

Auf der Schwelle: Die Entstehung frühchristlicher Gemeinden zwischen Straße und Haus¹

Matthias Adrian

The first followers of Jesus understood discipleship as giving up home, possessions and family ties. The itinerant charismatics depended on the hospitality of local supporters who accommodated them and equipped them for the onward journey. This relationship holds many tensions between the poles of house and road in the first two centuries of emerging Christianity. These are negotiated in the early Christian texts, depending on the perspective: While from the angle of a settled community the security of a Roman *oikos* can be advocated, other narratives strengthen the position of wandering missionaries through images of an end-time change of position with resident leaders of the present.

Im Anfang war... der Weg

Wäre es möglich, durch die Behausungen der Kirchengeschichte zurückzuwandern, durch Kathedralen, Basiliken, frühe Gemeindehäuser und früheste Ober- oder Nebengemächer bis vor die Häuser, zu denen die ersten Jesus-Jünger ausschwärmten – man landete schließlich auf der Straße. So viel oder so wenig scheint sicher, dass Jesus von Nazareth und seine ersten Anhänger und Anhängerinnen zumindest zeitweise auf Wanderschaft waren und an Türen klopfen, die sich mal öffneten und mal nicht. Von Anfang an müssen freilich auch auf der anderen Seite der Schwelle Sympathisierende gestanden, gesessen oder gelegen haben, die bereit waren, die Wandernden anzuhören, aufzunehmen und ggf. für die Weiterreise auszurüsten. Zudem gab es unter diesen auch solche, die selbst zeitweise ihr Haus verließen: Geschäftsfrauen, Handwerker-Ehepaare und Missionare machten sich zur Gründung neuer Gemeinden oder zur Vernetzung mit bestehenden auf den Weg, um die Botschaft des Jesus von Nazareth oder die von Jesus Christus

1 Hinweise zu den verwendeten Abkürzungen: Antike Werke nach dem erweiterten Abkürzungsverzeichnis in: H.H. Cancik (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* (10), Stuttgart/Weimar 1996-2003, online: *Der Neue Pauly Online*, https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/erweitertes-abkuerzungsverzeichnis-COM_004. Zeitschriften und Reihen sowie frühkirchliche Schriften nach: S.M. Schwertner, *IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin/Boston ³2014.

zu verkündigen, sich heilerisch oder prophetisch zu betätigen, Geld zu sammeln oder Geschäfte zu machen.

Wie die Texte, die in dieser Zeit entstehen, mit den damit einhergehenden Spannungen und Konflikten umgehen, soll hier anhand einiger Beispiele dargestellt werden. Da ist zunächst die Aussendungsrede Jesu an seine Jünger, die sich weitgehend unpräpariert auf den Weg machen und an Türen klopfen sollen, um die nahe Gottesherrschaft zu verkündigen. Wie angespannt das Verhältnis zwischen den Wandermissionaren auf der Straße und den Autoritäten in den gemeindlichen Häusern ist, führt das Lukasevangelium (nachfolgend LkEv) u.a. an der Perikope von der engen Tür und der Beispielerzählung vom armen Lazarus vor der Tür eines Reichen den intendierten Lesenden vor Augen: Es scheinen gemeindlich etablierte Hausherrn im Blick zu sein, welche die umherziehenden Jesus-Leute wie lästige Klienten oder Bettler vor der Tür stehen ließen. Damit aber entzogen sie den in existenzieller Unsicherheit Umherziehenden die Lebensgrundlage. Das LkEv reagiert auf diese Situation mit Erzählungen, in denen Hauseigner der Gegenwart mit den von ihnen Ausgeschlossenen in der Endzeit die Position wechseln, um diejenigen im Haus literarisch zu verunsichern und ihren Blick auf die Straße zu lenken. Schließlich soll noch ein Blick auf Rollen von Frauen in den frühesten Anfängen von Jesusbewegung und Christus-Gemeinschaft zeigen, wie diese als sozusagen liminale Akteurinnen Haus und Straße miteinander verbanden. Sie boten den heimat- und schutzlosen Jesus-Nachfolgern einen sicheren Anlaufpunkt offenbar auch noch in Zeiten, in denen diese durch Funktionsträger vor Ort verdrängt werden sollten. So soll ein Panorama entstehen, das Grundzüge der Dynamik erahnen lassen mag, die in den ersten Jahrzehnten die Begegnungen auf der Schwelle zwischen wandernden Missionaren und sesshaften Gemeinden prägte.

