

Nicht durch das Wort allein – neutestamentliche Paradigmen indirekter Verkündigung*

von Hans-Josef Klauck OFM

Bei der Behandlung des Themas der Verkündigung im Neuen Testament tendieren wir dazu, nach „kerygmatischen“ Termini zu suchen, und übersehen darüber andere, mehr implizite Perspektiven. Das wird aufgezeigt, ausgehend zunächst von Apg 27-28. In dieser symbolhaltigen Erzählung wird inklusives Heil nicht durch die missionarische Predigt vermittelt, sondern durch humane Tugenden wie Menschenfreundlichkeit, Solidarität und Gastfreundschaft. Für den Hebräerbrieff wird im Rückblick auf 2,10-15 und 13,11-14 der Aspekt ständiger Liminalität, d.h. Leben auf der Grenze, herausgearbeitet, wodurch die Gemeinde, die weder den Tod noch Beschämung fürchtet, die Aufmerksamkeit Außenstehender auf sich zieht. In der Johannes-Offenbarung schließlich beinhaltet das „ewige Evangelium“ (14,6) nicht mehr die Heilsergebnisse, sondern sagt Gottes Endgericht an. Das Zeugnis, das zum Tod führen kann (2,13), scheint die einzige verbleibende Form wahrer Verkündigung zu sein.

I. Ein überraschender Befund

Die Neuauflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* bietet unter dem Stichwort „Verkündigung“ einen überraschend ausführlichen kirchenrechtlichen Teil (mehr als eine Spalte), aber keinen eigenen Abschnitt zur Bibel. Lediglich in der kurzen Einführung zu „I. Begriff“ (19 Zeilen) werden einige wenige neutestamentliche Stellen genannt.¹ Ein wenig entschädigt dafür ein schönes Augustinus-Zitat im praktisch-theologischen Teil. Es besagt, dass echte Verkündigung „nicht aus der Anstrengung, sondern aus dem Reichtum hervorbricht, den wir die Liebe nennen, heiter und wie selbstverständlich“².

Man kann geteilter Meinung darüber sein, wie ein solcher biblischer Teil auszusehen hätte. Wahrscheinlich würde man sich am ehesten an einigen neutestamentlichen Leitbegriffen orientieren, das heißt an wortbetonten Termini wie:

εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζεσθαι und εὐαγγελιστής „Evangelium“, „evangelisieren“ und „Evangelist“,
κηρύσσειν samt κήρυξ und κήρυγμα, „verkündigen“, „Bote“ oder „Herold“, „Botschaft“,
διδάσκειν, διδασκαλία und διδαχή, διδάσκαλος, „lehren“, „Lehre“, „Lehrer“,
ἀγγέλλειν mit den Komposita ἀν-, ἀπ- und παραγγέλλειν, „ansagen“, „berichten“, „einschärfen“.

* Als Vortrag gehalten auf einer Tagung der Franziskanischen Akademie in Schwaz, 24.-27. August 2004.

¹ K. Müller: *I. Riedel-Spangenberg*; R. Zerfuß, Art. Verkündigung, in: LThK³ 10 (2001) 680-684.

² Zitiert von R. Zerfuß, a.a.O., 684, als Augustinus, catech. rud. c. 23; diese Angabe kann nicht zutreffen. Ich vermute, dass *De catechizandis rudibus* c. 4, § 7.6 (CChr.SL 46, 127, 38-40) gemeint ist, in einer ziemlich freien Übersetzung.

μαρτυρεῖν mit den Derivaten μαρτυρία, μαρτύριον und μάρτυς, „bezeugen“, „Zeugnis“, „Zeuge“.

Dabei würde man vor allem auf solche Stellen achten, an denen sich mehrere dieser Stichworte zu Clustern verdichten. Davon gibt es einige. Wir gehen im Folgenden zwar von einem derartigen Beispiel aus, aber nur, um uns auf eine andere Spur einweisen zu lassen. Sie wird uns zu Paradigmen mehr indirekter Verkündigung im Neuen Testament führen, die nicht allein auf dem Wort beruhen, und außerdem zu drei Schriften, die nicht unbedingt im Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit stehen, nicht ganz zu Recht, wie wir sehen werden. Es sind dies die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes.

II. Eine Schiffsreise mit Folgen: die Apostelgeschichte

Der letzte Satz der Apostelgeschichte lautet: Paulus „verkündete (κηρύσσω) die Herrschaft Gottes und lehrte (διδάσκων) die Dinge über den Herrn Jesus Christus mit allem Freimut, auf ungehinderte Weise“ (28,31). Das allerletzte Wort dieses umfangreichen Buches, „ungehindert“ (ἀκωλύτως), ist im Griechischen kein Adjektiv, sondern ein Adverb. Es qualifiziert nicht die Person des Apostels, der sehr wohl behindert ist durch die römische Haft, auch wenn sie sich in einer Mietswohnung abspielt (28,30), und durch die ständige Anwesenheit eines Wachsoldaten (28,16), mit dem er durch eine Kette verbunden ist (28,20).³ Es gilt viel mehr der Tätigkeit der Verkündigung, die keine Schranken kennt und die auch über die persönlichen Grenzen, die dem Apostel gesetzt sind, hinausreicht in eine offene Zukunft.

Damit wird am Ende noch einmal ein Hauptthema der Apostelgeschichte zusammengefasst, denn dass sie wesentlich von der erfolgreichen und raschen Ausbreitung des Wortes Gottes handelt, leidet keinen Zweifel. Das eingangs aufgelistete Vokabular der Verkündigung könnten wir in ihr fast vollständig nachweisen⁴ und allein damit eine Lexikonspalte füllen. Aber ausgerechnet in den beiden Schlusskapiteln fehlen die Verkündigungstermini mit Ausnahme des Schlussverses fast völlig. Dennoch ist von Rettung und Heil die Rede⁵, und es werden Wunder getan. Wieso sich das so verhält und welche Intention sich dahinter verbergen könnte, wollen wir in einem Durchgang durch Apg 27-28 zu eruieren versuchen.⁶

³ Zu den Haftbedingungen des Paulus vgl. *B. Rapske*, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody (The Book of Acts in its First Century Setting 3)*, Grand Rapids, MI – Carlisle 1994, bes. 173-191.227-242; *R.J. Cassidy*, *Paul in Chains. Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul*, New York 2001, bes. 221-227; *C.S. Wansink*, *Chained in Christ. The Experience and Rhetoric of Paul's Imprisonments (JSNT.S 130)*, Sheffield 1996.

⁴ Die Statistik sieht für die Apg folgendermaßen aus: ἀναγγέλλειν 5mal, ἀπαγγέλλειν 15mal, παραγγέλλειν 11mal; διδάσκειν 16mal, διδασκῆ 4mal, διδάσκαλος 1mal; εὐαγγέλιον 2mal, εὐαγγελίζεσθαι 15mal, εὐαγγελιστής 1mal; κηρύσσειν 8mal; μαρτυρεῖν 11mal, μαρτύρεσθαι 2mal, μαρτυρία 1mal, μαρτύριον 2mal, μάρτυς 13mal; hinzu kommt noch die hohe Belegdichte für λόγος, nämlich 65mal, oft in der Kombination „Wort Gottes“ oder „Wort des Herrn“ (zum Vergleich: Mt 33mal; Mk 24mal; Lk 32mal; Joh 40mal).

⁵ σώζειν in 27,20.31; διασώζειν in 27,43f.; 28,1.4; σωτηρία in 27,34; vgl. σωτήριον in 28,28.

⁶ Zum Folgenden vgl. neben den Kommentaren zur Apg, die nicht eigens aufgeführt werden, bes. *R.C. Tannehill*, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 2: *The Acts of the Apostles*, Minneapolis

1. Die Gruppe um Paulus und der römische Hauptmann Julius

Der Prozess des Paulus in Jerusalem und Caesarea, der sich über mehrere Kapitel der Apostelgeschichte hinzog, ist zu einem vorläufigen Ende gekommen.⁷ Paulus soll nach Rom überstellt werden. Zu Beginn von Apg 27 übergibt man ihn deshalb samt einigen anderen Untersuchungsgefangenen einem römischen Hauptmann mit Namen Julius. Der Erzähler wechselt in 27,1f. zur Wir-Form⁸ über: „Als unsere Abfahrt beschlossen war ...“, „Wir bestiegen ein Schiff aus Adramyttium ...“ In V. 2 erfahren wir auch, wer außer Paulus und dem anonym bleibenden Erzähler noch zu dieser Wir-Gruppe gehörte: „... bei uns war Aristarch, ein Mazedonier aus Thessalonich.“ Es handelt sich also um mindestens drei Personen, vielleicht auch um vier oder fünf, kaum um mehr.

