

PETRUS IN JOPPE – EIN TOTENERWECKER

KOGNITIV-NARRATOLOGISCHE BEOBACHTUNGEN ZU APG 9,36-43 ALS TOTENERWECKUNGSERZÄHLUNG

I. EINLEITUNG

Im 9. Kapitel der Apostelgeschichte wird erzählt, wie der Apostel Petrus – im Rahmen seiner Visitationsreise¹ an die Mittelmeerküste – von Lydda nach Joppe zu der kurz zuvor verstorbenen Jüngerin Tabitha geholt wird (Apg 9,36-43). Er erweckt die dort im Obergemach eines Hauses aufgebahrte Verstorbene vom Tod, indem er zunächst alle im Raum Anwesenden hinauswirft, darauf zum Gebet auf die Knie fällt, sich anschließend dem Leichnam zuwendet und zu der toten Frau folgende Worte spricht: Ταβιθά, ἀνάστηθι (Apg 9,40). Dann hilft er der wieder Lebenden auf und präsentiert sie den im Haus versammelten Trauernden (Apg 9,41). Das Ereignis wird in ganz Joppe bekannt und führt dazu, dass viele zum Glauben an den Kyrios kommen (Apg 9,42). Petrus bleibt daraufhin noch einige Tage in Joppe, und zwar beim Gerber Simon (Apg 9,43).

Welche Konturen erhält die Figur des Petrus, der in dieser Erzähl-episode eine Tote erweckt? In der Forschung zu neutestamentlichen Totenerweckungserzählungen gibt es auf diese Frage folgende Antworten:

Der Totenerwecker Petrus aus der Apostelgeschichte sei nicht mit dem im 1. Jahrhundert n. Chr. im Mittelmeerraum wirkenden Apostel gleichzusetzen. Dies betont Gérard Rochais in seiner heute immer noch lesenswerten Monographie zu Totenerweckungserzählungen aus dem Jahr 1981: „Il nous a semblé plus probable que ni Jésus ni Pierre n’avaient ressuscité de morts“². Stephanie Fischbach kommt am Ende ihres 1992 erschienenen Buches *Totenerweckungen: Zur Geschichte einer Gattung* zu dem Fazit, „daß man den ntl. [...] Totenerweckungserzählungen nicht gerecht würde, reduzierte man die Auseinandersetzung mit ihnen auf die

1. Vgl. C. BÖTRICH, *Petrus: Fischer, Fels und Funktionär* (Biblische Gestalten, 2), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2001, S. 159: „Hier scheint es ganz direkt um die Visitation von Gemeinden zu gehen, die schon immer mit Jerusalem verbunden waren“.

2. G. ROCHAIS, *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament* (SNTS MS, 40), Cambridge – London – New York, Cambridge University Press, 1981, S. 2.

historische Fragestellung“³. Aus einer anderen Perspektive betrachtet Beate Kowalski in einem Aufsatz aus dem Jahr 2005 die Figur des Totenerweckers Petrus: „Die Erweckung der Tabita [...] stellt Petrus in Konkurrenz zu hellenistischen Wundertätern dar und legitimiert ihn als Apostel“⁴. Ob mit dieser Aussage Petrus als historische oder als erzählte Figur charakterisiert werden soll, bleibt offen.

Genauer zwischen diesen beiden Aspekten differenziert dann Bernd Kollmann in seinem Wunderkompendiums-Artikel „Stütze der Gemeinde erwacht zu neuem Leben“ aus dem Jahr 2017. Er hält es zwar für möglich, dass in Apg 9,36-43 „eine alte Gemeindefradition aus Joppe, die von der Heilung einer Christin namens Tabita durch Petrus erzählt, unter Einfluss der Vorbilder aus dem Alten Testament und der Jesusüberlieferung zu einer Totenerweckung ausgestaltet wurde“⁵. Gleichzeitig unterscheidet er aber zwischen dem Petrus der außertextuellen Realität und der Erzählfigur, wenn er darauf hinweist: „Die Tabitaerzählung zeichnet Petrus als legitimen Sachwalter der Wunderkraft Jesu [...] und proklamiert den Apostel als Heilsbringer, der den großen Wunderpropheten des Alten Testaments in nichts nachsteht“⁶.

In diesen Forschungspositionen, die in chronologischer Reihenfolge vorgestellt worden sind, spiegelt sich wider, welche Entwicklung die Beschäftigung mit Erzählfiguren innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft genommen hat. Es ist mittlerweile Konsens: Der Bedeutung biblischer Erzählfiguren kommt man nur unzureichend auf die Spur, wenn man sie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt untersucht, in welchem Verhältnis sie zu den außertextuellen Personen stehen, auf die sie referieren. Jan Rügemeier bringt es auf den Punkt: „Figuren bleiben Teil einer Erzählung und sind in dieser Hinsicht nie mit realen Personen identisch“⁷.

Die strukturalistische Erzählforschung hatte aus dieser Erkenntnis die Konsequenz gezogen, außertextuelle Referenzen bei der Figurenanalyse weitestgehend auszublenden. „Im Zentrum strukturalistischer Forschung

3. S.M. FISCHBACH, *Totenerweckungen: Zur Geschichte einer Gattung* (Forschung zur Bibel, 69), Würzburg, Echter, 1992, S. 304.

4. B. KOWALSKI, *Der Fenstersturz in Troas (Apg 20,7-13)*, in *SNTU* 30 (2005) 19-37, S. 36.

5. B. KOLLMANN, *Stütze der Gemeinde erwacht zu neuem Leben (Die Auferweckung der Tabita) – Apg 9,36-43*, in R. ZIMMERMANN et al. (Hgg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. II: Die Wunder der Apostel*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2017, 197-203, S. 201.

6. *Ibid.*

7. J. RÜGEMEIER, *Poetik der markinischen Christologie: Eine kognitiv-narratologische Exegese* (WUNT, II/458), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, S. 49.

[stand ...] die Figur als Textstruktur und Zeichenkomplex. Die Strukturalisten blenden den mimetischen, moralischen und psychologischen Aspekt der Figuren, ihren Bezug zur Welt jenseits des Textes, weitgehend aus und konzentrieren sich auf textuelle Struktur und Handlungsfunktion“⁸.

Mit der „kognitiven Wende“, von der in der Literaturwissenschaft seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts gesprochen wird⁹, hat sich der Fokus der Figurenanalyse noch einmal verschoben. Im Anschluss an die Arbeiten von Jens Eder und Fotis Jannidis¹⁰ geht die kognitive Narratologie davon aus, dass eine Erzählfigur grundsätzlich nur als mentales Modell¹¹ in der Vorstellung der Rezipierenden existiert. Die geistige Konzeptionalisierung einer Erzählfigur vollzieht sich dabei ähnlich wie die Wahrnehmung und Beurteilung eines realen Menschen. Da „unsere Wahrnehmung realer Personen [...] unvollständig [ist ...] wird [sie] stets durch kognitive Schemata ergänzt“¹².

Bei der Erstellung des mentalen Figurenbildes spielen somit Inferenzen, die von den Rezipierenden im Laufe des Lektüreprozesses gezogen werden, eine wichtige Rolle. In der Narratologie versteht man unter „Inferenzen“ sukzessive vorgenommene Verknüpfungen und Schlussfolgerungen. Beim Inferieren füllen Rezipierende Leerstellen im Text durch ihr Vorwissen oder verknüpfen mit bestimmten Schlüsselbegriffen einer Erzählung *frames* oder *scripts*, die in der Erzählung selbst nicht

8. J. EDER, *Die Figur im Film: Grundlagen der Figurenanalyse*, Marburg, Schüren, 2008, S. 48.

9. Vgl. S. FINNERN, *Narratologie und biblische Exegese: Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28* (WUNT, II/285), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, S. 36-45; D. HERMAN, *Cognitive Narratology*, in P. HÜHN – J.C. MEISTER – J. PIER – W. SCHMID (Hgg.), *Handbook of Narratology*, Berlin, De Gruyter, 2014, I, 46-64, bes. S. 48-51; RÜGGEMEIER, *Poetik* (Anm. 7), S. 7-25.

