch für Christusgläubige des 1. Jahrhunderts nicht zur Alltagserfahrung. Die Quellen über die ersten Christenverfolgungen zeugen davon mit bitterer Eindeutigkeit.<sup>2</sup> Die Frage, um die es in diesem Beitrag gehen soll, lässt sich daher folgendermaßen zuspitzen: Was sollen die Leserinnen und Leser der Apostelgeschichte über die Kommunikation Gottes mit den Menschen lernen, wenn diese Kommunikation offensichtlich nicht mehr so funktioniert, wie sie dort erzählt wird?

Dazu möchte ich die folgende These aufstellen und begründen: Liest man die Apostelgeschichte in ihrer Gesamtheit und folgt ihren narrativen Sinnlinien, so lässt sich feststellen, dass Lukas für seine Leserinnen und Leser erzählerisch eine Brücke zwischen der Welt des Textes und deren Lebenswelt errichtet. Er zeigt ihnen Möglichkeiten auf, wie der Wille Gottes auch dann erschlossen werden kann, wenn kein Engel kommt, der ihn übermittelt. Diese These soll in drei Schritten entfaltet werden: Zunächst möchte ich die in der Apostelgeschichte erzählten göttlichen Interventionen in einer Gesamtperspektive betrachten und daraus erste Schlussfolgerungen ziehen. Sodann werde ich die letzten drei Interventionen mit den Methoden der Erzähltextanalyse genauer in den Blick nehmen. Und schließlich möchte ich in einem Fazit reflektieren, was die Pragmatik der analysierten Texte ist, d. h., was die Rezipierenden anhand der erzählten Welt des Textes für ihre eigene Welt lernen sollen.

## 2 Interventionen göttlicher Erzählfikturen: Überblick

Um einen Überblick zu erhalten, welche göttlichen Interventionen es in der Apostelgeschichte gibt und wie diese über das Werk verteilt sind, ist zunächst zu klären, was darunter verstanden werden soll. Mit dem Begriff der „göttli-

<sup>2</sup> Vgl. dazu insbesondere Tacitus, Ann. XV 44,2–5; Plinius d. J., Ep. X 96f.

chen Intervention“ ist im Folgenden gemeint, dass eine Erzählfigur<sup>3</sup>, die der göttlichen Sphäre zuzurechnen ist, gegenüber einer menschlichen Figur initiativ als handelnde oder sprechende Akteurin auftritt.<sup>4</sup> Dabei nehme ich zwei Einschränkungen vor. Die erste hat mit der lukianischen Vorliebe für ein Erzählphänomen zu tun, das in der Narratologie als Multiperspektivität bezeichnet wird.<sup>5</sup> Dieses liegt vor, wenn ein Ereignis von mehreren Erzählinstanzen geschildert wird, sodass unterschiedliche Versionen des gleichen Geschehens koexistieren, die zumeist auf mehrere Erzählebenen verteilt sind. Das bekannteste Beispiel hierfür sind die drei Erzählungen über die Berufung des Paulus in Apg 9, 22 und 26, die sich in etlichen Details unterscheiden. Solche Fälle werden im Folgenden aus Überblicksgründen nur einmal gezählt und nur dann als Intervention aus der göttlichen Sphäre gewertet, wenn auf der jeweils obersten Erzählebene eine Figur aus dieser Sphäre auftritt. Diese Einschränkung ist deshalb notwendig, weil es in der Apostelgeschichte gelegentlich vorkommt, dass menschliche Figuren die Verantwortung für ein Geschehen einem göttlichen Akteur zuschreiben, das zuvor ohne Beteiligung eines solchen erzählt worden ist. Dies ist z. B. der Fall, wenn Paulus in Apg 21,19 darüber berichtet, „was Gott unter den Völkern durch seinen Dienst getan hatte“, ohne dass zuvor von einem Eingreifen Gottes bei der paulinischen Völkermission erzählt worden wäre. Was hier vorliegt, ist also keine göttliche Intervention, sondern die Interpretation eines zwischenmenschlichen Geschehens als gottgewirkt. Darum soll es aber im Folgenden nicht gehen.

Die zweite Einschränkung betrifft den Zeitrahmen: Mehr als die Hälfte der Erwähnungen Gottes in der Apostelgeschichte bezieht sich auf Ereignisse, die außerhalb der erzählten Zeit (also zwischen der Himmelfahrt Jesu und Paulus' Ankunft in Rom) liegen:<sup>6</sup> Es finden sich Verweise auf den Schöpfungsakt, auf Gottes Handeln an Israel oder am irdischen Jesus sowie auf seine endzeitliche Aktivität. Solche externen Pro- und Analepsen werden im vorliegenden Beitrag nicht behandelt, denn es soll nur um Interaktionen gehen, die zur *Story* der Apostelgeschichte gehören.

Geht man mit den genannten Kriterien die Apostelgeschichte kapitelweise durch, so erhält man ein Resultat, das in der folgenden Graphik abgebildet ist:<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Als Erzählfigur sind „alle Entitäten [zu] begreifen, denen die Rezipienten die Möglichkeit intentionalen Handelns zuschreiben können“ (S. Finnen/J. Rüggeheimer, *Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Tübingen 2016, 197 [im Original kursiv]). Der Begriff ist daher nicht auf menschliche Akteure begrenzt.

<sup>4</sup> Wundererzählungen werden daher im Folgenden nicht als Interventionen betrachtet: Auch wenn das Geschehen einer göttlichen Instanz zugeschrieben wird (z. B. in Apg 3,6), tritt eine solche in den Wundererzählungen der Apg nie als Figur auf. Die Initiative liegt gattungstypisch bei einem der menschlichen Akteure.

<sup>5</sup> Zum Begriff vgl. V. Nünning/A. Nünning, *Multiperspektivität – Lego oder Playmobil, Malkasten oder Puzzle? Grundlagen, Kategorien und Modelle zur Analyse der Perspektivenstruktur narrativer Texte: Teil I*, in: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 32 (1999) 367–388 (mit einem Definitionsvorschlag ebd., 375).

<sup>6</sup> Eine Übersicht bietet R. L. Mowery, *Direct Statements Concerning God's Activity in Acts*, in: *SBLSP* 29 (1990) 196–211, hier: 197–201.

<sup>7</sup> Auf der x-Achse: Kapitelnummern der Apg; auf der y-Achse: Anzahl der Interventionen im jeweiligen Kapitel. Vgl. auch den Überblick bei M. B. Lang, *Praesentia Iesu Christi. Die Apostelgeschichte*

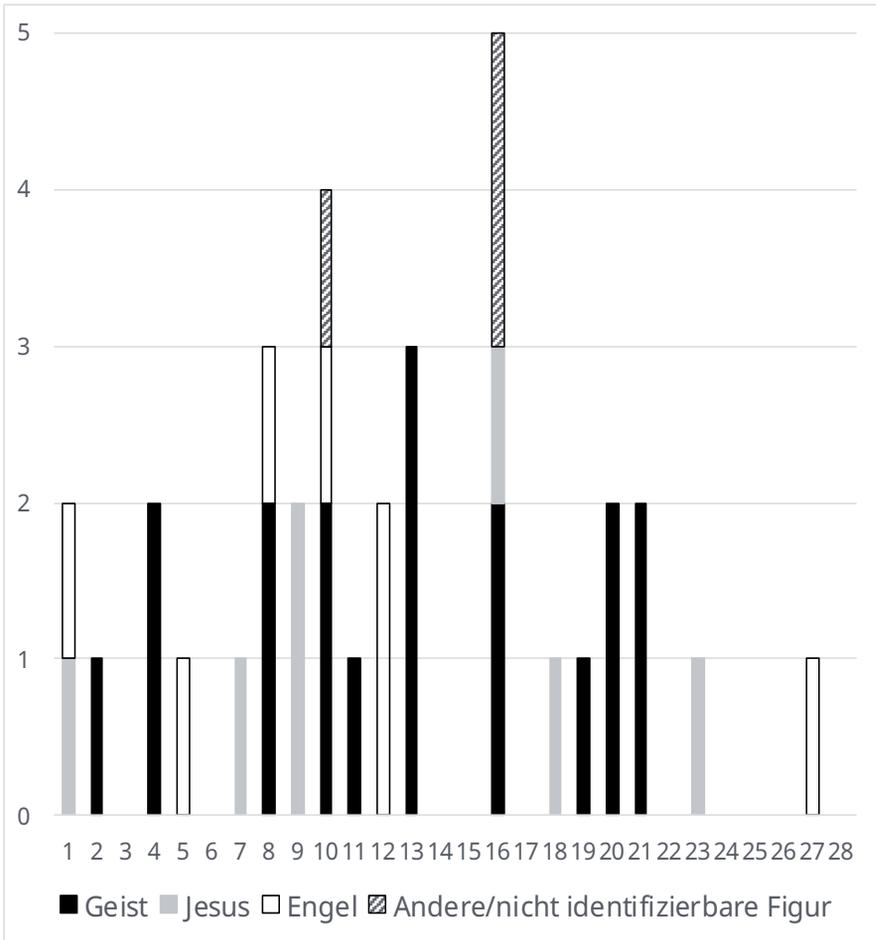


Abb. 1: Übersicht über die Interventionen in der Apostelgeschichte

Hierbei sind sofort zwei wichtige Aspekte erkennbar. Erstens: Die Interaktion mit der Menschenwelt erfolgt im Wesentlichen durch drei Akteure aus der göttlichen Sphäre, nämlich durch den heiligen Geist<sup>8</sup>, durch den auferstandenen<sup>9</sup>

als christologische Erzählung (HBS 98), Freiburg i. Br. 2022, 230–234.

<sup>8</sup> Apg 2,3f.; 8,29.39; 10,19.44; 13,2.4; 16,6f.; 20,22f.; 21,11. Apg 16,7 ist ein Grenzfall, da dort vom Geist Jesu die Rede ist. Schwierig zu klassifizieren sind jene Stellen, an denen eine menschliche Figur „vom Geist erfüllt“ oder „durch den Geist“ spricht (4,8.31; 11,28; 13,9; 19,21; 21,4), da nicht eindeutig ist, von wem die Initiative ausgeht. Diese Stellen sind vollständigkeithalber mit in die Übersicht aufgenommen. Da die Übersicht das Vorkommen im Handlungsverlauf dokumentieren soll, bleibt die Analepse in Apg 20,28 unberücksichtigt. Geistempfang infolge von Handauflegung (8,17; 9,17; 19,6) ist m. E. nicht als Intervention zu betrachten, da der Geist dort nicht initiativ tätig ist, sondern sich an eine menschliche Handlung bindet. In Apg 6,10; 9,31; 13,52 deuten die Imperfekte eher auf länger andauernden Geistbesitz als auf eine Intervention hin.