Auf der Straße: Phänotyp und Botschaft der Jesus-Schüler

Die Spruchquelle Q, auch Logienquelle genannt, ist eine Sammlung von vorwiegend Jesus von Nazareth zugeschriebenen Aussprüchen.² Darin findet sich auch eine Aussendungsrede, in der die Jünger Instruktionen erhal-

2 Die nach diesen *Logien* (= Worten, Sprüchen) auch Logienquelle genannte Schrift wird aus Stoffen rekonstruiert, die sich ähnlich oder wortgleich im Lk- und MtEv finden, nicht aber bei Mk. Dabei wird entsprechend der sog. Zwei-Quellen-Theorie angenommen, dass Mt und Lk unabhängig voneinander entstanden sind und auf

ten, wie sie sich auf Wanderschaft begeben und an Türen klopfen sollen. Ein Ausschnitt daraus lautet wie folgt:

(3) Geht! Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe. (4) Tragt keinen Geldbeutel, keinen Proviantst, keine Sandalen, auch keinen Stock, und grüßt niemanden unterwegs.

(5) Wenn ihr aber in ein Haus hineingeht, sagt als erstes: Friede diesem Haus. (6) Und wenn dort ein Sohn des Friedens ist, soll euer Friede zu ihm kommen; wenn aber nicht, soll euer Friede zu euch zurückkehren.

(7) Bleibt in diesem Haus, esst und trinkt, was sie euch geben, denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert. Wechselt nicht von Haus zu Haus.

(8) Und wenn ihr in eine Stadt hineingeht, und sie nehmen euch auf, esst, was euch vorgesetzt wird. (9) Und heilt die Kranken in ihr und sagt ihnen: Nahe zu euch ist die Königsherrschaft Gottes (*βασιλεία τοῦ θεοῦ* / *basileia tou theou*) gekommen. (10) Wenn ihr aber in eine Stadt hineingeht, und sie nehmen euch nicht auf, geht weg aus jener Stadt, (11) und schüttelt den Staub eurer Füße ab. (12) Ich sage euch: Sodom wird es an jenem Tag nicht besser ergehen als jener Stadt. – Q 10,2-12³

Einige Schlaglichter zur Passage im Kontext: Das Bild von den Schafen und Wölfen (Q 10,3) zeigt sogleich an, dass die Angesprochenen schutzlos in eine Gefahr geschickt werden. Zudem gibt, wer Jesus nachfolgt, unwider- ruflich Heimat und Familie auf, wie Berufungsgeschichten und Sprüche Jesu unmissverständlich klar machen. So finden sich direkt vor der Aussen- dungsrede zwei ebenfalls in Q überlieferte Chrien, also kurze pointierte Situationsbeschreibungen mit einem Ausspruch Jesu am Ende:

Und einer sagte zu ihm: Ich will dir folgen, wohin du auch gehst. (58) Und Jesus sagte ihm: Die Füchse haben Höhlen und die Vögel des Him- mels haben Nester, der Menschensohn aber hat nichts, wohin er seinen Kopf legen kann. (59) Ein anderer aber sagte zu ihm: Herr, gestatte mir, zuvor fortzugehen und meinen Vater zu begraben. Er aber sagte ihm: Folge mir, und lass die Toten ihre Toten begraben. – Q 9,57-59

das früher entstandene MkEv zurückgreifen konnten. Für die sich überschneidenden Stoffe aus Mt- und LkEv, die überwiegend aus Spruchmaterial bestehen, muss demnach ein anderer Ursprung angenommen werden. Zur sog. synoptischen Frage vgl. *Ebner*, Frage.

