

Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin

Religionspädagogik in Schule und pastoralen Räumen (BA)

Bachelorarbeit

**"Von jetzt an werde ich zu den Heiden gehen." (Apg 18,6d)
Grenzüberschreitungen - eine erzähltechnische Analyse von
Raumkonstruktionen in der Apostelgeschichte.**

Autorin: Julia Thun

Matrikelnummer: 803601

Adresse: Marthashof 10, 10435 Berlin

Email: julia.thun@stud.khsb-berlin.de

Mobil: 0162-4397366

Erstgutachter: Prof. Dr. Andreas Leinhäupl

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Christine Funk

Berlin, den 28. Juni 2019

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	II
1 Aufgabe und Ziel der Arbeit	1
2 Theoretische Hinführungen.....	3
2.1 Die Apostelgeschichte – eine Erzählung	3
2.2 Die Hinwendung zum Raum in der Literaturwissenschaft	5
2.3 Die Analyse von Raumstrukturen und Raumgrenzen in Erzählungen	6
3 Methodisches Vorgehen	9
4 Textanalyse – die Häuser der Heiden.....	10
4.1 Das Haus des Hauptmanns Cornelius in Cäsarea (Apg 10,1-48)	10
4.2 Das Haus der Purpurhändlerin Lydia in Philippi (Apg 16,11-15).....	16
4.3 Das Haus des Gefängniswärters in Philippi (Apg 16,16-34).....	21
4.4 Das Haus des Titius Justus in Korinth (Apg 18,1-11)	24
4.5 Das Haus des Hauptmanns von Kafarnaum (LK 7,1-10)	28
4.6 Zusammenfassung der Analyseergebnisse	32
5 Fazit.....	34
Literaturverzeichnis	36
Anlage - Textsegmentierungen.....	39
Eidesstattliche Erklärung.....	48

1 Aufgabe und Ziel der Arbeit

„Alle Häuser würden nur Gräber sein,
wären sie nicht für Gäste.“ Khalil Gibran

Die Analyse der spezifisch räumlichen Dimensionen biblischer Texte galt lange Zeit als Desiderat. Inzwischen haben einige wichtige Studien und Aufsätze diese Lücke zu schließen begonnen und gezeigt, dass der Blick auf die Raumstrukturen biblischer Erzählungen lohnend ist.¹ Bestätigend hierzu äußerte sich auch die Exegetin Ilse Müllner: „Die Analyse räumlicher Strukturen von narrativen und auch von poetischen biblischen Texten gehört zu den für mich spannendsten Schritten der narratologischen Arbeit.“²

Der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit liegt in der erzähltechnischen Analyse von Raumkonstruktionen in der Apostelgeschichte. Die Apostelgeschichte berichtet nicht nur von der geographischen Ausdehnung der christlichen Botschaft innerhalb des römischen Reiches von Jerusalem bis Rom, sondern schildert insbesondere auch die Ausbreitung dieser Botschaft über sozio-kulturelle Barrieren hinweg. Die unüberwindbar scheinende Grenze zwischen Juden und Heiden, also zwischen dem auserwählten Volk Israels und den anderen Völkern wird endgültig durchbrochen. Dieses Motiv durchzieht die gesamte Erzählung der Apostelgeschichte.

In ihrer Habilitationsschrift zeigt die Exegetin Ute E. Eisen u.a. die räumliche Strukturierung der Apostelgeschichte in vertikaler und horizontaler Dimension auf und bewertet die Öffnung hin zu den Heiden als „schmerzhaften theologischen Transformationsprozess der ersten jüdischen Christusgruppe und des Umdenkens zuverlässiger Figuren der ersten Stunde.“³ Doch wie gestaltet der auctor ad Theophilum diese Grenzüberschreitung erzählerisch, und kann eine Erzähltextanalyse insbesondere der

¹ Exemplarisch seien hier genannt: Bosenius, B. (2014). *Der literarische Raum des Markusevangeliums*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft. Außerdem Klumbies, P.-G. (2009). *Das Raumverständnis in der Markuspassion*. In I. Baumgärtner, P.-G. Klumbies, & F. Sick, *Raumkonzepte. Disziplinäre Zugänge* (S. 127-144). Göttingen: V & R Unipress und Bunzel, M. (2018). *Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch*. Freiburg, Basel, Wien: Herder. sowie Schwindt, R. (2009). *Vom Ort zum Raum. Exegetische und systematische Überlegungen zur Geschichte von Jesus und der Syrophönizierin (MK 7,24-31)*. (L.-M.-U. München, Hrsg.) *Münchener Theologische Zeitschrift* (60), S. 82-75.

² Müllner, I. (1 2006). *Zeit, Raum, Figuren, Blick. Hermeneutische und methodische Grundlagen der Analyse biblischer Erzähltexte. Protokolle zur Bibel*, S. 1-24, S. 9.

³ Eisen, U. E. (2006). *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 225.

Raumkonstruktionen in der Apostelgeschichte neue Erkenntnisse zu diesem bereits viel erforschten Themenbereich liefern?

Die vorliegende Arbeit greift wesentliche Ergebnisse Eisens auf und versucht diese mittels der Analyse zusätzlicher Szenen aus der Apostelgeschichte weiterzudenken. Dazu wird der Fokus weg von den Figuren hin zu den Räumen verschoben – in diesem Fall ganz konkret zu den „Häusern der Heiden“.

Meine These lautet, dass Lukas bewusst die Häuser von Heiden als Grenträume zwischen den Juden und den Völkern in seiner Erzählung inszeniert. Die Häuser werden zu Brennpunkten für die Entstehung einer neuen religiösen Gruppierung, deren Identität nicht länger an eine Volkszugehörigkeit gebunden ist, sondern vom Glauben an Jesus Christus abhängt.

Dafür wird zunächst erläutert, warum die Analysemethoden der Narratologie auf den Text der Apostelgeschichte berechtigt angewandt werden können.

In einem zweiten Schritt wird der theoretische Hintergrund zum Verständnis von Raum in der Literaturwissenschaft skizziert, indem auf die Entwicklung des sogenannte *spatial turn* in den Geistes- und Kulturwissenschaften eingegangen und der Begriff Raum in diesem Zusammenhang definiert wird.

Anschließend wird die Grenzüberschreitungstheorie von Jurij M. Lotman⁴ eingeführt, mit deren Hilfe es möglich ist, zum einen semantische Räume in Erzählungen zu bestimmen und abzugrenzen und zum anderen Grenzverletzungen dieser Räume und deren Auswirkungen auf die Geschichte der Erzählung zu klassifizieren.

Nach der Beschreibung des methodischen Vorgehens wird im 4. Kapitel anhand der Textanalyse von fünf Perikopen gezeigt, welche wichtige Bedeutung die „Häuser der Heiden“ für die Identitätsbildung der an Jesus Christus gläubig gewordenen Gruppierung bestehend aus Juden und Heiden in der Apostelgeschichte haben.

⁴ Vgl. Lotman, J. M. (1972). Die Struktur literarischer Texte. München: UTB, S. 327ff sowie zusammenfassend vgl. Scheffel, M., & Martinez, M. (2016). Einführung in die Erzähltheorie. München: C.H. Beck, S. 158ff.

2 Theoretische Hinführungen

2.1 Die Apostelgeschichte – eine Erzählung

Eine Grundannahme der vorliegenden Arbeit lautet, dass es sich bei der Apostelgeschichte (Apg)⁵ um eine Erzählung handelt. Sie gehört neben den Evangelien und der Offenbarung des Johannes zu den großen Erzählungen des neuen Testaments. Das Lukasevangelium⁶ und die Apg bilden dabei eine Einheit. Der Autor beider Bücher ist identisch, die Apg stellt sozusagen die Fortsetzung seines Evangeliums dar. In der Forschung wird daher auch vom lukanischen Doppelwerk gesprochen. Bei einer Analyse bzw. Exegese der Apg ist somit das gesamte Werk des Lukas im Hinterkopf zu behalten.

Lukas erzählt die Geschichte von den Geschehnissen des Lebens, Sterbens und der Auferstehung des Jesus von Nazareth sowie der anschließenden Verbreitung dieser frohen Botschaft „in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8).

Die Analyse dieser biblischen Geschichte unter narratologischen Gesichtspunkten, ist somit eine angemessene Form.⁷ Diesbezüglich sei hier auch auf die Studie „Narratologie und biblische Exegese“ von Sönke Finnern verwiesen, der eine integrative Methode der Erzählanalyse von biblischen Texten entwickelt hat.⁸ Die Bibelwissenschaft hat in den letzten zwei Jahrzehnten vermehrt die Narratologie für sich entdeckt und mit neuen Perspektiven belebt. Dabei wird die biblische Narratologie stark von den Entwicklungen innerhalb der literaturwissenschaftlichen Narratologie beeinflusst. Insbesondere die Erkenntnisse des *cognitive turn*, der die historischen und kulturellen Bedingungen von narrativen Phänomenen erforscht, haben hier in den letzten Jahren auch die exegetische Narratologie bereichert.⁹ Außerdem hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass Text und

⁵ Im Weiteren wird die Apostelgeschichte mit Apg abgekürzt. Es wird in der gesamten Arbeit aus der Einheitsübersetzung 2016 zitiert. Bei Abweichungen erfolgt ein Vermerk.

⁶ Der Name Lukas für den Autor des Evangeliums ist eine spätere Zuschreibung. Der reale Verfasser ist unbekannt. Einfachheit halber wird aber im weiteren Verlauf von Lukas gesprochen, wenn der Verfasser des Doppelwerks gemeint ist.

⁷ Vgl. Eisen, U. E. (2006). Die Poetik der Apostelgeschichte, S. 14.

⁸ Vgl. Finnern, S. (2010). Narratologie und biblische Exegese. Tübingen: Mohr Siebeck. Finnern illustriert den Ertrag seiner Methode am Beispiel von Matthäus 28.

⁹ Vgl. Zerweck, B. (2002). Der cognitive turn in der Erzähltheorie. Kognitive und "natürliche" Narratologie. In V. N. Ansgar Nünning, Neue Ansätze in der Erzähltheorie (S. 219-242). Trier: Wissenschaftlicher Verlag, S. 239.

Geschichte kein striktes Gegenüber mehr sind, sondern eine wechselseitige Angewiesenheit besteht.¹⁰

Die Narratologie richtet ihren Blick auf den Text selbst mit seinen Strukturen und Funktionsweisen. Sie beschäftigt sich mit der Beschreibung, Erklärung und Bedeutung der „erzählten Welt“, in dem die Räume, Figuren und Handlungen analysiert und der Blick des Erzählers betrachtet wird.¹¹

Hier stellt sich recht schnell die Frage nach Fiktion und Wirklichkeit insbesondere von biblischen Erzählungen. In der Narratologie unterscheidet man zwischen fiktionalen und faktualen Erzählungen. Grundlage einer faktualen Erzählung ist dabei stets die Perspektive des Erinnerens an die Geschehnisse, nicht die historischen Geschehnisse an sich. Geschichte und Gedächtnis unterscheiden sich nicht hinsichtlich ihrer Referenzialität, sondern hinsichtlich der Standpunkte, die der Erzähler zu seinem Gegenstand einnimmt und damit der Deutung des Geschehens.¹² Somit sind auch die Hinweise der biblischen Texte auf ihre historische Gebundenheit ernst zu nehmen.

Lukas selbst versichert dem Adressaten seines Werkes im Vorfeld der Verschriftlichung sorgfältig recherchiert und sich an die Überlieferungen der Augenzeugen dieser Geschehnisse gehalten zu haben (Apg 1,4). In der Apostelgeschichte stellt er sich in einigen Abschnitten sogar als Augenzeuge der Geschichte dar, immer dann, wenn die Erzählung in die homodiegetische¹³ Perspektive wechselt.

Faktuale Erzählungen bestehen aus Sätzen, die vom Leser als wahrheitsgemäße Behauptungen des Autors verstanden werden sollen.¹⁴ Ein Indiz im Text dafür ist, dass der Autor im Gegensatz zu fiktionalen Erzählungen zugleich auch der Erzähler seines Textes ist.

¹⁰ Hierbei versteht sich die narratologische Exegese nicht als Gegensatz zu den Verfahren der diachronen historischen Exegese, sondern als Ergänzung und Bereicherung. Vgl. Müllner, I. (1 2006). *Zeit, Raum, Figuren, Blick*, S. 18. Auch die Studie von Daniel Marguerat zur Apostelgeschichte verbindet bereits die Narratologie mit der historischen Kritik. Vgl. Marguerat, D. (2011). *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich. Die französische Originalausgabe erschien bereits 1999 unter dem Titel „La première histoire du christianisme. Les actes des apôtres“, Les Éditions du Cerf, Paris.

¹¹ Vgl. Müllner, I. (1 2006). *Zeit, Raum, Figuren, Blick*, S. 1-24.

¹² Vgl. Finne, S. (2010). *Narratologie und biblische Exegese*, S. 57-59.

¹³ Hiermit sind die einzelnen sogenannten Wir-Passagen gemeint. Vgl. Schapdick, S. (2009). *Der missionarische Anfang im europäischen Makedonien als Gottesgeschehen. Zum lukanischen Bild der Paulus-Mission in Philippi*. In R. Hoppe, & K. Köhler, *Das Paulusbild der Apostelgeschichte* (S. 75-100). Stuttgart: Kohlhammer, S. 75.

¹⁴ Vgl. Scheffel, M., & Martinez, M. (2016). *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 21.

Er muss für die Wahrheit der vorgebrachten Behauptungen einstehen.¹⁵ Nach lukanischem Selbstverständnis handelt es sich in der von ihm erzählten Geschichte also um historische Ereignisse und Personen.

2.2 Die Hinwendung zum Raum in der Literaturwissenschaft

Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts stellt man in den Geistes- und Kulturwissenschaften auch eine gesteigerte Hinwendung zu den räumlichen Aspekten der geschichtlichen Welt fest.¹⁶ Ideengeber dieser Wende zum Raum kamen insbesondere in den 70er und 80er Jahren aus der französischen Soziologie.¹⁷ Dieser sogenannte *spatial turn* entwickelte sich dann in den letzten 20 Jahren zu einem interdisziplinären Phänomen.¹⁸

Beim *spatial turn* geht es um einen Paradigmenwechsel im Verständnis des Raumes, indem dessen Mehrdimensionalität neu- bzw. wiederentdeckt wird.¹⁹ Hier ist insbesondere die vielzitierte Studie von Martina Löw²⁰ zu nennen, die aufbauend auf den Raumtheorien der 80er Jahre ein handlungsorientiertes Raumkonzept entwickelt. Raum wird nunmehr auf zwei sich ergänzende Arten verstanden. Zum einem ist Raum der Containerraum, vorstellbar als dreidimensionales Gefäß, welcher „befüllt“ werden kann. Hier wird der statische Ordnungsaspekt des Raumes betont, als strikt mathematisch-geographische Größe. Es ist der begrenzte, physische und mit festen Koordinaten vorgegebene Hintergrund, vor dem sich soziale Prozesse abspielen.²¹

¹⁵ Vgl. Klein, C., & Matias, M. (2009). Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens. Stuttgart: Metzler, S. 2-3.

