

# Leseprobe »Calwer Bibellexikon«

**Das neue Calwer Bibellexikon – ein Klassiker der theologischen Nachschlagewerke erscheint in völlig neuer Bearbeitung!**

Zwischen der letzten Auflage des Calwer Bibellexikons und der nun vorliegenden Neubearbeitung liegt eine Zeit intensiver bibelwissenschaftlicher Forschung. Die teilweise bahnbrechenden Ergebnisse von Biblischer Archäologie, Ägyptologie und Altorientalistik, aber auch die Erforschung des Antiken Judentums, des Urchristentums und der Alten Kirche haben unser Verständnis von der Bibel und ihrer Zeit erheblich bereichert. Dieser Tatsache trägt das neue Calwer Bibellexikon Rechnung.

Auf der Grundlage neuester wissenschaftlicher Erkenntnisse bietet es in über 3.600 Artikeln in allgemein verständlicher Sprache eine Fülle von Informationen zu sämtlichen Themen der Bibel. Über 70 fachlich versierte Autorinnen und Autoren gewährleisten theologische Kompetenz und eine benutzerfreundliche Darstellungsweise.

**Die beiliegende Leseprobe bietet Ihnen eine Auswahl des reichhaltigen Fundus im Calwer Bibellexikon!**

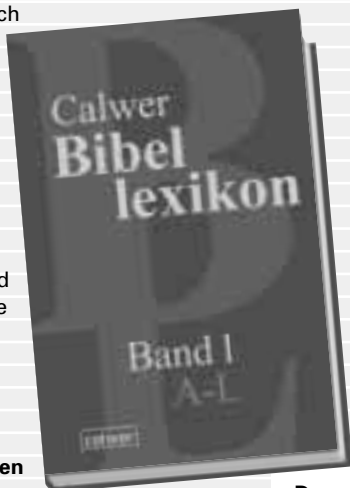
## **Calwer Bibellexikon**

Herausgegeben von Otto Betz, Beate Ego und Werner Grimm in Verbindung mit Wolfgang Zwickel  
2 Bände mit jeweils ca. 900 Seiten  
zahlreiche Abbildungen, Format 15,5 x 24 cm,  
gebunden im Geschenk-Schuber

€ 75,- SFR 117,- Subskriptionspreis  
bis 31.12.2003, danach € 90,- SFR 140,-

**ISBN 3-7668-3838-5**

Auslieferung:  
September 2003



**Das neue Calwer Bibellexikon legt besonderen Wert auf:**

- einen biblisch-theologischen Ansatz, der Altes und Neues Testament als Einheit versteht
- eine allgemein verständliche Sprache und benutzerfreundliche Darstellungsweise
- die neuesten Ergebnisse aus Archäologie und Geschichtswissenschaft
- die Überlieferung aus Qumran
- die christlich-jüdische Tradition.

**calwer**

[www.calwer.com](http://www.calwer.com)

## Aaronitische Segen

**Aaronitische Segen.** Der a. S. (4Mo 6,22–26) wird vom Priester im Namen Gottes (4Mo 6,27; 5Mo 21,5) am Ende des Gottesdienstes gespendet (vgl. 3Mo 9,22f). Er entstammt mit seinen v. a. der Sprache der Psalmen entnommenen formelhaften Wendungen liturgischem Gebrauch und setzt die Institution des Kultes, des Heiligtums und der Priesterschaft (»Aaron und seine Söhne«, 4Mo 6,23), also wohl den Tempel der nachexilischen Zeit voraus. Der eigentlich Handelnde in der Segenserteilung des Priesters (mit erhobenen Händen vom Altar herab; vgl. Sir 50,22) ist Gott selbst. Der Sprecher tritt ganz hinter den in jeder Zeile wiederholten JHWH-Namen zurück. Durch besonders intensive, wiederholte direkte Anrede spricht der a. S. sehr persönlich der Gemeinde und dem Einzelnen die Zuwendung Gottes zu, und zwar im Modus des Wunsches »es segne dich« (Jussiv), sodass grammatikalisch die indikativische (»es segnet dich«) und futurische (»es wird dich segnen«) Bedeutung ausgeschlossen sind. Eingespannt zwischen dem Ausgangswort »Segen« und dem Zielwort hebr. *šalom* [»Friede«, »Heil«, »Wohl«], umfasst der Segenswunsch und -zuspruch drei Bereiche in drei sich steigenden,

parallel gebauten Versen: Das bedrohte alltägliche Leben stehe unter dem Schutz JHWHs (4Mo 6,24), das kultische Leben bzw. die Gottesbeziehung unter seiner gnädigen Zuwendung (V. 25) und das soziale Leben der Gemeinschaft unter JHWHs Frieden (V. 26). Der Segen Gottes soll die Gemeinde aus dem Gottesdienst in ihr Leben begleiten, dieses beschützen, Wohlergehen und Gelingen schenken.

*Lit.:* K. Seybold, Der aaronitische Segen (1977). *Beuttl*

**Baal.** Der Begriff B. ist im Hebräischen doppeldeutig. Er kann in rein profanem Kontext Besitzer, Hausherr (z. B. 2Mo 22,7), Ehemann (z. B. 1Mo 20,3) oder Bürger (z. B. Jos 24,11) bedeuten, in kultischem Kontext ist dagegen eine kanaänische Gottheit gemeint. Der im AT häufig belegte Plural zeigt, dass es mehrere lokale Ausprägungen dieser Gottheit gab, so z. B. den → B. von Peor (4Mo 25,3,5; 5Mo 4,3; Hos 9,10), den → B.-Berit von Sichem (Ri 8,33; 9,4) oder den B. des Karmel (1Kö 18,16ff). Der an heiligen Orten verehrte B. war damit in Anlehnung an die profane Bedeutung des Wortes gleichzeitig der Kult-»Herr« des betreffenden Ortes. B. ist erstmals um 2300 v. Chr. in Eigennamen im ostsyr. Ebla belegt. Größere Bedeutung als Wettergott erhielt er allerdings erst um die Mitte des 2. Jt. v. Chr. in Syrien. Den Texten aus → Ugarit ist noch deutlich zu entnehmen, dass er ein »Spätling« der syr. Religionsgeschichte ist und sich im dortigen Pantheon unter den schon längere Zeit verehrten Gottheiten erst seinen Platz erkämpfen musste. In den Texten wird er als Wettergott und damit als Herrscher über Wolken, Winde, Donner, Blitz und Regen dargestellt. Auf einer Stele aus Ugarit wird er deshalb auch mit einem Blitzbündel in der Hand abgebildet. Das Symboltier des B. ist der Stier. Im ausgehenden 2. Jt. v. Chr. wurde B. mit dem ägypt. Gott Seth identifiziert. Dadurch erhielt er Züge eines Kriegsgottes. In Palästina scheint B. erst ab 1250 v. Chr. stärker verehrt worden zu sein; zumindest sind erst ab dieser Zeit Ortsnamen mit einem baal-haltigen Element belegt. Eine in der Nähe von Dotan auf einer Kulthöhe gefundene Stierfigurine aus der Richterzeit dürfte ein Kultbild B. gewesen sein.

Die Religion Palästinas war bis in das 7. Jh. v. Chr. polytheistisch. Der Einzelne verehrte eine persönliche Gottheit, die sich häufig im Namen wiederfand; z. B. B.: B.-Hanan (1Mo 36,38f); JHWH: Elija, Adonja u. a.; El: Nathanael. Daneben gab es auch Gottheiten, die von einer Familie bzw. einem Stamm verehrt wurden, sowie Nationalgott-



Im Jahr 1979 wurden im Hinnomtal bei Jerusalem in einer Grabkammer zwei Silberröllchen gefunden, die eine dem aaronitischen Segen sehr ähnliche Inschrift in althebräischer Schrift aufweisen. Die Abbildung zeigt das kleinere Silberröllchen, das ursprünglich wahrscheinlich auf das Gewand eines Menschen aufgenäht oder aber als Amulett um den Hals getragen wurde. Das Fundstück stammt sehr wahrscheinlich aus nachexilischer Zeit.



Der kanaanäische Wetter- und Fruchtbarkeitsgott Baal mit der Keule in der rechten und dem Blitzbündel in der linken Hand, der über den Wasserfluten steht und damit über sie herrscht und sie als Regen zur Erde senden kann. Kalksteinstele aus Ugarit, 1. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr.

übel, für das Gott das Volk mit dem Untergang bestraft hat (z. B. Ri 2,11–13; 2Kö 3,2; 17,16). Bei der Kultreform des Josia 622 v. Chr. wurden alle Geräte, die für B. oder andere Götter erstellt worden waren, aus dem Tempel geschafft (2Kö 23,4).

In der nachexilischen, besonders in der griech.-röm. Zeit, wurde im gesamten Vorderen Orient B.-Schamem, der Himmels-B., als höchste Gottheit mit Zügen eines Sonnengottes verehrt.