- 3 Zitiert wird die aus Mt und Lk wiederhergestellte Spruchquelle nach der Kapitel- und Verseinteilung im LkEv, mit dem vorangestellten Kürzel „Q“ statt „Lk“ (vgl. *Ebner*, Spruchquelle, 92f.). Der Text entspricht *Hoffmann* / *Heil*, Q, jedoch ohne Wiedergabe der dort verwendeten textkritischen Zeichen.

In den harsch wirkenden Bescheiden, die Jesus folgewilligen Anhängern erteilt, werden die Konsequenzen der Nachfolge als Obdachlosigkeit und Bruch mit der Familie benannt (vgl. auch Mt 10,37; Lk 14,26): Denn wer die Begräbnispflicht gegenüber den eigenen Eltern verletzte oder diese einfach bei der Arbeit stehen ließ (vgl. Mk 1,20), dessen gesellschaftlicher Ausstieg schien „endgültig“⁴. Die hier greifbare soziale Entwurzelung war eine der Folgen der sozio-ökonomischen Transformation Palästinas zur Zeit Jesu und betraf viele Menschen: „Wer mit den Verhältnissen unzufrieden war, konnte Krimineller oder Heiliger, Bettler oder Prophet, Besessener oder Exorzist werden.“⁵ Die Option derer, die sich Jesus von Nazareth anschlossen, war die einer jüdischen Erneuerungsbewegung. Deren radikales Ethos lässt sich an der Ausrüstungsregel ablesen (Q 10,4), in der grundlegende Standards des Reisens in der Antike unterboten werden. Dazu gehörten Schuhe, Mantel, Reisesack und Stock: Das Tragen von Schuhen scheint selbsterklärend, v.a. aber für das palästinische Gebirgsland und für ein zügiges Fortkommen oder bei der Flucht vor Räubern und wilden Tieren unerlässlich. Zur Verteidigung vor letzteren wurde ein Stock benötigt, im Reisesack waren Proviant und Geld verstaut, der Mantel wiederum diente als Regenschutz und Decke in einem.⁶ Im Vergleich mit der jüdischen Aussteiger-Gruppierung der Essener (oder auch Essäer), wie sie der Historiker Flavius Josephus beschreibt, ergeben sich markante Unterschiede und Gemeinsamkeiten: Wenn die Essener, die in Gütergemeinschaft lebten, auf Wanderschaft gingen, nahmen sie lediglich Waffen zum Schutz vor Räubern mit. Ihre Kleider und Schuhe trugen sie, bis diese völlig verschlissen waren (vgl. bell. Iud. II 125f.). Vor diesem Hintergrund erscheint die Q-Passage als Über- bzw. Unterbietung, freilich lassen die radikalen Anordnungen noch Assoziationen eines anderen Typus zu: des kynischen Wanderphilosophen.

Als Bewegung gesellschaftskritisch eingestellter Philosophen im 4. Jh. v. Chr. begründet, ist der Kynismus eng mit dem Namen Diogenes von Sinope, dem berühmten Philosophen in der Tonne, verbunden. Eher auf das Handeln als auf komplizierte Denkgebäude gerichtet, bildete diese philosophische Richtung weder ein Lehrsystem noch eine Schule im engeren Sinne

4 *Theißen*, Jesusbewegung, 66.

5 *Ebd.*, 145.