<sup>9</sup> Apg 1,3–9.

bzw. erhöhten Jesus<sup>10</sup> sowie durch Engel<sup>11</sup>. Der Geist wird hierbei mit Abstand am häufigsten genannt. Nur in der Vision vom makedonischen Mann (Apg 16,9) tritt eindeutig eine andere Figur auf; in zwei Fällen wird der Verursacher der Intervention vom Erzähler nicht eindeutig identifiziert.<sup>12</sup> Dieser Gesamtbefund bedeutet aber: Gott selbst interagiert nicht direkt mit den Menschen.<sup>13</sup> Im ganzen lukanischen Doppelwerk ist nur zwei Mal unstrittig die Stimme Gottes zu hören. Beide Stellen finden sich im Evangelium und behandeln das Verhältnis Jesu zum Vater, nämlich bei der Taufe und bei der Verklärung (Lk 3,22; 9,35). Das sind Sonderfälle, die nach der Himmelfahrt Jesu nicht mehr auftreten: Zwar kommt es regelmäßig vor, dass Figuren ein erlebtes Geschehen als Wirken Gottes *deuten* (z. B. Apg 14,27; 15,4.12; 16,10 u. ö.), doch der Erzähler der Apostelgeschichte benennt Gott nie als intervenierenden Akteur.<sup>14</sup>

Zweitens: Betrachtet man, wie die erzählten Interventionen über den Text der Apostelgeschichte verteilt sind, so fällt auf, dass die Dichte der Interventionen im Laufe des Werks abnimmt:<sup>15</sup> Die Erzählung beginnt mit einer 40-tägigen Zeit der Sichtbarkeit des Auferstandenen, während der den Aposteln eine direkte Kommunikation mit der göttlichen Sphäre möglich ist (Apg 1,3). Diese Möglichkeit endet mit der Himmelfahrt und wird ersetzt durch punktuelle Kontaktaufnahmen seitens der schon genannten Erzählfiguren. Doch diese Interventionen

<sup>10</sup> Eindeutige Identifizierung als Jesus: Apg 7,55f.; 9,4–6; Bezeichnung als κύριος, der aus dem Kontext mit Jesus zu identifizieren ist: Apg 9,10–16 (Identifizierung durch Hananias in 9,17); 18,9f. (in 18,8 kann mit dem κύριος nur Jesus gemeint sein); 23,11 (Identifizierung durch das Motiv des Zeugnisgebens). In Apg 16,14 ist κύριος ambivalent, aber im Lichte der lukanischen Tendenz, mit Gott als Figur äußerst sparsam umzugehen (siehe die weiteren Ausführungen dieses Kapitels), wahrscheinlich eher auf Jesus als auf Gott zu beziehen.

<sup>11</sup> Apg 1,10f. (zwei Männer im weißen Gewand); 5,19f.; 8,26; 10,3–6 (multiperspektivisch: 10,22.30–32; 11,13); 12,7–10.23; 27,23f.

<sup>12</sup> In Apg 10,13.15f. ertönt eine Stimme aus dem Himmel (die nicht die Stimme Gottes sein kann, da dieser in 10,15 in der dritten Person genannt wird); in 16,26 erfolgt eine Gefängnisbefreiung durch ein Erdbeben.

<sup>13</sup> Dazu K. Löning, Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigionen, in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg i. Br. 1992, 88–117, hier: 95: „Gott [...] ist nie Subjekt eines Satzes der von Lukas laufend formulierten Erzählung. Gott ist nirgends Figur der von Lukas erzählten Geschichte neben anderen. Von Gott ist immer nur die Rede zwischen den Figuren der erzählten Welt.“ Zum Befund vgl. außerdem Mowery, Statements (s. Anm. 6); K. M. Schmidt, Akteur im Hintergrund. Anmerkungen zur Anwesenheit der Erzählfigur „Gott“ in der lukanischen Kindheits Erzählung, in: U. E. Eisen/I. Müllner (Hg.), Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen (HBS 82), Freiburg i. Br. 2016, 295–320; D. Marguerat, Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte (ATHANT 92), Zürich 2011, 138f.

<sup>14</sup> Die wenigen Grenzfälle tun dem Gesamteindruck keinen Abbruch: In Apg 7,55f. sieht Stephanus „die Herrlichkeit Gottes und Jesus zur Rechten Gottes stehen“, doch kommt hier aufgrund der internen Fokalisierung die Perspektive der Figur und nicht des Erzählers zum Ausdruck. Im Summarium 19,11 ist Gott zwar Subjekt des Handelns, doch geschieht dieses „durch die Hände des Paulus“, sodass keine Intervention vorliegt. In 2,47 ist κύριος ambivalent und kann auch Jesus bezeichnen; die Stelle dürfte zudem eher als theo-/christologische Deutung eines zwischenmenschlichen Vorgangs denn als Intervention zu beschreiben sein.

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch Lang, Praesentia (s. Anm. 7), die diesen Befund hinsichtlich der Frage nach der Präsenz Christi in der Apostelgeschichte mit ausführlichen Statistiken untermauert; vgl. insbesondere die Übersichten ebd., 166f.

werden gegen Ende hin signifikant seltener: Paulus wird zwar auf seiner letzten Jerusalemreise von Geistprophezeiungen begleitet (Apg 20,23), doch sobald er sich seinem Ziel nähert, hören diese auf: Die letzte Geistmitteilung erreicht ihn in Caesarea (Apg 21,8–14), der letzten Station vor dem Aufstieg nach Jerusalem. In dem langen Textstück von Apg 21,15 bis zum Ende, das mehr als ein Viertel des gesamten Textes umfasst, finden sich nur noch zwei weitere göttliche Interventionen. Schon dieser erste Überblick zeigt also, dass sich im Laufe des Textes die Gewichtung verschiebt: von göttlicher Unterweisung und Anleitung hin zu menschlicher Eigenverantwortung. Dies möchte ich im Folgenden genauer darlegen, indem ich die jeweils letzten Interventionen des Geistes, des erhöhten Jesus und eines Engels genauer in den Blick nehme.

### 3 Die letzten Interventionen des Geistes (Apg 21,4–14): Ermöglichung der Entscheidungsfreiheit

Auf die bisherigen Interventionen des Geistes bin ich schon zu Beginn mit den Beispielen von Philippus und Petrus eingegangen. In beiden Fällen ging es darum, dass die Jesusbotschaft auch an Nichtjuden vermittelt werden soll – und diese Entwicklung wurde vom Geist durch sehr konkrete Anweisungen und Handlungen angeschoben. Im Vergleich dazu gestaltet sich das Kommunikationsverhalten des Geistes im letzten Drittel der Apostelgeschichte (ab Apg 19,21) ganz anders, wie auch die zu bewältigenden Situationen andere sind. Paulus hat seine Missionsarbeit im Wesentlichen abgeschlossen.<sup>16</sup> In Ephesus legt er „im Geist“ fest,<sup>17</sup> dass nun noch zwei Reiseziele auf der Tagesordnung stehen, nämlich Jerusalem und Rom (Apg 19,21). Die Reise nach Jerusalem ist faktisch eine Abschiedsreise (vgl. insbesondere Apg 20,17–38), und die bevorstehende Verhaftung wirft bereits deutlich ihre Schatten voraus. Dies wird Paulus vom Geist signalisiert, und zwar offensichtlich regelmäßig, wie er summarisch in Apg 20,22f. mitteilt:

Und nun siehe, gebunden durch den Geist gehe ich nach Jerusalem und weiß nicht, was mir dort begegnen wird, außer dass der heilige Geist von Stadt zu Stadt für mich Zeugnis ablegt, indem er sagt, dass Fesseln und Bedrängnisse auf mich warten.

Wie man sich diese stadtweise erfolgenden Geistmitteilungen vorzustellen hat, wird exemplarisch in Apg 21 erzählt. Bemerkenswert ist hierbei, dass die beiden dort mitgeteilten Prophezeiungen weder eindeutig noch widerspruchsfrei

<sup>16</sup> In diesem Sinne dürfte die Formulierung Ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα (19,21) zu verstehen sein; vgl. z. B. W. Radl, Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte (EHS.T 49), Bern 1975, 106f.; J. Jervell, Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt (KEK 3), Göttingen 1998 (1. Auflage dieser Auslegung), 486; R. I. Pervo, Acts. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2009, 482.

<sup>17</sup> Die Formulierung ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι ist ambivalent, insofern nicht eindeutig ist, ob mit πνεῦμα der Geist des Paulus oder der heilige Geist gemeint ist. Sie lässt jedoch die Möglichkeit zu, dass der Geist hier eine lenkende Funktion übernimmt.

sind – und gerade durch ihre Ambivalenz einen Raum für Paulus lassen, eine eigene Entscheidung zu treffen.<sup>18</sup>

Das erste dieser Ereignisse geschieht, als Paulus einen Zwischenstopp in Tyros einlegt. Dort trifft er auf Jesusjünger und es passiert Folgendes:

21,4b	οἵτινες τῷ Παύλῳ ἔλεγον διὰ τοῦ πνεύματος μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα.	Diese sagten Paulus durch den Geist,  dass er sich nicht nach Jerusalem einschiffen solle.
-------	--	--

Das Imperfekt ἔλεγον deutet darauf hin, dass es sich nicht um ein punktuell, sondern um ein länger andauerndes Geschehen handelt. Dadurch wird die Eindringlichkeit der Mitteilung betont: Die Jünger fordern Paulus *immer wieder* auf, nicht nach Jerusalem zu gehen.<sup>19</sup> Abgesichert ist diese Mitteilung durch die Autorität des Geistes. Die Formulierung διὰ τοῦ πνεύματος ist beispielsweise in Apg 11,28 vorzufinden, wo der Prophet Agabus – auf den wir gleich nochmals treffen werden – durch den Geist (διὰ τοῦ πνεύματος) eine Hungersnot prophezeit, die dann auch tatsächlich eintritt. Der Erzähler lässt also keinen Zweifel daran, dass διὰ τοῦ πνεύματος getätigte Mitteilungen als in höchstem Maße zuverlässig zu bewerten sind.

Allerdings teilt er den Inhalt der überbrachten Warnung nur in indirekter Rede mit. Das sorgt für ein gewisses Maß an Unklarheit im Hinblick darauf, wie man sich den Kommunikationsvorgang zwischen den Jüngern und dem Geist vorzustellen hat. Außerdem wird weder mitgeteilt, was genau der Geist den Jüngern in Tyros gesagt hat, noch ist eindeutig erkennbar, ob diese eine Äußerung des Geistes wörtlich wiedergeben oder ob ihre an Paulus gerichteten Worte bereits einen Aspekt der Interpretation enthalten.<sup>20</sup> Es wird also mit erzählerischen Mitteln dafür gesorgt, dass nicht nur von Paulus, sondern auch von den Rezipierenden eine Interpretationsleistung gefordert ist. Dies gilt umso mehr ange-

<sup>18</sup> Diese Interpretation folgt in wesentlichen Punkten D. L. White, *Confronting Oracular Contradiction in Acts 21:1–14*, in: NT 58 (2016) 27–46, sowie K. Crabbe, *Accepting Prophecy: Paul's Response to Agabus with Insights from Valerius Maximus and Josephus*, in: JSNT 39 (2016) 188–208. In beiden Aufsätzen finden sich hilfreiche Überlegungen zum religionsgeschichtlichen Kontext, der im Rahmen des vorliegenden Beitrags nicht diskutiert werden kann.

<sup>19</sup> Vgl. J. B. F. Miller, *Convinced that God had Called Us. Dreams, Visions, and the Perception of God's Will in Luke-Acts* (BilnS 85), Leiden 2007, 227; C. S. Keener, *Acts. An Exegetical Commentary. Vol 3: 15:1–23:35, Grand Rapids 2014*, 3081.