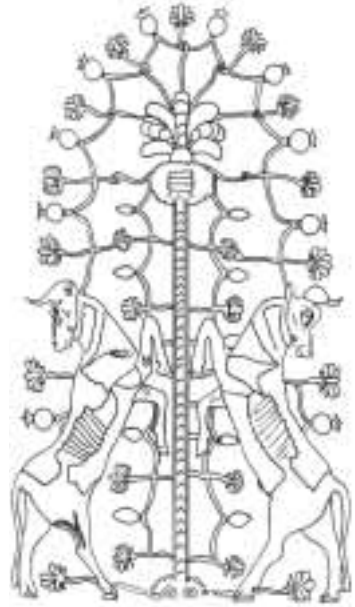
*Lit.:* O. Keel/Chr. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*, QD 134 (1992). – D. Kinet, Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches (1977). *Zwickel*

### Baum des Lebens.

1) Der B.d.L. ist nur in 1Mo 2,9; 3,22.24 sowie Off 2,7 genannt. In der Geschichte vom → Sündenfall (1Mo 3) hat er – im Unterschied zum → Baum der Erkenntnis – keine selbständige Funktion. Daher wird häufig angenommen, dass der B. d. L. nachträglich in diese Erzählung eingefügt wurde.

heiten. Nationalgott von Israel und Juda war JHWH, von Assyrien Assur, von Babylonien Marduk und von Tyrus B. Da die Verehrung sowohl JHWHs als auch B. etwa zur selben Zeit in Palästina größere Verbreitung fand und zudem beiden als Symboltier ein Stier zugeordnet war (für JHWH vgl. 2Mo 32; 4Mo 23,22; 5Mo 33,17; 1Kö 7,25; 12,28), entstand ein Konkurrenzkampf. Verstärkt wurde dieser, als der Nordreichkönig Ahab im 9. Jh. v. Chr. die tyrische Prinzessin Isebel heiratete, die als Vertreterin des Königshauses B. als ihren persönlichen Gott verehrte (1Kö 16,31f). Dadurch erhielt der Baalsglaube im Nordreich zusätzlichen Aufwind. In der Auseinandersetzung zwischen Elia und den Baalpriestern auf dem Karmel (1Kö 18,16–46) wurde dann eine Art Götterwettkampf inszeniert, in dem sich zeigen sollte, wer mächtiger ist: JHWH oder B. Da der Baalsglaube im Nordreich trotz der offensichtlichen Niederlage B. in diesem Götterwettkampf noch sehr populär war, versuchte Jehu alle Baalsverehrer zu töten (2Kö 10,18–28). Die Polemik des Propheten Hosea gegen B. zeigt deutlich, dass alle diese Versuche keinen nachhaltigen Erfolg gehabt haben (Hos 2,10.15.19; 11,2; 13,1). Nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. bestand die Baalsverehrung im Südreich fort (vgl. 2Kö 21,3; 23,4; Ze 1,4). Mehrfach polemisiert der Prophet Jeremia gegen diesen Glauben (z. B. Jer 7,9; 12,16; 23,13). Für die deuteronomistischen Theologen war der andauernde Abfall von JHWH zu B. das Grund-

Ein verbreitetes altorientalisches Motiv sind Tiere, die unter einem Baum, der sowohl in wörtlichem als auch in übertragenem Sinn als göttlicher Lebensbaum verstanden wurde, im Schatten lagern oder an dem Baum aufsteigen und von seinen Blättern fressen. Dieser Lebensbaum konnte, wie in dem abgebildeten Wandbild aus dem Fort Salmanassars III. (858-824 v. Chr.), auch ein Kompositbaum sein, der aus Weinstock, Konifere und Granatapfelbaum zusammengesetzt ist. Dieser künstliche Baum, der der erfahrbaren Realität widersprach, wurde so als göttlicher Baum gekennzeichnet. Gleichzeitig wurde die Gottheit, die durch diesen Baum verkörpert wird, als diejenige verstanden, die »Nahrung« gibt allem »Fleisch«.



## Engel

Nachdem die ersten Menschen das Gebot Gottes übertreten und vom »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« gegessen haben, hindert sie Gott daran, auch vom B. d. L. zu essen, indem er sie aus dem Garten Eden vertreibt und die Rückkehr in den Garten versperrt (1Mo 3,22–24). Hinter diesem Motiv steht die in zahlreichen Kulturen (vgl. z. B. → Gilgamesch-Epos) verbreitete Vorstellung von einer Pflanze, die ewiges Leben bzw. ewige Jugend gewährt, die aber dem Menschen nicht (oder nicht mehr) zugänglich ist; der Mensch kann dem Todesschicksal nicht entgehen. Dementsprechend wird in Off 2,7 den Überwindern dadurch ewiges Leben verliehen, dass der Auferstandene ihnen vom B.d.L. zu essen gibt.

2) Von einem B.d.L. ist in Spr 3,18; 11,30; 13,12; 15,4 die Rede. Damit ist bildhaft die segensvolle Wirkung von Gottesfurcht, Weisheit, Gerechtigkeit und wohlthuender Sprache bezeichnet.

*Huwylar*

**Engel.** 1) *Begriff.* – 2) *Engel des Herrn.* – 3) *AT.* – 4) *Judentum.* – 5) *NT.*

1) Das Wort »E.« geht auf griech. *aggelos* [lat. *angelus*] zurück und bedeutet »Bote«. Dies entspricht dem atl. Sprachgebrauch, in dem die E. vorwiegend als Boten bezeichnet werden. E. sind also Gesandte Gottes.

2) Unter den vielfältiger Weise erscheinenden Engeln der Bibel spielt der E. des Herrn [*mal'ak JHWH*] eine besondere Rolle. Er begegnet – z. T. auch als »Engel Gottes« – an zahlreichen Orten und in unterschiedlichen Situationen: bei einer Wasserquelle (1Mo 16,7: Hagar), bei der Opferung Isaaks (1Mo 22,11: Abraham), im Traum (1Mo 31,13: Jakob), für ein Tier sichtbar, für Menschen unsichtbar (4Mo 22: Bileam), beim Weizendreschen in der Nähe einer Eiche bei Ofra (Ri 6,11: Gideon), einer unfruchtbaren Frau (Ri 13,2f: Ankündigung der Geburt Simsons) oder in der Wüste unter einem Wacholder (1Kö 19,5: Elia). Gemeinsam ist all diesen Belegen, dass der E. des Herrn die Menschen persönlich anspricht bzw. anruft, dass er ihnen im Namen Gottes eine Nachricht überbringt oder sie zu etwas auffordert. Der Inhalt seiner Mitteilungen variiert stark: Er kann Zerstörung und Gericht ebenso ankündigen wie Bewahrung und Befreiung. Häufig ist bei seinem Auftreten nicht klar, ob der E. des Herrn als eine von Gott zu unterscheidende Person oder als Gott selbst spricht. Über seine Gestalt, sein Aussehen und Wesen gibt die Bibel wenig Auskunft. Er erscheint im Traum (1Mo 31,11), er steigt als Feuerflamme in den Himmel auf (2Mo 3,2; Ri 13,20),

und in 4Mo 22,22f tritt er Bileam mit einem Schwert in den Weg. Der E. des Herrn begegnet in außergewöhnlichen Situationen und ist streng an seinen Auftrag gebunden. Hat er ihn erfüllt, tritt er zurück und verschwindet wieder.

3) Das AT kennt keine ausgebildete E.-Lehre. Weder wird die Natur der E. definiert, noch werden Aussagen über ihr Verhältnis zu Gott und den Menschen gemacht. Es ist ihre vornehmliche Aufgabe, den Willen Gottes den Menschen zu offenbaren, um sie vor Schaden und Gefahren zu bewahren. Bilden die E. in den ältesten Überlieferungen eine geschlossene Gruppe, aus der keine Einzelfigur herausragt, so werden sie in den nachexilischen Büchern mehr und mehr individualisiert. Dieser Prozess findet darin seinen Abschluss, dass ihnen Eigennamen beigelegt werden (»Rafael« [»Gott hat geheilt«], Tob 3,25; »Gabriel« [»Mann Gottes«], Dan 8,16; 9,21; »Michael« [»Wer ist wie Gott?«] Dan 10,13). Die Gründe hierfür liegen möglicherweise in der Erfahrung des babyl. Exils, als die Exulanten mit einer Religion konfrontiert waren, die eine Vielzahl von hohen und niederen göttlichen Wesen kannte.

4) Vielgestaltig sind die E.-Vorstellungen im Judentum. Hier ist von den E. als den Dienern Gottes die Rede, die über die Gestirne herrschen und die dort sichtbare Ordnung garantieren. Das Heer des Himmels, das in verschiedene, in den Quellen variierende E.-Hierarchien gegliedert ist, untersteht Gott. So ist etwa von einer Gruppe von sieben Erz-E. die Rede: Uriël, Rafael, Raguël, Michael, Sariël, Gabriel, Reuriël (grHen 20,7). Daneben sind aber auch Sechser- und Vierergruppen bekannt. Auffällig ist die Hervorhebung eines alle überragenden »Großengels«, der unterschiedliche Namen trägt: Michael, Metaron, Jahoël, Henoch oder auch → Menschensohn. Ihm werden trotz unterschiedlicher Titulatur entsprechende Funktionen zugeschrieben: oberster E., himmlischer Schreiber, himmlischer Richter, Fürst der Welt, himmlischer Hoherpriester, Gottes Vertrauter (bChul 60a; MidrTeh 104,24). Kennzeichnend für die jüd. E.-Vorstellung ist die den Gottesthron umgebende Unzahl namenloser E.-Scharen (→ Cherub; → Serafim), deren wichtigste Aufgabe der gesungene Lobpreis Gottes ist. In der rabb. Literatur wird dieser himmlische Hofstaat als »himmlische Familie« bezeichnet (bHag 13b; WaR 31,6). Die Aufgaben der E. bestehen über den Lobpreis hinaus in der Überbringung göttlicher Botschaften und darin, Menschen vor Feinden und Dämonen zu schützen. Von daher verstehen sich auch die 70 Völker-E., welche die 70 Völker der Welt reprä-

sentieren. Daneben kennt das Judentum noch Fürsprecher-E., Anklage-E., die die Sünden der Menschen vor Gott aufzählen und ihre Rechtschaffenheit bezweifeln, Schreiber-E., die die Taten der Menschen in Bücher eintragen, Deute-E. [lat. *angelus interpretis*], die den Propheten zur Seite stehen, und die Straf-E., die von Gott verhängte Strafen vollziehen. Als Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Bösen in der Welt hat das Judentum eine Lehre vom Fall der E. entwickelt, die drei Ursachen hierfür miteinander verbindet: sexuelle Verfallenheit der E. an menschliche Frauen (vgl. 1Mo 6,1f), selbstherrliche Rebellion gegen Gott sowie Neid auf Menschen. Aus den »guten« E. werden so »böse« → Dämonen und Geister (SiphZ 249; SERFr 107f; MidrMisch 52).