¹⁶ Vgl. Schlögel, K. (2003). Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik. München/Wien: Hanser Verlag, S. 68.

¹⁷ Hier zu nennen sind insbesondere Henri Lefebvre, Michel de Certeau und Michel Foucault. Vgl. Lebre, H. (2018). Die Produktion des Raumes (1974). In J. Dünne, & S. Günzel, Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 330-342; Vgl. Certeau, M. d. (2018). Praktiken im Raum (1980). In J. Dünne, & S. Günzel, Raumtheorie, S. 343-353; Vgl. Foucault, M. (2018). Von anderen Räumen (1967). In J. Dünne, & S. Günzel, Raumtheorie, S. 317-329.

¹⁸ Vgl. Günzel, S. (2017). Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 107ff.

¹⁹ Die Einführung von Frank bietet eine gute Übersicht über die Entwicklungsstufen des *spatial turn* und deren weiterführenden oftmals auch verwirrenden Differenzierungen aus Sicht der Literaturwissenschaft in linguistic turn - cultural turn - spatial turn - spatial turn proper/ topographical turn/ topological turn. Vgl. Frank, M. C. (2009). Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn. Ansätze bei Jurij Lotman und Michail Bachtin. In W. Hallet, Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaft und der spatial turn (S. 53-80). Bielefeld: Transcript-Verlag, S. 62

²⁰ Vgl. Löw, M. (2001). Raumsoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

²¹ Vgl. Bork, A. (2015). Die Raumsemantik und Figurensemantik der Logienquelle, S.64.

Zu dieser bis in die Neuzeit hinein vorherrschenden Sichtweise von Raum kommt durch den *spatial turn* nun ein relatives Raumverständnis hinzu. Löw definiert Raum als „relationale (An)Ordnung von Lebewesen und sozialen Gütern an Orten.“²² Raum entsteht oder verändert sich durch das in Beziehung treten von Körpern und/oder Objekten. Er ist damit nicht nur eine unveränderbare, statische Bedingung, sondern wird durch Bewegungen und Handlungen gestalt- und formbar und bekommt somit eine prozessuale und dynamische Perspektive.²³

2.3 Die Analyse von Raumstrukturen und Raumgrenzen in Erzählungen

Die Erkenntnis einer komplementären Beziehung von Raum und Handlung ist auch für die Narratologie fundamental. Ständig sind Verortungen von Personen bzw. Figuren im Raum mit Bewegungen verbunden, so dass der Raum aktiv in Anspruch genommen und damit gestaltet werden kann. Es findet so eine orientierende Auskundschaftung des Raumes statt.²⁴

Räumliche Anordnungen der erzählten Welt können im Hinblick auf die Handlung entweder Aktionen ermöglichen oder begrenzen. Der erzählte Raum ist nicht mehr nur der physische Hintergrund der Handlung, er wird zum Aktionsraum.²⁵ Der Charakter der Figuren konkretisiert sich im Ergreifen oder Nichtergreifen der Handlungsoptionen und Grenzüberschreitungen, die der Raum bereitstellt.²⁶

Einen besonderen Aspekt stellen zudem die Wegestrukturen innerhalb eines solchen Aktionsraumes dar. Diese Strukturen geben Auskunft über die Mobilität oder auch Immobilität der handelnden Figuren und definieren somit deren Reichweite.²⁷

²² Löw, M. (2001). Raumsoziologie, S. 271.

²³ Vgl. auch Frank, M. C. (2009). Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn, S. 60.

²⁴ Vgl. Hallet, W., & Neumann, B. (2009). Raum und Bewegung in der Literatur. Zur Einführung. In W. Hallet, & B. Neumann, Die Literaturwissenschaft und der Spatial Turn (S. 11-32). Bielefeld: Transcript Verlag. S. 21 sowie auch Dennerlein, K. (2009). Narratologie des Raumes. Berlin: Walter de Gruyter, S. 70.

²⁵ Vgl. Haupt, B. (2004). Zur Analyse des Raums. In P. Wenzel, Einführung in die Erzähltextanalyse - Kategorien, Modelle, Probleme (S. 69-88). Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag, S. 75. Haupt unterscheidet in ihrem Buch in Anlehnung an Elisabeth Ströker neben dem Aktionsraum noch den Anschauungsraum und den gestimmten Raum.

²⁶ Vgl. Finnern, S. (2010). Narratologie und Bibelwissenschaft, S. 81.

²⁷ Vgl. Haupt, B. (2004). Zur Analyse des Raums, S. 76.

Der estnische Literatur- und Kulturwissenschaftler Jurij M. Lotman liefert mit seiner Grenzüberschreitungstheorie eine Grundlage zur Analyse von Raumstrukturen in Erzählungen, die in dieser Arbeit zum Tragen kommen wird.²⁸ Lotman hat in seiner Theorie nicht nur die räumlichen Strukturen eines Textes im Blick, sondern alle textsemantischen Strukturen, die sich räumlich äußern, da sich nach ihm “die Sprache räumlicher Relationen als eines der grundlegenden Mittel zur Deutung der Wirklichkeit“²⁹ erweist.

Nach Lotman ist die erzählte Welt ein Raum, der über ein Bündel semantischer Merkmale verfügt. Der Gesamtraum wird durch eindeutige Merkmalszuweisungen in disjunkte Teilräume gegliedert. Die erzählte Welt besteht in ihrer statischen Grundordnung nach Lotman aus der Summe dieser separaten Teilräume, in denen sich dann Handlung vollziehen kann. Erste Anhaltspunkte für die Bestimmung des semantischen Raums der erzählten Welt finden sich oftmals in den topographischen, das heißt den geographischen Verhältnissen eines Textes.³⁰ Zudem können die semantischen Räume aber auch mittels sozio-kulturellen oder topologischen Merkmalen beschrieben werden. Dadurch erfolgt eine Erweiterung der Beschreibung von semantischen Räumen durch abstraktere Größen wie vertikal-horizontal, oben-unten, innen-außen, offen-geschlossen, rein-unrein, etc..³¹

Die Grenze gilt bei Lotman als zentrales topologisches Merkmal eines semantischen Raumes.³² Solange die Grenze innerhalb des semantischen Raumes nicht überschritten wird, bleibt die statische Grundordnung des Raumes erhalten. Erst bei Überschreitung dieser Grenze durch z. B. die Bewegung oder das Handeln einer Figur der dargestellten Welt über den semantischen Teilraum (Aktionsraum) hinaus, liegt nach Lotman ein sogenanntes Ereignis (oder Sujet) vor.³³ Ein solches Ereignis ist immer auch ein Verstoß gegen die Normen der Ordnung der dargestellten Welt, in der die Grenze als unüberschreitbar gesetzt ist.

Dabei können grundsätzlich zwei Gruppen von Ereignistypen unterschieden werden. Zum einen restitutive und zum anderen revolutionäre Grenzüberschreitungen, die in insgesamt drei Grundformen in Erscheinung treten.

²⁸ Vgl. Lotman, J. M. (1972). Die Struktur literarischer Texte, S. 311f.

²⁹ Ebd., S. 313.

³⁰ Bosenius, B. (2014). Der literarische Raum des Markusevangeliums, S. 7.

³¹ Vgl. Finnern, S. (2010). Narratologie und Bibelwissenschaft, S. 82.

³² Vgl. Scheffel, M., & Martinez, M. (2016). Einführung in die Erzähltheorie, S. 159.

³³ Vgl. Lotman, J. M. (1972). Die Struktur literarischer Texte, S. 311f.

Die restitutive Grenzüberschreitung kann zwei Grundformen annehmen. (a) Die handelnde Figur verlässt nach dem Grenzübertritt wieder den neuen Raum. Die Überschreitung wird aufgehoben und das alte Gleichgewicht, die gegebene Ordnung der Räume wiederhergestellt. (b) Die zweite Variante des restitutiven Typs ist das Aufgehen im neuen Raum. Die handelnde Figur verbleibt im neuen Raum und passt sich der Ordnung dieses Raumes an. Im Gegensatz zur restitutiven Grenzüberschreitung gestaltet sich (c) die revolutionäre Grenzüberschreitung anders. Die Figur verbleibt im neuen Raum, passt sich aber der neuen Ordnung nicht an. Es erfolgt eine Ordnungstransformation bzw. eine Ordnungstilgung.³⁴

Karl Nikolaus Renner bezeichnet ein solches revolutionäres Ereignis auch als Metaereignis³⁵. Renner erweitert in Anlehnung an Lotman die Grenzüberschreitungstheorie, indem er das Konsistenzprinzip einführt. Nach Renner müssen Verletzungen semantischer Ordnungen, also Widersprüche zwischen Figuren und den semantischen Räumen, denen die Figuren zugeordnet sind, im Verlauf der Geschichte behoben werden.³⁶ Dies bedeutet, dass zu einem späteren Zeitpunkt in der Geschichte die Ordnung des fremden Raumes so geändert wird, dass die Anwesenheit der grenzüberschreitenden Figur nicht mehr gegen diese Ordnung verstößt. Die vorliegende Arbeit wird sich dieser Theorie bei der Analyse schwerpunktmäßig bedienen und versuchen Metaereignisse und Grenzverletzungen aufzudecken.

Der literarische Raum beinhaltet also topologische Grenzen, die Handlungen beschränken, indem die Grenzen Wegstrukturen definieren und einschränken und damit Figuren auf einen bestimmten Raum festlegen.³⁷ Zudem können Konflikte provoziert werden, indem diese Grenzen überschritten und damit die etablierte Ordnung in Frage gestellt wird. Um die Handlung voranzutreiben oder Grenzüberschreitungen zu ermöglichen, kann der Raum wiederum Gegenstände und Möglichkeiten zur Verfügung stellen, die diese Handlungen erleichtern oder hemmen.³⁸

³⁴ Vgl. Eisen, U. E. (2006). *Die Poetik der Apostelgeschichte*, S. 129f.

³⁵ Vgl. Lotman, J. M. (1972). *Die Struktur literarischer Texte*, S. 325.

³⁶ Renner, K. N. (2004). Grenze und Ereignis. Weiterführende Überlegungen zum Ereigniskonzept von Jurij M. Lotman. In G. Frank, & W. Lukas, Norm - Grenze und Abweichung. *Kultursemiotische Studien zu Literatur, Medien und Wirtschaft. Festschrift für Michael Titzman* (S. 357-381). Passau: Karl Stutz, S. 362.

³⁷ Vgl. Finnern, S. (2010). *Narratologie und Bibelwissenschaft*, S. 82.

³⁸ Vgl. ebd., S. 83, sowie vgl. Haupt, B. (2004). *Zur Analyse des Raums*, S. 76.

3 Methodisches Vorgehen

Ausgehend von den theoretischen Vorüberlegungen wird die Textanalyse der Raumstrukturen der Apostelgeschichte anhand folgender Methodik durchgeführt:

Im ersten Schritt wird die zu analysierende Textsequenz vorgestellt und kontextuell eingeordnet.

Zweitens werden die semantischen Teilräume (bzw. Aktionsräume) innerhalb der Sequenz identifiziert. Dazu werden die geographischen, topographischen und topologischen Merkmale des Textes erfasst und den Teilräumen zugordnet. Wo kulturelle Differenzen eine Rolle spielen wird auch der gesellschaftliche Kontext mit in die Analyse einbezogen und um das intendierte Wissen des implizierten Lesers ergänzt. Zudem werden die topologischen Grenzen der Teilräume identifiziert und benannt.

Der dritte Schritt besteht in der Beschreibung und Analyse der Figurenbewegungen innerhalb der semantischen Teilräume sowie der Benennung von Grenzüberschreitungen durch die Figuren. Dabei kann das Auffinden von Wegstrukturen hilfreich sein. Auch das Nähe-Distanz-Verhalten der Figuren wird berücksichtigt und die Frage nach ihrer Mobilität beantwortet.

Die aufgedeckten Grenzüberschreitungen werden viertens klassifiziert und bewertet. Hier wird gezeigt, ob es sich um eine restitutive oder revolutionäre Grenzüberschreitung handelt und welche Ordnungsverletzungen sich durch diese Überschreitungen ergeben.

Abschließend erfolgt eine zusammenfassende Darstellung der Analyseergebnisse.

4 Textanalyse – die Häuser der Heiden

4.1 Das Haus des Hauptmanns Cornelius in Cäsarea (Apg 10,1-48)

Textabgrenzung und kontextuelle Einordnung

Die sogenannte Petrus-Cornelius-Sequenz nimmt eine zentrale Stellung innerhalb der Apostelgeschichte ein und schließt gewissermaßen die großen Taten des Petrus als zweifellosen Höhepunkt der Apg ab. Die lange Erzählsequenz setzt sich aus drei Szenen zusammen, die räumlich und zeitlich voneinander getrennt sind, die Geschichte aber jeweils weiterentwickeln.

Szene 1: Die Vision des Cornelius (V. 1-8), Szene 2: Die Vision des Petrus (V. 10,9-23a), Szene 3: Das Geschehen in Cäsarea (V. 23b-48)

Die erste Szene (V. 1-8) schildert wie Cornelius ein von Gott gesandter Engel in einer Vision erscheint und einen Auftrag übermittelt. Er soll einen gewissen Petrus zu sich holen lassen, der sich gerade in der Stadt Joppe aufhält und bei einem Simon, dem Gerber, zu Besuch sei. Das Besondere dieser Engelserscheinung ist, dass sie erstmals in der Apg einem nichtjüdischen Menschen gilt.³⁹ Der Leser erfährt, dass Gott die Gebete und guten Werke des Hauptmanns gesehen hat und belohnen wird. Drei Männer, davon zwei Sklaven und ein Soldat des Cornelius, werden am Ende der Szene schließlich losgeschickt, um Petrus zu holen.

In der zweiten Szene, der Vision des Petrus (V. 9-23a), schildert der Erzähler, dass sich die Abgesandten der Stadt Joppe nähern, während Petrus gerade auf dem Dach des Hauses betet. Der Leser erfährt, dass Petrus hungrig wird. Während er auf sein Essen wartet, ereignet sich die Vision. Petrus sieht den Himmel geöffnet. Gott präsentiert ihm „alle möglichen Vierfüßler und Kriechtiere der Erde sowie Vögel des Himmels“ (V. 12)⁴⁰. Sehr anschaulich wird das Herablassen eines Gefäßes geschildert, das wie ein großes Leinentuch an seinen vier Ecken zusammengehalten wird. Die Stimme Gottes fordert Cornelius auf, die Tiere zu schlachten und zu essen: In direkter Rede antwortet Petrus und wehrt diese Aufforderung entschieden ab, weil dies gegen die jüdischen

³⁹ Vgl. Eisen, U. E. (2006). Die Poetik der Apostelgeschichte, S. 174.

⁴⁰ Vgl. Wasserberg, G. (1998). Aus Israels Mitte - Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 281. Wasserberg malt anschaulich aus, welchen Abscheu dieser Anblick in Petrus erweckt haben müsse.