10. Als Standardwerke der kognitiv-narratologischen Erzählfiguren-Analyse gelten: EDER, *Figur im Film* (Anm. 8) und F. JANNIDIS, *Figur und Person: Beitrag zu einer historischen Narratologie* (Narratologia 3), Berlin – New York, De Gruyter, 2004.

11. Vgl. J. EDER, *Gottesdarstellung und Figurenanalyse: Methodologische Überlegungen aus medienwissenschaftlicher Perspektive*, in U.E. EISEN – I. MÜLLNER (Hgg.), *Gott als Figur: Narratologische Analyse biblischer Texte und ihrer Adaptionen* (HBS, 82), Freiburg i.Br. – Basel – Wien, Herder, 2016, 27-54: „Da man Figuren bewusst wahrnimmt, versteht und erinnert, sind sie offensichtlich in irgendeiner Form mental repräsentiert. Das überzeugendste Konzept zu ihrer mentalen Repräsentation besagt, dass Figuren unserem Bewusstsein in Form *mentaler Modelle* gegeben sind. Dieses Konzept stammt aus der Psychologie und Philosophie und ist in der Literaturtheorie auf Figuren angewendet worden. Mentale Modelle sind multimodale, dynamische mentale Repräsentationen: Sie verbinden verschiedenen Formen der Informationsverarbeitung – sprachlich, bildlich, akustisch u. s. w. – zu einer anschaulich erlebten Ganzheit, die sich im Zeitverlauf verändert“ (S. 32).

12. M. MARTÍNEZ – M. SCHEFFEL, *Einführung in die Erzähltheorie*, 9., erweiterte und aktualisierte Auflage, München, Beck, 2012, S. 147.

näher ausgeführt werden. Grundsätzlich entwickelt so jeder Rezipient bzw. jede Rezipientin aufgrund des je eigenen Vorwissens und der je eigenen Fähigkeit, inferierende Konsequenzen zu ziehen, ein eigenes mentales Bild einer Erzählfigur. Folglich gibt es so viele mentale Modelle einer Erzählfigur, wie es Rezipierende gibt.

Da es neutestamentlicher Wissenschaft in historisch-kritischer Tradition jedoch um intersubjektiv nachvollziehbare Analyseergebnisse und nicht um den Austausch über subjektive Inferenzen geht, wird bei der wissenschaftlichen „interpretativen Analyse [neutestamentlicher Erzählfiguren] auf das Wissen idealer Modellrezipienten“¹³ rekurriert. Somit wird im Folgenden untersucht, welches mentale Bild des Totenerweckers Petrus die intendierte Leserschaft der Apostelgeschichte – in der Terminologie Umberto Ecos: der Modell-Leser¹⁴ – bei der Rezeption von Apg 9,36-43 entwickelt, wobei ein idealtypischer Rezeptionsprozess nachgezeichnet werden soll. Idealer Weise vollzieht sich die Konzeptualisierung einer Erzählfigur im Rezeptionsvorgang stets in einem wechselseitigen Abgleich des Vorwissens der Modell-Leserschaft mit den beim Rezipieren neu hinzukommenden Informationen. Kognitivisten bezeichnen diese beiden einander ergänzenden unterschiedlichen Interpretationsstränge als *bottom up*- und *top down*-Prozesse¹⁵.

Die Inferenzen, die von der Modell-Leserschaft der Apostelgeschichte vorgenommen werden, basieren auf dem enzyklopädischen Wissen von im Mittelmeerraum lebenden Menschen des ausgehenden 1. Jahrhunderts n. Chr. Auf der Basis dieses Wissens soll im Folgenden schrittweise die Annäherung an Petrus, den Totenerwecker, erfolgen:

II. DAS VON APG 9,36-39 EVOZIERTE MENTALE MODELL: PETRUS, EIN HERBEIGEHLTER TRAUERREDNER

Wenn in Apg 9,36.37 von der Wohltätigkeit der Tabitha, ihrer Erkrankung, ihrem plötzlichen Tod, der Waschung ihres Leichnams und ihrer Aufbahrung im Obergemach des Hauses erzählt wird, deutet für die

13. EDER, *Gottesdarstellung und Figurenanalyse*, S. 31 (Anm. 11).

14. Vgl. zur Theorie vom „Modell-Leser“: U. Eco, *Lector in fabula: Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München, Hanser, 1987. Der Modell-Leser ist derjenige, der einem Text „dazu verhilft zu funktionieren“ (S. 64). Mit diesem Begriff bezeichnet Eco also einen Leser, der „an der Aktualisierung des Textes so [... mitwirkt], wie es sich der Autor gedacht hat“ (S. 67).

15. Vgl. JANNIDIS, *Figur und Person* (Anm. 10), S. 240: „Die Figur ist ein mentales Modell eines Modell-Lesers, das inkremental im Fortgang des Textes gebildet wird“.

Modellleserschaft nichts darauf hin, dass die Verstorbene im weiteren Verlauf der Handlung vom Tod erweckt werden könnte. Wie aus literarischen¹⁶ und ikonographischen¹⁷ Quellen gut belegt ist, gehörte es im 1. Jahrhundert n. Chr. sowohl bei den paganen als auch bei den jüdischen Bevölkerungsgruppen des Mittelmeerraumes zu den traditionellen Gepflogenheiten, einen verstorbenen Menschen zunächst einmal zu waschen, ihn anzukleiden bzw. den Leichnam in ein Leinentuch einzuhüllen¹⁸ und ihn dann aufzubahren¹⁹, damit die Totenklage vollzogen werden konnte²⁰. Anschließend wurde die verstorbene Person dann durch

16. Vgl. R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (SupplJSJ, 94), Leiden – Boston, MA, Brill, 2005, S. 479: „Literary testimony is the main source for funerary ceremony, burial rites, and practices, for the preparation of the dead and final burial. It is preserved in contemporary literature of the latter part of the first century: Josephus *War* 1.673; 3.437; *Ant.* 15.196–200; *Against Apion* 2.205; New Testament: Mark 15:46 (also Matthew 27:59–61) 16:1; Luke 23:56, 24:1; John 11:44; 19:39–40; Acts 5:6–10, 9:36–37. The tractate *Semahot* dedicated to laws of burial and mourning includes some early traditions“.

17. Vgl. C. DIOGO DE SOUZA – C. KESSER BARCELLOS DIAS, *The Iconography of Death: Continuity and Change in Prothesis Ritual through Iconographical Techniques, Motifs, and Gestures Depicted in Greek Pottery*, in *Classica* 31 (2018) 61–87.

18. Vgl. J. ZANGENBERG, *Trockene Knochen, himmlische Seligkeit: Todes- und Jenseitsvorstellungen im Judentum der hellenistisch-frühromischen Zeit*, in A. BERLEJUNG – B. JANOWSKI (Hgg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT, 64), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 655–689: „Der Tote wurde gewaschen und in Tücher (Joh 11,44) oder Binden (Lk 23,53) gehüllt bzw. in Gewänder gekleidet. Reste solcher Leichentücher haben sich in Palästina nur unter extrem günstigen Bedingungen erhalten. Besonders aufschlussreich sind die Befunde aus einem Kammergrab der Akeldama-Nekropole in Jerusalem, wo eine männliche Leiche in Tücher gehüllt in einem Grabstollen aufgefunden wurde. Spektakuläre Textilfunde wurden auch aus der großen Nekropole von Hîrbet Qazone am Ostufer des Toten Meeres berichtet. Fingerringe, Ohringe, Kämme, Kosmetikgegenstände, Kleidungsreste sowie zuweilen auch Sandalen, die neben manchen Leichen gefunden wurden, belegen, dass Tote nicht nur nackt in ein Tuch gehüllt wurden, sondern manche Familien es vorzogen, ihre verstorbenen Angehörigen mit deren persönlichem Schmuck und in schöner Kleidung beizusetzen“ (S. 663).