Einen wichtigen Beitrag zur Charakterisierung des Julius leistet V. 3: Der Hauptmann behandelt Paulus „auf menschenfreundliche Weise“ (φιλανθρώπως) und lässt ihn in Sidon, dem nächsten Hafen, zu Freunden gehen, die ihn mit Proviant versorgen. Er übt also „Philanthropie“, eine Tugend besonders von Philosophen und Königen.

Allerdings hört er wenig später nicht auf den Rat des Paulus, zum Schaden aller. Die Reise gestaltet sich nämlich von Anfang an als schwierig. Die Natur selbst scheint durch ungünstige Windverhältnisse Widerstand zu leisten. Es wird schon Herbst, und die Saison für die Schifffahrt ist eigentlich vorüber. Paulus rät dazu, in einem Ort auf Kreta mit dem sinnigen Namen „Schöne Häfen“ (V. 8) zu überwintern. Jede Weiterfahrt „wird mit Gefahr und großem Schaden verbunden sein, nicht nur für die Ladung und das Schiff, sondern auch für unser Leben“ (V. 10). Doch Julius verlässt sich mehr auf den Steuermann und den Schiffseigner und folgt der Mehrheit, die vor dem Winter noch Phönix, einen anderen Hafen auf Kreta, erreichen will (V. 11f.).

2. Eine nächtliche Vision

Es kommt, wie es kommen muss. Ein orkanartiger Sturm erfasst das Schiff und treibt es tagelang hilflos vor sich her, so dass allen an Bord jede Hoffnung auf Rettung schwindet (V. 19). Es wird höchste Zeit für Paulus, eine aufmunternde Rede zu halten, was er in VV. 21-26 auch tut. Er korrigiert sogar seine frühere Prophezeiung aus V. 10, dass Men-

1990, 330-343; K. Löning, Das Gottesbild der Apostelgeschichte im Spannungsfeld von Frühjudentum und Fremdreigionen, in: H.-J. Klauck (Hg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg i.Br. 1992, 88-117, hier 89-95; P. Seul, Rettung für alle. Die Romreise des Paulus nach Apg 27,1-28,16 (BBB 146), Berlin 2003; D. Mendonca, Shipwreck and Providence: The Mission Program of Acts 27-28, Diss. theol., München 2004; M. Reiser, Von Caesarea nach Malta. Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27, in: F.W. Horn (Hg.), Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte (BZNW 106), Berlin - New York 2001, 49-74; M. Labahn, Paulus – ein homo honestus et iustus. Das lukanische Paulusportrait von Act 27-28 im Lichte ausgewählter antiker Parallelen, ebd., 75-106.

⁷ Vgl. dazu jetzt vor allem H. Omerzu, Der Prozess des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (BZNW 115), Berlin - New York 2002.

⁸ Auf dieses Stilmittel brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht näher einzugehen; seine Beurteilung bleibt kontrovers, vgl. zuletzt etwa A.J.M. Wedderburn, The “We”-Passages in Acts: On the Horns of a Dilemma, in: ZNW 93 (2002) 78-98; St.E. Porter, The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology (WUNT 115), Tübingen 1999, 115-140; C.K. Rothschild, Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography (WUNT II/175), Tübingen 2004, 264-267.

schenleben auf dem Spiel stehen, wenn er in V. 22 sagt: „Es wird keinen Verlust eines Lebens von euch geben, außer den des Schiffes.“ Wieso kann sich Paulus dessen so sicher sein? Das erklärt er in V. 23: „Ein Engel des Gottes, dem ich gehöre, dem ich auch diene, trat in dieser Nacht zu mir ...“⁹ Bemerkenswert erscheint hier die Charakterisierung des biblischen und christlichen Gottes durch die beiden knappen Relativsätze. Das impliziert, dass die Mehrzahl der anderen Passagiere und der Schiffsbesatzung keine Christen oder Juden sind¹⁰ (was deutliche Parallelen zu dem aufweist, was der Prophet Jona bei einer Schiffsreise erlebte). Deshalb redet Paulus sie auch in V. 21 und V. 25 mit „Männer“ an (vgl. 17,22; 27,10) und nicht mit „Brüder“.¹¹ Später werden die Seeleute „beten“, dass es Tag werden möge, doch wohl zu ihren eigenen Göttern (V. 29; die Übersetzungen weichen hier regelmäßig auf das neutrale „wünschen“ aus).

Paulus zitiert sodann die Worte des Engels aus der nächtlichen Vision: „Fürchte dich nicht, Paulus! Du musst vor den Caesar hintreten. Und siehe, Gott hat dir alle, die mit dir segeln, zum Geschenk gemacht (κεχάρισται)“ (V. 24). Ein besonderer Erweis der rettenden Gnade (χάρις) Gottes wird allen nichtchristlichen Schiffsinsassen zuteil, um der Person des Paulus willen, der hier die aus Schiffbruchserzählungen bekannte Rolle des rettenden Passagiers an Bord übernimmt. Den persönlichen Glauben des Paulus beleuchtet V. 25: „Denn ich vertraue Gott, dass es so sein wird, wie zu mir geredet worden ist.“ Die drei Zeitstufen Präsens („ich vertraue“), Futur („dass es so sein wird“) und Präteritum („wie zu mir geredet worden ist“) werden hier eingesetzt, um die ganze Spannbreite eines solchen Glaubens, der aus der vergangenen Verheißung in der gefährdeten Gegenwart Hoffnung für die Zukunft schöpft, einzufangen.

3. Das „Wir der Notgemeinschaft“

In der vierzehnten Nacht seit Ausbruch des Sturms „witern“ die Seeleute Land in der Nähe (V. 27) und wollen sich im Rettungsboot heimlich absetzen. Paulus warnt den Hauptmann und seine Soldaten: „Wenn diese nicht im Schiff bleiben, könnt ihr nicht gerettet werden“ (V. 31). Die Soldaten verhindern die geplante Flucht. Jeder Egoismus in dieser Situation hätte fatale Folgen für die anderen. Nur gemeinsam kann die Rettung gelingen, und die nautische Kunst der Seeleute wird zumindest noch gebraucht, um das Schiff nicht zu weit vom Land entfernt auf Grund zu setzen.

Vierzehn Tage ohne richtige Verpflegung sind genug. Paulus ermuntert daher alle, endlich Nahrung zu sich zu nehmen, weil „dies zu eurer Rettung dient“ (V. 34; mit der anschließenden Zusicherung: „Keinem von euch wird ein Haar von seinem Haupt verloren gehen“, vgl. Lk 21,18), und geht mit gutem Beispiel voran: „Nach diesen Worten nahm

⁹ Zu diesem Visionsbericht und dem (oft übersehenen) in 27,10 (θεωρῶ!) vgl. die treffenden Ausführungen bei B. Heininger, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (HBS 9), Freiburg i.Br. 1996, 290-297; bes. ansprechend ist die Überlegung, dass Paulus im Endeffekt selbst zum Engel für seine Mitreisenden wird.

¹⁰ R.C. Tannehill, Narrative Unity (s. Anm. 6), 333: „He refers in this way to his own God because the majority of his audience has other gods. Thus the ‘all’ who are promised rescue consist primarily of pagans who do not worship the one God.“

¹¹ Vgl. D. Mendonca, Shipwreck and Providence (s. Anm. 6), 82.

er Brot, dankte (εὐχαρίστησεν) Gott vor allen¹², brach es und begann zu essen. Da fasten alle guten Mut und nahmen ebenfalls Nahrung zu sich“ (V. 35f.). Die Beschreibung der Aktion des Paulus, seiner „Mahlzeit ... auf den Wellen des Mittelmeeres“¹³, ist eindeutig eucharistisch eingefärbt. Das wird dennoch in der Exegese oft heftig bestritten. Die Argumente sind: Einer allein kann nicht für sich Eucharistie feiern, und Heiden können nicht daran teilnehmen, was sie faktisch ja auch nicht tun. Möglich wäre immerhin, dass Paulus die Eucharistie mit seinen zwei oder drei christlichen Gefährten begeht, aber das ist nicht einmal so entscheidend. Die erzählerische Intention dieser Szene geht dahin, die Heilserfahrung, die der Eucharistie innewohnt, auszuweiten auf alle Menschen an Bord, aber auf indirekte Weise: Durch Nachahmung dessen, was Paulus tut, wird auch ihnen Hilfe geschenkt.