Normvorstellungen verstößt. „Niemals, Herr! Noch nie habe ich etwas Unheiliges und Unreines gegessen“ (V. 14)⁴¹. Der Leser erfährt iterativ, dass sich diese Szene dreimal wiederholt, was deren Bedeutung unterstreicht. Daraufhin ist die Stimme Gottes erneut zu hören: "Was Gott für rein erklärt hat, das nenne du nicht unrein." (V. 15). Die Vision lässt einen ratlosen Petrus zurück. Kurz danach erhält Petrus einen weiteren göttlichen Auftrag. Er solle bedenkenlos mit den drei aus Joppe kommenden Männern nach Cäsarea mitgehen. Gott selbst habe sie geschickt (V. 19).

Die dritte Szene erzählt das Ankommen in Cäsarea und die Geschehnisse im Hause des Cornelius (V. 23b-48). Zu Beginn rechtfertigt Petrus den für einen jüdischen Menschen verbotenen Schritt in das Haus eines Heiden. Er formuliert selbst explizit die Norm, die mit seinem Tun verletzt wird: „Da sagte er zu ihnen: Ihr wisst, dass es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Nichtjuden zu verkehren oder sein Haus zu betreten; mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen unheilig oder unrein nennen darf.“ (V. 28). Petrus erkennt außerdem, dass es Gott nicht um die Volkszugehörigkeit einer Person geht, sondern um dessen Gottesfurcht und gerechtes Handeln (V. 28b). Mit dem Eintreten in das Haus des Cornelius ist das Zentralereignis der Erzählsequenz benannt. Petrus verkündet den „vielen sich versammelten Menschen“ im Haus die frohe Botschaft, und die Verwunderung bei den jüdischen Mitbrüdern, die Petrus begleitet haben, ist groß, als sie erkennen, dass der Heilige Geist auf alle Anwesenden herab kommt. Daraufhin veranlasst Petrus die Taufe der Versammelten. Erstmals werden in der Apg Heiden getauft, die zuvor nicht zum Judentum konvertiert sind. Abschließend erwähnt Lukas, dass Petrus noch einige Tage bei ihnen bleibt.

Semantische Teilräume und Grenzen

Die Erzählsequenz ist auffällig gekennzeichnet durch die geographische Unterscheidung zwischen der Stadt Joppe mit dem Haus des Gerbers Simon und der Stadt Cäsarea mit dem Haus des römischen Hauptmanns Cornelius.

Joppe ist eine alte jüdische Hafenstadt in Judäa. In der Apg erfahren wir in einem früheren Kapitel, dass es in Joppe bereits eine Gruppe christusgläubiger Juden gibt und sich der neue Glaube dort wohl bereits verbreiten konnte.⁴² Wir haben es hier mit dem

⁴¹ Aus der Einheitsübersetzung 2016. Im Vergleich die Elberfelder Bibelübersetzung „Keineswegs, Herr! Denn niemals habe ich irgendetwas Gemeines oder Unreines gegessen.“

⁴² Vgl. Eisen, U. E. (2006). *Die Poetik der Apostelgeschichte.*, S. 183.

semantischen Raum der Judäoer zu tun und mit deren strikten Normvorstellungen in Bezug auf die Einhaltung der mosaischen Gesetze, der Reinheits- und Speisegebote sowie der Beschneidungsvorschrift für jüdische Männer, die sie von den übrigen Völkern klar abgrenzt. Das Haus des Simon des Gerbers ist demnach ein jüdisches Haus, in dem Petrus zu Gast ist. Der Leser erfährt, dass Petrus auf dem Dach dieses Hauses betet. Man kann vermuten, dass es sich hierbei um ein typisches, kleines Handwerkerhaus handelt mit einem oder zwei Räumen. Die Dächer solcher Häuser sind vermutlich aus Lehm und begehbar, so dass sich dort ein Aufenthalts- und Rückzugsbereich ergibt, der von Petrus zum Gebet genutzt wird.⁴³

Cäsarea dagegen ist eine Stadt, die zu Ehren des römischen Kaisers gegründet wurde, also heidnisch geprägt ist. Indem Cornelius als römischer Hauptmann in dieser Stadt lebt, kann man davon ausgehen, dass die Stadt auch ein Stützpunkt römischer Truppen ist. Cornelius wird von Lukas mit dem Adjektiv „gottesfürchtig“ charakterisiert. Hier begegnet dem Leser des lukanischen Doppelwerkes das erste Mal diese Bezeichnung. Nach Lukas gehören zu den Gottesfürchtigen Heiden, die sich dem jüdischen Glauben eng verbunden fühlen, jedoch nicht zum Judentum übergetreten sind. Sie nehmen unter Umständen sogar am Synagogengottesdienst teil und halten sich an wesentliche mosaische Gesetzesvorschriften, pflegen aber auch andere soziale Kontakte, die Juden nicht gestattet wären. Gottesfürchtige Männer sind auch anders als jüdische Männer nicht beschnitten.⁴⁴

Der Begriff Haus, griech. οἶκος, wird von Lukas neben der Beschreibung eines Wohngebäudes auch als Sammelbegriff im Sinne eines Haushaltes mit allen in diesem Haus lebenden Menschen verwendet. In kleineren Häusern gehören dazu die engsten Familienangehörigen, in Größeren auch die dort zusätzlich lebenden unverheirateten Geschwister des Familienoberhaupts sowie ggf. bereits verheiratete Söhne und deren Frauen und Kinder. Außerdem werden die im Haus lebenden Sklaven ebenfalls zum Haushalt dazugerechnet.⁴⁵ Da Lukas erwähnt, dass der Hauptmann Cornelius mehr als zwei Sklaven hat (V.7) zusammen mit der Aussage, dass er von Beruf Centurio ist, lässt darauf schließen, dass es sich bei seinem Haus um ein größeres römisches Haus mit

⁴³ Vgl. ebd., S. 183.

⁴⁴ Vgl. Koch, D.-A. (2008). Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis-Ekklesiologie-Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 269. Für Koch haben die Gottesfürchtigen bei Lukas eine wichtige Scharnierfunktion beim Übergang der Verkündigung von Juden zu Heiden.

⁴⁵ Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 166.

mehreren Zimmern und vermutlich auch mit der typischen Unterteilung von öffentlichen und privaten Bereichen handelt. Während das Betreten der Empfangshalle und des Atriums jedem Menschen gestattet ist, dürfen die privaten Räume wie die Schlafzimmer, Aufenthaltsräume aber auch die Esszimmer (Triklinien) nur auf Einladung betreten werden.⁴⁶

Hier sind die beiden semantischen Teilräume der jüdischen und der heidnischen Welt beschrieben, die auch topologisch im Text weiter durch das Begriffspaar rein und unrein klassifiziert werden. Die topographische Grenze dieser Räume bildet das Haus des Cornelius. Lukas lässt Petrus sogar in wörtlicher Rede sagen, dass es Juden nicht erlaubt sei, mit Nichtjuden (privat) zu verkehren oder ihr Haus zu betreten (V. 28). Das Thema ist gesetzt. Es geht um das kultische Verständnis von rein und unrein und das Verhältnis des jüdischen Volkes zu den anderen Völkern im Sinne einer identitären Abgrenzung.

Die Berührung dieser beiden strikt voneinander getrennten Welten gelingt nun, indem die beiden Hauptfiguren dieser Sequenz, Petrus und Cornelius, jeweils durch eine göttliche Vision auf die Grenzüberschreitung vorbereitet werden. Petrus erkennt mittels des göttlichen Schlacht- und Essbefehls von als unrein geltender Tiere, dass die jüdischen Reinheitsgebote von Gott außer Kraft gesetzt werden.⁴⁷ Damit wird eine neue göttliche Ordnung formuliert, die tief in das traditionelle jüdische Tora- und Glaubensverständnis eingreift. So erklärt sich auch die zunächst entschieden ablehnende Reaktion des Petrus auf diese Vision.

Parallel erhält der Hauptmann Cornelius einen göttlichen Auftrag von einem Engel, er möge Petrus von Joppe zu seinem Haus in Cäsarea holen lassen und sich anhören, was er ihm Wichtiges zu sagen hätte (V. 5). Dieser Auftrag wird als „Belohnung“ für die frommen Werke und Gebete des Cornelius, die von Gott erhört worden seien, gedeutet. Dabei wird die „verbotene“ Grenzüberschreitung für einen Juden, das Haus eines Heiden zu betreten, bereits von diesem himmlischen Engel vorweggenommen, der selbst im Haus des Cornelius erscheint und das später stattfindende Ereignis im Vorfeld legitimiert. Auch dieser zweite Auftrag stellt eine klare Überschreitung der bekannten Normvorstellungen dar. Dem gottesfürchtigen Cornelius ist durch seine betonte Nähe

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 166.

⁴⁷ Nach Lev 11,47 ist speziell im Hinblick auf die Tiere zwischen reinen und unreinen zu unterscheiden und es ist verboten, letztere zu essen. Vgl. auch Wasserberg, G. (1998). *Aus Israels Mitte.*, S. 281.

zum Judentum durchaus bewusst, dass es einem Juden wie Petrus eigentlich nicht erlaubt ist, sein Haus zu betreten.

Diese parallel stattfindenden Visionen der beiden Hauptfiguren dienen erzählerisch gesehen der Steigerung der Glaubwürdigkeit der göttlichen Aufträge, da sie sich gegenseitig inhaltlich ergänzen. Solch ein erzählerisches Muster findet sich z. B. auch bei der Bekehrung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus wieder. Auch hier erhalten Paulus und Hananias unabhängig voneinander visionäre Aufträge, die sich später ergänzen und damit an Glaubwürdigkeit gewinnen (Apg 9,17).

Figurenbewegungen und Grenzüberschreitungen

Die erste wichtige Bewegung in dieser Sequenz geht von Cornelius aus. Als er Petrus sich seinem Haus nähern sieht, geht er ihm entgegen und wirft sich ihm ehrfürchtig vor die Füße (V. 25). Diese große Ehrerbietungsbekundung gegenüber Petrus ist m. E. nicht als Proskynese im Sinne einer Götterverehrung miss zu verstehen⁴⁸, sondern eher im Sinne einer Respektsbezeugung ggü. dem von Gott gesandten Petrus vor dem Hintergrund des sich nun abzeichnenden massiven Ordnungsverstoßes gegen die bestehenden Norm- und Glaubensvorschriften zugunsten seines Hauses. Erzählerisch wird damit der Grenzübertritt dramatisiert. Vor dem Eintreten in das Haus richtet Petrus Cornelius wieder auf. Damit werden die vermeintlichen Unterschiede der beiden durch die Geste des Petrus bereits im Vorfeld nivelliert (V. 26). Gemeinsam mit Cornelius betritt Petrus das Haus. Dies ist der entscheidende Schritt. Petrus verletzt die Ordnung seiner Welt.⁴⁹

Was bei dem Besuch des Petrus im Hause des Cornelius aus jüdischer Sicht genau als anstößig gilt, erfährt der Leser nochmals konkret in der nachfolgenden Szene, die in Jerusalem spielt. Als Petrus sich gegenüber seinen gläubigen Mitbrüdern bezüglich seines Verhaltens rechtfertigen soll, wird ihm vorgeworfen: „Du bist bei Unbeschnittenen eingekehrt und hast mit ihnen gegessen.“ (Apg 11,3). Hier wird deutlich betont: Die Grenzüberschreitung besteht im Einkehren in die Privaträume eines Heiden und dem gemeinsamen Mahl halten. Beides gilt nach jüdischem Gesetz als Tabubruch.

⁴⁸ Hier argumentiere ich gegen Eisen. Da es sich bei Cornelius um einen Gottesfürchtigen handelt, der dem monotheistischen Glauben bereits sehr nahesteht, deute ich das Zeichen eher als respektvolle Ehrerbietung und nicht als konkrete Form der Anbetung. Vgl. Eisen, U. E. (2006). Die Poetik der Apostelgeschichte, S. 183.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 178.

Interessant ist auch, dass hier nicht die Verkündigung an sich oder die Taufe der Heiden explizit kritisiert wird.⁵⁰

Klassifizierung der Grenzüberschreitungen und Ordnungsverletzungen

Nach Lotman bzw. Renner haben wir es mit einem Metaereignis zu tun. Der Übertritt in das Haus des Cornelius stellt eine revolutionäre Grenzüberschreitung dar. Die Ordnung des betretenden Raumes wird transformiert, in dem diese Normverletzung durch göttliche Autorität legitimiert wird. Dies geschieht durch das Ausgießen des Hl. Geistes auf alle anwesenden Heiden, allein aufgrund deren Glaubens an Jesus Christus. Mehrere jüdische Männer sind gemeinsam mit Petrus Zeugen dieser Geistausgießung. Dadurch wird das Haus des Heiden Cornelius von Gott selbst als im kultischen Sinne „rein“ erklärt. Nach dem Konsistenzprinzip entsteht in dem Raum eine neue Ordnung, die es der grenzüberschreitenden Figuren, in diesem Falle Petrus und seinen jüdischen Begleitern, erlaubt, in diesem neuen Raum zu bleiben, ohne mit der eigenen Anwesenheit gegen die in diesem Raum neu herrschende Ordnung zu verstoßen.

Petrus bestätigt seinen Zuhörern, dass nicht mehr die Volkszugehörigkeit zum Volk Israel für das Heil relevant ist, sondern allein Gottesfurcht und gerechtes Handeln entscheidend sind (V. 35). Lukas beschreibt hier nicht die „Bekehrung des Cornelius“, wie es auf den ersten Blick scheint, sondern die "Bekehrung des Petrus"⁵¹. Damit ist der weitere Horizont des Geschehens umrissen. Der Eintritt und Aufenthalt im Haus eines nichtjüdischen Menschen wird für den jüdischen Menschen Petrus zum Wendepunkt. Die Grenze zwischen Ausgangsraum (dem Volk Gottes) und Gegenraum (den Völkern) ist durchlässig geworden.

Es geht um die Ausweitung des zunächst auf Israel beschränkten Heilsangebotes Gottes. Die Ordnung wurde geändert, der Raum hat sich zugunsten der Grenzgänger angepasst. Die abschließende Bitte des Cornelius an Petrus, noch einige Tage zu bleiben (V. 48) kann Petrus nun mit gutem Gewissen annehmen. Dieses „Bleiben“ (i. S. v. Wohnen) des Petrus impliziert, dass es in dieser Zeit auch weitere gemeinsame Mähler im und mit dem Hause des Cornelius gegeben haben wird.

⁵⁰ Vgl. Wasserberg, G. (1998). *Aus Israels Mitte*, S. 284.

⁵¹ Vgl. Eisen, U. E. (2006). *Die Poetik der Apostelgeschichte*, S. 187.

4.2 Das Haus der Purpurhändlerin Lydia in Philippi (Apg 16,11-15)

Textabgrenzung und kontextuelle Einordnung

Die folgende kurze Perikope erzählt von der Bekehrung und der Taufe der Purpurhändlerin Lydia in Philippi. Die Hauptfigur ist nicht mehr Petrus, sondern Paulus, der auf seiner zweiten Missionsreise aufgrund einer göttlichen Vision und auf Geheiß des Heiligen Geistes erstmals nach Mazedonien in Griechenland gelangt (V. 9). Im Gepäck dabei hat er die frisch gefassten Beschlüsse des sogenannten Apostelkonzils (V. 1-21), welches die neuen, niedrighschwelligigen Zugangsbestimmungen für Heiden beinhaltet, die sich zu Gott bekehrt haben und an Jesus Christus glauben. Eine Beschneidung für Heiden ist nicht vorgesehen, außerdem sollen die Neubekehrten nur Götzenopferfleisch, Ersticktes, Blut und Unzucht meiden. Der Glaube ist es, der für Gott entscheidend ist.