<sup>20</sup> Um den vermeintlichen Widerspruch zwischen den beiden Geistprophezeiungen in Tyros und Caesarea aufzulösen, wird in der Forschung regelmäßig vertreten, dass der Geist lediglich auf die in Jerusalem zu erwartenden Bedrängnisse hingewiesen habe, wohingegen der Ratschlag, die Reise nicht anzutreten, eine Interpretation der Jünger sei (vgl. etwa C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. In Two Volumes. Vol. II: Introduction and Commentary on Acts XV–XXVIII* [ICC], Edinburgh 1998, 990; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt* [NTD 5], Göttingen <sup>19</sup>2010 [3. Auflage dieser neuen Fassung], 309. Kritisch dazu White, *Contradiction* [s. Anm. 18], 30–34).

sichts der Tatsache, dass Paulus der Warnung nicht folgt und die Seefahrt in Richtung Jerusalem fortsetzt (V. 5f.).

Dass Paulus mit dieser Entscheidung nicht gegen den göttlichen Willen handelt, können die Rezipierenden an der narrativen Gestaltung der zweiten Prophezeiung nachvollziehen. Diese erfolgt in Caesarea Maritima im Haus des Diakons Philippus (V. 8), der in früherer Zeit selbst Geistmitteilungen erhalten hatte (Apg 8,29.39)<sup>21</sup> und der zudem vier jungfräuliche Töchter hat, „die prophezeien“ (V. 9: προφητεύουσα).<sup>22</sup> Es wäre also prophetisch begabtes Personal vor Ort verfügbar. Umso bemerkenswerter ist es, dass die entscheidende Nachricht nicht durch Philippus oder seine Töchter überbracht wird, sondern durch eine externe Figur: den bereits aus Apg 11,28 bekannten Propheten Agabus (V. 10f.). Dieser kommt eigens aus Judäa herab – also von dorthier, wohin Paulus unterwegs ist. Was Agabus sagt und tut, entspricht dem Formschema einer prophetischen Zeichenhandlung:<sup>23</sup> Er bindet sich mit dem Gürtel des Paulus seine Füße und Hände und versieht diese Handlung mit einer Deutung:

21,11b	τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον·	Dies spricht der heilige Geist:
c	τὸν ἄνδρα οὗ ἔστιν ἡ ζώνη αὐτη,	Den Mann, dem dieser Gürtel gehört,
d	οὕτως δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλήμ οἱ Ἰουδαῖοι	werden in Jerusalem die Judäer so binden
e	καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἔθνῶν.	und ihn in die Hände von Völkern über- liefern.

Aus dem Deutewort geht zugleich hervor, dass Agabus in höherem Auftrag unterwegs ist: Er beginnt mit einer Botenspruchformel (V. 11b), wobei anstelle Gottes der heilige Geist als Subjekt genannt ist.<sup>24</sup> Es besteht also kein Zweifel, dass seine Mitteilung mit höchster Autorität kommuniziert wird.

Was aber sollen Paulus und die Rezipierenden mit dieser Information anfangen? Anders als bei der Prophezeiung in Tyros werden die Worte des Geistes in direkter Rede überliefert, aber dafür enthalten sie diesmal keine Handlungsanweisung. Es sind also zwei verschiedene Reaktionen möglich, und beide kommen im Text zur Sprache. Zum einen könnte man die Aussage als Warnung

<sup>21</sup> Insofern der Erzähler Philippus als „Evangelist, der einer der sieben war“ (V. 8), bezeichnet und dadurch auf dessen Evangelisierungstätigkeit in Apg 8 zurückverweist, wird indirekt auch die enge Verbindung dieser Figur mit dem Geist in Erinnerung gerufen.

<sup>22</sup> Meist wird angenommen, dass die Töchter primär „Caesarea’s role as a prophetic hotspot“ (White, *Contradiction* [s. Anm. 18], 35) illustrieren. Es ist aber auch die Möglichkeit zu bedenken, dass auch sie zu den Figuren gehören, die Geistmitteilungen im Sinne von Apg 20,22f. überbringen, ohne dass diese im Wortlaut mitgeteilt werden (in diesem Sinne vgl. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte. 2. Kommentar zu Kap. 9,1–28,31* [HThKNT 5/2], Freiburg i. Br. 1982, 304).

<sup>23</sup> Vgl. dazu H. Patsch, *Die Prophetie des Agabus*, in: ThZ 28 (1972) 228–232; L. Bormann, *Rewritten Prophecy in Luke-Acts*, in: J. T. Nielsen/M. Müller (Hg.), *Luke’s Literary Creativity* (LNTS 550), London 2016, 121–143, hier: 137–142. Zur Formgeschichte prophetischer Zeichenhandlungen vgl. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (ATHANT 54), Zürich <sup>2</sup>1968.

<sup>24</sup> Siehe zum Vergleich Jer 13,1.9<sup>LXX</sup>: τάδε λέγει κύριος.

verstehen. Dann läge sie auf der Linie der Geistmitteilung in Tyros. Und in diesem Sinne verstehen das auch die Anwesenden im Haus des Philippus: Sie rezipieren die Zeichenhandlung nicht als eine unentrinnbare Schicksalsankündigung, sondern ermahnen Paulus, dass er *nicht* nach Jerusalem gehen soll (V. 12). Implizit setzen sie damit voraus, dass Agabus' Äußerung um die Protasis eines Konditionalsatzes zu ergänzen ist: Das Angekündigte wird geschehen, *wenn* Paulus nach Jerusalem geht. Er *könnte* sich aber auch entscheiden, nicht dorthin zu gehen.

Erzähltechnisch bemerkenswert ist nun, dass hier eine der sogenannten „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte vorliegt, in denen der Erzähler in der 1. Person Plural schreibt und dadurch – narratologisch ausgedrückt – zu einem homodiegetischen Erzähler wird: Der Vorschlag, die Geistmitteilung als Warnung zu verstehen, kommt von einer als „wir und die vor Ort“ (V. 12: ἡμεῖς τε καὶ οἱ ἐντόπιοι) bezeichneten Gruppe.<sup>25</sup> Der Erzähler rechnet sich also zunächst selbst zu denen, die es für die korrekte Interpretation der Geistmitteilung halten, dass Paulus nicht nach Jerusalem gehen soll. Die Tatsache, dass an der Zuverlässigkeit des Erzählers bislang nie zu zweifeln war, spricht dafür, dass diese Interpretation nicht völlig abwegig ist. Dementsprechend wird diese Option von Paulus auch nicht etwa als Versuchung zurückgewiesen,<sup>26</sup> sondern die Wir-Gruppe wird lediglich für ihre negativen Emotionen und deren Auswirkung auf Paulus kritisiert (V. 13f.):

<sup>13</sup> Darauf antwortete Paulus: „Was tut ihr, indem ihr weint und mir das Herz beschwert? Denn nicht nur gebunden zu werden, sondern auch zu sterben in Jerusalem bin ich bereit für den Namen des Herrn Jesus.“<sup>14</sup> Da er aber nicht überredet wurde, wurden wir ruhig und sagten: „Der Wille des Herrn soll geschehen!“

Paulus entscheidet sich also, dem Ratschlag nicht zu folgen, weil er aus der Geistmitteilung eine andere Handlungskonsequenz ableitet. Er versteht die Prophezeiung im Sinne einer Leidensankündigung,<sup>27</sup> der Folge zu leisten ist: Wie Jesus einst seine Loyalität gegenüber dem Willen Gottes erklärt hat (Lk 22,42) und in Erfüllung eines göttlichen „Muss“ (Lk 9,22) in Jerusalem gestorben ist, so ist nun auch Paulus bereit, dort zu sterben – für den Namen Jesu. Er interpretiert die Geistprophezeiung also als Appell, die angekündigten Leiderfahrungen auf sich zu nehmen und dies als seine Form der Jesusnachfolge zu begreifen. Diese Deutung liegt auf einer Linie damit, wie sich Paulus in der oben zitier-

<sup>25</sup> Die Wir-Gruppe war auch schon in Tyros anwesend (V. 4) und kennt somit auch die erste Geistprophezeiung.

<sup>26</sup> Das betont Pervo, Acts (s. Anm. 16), 538. Angesichts des Umstands, dass die Szene deutliche Parallelen zur lukanischen Gethsemanepikope (Lk 22,39–46) aufweist (vgl. dazu z. B. Radl, Paulus [s. Anm. 16], 167f.; R. C. Tannehill, The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol. 2: The Acts of the Apostles, Minneapolis 1990, 264), in der die Versuchungsthematik stark präsent ist, wäre eine solche Reaktion nicht überraschend.

<sup>27</sup> In der Tat weckt die Agabusprophezeiung deutliche Assoziationen zu den Leidensankündigungen Jesu (vgl. Radl, Paulus [s. Anm. 16], 149–158): Sie hat mit Lk 9,22 die Nennung jüdischer Akteure gemeinsam, mit Lk 9,44 die Wendung παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας und mit Lk 18,31f. παραδίδοσθαι mit Nennung der ἔθνη sowie den Verweis auf Jerusalem.

ten Abschiedsrede in Milet äußerte (Apg 20,22f.): Bereits dort betrachtete er es als seine Aufgabe, trotz – oder gerade wegen – der vom Geist angekündigten Bedrängnisse nach Jerusalem zu gehen.

Es stehen demnach zwei kontrastierende Interpretationen im Raum, die sich *beide* auf frühere Äußerungen des Geistes stützen können.<sup>28</sup> Dementsprechend ist die Diskussion noch nicht zu Ende: Die Notiz, dass die Wir-Gruppe Paulus nicht überreden konnte (V. 14a), ist ein Hinweis darauf, dass sie es weiterhin versucht hat. Erst als Paulus hartnäckig bleibt, ist auch die Wir-Gruppe bereit, dies als den „Willen des Herrn“ anzuerkennen.<sup>29</sup>

Es lässt sich also als Zwischenfazit festhalten: Der Wille Gottes ergibt sich nicht daraus, dass die Mitteilung des Geistes eindeutig gewesen wäre, sondern daraus, dass Paulus zwischen verschiedenen möglichen Interpretationen eine Entscheidung getroffen hat. Das heißt aber: Die Zeit klarer Anweisungen aus dem Himmel ist vorbei. Der Geist setzt Impulse, aber um deren Interpretation muss gerungen werden. Die Rezipierenden können sich hierbei mit der Wir-Gruppe identifizieren, die sich an der Interpretation der Geistmitteilung beteiligt, aber letztlich bereit ist, die eigene Meinung zu korrigieren.

## 4 Die letzte Intervention des κύριος Jesus (Apg 23,11): Zuspruch statt Befreiung

Kommen wir nun zur vorletzten Intervention durch eine göttliche Erzählfigur. Es handelt sich um einen knappen Visionsbericht,<sup>30</sup> der in Apg 23,11 zu finden ist. Mit Blick auf die Gesamterzählung hat der Vers die Funktion eines reflektierenden Scharnierstücks, das sowohl auf schon Erzähltes zurückblickt als auch auf den Fortgang der Handlung vorausverweist.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Dazu Miller, God (s. Anm. 19), 229: „Both Paul and those trying to persuade him present their actions as being in accordance with the Spirit.“

<sup>29</sup> Dass die Einwilligungformel V. 14d (τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω) sprachlich an diejenige Jesu in Gethsemane (vgl. Lk 22,42: πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω) erinnert, aber von der Wir-Gruppe vorgetragen wird, ist gewiss kein Zufall und markiert nicht nur eine Parallele, sondern auch eine Differenz: Anders als Jesus ist Paulus nicht allein; er kann sich von Begleitpersonen umgeben wissen, die seine Entscheidung mittragen.