5) Mit großer Selbstverständlichkeit spricht auch das NT von der Existenz guter und böser Geistwesen und knüpft damit an die Vorstellungswelt des antiken Judentums an. E. sind Boten des Wirkens Gottes. Als solche begleiten sie Jesu Geburt (Lk 1,1ff.26ff; 2,8ff; Mt 1,20; 2,13.19), Auferstehung (Mk 16,5ffpar.) und Himmelfahrt (Apg 1,10f). Dem Teufel und seinen Dämonen steht der Erz-E. Michael gegenüber (Off 12,7–8). Das NT kennt kosmische und astrale E. (Off 6,1–8), Natur-E. (Off 10,1), Schutz-E. (Mt 18,10), Erz-E. (Jud 9; Off 12,7–9), Deute-E. (Off 17,7–18), Gerichts-, Straf- und Todes-E. (Mt 13,39.41f.49f), die E. des Teufels (Mt 25,41), des Satans (2Ko 12,7) und des Drachens (Off 12,7–9). Ebenso wie das AT entwickelt auch das NT keine E.-Lehre. Grundüberzeugung ist vielmehr, dass Gott allein Schöpfer und Herr der E. und der Dämonen ist. An dieser Herrschaft Gottes über alle Zwischenwesen erhält Jesus Christus durch seine Erhöhung Anteil (Mt 28,18; 1Ko 15,24; Eph 1,20–22 u. ö.). Die E. sind Gott und Jesus Christus untergeordnet. Nach Kol 1,16 gelten sie als Geschöpfe wie die Menschen und bedürfen wie diese der Versöhnung durch Christi Blut (Kol 1,20). Paulus kennt E., die ein falsches Evangelium verkündigen (Gal 1,8) und die Christen von der Liebe Gottes scheiden wollen (Rö 8,38f). Wie schon im AT sind die E. weder Gegenstand theol. Reflexion noch gar kultischer Verehrung (Off 19,10; 22,8f). In seinem Brief an die Kolosser wendet sich Paulus ausdrücklich gegen den E.-Kult, der offenbar aus jüd. und gnost. Quellen in die Gemeinde Eingang gefunden hatte (Kol 2,18). Die Vorstellung geflügelter E.-Wesen entwickelte sich in der christl. Kunst ab dem 4. Jh.; man griff dabei auf die Beschreibung der Cheruben und Serafim des AT zurück. Ältere christl. Darstellungen zeigen E. als flügellose Jünglingsgestalten.

*Lit.*: H. Röttger, Mal'ak Jahwe – Bote von Gott (1978).– C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel (1957).  
Neef

### Erzählung.

1) E. bezeichnet eine Grundform der Rede, in der ein reales oder fiktives Geschehen der Vergangenheit als mehr oder weniger sinnvolle Ereignisfolge zur Darstellung kommt. Je nach sozialem und kulturellem Standort des Erzählers bzw. der Erzählgemeinschaft, Mündlichkeit oder Schriftlichkeit der Überlieferung, je nach Umfang, Komplexität und Realitätsnähe ergeben sich sehr unterschiedliche Formen und Funktionen der E. Hauptformen bibl. E. sind → Sage, → Legende, → Novelle und → Gleichnis (und verwandte Formen wie Beispielerzählung und → Allegorie), hinzu kommen verschiedene Formen der → Geschichtsschreibung. Vereinzelt begegnen → Fabel (Ri 9,7–15) und Anekdote (z. B. in Ri 13–16). Dagegen fehlen → Mythos (Göttergeschichte) und → Märchen als selbständige Gattungen.

2) Am Anfang der atl. Erzählüberlieferungen stehen volkstümliche Sagen aus der Lebenswelt der Familie, die typische Erfahrungen der Gemeinschaft im Schicksal einzelner Personen verdichten (v. a. die Väter-E. in 1Mo). Das Stadium der Sesshaftwerdung Israels spiegeln die Stammes- und Heldensagen der Bücher Jos bis Sm, die vom Schicksal einzelner Stämme und ihrer charismatischen Führer handeln. Den Sagen verwandt sind Legenden: Sie berichten vom vorbildlichen Verhalten einer religiös bedeutsamen Person (Dan 1–6) oder begründen einen heiligen Ort oder Brauch (1Mo 28,10–22). Eine komplexere Form bildet die Novelle, die in einer dramatischen Szenenfolge ein Einzelschicksal von exemplarischem Charakter erzählt (vgl. 1Mo 37–50; Rut). Mit der Einrichtung staatlicher Institutionen entstehen erstmals Werke theol. Geschichtsschreibung, darunter die 1Sm 16–1 Kö 2 zugrunde liegenden umfangreichen Geschichten von Davids Aufstieg und seiner Thronnachfolge. Zu den Propheten-E. zählen neben Berichten von Zeichenhandlungen und anderen prophetischen Taten die meist in 1. Person formulierten Visions- und Berufungsberichte. Eine paradigmatische Lehr-E. vom leidenden Gerechten enthält Hi 1–2; 42,7ff.

3) Grundformen der erzählenden Jesusüberlieferungen sind neben den Wunder- und Heilungsgeschichten vom Christusbekenntnis geprägte E. wie die von der Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu und bes. die Ostergeschichten. Eine eigenständige E. größeren Umfangs bildet die (vormar-

## Evangelium

kinische) Passionsgeschichte. An der Grenze zur Form der Rede stehen die sog. Apophthegmata, d. h. kurze E., die ihr Zentrum oder ihre Pointe in einer Sentenz oder einem Wort Jesu haben (z. B. Mk 12,13–17). Innerhalb der Reden-Überlieferung begegnet die E. vor allem in der Form von Gleichnissen, die die Gottesherrschaft in der E. eines analogen Geschehens der Alltagswelt zur Sprache bringen und in der Tradition atl.-jüd. Gleichnisse stehen (vgl. 2Sm 12,1ff u. a.). Die Apg verdient trotz mancher legendarischer Elemente als Werk urchristl. Geschichtsschreibung, das auf der Verarbeitung alter Quellen und Einzeltraditionen beruht, ernst genommen zu werden (Apg 1,1–3; vgl. Lk 1,1–4).

**4)** Die E. ist eine der wesentlichen Formen, in denen das bibl. Zeugnis von Gottes Handeln an den Menschen zur Sprache kommt. Die Nacherzählung des bibl. Zeugnisses unter den Bedingungen der Gegenwart gehört daher zu den konstitutiven Elementen einer bibl. Theologie.

*Lit.:* K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments (1984).

Barthel

**Evangelium** [latinisierte Form des griech. *euaggelion*, »gute, froh machende Botschaft« oder auch »Botenlohn«]. Im NT wurde der Begriff zum Inbegriff der christl. Heilsbotschaft. Erst später wurde E. dann zum Gattungsbegriff für die schriftlichen Berichte über Jesu Wirken und Leiden. In der theol. Fachsprache wird E. häufig im Gegenüber zum Begriff »Gesetz« verwendet, um die Verheißung und den Zuspruch zu bezeichnen, mit dem Gott dem Menschen, der der göttlichen Forderung (dem »Gesetz«) nicht entsprechen kann, die Rechtfertigung allein aus Gnade und das ewige Heil zusagt und schenkt.

**1)** In zeitgenössischem Griechisch hat der Singular *euaggelion* keine religiöse Bedeutung. Anders der Plural *euaggelia*: Dieser wurde in der hell.-röm. Welt nicht nur für Nachrichten aus dem persönlichen und polit. Bereich (Eheschließung, militär. Siege) verwendet, sondern im Kontext der Kaiserverehrung auch für die »Freudenbotschaften« von der Geburt und den Wohltaten des Kaisers. Dieser politisch-religiöse Hintergrund ist zu berücksichtigen im Blick auf die in der griech. Welt stattfindende Rezeption der Botschaft, die im NT *euaggelion* genannt wird. Der sachlich prägende Hintergrund der christl. Verwendung des Begriffs *euaggelion*, der im NT stets im Singular begegnet, dürfte allerdings in der atl.-frühjüd. Tradition zu suchen sein.

**2)** Auch im griech. AT, der → Septuaginta, be-

gegnet *euaggelion* noch nicht im Singular, sondern (neben dem fem. *hē euaggelia*) nur der Plural *ta euaggelia* als Wiedergabe des hebr. Begriffs *b'šōrāh*, der im AT ebenfalls nur untheologisch im Sinne von »Siegesbotschaft« (2Sm 18,20ff; 2Kö 7,9) und »Botenlohn« (2Sm 4,10; 7,9) verwendet wird. Theologische Bedeutung trägt nur das Verbum *biššār* [»(gute) Nachricht verbreiten«] bzw. in der Septuaginta sein Äquivalent *euaggelizesthai*. Dieses bezeichnet bei → Deuterocesaja und in den ihm folgenden Traditionen die von dem Freudenboten [hebr. *m'baššer*] verkündete Heilsbotschaft vom Kommen Gottes und vom Anbruch seiner Herrschaft, in der Israel die Heimkehr aus der Gefangenschaft und den »Armen« Befreiung und Heil zuteil werden soll (Jes 40,9; 52,7; 61,1; Ps 96,2). Einige in Qumran belegte frühjüd. Texte aus späterer Zeit nehmen Jes 52,7 und 61,1 auf und beziehen die dortigen Aussagen auf die Heilsbotschaft des himmlischen Erlösers Michael-Melchisedek (so 11Q13) oder auf die heilvolle Wirksamkeit des Messias (so 4Q521). Diese Texte legen nahe, dass nicht nur die Aufnahme des Verbs *euaggelizesthai* im NT (in den Zitaten von Jes 52,7; 61,1 in Mt 11,15par; Lk 4,18; Rö 10,15; Apg 10,36 und Eph 2,17), sondern auch der Sinn des im NT erstmals und in einzigartiger Weise theol. verwendeten Substantivs *euaggelion* daher zu verstehen ist, dass man die Verkündigung Jesu selbst und die nachösterliche Heilsbotschaft von Jesus Christus in Anknüpfung an die Freudenbotschaft der Tradition Deuterocesajas verstand.

**3)** Im NT ist der Begriff *euaggelion* 76-mal belegt, und zwar ausschließlich im Singular, der in religiösem Sinn weder in der griech. Umwelt noch in der Septuaginta begegnet. 48 Belege finden sich in den authentischen Paulusbriefen. Das Verbum *euaggelizesthai* begegnet 54-mal im NT (bes. in Lk/Apg und bei Paulus). Der paulinischen Ausformung des E.-Begriffs kommt daher quantitativ, aber auch sachlich das größte Gewicht zu. Bei Paulus finden sich auch die literarisch ältesten ntl. Belege von E.; dabei lässt der Apostel zugleich erkennen, dass er die Vertrautheit mit dem Begriff bei seinen Lesern, auch in nicht von ihm selbst gegründeten Gemeinden (wie z. B. Rom), voraussetzt. Er scheint ihn aus der Verkündigung des frühen Griechisch sprachigen Judentums übernommen zu haben, wie sich an der Verbindung mit traditionellen vorpaulinischen Formeln (1Th 1,5 mit 1,9f; 1Ko 15,1 mit 15,3–5; Rö 1,1 mit 1,3f) erkennen lässt. Bereits hier bezeichnet E. die rettende Verkündigung von Jesus Christus.