Der Leser erfährt, dass Paulus mit seinen Begleitern nach Philippi in Mazedonien gelangt. Mit dieser Itinerarnotiz beginnt die Perikope. Berichtet wird in homodiegetischer Erzählperspektive, so dass der Leser meint, Lukas selbst gehöre zu den Begleitern des Paulus in Mazedonien. Dort verkünden sie das Evangelium einer Gruppe von Frauen. Unter ihnen ist Lydia, eine Gottesfürchtige⁵², die einzige namentlich benannte Frau in dieser Gruppe. Lydia bekehrt sich zum Glauben an Jesus Christus und lässt sich mit ihrem ganzen Haus taufen.

Semantische Teilräume und Grenzen

Geographisch spielt die Perikope in Philippi. Diese wird als eine „führende Stadt des Bezirks in Mazedonien, eine Kolonie“⁵³ (V. 12) beschrieben. Nach der Zerstörung und Neugründung der Stadt im Jahr 30 v. Chr. durch Kaiser Augustus erhält die Stadt die Rechtsstellung einer römischen Kolonie.⁵⁴ Sie liegt an der Via Egnatia, der wichtigsten Verbindung zwischen Byzanz und dem Mittelmeer, für Händler also eine recht

⁵² Vgl. die Anmerkungen zu Gottesfürchtigen in Kapitel 4.1.

⁵³ Die Einheitsübersetzung ist hier nicht präzise. Eine der ersten Handschriften lässt die Stelle mit „eine Stadt des ersten Bezirks von Mazedonien“ übersetzen. Es wird daher vermutet, dass Lukas gute Ortskenntnisse von Philippi besessen hat, da diese Anmerkung auf die historische Einteilung der römischen Besatzung nach der Eroberung 167 v. Chr. Bezug nimmt. Das Land wurde in vier selbstständige Bezirke (merides) eingeteilt, die von Osten nach Westen von 1 bis 4 durchnummeriert wurden. Vgl. Pilhofer, P. (1995). Philippi. Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas. Tübingen: WUNT, S. 161.

⁵⁴ Vgl. Schapdick, S. (2009). Der missionarische Anfang im europäischen Makedonien als Gottesgeschehen, S. 81.

attraktive Lage, jedoch nicht mit der Bedeutung von z. B. Korinth vergleichbar. Die Bevölkerung von Philippi ist sehr gemischt, neben den italischen Einwohnern, die das römische Bürgerrecht besitzen, und den Veteranen der römischen Legion leben dort auch Thraker und Griechen.⁵⁵ In Philippi gibt es ein ausgesprochen vielfältiges religiöses Leben. Neben der offiziellen römischen Staatsreligion findet man diverse Mysterienkulte.⁵⁶ Nach Lukas lebt in Philippi auch eine kleine Gruppe von Diasporajuden.

Lukas schildert, dass der Treffpunkt dieser Diasporajuden am Sabbat nicht innerhalb, sondern außerhalb der Stadtgrenze von Philippi liegt (V. 13)⁵⁷. Es handelt sich bei dem Ort auch nicht um eine Synagoge, sondern eine Gebetsstätte (προσευχη). Hiermit ist wahrscheinlich kein festes Gebäude gemeint, sondern eine Versammlung unter freiem Himmel außerhalb der Stadtmauern.⁵⁸ Dies lässt vermuten, dass die jüdische Präsenz in Philippi zu diesem Zeitpunkt eher klein ist und die jüdische Bevölkerung wohl einen geringen gesellschaftlichen Status aufweist und wenig Einfluss hat.⁵⁹

Ein weiterer topographischer Raum stellt das Haus der Lydia dar, das sich wohl innerhalb der Stadtmauern von Philippi befindet. Dieses Haus im Sinne eines Wohn- und Arbeitsgebäude (V. 15), darf man sich als ein typisches mittleres Wohnhaus mit integriertem Gewerberaum vorstellen, das groß genug ist, um mehrere Menschen zu beherbergen. Der Leser erfährt diesbezüglich, dass Paulus in diesem Haus vor seiner Weiterreise nach Thessalonich seine sich dort inzwischen versammelnden Brüder (und Schwestern) wiedertrifft und ihnen Mut zuspricht (V. 15 und V. 40). Für ein solches Treffen muss ausreichend Platz im Haus vorhanden sein.

Hiermit haben wir die beiden semantischen Teilräume der Szene identifiziert. Es ist zum einen die jüdische Diasporagemeinde in schwierigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen, die „außen“ steht, und die wirtschaftlich wohlhabendere, pagane Stadt Philippi, die semantisch mit „innen“ beschrieben ist.

⁵⁵ Vgl. Koch, D.-A. (2008). Hellenistisches Christentum, S. 357.

⁵⁶ Vgl. Ebel, E. (2009). Lydia und Berenike. Zwei selbstständige Frauen bei Lukas. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 39.

⁵⁷ Vgl. Ebel, E. (2009). Lydia und Berenike, S. 51. Hier rekurriert der Erzähler auf eine allgemein bekannte Regelung für römische Kolonien, die besagt, dass fremde Religionen nur außerhalb der sakralen Stadtgrenze (pomerium) ihre Kultstätten errichten dürfen. Diese sakrale Grenze fällt in Philippi mit der Stadtmauer zusammen. Es gab jedoch auch Ausnahmen dieser Regelung wie z. B. in Korinth, wo die Synagoge sehr wahrscheinlich innerhalb dieser Grenze des Stadtgebietes lag.

⁵⁸ Vgl. Ebel, E. (2009). Lydia und Berenike, S. 47 sowie Vgl. Koch, D.-A. (2008). Hellenistisches Christentum, S. 357-358.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 357-358.

Zwischen diesen beiden Welten lebt die gottesfürchtige Heidin Lydia. Lukas berichtet, dass Lydia von Beruf selbstständige Purpurhändlerin ist und ursprünglich aus der Stadt Thyatira stammt. Damit gehört Lydia zu einer großen griechisch sprechenden Schicht zugezogener Menschen aus dem asiatischen Umland von Philippi. Diese Menschen haben keine römischen Bürgerrechte und somit auch keinen politischen Einfluss in der Stadt, in der sie wohnen. Sie können jedoch durch ihre Arbeit einen wirtschaftlichen Aufstieg erfahren. Dies trifft insbesondere auf Lydia zu, da sie als Frau ohnehin keine Bürgerrechte besitzt.⁶⁰

Der Leser erfährt, dass neben Lydia auch ihr ganzes Haus⁶¹ getauft wird, allerdings lässt der Text keine Rückschlüsse darauf zu, um welche und wie viele Angehörige es sich bei dieser Hausgemeinschaft handelt. Eventuell gehören ihre Kinder und sehr wahrscheinlich weitere Verwandte dazu. Da sie als eine selbstständige Händlerin beschrieben wird, gehören zu ihrer Hausgemeinschaft vielleicht auch Angestellte oder sogar Sklaven. Auch kann vermutet werden, dass Lydia unverheiratet oder verwitwet ist, und damit die alleinige Vorsteherin dieser Hausgemeinschaft ist, da kein Ehemann erwähnt wird. Der Name des Ehemannes würde ansonsten bei der Beschreibung des Hauses nicht fehlen, da er automatisch die Rolle des Pater Familias⁶² innegehabt hätte. Lydia scheint eine Frau zu sein, die auf ihren eigenen Füßen steht. Wenn Lukas Lydia als Händlerin einer Luxusware wie Purpur beschreibt, kann der Leser assoziieren, dass sie sicher nicht direkt zur Oberschicht gehört, aber durchaus Kontakte zur römischen Gesellschaft durch ihren Handel hat und damit auch ein gewisses Ansehen in der Bevölkerung erlangt hat.⁶³

Die topographische Grenze bildet in dieser Sequenz wieder das Haus der Heidin (Lydia), da es sich genau an der Schnittstelle dieser beiden semantischen Welten befindet und wie schon zuvor in der Cornelius Szene beschrieben zunächst als nicht zugänglich, da unrein für Juden gilt. Zusätzlich zu dem ethnischen Gegensatz Jude-Heide, rein-unrein, kommt in dieser Sequenz noch der sozio-kulturelle Gegensatz von Männern und

⁶⁰ Eva Ebel argumentiert, dass es sich bei Lydia aufgrund ihres Namens ggf. auch um eine ehemalige Sklavin handeln könnte, die sich ihre Entlassung aus dem Sklavenstand selbstständig erkaufen konnte. Vgl. Ebel, E. (2009). Lydia und Berenike, S. 25-27.

⁶¹ Zur Hausgemeinschaft vgl. Kapitel 4.1.

⁶² Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, S. 170.

⁶³ Eva Ebel vermutet, dass dieser wichtige wirtschaftliche Kontakt zu römischen Bürgern der Grund gewesen sein könnte, dass die gottesfürchtige Lydia nicht vollständig zum Judentum konvertierte, da sie als Jüdin wirtschaftliche Einschränkungen mit der römischen Bevölkerung hätte hinnehmen müssen. Vgl. Ebel, E. (2009). Lydia und Berenike, S. 43.

Frauen hinzu. Außerdem verweisen die Räume auf den Bereich „innerhalb“ und „außerhalb“ der Gesellschaft stehend.

Figurenbewegungen und Grenzüberschreitungen

Die erste Figurenbewegung dieser Szene erfolgt durch Paulus und seine Begleiter. Diese gehen, während sie den Treffpunkt der jüdischen Gemeinde suchen, durch das Stadttor hinaus (V. 13). Sie bewegen sich also von dem paganen, städtisch und heidnisch geprägten Raum hinaus zum jüdisch konnotierten Raum, der sich abgegrenzt außerhalb des gesellschaftlichen Lebens von Philippi befindet.

Dort außerhalb der Stadtgrenzen verkünden Paulus und Silas die Frohe Botschaft. Wichtig ist, dass auch in dieser Szene von Gottes Handeln zu hören ist. Während Paulus verkündet, „öffnet der Herr Lydias Herz“ (V. 14b). Entscheidend für die Wirkung der Predigt ist demnach Gottes Eingreifen, der die Aufnahme der Botschaft in den Menschen (hier Lydia) vorbereitet. Ohne das aktive Mitwirken Gottes kommt es nach Lukas nicht zum Glauben.⁶⁴

Eine weitere für die Szene wichtige Figurenbewegung wird nur appellativ beschrieben. Nach der Taufe Lydias, lässt der Erzähler sie selbst in direkter Rede sprechen⁶⁵: „Wenn ihr wirklich meint, dass ich zum Glauben an den Herrn gefunden habe, kommt in mein Haus und bleibt da. Und sie drängte uns.“ (V. 15).

Paulus und seine Begleiter kehren in Lydias Haus ein und werden ihre Gäste. Den direkten Akt des Eintritts in das Haus der Lydia beschreibt Lukas jedoch nicht mehr. Das Verb „bleiben“ verweist auf einen längeren Aufenthalt und kann auch im Sinne von Wohnen gedacht werden, wie bereits in Kapitel 4.1. angeführt. Es impliziert zudem, dass es sich hier um eine Gast- und Wohngemeinschaft handelt, die auch gemeinsam miteinander isst, also gemeinsame Mähler abhält.

Klassifizierung der Grenzüberschreitungen und Ordnungsverletzungen

Das heidnische Haus als Gegenraum zur jüdischen Welt wird durch die Taufe von Lydia (wie schon in der Cornelius Szene gesehen) nach der lotmanschen

⁶⁴ Vgl. Schapdick, S. (2009). Der missionarische Anfang im europäischen Makedonien als Gottesgeschehen, S. 87.

⁶⁵ Diese Stelle ist auch vor dem Hintergrund besonders, als dass innerhalb der Apostelgeschichte nur drei Frauen direkt zu Wort kommen (Saphira, eine Sklavin und Lydia).

Grenzüberschreitungstheorie „transformiert“. Die Ordnung wird durch die neuen Normen geändert. Das Haus gilt als „rein“ und damit nicht mehr als „verbotene Zone“. Der Glaube an Jesus Christus ist somit ausschlaggebend für diese Veränderung.

Neu an der Szene im Vergleich zur Petrus-Cornelius Sequenz ist, dass Lydia das Eintreten in diesen durch die Taufe semantisch neu definierten Raum geradezu einfordert. Sie „drängt“ Paulus in ihr Haus zu kommen und zu bleiben (V. 15). Der konkrete Vollzug des Eintretens und das gemeinsame Mahl stellen für Lydia die äußere sichtbare Legitimierung ihres neuen Status als Getaufte dar.⁶⁶ Das gemeinsame Mahl ist in der griechisch-römischen Antike die übliche Praxis religiöser Vereinigungen und wichtigste Form religiösen Gemeinschaftslebens. Ziel dieser Symposia ist die Stiftung sozialer und religiöser Einheit.⁶⁷ Für Lydia ist dies die Anerkennung als vollwertiges Mitglied dieser religiösen Gruppierung. Für sie ist es (vielleicht auch oder gerade, weil sie eine Frau ist) von großer Bedeutung, dass die Gruppe um Paulus ihr mit dem Hineintreten in ihr Haus und dem gemeinsamen Essen sichtbar bestätigt, was sie in ihrer Verkündigung gehört hat und mit der Taufe rituell besiegelt wurde - nämlich die Gleichheit an Ansehen und Würde aller Personen unter dem Namen von Jesus Christus, auch die der heidnischen Frauen und deren Haushalte.⁶⁸ Es ist das Spezifikum dieses Mahles, dass anders als bei anderen Symposien hier Menschen aus sozial unterschiedlichen Schichten miteinander als Gleichgestellte speisen.⁶⁹

⁶⁶ Ähnlich sieht es John Gillman, für den die rituelle Taufe der Lydia nur ein Teil ihrer Initiation darstellt: „the acceptance of hospitality in their home was also an integral part of the full initiation experience ... From a theological perspective it is important that the authenticity of a believer's faith is acknowledged not only by the believer himself/herself but in interaction with the community of the faithful“. Vgl. Gillman, J. (1992). Hospitality in Acts 16. In V. Koperski, & R. Bieringer, *Sharper than a two-edged Sword: Essays in Honor of Professor Dr. Jan Lambrecht*. (S. 181-196). Leuven, S. 194.

Anders dagegen Rudolph Pesch. Er sieht die Hauptintention des Lukas darin zu schildern, dass durch die Einladung und Gastfreundschaft der Lydia ihr Haus zum Stützpunkt der Mission in Philippi wurde. Vgl. Pesch, R. (2014). *Die Apostelgeschichte*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Studienausgabe. Neukirchen-Vluyn: Patmos Verlag, S. 105.