6 Vgl. *Ebner*, Jesus, 166-167.

aus. Vielmehr machte der Kyniker – und vereinzelt auch die Kynikerin⁷ – einen Habitus zum eigenen Markenzeichen, der einer Haltung innerer Unabhängigkeit (*αὐτάρκεια* / *autarkeia*) von gesellschaftlichen Gepflogenheiten und Moralvorstellungen entsprechen sollte. Diese Genügsamkeit zeichnete sich durch einen Lebenswandel der Heimat- und Besitzlosigkeit aus. So wird Diogenes als Weltbürger (*κοσμοπολίτης* / *kosmopolitēs*: Diog. Laert. VI 63) „ohne Polis, Haus und Vaterland“ (VI 38) dargestellt.⁸ Als Ausdruck der Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Ansehen kam es wohl auch zu Akten demonstrativer Schamlosigkeit (*ἀναιδεια* / *anaideia*). Demnach verrichtete Diogenes seine Primärbedürfnisse unter freiem Himmel mitten in der Stadt, u.a. „masturbierte er häufig öffentlich“ (Diog. Laert. VI 69). Desgleichen sollen auch Krates und Hipparchia ihre Ehe in aller Öffentlichkeit vollzogen haben.⁹ Assoziationen mit dem Verhalten von „Hunden“ (*κύνες* / *kynes*) waren nicht zufällig, sondern Ausdruck der zugrundeliegenden Lebensphilosophie.¹⁰

Die typischen Accessoires einer auf asketische Genügsamkeit zielenden kynischen Wanderexistenz waren der grobe Mantel (*tribōn* / *tribōn*), der als Bekleidung und Decke gleichermaßen diente, der Ranzen für die gesamte Habe und schließlich der mitgeführte Stab.¹¹ Sowohl im Lebensstil der Heimat-, Familien- und Besitzlosigkeit als auch vom Erscheinungsbild her ähnelten sich kynische Philosophie und der „Wanderradikalismus“¹² der Jesusbewegung. Da in der Kaiserzeit der Typus des aggressiven Bettel-Kyni-

7 Zu Hipparchia, die Krates nach dessen „Konversion“ zum Kynismus trotz seiner Warnung heiratete und seine Lebensweise übernahm, vgl. Diog. Laert. VI 96-98.

8 Dessen Schüler Krates wiederum, „der einer reichen Familie angehörte, habe sein ganzes Vermögen für etwa 200 Talente verkauft und alles den Mitbürgern überlassen. [...] Nach Diokles soll Diogenes ihn überredet haben, seinen Grundbesitz als öffentliches Weideland freizugeben und, was er an Geld hatte, ins Meer zu werfen“ (Diog. Laert. VI 87; ÜS. F. Jürß).

9 Vgl. Goulet-Cazé, Kynismus, 21f.

10 „Sie [sic: Hunde, M.A.] haben nur begrenzte Bedürfnisse, sind nicht von falschen Werten wie Scham oder Ansehen abhängig und verfügen über eine zutreffende Wahrnehmung ihrer Umwelt, so daß sie jeweils aus gutem Grund zubeißen oder mit dem Schwanz wedeln“ (Goulet-Cazé, Art. Kynismus).

11 Vgl. Goulet-Cazé, Kynismus, 55.

12 Theißen, Wanderradikalismus, 252. Im Vergleich mit Essenern und Kynikern kommt Theißen, Jesusbewegung, 71, zu dem Schluss, dass deren Ausrüstungsregeln „in der Jesusbewegung asketisch überboten“ werden. Dabei werden auch Konzessionen und Abweichungen der Seitenreferenten Mk 6,8f.; Mt 10,9f. berücksichtigt.

kers in den größeren Städten zum Massenphänomen wurde,¹³ erscheint es keineswegs abwegig, dass Jesus-Leute als Kyniker im engeren oder weiteren Sinne wahrgenommen wurden.¹⁴ Jedenfalls konnten die Wanderradikalen im Ausgriff auf den griechisch-hellenistischen Kulturraum „an das Ethos kynischer Wanderprediger anknüpfen“¹⁵. Mit ihrem Programm einer „Wertrevolution“¹⁶, die einen Normentransfer von Oberschichten auf kleine Leute bedeutete, sowie Formen der Selbststigmatisierung (vgl. z.B. Mt 5,39), partizipierte die Jesusbewegung an einer Haltung, die sich im kynischen Milieu ebenfalls ausdrückte, wenn auch unter Verwendung anderer Sprachspiele.¹⁷