19. Gegen KOLLMANN, *Stütze der Gemeinde* (Anm. 5), der behauptet: „In der Waschung der Toten spiegeln sich jüdische Begräbnisriten wider (mSchab 23,5). Regulär hätte sich unmittelbar danach das Begräbnis angeschlossen. Die stattdessen erfolgende Überführung des Leichnams in das Obergeschoss des Hauses setzt für die Rezipienten der Geschichte das unmissverständliche literarische Signal, dass das Ganze ein gutes Ende nehmen wird“ (S. 198).

20. Vgl. zu den Trauerbräuchen im Alten Israel: E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOTSup, 123), Sheffield, JSOT Press, 1992, S. 148: „Archaeological and biblical evidence allow the following reconstruction of eighth-century BCE Judahite burial and mortuary activities. The body was dressed and adorned with jewelry including rings, earrings, necklaces and bangles. Select individuals, including women, were then wrapped in a cloak, as evidenced by Samuel’s apparition and the presence of toggle pins and fibulae in burials. The attired body was then carried to the tomb on a bier [...] (2 Sam. 3.31). Assembled mourners rent their clothes, wore sackcloth, lamented and offered sacrifices including tithed commodities (Deut. 26.14 [...])“ – Vgl.

die Trauergesellschaft zur Bestattung zum Friedhof geleitet. Die Beisetzung fand zumeist noch am Todestag statt²¹.

Je angesehener ein verstorbener Mensch war, desto mehr Wert wurde darauf gelegt, dass im Rahmen der Totenklage eine Leichenrede gehalten wurde²². In Apg 9,38.39 wird erzählt, dass Petrus, der sich im nahe gelegenen Lydda aufhält, von zwei Abgesandten der Gemeinde aus Joppe dringend darum gebeten wird, nach Joppe zur verstorbenen Tabitha zu kommen. Diese Information dürfte bei der Modell-Leserschaft das *script* „Totenklage mit Leichenrede“ aktiviert haben.

In Apg 8,2 war bereits im Hinblick auf den gewaltsam zu Tode gekommenen Stephanus davon erzählt worden, dass er von angesehenen Männern betrauert worden war und eine große Totenklage (κοπετὸν μέγαν) erhalten hatte. In Bezug auf die Trauerrituale, die mit dem Tod der Tabitha verbunden sind, kommt diesem erzählerischen Detail der Apostelgeschichte über die Trauer um Stephanus ein *primacy effect* zu: die ideale Leserschaft erwartet aufgrund der Begebenheiten rund um die Beisetzung des Stephanus, dass auch die Tabitha angemessen betrauert werden wird. Angesichts der Bedeutung, die der verstorbenen Tabitha²³ für die Gemeinde in Joppe zugekommen war, überrascht es nicht, dass Petrus

zu den Trauerbräuchen im römisch-hellenistischen Kontext: M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition, Second Edition*, Lanham, MD – Boulder, CO – New York – Oxford, Rowman & Littlefield, 2002, S. 5: „As soon as the moment of dying was over, the body was prepared for the *próthesis*, or wake. In the early period it was a grand, public occasion, probably taking place out of doors. But after the restrictive legislation of the sixth and fifth centuries it was held indoors, or at least in the courtyard within the household. First the eyes and mouth were closed by the next of kin, and the body was washed, anointed and dressed by the woman of the house, usually in white, but sometimes in the case of an unmarried or newly married person in wedding attire. It was then laid on a bier, with a mattress, pillow and cover, with the feet paced towards the door or street. [...] The head, which at this stage was uncovered, was decorated with garlands of laurel and celery“.

21. Vgl. M. TILLY, „Wenn ein Stein bewegt wird...“: *Tod und Trauer im Judentum in der römischen Kaiserzeit*, in G. MAYER – M. TILLY, *Lebensform und Lebensnorm im Antiken Judentum: Untersuchungen zur jüdischen Religionssoziologie und Theologie in hellenistisch-römischer Zeit*, hg. D. SCHUMANN (DCLS, 30), Berlin – Boston, MA, De Gruyter, 2015, 185-196, bes. S. 189.

22. Vgl. für den römischen Bereich: F. PRESCENDI, *Klagende Frauen: Zur weiblichen Trauerhaltung in Rom*, in T. SPÄTH – B. WAGNER-HASEL (Hgg.), *Frauenwelten in der Antike: Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart – Weimar, Metzler, 2000, 102-111: „[D]ie Aufgabe, den Zusammenhang zwischen Toten und Lebenden mittels der Integration des Verstorbenen in die Ahnenreihe zu schaffen, scheint in der römischen Kultur Männern zuzufallen: Sie tragen die Leiche oder die Ahnenbilder, und ein männlicher Nachkomme oder naher Verwandter (oder bei öffentlichen Begräbnissen auch ein Magistrat) hält die Leichenrede (Seneca *ad Marc.* 15,3)“ (S. 106).

23. Vgl. für den römischen Bereich: PRESCENDI, *Klagende Frauen* (Anm. 22), S. 106, Anm. 189: „Leichenreden werden auch für weibliche Verstorbene der Senatsaristokratie gehalten“. Vgl. ferner: Cicero, *De or.* 2.44.

als ein in der Nähe befindlicher prominenter Vertreter der frühchristlichen Bewegung darum gebeten wird, an ihrer Beerdigung teilzunehmen. Die Modell-Leserschaft inferiert, dass er bei den Trauerfeierlichkeiten die Leichenrede halten soll. Die von den Abgesandten verwendeten Formulierung $\mu\eta\ \delta\kappa\nu\acute{\eta}\sigma\eta\varsigma$ lässt eine besondere Dringlichkeit zum Ausdruck kommen. Dass Petrus nicht zögern soll, von Lydda nach Joppe zu kommen, erklären sich die idealen Rezipienten durch die Tatsache, dass Tabithas Beisetzung unmittelbar bevorsteht²⁴. Joppe ist von Lydda ungefähr 13 km entfernt. Diese Strecke kann zu Fuß in drei Stunden zurückgelegt werden²⁵. Mit der entsprechenden Beeilung ist es somit vorstellbar, dass Petrus noch vor Abschluss der Trauerfeierlichkeiten eintrifft.

Wenn Petrus dann im Haus, in dem Tabitha aufgebahrt liegt, auf trauernden Witwen trifft, komplettiert dies das *script* des jüdischen Totenrituals²⁶. Die sprichwörtlich gewordenen Klageweiber, zumeist Witwen, sind unverzichtbarer Bestandteil jüdischer Beerdigungen²⁷. Aber auch im paganen Bereich fiel das Trauern in den Aufgabenbereich der

24. Vgl. R.I. PERVO, *Acts: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis, MN, Fortress, 2009, S. 255, Anm. 45: „The phrase $\mu\eta\ \delta\kappa\nu\acute{\eta}\sigma\eta\varsigma$ („please don’t hesitate“) is part of the polite language of epistolography [...]. Literary use emerges in the second century: Erotian frg. 60.14; Lucian *Jupp. conf.* 6; *Imag.* 3; Pseudo-Clementine *Letter of Clement to James* 19.3; Theophilus *Autolyc.* 3.1; cf. Dio of Prusa 1.56; Achilles Tattius *Leuc. Clit.* 1.2.2. It can also be construed as septuagintal: Num 22:16“.