⁶⁷ Vgl. Schubert, A. (2018). *Gott essen. Eine kulinarische Geschichte des Abendmahls*. München: C. H. Beck, S. 23-24.

⁶⁸ Andere Ausleger sehen im Drängen der Lydia eine notwendige Reaktion auf eine zunächst ablehnende Haltung des Paulus, mit in ihr Haus zu kommen. Oft wird diese zunächst zurückhaltende Reaktion auf das Geschlecht der Lydia zurückgeführt. Es wird u.a. vermutet, dass Paulus es vermeiden wollte, Lydia in Verruf zu bringen, weil es als gesellschaftlich unakzeptabel für eine unverheiratete Frau galt, Männer in ihr Haus aufzunehmen. Oder es wurde Paulus hier unterstellt, dass er Frauen als Gastgeberinnen generell für unzuverlässig und untreu halten würde und er deswegen anfänglich nicht mit Lydia in ihr Haus gehen wollte. Vgl. Ebel, E. (2009). *Lydia und Berenike*, S. 57. Nach meiner Ansicht ist eine solche These aufgrund der oben aufgezeigten Analyse jedoch nicht haltbar.

⁶⁹ Vgl. Ebner, M. (2012). *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*, S. 185-186.

Zusätzlich ist an dieser Egalisierung der Grenze noch ein weiterer Punkt interessant. Indem nämlich die Grenze zwischen Paulus und Lydia durch die Ordnungstransformation (im Zuge der Taufe) aufgehoben wurde, gelingt es Paulus und seinen Begleitern von außerhalb der Stadt in das innere der Stadt zu wechseln. Sie haben nun einen neuen Versammlungs- und Wohnort im „Haus der Heidin“ innerhalb des gesellschaftlichen Raums von Philippi. Für die jüdischen Christusgläubigen bedeutet dies hier in Philippi eine Form von erster gesellschaftlicher Absicherung, indem sie nun von den sozialen Bedingungen der neuen Geschwister aus dem heidnischen Umfeld direkt profitieren können.

Die politischen Umstände in Philippi für Juden sind jedoch weiterhin nicht gut. Der Leser erfährt im Verlauf der Erzählung, dass Paulus mit den Stadtbehörden Probleme bekommt. Explizit wird ihnen dabei ihre jüdische Herkunft vorgeworfen, die mit den römischen Sitten- und Normvorstellungen nicht kompatibel sei. Lukas beschreibt in der folgenden Perikope die Diskriminierung einer Minderheit von der herrschenden Machtelite.

4.3 Das Haus des Gefängniswärters in Philippi (Apg 16,16-34)

Textabgrenzung und kontextuelle Einordnung

Die Perikope des Gefängniswärters spielt ebenfalls in Philippi. Paulus und Silas werden von Bürgern der Stadt angeklagt und vor die Stadtbehörden geschleppt. Man wirft ihnen als Juden vor, Unruhe zu verbreiten und Sitten und Bräuche zu verkünden, die für Römer nicht annehmbar seien (V. 20-21).⁷⁰ Daraufhin werden sie ohne Anhörung misshandelt und ins Gefängnis geworfen. Trotz der verzweifelten Lage des Paulus und Silas schildert Lukas ein ungebrochenes Vertrauen und festen Glauben der Beiden an Gott. In ihrer Gefängniszelle beten sie nicht nur, sondern singen auch Lobpreislieder (V. 25). Nun interveniert Gott und lässt mitten in der Nacht die Gefängnistüren und Ketten dramatisch aufspringen (V.26). Paulus und Silas nutzen die sich ihnen gebotene Gelegenheit der Flucht jedoch nicht, sondern bleiben im Gefängnis sitzen. Von diesem Verhalten und dem sichtbaren Zeichen Gottes zeigt sich der zuständige Gefängniswärter so

⁷⁰ Wegen der restriktiven jüdischen Gesetze und Speisevorschriften gab es römischerseits häufig deutliche Vorbehalte ggü. dem Judentum. Oft zeigte sich sogar eine unverhohlene Abneigung. Ein Zitat des römischen Geschichtsschreibers Tacitus (55-117 n. Chr.) verdeutlicht dies. „Judaeorum nos absurdus sordisque/ Die Lebensart der Juden ist abgeschmackt und schäbig.“ Vgl. Schapdick, S. (2009). Der missionarische Anfang im europäischen Makedonien als Gottesgeschehen, S. 84.

beeindruckt, dass er sich noch in derselben Nacht bekehrt, zum Glauben an Jesus Christus findet und sich mit seinem gesamten Haus von Paulus und Silas taufen lässt.

Nach der Taufe bittet der namenlos bleibende Gefängniswärter Paulus und Silas in sein Haus hinein, versorgt ihre Wunden und lädt sie in großer Freude zum gemeinsamen Mahl ein. Am folgenden Tag überbringt der Gefängniswärter Paulus und Silas die Nachricht ihrer Freilassung durch die oberen Stadtbehörden.

Semantische Teilräume und Grenzen

Als wesentlicher topographischer Ort ist nach der Theorie Lotmans das Gefängnis zu nennen. Innerhalb des Gefängnisareals befindet sich der Kerker, in dem Paulus und Silas inhaftiert sind (V. 23-24). Zudem erfährt der Leser, dass der zuständige Gefängniswärter mit seinen Angehörigen in einem Haus auf dem Areal wohnt (V. 34).

Das Gefängnis ist semantisch konnotiert mit Unfreiheit, Diskriminierung, Gewalt und Willkür. Hier wird ein Raum des Machtmissbrauchs und der Feindschaft inszeniert. Paulus und Silas sind der städtischen, heidnischen Oberschicht wehrlos ausgeliefert, repräsentiert durch die Figur des Gefängniswärters. Das gesamte Gefängnisareal ist der feindliche Gegenraum der Hauptfiguren Paulus und Silas.

Figurenbewegungen und Grenzüberschreitungen

Paulus und Silas sind zunächst in der Szene zur Passivität verurteilt und größter Unterdrückung ausgesetzt. Ihre Bewegungsfreiheit wird massiv eingeschränkt. Dies wird durch mehrere passive Verben deutlich zum Ausdruck gebracht. Sie werden „ergriffen“, vor die Stadtbehörden „geschleppt“, ihnen werden die Kleider vom Körper „gerissen“, sie werden „geschlagen“ und ins Gefängnis „geworfen“. Die beiden Hauptfiguren überqueren demnach die Grenze des inszenierten Gegenraumes nicht freiwillig, sondern werden gewaltsam in diesen Raum gezwungen. Diese gewaltsame Überführung stellt nach Lotman ein klassisches Ereignis dar. Nach dem Konsistenzprinzip müsste nun erzählerisch auf diese Ordnungsverletzung reagiert werden. Bei Lukas ist es Gott höchstpersönlich, der nun handelt und eingreift. Er öffnet die Kerkermauern und sprengt die Ketten der Gefangenen (V. 26). Die zur Passivität verurteilten können nun wieder aktiv agieren. Die Grenze zum Ausgangsraum steht offen. Paulus und Silas könnten den feindlichen Gegenraum, in den sie gezwungen wurden, verlassen und aus dem Gefängnis fliehen.

Damit hätten wir es dann mit einer restitutiven Grenzüberschreitung⁷¹ zu tun, indem die handelnden Figuren den Gegenraum verließen, würden sie nach Lotman die alte Ordnung wiederherstellen. In diesem Falle wären das die Räume der ausgegrenzten kleinen Gruppe der Judaioi und auf der anderen Seite die feindlich gestimmte Welt der römisch/heidnischen Machthaber. Damit wäre aber für Paulus nichts gewonnen, weil sich die Feindschaft und die Vorurteile ggü. der jüdischen Gruppierung nicht geändert hätten.

Klassifizierung der Grenzüberschreitungen und Ordnungsverletzungen

Mit dieser Variante der Grenzüberschreitung haben wir es hier jedoch nicht zu tun, denn unsere Hauptfiguren verbleiben freiwillig in ihrem Gegenraum. Paulus und Silas nutzen ihre gewonnene Bewegungs- und Handlungsfreiheit anders als vielleicht vom Leser erwartet. Sie „bleiben“ in ihrem Kerker und beweisen damit großes Gottvertrauen. Dieses unerwartete Verhalten veranlasst den Gefängniswärter das Außergewöhnliche der Situation zu erfassen. Äußerlich drückt sich dieses Verhalten im Text durch die Proskynese des Gefängniswärters aus. Er fällt Paulus und Silas zitternd vor die Füße, als Zeichen, dass er die göttliche Handschrift dieser Situation erfasst. Lukas lässt den Gefängniswärter in direkter Rede sagen: „Ihr Herren, was muss ich tun, um gerettet zu werden?“ (V. 30)⁷². Die Vorzeichen drehen sich um. Die Gefangenen werden zu Rettern, der Aufseher bittet um seine eigene Rettung. Es ist die Rettung aus himmlischer Perspektive, welche die Rettung des irdischen Lebens bedeutungslos erscheinen lässt. Der Gefängniswärter findet zum Glauben an Jesus Christus und lässt sich noch in derselben Nacht von Paulus und Silas taufen.⁷³

Damit fällt der feindliche Gegenraum, die Ordnungstransformation ist vollzogen. Aus Feinden werden Brüder. Erzählerisch besiegelt Lukas das Geschehen mit der Versorgung der Wunden von Paulus und Silas und der Einladung in das Haus des Gefängniswärters. Die Einladung zum gemeinsamen Mahl ist Zeichen der brüderlichen Gastfreundschaft und Verbundenheit im Glauben an den Herrn Jesus Christus.⁷⁴

⁷¹ Vgl. Kapitel 2.3.

⁷² Nach Schapdick stellt die Frage „Was muss ich tun?“ die für Lukas typische christliche Heilsfrage schlechthin dar. Diese Frage provoziert die anschließende Verkündigung. Vgl. Schapdick, S. (2009). Der missionarische Anfang im europäischen Makedonien als Gottesgeschehen, S. 94.

⁷³ Vgl. ebd., S. 94.

⁷⁴ Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, S. 185-186.

Das Haus eines Heiden erweitert hier ein weiteres Mal die Grenzen der christusgläubigen Gemeinschaft. Dieses Mal sind nun auch ehemalige Feinde zum Glauben gekommen und mit am „Tisch des Herrn“ versammelt.

4.4 Das Haus des Titius Justus in Korinth (Apg 18,1-11)

Textabgrenzung und kontextuelle Einordnung

Die nachfolgende Perikope erzählt von den Geschehnissen des Paulus in Korinth. Mittels der Itinerarnotiz in V. 1 erfährt der Leser, dass Paulus „Athen verließ und nach Korinth ging“. Der zu analysierende Bereich endet mit dem Summar, dass Paulus insgesamt ein Jahr und sechs Monate in Korinth bleibt und das Wort Gottes lehrt (V. 11).

In Korinth lernt Paulus das jüdische Ehepaar Priska und Aquila kennen. Sie sind zuvor aufgrund des Claudiusedikts aus Rom geflüchtet und verdienen ihren Lebensunterhalt als Zeltmacher. Der Leser erfährt, dass die beiden Paulus Unterschlupf gewähren und er, der ebenfalls Zeltmacher von Beruf ist, bei ihnen wohnen und arbeiten kann (V. 3). Paulus predigt wie gewohnt jeden Sabbat in der Synagoge. Die Juden in der Synagoge folgen seinem Wort jedoch nicht, sondern lästern über den gekreuzigten Christus. Daraufhin verlässt Paulus die Synagoge und verkündet die Frohe Botschaft von da an in dem an die Synagoge angrenzenden Haus des Titius Justus, einem gottesfürchtigen Heiden. Dort gelangt bemerkenswerter Weise ausgerechnet der Synagogenvorsteher Krispus mit seinem ganzen Haus zum Glauben an Jesus Christus sowie auch viele andere Korinther (V. 8). Bestärkt durch den visionären Zuspruch Gottes und die klare Aufforderung weiterzumachen, dehnt Paulus seine Mission im Haus des Titius Justus auf einhalb Jahre aus.

Semantische Teilräume und Grenzen

Geographisch spielt die Perikope in der Stadt Korinth. Nach der Zerstörung Korinths 146 v. Chr. wurde die Stadt von Cäsar 44 v. Chr. neu gegründet und ist wie Philippi eine römische Kolonie.⁷⁵ Korinth liegt an der Schnittstelle aller wichtigen Handelswege und verfügt zudem noch über zwei Häfen, über die das westliche und östliche Mittelmeer

⁷⁵ Vgl. Koch, D.-A. (2008). Hellenistisches Christentum, S. 363.

erreichbar sind. Diese überaus günstigen Bedingungen führen zu einem rasanten Aufstieg von Korinth als Handels- und Gewerbezentrum.⁷⁶

Topographisch ist zunächst die Bleibe von Priska und Aquila zu nennen, in der auch Paulus anfänglich wohnt. Lukas erwähnt gerade nicht, dass es sich hier um ein Haus (οἶκος) handelt. Er wird sich darunter eher einen einräumigen Verkaufsladen für Handwerker im Rahmen einer Insula vorgestellt haben.⁷⁷ In diesem Raum arbeitet, wohnt und schläft die gesamte Handwerkerfamilie. Es ist der Alltag der kleinen, eher armen Leute, der hier angedeutet wird und in dem sich Paulus zunächst wiederfindet. Rechtlich gesehen sind Priska und Aquila Metöken, also Fremde, die in der Stadt nur aufgrund einer Bürgerschaft eines Einheimischen wohnen und arbeiten dürfen und selbst keine Bürgerrechte besitzen.⁷⁸

Als weitere topographische Angabe in der Perikope ist die jüdische Synagogengemeinde zu nennen, zu der auch Priska und Aquila gehören. Dort verkündet Paulus an jedem Sabbat die Frohe Botschaft von Jesus Christus. Zu dieser Gemeinde gehört auch das Haus (auch wieder im Sinne von Haushalt gemeint) des Synagogenvorstehers Krispus. Die Gemeinde befindet sich anders als die in Philippi innerhalb der Stadtgrenzen und scheint damit etablierter und anerkannter zu sein. Krispus gehört mit seinem Haus sicherlich zu den „Reichen“ der Stadt, hat aber wahrscheinlich ebenso wie Priska und Aquila keine Bürgerrechte und somit keinen politischen Einfluss.⁷⁹

Auf der anderen Seite haben wir das Haus des Titius Justus. Es ist anzunehmen, dass Titius Justus das römische Bürgerrecht besitzt und damit die rechtliche und soziale Ausgangsbasis mitbringt, ein offizielles, politisches Amt in der „Ekklesia“ der Stadt zu bekleiden. Sein Haus grenzt direkt an die Synagoge. Als Gottesfürchtiger sympathisiert er mit der jüdischen Gemeinde, steht aber als Nicht-Jude immer nur in zweiter Reihe. Dennoch steht die Synagoge den gottesfürchtigen Heiden auch hier offen. Insbesondere die

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 364.

⁷⁷ Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, S. 91.

⁷⁸ Vgl. ebd., S 92.