Dazu passt der anschließende kleine Erzählerkommentar in V. 37: „Wir waren aber alle Seelen auf dem Schiff zweihundertsechundsiebzig.“ Das „Wir“ der kleinen Gruppe um Paulus ist hier zum „Wir der Notgemeinschaft“¹⁴ geworden. Dieser inklusive, ja universale Zug wird vielleicht noch unterstrichen durch einen möglichen Symbolwert der Zahl „zweihundertsechundsiebzig“. Es handelt sich dabei nämlich um eine sogenannte Dreieckszahl, das heißt in diesem Fall um die Summe aller Zahlen von eins bis dreiundzwanzig (1 + 2 + 3 ... + 23).¹⁵ Das bringt Totalität zum Ausdruck.

Dennoch droht eine weitere große Gefahr. Als das rettende Ufer schon in Sichtweite ist, wollen die Soldaten ihre Gefangenen töten, damit keiner durch Wegschwimmen entkomme (V. 42). Hier bewährt sich erst recht die „Menschenfreundlichkeit“ des Hauptmanns. Er will Paulus retten und hindert seine Soldaten an der Ausführung ihres Vorhabens (V. 43). Dann befiehlt er, die Schwimmer sollten als erste das auseinander brechende Wrack verlassen. Die übrigen sollen versuchen, auf Schiffsplanken oder, so wörtlich, „auf einigen von denen vom Schiff“ an Land zu gelangen. Das wird meist mit „auf anderen Schiffstrümmern“ wiedergegeben. Es könnte sich aber ebenso gut oder eher noch auf Seeleute beziehen, die sich als Rettungsschwimmer betätigten.¹⁶ Das wäre ein weiterer schöner Beleg für die Solidargemeinschaft, die sich zuletzt etabliert hat.

4. Auf Malta

Auf der Insel Malta (28,1) werden die Geretteten von „Barbaren“ (βάρβαροι in V. 2 und V. 4; die EÜ hat dafür „Einheimische“) in Empfang genommen. Wer antike Erzählliteratur kennt, denkt sofort an Seeräuber und Kannibalen, die sich auf die armen Schiffbrüchigen stürzen. Aber ein kleines Wunder geschieht: Auch die Barbaren üben ganz unge-

¹² P. *Seul*, Rettung (s. Anm. 6), 157, vergleicht die Dankopfer, die in der antiken Schifffahrt üblich waren, „wenn das Schiff in seinen Bestimmungshafen einlief oder aus dem Hafen auslief“.

¹³ B. *Reicke*, Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeeres Act 27.33-38. in: ThZ 4 (1948) 401-410.

¹⁴ K. *Löning*, Gottesbild (s. Anm. 6), 93 Anm. 13; vgl. auch R.C. *Tannehill*, Narrative Unity (s. Anm. 6), 335: „Here, however, the entire ship's company becomes a single 'we'“.

¹⁵ Vgl. dazu mit Belegen P. *Seul*, Rettung (s. Anm. 6), 158f.

¹⁶ So die sehr hilfreiche Erwägung bei P. *Seul*, Rettung (s. Anm. 6), 176f., der in seiner Übersetzung dann aber doch seltsamerweise für „die einen auf Brettern, die anderen auf Schiffstrümmern“ optiert; vgl. auch D. *Mendonca*, Shipwreck and Providence (s. Anm. 6), 232: „on some people from the ship“.

wöhnliche φιλαθρωπία und zünden für die durchnässten und frierenden Menschen ein wärmendes Feuer an (V. 2). Sie haben auch ein Organ für die Wahrnehmung des Numinosen, auch wenn sie noch zu Fehldeutungen neigen, die der Erzähler nur implizit korrigiert. Als sich eine Giftschlange in die Hand des Paulus verbeißt, halten sie ihn für einen Mörder, der von der Rachegöttin Dike unerbittlich verfolgt wird, über den Schiffbruch hinaus (V. 4). Sie warten darauf, dass er anschwillt und tot umfällt (V. 6). Paulus aber schüttelt die Natter einfach ab ins Feuer (V. 5), und nichts geschieht. Daraufhin ändern die Barbaren ihre Meinung und halten ihn für einen Gott (V. 6; indirekt korrigiert wird dies z.B. dadurch, dass Paulus in V. 8 zur Vorbereitung einer Heilung zu Gott betet).

Auch der erste Mann der Insel mit dem römischen Namen Publius verhält sich sehr freundlich (φιλοφρόνως) und bewirtet Paulus und Begleiter in seinem Haus (V. 7). Er und die anderen Insulaner konnten nicht wissen, dass sie dafür reichlich belohnt werden. Paulus heilt zunächst den von Fieber und Durchfall gequälten Vater des Publius (V. 8) und sodann alle Kranken der Insel (V. 9). Er benutzt die Gelegenheit aber auffälligerweise weder zum Predigen noch zum Taufen. Direkte Verkündigung scheint in dieser Situation nicht angesagt zu sein: „... the voyage to Rome is concerned not with missionary preaching but with the cooperative relationships that are possible between Christianity and pagan society.“¹⁷

Drei Monate später begibt sich die Gruppe um Paulus und den Hauptmann wieder auf den Weg nach Rom, diesmal auf einem alexandrinischen Schiff, das auf Malta überwintert hatte und das, an beiden Bugseiten aufgemalt, Abbild und Namen der Dioskuren trägt.¹⁸ Die Dioskuren sind das göttliche oder halb-göttliche Brüderpaar Castor und Pollux, die als besondere Spezialisten für die Rettung aus Seenot galten. Aus dem reichen Belegmaterial sei nur eine Stelle aus einem Gedicht Theokrits zitiert¹⁹:

Wir preisen ... die beiden Brüder ..., die Retter (σωτήρας) ... der Schiffe, wenn diese den Gestirnen, die am Himmel auf- und untergehen, trotzen und in schreckliche Stürme geraten. Dann türmen (die Winde) am Heck eine große Woge auf oder am Bug oder wo immer sie wollen und schleudern (die Wassermassen) in den hohlen Rumpf ... Es tost das weite Meer, gepeitscht von Stürmen und Hagelkörnern ... Und dennoch: Ihr zieht auch aus der Tiefe die Schiffe heraus samt den Seeleuten, mögen sie auch meinen, sterben zu müssen. Rasch hören die Winde auf, und glänzende Stille liegt über der See; die Wolken haben sich verlaufen hierhin und dorthin ...

Unwillkürlich ist man versucht, sich zu fragen, ob Gott sich auch dieser fremden Truppen bedient, damit die Reise diesmal glatter verläuft als beim ersten Versuch. Aber das führt vielleicht selbst für Lukas ein wenig zu weit.

5. Die symbolische Dimension

Fest steht aber, dass wir in diesen beiden Kapiteln, die eine literarische Meisterleistung erster Güte darstellen, auf eine Verkündigungstheologie ganz eigener Art treffen. Sie ver-

¹⁷ R.C. Tannehill, Narrative Unity (s. Anm. 6), 341.

¹⁸ Vgl. F.J. Dölger, „Dioskuroi“. Das Reiseschiff des Apostels Paulus und seine Schutzgötter. Kult- und Kulturgeschichtliches zu Apg 28,11, in: AuC 6 (1950) 276-285.

¹⁹ Theokrit, Idyll 12.4-20; übers. nach B. Effe, Theokrit: Gedichte (TuscBü), Düsseldorf – Zürich 1999, 155.

richtet auf direkte Bekehrungsversuche, lässt aber auch Außenstehende partizipieren an der christlichen Heilserfahrung. Voraussetzung dafür ist ein allgemeines humanes Ethos, das auch eine gemeinsame Basis schafft für die fruchtbare Kooperation von Christen und Nichtchristen zum Wohl aller. Dieses Ethos wird in der Erzählung charakterisiert als Menschenfreundlichkeit, Wohltätigkeit, Hilfsbereitschaft, auch als Dankbarkeit und Freigiebigkeit (die Bewohner Maltas statten Paulus und Gefährten in 28,10 Ehrbezeugungen ab und rüsten sie für die Weiterreise aus) und als Offenheit für das Wirken des Göttlichen. Man fühlt sich angesichts von Menschen wie Julius, Publius und den Malteser Barbaren nicht zufällig an die Theorie von der *anima naturaliter christiana* erinnert.