Ob schon der irdische Jesus seine Verkündigung von der Gottesherrschaft als *b'sôrāh* bzw. aram. *b'sôrā* bezeichnete, lässt sich kaum mehr mit Sicherheit behaupten. Doch legen Texte der Logientradition wie Jesu Antwort an den Täufer Mt 11,5fpar. Lk 7,22f und die Selbpreisungen Mt 5,3fpar. Lk 6,20f die Vermutung nahe, dass er sein Wirken als Heiler, Exorzist und Verkündiger der Gottesherrschaft im Horizont der deutero- bzw. tritojesajanischen Botschaft (Jes 52,7; 61,1f) vom kommenden Heil Gottes und ihrer frühjüd. Rezeption verstanden hat. Es ist daher hist. durchaus angemessen, wenn Lukas in Jesu »Antrittspredigt« das Prophetenwort Jes 61,1f zugrunde legt (Lk 4,18f). Matthäus bezeichnet Jesu Verkündigung hist. und sachlich korrekt als das »E. von der Gottesherrschaft« (Mt 4,23; 9,35; 24,14).

**4)** Für Paulus wird der Begriff E. zum Kernbegriff seiner gesamten Verkündigung, der sowohl den Inhalt (Gal 1,11; 2,7; Rö 1,16) als auch an einigen Stellen den Vollzug (1Th 1,5; 1Ko 9,14; 2Ko 8,18; Rö 15,19; Phl 4,15) derselben bezeichnet. Im Blick auf den Ursprung der Heilsbotschaft spricht Paulus vom »E. Gottes« (Rö 1,1; 15,16), im Blick auf ihren Gegenstand vom »E. Christi« (Rö 15,19; 2Ko 2,12; 9,13; vgl. Rö 1,9), daneben redet Paulus auch mehrfach in auffälligem Bezug auf seine eigene Person von »meinem« bzw. »unserem« E. (Rö 2,16; 16,25; 2Ko 4,3; 1Th 1,5). Damit ist nicht ein besonderes E. neben anderen gemeint, denn es kann nach Paulus nur ein E. geben. In der Verkündigung desselben sieht sich Paulus im Einklang mit den anderen Aposteln (1Ko 15,11), und ein sachlich anderes E. als die von Paulus verkündigte Heilsbotschaft kann es nach seiner Überzeugung nicht geben (Gal 1,11). Seine eigene Erkenntnis dieses E. und seine Bindung an dasselbe gründen im Geschehen seiner Berufung vor Damaskus, in der Erscheinung des auferstandenen Gekreuzigten (1Ko 9,1; 15,8). Paulus erhebt daher den Anspruch, dass er sein E. – trotz der Übernahme bestimmter Traditionen – nicht von Menschen, sondern durch die Offenbarung Christi empfangen hat (Gal 1,11f).

Dieses E. ist selbst eine heilvolle und Heil schaffende Macht Gottes (Rö 1,16), sein Inhalt ist Jesus Christus als der Gekreuzigte und das in seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung gewirkte und in der apostolischen Verkündigung gegenüber Juden und Heiden proklamierte universale Heil, das Paulus grundlegend mit dem Begriff der »Versöhnung« zu beschreiben vermag (2Ko 5,18ff). Das paulinische E. ist insofern »das Wort vom Kreuz« (1Ko 1,18) und das »Wort von der Versöh-

nung« (2Ko 5,19). Als E. der Rechtfertigung, in dem Gott den sündigen Menschen allein kraft seines Glaubens und ohne Werke der Gesetzeserfüllung gerecht spricht und gerecht macht (Rö 3,21–30; Phl 3,7–10), tritt das E. bei Paulus zugleich in Antithese zum »Gesetz« und zu jener, von Paulus selbst einst geteilten Überzeugung, dass der Mensch nur durch die Befolgung der göttlichen Gebote vor Gott bestehen könne. Die grundlegende Umwertung der Werte erfolgte für Paulus selbst in seiner Berufung, indem ihm der, den er (nach 5Mo 21,23) für einen von Gott verfluchten Gesetzesbrecher hielt, nun entgegentrat als der von Gott erhöhte und darin ins Recht gesetzte Herr. So musste der Eiferer für das Gesetz und Verfolger der jungen Christengemeinde erkennen, dass Gott selbst den Fluch über den Gekreuzigten außer Kraft gesetzt und einen neuen Weg zum Heil, ohne die Forderung des Gesetzes, eröffnet hatte. Somit liegt der sachliche Kern der gesetzesfreien Mission des Heidenapostels und seines gesetzesfreien E. bereits in seiner Berufung begründet. Von hier aus lässt sich auch verstehen, dass Paulus später (v. a. im Gal) den Ansätzen einer Vermischung von Christus-E. und judaisierender Gesetzeserfüllung so schroff widersprach. Nach dem paulinischen E. ist »Christus das Ende des Gesetzes für jeden, der glaubt« (Rö 10,4).

**5)** Die Verkündigung der Botschaft von Jesus Christus war von Anfang an verbunden mit dem Bericht über wesentliche Züge seiner Geschichte, über Kreuz und Auferstehung (1Ko 15,3–5), aber auch darüber, wie es zu diesem Ausgang seines Wirkens kommen konnte. Die urchristl. Verkündiger mussten ihren Hörern erklären, warum sie an einen Gekreuzigten glaubten und was der »Nacht, in der er ausgeliefert wurde« (1Ko 11,23), vorausgegangen war. Obwohl die paulinischen Briefe kaum Jesustradition vermitteln, sind Berichte über das Geschick Jesu als Bestandteil der gemeindegründenden Predigt des Apostels sehr wohl vorzusetzen. Auch in der Petruspredigt Apg 10,36–43 scheint ein traditionelles Verkündigungsschema vorzuliegen, das Jesu Geschichte in Grundzügen umgreift und dokumentiert, dass solche erzählerischen Abrisse schon lange vor der Abfassung der ntl. Evangelien Teil der urchristl. Verkündigung waren.

Es ist daher keineswegs unsachgemäß, wenn die Rede vom E. oder vom »E. Jesu Christi« (Mk 1,1) dann auch auf erzählerische Berichte über Jesu Wirksamkeit und Verkündigung bezogen wird. In diesem Vorgang verbindet sich zugleich der Sinn von E. als »Heilsbotschaft von Jesus

## Kesselwagen

Christus« mit der Verkündigung Jesu selbst, die nun ihrerseits mit dem Begriff E. als »E. Gottes« (Mk 1,14f) bzw. als »E. von der (Gottes-)Herrschaft« (Mt 4,23; 9,35; 24,14) bezeichnet werden kann.

6) Obwohl »E.« in der ganzen ntl. Zeit und bis weit ins 2. Jh. hinein noch primär die mündliche Heilsbotschaft von Jesus Christus bezeichnet, ist die Übertragung des Begriffs auf die Gattung einer Evangelienschrift schon in der Verwendung von »E.« am Anfang des ältesten E. (Mk 1,1: »Anfang des E. Jesu Christi, des Sohnes Gottes«) angelegt. Mit der Abfassung und Verbreitung der ntl. → Evangelien beginnt daher ein begriffsgeschichtlicher Prozess, an dessen Ende der Begriff »E.« nicht mehr die mündliche Heilsbotschaft, sondern die Schrift gewordene (und nur in dieser Form zugängliche) Christusbotschaft bezeichnete (so im 2. Jh. in Did 8,2; 15,3f oder dann bei IustApol I 66,3). Aber die Überschriften, die man den Evangelien zwar nachträglich, aber doch nicht sehr lange nach der Abfassung voranstellte, zeigen, dass man in den einzelnen Schriften immer noch das eine Evangelium nach (dem Zeugnis von) Mt, Mk, Lk oder Jh sah, und selbst Irenäus redet im Blick auf die Vierzahl der ntl. Evangelien noch von dem einen, vierfältigen E. (→ Evangelist). Der ntl. Grundsinn von E. als der mündlichen Heilsbotschaft von Jesus Christus blieb noch bis Ende des 2. Jh. lebendig.

Lit.: P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium I (1968). – H. Frankemölle, Evangelium. Begriff und Gattung (<sup>2</sup>1994). Frey

**Kesselwagen** sind fahrbare Kultständer, in die ein Flüssigkeitsbehälter eingesenkt werden kann. Die K. des salomonischen Tempels (1Kö 7,27–39) können mit Hilfe archäologisch nachgewiesener K. aus Zypern (Höhe: 19–40 cm; Datierung: 12. Jh. v. Chr.) rekonstruiert werden. Sie waren mit Darstellungen von Löwen, Palmetten, Rindern und → Cheruben verziert (1Kö 7,29.36). Diese Motive finden sich auch auf tönernen Kultständern des 10. Jh. v. Chr. in Palästina. Die Flüssigkeit in den Behältern symbolisiert wahrscheinlich die segensreichen Wasser des Himmelseozans.

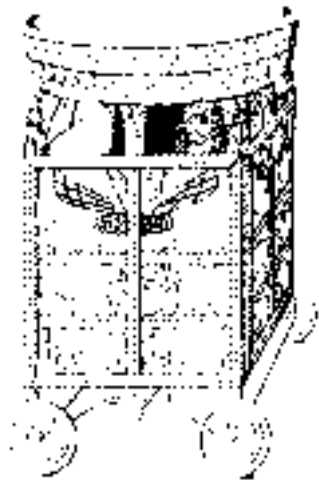
Lit.: H. Weippert, Die Kesselwagen Salomos, ZDPV 108 (1992), 8–41. Kamlah

**Philemonbrief.** 1) *Literaturgeschichtliche Einordnung.* – 2) *Gliederung und Inhalt.* – 3) *Theologische Eigenart.*

1) Der P. zählt zu den unbestritten echten Paulusbriefen. Schon in der Bibel des Marcion (Mitte

des 2. Jh. n. Chr.) und im sog. Canon Muratori (um 200) ist er fester Bestandteil in der Sammlung der → Paulusbriefe. Wie Eph, Phl und Kol gehört er zu den »Gefangenschaftsbriefen« (Phm 1.9f.13.22f). Der Briefeingang nennt als gemeinsame Absender Paulus und Timotheus und als Adressaten Philemon, Aphia (Philemons Frau?) und Archippus, der in Kolossä einen »Dienst« versieht (Kol 4,17). Auch Onesimus (Phm 11f.15f) gehört zur dortigen Gemeinde (Kol 4,9). Paulus schickt ihn Philemon, seinem Herrn, zurück in der Hoffnung, ihn als Gehilfen zurückzubekommen (Phm 12–14). Nimmt man den Plan des Apostels hinzu, nach seiner Freilassung die Adressaten bald besuchen zu wollen (Phm 22), liegt eine nicht allzu große Entfernung zwischen dem Ort der Gefangenschaft des Apostels und dem der Adressaten nahe. Damit scheiden die weit entfernten Städte Rom (Apg 28,16–31) und Cäsarea (Apg 23,23–26,32) aus. Es bleibt Ephesus als wahrscheinlicher Abfassungsort. Die Gefangenschaft dort wird zwar nirgends im NT ausdrücklich erwähnt, aber sie kann vermutet werden (vgl. 1Ko 15,32; 2Ko 1,8f; 11,23f). Nach Apg 19 (vgl. 1Ko 16,8) hatte Paulus über mehrere Jahre in der Hauptstadt der röm. Provinz Asien gewirkt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, den P. zwischen 53 und 57 n. Chr. zu datieren.