⁷⁹ Martin Ebner argumentiert, dass die Juden in jeder Stadt bestrebt waren die Bürgerrechte zu erlangen. Anscheinend scheiterten diese Versuche aber häufig, da die etablierten Eliten keine weitere Gruppierung in die politische Oberschicht aufsteigen lassen wollten. Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, S.93. Martin Weiß spricht hier auch von in der römisch-griechischen Antike häufig zu findenden sogenannten „Statusdissonanzen“. Vgl. Weiß, A. (2017). Sozialgeschichtliche Aspekte der Apostelgeschichte. In S. Alkier, & M. Rydryck, Paulus - Das Kapital eines Reisenden. Die Apostelgeschichte als sozialhistorische Quelle (S. 37-58). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, S. 38.

Gottesfürchtigen aus den gut begüterten und gebildeten Schichten der Heiden stellen eine Brücke für die Juden zur Aristokratie dar und sind auch unter diesem Aspekt sehr interessant für die Synagogengemeinde. Die Abgrenzung zwischen Juden und Heiden bleibt jedoch stets deutlich sichtbar.⁸⁰

Beim Blick auf die semantischen Räume kommt in dieser Perikope die Perspektive des politischen und gesellschaftlichen Lebens hinzu. Erzählerisch platziert Lukas die beiden Welten nebeneinander. Zum einen die politisch einflussreiche Elite der Stadt, direkt daneben die Welt der religiös und kultisch vielleicht interessanten, aber politisch und sozial eher diskriminierten und um Rechtssicherheit kämpfenden jüdischen Gemeinde.⁸¹ Die Synagoge des Synagogenvorstehers Kripus grenzt bei Lukas direkt an das Haus des Titius Justus. Titius und Krispus leben in zwei Welten, zeigen aber durchaus Interesse an der Welt des anderen. Der eine mit Blick auf Verbindungen zur städtischen Oberschicht⁸², der andere mit Blick auf die religiöse Tradition des Judentums. Die sozialen Grenzen verhindern jedoch das gegenseitige Eindringen in das Kernmilieu des anderen.

Figurenbewegungen und Grenzüberschreitungen

Die erste wichtige Figurenbewegung wird als Reaktion des Paulus auf „heftige“ Lästereien seitens der Juden gegen die Verkündigung des gekreuzigten Jesus beschrieben. Paulus beschließt sich von der Synagogengemeinde in Korinth zu trennen. Im Wortlaut heißt es: „Euer Blut komme über euer Haupt, ich bin daran unschuldig. Von jetzt an werde ich zu den Heiden gehen. Und er ging von da in das Haus eines gewissen Titius Justus hinüber, eines Gottesfürchtigen, dessen Haus an die Synagoge grenzte.“ (V. 6)

Hier ist das bereits bekannte Thema des Grenzübertritts in ein heidnisches Haus erkennbar. Der Leser erfährt zunächst nicht explizit, ob Titius Justus bereits zum Glauben gekommen und getauft ist. Durch den Verlauf der Erzählung kann der Leser sich dies jedoch erschließen. Durch die bereits erfolgte Taufe ist die semantische Grenze zwischen jüdischer und heidnischer Welt aus Sicht des christusgläubigen Paulus damit bereits

⁸⁰ Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, S. 93.

⁸¹ Vgl. Claußen, C. (2018). Die Identität antik-jüdischer Gemeinden in Kleinasien im Spiegel von Rechtstexten. Das Beispiel Sardes. In S. Alkier, & H. Leppin, Juden-Heiden-Christen? (S. 275-300). Tübingen: Morg Siebeck, S. 295.

⁸² Zur Definition der Begriffe „Oberschicht“ und „soziale Elite“ in der römisch-griechischen Antike vgl. Weiß, A. (2017). Sozialgeschichtliche Aspekte der Apostelgeschichte, S. 40.

gefallen. Paulus kann ohne Normverletzung den semantischen Gegenraum, hier das Haus des Titius Justus, betreten.

Bemerkenswert an der Szene ist, dass die Hauptfigur (hier Paulus) das erste Mal die Grenze eines heidnischen Hauses überquert, ohne explizit vom Hausvorstand (hier Titius Justus) eingeladen worden zu sein, bzw. ohne im Vorfeld eine göttliche Vision diesbezüglich empfangen zu haben. Jedenfalls kann der Leser dies nicht aus der Erzählung heraus erkennen. Lukas schildert den Wechsel in das Haus des Titius Justus und damit die direkte Hinwendung zu den Heiden als eigene und bewusste Entscheidung des Paulus. Erst später wird diese Entscheidung von Gott bestätigt, indem er Paulus mittels einer Vision bestärkt, mit der Mission im Hause des Titius weiterzumachen (V. 9-10). Das Haus des Titius Justus wird nun zur Missions- und Verkündigungsbasis des Paulus für eine längere Zeit.

Klassifizierung der Grenzüberschreitungen und Ordnungsverletzungen

Der Leser erfährt, dass viele Leute über die Schwelle dieses Hauses gehen, u.a. auch Krispus, der Synagogenvorsteher, der ebenfalls mit seinem Haus getauft wird. Damit fällt an diesem Ort eine weitere Grenze. Durch die Mission des Apostel Paulus wird in diesem Haus zusammengeführt, was innerhalb der Ordnung einer antiken römischen Stadt niemals zusammenkommen konnte.⁸³ Es ist nicht nur die Schranke aus religiöser Perspektive. Nun ist auch der Unterschied des gesellschaftlichen Ansehens zwischen Krispus und Titius aufgehoben. Im Haus des Titius begegnen sich die beiden auf Augenhöhe. Durch Paulus können beide die Grenzen ihres sozialen Standes durchbrechen. Auch hier handelt es sich um eine revolutionäre Grenzüberschreitung nach Lotman. Die Normen- und gesellschaftlichen Ordnungen der antiken römischen Stadt werden im Haus des Titius verändert. Paulus versammelt im Haus des heidnischen Titius Menschen über alle Standes- und Rechtsgrenzen hinweg. Es entsteht ein neuer Raum. Ein Raum für eine Versammlung, die nicht die Ekklesia der Stadtbürger darstellt, sondern die Ekklesia Gottes beherbergt. Und in dieser Ekklesia kommen nicht nur Juden und Heiden, sondern auch Arme und Reiche, Männer und Frauen, Bürger und Handwerker sowie Herren und Sklaven im Glauben an Jesus Christus zusammen.⁸⁴

⁸³ Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, S. 92.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 94.

Das Haus des Titius Justus stellt somit eine weitere Steigerung in der Identitätsfindung der von Lukas als (neuer) Weg⁸⁵ bezeichneten christusgläubigen Gruppierung dar. Lukas inszeniert diesen weiteren Schritt als Notwendigkeit aufgrund der Feindseligkeit der ortsansässigen Synagoge. Es ist diesmal ein bewusster Schritt in das Haus eines Heiden, ohne vorherige Einladung. Außerdem bekommt das Haus der Heiden eine neue zentrale Rolle für die Gruppierung der „Christianoi“. Es ist ein Raum der kontinuierlichen Verkündigung und der Ort, an dem immer mehr Menschen ankommen und empfangen werden. Das Haus wird zur festen Missionsbasis. Und es ist nun der konkrete Ort, an dem sich die neue Gesellschaftsform der Ekklesia Gottes über alle Standesgrenzen hinweg sichtbar realisiert.⁸⁶ Von Gemeinschaftsmählern erfährt der Leser in dieser Perikope nichts. Aufgrund der im Vorfeld erkannten semantischen Zuschreibung der Häuser der Heiden kann man aber davon ausgehen, dass im Haus des Titius Justus solche Gemeinschaftsmähler stattgefunden haben, im Sinne einer Stärkung der Identität und sich langsam ausbildenden Erinnerungskultur an Jesus Christus.⁸⁷

4.5 Das Haus des Hauptmanns von Kafarnaum (LK 7,1-10)

Die Perikope des Hauptmanns von Kafarnaum ist nicht Teil der Apostelgeschichte, sondern findet sich im Lukasevangelium und gehört somit zum lukanischen Doppelwerk. Wie zu Beginn der Arbeit bereits erwähnt, ist eine Zusammenschau dieser beiden Bücher zum besseren Verständnis geboten. Die Perikope kann eigentlich als Startimpuls für die Betrachtung der Häuser der Heiden gesehen werden. Hier liegt der eigentliche erzählerische Ursprung in der Annäherung vom Judentum zu den Heiden. Mit der nun folgenden Analyse schließt sich der Kreis in der Betrachtung der Häuser der Heiden in der Erzählung des Lukas. Die Hauptfigur der Szene ist dabei Jesus selbst.

Textabgrenzung und kontextuelle Einordnung

Die Perikope spielt in dem Dorf Kafarnaum. Bei Lukas ist Kafarnaum einer der zentralen Orte der Verkündigung Jesu. In der ansässigen Synagoge predigt Jesus regelmäßig. Lukas schildert in den vorherigen Kapiteln, dass Jesus in Kafarnaum zuvor bereits viele Menschen geheilt und Dämonen ausgetrieben hat (V. 31-41). Ein römischer Hauptmann (den Namen des Hauptmanns erfährt der Leser nicht), dessen Sklave schwer erkrankt

⁸⁵ Vgl. Apg 18,25-26 und Apg 19,9.

⁸⁶ Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, S. 94.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 94.

ist, lässt Jesus bitten, zu ihm zu kommen, um seinen Sklaven zu heilen. Nach einiger Überzeugungsarbeit seitens der jüdischen Ältesten, folgt Jesus der Bitte und geht mit seinen Begleitern in Richtung des Hauses des römischen Hauptmanns. Kurz bevor Jesus am Haus ankommt wird er von den Freunden des Hauptmanns abgefangen. Sie lassen Jesus ausrichten, dass der Hauptmann sich selbst als nicht würdig erachte, Jesus in seinem Haus zu empfangen. Er vertraue darauf, dass sein Sklave allein aufgrund eines Wortes von Jesus wieder gesund werden kann. Dieser starke Glaube des heidnischen Hauptmanns überrascht Jesus sehr. Er bekräftigt, solch einen Glauben in seinem eigenen Volk bislang noch nicht gefunden zu haben. Die Freunde des Hauptmannes kehren daraufhin allein in das Haus zurück. Bei ihrem Ankommen stellen sie fest, dass der Sklave gesund ist und gerettet wurde.

Semantische Teilräume und Grenzen

Geographisch gesehen liegt Kafarnaum am See Genezareth. Es handelt sich um ein galiläisches Fischerdorf, das jüdisch geprägt ist. Der Großteil der ansässigen Bevölkerung sind jüdische Landarbeiter, aber auch Handwerker und Fischer mit ihren Familien, die in bescheidenen Verhältnissen leben, sind hier ansässig.⁸⁸ Hier handelt es sich also semantisch gesehen um den Raum der jüdischen Landbevölkerung, die in ärmlichen Verhältnissen lebt und einen niedrigen gesellschaftlichen und politischen Status aufweist.

Der weitere topographische Raum ist das Haus des Hauptmanns von Kafarnaum. Allein aufgrund des Standortes dieses Hauses in Kafarnaum kann der Leser schließen, dass das Gebiet um Kafarnaum wohl unter römischer Besetzung steht und in der Gegend römische Truppen stationiert sind. Da zu diesem Haus auch mindestens ein Sklave gehört, ist davon auszugehen, dass es sich um ein größeres römisches Haus mit mehreren Zimmern handelt.⁸⁹ Der Hauptmann von Kafarnaum gehört wie parallel der Hauptmann Cornelius in Cäsarea im Gegensatz zu den Bauern, Handwerkern und Fischern in Kafarnaum zu der reichen und herrschenden Schicht des Landes.

In dieser Szene werden somit das erste Mal im lukanischen Doppelwerk die beiden semantischen Räume der jüdischen und heidnischen Welt klar gegenübergestellt und abgegrenzt.

⁸⁸ Vgl. Theißen, G., & Merz, A. (2011). *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 164.

⁸⁹ Vgl. Kapitel 4.1.

Der Hauptmann scheint im Grenzraum dieser Welten zu leben. Lukas schildert nämlich, dass der Hauptmann das jüdische Volk sehr schätzt und sogar die Synagoge hat bauen lassen. Damit erweist sich der Hauptmann als Paradebeispiel eines Gottesfürchtigen, wie wir es aus den Schilderungen der Apostelgeschichte kennen, ohne dass Lukas diesen Ausdruck hier in der Perikope bereits explizit verwendet.

Des Weiteren erfährt der Leser, dass der Hauptmann sich trotz seines gesellschaftlichen Status nicht für würdig genug erachtet, um Jesus in sein Haus herein zu bitten. Das Haus wird somit zu einem Raum, an dem sich die Würdigkeit eines Menschen nachweisen lässt.⁹⁰ Dem Hauptmann ist bekannt, dass es Jesus als Juden aufgrund der Reinheitsgesetze eigentlich nicht gestattet ist, in das Haus des heidnischen Hauptmanns einzukehren. Das erste Mal inszeniert Lukas hier in seinem Doppelwerk das Haus eines Heiden als topographische Grenze für die ethnische Trennung von Juden und Heiden.

Figurenbewegungen und Grenzüberschreitungen

Jesus und der Hauptmann begegnen sich in der Perikope nicht persönlich. Es sind jedoch verschiedene Figurenbewegungen zu beobachten. Zunächst schickt der Hauptmann „jüdische Älteste“ zu Jesus, die ihn bitten sollen, zu ihm ins Haus zu kommen und seinen Sklaven zu heilen. Jesus geht daraufhin mit mehreren Begleitern in die Richtung der heidnischen Welt, also zum Haus des Hauptmanns.

Kurz bevor er die Grenze des anderen Raumes übertritt, wird er aufgehalten bzw. gestoppt. Der Hauptmann hat weitere Menschen, dieses Mal seine Freunde, in Richtung von Jesus geschickt, um Jesus vor dem Übertritt in das Haus des Hauptmanns zu bewahren. Dies geschieht aus großem Respekt gegenüber den religiösen Normvorstellungen seines Gegenübers, hier des jüdischen Rabbiners Jesus. Die Achtung des Hauptmanns gegenüber Jesus ist so hoch, dass er es letztlich nicht verantworten will, dass Jesus nur seinetwegen die hohen religiösen Normen bricht. Trotzdem ist der Glaube an die Macht Jesu so groß, dass der Hauptmann es Jesus zutraut, auch ohne diese Grenzüberschreitung zu begehen, aus der Ferne helfen zu können.

⁹⁰ Vgl. Bork, A. (2015). Die Raumsemantik und Figurensemantik der Logienquelle, S. 110.

Klassifizierung der Grenzüberschreitungen und Ordnungsverletzungen

Bemerkenswerter Weise sind es in dieser Szene ausgerechnet die jüdischen Ältesten, die Jesus gut zureden bzw. inständig bitten, zum Haus eines heidnischen Menschen zu gehen. Wie wir aus der Petrus-Cornelius Sequenz gelernt haben, gilt das eigentlich als Tabubruch hinsichtlich der jüdischen Normvorstellungen. Man kann jedoch annehmen, dass der Grund für das Einmischen der jüdischen Oberen nicht in einer ausgeprägten Nächstenliebe gegenüber einem im Sterben liegenden heidnischen Sklaven besteht, sondern vielmehr ein politisches Interesse im Vordergrund steht. Man möchte sich mit dem einflussreichen und großzügigen Wohltäter des jüdischen Volkes gut stellen und ihm ebenfalls einen Gefallen tun. Dafür benötigt man die Hilfe des heilungsmächtigen Jesus. Die angebotene Hilfe ist daher kein selbstloser Akt. So ist die zunächst eher zögernde und ablehnende Haltung von Jesus gegenüber dieser Bitte meines Erachtens zu verstehen. Jesus durchschaut die zweifelhaften Motive der jüdischen Ältesten.