25. Vgl. A. LINDEMANN, *Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk: Beobachtungen zu Reden, Wundererzählungen und Mahlberichten*, in ID., *Die Evangelien und die Apostelgeschichte: Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte* (WUNT, 241), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 186-230, bes. S. 204, Anm. 94.

26. Vgl. S. SCHROER, *Tod und Gender im alten Israel und seinen Nachbarkulturen*, in EAD. (Hg.), *Sensenfrau und Klagemann: Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2014, 43-52: „Wie die Frauen für die ganze Sphäre des Eintritts in das Leben zuständig sind, so weisen antike Gesellschaften ihnen auch die Begleitung des Lebensausgangs zu. Es gibt eine komplexe Rollenteilung im Umgang mit Toten, Rituale regeln den Übergang vom Leben zum Tod. Die genderspezifische Forschung zu Trauer und Klage ist in den letzten zwanzig Jahren interdisziplinär sehr vorangetrieben worden. Es fällt auf, dass die Klage im gesamten Mittelmeerraum ein weibliches Gendervorzeichen hat, das sich sowohl an der darstellenden Kunst als auch an den Textzeugnissen ablesen lässt. Die Institution der Klagefrau (Jer 9,17-22) ist, auch wenn beim Verlust von Angehörigen alle Familienmitglieder selbstverständlich Trauer- und Klageriten befolgten, eine typisch weibliche Rolle. Der Grund ist wahrscheinlich, zumindest in Israel, nicht, dass man Frauen die Bereiche des Emotionalen ‚zuschob‘, sondern dass Frauen spezielle Kompetenzen im Umgang mit Geburt und Tod hatten. Hier gründete eine gesellschaftliche Autorität, die für die Beschreibung und Rekonstruktion der Religionsgeschichte und der Frauengeschichte Israels von zentraler Bedeutung ist“ (S. 48f.).

27. Auch für die römischen Trauerbräuche gilt, „dass die Rituale und Gesten, die den Schmerz des Verlustes zum Ausdruck bringen, in der römischen Kultur Sache der Frauen sind. [...] Das Gesetz – schließt Plutarch – verlange von jedem Geschlecht das, was ihm zustehe; das Beweinen von Toten wird nach dieser Darstellung Frauen, nicht aber Männern zugestanden“ (PRESCENDI, *Klagende Frauen* [Anm. 22], S. 104).

Frauen²⁸. Dass diese Frauen dem Petrus die Kleider vorzeigen, die Tabitha für sie genäht hatte, kann die Modell-Leserschaft als nachträgliche Rechtfertigung der Tatsache deuten, dass der Apostel so unvermittelt von Lydda nach Joppe geholt worden war. Die herausragende Bedeutung, die die μαθήτρια Tabitha aufgrund ihrer Wohltätigkeit für die Gemeinde in Joppe hatte, rechtfertigt eine solche Maßnahme. Noch immer besteht für die Modell-Leserschaft kein Grund zur Annahme, dass sich im Folgenden eine Wiederbelebung der Toten vollziehen wird. So passt das Zeigen der Kleider der Tabitha „weniger zur Exposition einer Wundererzählung als vielmehr zum Bericht von einem Beileidsbesuch, in dessen Verlauf der Besucher erfährt, *warum* gerade in diesem Fall der Tod so besonders schmerzlich ist“²⁹.

In narratologischer Hinsicht bemerkenswert ist, dass die guten Taten der μαθήτρια – im Kontrast zur knappen Darstellung der Herbeiholung des Petrus – in großer Ausführlichkeit geschildert werden. Eine wörtliche Rede, in der Petrus die Erfüllung der an ihn herangetragenen Bitte zusagt, fehlt. Erzählt wird nur, dass Petrus den Wunsch der Abgesandten aus Joppe ohne Umschweife erfüllt, indem er sofort aufbricht. Dass der Leichnam der Tabitha in einem Obergemach aufgebahrt worden ist, wird das erste Mal in Apg 9,36 erzählt. Die mit dem jüdischen Gesetz vertraute Modell-Leserschaft bringt die Erwähnung dieses nicht-öffentlichen Aufbahrungsortes in Einklang mit Maßnahmen, die sicherstellen, dass eine Verunreinigung von Besuchern des Hauses durch den unbeabsichtigten Kontakt mit einer Toten ausgeschlossen war.

III. DAS AUFGRUND VON INTERTEXTUELLEN REFERENZEN IN APG 9,39.40 KORRIGIERTE MENTALE MODELL: PETRUS, EIN TOTENERWECKER IN DER TRADITION ELIJAS, ELISCHAS UND JESU³⁰

In Apg 9,39 kommt das Wort ὑπερῶον ein zweites Mal vor, nämlich dann, wenn vom Eintreffen des Petrus erzählt wird. An dieser Stelle ist

28. Vgl. DIOGO DE SOUZA – KESSER BARCELLOS DIAS, *The Iconography of Death* (Anm. 17), S. 82: „From the end of the 8th century onwards, we can observe gender differentiations in funerary iconography. Female mourners are distinguished by physical attributes, for instance by the depiction of breasts and long hair; by cultural features, through clothing, for example in the depiction of long robes and decorated skirts; by gesture with the attitude of raising both arms“.

29. LINDEMANN, *Einheit und Vielfalt* (Anm. 25), S. 205.

30. In Lk 4,24-27 verortet sich der lukianische Jesus selbst in der Tradition von Elia und Elischa.

der Ausdruck eigentlich überflüssig und stellt eine überschießende Information dar, die zu Inferenzen einlädt.

Die Modell-Leserschaft des lukanischen Doppelwerkes, die mit der LXX vertraut ist, identifiziert das doppelte Vorkommen der Ortsangabe ὑπερῶν in Apg 9,36 und Apg 9,39 im Zusammenhang mit der Erzählung vom frühen Tod eines Menschen als intertextuellen Verweis auf die Totenerweckererzählungen der Königsbücher³¹. Gemäß 1 Kön 17,19.23 (und aus 2 Kön 4,10.11 erschließbar) findet sowohl die Wiederbelebung des Sohnes der Witwe zu Sarepta als auch die Erweckung des verstorbenen Sohnes der Schunemiterin in einem ὑπερῶν statt. Die Erzählungen von den Wiederbelebungen dieser beiden toten Knaben sind wiederum intertextuell verwoben mit der Erzählung von der Wiederbelebung der Tochter des Synagogenvorstehers, die sich im 8. Kapitel des Lukasevangeliums befindet. Diese Erzählung ist die Bearbeitung einer Erzählvorlage aus Mk 5,21-43: der Erweckung der Tochter des Jairus. Während der intertextuelle Bezug auf die Königsbücher in der Übereinstimmung des Handlungsortes („Obergemach“) besteht, erfolgt die Verknüpfung mit den Jairi-Töchterlein-Versionen über das Figuren-Setting: ein von außen Dazugekommener stößt auf eine um einen Leichnam versammelte Trauergesellschaft, die dabei ist, die Totenklage zu vollziehen.

Mit dem Partizip ἐκβαλῶν in Apg 9,40 liegt eine wörtliche Bezugnahme auf die Aktion Jesu im Haus des Jairus Mk 5,40 vor, die sich in abgeschwächter Form in der lukanischen Bearbeitung dieser Episode finden lässt. In Lk 8,51 wird davon erzählt, dass Jesus nur ausgewählte Personen mit in den Raum nimmt, in welchem sich das tote Töchterchen befindet³². Bemerkenswert ist, dass sowohl in der lukanischen als auch in der markinischen Erzählwelt auch Petrus zu denjenigen gehört, die beobachten können, wie Jesus anschließend das tote Mädchen wiederbelebt. In der erzählten Welt des Lukasevangeliums ist Petrus darüber hinaus als Mitglied der Jüngerschar auch noch Zeuge der Erweckung des Jünglings zu Nain³³, die der lukanische Jesus unmittelbar vor der Beisetzung des jungen Mannes auf dem Weg zur Beerdigung vornimmt (vgl.