2) Der P. ist der kürzeste aller Paulusbriefe; er enthält sämtliche für den Apostel typischen Stilmerkmale: Auf das Präskript, den Briefeingang (Phm 1–3; vgl. Rö 1,1ff; 1Ko 1,1ff; 1Th 1,1ff), folgt das Proömium mit Danksagung und Fürbitte



Rekonstruktionszeichnung eines Kesselwagens



(Phm 4–7; vgl. Rö 1,8–15; 1Ko 1,4–9; 1Th 1,2–10). Der Brief wird abgeschlossen mit Vertrauensbezeugung (V.21f), Grüßen (V.23f) und Segenswunsch (V.25). Der Hauptteil umfasst die V.8–20: In ihm hält Paulus Fürsprache für den Sklaven Onesimus, der Philemon wohl entflohen ist, der aber durch Paulus zum christl. Glauben gefunden hat (V.10). Paulus, der »geistliche Vater«, nennt Onesimus einen »geliebten Bruder« (V.16; vgl. Kol 4,9), der ihm in der Gefangenschaft so treue Dienste geleistet hat, dass er ihn am liebsten behalten würde (V.13). Für allen Schaden, der Philemon durch den Verlust des Sklaven entstanden war, will der Apostel geradestehen (V.19). Inse- geheim – so klingt es an (V.13.21) – hofft Paulus darauf, dass Philemon Onesimus wieder zu ihm zurückschickt.

**3)** Der P. ist ein Empfehlungsbrief und damit wohl der persönlichste aller Paulusbriefe. Aber er stellt nicht nur Philemon, sondern die ganze Haus- gemeinde vor die Entscheidung, ob Onesimus als »Gemeindegasandter« seine durch Christus ge- wonnene Freiheit zusammen mit Paulus in den Dienst des Evangeliums stellen darf. Der P. ist die Nagelprobe des von Paulus verkündeten Grund- satzes: »In Christus Jesus ... ist nicht Sklave noch Freier« (Gal 3,27f; vgl. 1Ko 12,13; vgl. aber Kol 3,22–4,1; 1Ti 6,1f; 1Ko 7,20f). Zwar fordert der Apostel nicht prinzipiell die Abschaffung des Sklaventums, doch legt er eine Spur in diese Richtung: Die Verbundenheit in der Liebe Christi verändert das Verhältnis Herr – Sklave von innen her. Rose

**Pilatus.** 1) Person. – 2) Provokationen. – 3) Prozess Jesu. – 4) Pilatuslegenden.

**1)** P., Statthalter von Judäa unter Kaiser → Tiberius (vgl. Lk 3,1; TacAnn 15,44), war zehn Jahre lang im Amt (JosAnt 18,89), und zwar 26–36 n. Chr. Er residierte in Caesarea am Meer (vgl. Apg 23,23–33; 25,1–12; JosAnt 18,55). Nach einer dort 1961 entdeckten Inschrift führte er den Titel eines »Präefekten von Judäa« [(*Pon)tius Pilatus (prae)fectus Juda(eae)*], auf Griech. wird er als *hēgemōn* bezeichnet (JosAnt 18,55; vgl. Lk 3,1); außerdem besaß er den Ehrentitel »Freund des Kaisers« (Jh 19,12).

Philo gibt (durch den König Agrippa I.) ein vernichtendes Urteil über den Charakter (von Natur unbegreiflich, eigenwillig und unnachgiebig) und die Amtsführung des P. ab: Sie war gekennzeichnet durch Bestechlichkeit, Gewalttätigkeit, Misshandlungen, Beleidigungen, Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren, bewusste Kränkung der Untertan-



Fragmentarische römische Inschrift aus Cäsarea, die in der zweiten Zeile noch teilweise den Namen »Pontius Pilatus« trägt. Das Wort TIBERIUM in der ersten Zeile zeigt an, dass der Stein ursprünglich in einem Gebäude verbaut war, das zu Ehren des Kaisers Tiberius errichtet wurde.

nen usw. (LegGai § 301–302). Als konkretes Beispiel wird die von heftigem Protest der Juden begleitete Aufstellung von dem Kaiser geweihten Schildern in der Tempelburg berichtet (§ 300).

**2)** Verhängnisvoll für die Statthalterschaft des P. waren nicht nur seine charakterlichen Fehler und die durch sie bedingte Misswirtschaft; diese war bei anderen Statthaltern wie z. B. Gessius Florus (64–66 n. Chr.) noch schlimmer. Schwerer wog der Gegensatz zwischen dem von P. vertretenen Anspruch des röm. Kaisers, Weltherrscher von göttlichem Status zu sein, und dem lebendigen Glauben der Juden an den einen, wahren und bildlos zu verehrenden Gott, an die Erwählung Israels und an die Heiligkeit v. a. Jerusalems und des Tempels. Dieser Glaube fand im gewaltsamen Vorgehen der → Sikarier und der → Zeloten gegen die röm. Besatzer seinen stärksten Ausdruck (vgl. Barabbas, Mk 15,7); hinzu kam das Auftreten prophetischer Gestalten und Volkshelden (JosAnt 18,85–88). Von Josephus erfahren wir, wie P. die mit Kaiserbildern geschmückten Feldzeichen der Legionen nach Jerusalem brachte und damit gegen das Bilderverbot verstieß, sie allerdings auf den Protest des Volkes hin wieder entfernen ließ (JosBell 2,169–174; JosAnt 18,55–59). Ferner hatte er dem Tempelschatz Geld entnommen, um eine über eine große Entfernung führende Wasserleitung nach Jerusalem zu finanzieren (JosBell 2,175–177; JosAnt 18,60), und den Widerstand des Volkes

## Rabbi

mit Gewalt gebrochen (JosBell 2,176f; JosAnt 18,60–62). Wohl aus Furcht vor einem Aufstand ging er gegen galiläische Pilger im Tempel vor, deren Blut er mit ihren Opfern vermischte (Lk 13,1f). Überzogen war auch die Reaktion des P. auf eine Versammlung der Samaritaner, die ein Prophet auf den Berg Garizim geführt hatte; sie bewirkte die Abberufung des P. durch Vitellius, den Statthalter Syriens; P. musste vor dem Kaiser Rechenschaft ablegen (JosAnt 18,85–88).

**3)** Wie bei Josephus (JosAnt 18,64) und Tacitus (TacAnn 15,44) – nicht aber im Talmud (vgl. bSanh 43a) – erscheint P. in den Evangelien v. a. als der Richter, der Jesus zum Tod am Kreuz verurteilte (Mk 15,1–15, vgl. Jh 19,13–18). Als Beauftragter der kaiserlichen Justiz hatte der Präfekt Judäas allein die Vollmacht, Todesurteile zu vollstrecken (JosBell 2,117; Jh 18,31). Den Anspruch Jesu, der messianische Sohn Gottes zu sein (Mk 14,61f), beurteilte er als Absicht des »Königs der Juden« (Mk 15,2,26; vgl. Jh 19,19), sich gegen den Kaiser von Rom zu erheben. P. konnte nicht verstehen, dass Jesu Herrschaft nicht von dieser Welt war (Jh 18,36, vgl. Mk 10,38–45; Dan 7,1–14). Freilich berichten die Evangelisten von einem Misstrauen des P. gegenüber der erhobenen Anklage (Mk 15,3f; Lk 23,4; vgl. Jh 18,28–19,11); Jesus war ja nicht wie Barabbas als »Räuber« [konkret meint das: Guerillakämpfer] gefangen worden. P. ursprüngliche Absicht war es, Jesus zu entlassen aufgrund des Rechtes der Juden, am Passafest für einen Gefangenen die Freiheit zu erbiten (*»privilegium paschale«*). Als dies misslang, hatte er keine andere Wahl, als Jesus geißeln und kreuzigen zu lassen (Mk 15,15); allerdings gab er dessen Leichnam zur Bestattung frei (Mk 15,43f).

**4)** Vom 2. Jh. n. Chr. bis ins Mittelalter hinein hat man in der Kirche immer wieder versucht, das Verhör Jesu durch P. erzählerisch auszugestalten (Acta Pilati, Evangelium des Nikodemus, Briefe des P. an den Kaiser, an König Herodes usw.). Dabei traten u. a. die von Jesus wunderbar Geheilten als Entlastungszeugen auf.

*Lit.:* O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu, ANRW 25 (1982). Betz

**Rabbi** [hebr./aram. »mein Lehrer« oder »mein Meister«]. Der Ausdruck »R.« ist in ntl. Zeit zunächst die Anrede für den traditionskundigen Lehrer. In diesem Sinne konnte auch Jesus als R. angesprochen werden. Nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. wird diese Anrede zu einem Titel der palästin. Gelehrten, die nun als Nachfolger der Pharisäer anstelle der Priester die neue Führungsschicht

des Judentums darstellen (→ Rabbinisches Judentum). Man wurde R., wenn man sich nach Abschluss der »Grundschule«, in der man neben Lesen und Schreiben mit den Grundelementen der jüd. Tradition vertraut gemacht wurde, einem R. als Schüler anschloss, mit ihm die Auslegung der Schrift lernte, ihm diente und bei ihm lebte, um auch die typischen Verhaltensweisen und die Heiligung des Alltags durch die Beachtung von Speise- und Reinheitsgeboten einzuüben.