<sup>30</sup> Zur formgeschichtlichen Einordnung vgl. B. Heiningen, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (HBS 9), Freiburg i. Br. 1996, 285–290.

<sup>31</sup> Narratologisch ausgedrückt: Die Figurenrede enthält sowohl eine Analepse als auch eine Prolepse. Zur Funktion der kurzen Szene vgl. V. Stolle, Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas (BWANT 102), Stuttgart 1973, 43: „Der Vers hat die Funktion einer Parenthese, von Lukas eingeschoben, um ein tieferes Verständnis des ablaufenden Geschehens blitzartig aufleuchten zu lassen und zugleich damit wie durch einen kräftigen Strich die Erzählung zu gliedern.“

23,11a	Τῆ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν·	In der nächsten Nacht stellte sich der Herr vor ihn [sc. Paulus] und sagte:
b	θάρασει·	Habe Mut!
c	ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ,	Denn wie du das mich Betreffende in Jerusalem bezeugt hast,
d	οὕτως σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.	so musst du auch in Rom bezeugen.

Das Interessante an dieser Szene ist allerdings weniger das, was passiert, sondern vor allem das, was nicht passiert. Denn als Paulus vom κύριος Jesus<sup>32</sup> aufgesucht wird, ist er in der Burg Antonia inhaftiert. Wer die Apostelgeschichte von vorn bis hierhin gelesen hat, hat für solche Situationen eine bestimmte Erwartungshaltung entwickelt: Bislang saßen Protagonisten nie besonders lange im Gefängnis. In Apg 5,19f. und 12,7–10 kam jeweils ein Engel und öffnete für Petrus die Gefängnistüren; in Apg 16,26, als Paulus und Silas in Philippi inhaftiert waren, sprangen die Türen und Fesseln infolge eines Erdbebens auf. Umso interessanter ist, dass dergleichen jetzt nicht mehr passiert: Paulus wird bis zum Ende der Apostelgeschichte Gefangener bleiben. Wenn man die Zeitangaben in Apg 24,27 und 28,30 zusammenrechnet, sind das mehr als vier Jahre. In diesem Licht ist nun der nächtliche Besuch des κύριος in Apg 23,11 zu betrachten: Paulus wird anders als bisher nicht aus der Gefangenschaft gerettet, sondern es wird ihm in seiner Situation als Gefangener Mut zugesprochen (θάρασει). Er erhält zwar einen Auftrag, allerdings ist dieser lediglich eine Präzisierung dessen, was Paulus bereits weiß bzw. selbst beschlossen hat: Dass er als Zeuge Jesu vor den Menschen auftreten soll, hatte er bereits in Apg 22,15 als Ziel seiner Erwählung beschrieben. Und dass die nächste Station nach Jerusalem Rom sein wird, hatte Paulus in Apg 19,21 ebenfalls schon selbst mitgeteilt. Gegenüber diesem Plan hat sich als neue Entwicklung lediglich ergeben, dass Paulus nicht aus freien Stücken, sondern als Gefangener nach Rom reisen wird.<sup>33</sup> Das aber ist eine Folge seiner eigenen Entscheidung, entgegen der Warnungen den Weg nach Jerusalem anzutreten. Dass Paulus sein Reiseziel Rom erreichen wird, steht indessen dank der Unterstützung des κύριος außer Frage. Dies wird indirekt dadurch bekräftigt, dass der κύριος bereits auf Paulus' Zeit in Jerusalem zurückblickt, obwohl dieser sich faktisch noch dort befindet.<sup>34</sup> Die größte Gefahr, nämlich ein drohender Mordanschlag, steht erst noch bevor und wird im unmittelbaren Anschluss an die Vision erzählt (V. 12–15). Paradoxerweise führt jedoch gerade dieser Anschlagsplan bzw. dessen Aufdeckung dazu, dass Paulus seinem Ziel näherkommt: Der Neffe des Paulus erfährt von der Verschwörung und informiert den Chiliarchen Lysias; dieser wiederum

<sup>32</sup> Dass es sich um Jesus handelt, ergibt sich aus der Formulierung τὰ περὶ ἐμοῦ.

<sup>33</sup> In diesem Sinne ist vermutlich „so“ (οὕτως) in V. 11d zu interpretieren (vgl. Tannehill, Unity II [s. Anm. 26], 292).

<sup>34</sup> Vgl. D. Marguerat, Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt (KEK 3), Göttingen 182022 (1. Auflage dieser Neuauslegung), 763.

sieht sich in der Pflicht, das Leben eines römischen Bürgers zu beschützen. Mit einer geradezu pompösen militärischen Eskorte wird der Apostel aus der Gefahrenzone evakuiert, nach Caesarea verlegt und dort dem Statthalter als dem obersten Repräsentanten Roms vorgeführt (V. 16–35). Ein Zusammenspiel vieler menschlicher Akteure trägt also dazu bei, dass ein göttlicher Plan zur Umsetzung kommt, von dessen Existenz sie gar nichts wissen.<sup>35</sup> Auf diese Weise wird erzählerisch verdeutlicht, dass der κύριος auch dann präsent ist und für seine Zeugen sorgt, wenn er nicht als Figur auftritt und in das Geschehen interveniert.<sup>36</sup>

Wir können also festhalten, dass das Thema „göttliche Kommunikation im Fall einer Gefangenschaft“ im Laufe der Apostelgeschichte so entwickelt wird, dass eine Annäherung an die Lebenswelt der Rezipierenden stattfindet: Die Gefängnisbefreiungen durch himmlische Kräfte mögen in der Anfangsphase der Jesusbewegung notwendig gewesen sein, um die weltweite Mission in Gang zu bringen. Doch diese Phase ist vorbei. Was durch die Kommunikation des erhöhten Jesus zugesichert wird, ist nicht mehr Rettung aus der Bedrängnis, sondern Unterstützung *in* dieser. Und dafür muss der κύριος in Zukunft nicht mehr persönlich erscheinen.

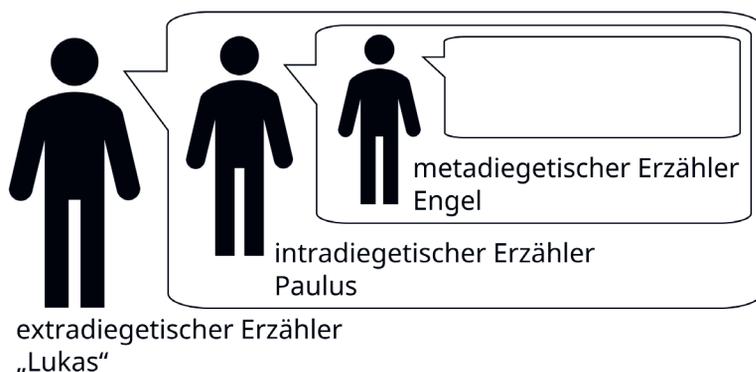
## 5 Die letzte Intervention eines Engels (Apg 27,21–26): Paulus als Gottesbote

Ich komme zur letzten Intervention einer Erzählfigur aus der göttlichen Sphäre. Diesmal handelt es sich um einen Engel: Er sucht Paulus auf dem Schiff auf, das den Gefangenen nach Rom bringen soll, aber zwischen Kreta und Malta in Seenot geraten ist. Die Erwähnung eines Engels ist an dieser Stelle schon deshalb ungewöhnlich, weil eine solche Erzählfigur seit Apg 12,7–10 nicht mehr aufgetreten ist. Aber auch in erzähltechnischer Hinsicht ist hier eine Besonderheit zu verzeichnen: Der Auftritt des Engels wird nicht durch den (extradiegetischen) Erzähler berichtet, sondern durch die Erzählfigur Paulus. Narratologisch ausgedrückt liegt hier also eine zweite Erzählebene vor:<sup>37</sup> Der Engel wird nur in einer Binnenerzählung durch einen intradiegetischen Erzähler erwähnt. Innerhalb dieser Binnenerzählung fungiert der Engel als metadiegetischer Erzähler, der mit seiner Rede eine dritte Erzählebene eröffnet:

<sup>35</sup> Dazu treffend D. L. Bock, *Acts* (BECNT), Grand Rapids 2007, 678: „God works behind-the-scenes here.“ Vgl. außerdem O. Padilla, *The Speeches of Outsiders in Acts. Poetics, Theology and Historiography* (MSSNTS 144), Cambridge 2008, 190–207.

<sup>36</sup> Vgl. dazu insgesamt die Analysen von Lang, *Praesentia* (s. Anm. 7) (zur Stelle: 221–224).

<sup>37</sup> Zur nachfolgend verwendeten Terminologie vgl. G. Genette, *Die Erzählung*. Übersetzt von A. Knop, mit einem Nachwort von J. Vogt, überprüft und berichtigt von I. Kranz (UTB 8083), Paderborn 2010, 147–150.

Abb. 2: Erzählebenen in Apg 27,21–26<sup>38</sup>

Durch diese Technik der ineinander verschachtelten Erzählebenen entsteht im Vergleich zu allen anderen Engelserscheinungen im lukanischen Doppelwerk eine größere Distanz: Zwischen den Engel und die Rezipierenden schiebt sich nicht nur die Wahrnehmungsperspektive des Erzählers, sondern auch diejenige der Erzählfigur Paulus. Es geht also nicht nur darum, was der Engel sagt, sondern der erzählerische Akzent liegt auf der Frage, wie Paulus die Engelserscheinung interpretiert und an andere kommuniziert. Hierbei ist zunächst in den Blick zu nehmen, wie Paulus den Engel einführt:

27,23a	παρέστη γάρ μοι ταύτη τῆ νυκτὶ τοῦ θεοῦ	Denn es trat vor mich in der Nacht von Gott
b	– οὗ εἶμι,	– dem ich gehöre,
c	ᾧ καὶ λατρεύω –	dem ich auch diene –
d	ἄγγελος	ein Engel/Bote <sup>39</sup>
24a	λέγων·	und sagte:
b	μὴ φοβοῦ,	Fürchte dich nicht,
c	Παῦλε,	Paulus,
d	Καίσαρὶ σε δεῖ παραστῆναι,	du musst vor den Kaiser treten,
e	καὶ ἰδοῦ	und siehe,
f	κεχάρισται σοὶ ὁ θεὸς πάντα τοὺς πλέοντας μετὰ σοῦ.	Gott hat dir alle geschenkt, die mit dir segeln.

<sup>38</sup> In Anlehnung an Genette, *Erzählung* (s. Anm. 37), 225, sowie S. Lahn/J. C. Meister, *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart 2016, 92.