31. Vgl. zu den intertextuellen Parallelen: H.-J. STIPP, *Vier Gestalten einer Totenerweckererzählung* (1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,8-37; Apg 9,36-42; Apg 20,7-12), in *Biblica* 80 (1999) 43-77.

32. ἐλθῶν δὲ εἰς τὴν οἰκίαν οὐκ ἀφῆκεν εἰσελθεῖν τινα σὺν αὐτῷ εἰ μὴ Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον καὶ τὸν πατέρα τῆς παιδὸς καὶ τὴν μητέρα.

33. Vgl. zu den intertextuellen Parallelen zwischen dieser Episode und 1 Kön 17,17-24: T.L. BRODIE, *Towards Unravelling Luke's Use of the Old Testament: Luke 7.11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17.17-24*, in *NTS* 32 (1986) 247-267.

Lk 7,11-17). Die Modell-Leserschaft des lukanischen Doppelwerks kann aufgrund des *primacy effect* der Totenerweckungserzählungen, in denen Jesus als der Erweckende fungiert und bei denen Petrus stets anwesend ist, inferieren, dass Petrus mit dem *script* einer Totenerweckung grundsätzlich vertraut ist.

Weitere Parallelen zwischen der Tabithaerzählung und ihren Prätexten lassen auf weitere intertextuelle Verknüpfungen schließen: In den Totenerweckungserzählungen der Königsbücher finden sich die Handlungselemente: Gebet zum Herrn, das den Wiederbelebungsmaßnahmen vorausgeht³⁴, Körperkontakt mit dem Leichnam³⁵ und Zuführung des Wiederbelebten zu seiner Mutter³⁶. Diese Handlungselemente weist – abgesehen vom Körperkontakt – auch die Totenerweckungserzählung in Apg 9 auf. Auch zwischen den in den jeweiligen Erzählungen beschriebenen Handlungen des markinischen und des lukanischen Jesus und der des Petrus bestehen Übereinstimmungen: Petrus spricht die Verstorbene,

34. Während das Gebet, das Elija an Gott richtet, wörtlich mitgeteilt wird: Κύριε ὁ θεός μου, ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτόν (1 Kön 17,21), wird in Apg 9,40 (ähnlich wie in 2 Kön 4,33) nur erzählt, dass Petrus betet, nicht aber mit welchem Wortlaut. In Apg 9 bleibt auch offen, ob sich Petrus mit seinem Gebet an Gott oder an Jesus wendet, da dem Kyrios-Titel im zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes häufig eine gewisse Ambiguität anhaftet. Vgl. C. ZIMMERMANN, *Die Namen des Vaters: Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen* (Ancient Judaism and Early Christianity, 69), Leiden – Boston, MA, Brill, 2011, S. 222: „Der Gebrauch der κύριος-Bezeichnung in der Apg unterscheidet sich vom Evangelium durch einen sehr viel höheren Prozentsatz an Stellen, in denen die Zuweisung an Gott oder Christus unklar ist“.

35. In 1 Kön 17,19 trägt Elija den toten Jungen selbst ins Obergemach (καὶ ἔλαβεν αὐτόν ἐκ τοῦ κόλπου αὐτῆς καὶ ἀνήνεγκεν αὐτόν εἰς τὸ ὑπερῶον); in 2 Kön 4,34.35 vollzieht Elischa mehrere körperliche Handlungen am toten Knaben (ἔκοιμήθη ἐπὶ τὸ παιδάριον καὶ ἔθηκεν τὸ στόμα αὐτοῦ ἐπὶ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ διέκαμψεν ἐπ' αὐτόν [34] – καὶ συνέκαμψεν ἐπὶ τὸ παιδάριον ἕως ἐπτάκις [35].) Vgl. zu diesen Aktionen: L. BIELER, *Totenerweckung durch ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ: Ein mittelalterlicher Legendentypus und das Wunder des Elisa*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 32 (1935) 228-245; O. WEINREICH, *Zum Wundertypus der ΣΥΝΑΝΑΧΡΩΣΙΣ, ibid.*, 246-264.

36. In 1 Kön 17,23 trägt Elija das Kind selbst wieder vom Obergemach in das Haus hinab (καὶ κατήγαγεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὑπερῶου εἰς τὸν οἶκον καὶ ἔδωκεν αὐτόν τῇ μητρὶ αὐτοῦ); in 2 Kön 4,36 beauftragt Elischa den Gehasi damit, die Schunemiterin zu rufen, und übergibt ihr dann das Kind (καὶ ἐξεβόησεν Ελισαιε πρὸς Γιεζι καὶ εἶπεν Κάλεσον τὴν Σωμανίτιν ταύτην· καὶ ἐκάλεσεν, καὶ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτόν. καὶ εἶπεν Ελισαιε Λαβὲ τὸν υἱὸν σου). Auch der lukanische Jesus übergibt den wiederbelebten jungen Mann aus Nain seiner Mutter, vgl. Lk 7,15: καὶ ἔδωκεν αὐτόν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. – Eine weitere intertextuelle Bezugnahme der lukanischen Totenerweckungserzählung auf die des zweiten Königsbuches besteht darin, dass in beiden Fällen davon erzählt wird, wie die Wiedererweckten ihre Augen aufschlugen. In 2 Kön 4,35 heißt es: καὶ ἦνοιξεν τὸ παιδάριον τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, was in Apg 9,40 folgendermaßen aufgegriffen wird: ἡ δὲ ἦνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς.

die er erweckt, ebenso direkt in wörtlicher Rede an, wie Jesus das tut³⁷. Sowohl in der markinischen als auch in der lukanischen Version ergreift allerdings Jesus die Hand der Tochter des Synagogenvorstehers, bevor er sie anspricht. Auch mit dem verstorbenen jungen Mann aus Nain spricht er, nachdem er die Bahre des verstorbenen jungen Mannes aus Nain zuvor berührt hat³⁸. Petrus hingegen reicht der Tabitha erst nach der Wiederbelebung die Hand, um ihr dabei zu helfen, sich wieder aufzurichten.

Aus produktionsorientierter Perspektive betrachtet, ist Petrus somit aufgrund der vielfältigen intertextuellen Bezüge zu früheren Totenerweckungserzählungen vom Verfasser der Apostelgeschichte in die Tradition der großen jüdischen Totenerwecker Elija, Elischa und Jesus eingeschrieben worden.

IV. DAS SICH AUS DEM INTERTEXTUELLEN VERGLEICH AUSDIFFERENZIERENDE MENTALE MODELL:

PETRUS, EIN TOTENERWECKER, DER DEN LEICHNAM NICHT BERÜHRT UND DER KEINE HEILKRÄUTER VERWENDET

Die Modell-Leser der Apostelgeschichte können also konstatieren, dass der Totenerwecker Petrus grundsätzlich nach dem *script* einer biblischen Totenerweckung handelt. Der lukanische Petrus weicht allerdings von diesem *script* ab, wenn er im Vollzug der Totenerweckung keine Berührung des Leichnams vornimmt, sondern Tabitha erst per Hand beim Aufrichten behilflich ist, sobald diese wieder lebt. Indem er auf Körperkontakt mit der verstorbenen Person verzichtet, unterscheidet er sich auch von Totenerweckern aus der vorchristlichen paganen Erzähltradition³⁹. So ist das totenerweckende Handeln des

37. Petrus sagt zur aufgebarhten Tabitha: Ταβιθά, ἀνάστηθι (Apg 9,40); der markinische Jesus sagt zu der vor ihm liegenden Tochter des Jairus: ταλιθα κουμ, was dann vom Erzähler des Markusevangeliums ins Griechische übersetzt wird: ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε (Mk 5,41). In der lukanischen Version lautet die wörtliche Rede Jesu ἡ παῖς, ἔγειρε (Lk 8,54). Den auf der Totenbahre liegenden jungen Mann aus Nain spricht der lukanische Jesus folgendermaßen an: νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι (Lk 7,14).