Die Überraschung ist allerdings groß als Jesus erfährt mit welchem Glauben und welcher demütiger Haltung der heidnische Hauptmann ihm entgegentritt. Dieser hält sich nicht für würdig, Jesus in seinem Haus zu empfangen. Die gesellschaftlichen Rollen werden hier vertauscht. Der Hauptmann anerkennt die kulturell und religiös auferlegten Identitätsgrenzen in einem größeren Maße als es hier vielleicht die jüdischen Oberen tun, die diese Grenze aufgrund erhoffter politischer Vorteile etwas in den Hintergrund rücken. Doch der Glaube an die Macht Gottes ist beim Hauptmann unerschütterlich und sprengt diese äußeren Grenzsetzungen. So ist meines Erachtens auch der Ausruf Jesu zu verstehen, wenn er sagt: „Ich sage euch: Einen solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden.“ (Lk 7,9). Dies kann der Leser nicht nur als allgemeine Kritik an der Glaubensschwäche des jüdischen Volkes verstehen, sondern auch als direkte Kritik gegenüber den jüdischen Ältesten, die Jesus zum Hauptmann geschickt haben und zwar aus fragwürdigen Motiven.

Es kommt in dieser Szene noch nicht zu einer physischen Überschreitung der semantischen Grenze durch die Hauptfigur (hier Jesus), anders als in der parallel gestalteten Petrus-Cornelius Sequenz der Apg. Jesus verletzt diese große Normgrenze, dieses große Tabu gegenüber der heidnischen Welt physisch nicht. Äußerlich bleiben beide Räume intakt. Nach der lotmanschen Analyse handelt es sich hier noch nicht um ein Ereignis, da die handelnden Figuren ihre Räume nicht überschritten haben. Vielleicht kann man hier aber weiterdenken. Die Leser hören von einem gewirkten Wunder. Der Sklave ist

geheilt. Gott greift ein. Die Ordnung im Hause des Hauptmannes wird transformiert. Nicht die ethnische Zugehörigkeit zum Volk Israel, sondern der Glaube des heidnischen Hauptmanns an Jesus ist der Auslöser für dieses Wunder. Meines Erachtens fängt hier ein Umdenken von Jesus gegenüber der heidnischen Welt an. Dies ist der Startpunkt, den Lukas für die weitere Gestaltung der Häuser der Heiden in seinem Werk setzt.

4.6 Zusammenfassung der Analyseergebnisse

Mithilfe der Textanalyse anhand Lotmans erweiterter Grenzüberschreitungstheorie sind wir in der Lage die Zentral- bzw. Metaereignisse der fünf analysierten Perikopen zu erfassen. Die Häuser der Heiden entpuppen sich in allen Sequenzen als inszenierte Grenträume. Jedes Haus stellt sich dabei zunächst als ein eigener sozio-kultureller Gegenraum dar.

- Im Haus des Hauptmanns Cornelius wird die Grenze der kultischen Reinheit gebrochen.
- Im Haus der Purpurhändlerin Lydia verschwindet die soziale Abgrenzung zwischen Männern und Frauen.
- Im Haus des Gefängniswärters in Philippi fällt die Grenze zwischen politischen Feinden.
- Im Haus des Titius Justus lässt sich Lukas schließlich die neue grenzübergreifende Ekklesia Gottes treffen. Eine Versammlung, die die weltlich vorherrschenden Standesgrenzen sprengt, bestehend aus Römern, Griechen, Juden, Sklaven, Handwerkern, Frauen und Männern.
- Das Haus des Hauptmanns von Kafarnaum stellt den Startpunkt der Überwindung der Grenzen zwischen den Völkern dar. Lukas lässt Jesus selbst diese Erkenntnis gewinnen - ausgerechnet durch den Glauben eines Römers.

In allen diesen Häusern wird die durch den Glauben und die Taufe entstehende, neue gemeinsame Zugehörigkeit sichtbar gelebt. Dabei wird das gemeinsame Mahl zum Identitätsmarker dieser sich neu bildenden Gruppe. An diesem Mahl nehmen jedoch Menschen unterschiedlichster Herkunft, Schicht, Geschlecht und Ansehen teil. Genau

darin unterscheidet es sich von anderen gängigen religiösen Vereinssymposien.⁹¹ Der neue „Weg“ gewinnt langsam an Kontur als Glaubensrichtung mit offenen Grenzen ggü. den Völkern. Die jüdische Gruppe der Christianoi formiert sich innerhalb des Judentums.⁹² Das führt im Verlauf der Erzählung schließlich immer häufiger zum Konflikt mit jenen Gruppen innerhalb des jüdischen Volkes, die diese Ordnungstransformation nicht mittragen können.⁹³

Erzählerisch verknüpft Lukas dabei das Handeln der Hauptfiguren stets mit dem aktiven Eingreifen Gottes, der mittels Visionen und Taten den Weg dieser Figuren ebnet.

⁹¹ Vgl. Ebner, M. (2012). Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen., S. 185-186.

⁹² Lukas berichtet allerdings, dass die Benennung der Gruppe als „Christianoi“ eine Fremdzuweisung von außen sei. Kein Anhänger der neuen Bewegung gebraucht diese Terminologie zur Selbstidentifikation. Vgl. Alkier, S. (2018). Terminologien kollektiver Identitäten in der Apostelgeschichte des Lukas. In S. Alkier, & H. Leppin, Juden-Heiden-Christen? (S. 301-332). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, S. 310.

⁹³ Vgl. Eisen, U. E. (2006). Die Poetik der Apostelgeschichte, S. 187.

5 Fazit

Die vorliegende Arbeit konnte verdeutlichen, dass die narratologische Exegese insbesondere von Raumkonstruktionen einen bereichernden und frischen Blick auf biblische Erzählungen liefern kann. Das durch den *spatial turn* neu bzw. wiederentdeckte erfahrungs- und handlungsorientierte Raumverständnis hilft eine explizite Raum- und Bewegungsmetaphorik im lukanischen Doppelwerk zu erschließen.

Dem auctor ad Theophilum geht es neben der Beschreibung der geographischen Ausbreitung des „neuen Weges“, ausgehend von festen Orten, Grenzen und Gebieten, auch um deren Qualifizierung als Handlungs- und Begegnungsräume. In der vorliegenden Arbeit wurden dabei speziell die Häuser der Heiden als solche Begegnungsräume analysiert. In diesen werden vorhandene Ordnungs- und Machtstrukturen durchbrochen und vermeintlich festgeschriebene Grenzen überwunden. Der grundsätzlich erkannte Zusammenhang von Raum und Identität gibt den Perikopen ein neu entdecktes semantisch-hermeneutisches Gewicht.

Eine Hauptidee ist die Einsicht, dass es keine absoluten Räume gibt, sondern immer nur gelebte, in denen sich schließlich Identitäten konstituieren.⁹⁴ Lukas entwickelt eine zukunftsorientierte, dynamische Perspektive auf die Anfänge der Christenheit. Auch wenn es ihm um Öffnung und Grenzbrechung geht, ist der dabei gewonnene Raum nie kontur- und haltlos, sondern stets rückgebunden an die jüdischen Wurzeln Jesu.

Diese Offenheit kann in die Geschichte der Christenheit als Erbe weitergetragen und die Vielfalt der geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Dimensionen der Menschheit als Reichtum bewertet werden. Auch in unserer Zeit ist das Ringen um christliche Identität immer noch spürbar und das Erschließen neuer Räume ein formuliertes Ziel.⁹⁵

Lukas setzt auf niedrigschwellige Rahmenbedingungen und eine grundsätzliche Hinwendung zu den Menschen. Für ihn entscheidend sind nur der Glaube an Jesus Christus und die Taufe auf seinen Namen, um die räumlich sichtbare Gemeinschaft

⁹⁴ Ähnlich schlussfolgert auch Rainer Schwindt. Vgl. Schwindt, R. (2009). Vom Ort zum Raum, S. 74.

⁹⁵ Beispielhaft sei hier der aktuell laufende pastorale Strukturprozess „Wo Glauben Raum gewinnt“ des Erzbistums Berlin genannt.

dieser Ekklesia Gottes realisieren zu können. Rituelle, kulturelle und traditionelle Barrieren gilt es zu überwinden. Nach dem Evangelisten ist dabei zu jeder Zeit mit dem revolutionären Eingreifen Gottes zu rechnen, auch in überraschender und unerwarteter Art und Weise.

Literaturverzeichnis

- Alkier, S. (2018). Terminologien kollektiver Identitäten in der Apostelgeschichte des Lukas. In S. Alkier, & H. Leppin, *Juden-Heiden-Christen?* (S. 301-332). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- Bork, A. (2015). *Die Raumsemantik und Figurensemantik der Logienquelle*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bosenius, B. (2014). *Der literarische Raum des Markusevangeliums*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Bunzel, M. (2018). *Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Certeau, M. d. (1988). *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve Verlag.
- Certeau, M. d. (2018). Praktiken im Raum (1980). In J. Dünne, & S. Güntzel, *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. (S. 343-353). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Claußen, C. (2018). Die Identität antik-jüdischer Gemeinden in Kleinasien im Spiegel von Rechtstexten. Das Beispiel Sardes. In S. Alkier, & H. Leppin, *Juden-Heiden-Christen?* (S. 275-300). Tübingen: Morg Siebeck.
- Dennerlein, K. (2009). *Narratologie des Raumes*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ebel, E. (2009). *Lydia und Berenike. Zwei selbstständige Frauen bei Lukas*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ebner, M. (2012). *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eisen, U. E. (2006). *Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Finnern, S. (2010). *Narratologie und biblische Exegese*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Finnern, S., & Rüggemeier, J. (2016). *Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Tübingen: UTB.

- Foucault, M. (2018). Von anderen Räumen (1967). In J. Dünne, & S. Gützel, *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (S. 317-329). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Frank, M. C. (2009). Die Literaturwissenschaften und der spatial turn. Ansätze bei Jurij Lotman und Michail Bachtin. In W. Hallet, *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaft und der spatial turn* (S. 53-80). Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Gillman, J. (1992). Hospitality in Acts 16. In V. Koperski, & R. Bieringer, *Sharper than a two-edged Sword: Essays in Honor of Professor Dr. Jan Lambrecht*. (S. 181-196). Leuven.
- Gützel, S. (2017). *Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung*. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Hallet, W., & Neumann, B. (2009). Raum und Bewegung in der Literatur. Zur Einführung. In W. Hallet, & B. Neumann, *Die Literaturwissenschaft und der Spatial Turn* (S. 11-32). Bielefeld: Transcript Verlag.
- Haupt, B. (2004). Zur Analyse des Raums. In P. Wenzel, *Einführung in die Erzähltextanalyse-Kategorien, Modelle, Probleme* (S. 69-88). Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag.
- Klein, C., & Matias, M. (2009). *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*. Stuttgart: Metzler.
- Klumbiers, P.-G. (2009). Das Raumverständnis in der Markuspassion. In I. Baumgärtner, P.-G. Klumbiers, & F. Sick, *Raumkonzepte. Disziplinäre Zugänge* (S. 127-144). Göttingen: V & R Unipress.
- Koch, D.-A. (2008). *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis-Ekklesiologie-Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levbre, H. (2018). Die Produktion des Raumes (1974). In J. Dünne, & S. Gützel, *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (S. 330-342). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Lotman, J. M. (1972). *Die Struktur literarischer Texte*. München: UTB.
- Löw, M. (2001). *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marguerat, D. (2011). *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

-
- Müllner, I. (1 2006). Zeit, Raum, Figuren, Blick. Hermeneutische und methodische Grundlagen der Analyse biblischer Erzähltexte. *Protokolle zur Bibel*, S. 1-24.
- Pesch, R. (2014). *Die Apostelgeschichte. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Studienausgabe*. Neukirchen-Vluyn: Patmos Verlag.
- Pilhofer, P. (1995). *Philippi. Band I. Die erste christliche Gemeinde Europas*. Tübingen: WUNT.
- Renner, K. N. (2004). Grenze und Ereignis. Weiterführende Überlegungen zum Ereigniskonzept von Jurij M. Lotman. In G. Frank, & W. Lukas, *Norm - Grenze und Abweichung. Kultursemiotische Studien zu Literatur, Medien und Wirtschaft. Festschrift für Michael Titzman* (S. 357-381). Passau: Karl Stutz.
- Schadick, S. (2009). Der missionarische Anfang im europäischen Makedonien als Gottesgeschehen. Zum lukanischen Bild der Paulus-Mission in Philippi. In R. Hoppe, & K. Köhler, *Das Paulusbild der Apostelgeschichte* (S. 75-100). Stuttgart: Kohlhammer.
- Scheffel, M., & Martinez, M. (2016). *Einführung in die Erzähltheorie*. München: C.H. Beck.
- Schlögel, K. (2003). *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München/Wien: Hanser Verlag.
- Schubert, A. (2018). *Gott essen. Eine kulinarische Geschichte des Abendmahls*. München: C.H.Beck.
- Schwindt, R. (2009). Vom Ort zum Raum. Exegetische und systematische Überlegungen zur Geschichte von Jesus und der Syrophönizierin (MK 7,24-31). (L.-M.-U. München, Hrsg.) *Münchener Theologische Zeitschrift*(60), S. 82-75.
- Theißen, G., & Merz, A. (2011). *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wasserberg, G. (1998). *Aus Israels Mitte - Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Weiß, A. (2017). Sozialgeschichtliche Aspekte der Apostelgeschichte. In S. Alkier, & M. Rydryck, *Paulus - Das Kapital eines Reisenden. Die Apostelgeschichte als sozialhistorische Quelle* (S. 37-58). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Zerweck, B. (2002). Der cognitive turn in der Erzähltheorie. Kognitive und "natürliche" Narratologie. In V. N. Ansgar Nünning, *Neue Ansätze in der Erzähltheorie* (S. 219-242). Trier: Wissenschaftlicher Verlag.

Anlage - Textsegmentierungen

Die Vision des Hauptmanns Kornelius in Cäsarea

Szene 1: Die Vision des Cornelius (Apg 10,1-8)

1 In Cäsarea lebte ein Mann namens Kornelius, Hauptmann in der sogenannten Italischen Kohorte;

2 er lebte mit seinem ganzen Haus fromm und gottesfürchtig, gab dem Volk reichlich Almosen und betete beständig zu Gott.

3 Er sah um die neunte Tagesstunde in einer Vision deutlich, wie ein Engel Gottes bei ihm eintrat

und zu ihm sagte:

Kornelius!

4 Kornelius blickte ihn an und fragte erschrocken:

Was ist, Herr?