Man wird die symbolische Lektüre dieser geschlossenen Erzählung sogar noch ein Stück weiter vorantreiben dürfen. Einen Anlass dafür gibt die mehrfache Verwendung der Termini „retten“ und „Rettung“ an die Hand, die doppeldeutig sind. Sie meinen Rettung aus einer unmittelbaren Gefahr, aber auch Rettung zum Heil, zum ewigen Leben, in soteriologischem Sinn. Der Sturm, der Schiffbruch und die vierzehn dunklen Tage fungieren dann als Bild für das Endgeschehen mit seinen katastrophalen Begleiterscheinungen. Das prophetische Wort sagt es an und begleitet es. Rituale – das Mahl, das Brotbrechen – geben zusätzliche Hilfestellung. So kann Rettung geschehen nicht nur exklusiv, für den Rest der wahren Glaubenden, sondern auch inklusiv für alle Menschen, die – um es mit einer biblischen Wendung zu sagen – guten Willens sind (vgl. das Zitat aus Jes 40,5 in Lk 3,6: „Und alles Fleisch wird sehen das Heil Gottes“).²⁰

III. Der Pionier unserer Rettung: der Hebräerbrief

Im Hebräerbrief²¹, einem in manchem rätselhaften Text, fällt – anders als in der Apostelgeschichte generell – das Zurücktreten typischer Verkündigungssprache ins Auge. Die Wortgruppe um κηρῦσσειν zum Beispiel ist überhaupt nicht vertreten; andere Leitbegriffe sind eher schwach repräsentiert²²; nur um das Wortfeld von μαρτυρεῖν ist es etwas besser bestellt. Ein Grund dafür dürfte sicher der sein, dass sich das Schreiben primär nach innen richtet, an eine gefährdete Gemeinde. Das bedeutet aber nicht, dass es nach außen hin nichts zu sagen hätte. Wir wählen, um dies besser zu erkennen, zunächst bewusst einen Zugang von außen her.

²⁰ K. Löning, Gottesbild (s. Anm. 6), 90: „Dieser Vorgang zeigt in einem Modell, was in der christlichen Verkündigung im Maßstab universalgeschichtlicher Eschatologie entworfen wird: das Bild einer mit Sicherheit bevorstehenden kosmischen Katastrophe und die Rettung daraus, möglich für jeden, der an die Kraft und den Willen Gottes glaubt, Menschen aus dem Tod zu retten.“

²¹ An neueren, durchweg hilfreichen Kommentaren seien genannt: E. Gräßer, An die Hebräer. Bd. 1-3 (EKK 17,1-3), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990-1997; H.-F. Weiß, Der Brief an die Hebräer (KEK 13), Göttingen 1991; G. Schunack, Der Hebräerbrief (ZBK 14), Zürich 2002; M. Karrer, Der Brief an die Hebräer. Kapitel 1,1 – 5,10 (ÖTBK 20,1), Gütersloh – Würzburg 2002; H.W. Attridge, The Epistle to the Hebrews (Hermeneia), Philadelphia 1989; W.L. Lane, Hebrews 1-8 (WCB 47A); Hebrews 9-13 (WCB 47B), Dallas, TX 1991; P. Ellingworth, The Letter to the Hebrews (NIGTC), Grand Rapids, MI – Carlisle 1993; C.R. Koester, Hebrews (AnCB 36), New York et al. 2001; sie sind im Folgenden vorausgesetzt, auch wo sie nicht eigens erwähnt werden.

²² Je zweimal διδάσκειν und εὐαγγελίζεσθαι, je einmal διδάσκαλος und ἀπαγγέλλειν.

1. Der Umgang mit dem Tod

„Der ist kein Sklave, der den Tod nicht fürchtet“, schreibt Euripides in einem Fragment aus einer unbekanntem Tragödie.²³ Andere antike Autoren schließen sich an. Bei Plato sollen die Hüter des Idealstaats dazu erzogen werden, den Tod nicht zu fürchten und nicht an die Unterwelt und ihre Schrecken zu glauben. Anders können sie nicht tapfer und frei sein.²⁴ Lukrez preist Epikur in geradezu hymnischer Sprache, weil er die Menschheit von der bedrückenden Furcht vor dem Tod befreit hat.²⁵ Das große Vorbild war natürlich Sokrates. Um dazu unter vielen Stimmen nur Seneca zu zitieren: Obwohl er, Sokrates, die Chance hatte zu entkommen, blieb er in Haft, um die Menschen zwei gewichtige Dinge zu lehren, nämlich weder den Tod zu fürchten noch das Gefängnis und so innerlich ganz frei zu sein.²⁶

Auf diese Erwartungshaltung nimmt ein Abschnitt im zweiten Kapitel des Hebräerbriefs Bezug, der unsere besondere Aufmerksamkeit verdient (2,10-15)²⁷:

¹⁰Denn es war geziemend für ihn (Gott), wegen dem alles und durch den alles ist, dass er, viele Kinder zur Herrlichkeit führend, den Pionier ihrer Rettung durch Leiden vollende. ¹¹Denn der, welcher heiligt (Jesus), und die, die geheiligt werden, stammen alle von einem (Gott) ab. Deswegen schämt er (Jesus) sich auch nicht, sie Brüder zu nennen, ¹²wenn er sagt: „Verkünden werde ich (ἀπαγγεῶ) deinen Namen meinen Brüdern, inmitten der Gemeinde (ἐκκλησία) werde ich dich preisen“ (Ps 22,23) ... ¹⁴Da nun die Kinder teilhaben an Blut und Fleisch, hatte auch er (Jesus) in gleicher Weise Anteil an ihnen, damit er durch seinen Tod den vernichte, der Gewalt hat über den Tod, nämlich den Teufel, ¹⁵und damit er alle die befreie, die aus Furcht vor dem Tod durch das ganze Leben hindurch der Sklaverei verfallen waren.

Alle zu befreien, die sich versklavt fühlen aus Angst vor dem Tod – man sollte meinen, dass dies als frohe Kunde empfunden wurde in einer Welt, die sich in der eingangs skizzierten Weise mit dem Tod auseinandersetzte, und dies selbst dann, wenn man die mythologischen Implikationen der Figur des Teufels nicht unbedingt mit zu übernehmen bereit war (obwohl der Tod auch im paganen antiken Denken oft genug personifiziert wurde). Die Grundbotschaft jedoch sollte eigentlich allerorten offene Ohren finden und ihre eigene Attraktivität entfalten.

2. Probleme mit der Rezeption

Das war offenkundig nicht ganz der Fall. Unser Brief ist an eine christliche Gemeinde adressiert, deren Mitglieder sich marginalisiert und sozial diskriminiert fühlen. Sie werden von ihren Nachbarn ausgelacht und verachtet. Einige sind öffentlich geschmäht und zur Schau gestellt worden (10,33). Andere waren im Gefängnis (10,34) oder sind es immer

²³ Euripides, Fr. 950 Nauck; zitiert bei Philo, *Omn Prob Lib 22*. Sammlung der Parallelen in *G. Strecker; U. Schnelle*, *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus*. Band II: *Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse*, Berlin – New York 1996, 1084-1088.

²⁴ Platon, *Resp III 386a-b*.

²⁵ Vgl. Lukrez, *Rer Nat 1.63-79.102-26; 3.1-30*.

²⁶ Seneca, *Ep 24.4*.

²⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt auch *F. Laub*, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief (BU 15)*, Regensburg 1980, 66-87.

noch (13,3). Besitz wurde konfisziert (10,34), und so fort. Als Resultat ihres Verbleibens in der christlichen Minoritätsgruppe hatten sich die Adressaten mehr eingehandelt, als sie erwartet hatten.²⁸ Oder wenn wir wieder die Außenperspektive einnehmen: Der römische Historiker Tacitus, in etwa ein Zeitgenosse des anonymen Autors des Hebräerbriefs, spricht vom „unheilvollen Aberglauben“ der Christen und bezeichnet sie als „wegen ihrer Schandtaten verhasst“.²⁹

Warum all dies? Was ist der Grund für die Diskrepanz zwischen dem, was wir erwarten würden, und dem, was sich tatsächlich abspielt? Eine Teilantwort verbirgt sich hinter der unscheinbar wirkenden Eröffnung unseres Textstücks durch „Denn es war geziemend für Gott ...“ Unser Autor hat zweifellos eine Schulung in griechischer Rhetorik mitgemacht, davon zeugt sein geschliffener Stil auf Schritt und Tritt. Er wusste daher genau Bescheid über die Bedeutung der Kategorie des *πρέπον*, dessen, was sich ziemt und nicht ziemt, in rhetorischer Theorie und Praxis.³⁰ So gab es zum Beispiel relativ klare Vorstellungen davon, wie man in geziemender Weise von einer Gottheit zu reden hatte und wie man es nicht tun sollte.³¹ Götter waren per definitionem unsterblich. Sie litten nicht, und sie starben nicht, und wenn sie gelegentlich menschliche Gestalt annahmen, dann nur als zeitweilige Verkleidung. Einige Mysterienkulte kannten zwar geheime Mythen über sterbende Gottheiten, die wieder ins Leben zurückkehrten, aber sehr prominent und weit verbreitet war diese Vorstellung nicht. Sie bleibt außerdem immer noch weit hinter dem zurück, was die Christen von ihrem Kultheros aussagten, dass dieser nämlich öffentlicher Beschämung ausgesetzt und als Verbrecher am Kreuz hingerichtet worden war. Mel Gibson hat uns in „The Passion“ daran erinnern wollen, was das wirklich bedeutete, auch wenn er dabei nach meinem Eindruck maßlos übertrieben und so seinem Anliegen letztlich geschadet hat.³²

3. Die Beweisführung

Aber schauen wir auf die Eingangsthese unseres Autors zurück: „Denn es war geziemend für Gott ..., den Pionier ihrer Rettung durch Leiden zu vollenden.“ Wir verstehen nun besser, dass dies ein sehr kühner Vorstoß ist, mit Implikationen, die man nur als „coun-

²⁸ D.A. deSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"*, Grand Rapids, MI 2000, 122: „... the hearers are getting more than they bargained for as a result of joining and remaining with the Christian minority group.“

²⁹ Tacitus, Ann 15,44.

³⁰ Vgl. A.C. Mitchell, *The Use of πρέπον and Rhetorical Propriety in Hebrews 2:10*, in: CBQ 54 (1992) 681-701.

³¹ Vgl. (mit weiteren Belegen) E. Gräßer, *Hebr 1* (s. Anm. 21), 126-128, bes. 126, wo er bemerkt, „daß πρέπον zum technischen Verb der hellenistischen Theoziee geworden ist“, mit Verweis auf M. Pohlenz, *Τὸ πρέπον*. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes (1933), in: Ders., *Kleine Schriften I*, Hg. von H. Dörrie, Hildesheim 1965, 100-139, hier 137f.

³² Sehr informativ und erhellend ist dazu jetzt R. Zwick; Th. Lentz (Hg.), *Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte* (Aschendorff Paperbacks), Münster 2004; vgl. auch die kritischen Anmerkungen von M.M. Mitchell, *Aramaica Veritas and the Occluded Orientalism of Mel Gibson's Passion of the Christ*, in: Criterion 43.2 (2004) 20-25; B. Heiningger, „The Passion of the Christ“ und die Passion Jesu. Exegetische Anmerkungen zu einem umstrittenen Jesusfilm, in: LS 55 (2004) 275-286.

ter-cultural“, der herrschenden Kultur entgegenlaufend, bezeichnen kann. Unser Autor kreiert eine neue Definition dessen, was für Gott geziemend ist, und sie schließt ein, was Paulus immerhin noch einen Skandal für jüdische und Torheit für griechische Ohren nennt (1Kor 1,23; wir erkennen hier übrigens eine deutliche Differenz zwischen dem Hebräerbrief und Paulus).

Zur Rhetorik gehört es allerdings auch, dass man seine These zu beweisen sucht, und unser Autor weiß, dass er das tun muss, wenn anders er seine Adressaten nicht doch noch gänzlich verlieren will. Seine Argumentation verläuft in etwa folgendermaßen: All dies setzt voraus, dass Jesus wirklich ein menschliches Wesen war, einer wie wir, dass er das Leben von der Innenseite her kannte und daher wusste, dass es selten ein reines Vergnügen darstellt, sondern ganz im Gegenteil oft bittere Wendungen nimmt und schmerzlich endet. Diese weit reichende Solidarität bringt unser Autor sehr schön zum Ausdruck mit den Worten: „Deswegen schämt Jesus sich auch nicht, sie Brüder und Schwestern zu nennen“ (was später ein Echo finden wird in 11,16: „Deswegen schämt Gott sich nicht, ihr Gott genannt zu werden“, nämlich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs). Schließlich lässt unser Autor Jesus sogar aus dem Buch der Psalmen zitieren: „Ich (Jesus) werde deinen (Gottes) Namen meinen Brüdern und Schwestern verkünden, inmitten der Gemeinde werde ich dich preisen.“³³

Jesus in unserer Mitte, als unser Bruder, mit uns betend, voll und ganz vertraut mit unserer menschlichen Last – das ist eine attraktive Vision, die manches andere, negative Erlebnis ausgleichen kann. „Dass Jesus die Glaubenden hoch genug einschätzt, um mit ihnen wie mit Schwestern und Brüdern umzugehen, gibt den Adressaten ein Gefühl für ihre eigene Würde zurück, das gebrochen und von den ungläubigen Nachbarn so gründlich attackiert worden war. Es vertieft auch ihr Gefühl der Dankbarkeit und der Verpflichtung gegenüber dem Sohn, der sie ehrenvoll behandelt weit über das hinaus, was sie verdient haben.“³⁴

4. Ein seltener christologischer Titel

Diese attraktive Vision wird schließlich noch verdichtet in einen sehr seltenen, aber ebenso anschaulichen christologischen Titel hinein³⁵: Jesus ist der „Pionier“ oder „Anführer“ unserer Rettung. Das griechische Wort, das hier gebraucht wird, ἀρχηγός, hat mehrere aufschlussreiche Bedeutungen.³⁶ Es lohnt sich, sie zu entfalten und narrativ auszuspinnen, weil sich so die Verkündigungsqualität dieser Christusbezeichnung zeigt.

³³ Vgl. dazu T. Lewicki. „Weist nicht ab den Sprechenden!“ Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief (Paderborner Theologische Studien 41), Paderborn 2004, 39-44.

³⁴ D.A. deSilva, Perseverance in Gratitude (s. Anm. 28), 115: „That Jesus esteems the believers highly enough to associate with them as sisters and brothers would restore the hearers' shaken sense of their own honor (assailed so thoroughly by their unbelieving neighbors) as well as deepen their sense of gratitude and obligation to the Son who treated them with honor beyond their deserving.“

³⁵ Außerdem im Neuen Testament nur noch in Hebr 12,2 und Apg 3,15; 5,31; verwandt ist aber πρόδρομος, „Vorläufer“, in Hebr 6,20; vgl. auch αἰτιος, „Urheber“ in Hebr 5,9 und in Hebr 3,1 die singuläre Verwendung von ἀπόστολος, „Apostel“, als christologischer Titel; s. E. Gräßler, Hebr I (s. Anm. 21), 130-133.

³⁶ Vgl. im einzelnen P.-G. Müller, Χριστός ἀρχηγός, Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation (EHS.T 28), Frankfurt a.M. u.a. 1973, und die Lexika.

Ein ἀρχηγός ist der Führer einer Truppe oder einer Expedition. Er ist der Gründerheros einer Familie oder Sippe. Als solcher errichtet er zum Beispiel einen Staat, fungiert als Urheber und als Patron. In Form einer Miniaturerzählung: Er bahnt den Weg durch einen dichten Urwald. Er macht die Furten aus, wo ein breiter, reißennder Fluss durchquert werden kann. Er kennt die gefährlichen Sanddünen und die rettenden Oasen in der Wüste. Er findet die versteckten Pässe, die über hochragende, schneebedeckte Berge führen. Er geleitet seine Truppe sicher nach El Dorado, dem gelobten Land. Er lässt sie schauen, um mit Ernst Bloch zu sprechen, was „allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat“³⁷. Alles, was Christen zu tun haben, ist, einfach ihm zu folgen.

5. Außerhalb des Lagers

Mit diesem Titel „Pionier“ oder „Anführer“ sind wir gleichsam in eine dynamische Bewegung geraten. Dazu passt es, dass man mit vier eng verwandten Verben der Bewegung in gewissem Sinn die gesamte Theologie des Hebräerbriefs umschreiben kann. Diese Verben sind:

ἐρχεσθαι, „kommen“ (6,7; 8,8; 10,37; 11,8; 13,23),
 προσέρχεσθαι, „hinzutreten“ (4,16; 7,25; 10,1.22; 11,6; 12,18.22),
 εἰσερχεσθαι, „hineingehen“ (3,11.18f.; 4,1.3[bis].5.6[bis].10f.; 6,19f.; 9,12.24f.; 10,5),
 ἐξέρχεσθαι, „hinausgehen“ (3,16; 7,5; 11,8[bis]; 13,13).