<sup>39</sup> Da die intradiegetischen Adressaten des Paulus keine Juden sind, werden diese ἄγγελος im Sinne von „Götterbote“ verstanden haben (vgl. K. Haacker, *Die Apostelgeschichte* [Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 5], Stuttgart 2019, 412). Bei den extradiegetischen Rezipierenden kann hingegen eine Vertrautheit mit dem jüdischen Konzept von Engeln vorausgesetzt werden.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als liege hier eine Figurenkonstellation zugrunde, die man als hierarchische Kette charakterisieren könnte: Der Engel als Abgesandter Gottes kommuniziert mit Paulus, der wiederum mit dem Kaiser kommunizieren soll:

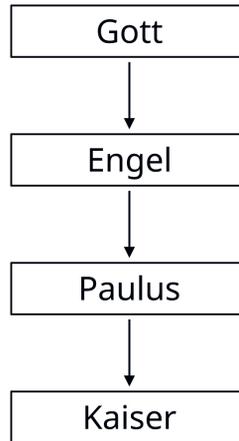


Abb. 3: vorläufiges Aktantenschema zu Apg 27,21–26

Bei genauerer Betrachtung stellt sich allerdings heraus, dass dieses Schema zu kurz greift. Denn zu berücksichtigen sind auch die beiden Relativsätze V. 23b und c, die zwischen dem Subjekt ἄγγελος und dem dazugehörigen Genitiv τοῦ θεοῦ als Parenthese eingeschoben und durch diese eigenartige Wortstellung besonders hervorgehoben sind.<sup>40</sup> Paulus macht dadurch deutlich, dass nicht nur der Engel, sondern auch er selbst in einer direkten Verbindung mit Gott steht. Passend dazu verwendet Paulus für sich und für den Engel das gleiche Verb (παρίστημι, V. 23a und 24d): Der Engel tritt vor Paulus, und Paulus soll vor den Kaiser treten. Letztlich stellt sich Paulus damit auf eine Stufe mit dem Engel:<sup>41</sup> Ebenso wie dieser ist auch Paulus ein direkter Beauftragter Gottes und hat als solcher eine Botschaft zu übermitteln. Das Aktantenschema ist also folgendermaßen zu korrigieren:

<sup>40</sup> Die ECM, deren Text oben dargeboten wurde, hat dies durch die Wahl der Interpunktion sachgemäß verdeutlicht. Der Text nach NA<sup>28</sup> lautet stattdessen: τοῦ θεοῦ, οὗ εἰμι [ἐγὼ] ὃ καὶ λατρεύω, ἄγγελος.

<sup>41</sup> Vgl. Heiningen, Paulus (s. Anm. 30), 296; P. Seul, Rettung für alle. Die Romreise des Paulus nach Apg 27,1–28,16 (BBB 146), Berlin 2003, 252.

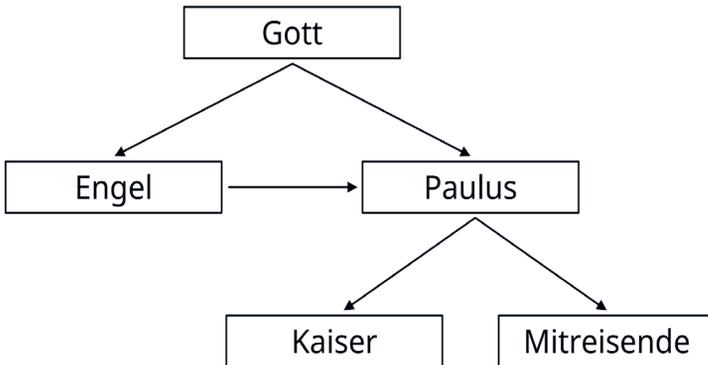


Abb. 4: korrigiertes Aktantenschema zu Apg 27,21–26

Wie dem Schema ebenfalls zu entnehmen ist, übt Paulus seine Botschafterrolle auch gegenüber den Mitreisenden auf dem Schiff aus. Der Bericht über die Angelophanie ist nämlich gerahmt von zwei Äußerungen, in denen Paulus der Besatzung und den anderen Passagieren Mut zuspricht (V. 22 und V. 25f.):

<sup>22</sup> Und auch in Bezug auf das Jetzige ermahne ich euch, guten Mutes zu sein: Denn es wird keinerlei Verlust an Leben geben aus euren Reihen, sondern nur (einen Verlust) des Schiffes.

[...]

<sup>25</sup> Deshalb seid guten Mutes, Männer: Denn ich vertraue auf Gott, dass es so sein wird, wie es mir gesagt worden ist. <sup>26</sup> Wir müssen auf irgendeine Insel driften.

Die Zusage des Engels, dass Gott Paulus die Mitreisenden „geschenkt“ hat (V. 24f.), wird also von Paulus nicht nur weitergegeben, sondern auch eigenständig konkretisiert: Dass das Schiff auf eine Insel zudriften wird, hat der Engel nicht gesagt. Es handelt sich vielmehr um eine *Interpretation* des Engelsworts durch Paulus.<sup>42</sup>

Zugespitzt formuliert lässt sich also sagen: Paulus hat mehr mitzuteilen als der Engel. Der Engel verbürgt hier letztmalig, dass Paulus in höherem Auftrag unterwegs ist – und dieser Auftrag ist wichtiger als die Intervention aus der göttlichen Sphäre. Lukas hat mit dieser Szene also eine Schnittstelle zwischen der erzählten Welt des Textes und der Lebenswelt der von ihm Adressierten geschaffen. Auftritte von Figuren aus der göttlichen Sphäre kommen im restlichen Text der Apostelgeschichte nicht mehr vor, und sie sind in der Welt der Rezipierenden auch nicht mehr nötig: Es kommt künftig nicht mehr darauf an, dass Engel neue Nachrichten kommunizieren, sondern dass Menschen als Gottesboten für andere auftreten.

<sup>42</sup> Vgl. Schneider, Apg II (s. Anm. 22), 394 („selbständige Weissagung“); Seul, Rettung (s. Anm. 41), 292.

## 6 Fazit: Gott-Mensch-Kommunikation in der Welt des Textes und in der Welt der Lesenden

Ich bin ausgegangen von der Überlegung, dass die Apostelgeschichte auf den ersten Blick ein etwas unrealistischer und daher nicht so recht praxistauglicher Text zu sein scheint, der von Kommunikationsformen mit der göttlichen Sphäre erzählt, die nicht mehr zur Verfügung stehen. Mithilfe erzählanalytischer Methoden habe ich aufzuzeigen versucht, dass dieser Eindruck nicht zutrifft: Es lässt sich zeigen, dass der Erzähler den Übergang aus der Welt des Textes in die Lebenswelt der von ihm Adressierten bewusst gestaltet und diese mit literarischen Mitteln „an die Hand nimmt“, um ihnen einen Weg zu weisen. Die Massivität göttlicher Interventionen in den ersten beiden Dritteln der Apostelgeschichte hat einen argumentativen Sinn, nämlich mit göttlicher Autorität abzusichern, dass die ersten Entwicklungsschritte des entstehenden Christentums – von Judäa ausgehend hin zu den nichtjüdischen Völkern – richtig waren. Der letzte Abschnitt der Apostelgeschichte macht jedoch deutlich, dass mit *dieser* Form der Kommunikation nicht mehr oder allenfalls noch in Ausnahmefällen zu rechnen ist. Paulus bekommt vom Geist keine eindeutigen Anweisungen mehr, sondern widersprüchliche Aussagen, die ihn zu einer Entscheidung herausfordern. Er erfährt im Gefängnis keine wunderbare Rettung, sondern eine Ermutigung, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen: Er wird gestärkt für seine Aufgabe, Zeugnis abzulegen. Er erhält zwar ein letztes Mal Besuch von einem Gottesboten, erkennt aber, dass es künftig seine eigene Aufgabe ist, Gottesbote für andere zu sein.

Wie also kommuniziert Gott mit den Menschen? Vielleicht könnte man eine lukanische Antwort folgendermaßen zuspitzen: Alles, was wichtig ist, hat Gott bereits kommuniziert. Gewiss nicht zufällig sagt Paulus bei seiner Abschiedsrede in Milet, er habe es nicht unterlassen, den Gemeindeältesten von Ephesus „den ganzen Ratschluss Gottes für euch“ (Apg 20,27) mitzuteilen.<sup>43</sup> Was es von nun an braucht, sind keine neuen Offenbarungen, sondern Interpretationen und Konkretisierungen des bereits Gesagten. Wer sich auf die erzählerische Dynamik der Apostelgeschichte einlässt, könnte also zu dem Ergebnis kommen, dass die entscheidende Frage nicht lautet: Wie kommuniziert Gott mit mir? Sondern: Wie kommuniziere ich die Botschaft Gottes?

Dr. Daniel Lanzinger ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: [d.lanzinger@thf-paderborn.de](mailto:d.lanzinger@thf-paderborn.de)

---

<sup>43</sup> Zum Motiv des göttlichen Ratschlusses im lukanischen Doppelwerk vgl. demnächst ausführlich D. Lanzinger, *Der Ratschluss Gottes. Erzählanalytische Untersuchungen zu einem theologischen Zentralmotiv des lukanischen Doppelwerks* (WUNT), Tübingen 2024 [in Vorbereitung].

# Rezensionen

## ■ BIBLISCHE THEOLOGIE

Dietrich Rusam

### **Der Evangelist. Die Autobiografie des Lukas**

Gütersloh/München 2022: Gütersloher Verlagshaus, geb., 349 S., ISBN 978-3-579-06217-4, 24,00 €

„Fiktiv, doch auf der Höhe der aktuellen Forschung“, so beschreibt der Klappentext das Werk von Dietrich Rusam treffend. Angestoßen durch die Lektüre von Michael Wolters Kommentar zum Lukasevangelium (M. Wolter, *Das Lukasevangelium* [HNT 5], Tübingen 2008), lässt sich der Autor auf dem Boden inner- und außerbiblischer Quellen von den sogenannten Wir-Passagen inspirieren, um die Lebenswege und Begegnungen zwischen „Lukas dem Arzt“ (im Anschluss an die altkirchliche Tradition) und Paulus in Form einer romanhaften Autobiographie miteinander zu verflechten.

Der Evangelist als Protagonist der Erzählung schildert aus der Ich-Perspektive teils biblisch begründbare, teils fiktive Stationen seines Lebens. Eine besondere Funktion nehmen hierbei die sozialen Beziehungen ein, die Lukas im Laufe der Geschehnisse begleiten. So erklärt die Kindheits- und Jugendgeschichte seine vielfältige Bildung; im narrativen Gefüge bietet die Ehe mit der Händlerin Lydia eine plausible Begründung für den Abriss der Wir-Berichte und die Wiederaufnahme in Philippi, und auch die mit Paulus gemeinsam erlebten Wegetappen bilden den Inhalt der Apostelgeschichte treffend ab. Ein markanter Wesenszug der Erzählung besteht in einer Reihe theologischer

Gespräche, die von Beginn an Sympathien gegenüber der paulinischen Argumentation anklingen lassen. Lukas erscheint als lernwilliger Schüler, den einerseits die Theologie des Paulus in hohem Maße prägt, der diese jedoch vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen eigenständig weiterdenkt. Hinweise hierauf bieten vor allem die letzten beiden Kapitel, beispielsweise in Bezug auf die Bedeutung der Lebensgeschichte Jesu, das Verhältnis zum Tempel und das Lebenswerk des Paulus.

Besonderes Konfliktpotenzial erweist sich in den zugespitzten Differenzen zwischen Petrus und Paulus. Da Rusam zur Abfassungszeit der lukanischen Schriften um 75–85 n. Chr. bereits eine deutliche Trennung zwischen der jüdischen und der christlichen Gemeinschaft vermutet, wobei die christliche vorwiegend aus Menschen paganen Hintergrundes bestehe, verliere dieser Streit jedoch innerhalb der Apostelgeschichte an Gewicht. Widersprüche bei der Darstellung der Jerusalemer Versammlung (Gal 2,1–10; Apg 15,1–29) werden durch die Perspektivität der jeweiligen Autoren und die zeitliche Distanz zwischen den Schilderungen aufgelöst.