38. Mk 5,41: καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ· ταλιθα κουμ, ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε. – Lk 8,54: αὐτὸς δὲ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς ἐφώνησεν λέγων· ἡ παῖς, ἔγειρε. – Lk 7,14: καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἕστησαν, καὶ εἶπεν· νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι.

39. Vgl. B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum* (FRLANT, 170), Göttingen,

Polyidos und des Asklepios⁴⁰ beide Male mit dem Auflegen von Kräutern auf den Leichnam verbunden. Sowohl die Erweckung des Glaukos durch Polyidos als auch die Wiederbelebung des Hippolyt durch Asklepios geschieht dadurch, dass die Totenerwecker Kräuter auf die Leichname legen, wie über Polyidos in der von Palaiphatos verfassten Schrift *De incredibilibus* (aus dem 4. Jahrhundert v. Chr.)⁴¹ und (um

Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, S. 265, der darauf hinweist, „daß der Scheintod in der Antike ein verbreitetes und von Medizinern vielerörtertes Phänomen darstellte (Hippocr, Mul II,123.126.151; Plin, Hist Nat 7,175; Gal VIII,414ff.). Empedokles (Herakleides, Fragm 77ff.; vgl. Emped, Fragm 101), Asklepiades (Cels, Med II 6,13-16; Plin, Hist Nat 7,124; 26,13; Apul, Florida 19,92-96) und wahrscheinlich auch Alexander von Abonuteichos (Luc, Alex 24) haben totgegläubte Personen mit medizinischen Mitteln wiederbelebt. Daß Scheintote sogar bei der Beerdigung wieder zu sich kamen, ist offenbar nicht selten vorgekommen (Cels, Med II 6,13; Plin, Hist Nat 7,173.176). PGM XIII,277ff. zeigt, daß auch mit magischen Mitteln der Versuch der tatsächlichen Wiederbelebung oder der Totenbefragung (Nekromantie) unternommen wurde“. – Vgl. ferner S. SCHREIBER, *Paulus als Wundertäter* (BZNV, 79), Berlin – New York, De Gruyter, 1996, S. 111f.: „Die zum Thema Totenerweckung in Betracht zu ziehenden Texte aus der griechisch-römischen Welt lassen kein literarisches Abhängigkeitsverhältnis zu den Berichten des NT erkennen. [...] Die nächste Parallele zu den ntl Texten ist bei Philostratos, Vit. Ap. IV 45[,] nachzulesen, wo von dem Gottesmann Apollonius von Tyana eine Totenerweckung erzählt ist; es bleibt hier freilich bewußt die natürliche Erklärung offen, daß das vermeintlich tote Mädchen gar nicht wirklich tot war. Bei Apuleius, Florida 19[,] entdeckt der Arzt Asklepiades in einem vermeintlich Toten noch Leben und nimmt Wiederbelebensmaßnahmen vor. Derselbe Autor Apuleius erzählt in den Metamorphosen II 21-30 von der Wiederbelebung eines Toten durch magische Praktiken, freilich nur kurzzeitig zur Befragung. Zwischen den griechisch-römischen und den ntl Texten lassen sich signifikante Unterschiede erkennen. Bei den paganen Totenerweckungen handelt es sich (fast) immer um Scheintote, die Wiederbelebung geschieht durch ärztliche Heilmittel oder magische Worte und Praktiken; im NT wird dagegen wirklicher Tod vorausgesetzt, die Erweckung geschieht durch machtvolles Wunderwort oder -geste“.

40. Vgl. zu Asklepios als Totenerwecker bzw. zu den Totenerweckererzählungen über Asklepios: R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion* (Philologus. Supplementband 22, Heft 3), Leipzig, Dieterich, 1931, S. 142f.: „Obwohl Asklepios als Heros der Sage 6 Tote erweckt hat, findet sich weder unter den 80 epidaurischen Wundern noch in der sonstigen antiken Literatur eine Totenerweckung im Asklepioskult. Dabei waren Totenerweckungen durch Menschen für den antiken Glauben nichts Unerhörtes. Weinreich [...] stellt die antiken Totenerweckungen durch lebende Thaumaturgen zusammen; sie bleiben alle innerhalb der rationalen Schranken, daß sie als Wiedererweckungen *Scheintoter* aufgefaßt werden können. Der Grund für den Ausfall der Totenerweckungen in den Wundern des Asklepioskults lag gewiß in dem festen Glaubenssatz, daß kein Gott dem Willen des Zeus zuwiderhandeln darf“ (Hervorhebungen im Original gesperrt).

41. Palaiphatos, *De incredibilibus* 26: Καὶ οὗτος ὁ μῦθος παγγέλοιος, ὡς δὴ τοῦ Γλαύκου ἐν πίθῳ μέλιτος ἀποθανόντος ὁ Μίνως ἐν τῷ τύμβῳ κατάρωξε τὸν Κοιράνου Πολύιδον – ὃς ἦν ἐκ τοῦ Ἄργους –, ὃς ἰδὼν δράκοντα ἐτέρῳ δράκοντι τεθνεῶτι πόαν ἐπιθέντα καὶ ἀναστήσαντα αὐτόν, καὶ αὐτὸς ταῦτὸ ποιήσας τῷ Γλαύκῳ, ἀνέστισεν αὐτόν. ὅπερ ἐστὶν ἀδύνατον, ἀποθανόντα ἄνδρα ἀναστήσαι ἢ θῆρι, ἀλλ' οὐδὲ ἄλλο ζῶιον. Ἐγένετο δὲ τι τοιόνδε. Γλαῦκος πῖων μέλι ἐταράχθη τὴν κοιλίαν, χολῆς δὲ αὐτῷ πλειονος κινήσεισης καὶ λειποθυμήσαντος, ἀφίκοντο οἱ τε δὴ ἄλλοι ἰατροί,

die Zeitenwende) über Asklepios in den *Fasti* des Ovid⁴² erzählt wird⁴³.

Im Vergleich mit den Totenerweckungen Elias, Elischas, Jesu, Asklepios' und Polyidos' stellt sich also als Alleinstellungsmerkmal des Totenerweckers Petrus heraus: Das auslösende Moment der Erweckung der Tabitha liegt einzig in der wörtlichen Anrede Ταβιθά, ἀνάστηθι, die Petrus zum Leichnam hingewandt ausspricht, während er noch in der Körperhaltung des Kniens verharrt, die er zum Gebet eingenommen hatte⁴⁴. Die Worte, mit denen Petrus betet, werden nicht mitgeteilt. Im ganzen bisherigen Verlauf der Episode ist keine wörtliche Rede des Apostels wiedergegeben worden. Wenn nun aber mit dem Ausruf Ταβιθά, ἀνάστηθι Petrus das erste und einzige Mal spricht, schließt die Modell-Leserschaft allein schon aus der Tatsache, dass Petrus hier zum ersten und einzigen Mal innerhalb der Episode etwas sagt, auf die besondere Funktion dieser Äußerung innerhalb des Vollzugs dieser Totenerweckung.