Einige Beispiele: Abraham „zog aus (ἐξῆλθεν), ohne zu wissen, wohin er kommen würde (ἐρχεται)“ (11,8). „Daher kann er (Jesus) auch die retten, die durch ihn zu Gott hinzutreten (προσερχομένους)“ (7,25). „Wir wollen uns daher eifrig bemühen, in jene Ruhe einzugehen (εἰσελθεῖν)“ (4,11).³⁸ Eine besonders prominente Funktion gewinnt das Hinausgehen in einer Passage im Schlusskapitel, der wir uns wieder im Detail zuwenden wollen (13,11-14)³⁹:

¹¹Denn von den Tieren, deren Blut wegen der Sünde in das Heiligtum hineingebracht wird durch den Hohenpriester, werden die Leiber außerhalb des Lagers verbrannt.
¹²Deshalb litt auch Jesus, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores. ¹³Daher wollen wir hinausgehen (ἐξερχώμεθα) zu ihm, außerhalb des Lagers, und seine Schmach tragen. ¹⁴Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern wir suchen die zukünftige.

Hinrichtungsstätten und Begräbnisstätten lagen in der Antike allenthalben außerhalb der Stadttore. Der Tod, insbesondere der schmachvolle Tod, soll vom Ort der Lebenden möglichst ferngehalten werden. So verhielt es sich auch mit Golgota, dem Ort der Kreuzigung

³⁷ E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1970, 1628.

³⁸ Vgl. zum Ganzen bei F. Laub, *Bekenntnis und Auslegung* (s. Anm. 27), z.B. den Zwischentitel zum zusammenfassenden Schlussabschnitt auf S. 265: „Das προσέρχεσθαι der Gemeinde als paränetische Konsequenz aus dem εἰσερχεσθαι des Hohepriesters Jesus.“

³⁹ Vgl. H. Koester, „Outside the Camp“: Hebrews 13:9-14, in: HThR 55 (1962) 299-315; J. Thurén, *Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13* (AAAbO.H 47,1), Åbo 1973; D. Lührmann, *Der Hohepriester außerhalb des Lagers* (Hebr 13,12), in: ZNW 69 (1978) 178-186; R.W. Johnson, *Going Outside the Camp. The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews* (JSNT.S 209), Sheffield 2001.

Jesu, der sich außerhalb der alten Stadtmauern befand. Dieses schlichte Faktum bildet die Basis zunächst für die Deutung des Todes Jesu in Kategorien des Sühnopfers und sodann für den Appell, der daraus abgeleitet wird: Auch wir wollen hinausziehen und den uns zukommenden Platz an der Seite Jesu einnehmen. Die Marginalisierung der Gemeinde und ihre ständige Liminalität, ihre Position auf der Schwelle, werden zum Ideal verklärt und schließlich in einen eschatologischen Bezugsrahmen gestellt. Um es mit einem authentischen Pauluswort zu sagen: „Denn unsere Heimat ist im Himmel“ (Phil 2,20).⁴⁰

Ein gewisser Dualismus spielt hier unverkennbar mit herein, insbesondere im Hebräerbrief. Neuerdings wurde gezeigt, dass sein Autor sehr wahrscheinlich direkten Zugang zu mittelplatonischem Gedankengut hatte.⁴¹ Andererseits bleibt dennoch festzuhalten, dass dieser Ausblick der Bewältigung der vorhandenen, schwierigen Lebenssituation dient. Freiwillig Schmach zu tragen fällt nicht leicht und bedarf starker motivierender Impulse. Im Dienst dieses Unternehmens steht die ganze Argumentation unseres Autors, darauf zielt sie ab. Sie setzt sich in erster Linie die Identitätsstärkung der gefährdeten Gemeinde zum Ziel⁴², ist insoweit Verkündigung nach innen. Aber eine solche Gemeinde, die den Tod nicht fürchtet und in der Schmach geduldig ausharrt, kann zu einem provozierenden und werbenden Zeichen werden und so indirekt Verkündigung auch für die Außenwelt sein.

IV. Ein ewiges Evangelium: die Offenbarung des Johannes

Ein „Evangelium aeternum“ spielt bekanntlich eine bedeutende Rolle im Denken von Joachim von Fiore, das für die geistige Geschichte der franziskanischen Bewegung so wichtig und problematisch werden sollte.⁴³ Der Ausdruck beruht letztlich auf einer Stelle in der Johannesoffenbarung⁴⁴, wo es heißt (Offb 14,6f.)⁴⁵:

⁶Und ich sah einen anderen Engel, der in der Himmelsmitte flog; der hatte ein ewiges Evangelium (als Evangelium) zu verkünden (εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγέλιον) für die,

⁴⁰ Vgl. *M. Theobald*, „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige“ (Hebr 13,14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde, in: Ders., Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 538-562; *K. Backhaus*, Das Land der Verheißung. Die Heimat der Glaubenden im Hebräerbrief, in: NTS 47 (2001) 171-188.

⁴¹ Vgl. *W. Eisele*, Ein unerschütterliches Reich: Die mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief (BZNW 116), Berlin – New York 2003.

⁴² Gut thematisiert von *D.A. deSilva*, Despising Shame. Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews (SBLDS 152), Atlanta, GA 1995.

⁴³ Vgl. zu seiner Exegese ausführlich, wenn auch kritisch (meines Erachtens manchmal zu kritisch) *H. de Lubac*, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Seconde Partie I (Théologie 42), Paris 1961, 437-558; einen Längsschnitt durch die Auslegungsgeschichte der Offb bieten jetzt *J. Kovacs: Chr. Rowland*, Revelation (Blackwell Bible Commentaries), Oxford 2004.

⁴⁴ Als erste Einführung in dieses als schwierig geltende Buch eignet sich D.L. Barr (Hg.), Reading the Book of Revelation. A Resource for Students (Resources for Biblical Study 44), Atlanta, GA 2003; einen guten Überblick geben auch die Beiträge in *K. Backhaus* (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001.

⁴⁵ Zur Erklärung vgl. *U.B. Müller*, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh – Würzburg ²1995, 264-271.

die auf der Erde sitzen, und für jede Nation und jeden Stamm und jede Zunge und jedes Volk. ⁷Er sagte mit lauter Stimme: „Fürchtet Gott und gebt ihm Ehre, denn gekommen ist die Stunde seines Gerichts, und huldigt dem, der den Himmel und die Erde machte und das Meer und die Quellen der Wasser!“

1. Die Ankündigung des Gerichts

Auf den ersten Blick scheint hier urchristliche Verkündigungssprache vorzuliegen, und einige Exegeten haben diese Stelle auch in Anspruch genommen, um einen frühen apokalyptischen Ursprung des urchristlichen Gebrauchs von „Evangelium“ zu postulieren.⁴⁶ Aber bei genauerem Hinsehen ändert sich das Bild. „Evangelium“ wird nur hier ausnahmsweise ohne Artikel gebraucht, und das Verb „(als Evangelium) verkünden“, das sonst immer (mit Ausnahme der Parallele in Offb 10,7) im Medium steht, erscheint hier im Aktiv (vgl. 10,7). Dieser sprachlichen Eigenart korrespondiert eine andere inhaltliche Füllung. „Evangelium“ meint nicht mehr frohe Botschaft vom erlösenden Sterben und der Auferweckung Jesu, sondern konzentriert sich ganz auf die Ansage des Gerichts.

Der Kontext spricht diesbezüglich eine eindeutige Sprache: Die Geretteten stehen mit dem Lamm auf dem Berg Zion und tragen Jesu Namen und Gottes Namen auf ihrer Stirn geschrieben (14,1). Das große Babylon, eine Chiffre für das römische Imperium, ist gefallen (14,8).⁴⁷ Wer das Tier und sein Bild aus Offb 13 angebetet hat, muss vom Zornwein Gottes trinken (14,9f.). Der Menschensohnähnliche (in 14,14f.) und ein anderer Engel (in 14,17f.) brechen, mit einer scharfen Sichel bewaffnet, zur Ernte auf. Das Evangelium scheint fast zur Drohbotschaft verkehrt zu sein. Allenfalls der Aufruf, Gott zu fürchten und zu ehren, in V. 7 eröffnet noch eine Perspektive der möglichen Umkehr und Rettung.