Als Abfassungsort der lukanischen Schriften wird Philippi angenommen, was im Kontext der Erzählung plausibel erscheint. Indem Lukas sein Werk als Erbauungsliteratur stellvertretend für künftige Generationen an seinen fiktiven Sohn Theophilus adressiert, nimmt auch hier die Familie eine Schlüsselfunktion ein. Dabei kann man wie Rusam zu dem Schluss kommen, dass zunächst allein die Bearbeitung des Evangeliums im Sinne der Zwei-Quellen-

Theorie geplant war (vgl. 332f., 336f.) und erst danach die Idee eines zweiten Teils entstand (343); das Verhältnis der beiden Werke wird jedoch – m. E. berechtigterweise – in der Forschung noch immer diskutiert.

Theologische Aussagen sowie auch die Motivation der Charaktere werden verständlich dargestellt, wobei notwendigerweise Vereinfachungen zugunsten der Elementarisierung in Kauf genommen werden müssen. Nichtsdestotrotz bedarf es einer gewissen theologischen Sprachkompetenz, um den Ausführungen im Detail folgen zu können. Für eine fachkundige Leserschaft haucht dieser Stil der Erzählung Leben ein, ohne dabei den wissenschaftlichen Anspruch zu übergehen. Offen bleibt der Grund für das Fehlen der Stephanusepisode (Apg 6,8–8,3) sowie für die Unterrepräsentation des gerade bei Lukas prominenten Heiligen Geistes. Ferner offenbaren sich in der Ausgestaltung der Leerstellen Anfragen an die Prämisse einer authentischen Erzählerrolle im Hinblick auf die Wir-Berichte: Weshalb finden sich diese nicht auch in Jerusalem, wo Lukas der Erzählung nach auf die Apos-

tel getroffen sei? Warum erzählt er nach Apg 16 nicht mehr ausführlicher von seiner Heimatstadt Philippi? Und: Wenn ihm die paulinische Rhetorik derart imponiert und ihm sogar einige Paulusbriefe vorgelegt haben, wieso greift er in den Reden nicht stärker darauf zurück?

Fest steht: Wer annimmt, dass „Lukas der Arzt“ Paulus persönlich kannte und ihn zumindest teilweise auf seinen Reisen begleitet hat, sollte sich die Frage stellen, welche Rolle dieser Lukas selbst in der Geschichte einnimmt. Gerade hierbei kann eine kreative Auseinandersetzung mit den Quellen dazu dienen, zuweilen festgefahrene Grenzen im wissenschaftlichen Diskurs zu reflektieren. Der Roman von Dietrich Rusam erscheint als zugängliche Form biblischer Erzählung, die Lücken im Erzählverlauf auf anschauliche Weise füllt und damit definitiv zum erklärten Ziel des Verfassers beitragen kann, „dass die Briefe des Paulus und das Doppelwerk des Mannes, den wir Lukas nennen, wieder öfter gelesen werden“ (11).

*Anna-Lena Kassner*

## ■ HISTORISCHE THEOLOGIE

Erich Garhammer

**Genie und Gendarm. Wenn eine Theologie amtlich wird am Beispiel von Benedikt XVI.**

Würzburg 2023: Echter, kart., 134 S., ISBN 978-3-429-05896-4, eISBN 978-3-429-06624-6, 14,90 €/12,99 € (ePub)

Das Cover ist historisch: Nach der letzten öffentlichen Audienz am 21. Februar 2023 verlässt Benedikt XVI. den Vatikan, bis an die Ohren eingehüllt in einen weißen Mantel mit schweren Schlagschatten. Sein Ant-

litz ist verborgen. In wenigen Stunden gibt es nur noch die vormalig unbekannteste Figur des *Papa emeritus*. Erkennen werden noch viele die Szene, aber kennen sie das wirkliche Geschehen? Der Niederbayer Erich Garhammer (\* 1951) gehört zum letzten Diplomstudiengang, den Joseph Ratzinger an der Regensburger Theologischen Fakultät begleitet (1977); der Münchener Erzstuhl wartet schon. Der Kurs ist einer Meinung: Er bewundert den weltbekannten Dogmatiker: die spekulative Kraft, das umfangreiche Kulturwissen, die Sprach-

gewalt. Knapp und kurz: Ein Genie! Auch umgekehrt findet der junge Priesteramtskandidat Beachtung: Ein Wink an den Passauer Bischof genügt, Garhammer steht die akademische Laufbahn hindernislos offen. 1991 bewirbt sich Garhammer auf den Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik an der Theologischen Fakultät Paderborn. Doch die Glaubensbehörde unter Ratzinger versagt das *Nihil obstat*. Zum zweiten Mal in Folge. Gerade waren die Akten mit Mühe und Not im Fall Drewermann geschlossen – Niederlage für den Erzbischof. Jetzt schon wieder Ärger! Mit Kardinal Lehmann zusammen gelingt es Degenhardt gleichwohl, die kleinlichen römischen Bedenken auszuräumen. Der neue Professor wird nun hellhörig. Hat er sich im bisherigen Mentor getäuscht? Die Antwort ist der schmale Band, auch sie ist ganz knapp: Gendarm!

Sie ist nicht das Ergebnis einer systematischen Analyse zur Person oder zum Werk. Vielmehr assoziiert Garhammer eher anhand verschiedener Schwerpunkte die Konsequenzen für das Kirchengeschehen, das Ratzinger, von Stufe zu Stufe hierarchisch steigend, bestimmt und nachgerade ein Halbjahrhundert (auch noch als resignierter Pontifex, bis an die Todesschwelle) unbeirrt verteidigt. In den gängigen Lebensbeschreibungen spielt stets ein angeblicher Bruch eine wichtige Rolle, der seine Persönlichkeit verändert habe. Nur einer hat sich dagegen beharrlich verwehrt – er selbst. Und es zeigt sich: Rechtens. Vielleicht steht am Anfang das traumatische Kriegserlebnis des Hitlerjungen, vielleicht die lähmende Verunsicherung vor allem des Vaters, Prototyps der vielbeschworenen „kleinen Leute“ (man vermisst da die Belege) durch die in Gesellschaft wie Glaubensgemeinschaft aufbrechenden Veränderungen und Neuerungen. Nach einer kurzen Phase der Aufgeschlossenheit (als Konzilsberater Kardinal Frings') zieht sich

Ratzinger sehr rasch und mehr und mehr auf den seit dem Ersten Vatikanum herrschenden Zentralismus, Autoritarismus und Lehramtspositivismus zurück. Er verbindet damit ein stupendes Sendungsbewusstsein, aus dem heraus der junge Priester seinem Bischof den Gehorsam bündig verweigern kann. Schlussendlich verschmilzt er als kirchlicher Lehrer mit dem Lehramt der Kirche. Daraus ergibt sich ein Immobilismus, der dualistisch erstarrt: In frühen Jahren schätzt er durchaus noch die Vielgestaltigkeit des relativistischen Ansatzes – in der späten Zeit degeneriert er zum Feindbild schlechthin. Sein Kennwort heißt nunmehr: „Hermeneutik der Kontinuität“. Aber die existiert nicht mehr. Unausweichlich scheitert Benedikt an sich selber. Scheitert auch sein Werk?

Garhammer schließt seinen außerordentlich instruktiven Überblick mit leichtem Optimismus: Mit Franziskus, vor allem seinem Berufungsschreiben an Kardinal Fernandez in das Glaubensdikasterium (2023) sieht er einen Bruch; Ratzinger ist Vergangenheit. Doch da scheint Behutsamkeit gefragt. Ganz abgesehen davon, wie weit sich die Kirche unter dem argentinischen Papst tatsächlich geändert hat, viel gewichtiger ist die Frage, ob nicht der Gesamtkirchenkurs etwa der beiden letzten Jahrhunderte einer umfassenden Korrektur aus dem Geist des ersten Millenniums bedarf. Was heißt Christi Leib bei Paulus, was bei Pius XII.? Entscheidend: Welche Bedeutung hat das kommunikationale und kollegiale Denken für die Ergründung des Glaubens aller hier und jetzt? Die Antwort wird über den Weg entscheiden, den synodalen Weg, den Weg gemeinsam im Herrn. Die Rückschau Garhammers bietet genug Material zum Denken, Anstoß wohl auch zu echter theologischer Hermeneutik.

Wolfgang Beinert

Erasmus von Rotterdam

**Adagia. Sprichwörter. Lateinisch-Deutsch. Hg. und übersetzt von Claude-Eric Descœudres (6 Bde.)**

Basel 2021: Schwabe, geb., XXXIII, 1–421; 423–846; 847–1218; 1219–1636; 1637–2054; 2055–2640 S., ISBN 978-3-7965-2; eISBN 978-3-7965-4306-7, 480,00 €

In Zeiten stetig schwindender Kenntnisse des Lateinischen und Griechischen ist nun dem Schweizer Mediziner Claude-Eric Descœudres, der nach seiner Ausbildung an einem humanistischen Gymnasium bereits mehrfach als erprobter Übersetzer antiker Texte hervorgetreten war, eine wahre Herkulesarbeit (vgl. Adag. 2001) gelungen: die erste deutschsprachige Übersetzung der kompletten (!) Adagia. Ein wichtiger Lückenschluss für die deutschsprachige Erasmus-Forschung, besitzt doch die englischsprachige Welt bereits eine Komplettübersetzung in den „Collected Works of Erasmus“ (Bd. 31–36, Toronto 1982–2006).

Keines seiner Werke hat Erasmus von Rotterdam, „der Fürst der Humanisten“, länger bearbeitet, vermehrt und gepflegt als seine erstmalig 1500 mit 820 Sprichwörtern publizierte Adagia. Diese Sammlung von 4151 lateinischen und griechischen Sprichwörtern in der letzten Ausgabe 1536 wurde zum Bildungslesebuch des humanistisch geschulten Europas und erlebte 27 Auflagen zu Lebzeiten des Erasmus und kaum zählbare Neuauflagen danach. Im Widmungsschreiben zur Adagia-Edition in der Erasmus-Gesamtausgabe zu Basel 1540, das leider nicht mit aufgenommen worden ist, vermerkt Beatus Rhenanus (Epistola ad Karolum V. Imperatorem, in: Opus epistolarum, ed. P. S. Allen, Bd. I, Oxford 1906, 67, Z. 413–415) zur Hauptintention des Erasmus: „Bei seiner Absicht, das Werk der Sprichwörter herauszugeben, musste er sich von bestimmten Gelehrten anhören: ‚Erasmus, du plauderst unsere Geheimnisse aus.‘ Aber er wollte, dass diese allen offen stün-

den, damit sie zu einer vollkommenen Bildung gelangten“ (Aediturus Proverbiorum opus, a quibusdam doctis audire coactus est, ‚Erasme, tu euulgas mysteria nostra.‘ Sed cupiebat is omnibus ea aperta esse quo perfectam eruditionem consequerentur).