Diese »Ausbildung«, für die es keine festgesetzte Zeitdauer gab, wurde durch eine Art Ordination [hebr. *»mīkāh«*] abgeschlossen; diese war die Grundlage für die Befähigung, in Fragen des religiösen Rechts selbst frei entscheiden und selbst wiederum zum R. ausbilden zu können. Die Rabbiner verfügten über ein ausgesprochenes Klassenbewusstsein und grenzten sich deutlich gegen die Ungebildeten ab. In der Regel gingen sie neben dem Torastudium einem Beruf nach: sie waren Handwerker, arbeiteten aber auch in Landwirtschaft und Handel.

*Lit.:* G. Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit 70 n. Chr. bis 1040 n. Chr. (1979), S. 83–92. Ego

## Sabbat.

1) *Das atl. Sabbat-Gebot.* – 2) *Die Herkunft des Sabbat.* – 3) *Jüdischer Sabbat um die Zeitenwende.* – 4) *Jesus und der Sabbat.* – 5) *Sabbat und Sonntag.*

Der siebte Tag der Woche [hebr. *šabbāt*; evtl. von akkad. *šapattum*, »Vollmondtag«, im AT jedenfalls mit dem hebr. Verbum *šbt* = »aufhören mit etwas« zusammengesetzt] erinnert als Ruhe- und Feiertag an das »Ruhens« des Schöpfers nach dem Sechstageswerk (2Mo 20,11) und an die Befreiung Israels aus Ägypten (5Mo 5,12–15). Nach jüd. Zählung entspricht der siebte Wochentag unserem Samstag. Der S. beginnt nach jüd. Tradition mit dem Sonnenuntergang des vorangehenden Tages (Freitag) und endet wiederum mit dem Sonnenuntergang.

**1)** Kein anderes Gebot des AT begegnet so häufig und in so vielen Variationen wie die Einschärfung des S. Darin spiegelt sich das dankbare Bewusstsein, in dem Israel die in der Geschichte der Religionen und Völker bis dahin einmalige Errungenschaft (in der Sprache des Glaubens: »Gottesgabe«) durch wechselnde Zeiten getragen und auf die jeweiligen kulturellen und sozioökonomischen Verhältnisse bezogen und konkretisiert hat. Die Bauteile der acht verschiedenen Fassungen des S.-Gebots (2Mo 16,26,29; 20,8–11; 23,12; 31,13–17;

34,21; 35,2–3; 3Mo 23,3; 5Mo 5,12–15) sind immer wieder die folgenden:

a) Der *Kern*, der die Grundidee des S. enthält, besteht regelmäßig aus der antithetischen Anweisung »sechs Tage arbeiten – am siebten ›damit aufhören‹ [šbr]«. Das Gebot, am siebten Tag aufzuhören, ist jeweils streng bezogen auf die im Vordersatz genannte Arbeitsform. Die an dieser Stelle wechselnden hebr. Verben zeigen, dass das S.-Gebot alle damals vorstellbaren Arbeitsformen (Einsammeln der Nahrung, die mühsame Arbeit des Bauern, Fronarbeit, schöpferisches Wirken) gleichermaßen im Blick hat. *Jedem* Arbeitenden wurde in Israel ein heilsamer Rhythmus von 6+1 Tagen als Gottes Gabe und Wille verordnet – mit revolutionären Folgen, zuerst für die israelit. Gesellschaft. Die Welt, in der Israel lebte, hatte es anders verteilt: alle Muße den Göttern und ihren irdischen Repräsentanten, den »Herrschaften«, alle Arbeit den Menschen, dem »Vieh der Götter«, und zwar insbesondere den Sklaven und den Frauen. Und nun heißt es im Volk JHWHs, den aus dem ägypt. Frondienst Befreiten: *ein* Ruhetag für alle, die *sechs* Tage gearbeitet haben; sechs Tage → Arbeit für alle, denen JHWH den S. geschenkt hat. Arbeit und Muße sind nicht mehr auf Götter und Menschen, sondern auf die lineare Zeitstrecke eines jeden Menschen verteilt. Nicht um eine Höher-schätzung der Muße gegenüber der Arbeit geht es, sondern um einen dem Leben bekömmlichen Rhythmus 6+1. Löst der Mensch eine der beiden Komponenten der bibl. Woche aus ihrer Korrelation, verabsolutiert er entweder seinen S. oder seine Arbeit, so stört er den ihm von Gott zuge-dachten ›Biorhythmus‹.

An das Kerngebot gliedern sich – in unterschiedlicher Zahl und Reihenfolge – weitere Motive an:

b) Die *Einschärfungen* des S.-Gebots lenken die Aufmerksamkeit vor allem auf die → Heiligkeit des S.-Tages. Als der ganz andere Tag ist er aus dem Fluss der zweckgerichteten Mühsalstage auszusondern – in Neh 13,19–22 und in Mk 9,2 ist das idealtypisch dargestellt. Zwischen der Heiligkeit des S. und seiner gottesdienstlichen Begehung besteht ein zwingender Zusammenhang (3Mo 23,3).

Mehrfach wird der S. mit dem hebr. Verbum *šamar* [›hüten‹] eingeschärft und damit als ein äußerst kostbares Gut deklariert – »gehütet« werden soll nach der hebr. Bibel ansonsten ja vor allem das Leben des Menschenbruders (1Mo 4,9; vgl. Ps 121,4f) und der Garten → Eden (1Mo 2,15). Des S. zu »gedenken« [hebr. *zākôr*] verlangt

vom Feiernden, sich die Ursprungssituation (vgl. 1Mo 1,31–2,3; 2Mo 20,8.11 mit dem Passa-Gedenken von 2Mo 12,14) zu vergegenwärtigen.

c) Im *Teilnehmerkreis*, der weit gezogen wird, zeigt sich am deutlichsten die soziale Komponente des S.: 5Mo 5,12–15 etwa verlangt den Ruhetag nicht nur für die Familie des Hauses und das Gesinde, sondern auch für die dienstleistenden Haustiere und den → Fremdling. Dass praktisch niemand von der Sabbatfamilie ausgeschlossen sein soll, signalisiert in anderer Weise 2Mo 20,8–11, indem es sieben Teilnehmer benennt – sieben ist die Zahl der Vollständigkeit. 2Mo 23,12 wiederum stellt noch die wehrloseste von allen Personen, »das Kind der Magd«, unter den Schutz des Sabbatgebots.

d) Der primäre *Sinn* des S. ist die physische und psychische Erholung: Lautmalend bildet das hebr. *jinnapesch* den Vorgang kräftigen »Ausatmens« ab (2Mo 23,12; 31,17). Zum »Aufatmen« tritt das »Ruh« [nwh]; mit diesem Verbum lässt 2Mo 23,12 das Bild erschöpfter Herdentiere erstehen, die sich zu Rast und Ruhe niederlassen und am saftigen Gras erquicken (vgl. Ps 23,2). *ʿonæg* [›Wonne‹] – auf diesen kurzen Begriff bringt Jes 58,13 die Qualität eines Sabbattages. In der hebr. Bibel ist der Wortstamm *ʿng* u. a. auf körperliches Wohlbehagen, Zärtlichkeit und Tanz bezogen.

Nach 5Mo 5,12–15 stellen die aus der ägypt. Knechtschaft Erlösten immerhin an jedem S. real eine Gesellschaft der Freien und Gleichen dar, insofern alle, quer durch die sozialen Schichten, an der S.-Ruhe partizipieren. Die niedergestellten und abhängigen Arbeitskräfte dürfen am S. »ruhen wie du«, d. h. wie der Hausvater. Von ihm wird in diesem Zusammenhang die Bereitschaft, sich einzufühlen, erwartet: Aus den Leiderfahrungen im Sklavenhaus Ägypten, mit denen sich jeder nachgeborene Hebräer identifizieren sollte, müsste er wissen und nachfühlen können, wie sehr ein geschlauchter Knecht des S. bedarf.

2Mo 20,8–11 erinnert an den S. des Schöpfers (1Mo 1,31–2,4): Der (schöpferisch-tätig vorge-stellte) Mensch soll an jedem siebten Tag mit in den S. Gottes hineingenommen werden, in die Betrachtung und Feier des von Gott geschaffenen Kosmos. Alles, was der Mensch zum auskömmlichen Leben braucht, ist in diesem gewaltigen und schönen Werk weise bereitgestellt. So sind Feierabend und Feiertag dazu bestimmt, dass der Mensch in dieser »ganz anderen« Zeit der Natur als Schöpfung und als Vor-Gabe eines fürsorgenden Schöpfers gewahr werde: »Und siehe, es war sehr gut!« Sofern Menschen dieser Bestimmung

## Sabbat

folgen, werden sie auch die Verantwortung erkennen, die sie in ihrer Kulturarbeit und in ihrem Umgang mit der Natur tragen. Ferner: Der in Gottes Sabbatfeier (1Mo 2,1–3) eingetretene, ausruhende und wie der Schöpfer seine Werke betrachtende Mensch nimmt dabei wie von selbst jene ebenso ehrfürchtige wie entspannte Haltung an, in der musische Aktivitäten gezeitigt werden. So gleitet das Auge des Dichters des 104. Psalms vom Werk des ersten bis zum Werk des sechsten Schöpfungstages. An der Stelle nun, an der es in 1Mo 1–2 heißt, dass Gott sein gesamtes Werk mit Genugtuung betrachtete und für »sehr gut« befand und also am siebten Tag von allen seinen Werken ruhte und sie feierte, ruft der Psalmist JHWH und sich selbst zum Sabbatvollzug: »JHWH freue sich seiner Werke!« (Ps 104,31) und »Ich will JHWH singen in meinem Leben, ich will meinem Gott spielen, solange ich bin, und mein Dichten möge ihm gefallen« (Ps 104,33f).

Dass sich am S. die Gemeinde Israel zu einem feierlichen (Opfer-)Gottesdienst versammeln soll, wird ausdrücklich erst im nachexilischen Gebot von 3Mo 23,3 gefordert, aber doch schon in Jes 1,13; Hos 2,13 vorausgesetzt.