ἄτε χρήματα ληψόμενοι, καὶ δὴ καὶ Πολυίδος, ἤδη δὲ ἐκλείποντος αὐτοῦ, εἰδὼς τινα πῶαν ὠφελοῦσαν, ἦν ἔμαθε παρὰ τινος ἰατροῦ, ὃι ὄνομα ἦν Δράκων, καὶ ταύτη τῇ βοτάνῃ χρησάμενος, ὕγιᾶ ἐποίησε τὸν Γλαῦκον. ἔλεγον οὖν οἱ ἄνθρωποι·

«Πολυίδος Γλαῦκον ὑπὸ μέλιτος ἀποθανόντα βοτάνῃ ἀνέστησεν, ἦν παρὰ Δράκωντος ἔμαθεν». ἀφ' οὗ οἱ μυθογράφοι τὸν μῦθον ἐπλασαν. – Zu beachten ist allerdings, dass in der Darstellung des Palaiphatos Polyidos nicht als Totenerwecker, sondern als Erwecker eines Scheintoten dargestellt wird. Innerhalb dieser Erzählepisoden legt der Erzähler großen Wert darauf festzustellen, dass Glaukos nicht tot, sondern nur ohnmächtig war.

42. Ovid, *Fasti* 6.743ff.: Hier berührt Asklepios bei der Auferweckung des Hippolyt dreimal die Brust des Toten, verknüpft dies mit der dreimaligen Rezitation von heilbringenden Worten (*verba salubria*), nachdem er zuvor Kräuter auf den Körper des Toten gelegt hat (*gramina continuo loculis depromit eburnis: profuerant Glauci manibus illa prius, tum cum observatas augur descendit in herbas, usus et auxilio est anguis ab angue dato. Pectora ter tetigit, ter verba salubria dixit: depositum terra sustulit ille caput* [749-754]).

43. Keinerlei Bezüge gibt es zu der Auferweckung der Alkestis in Euripides' Drama „Alkestis“. Anders als Herakles, der im Drama die tote Alkestis aus dem Hades in die Welt der Lebenden zurückbringt, gerät Petrus in keinerlei handgreifliche Auseinandersetzung mit einem Dämon, um eine Tote aus dem Hades zu befreien, vgl. Eur., *Alc.* 1102f.

44. Gegen PERVO, *Acts* (Anm. 24), S. 256: „Without a word, Peter performs three actions: he empties the room (save for the omniscient narrator), kneels in prayer, and (after rising, presumably) turns toward the corpse“. – Das Beugen der Knie als Gebetshaltung ist auch an folgenden Stellen belegt: Röm 11,4; 14,11; Eph 3,14; Phil 2,10.

V. DAS DURCH DIE SPEZIFIKA
 DER LUKANISCHEN ERZÄHLUNG PROFILIERTES MENTALES MODELL:
 PETRUS, DER DIE BRÜDER STÄRKT, INDEM ER AUS EIGENEM
 ANTRIEB DURCH EINEN PERFORMATIVEN SPRECHAKT IM KNIEN
 DAS TOTENERWECKENDE HANDELN GOTTES INITIIERT

Aus sprachwissenschaftlicher Perspektive betrachtet, handelt es sich bei der wörtlichen Rede des knienden Petrus um einen performativen Sprechakt, genauer: um einen perlokutionären Akt. Mit der Totenerweckung liegt also eine „Handlung [vor], die durch Sprechen bewirkt wird“⁴⁵. Indem die wörtliche Rede des Petrus mit dem Gestus des knienden Betens verbunden bleibt, wird zum Ausdruck gebracht, dass die Worte des Apostels in Rückbindung an das Gebet ausgesprochen werden. Somit fungiert in der wörtlichen Rede des Petrus Gott als der eigentlich Handelnde. Der performative Sprechakt wird durch eine körperliche *performance* des Apostels unterstützt, die sich allerdings signifikant von den performativen Handlungen seiner intertextuellen Vorgänger unterscheidet. Auch die alttestamentlichen Prätexte evozieren bei der Modell-Leserschaft das mentale Bild von Totenerweckern, die umsetzen, was von Gott bewirkt wird⁴⁶. Elija und Elischa⁴⁷ beten wie Petrus vor den Erweckungen der toten Jungen zu Gott. Die beiden Propheten und Jesus stellen das totenerweckende Handeln Gottes durch die Berührungen, die sie an den Leichnamen vornehmen, jedoch auf eine Weise dar, die durch ihre körperliche *performance* das Wirken Gottes sinnlich wahrnehmbar macht⁴⁸. Elija, Elischa und Jesus, welche die Toten entweder

45. H. BUSSMANN, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Stuttgart, Kröner, 1983, S. 378.

46. Vgl. B. BECKING, „Touch for Health ...“: *Magic in II Reg 4,31–37 with a Remark on the History of Yahwism*, in *ZAW* 108 (1996) 34–54: „The addition of the prayer to YHWH neutralizes, as it were, the magical character of the ritual acts executed by Elisha. [...] On the level of the theology of the Hebrew Bible one must then remark that healing comes from YHWH and is not secured by mere touching“ (S. 53).

47. Vgl. J. FORSLING, *The Facts of Life before God and the Prophetic Peculiarity: Three Illness Narratives of the Hebrew Bible*, in *Diegesis* 6/2 (2017) 32–51: „It is noteworthy also that before Elisha performs his ritual he prays, meaning that he puts first things first – intercessory prayer is the most important means and extra effective because of the prophet’s special relationship to God [...]. Only after the prayer is the ritual performed“ (S. 35).

48. Vgl. R. SCHMITT, *Magie und rituelles Heilen im Alten Testament*, in J. KAMLAH – R. SCHÄFER – M. WITTE (Hgg.), *Zauber und Magie im antiken Palästina und in seiner Umwelt: Kolloquium des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas vom 14. bis 16. November 2014 in Mainz*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017, 183–197: „Jahwe beauftragt seine autorisierten Mittler, Priester und Propheten mit der Durchführung ritual-symbolischer Handlungen, wobei die Situationsveränderung jedoch nicht *ex opere operato* bewirkt wird, sondern es ist immer Jahwe selbst, der die jeweilige Situationsüberschreitung

anhauchen⁴⁹, sich auf sie legen⁵⁰ oder ihre Hand ergreifen⁵¹, erhalten durch diese performativen Akte als außergewöhnliche Agenten Gottes eine weit höhere Beachtung durch die Rezipierenden, als dies bei Petrus der Fall ist. Ein kniender Petrus ist wesentlich unspektakulärer als hauchende, umfassende oder mit der Hand berührende Gottesmänner. Dennoch bleibt die totenerweckende Aktion des Petrus innerhalb der erzählten Welt der Apostelgeschichte nicht ohne Wirkung:

Zwar bringen die Bewohnerinnen und Bewohner Joppes *dem Petrus* aufgrund der Wiederbelebung der Tabitha keinerlei besondere Bewunderung entgegen⁵². Stattdessen wird aber davon berichtet, dass die Erweckung der Frau dazu geführt habe, dass in Joppe viele zum Glauben an den Herrn⁵³ gekommen seien (γνωστὸν δὲ ἐγένετο καθ' ὅλης τῆς Ἰόππης καὶ ἐπίστευσαν πολλοὶ ἐπὶ τὸν κύριον, Apg 9,42). Das unspektakuläre Agieren des Totenerweckers Petrus führt offensichtlich bei den anderen Figuren der Apostelgeschichte dazu, in besonderer Weise

herbeiführt“ (S. 186). – Gegen STIPP, *Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung* (Anm. 31), S. 55, der in 2 Kön 4,34 „eine Technik magischer Energieübertragung“ erkennt.