2. Die falsche Lehre

Eine vergleichbare Beobachtung lässt sich zum Umgang des Apokalyptikers mit διδάσκω, „lehren“, und διδάχή, „Lehre“, anstellen. Er verwendet diese Termini nur in zwei der sieben Sendschreiben⁴⁸, in den Briefen nach Pergamon (2,12-17) und Thyatira (2,18-29)⁴⁹.

⁴⁶ So P. Stuhlmacher, *Das Paulinische Evangelium. I: Vorgeschichte* (FRLANT 95), Göttingen 1968, 210-218. Zur Diskussion (und Kritik) vgl. H. Frankemölle, *Evangelium. Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht* (SBB 15), Stuttgart ²1994, 121-123.

⁴⁷ Vgl. zur symbolischen Bedeutung von Städten in der Offb B. Rossing, *The Choice between Two Cities. Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse* (HTS 48), Harrisburg 1999.

⁴⁸ Zu ihrem Aufbau und ihrer Aussage vgl. F. Hahn, *Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen*, in: G. Jeremias; H.-W. Kuhn; H. Stegemann (Hg.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt*. FS K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 357-394; W. Popkes, *Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse*, in: ZNW 74 (1983) 90-107; D.E. Aune, *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)*, in: NTS 36 (1990) 182-204.

⁴⁹ Material zu den beiden Orten, das auch zum Verständnis der Sendschreiben einiges beiträgt, findet sich bei W.M. Ramsey, *The Letters to the Seven Churches* (1904). Updated Edition. Hg. von M.W. Wilson. Peabody, MA 1994; C.J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (1986) (The Biblical Resource Series), Grand Rapids, MI 2001; W. Radt, *Pergamon: Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt 1999; C.E. Fant; M.G. Reddish, *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey*, Oxford 2003.

und zwar jedes Mal in negativem Sinn. In Pergamon gibt es in der christlichen Gemeinde leider Leute, die „an der Lehre Bileams festhalten, der den Balak lehrte, den Söhnen Israels eine Falle zu stellen, sodass sie Götzenopferfleisch aßen. So hast du auch solche, die in gleicher Weise an der Lehre der Nikolaiten festhalten“ (2,14f.). In Thyatira lehrt die Prophetin Isebel⁵⁰ die Knechte Jesu und verführt sie dazu, „Unzucht zu treiben und Götzenopferfleisch zu essen“ (2,20; vgl. 2,24).

Der Gebrauch der alttestamentlichen Decknamen Bileam (aus dem Buch Numeri) und Isebel (die Frau König Ahabs aus 1 Kön 18) geben eine Handhabe dafür, auch „Unzucht zu treiben“ mehr im Sinn der biblischen Prophetie zu verstehen, als Abfall von der reinen Lehre und Hinwendung zum Götzendienst. Das Essen von Götzenopferfleisch dürfte dann konkret auf die tatsächliche Teilnahme dieser Christen und Christinnen (Isebel!) an rituellen Mählern abzielen. Die theologischen Gegner des Sehers zeigten sich ganz einfach kompromissbereiter, was den Umgang mit der heidnischen Stadtgesellschaft anging, und legten weniger Skrupel an den Tag. Über die Tragweite dieses Konflikts sollten wir uns keine Illusionen machen. Die meisten von uns würden sich heute sehr wahrscheinlich aus Überzeugung auf der Seite der Gegner wiederfinden und nicht auf der Seite des Propheten Johannes.

3. Das öffentliche Zeugnis

Da ἀγγέλλειν und Komposita in der Offenbarung völlig ausfallen und κηρύσσειν nur ein einziges Mal von einem Engel ausgesagt wird (in 5,2: „Und ich sah einen starken Engel, der verkündete mit lauter Stimme: ‚Wer ist würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen?‘“), fragt sich, was an positiven Möglichkeiten zur Thematisierung von Verkündigungsfunktionen überhaupt noch bleibt. Die Frage lässt sich relativ eindeutig beantworten: Positiv besetzt ist das Wortfeld des „Zeugen“ und des „Zeugnisses“, das vor der Öffentlichkeit der Welt abgelegt wird.⁵¹

Gleich zu Beginn schon hören wir in 1,1f., dass Jesu Knecht Johannes „das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi bezeugt“. Jesus selbst wird in 1,5 der „treue Zeuge“ genannt. Wichtig für die Situierung ist sodann 1,9:

Ich, Johannes, euer Bruder und Gefährte in der Drangsal und der Herrschaft und dem Ausharren bei Jesus, kam auf die Insel, die Patmos heißt, wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu.

Die wahrscheinlichste Deutung dieses umstrittenen Verses ist die, dass der Seher Johannes wegen seiner prophetisch inspirierten Verkündigung der Botschaft von Jesus Christus in Konflikt mit den Behörden geriet und auf die Insel verbannt wurde.⁵² Ihm bleibt jetzt

⁵⁰ Zu ihrer Gestalt s. *P.B. Duff*, *Who Rides the Beast? Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse*, Oxford – New York 2001, 83-125.

⁵¹ Vgl. *R. Filippini*, *La forza della verità. Sul concetto di testimonianza nell'Apocalisse*, in: *RivBib* 38 (1990) 401-449; *H. Rose*, *Das Zeugnis Jesu. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes* (TANZ 32), Tübingen 2000.

⁵² Zur Begründung s. nur *G.K. Beale*, *The Book of Revelation (NIGTC)*, Grand Rapids, MI – Carlisle 1999, 200-202; *G.R. Osborne*, *Revelation (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)*, Grand Rapids, MI 2002, 78-82.

nur noch das Zeugnis durch die Niederschrift und Versendung dessen, was er visionär wahrnimmt.

Die Relegation auf die Insel stellt im Übrigen eine eher leichte Form der Bestrafung dar. Nicht immer ging es so glimpflich ab. Zum Äußersten war es zum Beispiel bereits gekommen im Fall des Antipas in Pergamon (2,13):

Ich weiß, wo du wohnst: Wo der Thron des Satans steht. Und du hältst fest meinen Namen, und du leugnest den Glauben an mich nicht, auch nicht in den Tagen des Antipas, meines Zeugen, meines getreuen, der getötet wurde bei euch, wo der Satan wohnt.

Hier war es offenkundig schon zu einer echten Exekution durch römische Autoritäten gekommen, vielleicht auf Denunziation von dritter Seite hin, wie es später in dem berühmten Briefwechsel zwischen Plinius und Kaiser Trajan beschrieben wird. Wahrscheinlich gab es bislang nur wenige Todesfälle. Vielleicht war Antipas sogar der einzige und wird deshalb namentlich erwähnt. Für den Apokalyptiker war das schon Anlass genug, ein düsteres Zukunftsbild zu entwerfen, das die ganze Schar der getreuen Zeugen Jesu zunächst einmal in einem einzigen großen Blutbad untergehen sieht (vgl. nur 6,9: „... ich sah unter dem Altar die Seelen derer, die hingeschlachtet worden waren um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses willen“ und 17,6: „Und ich sah die Frau trunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu“). Erneut sollten wir uns darüber im Klaren sein, dass es sich dabei im Wesentlichen um eine Projektion handelt⁵³, die auf einer bestimmten Sichtweise zeitgeschichtlicher Ereignisse beruht.⁵⁴

Heben wir aus dem weiteren Verlauf nur noch das Schicksal der beiden Zeugen in 11,3-12 hervor, die 1260 Tage lang als Propheten reden und dann getötet werden.⁵⁵ Ihre Leichen bleiben dreieinhalb Tage lang auf der Gasse der großen Stadt (Jerusalem) liegen, ehe der Geist Gottes sie wieder auferweckt und entrückt. Vielleicht verbergen sich dahinter Elija und Moses, Petrus und Paulus oder sogar Johannes der Täufer und Jesus. Mit dieser gesamten Zeugnisthematik ist die spätere christliche Vorstellung vom Märtyrer um des Glaubens willen zwar noch nicht ganz erreicht, wird aber doch unverkennbar schon vorbereitet.