In exilischer Zeit bekommt der S. die hohe Bedeutung eines *Bundeszeichens*. Er wird Realsymbol des unverändert bestehenden Bundes: Solange Israel den S. feiert, besteht das Exklusivverhältnis; jeder Jude darf es wissen, und alle Welt soll es sehen (vgl. 2Mo 31,16f; Hes 20,12).

e) Konkrete *Vorschriften* zur Arbeitsniederlegung finden sich im AT selbst nur wenige, und diese erst in den spätesten Gebotsfassungen (2Mo 16,29; 35,3). Außer Feueranzünden sind auch Holzsammeln, Lastentragen (Jer 17,19ff) und Geschäftsreisen (Jes 58,13) als den S. verletzende Tätigkeiten erwähnt.

f) *Sanktionen* begegnen erst in späten Fassungen des S.-Gebots. Wer den S. durch Arbeit »entheiligt«, wird in 2Mo 31,14–15; 35,2 mit der → Todesstrafe bedroht (vgl. 4Mo 15,32–36).

2) In der Forschung wurde die Herkunft des S. von zwei im mesopotamischen Raum belegten Institutionen erwogen: Das Nebeneinander von Neumondfest und S. in vorexilischen Texten wie Jes 1,13 und 2Kö 4,23 lässt bei Letzterem an den altbabyl. Vollmondfesttag [*šapattum*; ähnliche, aber nicht gleiche Buchstabenfolge wie bei S.!] denken, der mit bestimmten Opfern verbunden war.

Auch Einfluss der »Unglückstage« des assyr. Kalenders hat man vermutet; an den betreffenden Tagen waren die meisten Arten von Unternehmungen verboten; doch werden diese »Unglückstage«

nirgendwo als S. oder mit einem ähnlich lautenden Wort bezeichnet. Alles in allem darf man mit Fug und Recht sagen, dass der S., so wie er in der Sinai-Tora festgelegt ist (s.o.), als ein Novum in der Kulturgeschichte erscheint.

[...]

Grimm

**Strukturalismus** [von lat. *structura*, »Aufbau«, »Gestalt«]. Der S. steht als Gesamtbezeichnung für eine fachübergreifende Forschungsrichtung, wie sie sich insbesondere seit den sechziger Jahren des 20. Jh. etabliert hat. Dabei geht es v. a. darum, logische und objektive Untersuchungs- und Beschreibungsmethoden der Naturwissenschaften auf die Geistes- und Sozialwissenschaften zu übertragen. Als grundlegende Voraussetzung geht der S. davon aus, dass jede Erscheinung eines Systems von allen anderen Erscheinungen innerhalb desselben Systems mitbedingt ist und von dorthin seine Bedeutung erhält. Oder einfach gesagt: Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile.

Bedeutung für die Theologie erhielt der S. v. a. im Bereich der Exegese. Der strukturalistische Ansatz versteht einen Text als Gewebe (»Text« = »Textil«), als Geflecht unterschiedlicher Ereignis- und Bedeutungsstränge. Die Beziehungen zwischen den Elementen des Textes müssen systematisch untersucht werden, um den Sinn des Textes im Text selbst zu finden. Daher vermeidet der S. genetisch-hist. Fragestellungen und interessiert sich ebenso wenig für ästhetische Wertfragen wie für die subjektive Schöpferindividualität eines Autors. Vielmehr geht es u. a. um die Analyse von textinternen Beziehungen (welche Rolle spielen Ort, Zeit, weltanschauliche Elemente oder Symbole?), Akteuren (wer sind die Handlungsträger, und wie verhalten sie sich?) und Erzählperspektiven (was sagt der Text über den Autor und die Leser, insofern diese der Erzählung angehören?).

Inwieweit die strukturalistische Analyse tatsächlich als Ergänzung oder gar Korrektiv der herkömmlichen hist.-krit. Exegese dienen kann, bleibt abzuwarten. Zumindest wird durch den S. der Text wieder an und für sich bedeutsam und nicht nur in Beziehung auf eine (lediglich rekonstruierte) Vorgeschichte.

Lit.: F. Bovon: Strukturalismus und biblische Exegese, in: WPKG 60 (1971), H. 1, 16–26.

Sitzmann

**Sündenfall.** Die Rede vom S. war in der Theologiegeschichte innerhalb mehrerer dogmatischer Themenkreise von grundlegendem Inter-

esse: in der Schöpfungslehre, in der Lehre von der → Sünde und der Lehre vom → Menschen (Anthropologie). Wiewohl das Wort S. in der Bibel selbst gar nicht vorkommt, hat die Sache als solche bereits in der Theologie des → Paulus eine zentrale Bedeutung, welche der Apostel in Rö 5,12–21 ausführlich darlegt (vgl. 1Ko 15,21). Dabei spekuliert er nicht darüber, wie es denn möglich war, dass die Sünde in die von Gott gut geschaffene Welt kommen konnte. Statt dessen schildert er wie schon Rö 1,18–3,20 die Realität, in welcher sich der Mensch eben unter der Sünde und damit unter der Herrschaft des Todes (Rö 5,17) stets schon vorfindet. Der in 1Mo 3 erzählte S. Adams ist für ihn deshalb von Belang, weil sich das durch Jesus Christus gewirkte Heil, die »Rechtfertigung zum Leben für alle Menschen« (Rö 5,18), nur vor diesem Hintergrund in seiner universalen Bedeutung erfassen lässt (sog. Adam-Christus-Typologie; → Typologie). Dass Paulus 1Mo 3 vor Augen hat, ist unverkennbar. Zurecht trägt in der LÜ dieses Kapitel die Überschrift: »Der S.«. Andererseits ist sie missverständlich, weil sie den Eindruck erweckt, es sei am Anfang der Menschheitsgeschichte etwas »schief gegangen«, das die späteren Generationen nur insofern betrifft, als sie – ohne eigene Schuld – die Folgen zu tragen hätten. Tatsächlich wird hier je-

doch nichts Vergangenes berichtet, sondern es wird das erzählt, was unser aller Geschichte ist. Dabei darf nicht übersehen werden, dass 1Mo 3 in einem untrennbaren literarischen Zusammenhang mit der gesamten jahwistischen → Urgeschichte (1Mo 2,4b–11,9) steht, die nicht von einem S. berichtet, sondern anhand von vier exemplarischen Fällen das Wesen der Sünde in ihren verschiedenen Aspekten vor Augen hält: 1Mo 3,1–24; 4,1–16; 6,1–5; 11,1–9. Sie beschreibt auf diese Weise, was sich jetzt und heute in gleicher Weise ereignet. Wo man entgegen der Absicht des bibl. Erzählers 1Mo 3 als einen geschichtlichen Bericht vom S. verstand, war man in der Theologiegeschichte geneigt, nach der Beschaffenheit des Menschen vor diesem Fall zu fragen. Dies führte dazu, dass man unterschied zwischen einem *status integritatis* [lat. »Stand der Unversehrtheit« vor dem S.] und einem *status corruptionis* [lat. »Stand der Verdorbenheit« nach dem S.] des Menschen. Eine solche Unterscheidung verkennt jedoch, dass die bibl. Autoren an derartiger Spekulation völlig uninteressiert sind. Sie beschreiben vielmehr menschliche Realität, um diese sodann mit Gottes Realität in Zuspruch und Anspruch zu konfrontieren, wie es Paulus in der Adam-Christus-Typologie (Rö 5,12–21) so eindrucksvoll tut. Börst



Außen- und Innenansicht des salomonischen Tempels (Abb. aus dem Artikel »Tempel«).

## Taube

**Taube.** Das AT nennt zwei verschiedene Taubenarten: Das hebr. *jônâh*, das auch als Eigenname belegt ist (→ Jona), bezeichnet die grau-blaue Felsentaube (*Columba livia*; griech. *peristera*), von der die Haustaube abstammt. Sie ist im AT sowohl als wild lebendes und auch als domestiziertes Tier belegt. Hebr. *tôr* dagegen meint die Tureltaube (*Columba turtur*), einen v. a. im Frühling zahlreich auftretenden Zugvogel (Jer 8,7; Hl 2,12). *gôzâl*, die Bezeichnung für das Jungtier eines Vogels, kann für die junge T. stehen (1Mo 15,9).

T. nisten in unzugänglichen Felswänden (Jer 48,28; Hl 2,14), konnten aber leicht gefangen werden (Hos 7,11). Auf ihren schnellen Flug spielt Hos 11,11 an (vgl. Ps 55,7; Jes 60,8). Vermutlich seit dem 6. Jh. v. Chr. gab es für die domestizierten Vögel entsprechende Taubenschläge (Jes 60,8). Dass unter den Vögeln allein T. als Opfertiere Verwendung fanden, könnte mit ihrer frühen Domestizierung zusammenhängen. T. werden im Zusammenhang folgender Opferarten erwähnt: Beim Geflügelbrandopfer (3Mo 1,14ff), das vermutlich in nachexilischer Zeit als Folge des starken wirtschaftlichen Drucks entstanden ist, als Sündopfer von Armen anstelle von Kleinvieh (3Mo 5,7–10), beim Reinigungsopfer von Armen (3Mo 14,21–32: Zwei Turtel- oder Felsentauben anstelle von zwei Lämmern), beim Reinigungsopfer von Männern (3Mo 15,13–15) und Frauen (3Mo 15,28–30) nach erfolgter Heilung (jeweils eine T.), beim Reinigungsopfer von → Naziräern (4Mo 6,6–12), die versehentlich mit Toten in Berührung gekommen waren (zwei Turtel- oder Felsentauben). Zu den Opfern der Wöchnerin gehörten ein einjähriges Schaf und eine T. (3Mo 12,6), doch konnte das Schaf bei Bedürftigkeit durch eine zweite T. ersetzt werden (3Mo 12,8; vgl. Lk 2,24). Im äußeren Tempelvorhof gab es Stände von Taubenhändlern, die die zum Opfer bestimmten Vögel feilboten (Mt 21,12; Mk 11,15; Jh 2,14.16).