Sechs voluminöse Bände bieten in einer bilingualen Edition den kompletten lateinisch-griechischen Text samt Nummerierung gemäß der kritischen Amsterdamer Erasmus-Werkausgabe (9 Bde., Amsterdam 1993–2005), die wegen ihres nur dort gebotenen textkritischen Apparats und üppigen Stellenkommentars nach wie vor unentbehrlich bleibt. Zitationsfreundlich sind der linksstehende lateinische und der rechtsstehende deutsche Text mit gleicher Seitenzahl ausgezeichnet. Mitübersetzt sind auch die aufschlussreichen Widmungs- und Einleitungsschreiben, die Erasmus den vielen Adagia-Editionen voranstellte (2–19) sowie die wichtigen Prolegomena / „Einleitung“ (20–44), in denen von Erasmus Fragen nach Bedeutung, Wirkung, Typen usw. von Sprichwörtern erörtert werden. Der Erschließung dieses wahren Textgebirges dienen im Bd. 6 ein „Verzeichnis der lateinischen Sprichwörter“ (2409–2467) ein „Verzeichnis der griechischen Sprichwörter“ (2469–2513), ein „Gesamtverzeichnis der Sprichwörter“ (2515–2581) sowie ein „Verzeichnis der Eigennamen“ (2583–2640).

Hochprominente, oft auch in Einzelausgaben publizierte Adagia sind nun in einer Gesamtausgabe an den von Erasmus vorgesehenen Positionen im Gesamtwerk auffindbar. Man denke nur an das Adag. 3001: Dulce bellum inexpertis („Süß ist der Krieg den Unerfahrenen“; Bd. 5, 1856–1886), in dem der Pazifismus des Erasmus eine prägnante Ausarbeitung vor der breiten literarischen Tradition der klassischen Antike erhielt. Schade, dass die mit eigener Einleitung (6–36) und umfangreichen Anmerkungen (89–202) versehene Übersetzung von Brigitte

Hannemann (München 1987) unerwähnt bleibt.

Descœudres kann auf mehrere deutschsprachige Teilübersetzungen der Adagia zurückgreifen (T. Payr, Darmstadt 1972; A. J. Gail, Stuttgart 1983 und T. Knecht, Zürich 1984). Dabei übernimmt Descœudres, mit entsprechender Markierung, viele, aber nicht alle bei Payr 1972 übersetzten Texte. Zu der von ihm angewandten Übersetzungsmaxime notiert Descœudres, es wäre, „ganz im Sinne des Erasmus [...], kein literarisches Werk entstanden; die Übersetzung bleibt nahe am erasmischen Latein, damit Gedanke und Satzaufbau verständlich bleiben, auch wenn man es gelegentlich anders, moderner sagen möchte“ (XI). Diese Maxime kommt aber nicht zur Geltung bei der Übernahme von Übersetzungen Dritter, so z. B. bei Adag. 246 (Bd. 1, 256f.: *Contra stimulum calces*; „Wider den Stachel löcken“), wo Descœudres die Payr-Übersetzung von 1972 bietet. T. Knecht hat im Nachwort seiner Adagia-Teilübersetzung (249f.) gerade dieses Adagium wegen der Ellipsen und unerwähnten Kontexte der teilzitierten Belegstellen detailliert in seiner Übersetzungsproblematik vorgestellt, weil für den modernen Leser erhebliche Erklärungszusätze innerhalb der deutschen Übersetzung nötig werden. Ein mit der Übernahme älterer Übersetzung unweigerlich verknüpftes Problem besteht in der Weitergabe älterer deutscher Wendungen, die dem Gegenwartsleser nicht mehr verständlich sind, so z. B. die bibeldeutsche Formel „wider den Stachel löcken“, die etwa in der revidierten Einheitsübersetzung von 2016 übersetzt wird mit „gegen den Stachel auszuschlagen“ (Apg 9,5, so Descœudres z. St. gemäß dem Vulgata-Text, bzw. Apg 26,14, so Payr z. St.). Archaismen dieser Art erschweren auch andere Neuausgaben von Werken des Erasmus (vgl. M. Laarmann, Rezension: Erasmus von Rotterdam: *Moriae enco-*

*mium*. Das Lob der Torheit. Lateinisch / deutsch. Übersetzt von A. J. Gail. Hrsg. von S. Zathammer [RUB 14198], Stuttgart 2021, in: *Forum Classicum* 65 [2022] 384a–388a). Gelegentlich trifft man auf Übersetzungsmängel. Bei dem lakonischen Adag. 2542 (*Ascisce ad extremum scientiam*, „Nimm im äußersten Fall dein Wissen in Anspruch“) lautet der eine Erklärungssatz: „*Non statim vtendum extremis ingenii viribus, verum vbi iam vrget vltimum periculum, tum ad artes confugiendum*“. Descœudres übersetzt: „Man muss nicht sofort die extremsten Geisteskräfte anwenden, doch da, wo höchste Gefahr droht, muss man zu Kunstgriffen Zuflucht nehmen“ (Bd. 5, 1654). Mag die Steigerung des absolut zu gebrauchenden „extrem“ (d. h. ‚äußerst‘), die semantisch nicht möglich ist, vom Duden wohl in emotionaler Rede zugelassen sein, so ist die *nd*-Konstruktion ‚vtendum [est]‘ aufgrund ihrer Verneinung nicht mit ‚nicht müssen‘, sondern mit ‚nicht dürfen‘ zu übersetzen.

Das äußerst knappe „Vorwort“ (IX–XII) informiert sehr gedrängt über die Entstehungsstufen der Adagia, deren Quellen, Übersetzungen und Editionen, Übersetzungsaufgabe und Zitatübernahmen. Aufgrund der Kürze der Angaben bei Descœudres verlieren für den deutschsprachigen Leser die sehr gut informierenden Einleitungen bei Payr (XII–XXXIII) und Gail (3–21) bzw. das Nachwort bei Knecht (221–258) keineswegs ihren Wert.

In summa: Eine Jahrhundertleistung für den Übersetzer, für den Verlag Schwabe und für die fördernden Stiftungen des Projekts, die ein Hauptwerk des Erasmus von Rotterdam weit über das 21. Jahrhundert zugänglich und wirksam werden lässt! Die Bescheidenheit, mit der der Übersetzer im „Vorwort“ auftritt, steht umgekehrt proportional zum epochal Geleisteten.

*Matthias Laarmann*

---

 ■ SYSTEMATISCHE THEOLOGIE
 

---

Gabriel Weiten

**Synodale Communio. Papst Franziskus und Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. im Vergleich (Ratzinger-Studien 24)**

Regensburg 2023: Friedrich Pustet, geb., 424 S., ISBN 978-3-7917-3409-5, 39,95 €

In Theologie und Kirche wird der Begriff Synodalität gegenwärtig vielfach diskutiert, auf Initiative von Papst Franziskus, der sich eine synodale Kirche wünscht, diese aber nicht mit einer Synode nach protestantischem Vorbild, einem säkularen Gesprächsprozess oder einem Kirchenparlament (vgl. 53) identifiziert. Gabriel Weiten vergleicht das ekklesiologische Verständnis von Franziskus mit dem seines Vorgängers. Die immense „Betonung der Synodalität in der Kirche“ (15) besteht fraglos erst seit dem Amtsantritt des argentinischen Pontifex. Lässt sich hieraus aber ein Bruch oder eine Weiterentwicklung des Kirchenverständnisses ableiten, gewissermaßen als eine behutsame Fortschreibung dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil über die Kirche lehrte? Auch Papst Franziskus bekräftigt, was die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* in Abschnitt 1,1 verbindlich lehrt, nämlich dass Christus das Licht der Völker ist, nicht aber die Kirche – und das gilt auch für die synodale Kirche.

Wie Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., aber moderat anders nuanciert, wirbt Franziskus für eine neue Dynamik der Verkündigung der Frohen Botschaft. Wer der Kirche zugehörig sei, der sei dazu berufen und gesandt, „aktiv an der Evangelisierung“ (49) mitzuwirken. Nichts anderes lehrt das Konzil, nichts anderes wünschten sich alle Päpste seither. Doch von Synodalität sprachen die Konzilsväter nicht. Weiten nimmt zur Klärung die wechselvollen

Diskurse der Nachkonzilszeit auf, kennzeichnet etwa die wirkmächtige Position von Hans Küng, der die Kirche selbst mit einem beständigen Konzil in eins setzte, und die gegenteilige Auffassung von Joseph Ratzinger, der mit Henri de Lubac für die eucharistische Ekklesiologie warb. Weiten benennt die auf dem Konzil sehr häufig zitierte Wendung des französischen Theologen: „Die Kirche macht die Eucharistie, und die Eucharistie macht wiederum die Kirche.“ (231) Vor diesem Hintergrund erfolgte die neue Akzentuierung der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche. Bekannt ist auch die große Wertschätzung, die Papst Franziskus dem Werk de Lubacs entgegenbringt. Die spezifische Form der erwünschten Synodalität charakterisiert Weiten auf folgende Weise: „Der synodale Stil besteht dann darin, Gemeinschaft zu pflegen, aufeinander zu hören und gemeinsam auf den Heiligen Geist zu hören. Jeder soll Wertschätzung erfahren und niemand soll ausgegrenzt werden.“ (67) Wichtig ist hierbei zu beachten, bei Franziskus nicht anders als bei seinem Amtsvorgänger, dass die Einheit der Kirche gewahrt bleiben soll. Papst Franziskus denk an eine synodale Gemeinschaft, die weltweit die Botschaft Christi weltoffen verkündet, nicht eine streitende Kirche. Im Moment des Hörens, was auch einer inneren Aufnahmebereitschaft und eines Vorschusses an Sympathie für andere Gläubige bedarf, wird die Haltung der Offenheit in der Begegnung sichtbar, die sich Franziskus wünscht. Christenmenschen sind also gehalten, einander nicht mit Forderungen zu begegnen, sondern die geistige und geistliche Verbundenheit in der – in Anlehnung an Ratzinger gesagt – Weggemeinschaft des Glaubens zu entdecken. Weiten charakterisiert dessen ekklesiologisches

Verständnis knapp: „Das Ich des Menschen wird durch die Eucharistie zu einem Wir.“ (259) Der Theologe fokussiert weiterhin die beide Päpste verbindende Abweisung eines „Individualkirchentums“ oder eines „Individualglaubens“ (307). Die synodale Kirche vertieft die Gemeinschaft der Kirche, die alle Zeiten und Orte umspannt, die nicht als „Kirche von Mächtigen“, sondern von „demütig Liebenden“ (308) auftritt. In diesem Sinne könnte die synodale Kirche auf neue Weise attraktiv sein, um die Freude des Evangeliums erfahrbar zu machen

und neue Wege zu Gott zu öffnen. Gabriel Weitens lesenswertes, anspruchsvolles Buch wirbt mit Benedikt XVI. und Franziskus für die Kirche als synodale *Communio*, als Weggemeinschaft des Glaubens in der Welt von heute. So mag in einem positiven Sinne von der inneren Vielfalt der einen Familie Gottes gesprochen werden, in der sich jeder Mensch beheimatet wissen und geborgen fühlen darf.