⁵³ Vgl. *J. Speigl*, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus, Amsterdam 1970, 51: „Ob aber und in welchem Maße die Apokalypse mehr ist als eine prophetische Warnung vor dem Kaiserkult, nämlich auch Spiegelbild aktueller Christenverfolgung, das läßt sich schwer sagen. Wir dürfen jedenfalls die Prophezeiungen dieser Schrift nicht einfach in Geschehenes umwandeln.“

⁵⁴ Über den historischen Kontext informieren zuverlässig (und ohne manche früher übliche Einseitigkeiten) *L.L. Thompson*, The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, Oxford – New York 1990; *St.J. Friesen*, Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins, Oxford – New York 2001; *H. Giesen*, Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse, in: Ders., Studien zur Johannesapokalypse (SBAB 29), Stuttgart 2000, 100-213; vgl. ferner *H. Ulland*, Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12-13 (TANZ 21), Tübingen 1997; *U. Riemer*, Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle (Beiträge zur Altertumskunde 114), Stuttgart – Leipzig 1998.

⁵⁵ Vgl. *U.B. Müller*, Offb (s. Anm. 45), 204-221.

4. Die Distanzierung

Es liegt auf der Hand, dass das Zeugnis, das hier eingeschärft und abgelegt wird, für die ungläubige Welt Gericht bedeutet. Was das „ewige Evangelium“ ankündigt, wird im Schicksal der Zeugen umgesetzt und schlägt auf die Täter zurück. Das gebrochene Verhältnis zur Welt, das hier zum Ausdruck kommt, spiegelt sich auch in einer Verhaltensanweisung, auf die wir in 18,4f. treffen⁵⁶:

⁴Und ich hörte eine andere Stimme aus dem Himmel, sagend: „Kommt heraus, mein Volk, aus ihr, damit ihr nicht mit teilhabt an ihren Sünden, und damit ihr von ihren Schlägen nicht empfanget, ⁵denn aneinandergereicht wurden ihre Sünden bis zum Himmel, und es gedachte Gott ihrer Unrechttaten.“

„Ihr“ in dem Zitat bezieht sich wieder auf die große Stadt Babylon. Zwar muss man das nicht unbedingt ganz wörtlich nehmen, als würden die Christen aufgefordert, tatsächlich ihre Häuser und Städte zu verlassen und in die Einöde zu ziehen. Auch sind verschiedene alttestamentliche Hintergründe zu beachten, zum Beispiel die Aufforderung, aus Sodom zu fliehen, in Gen 19 oder auch Jer 51,45: „Mein Volk, ziehe aus Babel hinweg.“ Dennoch wird zumindest ein geistiges Abstandnehmen von der umgebenden Stadtgesellschaft eingefordert. Christen sollen sich „moralisch und vielleicht sogar sozial von den korrupten und verführerischen Einflüssen römischer Herrschaft in Kleinasien distanzieren“⁵⁷.

Man kann auch all das, wenn man so will, als eine Form indirekter Verkündigung ansehen, auch wenn ganz deutlich die Unheilsandrohung und das Gericht im Vordergrund stehen, was selbstverständlich auch wieder, als Kehrseite, die Stabilisierung der Rest- und Kerngemeinde erreichen will. Ganz wird sich das Gericht nicht aus der christlichen Botschaft eliminieren lassen, und es mag Zeiten und Situationen geben, wo eine solche prophetische Kritik, selbst in dieser Härte, durchaus angebracht erscheint.

V. Ausblick

Wir haben drei sehr unterschiedliche Positionen kennen gelernt, die sich alle im neutestamentlichen Schrifttum finden. Das ist bereits ein erstes Ergebnis: Das Neue Testament spricht auch in dieser Frage nicht mit einer einzigen Stimme, sondern hält eine Mehrzahl von Optionen bereit. Dem lässt sich als zweite Einsicht an die Seite stellen, dass sich Verkündigung nicht nur in der Form der missionarischen Predigt vollzieht, die

⁵⁶ Zum ganzen Kapitel 18 s. R. Bauckham, *The Economic Critique of Rome in Revelation 18*, in: Ders., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 338-383.

⁵⁷ D.E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C), Nashville 1998, 991: „... the summons to flight refers to the necessity of Christians disentangling themselves and distancing themselves morally, and perhaps even socially, from the corrupt and seductive influences of Roman rule in Asia“; s. auch H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 395: „Der Seher verlangt in unserem Abschnitt, daß die Christen Distanz zum götzdienerischen Rom halten, damit sie nicht das für die Stadt bestimmte Gericht trifft. Es geht um die Befreiung der Christen aus der Sklaverei der göttliche Ansprüche stellenden Staatsmacht. So geschehen, ist die Aufforderung, aus der Stadt auszuziehen, verwandt mit dem Exodusmotiv, das die gesamte Offb durchzieht.“

auf Bekehrung und Taufe abzielt, sondern auch auf mehr indirekte Weise, durch einfaches Zusammenleben, durch geduldiges Ausharren und durch provozierendes öffentliches Zeugnis.

Die Apostelgeschichte hat uns in ihren Schlusskapiteln ein sehr attraktives Modell vor Augen geführt. Inklusive Heilserfahrung ist möglich, wo Christen und Nichtchristen auf der Basis gemeinsam geteilter Werte zueinander finden. Christen verzichten auf blinden missionarischen Eifer. Nichtchristen legen ihnen gegenüber Humanität an den Tag. Am Ende wird ihnen allen Rettung zuteil. Diese Botschaft lässt sich am besten vermitteln in der Form der Erzählung, als narrative Theologie. Manchmal vermeint man förmlich, ein leises Zwinkern in den Augen des Erzählers Lukas wahrzunehmen, wenn er beispielhalber von dem doppelten Fehlversuch der freundlichen Barbaren auf Malta berichtet.

Im Hebräerbrieff spricht ein kultivierter und hoch gebildeter Autor, der seine rhetorischen Lektionen gelernt hat und für den selbst zeitgenössische Philosophie keine unbekannte Größe ist. Dennoch geht es ihm nicht mehr um Vermittlung und Akkomodation. Dafür hat sich die Lage in seiner Adressatengemeinde zu sehr zugespitzt. Der Faktor der sich dehrenden Zeit übt eine negative Wirkung aus; die Gläubigen werden schlaff und müde. Die Anfeindungen durch eine Umwelt, die für diese seltsame neue Sekte nur ein Kopfschütteln übrig hat, fügen das Ihre hinzu. Identitätssicherung erscheint als die vordringliche Aufgabe. Daraufhin werden die zentralen Inhalte der Verkündigung – das Leiden und Sterben Jesu, seine Auferweckung, sein Eingehen in den himmlischen Bereich – instrumentalisiert. Nur auf diesem Umweg mag es letztlich gelingen, auch einen Effekt nach außen hin zu erzielen.

Vollends gewandelt hat sich die Situation, wenn wir zur Johannesoffenbarung kommen. Schon der Sprachstil, den man als nahezu barbarisch bezeichnen kann, und die Wahl der visionären, apokalyptischen Form sprechen für sich. Prophetische Kritik, so lautet das Gebot der Stunde. Sie richtet sich sogar als erstes gegen Christen, die mehr Bereitschaft zum Kompromiss und zur Assimilation an den Tag legen. Scharf attackiert werden aber auch Politik, Kommerz, Kultur und Religion des römischen Imperiums, das in dürtiger Verkleidung als Untier aus dem Meer und als große Dirne Babylon in Erscheinung tritt. Die Ansage des Evangeliums in 14,6 ist inzwischen ganz auf die Gerichtsandrohung hin zugespitzt.

Wir sprachen von Optionen, und ich vermute, dass es deutlich sein dürfte, bei welchem Paradigma unsere Sympathien liegen. Aber wir sollten nicht vergessen, dass alle drei Formen indirekter Verkündigung ihre Stunde hatten und dass für jede von ihnen wieder eine Stunde kommen mag, wo sie ihren je eigenen, unverwechselbaren Beitrag leisten kann.

When dealing with the topic of proclamation in the New Testament, we tend to look mainly for "kerygmatic" terms and to ignore other perspectives which may be called implicit. The article demonstrates this, focusing first on Acts 27-28. In this symbolic narrative inclusive salvation is mediated not by missionary preaching, but by common human virtues such as philanthropy, solidarity, and hospitality. Secondly, in

Hebrews we emphasize, based on 2:10-15 and 13:11-14, the request of constant liminality, i.e. living on the edge. But a community which does not fear death and which despises shame might draw the attention of outsiders. Finally, in Revelation the “eternal gospel” (14:6) no longer summarizes the saving events, but rather announces God’s final judgement. The act of witnessing, resulting even in death (2:13) seems to be the only form of proclamation true believers can practice.