Seit dem 3. Jt. v. Chr. gilt die T. als Tier der Liebesgöttin Ishtar und wurde als Attributtier später auch von Aphrodite und Venus übernommen. Im Hintergrund dürfte das auffällige Paarungsverhalten der Tiere stehen. Das Schnäbeln der T. wurde als Küssen gedeutet. Aufgrund dieser Beziehung zur Liebesgöttin erklärt sich das Vorkommen der T. in der Bildsprache des AT, v. a. im Hohenlied: Dort wird die Geliebte mit einer in Felsklüften lebenden, wilden T. gleichgesetzt (Hl 2,14), d. h., sie ist unerreichbar und immer nur für kurze Zeit sichtbar, ja sie hat für den Geliebten, wie die Anrede »meine T.« (Hl 5,2; 6,9) zeigt, göttinnengleichen Status. Auch die Augen des (Hl 5,12) oder

der Geliebten (Hl 1,15; 4,1) werden mit T. verglichen. Mit Augen sind die Blicke gemeint, und die T. haben die Bedeutung von Liebesboten, sodass man den Satz: »Deine Augen sind T.« entschlüsselt so verstehen kann: »Deine Blicke sind Liebesboten«. Die häufige Nennung der T. als Liebesbotin steht auch im Hintergrund des Taufbetrachts Mk 1,10f par., wo der »wie eine T.« herabschwebende Geist die Liebe des Vaters zum Sohn offenbart, was durch die deutende Himmelsstimme (V. 11) unterstrichen wird, die von Jesus als »dem geliebten Sohn« spricht. Die Melodieangabe Ps 56,1 gibt nur einen Sinn, wenn man statt des hebr. *elam*, das auch die LÜ voraussetzt [»Verstummt T. in der Ferne«], ein *elim* liest und übersetzt: »Nach (der Weise): T. der fernen Götter«. Auch dieser Ausdruck setzt die enge Beziehung der kanaanäisch-syr. Göttin *elam* Anat/Astarte zu ihrem Symboltier voraus. Dagegen kann die T., deren Flügel mit Flitter aus Gold und Silber geschmückt werden (Ps 68,14), als festlich geschmückte Botentaube gedeutet werden, die die frohe Nachricht vom Sieg JHWHs und der Flucht der feindlichen Könige in aller Welt verbreitet.

Die Flutüberlieferungen (1Mo 8,8–12; vgl. schon Gilgamesch XI, 145–148) setzen T. als Orientierungshilfe der Seefahrer voraus. Für Griechen und Juden war die T. Vorbild der Lauterkeit, Wehrlosigkeit und Reinheit: Dadurch versteht sich die Aufforderung Jesu (Mt 10,16), ohne Falsch wie die T. zu sein.

Mit dem Gurren von T. wurde die Klage von Leidenden verglichen (Jes 38,14; 59,11; Hes 7,16; Nah 2,8). Und der Beter von Ps 55 wünscht sich Taubenflügel, um vor der in der Stadt herrschenden chaotischen Bedrohung in die Wüste fliehen zu können (V. 7). Die Belagerung von Samaria zieht eine Verknappung der lebensnotwendigsten Güter nach sich, was daran deutlich wird, dass ein Viertelkab (ca. 1,2–2,5 l) Taubenmist 5 Schekel (ca. 57g) Silber kostet (2Kö 6,25). Taubenmist war vermutlich wegen der in ihm enthaltenen organischen Salze beim Brotbacken verwendet worden. Nach einer anderen Deutung ist »Taubenmist« eine Umschreibung für die Schoten des Johannisbrotbaums, die zwar verzehrbar sind, aufgrund ihres schlechten Geschmacks aber höchstens als Viehfutter gebraucht wurden.

*Lit.:* P. Riede, »Doch frage die Tiere, sie werden dich lehren« – Tiere als Vorbilder und »Lehrer« des Menschen im Alten Testament, in: B. Janowski/P. Riede (Hg.), Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven (1999), 61–91. Riede

**Taufe.** 1) *Das religiöse Umfeld.* – 2) *Die T. des Johannes.* – 3) *Die T. Jesu durch Johannes.* – 4) *Die christliche T. im NT.* – a) *Ursprung.* – b) *Die äußere Handlung der T.* – c) *Theologische Bedeutung.* – 5) *Vikariatstaufe nach 1Ko 15,29.* – 6) *Kindertaufe.*

1) Riten mit Wasser, dem elementaren Symbol für Reinheit und Erneuerung, Fruchtbarkeit und Leben, aber auch Chaos, Gericht und Tod, gehören zu den Grundphänomenen der Religionsgeschichte. Zur T., dem durch Untertauchen vollzogenen Aufnahmeakt in die christl. Gemeinde, weisen mehrere Riten der Antike Ähnlichkeiten auf: Waschungen und Bäder zur Erlangung kultischer Reinheit oder Nähe zur Gottheit, auch einmalig zur Initiation, finden sich in hell. Mysterienreligionen (Demeter-Kore-Kult in Eleusis; Isisweihe) wie im Judentum, hier neben allerlei Waschungen (vgl. 3Mo 14,8f.; 15,1–31; 2Kö 5,14) v. a. die sog. Proselytentaufe als Übertrittsritual zum Judentum (doch erst seit ca. 100 n. Chr.) und das (erste) Tauchbad der aufgenommenen Novizen in Qumran (IQS 3,4–9). Von keinem der genannten Riten kann die christl. Taufe direkt abgeleitet werden.

2) Eine direkte Beziehung besteht dagegen zwischen der christl. T. und der → Johannes des Täufers (Mk 1,2–8; Mt 3,1–12). In ihr tritt das Motiv der kultischen Reinigung ganz zurück gegenüber der Perspektive des endzeitlichen Gotteshandelns (zum atl. Hintergrund vgl. Hes 36,24–28 in Verbindung mit Mal 3,1,23 und Sir 48,10f). Als »Umkehrtaufe zur Sündenvergebung« (Mk 1,4; Lk 3,3) wird sie vom Täufling passiv empfangen und scheidet ihn vom sündigen Volk. Sie ist Zeichen seiner Bereitschaft, sich durch vollständige Änderung des Lebens auf das nahe Kommen des → Menschensohns und sein Gericht (Mt 3,11) vorzubereiten. Als Wasser-T. rettet sie vor dem Gericht, das als »Feuer-T.« bevorsteht und alles Unbrauchbare verzehren wird. Sie ist kein Initiationsritus, es fehlt jeder Gemeinschaftsbezug. Erst nach dem Tod des Täufers (Mk 6,14ff) dürfte die von seinen Schülern weitergeführte Taufe auch Initiationsakt geworden sein, durch den man in die Gemeinschaft der Täuferjünger aufgenommen wurde (vgl. Apg 19,1–7).

[...]

6) Im Meinungsstreit zwischen den Konfessionen (und immer wieder auch innerhalb der evang. Theologie), ob Menschen schon als unmündige Kleinkinder getauft werden dürfen oder erst, wenn sie aufgrund eigenen Glaubens den Willen dazu bekunden, ist die urchristl. Taufpraxis oft unter-

sucht worden. Das Ergebnis ist enttäuschend uneindeutig: Nirgendwo im NT (sondern erst vom 2. Jh. an) wird die T. von Kindern explizit berichtet oder auch nur erwähnt, doch lässt sie sich auch nicht sicher ausschließen, zumal gewisse Indizien für eine Kindertaufe erkennbar sind: So sprechen Paulus (1Ko 1,16) und Lukas (Apg 16,15; 16,33; 18,8) von der Bekehrung und (spontanen) Taufe eines ganzen »Hauses«, ein Ausdruck, der Kleinkinder mit einschließen dürfte. Kol 2,11f parallelisiert christl. Taufe und jüd. Beschneidung, ohne hinsichtlich des Zeitpunkts (die Beschneidung erfolgt nach 1Mo 17,12 am 8. Lebensstag) eine Differenz zu markieren. Auch die in 1Ko 7,14 von Paulus vertretene Auffassung, dass Kinder eines christl. Elternteils geheiligt sind, ist ein Argument gegen eine Verweigerung der Kindertaufe. Schließlich lässt die Erzählung von der Kindersegnung durch Jesus in der Mk 10,13–16 überlieferten Gestalt Verbindungen zu Tauftraditionen erkennen (V. 14: »nicht hindern«; zu V. 15 vgl. das »Umkehr«-Motiv in Mt 18,3). Darin kann man einen Hinweis darauf sehen, dass Jesu kinderfreundliches Verhalten schon früh als Argument für die Kindertaufe diente.

All diese Anhaltspunkte tragen für die aktuelle Frage nach der Legitimität der Kindertaufe jedoch wenig aus, weil diese ohnehin nicht primär von der urchristl. Praxis, sondern vor allem vom Wesen der T. her zu entscheiden ist. Hier freilich ist daran zu erinnern, dass die T. (wie die darin dem Menschen übereignete, ihn gerecht machende Christusbeziehung selbst!) ein Handeln Gottes ist, das dem Täufling ohne sein Zutun widerfährt. Gerade dieser Geschenkcharakter der Liebe Gottes aber kommt in der Taufe eines Kindes, über dessen Zukunftsweg (einschließlich der späteren Fähigkeit zum expliziten Bekenntnis) noch gar nichts gesagt werden kann, in seiner ganzen Radikalität zum Ausdruck. Dem widerspricht nicht, dass Glaube und T. zusammengehören – weshalb Eltern und Paten ja auch bei der T. ihren Glauben bekennen und sich zusammen mit der Gemeinde verpflichten, »das Ihre dazu beizutragen, dass das Kind zu eigenem Glauben finden und sich seiner T. freuen möge« [Württ. Taufagende]. Aber der Glaube ist nicht eine zu erbringende Voraussetzung der T., schon gar nicht im Sinne einer intellektuellen Leistung oder einer ethischen Entscheidung, sondern kann sehr wohl auch die aus der Taufe erwachsende Gabe sein.

Lit.: G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit (1981). – H. Umbach, In Christus getauft – von der Sünde befreit, FRLANT 181 (1999). *Kleinknecht*

# Bestellschein/Faxformular

Brockhaus Commission, Kreidlerstr. 9, 70806 Kornwestheim  
Telefax 0 71 54 / 13 27 13  
oder senden Sie uns eine E-Mail an [calwer@brocom.de](mailto:calwer@brocom.de)

Hiermit bestelle ich

Anzahl		Zum Einstiegspreis
	<b>Calwer Bibellexikon</b> 3838-5	€ 75,-- SFR 117,--
	<b>CBL-Leseproben</b> 90046	kostenlos
	Gesamt	

Name:

Straße:

PLZ und Ort:

Datum:

Unterschrift:

[www.calwer.com](http://www.calwer.com)

calwer



Auf unserer Homepage [www.calwer.com](http://www.calwer.com)  
finden Sie das große **PREISAUSSCHREIBEN**  
zum Calwer Bibellexikon!

Schauen Sie doch gleich vorbei, es lohnt sich!

START

Calwer Verlag · Balinger Straße 31 · 70567 Stuttgart  
Auslieferung Brockhaus Commission, Kornwestheim  
Tel. 07154/132737 · Fax 07154/132713  
E-Mail: [calwer@brocom.de](mailto:calwer@brocom.de)

calwer