49. 1 Kön 17,21 LXX: καὶ ἐνεφύσησεν τῷ παιδαρίῳ τρίς. Die griechische und die hebräische Überlieferung dieser Episode unterscheiden sich: „BHK schlägt vor, anstelle der Wurzel *M D D*, die nur hier im hitpoel (‚sich hinstrecken‘) bezeugt ist, die Wurzel *NPH* (‚blasen‘) aufgrund der LXX [...] als ursprüngliche Lesart anzusetzen. Ein ‚Anhauchen‘ des toten Jungen von seiten des Elija würde übrigens gut zum Kontext passen [...]. Ungelöst bleibt dann allerdings die Frage, wie es zur Vertauschung der Basen *MDD* und *NPH* kam, da keine graphische Gemeinsamkeit vorliegt“ (A. SCHMITT, *Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17-24: Eine form- und gattungskritische Untersuchung*, in Id., *Der Gegenwart verpflichtet: Studien zur biblischen Literatur des Frühjudentums*, hg. C. WAGNER, Berlin – New York, De Gruyter, 2000, 261–281, Zitat S. 264, Anm. 9).

50. 1 Kön 17,21: „Und er streckte sich dreimal über den Knaben hin, rief den Herrn an und sprach: O Herr, mein Gott, lass doch die Seele dieses Knaben wieder in ihn zurückkehren!“ (Zürcher Bibel); 2 Kön 4,34: καὶ ἀνέβη καὶ ἐκοιμήθη ἐπὶ τὸ παιδάριον καὶ ἔθηκεν τὸ στόμα αὐτοῦ ἐπὶ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τὰς χεῖρας αὐτοῦ καὶ διέκαμψεν ἐπ' αὐτόν, καὶ διεθέρμάνθη ἡ σὰρξ τοῦ παιδαρίου.

51. Mk 5,41: καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου; Lk 8,54: αὐτὸς δὲ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς; vgl. auch die Berührung der Totentrage: Lk 7,14: καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ.

52. Auch im weiteren Erzählverlauf wird Petrus innerhalb der erzählten Welt nicht als Totenerwecker apostrophiert. Der Engel aus der Vision des Cornelius bezeichnet in Apg 10,5 den Petrus, der nun von Joppe nach Cäsarea geholt werden soll, ganz schlicht als Simon, der den Beinamen Petrus hat, was dann noch ergänzt wird durch den Hinweis: Der ist zu Gast bei einem Gerber Simon, dessen Haus am Meer liegt (Apg 10,6). Im weiteren Verlauf der Apostelgeschichte wird die Totenerweckung der Tabitha kein weiteres Mal erwähnt werden.

53. Wie in Apg 9,40 so bleibt auch hier offen, ob κύριος auf Gott oder Christus referiert.

wahrzunehmen, dass nicht Petrus selbst, sondern Gott der eigentlich Handelnde ist, wohingegen Petrus eher die Rolle eines Initiators zufällt⁵⁴.

Dieser Aspekt: dass Petrus von der Modell-Leserschaft des lukianischen Doppelwerks als eine Figur mit Eigeninitiative wahrgenommen werden kann, soll abschließend noch besonders hervorgehoben werden.

Ein besonderer Aspekt des Handlungsverlaufes der Tabithaerzählung ist bisher noch nicht ausreichend gewürdigt worden: der abrupte Umschwung von der Darstellung der Trauerfeierlichkeiten für Tabitha zur Erzählung ihrer Totenerweckung. Der Petrus der Apostelgeschichte scheint sich in dem Moment, in dem er das Obergemach betritt, wo die Verstorbene aufgebahrt ist, schlagartig der Tatsache bewusst zu werden, sich in einer parallelen Situation wie Elija, Elischa und Jesus zu befinden. Somit sieht er davon ab, sich in das Trauerritual zu integrieren und dieses durch eine Trauerrede fortzusetzen. Stattdessen initiiert er einen abrupten Abbruch der Trauerzeremonie, indem er alle Anwesenden „rauswirft“, um allein mit der Verstorbenen im Obergemach bleiben zu können: ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος (Apg 9,40). Anders als seine Vorgänger, deren Totenerweckungen immer als Reaktion auf vorhergegangene Geschehnisse erfolgt sind, handelt Petrus jedoch aus Eigeninitiative – nicht so Elija, Elischa und Jesus. Die Wiederbelebung der toten Söhne der Witwe und der Schunemiterin geschieht jeweils als Reaktion der Propheten auf die Vorwürfe, welche die Mütter der toten Kinder den Gottesmännern gegenüber erhoben haben. Während der lukianische Jesus explizit herbeigeholt wird, um die verstorbene Tochter des Jairus aufzuwecken, und mit seinem erweckenden Handeln somit einer Bitte nachkommt, agiert Petrus im Obergemach, ohne darum gebeten worden zu sein. Dieses eigeninitiative Verhalten kennt die Modell-Leserschaft aber schon aus der vorangegangenen Handlung der Apostelgeschichte von ihrem Apostel⁵⁵. Bereits unmittelbar zuvor hat er, als er sich in Lydda aufhielt, den gelähmten Äneas nicht etwa deshalb geheilt, weil dieser ihn darum gebeten hätte. Wie aus Apg 9,33 hervorgeht: εὗρεν δὲ ἐκεῖ ἄνθρωπόν τινα ὀνόματι Αἰνέαν ἐξ ἐτῶν ὀκτὼ κατακείμενον ἐπὶ κρᾶβάττου, ὃς ἦν παραλελυμένος, ist es Petrus, der den Äneas findet – nicht etwa Äneas, der zu Petrus zu gelangen versucht. Petrus spricht

54. Vgl. W. DIETRICH, *Das Petrusbild der lukianischen Schriften* (BWANT, 94), Stuttgart, Kohlhammer, 1972, S. 267: „Das zunächst eigenartig erscheinende Verhalten des Petrus in dieser Szene zeigt damit an, daß die Totenerweckung nicht einen Akt des Petrus darstellt, sondern der Zuständigkeit eines anderen zuzuordnen ist“.

55. Vgl. auch das Verhalten des lukianischen Petrus in Apg 1,15-26: „Als auffallendster Zug unseres Abschnitts ist freilich die Selbstverständlichkeit zu vermerken, mit der Petrus die Dinge in Gang bringt“ (DIETRICH, *Petrusbild* [Anm. 54], S. 173).

den Äneas dann von sich aus an mit den Worten: Αἰνέα, ἴαταί σε Ἰησοῦς Χριστός· ἀνάστηθι καὶ στῶσον σεαυτῶ (Apg 9,34b), worauf sich allein durch die wörtliche Ansprache die Heilung vollzieht: καὶ εὐθέως ἀνέστη (Apg 9,34c).

Die Modell-Leserschaft kann dieses Initiativ-Verhalten des Petrus interpretieren als Umsetzung des Auftrages, den der Apostel noch vom irdischen Jesus erhalten hatte: In Lk 22,32 findet sich die wörtliche Rede Jesu, in der dieser Petrus explizit dazu auffordert, zukünftig „die Brüder zu stärken“: στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου⁵⁶. Eben diesem Auftrag kommt Petrus in der ihm eigenen Art nach. Er stärkt die Brüder in der Tabitha-Episode in besonderer Weise, indem er aus eigenem Antrieb durch einen performativen Sprechakt im Knien das totenerweckende Handeln Gottes an der Verstorbenen initiiert. Nicht die Totenerweckung ist das Alleinstellungsmerkmal des Petrus der Apostelgeschichte, sondern die Tatsache, dass er rettendes Handeln Gottes oder Christi initiiert, wenn er in Situationen gerät, in denen „die Brüder“ (und aus heutiger Perspektive fügen wir ergänzend hinzu: natürlich auch die „Schwestern“) der Stärkung bedürfen.

Schönholzer Str. 20
DE-16230 Melchow
Deutschland
boseniub@hu-berlin.de

Bärbel BOSENIUS

56. Laut Lk 9,2 werden die Apostel bereits zur Zeit ihres Zusammenseins mit dem Irdischen zum Verkündigen und Heilen ausgesandt: καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρῶσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι [τοὺς ἀσθενεῖς].