Er sagte zu ihm:

Deine Gebete und Almosen sind zu Gott gelangt und er hat ihrer gedacht. Schick jetzt einige Männer nach Joppe

und lass einen gewissen Simon herbeiholen, der den Beinamen Petrus hat.

Er ist zu Gast bei einem Gerber namens Simon, der ein Haus am Meer hat.

7 Als der Engel, der mit ihm sprach, weggegangen war,

rief Kornelius zwei seiner Haussklaven und einen frommen Soldaten von denen, die ihm treu ergeben waren.

8 Er erzählte ihnen alles

und schickte sie nach Joppe.

Szene 2: Die Vision des Petrus (Apg 10,9-23a)

Am folgenden Tag, als jene unterwegs waren und sich der Stadt näherten, stieg Petrus auf das Dach, um zu beten; es war um die sechste Stunde.

10 Da wurde er hungrig und wollte essen.

Während man etwas zubereitete,

kam eine Verzückung über ihn.

11 Er sah den Himmel offen

und eine Art Gefäß herabkommen, das aussah wie ein großes Leinentuch,

das, an den vier Ecken gehalten, auf die Erde heruntergelassen wurde.

[12](#) Darin waren alle möglichen Vierfüßler, Kriechtiere der Erde und Vögel des Himmels.

[13](#) Und eine Stimme rief ihm zu:

Steh auf, Petrus, schlachte und iss!

[14](#) Petrus aber antwortete:

Niemals, Herr! Noch nie habe ich etwas Unheiliges und Unreines gegessen.

[15](#) Da erging die Stimme ein zweites Mal an ihn:

Was Gott für rein erklärt hat,
nenne du nicht unrein!

[16](#) Das geschah dreimal und sogleich wurde das Gefäß in den Himmel hinaufgenommen.

[17](#) Petrus war noch ratlos und überlegte, was die Vision, die er gehabt hatte, wohl bedeutete; siehe, da standen die von Kornelius gesandten Männer, die sich zum Haus des Simon durchgefragt hatten, am Tor.

[18](#) Sie riefen und fragten, ob Simon mit dem Beinamen Petrus hier zu Gast sei.

[19](#) Während Petrus noch über die Vision nachdachte,

sagte der Geist zu ihm:

Siehe, da sind drei Männer und suchen dich. [20](#) Steh auf, geh hinunter und zieh ohne Bedenken mit ihnen; denn ich habe sie geschickt.

[21](#) Petrus stieg zu den Männern hinab und sagte:

Siehe, ich bin der, den ihr sucht. Aus welchem Grund seid ihr hier?

[22](#) Sie antworteten:

Der Hauptmann Kornelius, ein gerechter und gottesfürchtiger Mann, er beim ganzen Volk der Juden in gutem Ruf steht, hat von einem heiligen Engel die Weisung erhalten, dich in sein Haus holen zu lassen und zu hören, was du ihm zu sagen hast.

Da ließ er sie eintreten und nahm sie gastlich auf.

Szene 3: Das Geschehen in Cäsarea (Apg 10,23b-48)

Tags darauf machte er sich mit ihnen auf den Weg und einige Brüder aus Joppe begleiteten ihn.

[24](#) Am folgenden Tag kamen sie nach Cäsarea.

Kornelius erwartete sie schon und hatte seine Verwandten und seine nächsten Freunde zusammengerufen.

[25](#) Als nun Petrus ankam,
ging ihm Kornelius entgegen und
warf sich ihm ehrfürchtig zu Füßen.

[26](#) Petrus aber richtete ihn auf und sagte:
Steh auf! Auch ich bin nur ein Mensch.

[27](#) Während er sich mit ihm unterhielt,
ging er hinein und
fand dort viele Menschen versammelt.

[28](#) Da sagte er zu ihnen:

Ihr wisst, dass es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Nichtjuden zu verkehren oder sein Haus zu betreten; mir aber hat Gott gezeigt, dass man keinen Menschen unheilig oder unrein nennen darf. [29](#) Darum bin ich auch ohne Widerspruch gekommen, als nach mir geschickt wurde. Nun frage ich: Warum habt ihr mich holen lassen?

[30](#) Da sagte Kornelius:

Vor vier Tagen um diese Zeit war ich zum Gebet der neunten Stunde in meinem Haus; siehe, da stand ein Mann in einem leuchtenden Gewand vor mir [31](#) und sagte:

Kornelius, dein Gebet wurde erhört und deiner Almosen wurde vor Gott gedacht.
[32](#) Schick jemanden nach Joppe und lass Simon, der den Beinamen Petrus hat, holen; er ist Gast im Haus des Gerbers Simon am Meer.

[33](#) Sofort habe ich nach dir geschickt und es ist gut, dass du gekommen bist. Jetzt sind wir alle hier vor Gott zugegen, um all das anzuhören, was dir vom Herrn aufgetragen worden ist.

[34](#) Da begann Petrus zu reden und sagte:

Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, [35](#) sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist. [36](#) Er hat das Wort den Israeliten gesandt, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus: Dieser ist der Herr aller.

[37](#) Ihr wisst, was im ganzen Land der Juden geschehen ist, angefangen in Galiläa, nach der Taufe, die Johannes verkündet hat: [38](#) wie Gott Jesus von Nazaret gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft, wie dieser umherzog, Gutes tat und alle heilte, die in der Gewalt des

Teufels waren; denn Gott war mit ihm. [39](#) Und wir sind Zeugen für alles, was er im Land der Juden und in Jerusalem getan hat. Ihn haben sie an den Pfahl gehängt und getötet. [40](#) Gott aber hat ihn am dritten Tag auferweckt und hat ihn erscheinen lassen, [41](#) zwar nicht dem ganzen Volk, wohl aber den von Gott vorherbestimmten Zeugen: uns, die wir mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten gegessen und getrunken haben. [42](#) Und er hat uns geboten, dem Volk zu verkünden und zu bezeugen: Dieser ist der von Gott eingesetzte Richter der Lebenden und der Toten. [43](#) Von ihm bezeugen alle Propheten, dass jeder, der an ihn glaubt, durch seinen Namen die Vergebung der Sünden empfängt.

[44](#) Noch während Petrus dies sagte, kam der Heilige Geist auf alle herab, die das Wort hörten.

[45](#) Die gläubig gewordenen Juden, die mit Petrus gekommen waren, konnten es nicht fassen, dass auch auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde.

[46](#) Denn sie hörten sie in Zungen reden und Gott preisen.

Petrus aber sagte:

[47](#) Kann jemand denen das Wasser zur Taufe verweigern, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben?

[48](#) Und er ordnete an, sie im Namen Jesu Christi zu taufen.

Danach baten sie ihn, einige Tage zu bleiben.

Das Haus der Purpurhändlerin Lydia (Apg 16,11-15)

[11](#) So brachen wir von Troas auf und
führten auf dem kürzesten Weg nach Samothrake und am folgenden Tag nach Neapolis.

[12](#) Von dort gingen wir nach Philippi, eine führende Stadt des Bezirks von Mazedonien, eine Kolonie.

In dieser Stadt hielten wir uns einige Tage auf.

[13](#) Am Sabbat gingen wir durch das Stadttor hinaus an den Fluss, wo wir eine Gebetsstätte vermuteten.

Wir setzten uns

und sprachen zu den Frauen, die sich eingefunden hatten.

[14](#) Eine Frau namens Lydia, eine Purpurhändlerin aus der Stadt Thyatira, hörte zu;
sie war eine Gottesfürchtige

und der Herr öffnete ihr das Herz, sodass sie den Worten des Paulus aufmerksam lauschte.

[15](#) Als sie und alle, die zu ihrem Haus gehörten, getauft waren, bat sie:

Wenn ihr wirklich meint, dass ich zum Glauben an den Herrn gefunden habe, kommt in mein Haus und bleibt da. Und sie drängte uns.

Das Haus des Gefängniswärters in Philippi (Apg 16,16-34)

[16](#) Als wir einmal auf dem Weg zur Gebetsstätte waren,
begegnete uns eine Magd, die einen Wahrsagegeist hatte und mit der Wahrsagerei ihren Herren großen Gewinn einbrachte.

[17](#) Sie lief Paulus und uns nach und schrie:

Diese Menschen sind Knechte des höchsten Gottes; sie verkünden euch den Weg des Heils.

[18](#) Das tat sie viele Tage lang.

Da wurde Paulus ärgerlich, wandte sich um und sagte zu dem Geist:

Ich befehle dir im Namen Jesu Christi: Fahre aus dieser Frau aus!

Und im gleichen Augenblick fuhr er aus.

[19](#) Als aber ihre Herren sahen, dass sie keinen Gewinn mehr erhoffen konnten,

ergriffen sie Paulus und Silas,
schleppten sie auf den Markt vor die Stadtbehörden,
[20](#) führten sie den obersten Beamten vor

und sagten:

Diese Männer bringen Unruhe in unsere Stadt. Es sind Juden; [21](#) sie verkünden Sitten und Bräuche, die wir als Römer weder annehmen können noch ausüben dürfen.

[22](#) Da erhob sich das Volk gegen sie und die obersten Beamten ließen ihnen die Kleider vom Leib reißen und befahlen, sie mit Ruten zu schlagen.

[23](#) Sie ließen ihnen viele Schläge geben

und sie ins Gefängnis werfen;

dem Gefängniswärter gaben sie Befehl, sie in sicherem Gewahrsam zu halten.

[24](#) Auf diesen Befehl hin warf er sie in das innere Gefängnis

und schloss ihre Füße in den Block.

[25](#) Um Mitternacht beteten Paulus und Silas

und sangen Loblieder;

und die Gefangenen hörten ihnen zu.

[26](#) Plötzlich begann ein gewaltiges Erdbeben, sodass die Grundmauern des Gefängnisses wankten.

Mit einem Schlag sprangen die Türen auf

und allen fielen die Fesseln ab.

[27](#) Als der Gefängniswärter aufwachte und die Türen des Gefängnisses offen sah,

zog er sein Schwert, um sich zu töten;

denn er meinte, die Gefangenen seien entflohen.

[28](#) Da rief Paulus laut:

Tu dir nichts an! Wir sind alle noch da.

[29](#) Jener rief nach Licht,

stürzte hinein

und fiel Paulus und Silas zitternd zu Füßen.

[30](#) Er führte sie hinaus und sagte:

Ihr Herren, was muss ich tun, um gerettet zu werden?

[31](#) Sie antworteten:

Glaube an Jesus, den Herrn, und du wirst gerettet werden, du und dein Haus.

[32](#) Und sie verkündeten ihm und allen in seinem Haus das Wort des Herrn.

[33](#) Er nahm sie in jener Nachtstunde bei sich auf,

wusch ihre Striemen

und ließ sich sogleich mit allen seinen Angehörigen taufen.

[34](#) Dann führte er sie in sein Haus hinauf,

ließ ihnen den Tisch decken

und war mit seinem ganzen Haus voll Freude, weil er zum Glauben an Gott gekommen war.

[35](#) Als es Tag wurde, schickten die obersten Beamten die Amtsdienner und ließen sagen:

Lass jene Männer frei!

[36](#) Der Gefängniswärter überbrachte Paulus die Nachricht:

Die obersten Beamten haben hergeschickt und befohlen, euch freizulassen.

Geht also, zieht in Frieden!

Das Haus des Titius Justus in Korinth (Apg 18,1-11)

1 Hierauf verließ Paulus Athen und ging nach Korinth.

2 Dort traf er einen aus Pontus stammenden Juden namens Aquila, der vor Kurzem aus Italien gekommen war, und dessen Frau Priscilla.

Claudius hatte nämlich angeordnet, dass alle Juden Rom verlassen müssten.

Diesen beiden schloss er sich an,

3 und da sie das gleiche Handwerk betrieben,

blieb er bei ihnen

und arbeitete dort. Sie waren Zeltmacher von Beruf.

4 An jedem Sabbat redete er in der Synagoge und suchte Juden und Griechen zu überzeugen.

5 Als aber Silas und Timotheus aus Mazedonien eingetroffen waren,

widmete sich Paulus ganz dem Wort und bezeugte den Juden, dass Jesus der Christus sei.

6 Als sie sich dagegen auflehnten und Lästerungen ausstießen,

schüttelte er seine Kleider aus und sagte zu ihnen:

Euer Blut komme über euer Haupt! Ich bin daran unschuldig. Von jetzt an werde ich zu den Heiden gehen.

7 Und er ging von da in das Haus eines gewissen Titius Justus hinüber,

eines Gottesfürchtigen, dessen Haus an die Synagoge grenzte.

8 Krispus aber, der Synagogenvorsteher, kam mit seinem ganzen Haus zum Glauben an den Herrn;

und viele Korinther, die davon hörten, wurden gläubig und ließen sich taufen.

9 Der Herr aber sagte nachts in einer Vision zu Paulus:

Fürchte dich nicht! Rede nur, schweige nicht! 10 Denn ich bin mit dir, niemand wird dir etwas antun. Viel Volk nämlich gehört mir in dieser Stadt.

11 So blieb Paulus ein Jahr und sechs Monate

und lehrte bei ihnen das Wort Gottes.

Das Haus des Hauptmanns von Kafarnaum (LK 7,1-10)

1 Nachdem Jesus alle seine Worte dem Volk zu Gehör gebracht hatte, ging er nach Kafarnaum.

2 Ein Hauptmann hatte einen Diener, den er sehr schätzte, der war krank und lag im Sterben.

3 Als der Hauptmann aber von Jesus hörte, schickte er jüdische Älteste zu ihm mit der Bitte, zu kommen und seinen Diener zu retten.

4 Sie gingen zu Jesus und baten ihn inständig.

Sie sagten:

Er verdient es, dass du seine Bitte erfüllst; 5 denn er liebt unser Volk und hat uns die Synagoge gebaut.

6 Da ging Jesus mit ihnen.

Als er nicht mehr weit von dem Haus entfernt war, schickte der Hauptmann Freunde und ließ ihm sagen:

Herr, bemühe dich nicht! Denn ich bin es nicht wert, dass du unter mein Dach einkehrst. 7 Deshalb habe ich mich selbst auch nicht für würdig gehalten, zu dir zu kommen. Aber sprich nur ein Wort, dann wird mein Diener gesund. 8 Denn auch ich muss Befehlen gehorchen und ich habe selbst Soldaten unter mir; sage ich nun zu einem: Geh!, so geht er, und zu einem andern: Komm!, so kommt er, und zu meinem Diener: Tu das!, so tut er es.

9 Jesus war erstaunt über ihn, als er das hörte.

Und er wandte sich um

und sagte zu den Leuten, die ihm folgten:

Ich sage euch: Einen solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden.

10 Und als jene, die der Hauptmann geschickt hatte, in das Haus zurückkehrten, stellten sie fest, dass der Diener gesund war.

Eidesstattliche Erklärung

„Ich versichere, dass ich die Arbeit selbständig angefertigt, nicht anderweitig für Prüfungszwecke vorgelegt, alle benutzten Quellen und Hilfsmittel angegeben sowie wörtliche und sinngemäße Zitate gekennzeichnet habe.“

Ort, Datum

Unterschrift