Thorsten Paprotny

## ■ PRAKTISCHE THEOLOGIE

Johannes Schidelko

**Kurienreform. Hintergründe, Zuständigkeiten, Veränderungen. Alles, was man wissen muss**

Paderborn 2022: Bonifatius, kart., 302 S., ISBN 978-3-89710-309-2, 34,00 €

Geschichte, Struktur und Arbeitsweise der Römischen Kurie, das ist das Gesamt der Einrichtungen, derer sich der Papst bei der Leitung der (seiner Sorge, *cura*, für die) Gesamtkirche bedient, sind für Außenstehende kaum zu durchschauen. Die grundlegende Struktur der Kurie geht auf Sixtus V. (1588) zurück. Im 20. Jahrhundert erfuhr sie mehrere Reformen (Pius X. 1908, Paul VI. 1967, Johannes Paul II. 1988), um sie, trotz historischer Gegebenheiten und Gepflogenheiten den veränderten Gegebenheiten anzupassen. Seither festgestellte Unzulänglichkeiten, Kompetenzunklarheiten und neue Herausforderungen verlangten seit geraumer Zeit eine weitere Neustrukturierung. Papst Franziskus nahm bald nach seinem Amtsantritt dieses Projekt in Angriff, dessen Ergebnis die umfangreiche Apostolische Konstitution *Praedicate Evangelium*

vom 19. März 2022 darstellt. – Der Verf. des bald darauf erschienenen Buches, über Jahrzehnte Leiter des Büros der KNA in Rom, will einen Einblick in Organisation und Arbeitsweise der Kurie insgesamt wie auch der verschiedenen Dikasterien und anderen Behörden geben.

Nach einem „Geleitwort“ des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (9–10), einem „Vorwort“ (11–14) und einer „Einführung: Die Kurie und ihre Reformen“ (16–26) stellt der Verf. in „Die Kurie nach ‚*Praedicate Evangelium*‘: Strukturen verbessern, Transparenz fördern, Mentalitäten ändern“ (27–39) diese zunächst grundlegend vor, dann die einzelnen Dikasterien, Gerichtshöfe usw. (40–235). Ferner erläutert er „Die Organe der Gerichtsbarkeit“ (236–249) sowie die „Wirtschaftliche[n] Organe“ (250–264), aber auch: „SCV – Staat der Vatikanstadt“ (265–277), „Bischofssynode“ (278–284), „Vom Apostolischen Palast nach Santa Marta: Wo Päpste leben, arbeiten und regieren“ (285–291). Es folgen ein „Epilog“ (292–294), eine „Chronologie: Reformen eines Pontifikats“ (295–298) und ein „Organigramm“ (300f.).

Der Verf. gibt mit seinem Buch einen äußerst kenntnisreichen und lesenswerten Einblick in die derzeitigen Strukturen und Aufgabenbereiche. Er informiert über historische Hintergründe und die von Papst Franziskus gesetzten Schwerpunkte. Untertitel (z. B. „Dikasterium für den Dienst der Nächstenliebe. Der verlängerte karitative Arm des Papstes“; „Dikasterium für die Bischöfe: Headhunter für kirchliches Führungspersonal“; „Bischofssynode: Ort der Kollegialität – aber weder Konzil noch Kirchenparlament“) erlauben bereits einen ersten Blick auf das jeweilige Profil. Zudem fließen äußerst hilfreiche Informationen über die Missionswerke (69), den Umgang des Hl. Stuhles mit Fällen sexuellen Missbrauchs Minderjähriger durch Kleriker (84f.), zur Liturgiereform und dem alten und neuen Messritus (111–114), zu den Orientalischen Kirchen (95f.), zu den Religiösen-Instituten im weitesten Sinn (150–155) usw. mit ein. Anzuregen wäre eine Übersicht einschlägiger Publikationen oder gar ein quellenmäßiger Beleg insbesondere der historischen und weitergehenden verfahrensrechtlichen Vorschriften. Eine sachliche Bewertung der Kurienreform würde indes Gefahr laufen, voreilig zu sein.

Allerdings: Die meisten der im „Abkürzungsverzeichnis“ (15) genannten Kürzel finden sich nicht im Buch; einzelne (so das *Annuario Pontificio* oder das *Annuario Statisticum Ecclesiae*) benennen eher Quellen von Informationen. Man stolpert darüber, dass (nur) die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (183–189) eigens behandelt wird und die letzten Kapitel (Staat der Vatikanstadt, Bischofssynode, Wohn- und Arbeitsort der Päpste) nicht unmittelbar zur Römischen Kurie

gehören, gleichwohl sie interessant sind. Der Leser bemerkt kleinere Redundanzen (Verzicht auf die erste, zweite und dritte Sektion im Staatssekretariat: 41, 48; Nutzung der E-Mail infolge der Corona-Pandemie: 44, 58; die Glaubensverkündigung als Voraussetzung für den Glauben: 65, 75), doch stört dies nicht den Lesefluss. Formal trifft zu, dass der Hl. Stuhl die deutsche Teilung nicht anerkannt hat (49f.), doch stand dies beim Tod Paul VI. unmittelbar bevor. Die Aussage, viele öffentliche liturgische Dienste für Frauen seien 2021 geöffnet worden (112), betrifft den Zugang zu Lektorat und Akolythat gemäß c. 230 § 1 CIC und hat eher symbolische als praktische Bedeutung. Die abschließende Chronologie (295–298) betrifft nicht allein die Kurienreform (z. B. zum Ehenichtigkeitsverfahren, zur Anpassung der Normen von CIC und CCEO). Aus der Sicht des Kanonisten verwundern die Bezeichnung „Ostkirchlicher Rechtskodex, 1990“ (15) für den CCEO, „Codex Iuris Catholicum – Kirchliches Gesetzbuch, 1983“ (15) für den CIC, die Zuständigkeit des Dikasteriums für die Gesetzestexte allein (?) für den Codex (219) und formal die Belege des CIC (128).

Dennoch: Dieses Buch bietet trotz dieser kleineren Desiderate eine umfangreiche und unverzichtbare Information in deutscher Sprache für alle, die mit der Organisation und dem Wirken der Römischen Kurie zu tun haben, seien es Mitarbeitende im kirchlichen Dienst, Medienschaffende oder auch Studierende. Die Ankündigung im Untertitel des Buches „Alles, was man wissen muss“ wird sicher nicht enttäuscht!

Rüdiger Althaus

---

# Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

---

## Herausbergremium

Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn

## Schriftleitung

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn  
Prof. Dr. Christoph Jacobs  
Prof. Dr. Michael Konkel

## Redaktion und Satz

Svenja Schumacher M. A.

## Kontakt

Schriftleitung „Theologie und Glaube“  
Kamp 6 | 33098 Paderborn  
Tel.: 05251 | 121-740  
Fax: 05251 | 121-700  
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

## Verlag

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG  
Soester Straße 13 | 48155 Münster  
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)

## Bezugspreise

Einzelheft: 14,80 €  
Jahresabonnement: 48,00 €  
(Preise jeweils zuzüglich Porto)  
Digitale Ausgabe: kostenfrei

---

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

# Vorschau

114. Jahrgang | 2. Vierteljahr 2024 | Heft 2

# ThGl Theologie und Glaube

Themenheft

**Geistliche Gemeinschaften**

hg. von Rüdiger Althaus

MIT BEITRÄGEN VON:

ILKAMARIA KUHR

JOHANNES MARIA POBLOTZKI

BERNHARD DEISTER/TONJA DEISTER

PETER HUNDERTMARK

CHRISTOPH HEGGE

RÜDIGER ALTHAUS

BARBARA HASLBECK

CHRISTOPH JACOBS

Aschendorff

*Erscheint im April 2024 online  
und als Print-Ausgabe!*

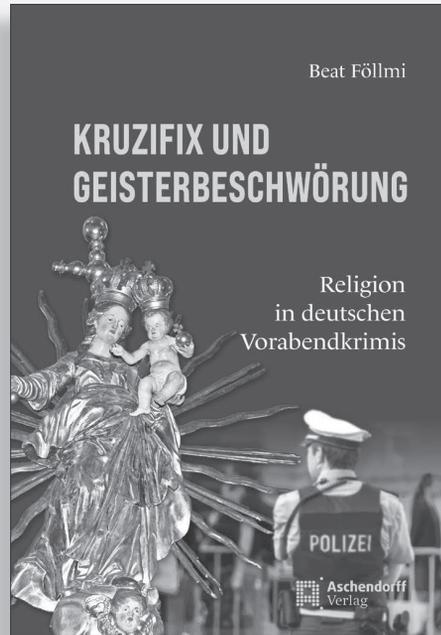
Beat Föllmi

# Kruzifix und Geisterbeschwörung

Religion in deutschen Vorabendkrimis

Wie wird in der heutigen Gesellschaft Religion wahrgenommen? Der Autor hat dazu fast 900 Serienfolgen von beliebten Vorabendkrimis des deutschen öffentlich-rechtlichen Fernsehens untersucht, darunter *Alles Klara*, *Mord mit Aussicht*, *Hubert und/ohne Staller*, *Morden im Norden*. Analysiert wurde die Darstellung von Praktizierenden und institutionellen Vertretern verschiedener Religionen. Dabei werden religiöse Menschen fast ausnahmslos als abartig, weltfremd, freudlos, ja sogar psychisch krank oder gefährlich dargestellt, nicht selten sind sie kriminell und morden... aus religiösem Wahn.

2023, 222 Seiten, geb. 36,- Euro  
ISBN 978-3-402-25013-6



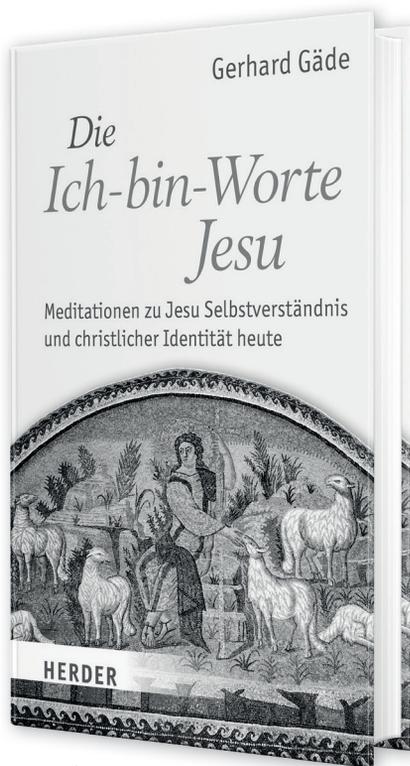
ASCHENDORFF VERLAG  
[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

# Christliche Identität heute

> Impulse für ein christliches Leben in säkulareren Zeiten

Gerhard Gäde erforscht die sieben Ich-bin-Worte Jesu im Johannesevangelium, in denen sich Gott als Brot, Licht, Tür zum Leben, guter Hirt, Weinstock, Wahrheit und Leben, sowie als der Weg offenbart.

Gäde erklärt, wie diese Worte das Selbstverständnis Jesu zeigen und welche Bedeutung sie für uns haben. Die Betrachtungen stärken die christliche Identität, helfen zu verstehen, wofür Christen durch Taufe und Firmung berufen sind, und geben Anregungen, die eigene Botschaft in einer zunehmend entchristlichten Gesellschaft zu vermitteln.



160 S. | Gebunden  
**€ 18,00 (D)** / € 18,60 (A)  
ISBN 978-3-451-39763-9

**HERDER**

*Lesen ist Leben*

Neu in allen Buchhandlungen  
oder unter [www.herder.de](http://www.herder.de)