-
- 13 Vgl. *Goulet-Cazé*, Kynismus, 84-89. Dabei war die schreibende Elite bemüht, einen intellektuellen Ohrensessel-Kynismus von wilden Bettlergestalten abzuheben. Lukian von Samosata etwa feierte in diesem Sinne den feinsinnigen, keineswegs armen Demonax von Zypern (ca. 70-170) als wahren Kyniker und verspottete den radikalen Proteus Peregrinus: „Und jetzt ist dir dieser Held nach dem Vorbild des Empedokles verkohlt, nur mit dem Unterschied, daß der eine, als er sich in die Krateröffnungen (des Ätna) stürzte, verborgen zu bleiben versuchte, dieser Ehrenmann aber auf die besuchteste der griechischen Pestversammlungen wartete, einen möglichst großen Scheiterhaufen aufschichtete und dann vor so vielen Zeugen hineinsprang, nachdem er wenige Tage vor dem Wagnis einige Worte darüber an die Griechen gerichtet hatte“ (mort. peregr. 1; ÜS. G. Luck).
- 14 Insofern scheint die Zurückweisung jeglicher „traditionsgeschichtliche[r] Verbindungslinien“ (*Ebner*, Spruchquelle, 103) m.E. nicht überzeugend, weil zu stark inhaltlich ansetzend. Auf der anderen Seite gehen direkte Identifikationen wie die von *Lang*, Jesus, sicher zu weit. Deutliche Kritik daran und eine abgewogene Diskussion der *Cynic hypothesis* bietet *Goulet-Cazé*, Kynismus, 173-186. Sie hält es im Ergebnis nicht für legitim, „Jesus und seine Missionare mit Kynikern oder *cynic-like* Menschen in einem engeren Sinn zu identifizieren“ (*Goulet-Cazé*, Kynismus, 181; Hervorh. i. O.). Gleichwohl gab es in geographischer Nähe zur Herkunft Jesu ebenfalls Vertreter des Kynismus: Neben Oinomaos (2. Jh. n. Chr.) stammten auch die Kyniker Menippos und Meleagros vor ihm aus Gadara in der Dekapolis (vgl. *Goulet-Cazé*, Kynismus, 31f.).
- 15 *Theißen*, Legitimation, 220. Vielleicht ist die vergleichende Vorstellung moderner Punks in einer deutschen Fußgängerzone hilfreich: Diese werden sogleich aufgrund ihrer Kleidung und Attitüde als solche identifiziert, nicht erst nach eingehender Befragung zu den theoretischen Grundlagen ihrer Lebensweise. Zum Vergleich von Punks mit Kynikern vgl. *Thiessen*, Sprachen.
- 16 *Theißen*, Wertrevolution.
- 17 *Goulet-Cazé*, Kynismus, 178, hebt als großen Unterschied die typisch kynische Schamlosigkeit hervor, die den Jesus-Jüngern abgehe. Demgegenüber ist hinzuweisen auf das kalkulierte schockierende Verhalten zumindest der ersten Jünger durch „[p]rovokative Wehrlosigkeit“ (*Ebner*, Feindesliebe, 66). Mit „einer verblüffenden und herausfordernden Reaktion“ (ebd.) soll etwa einem Räuber, der den Mantel fordert, auch das Untergewand überlassen werden, sodass man diesem nackt gegenübersteht (vgl.

Die Jesus-Jünger sollen jedoch anders als die Kyniker nicht betteln, nicht einmal andere Reisende unterwegs grüßen (Q 10,4). In den Häusern aber, in die sie einkehren, sollen sie sich versorgen lassen und essen, was ihnen vorgesetzt wird (Q 10,7). Hier könnte eine erste Überschreitung des Milieus im Blick sein, in dem die Missionare darauf vertrauen können, dass ihre Gastgeberinnen die jüdischen Speisegebote einhalten. Die nachfolgende Begründung führt ins Zentrum der Debatte um Unterhaltsprivilegien für Wanderradikale und Apostel: Dass „der Arbeiter seines Lohnes wert“ ist, wirft die Frage auf, worin denn die auszurichtende Arbeit bestehen soll. Für den ältesten Bestand der Rede könnte gelten: „Die eigentliche Botschaft besteht im Lebensstil dieser Leute, die an Türen klopfen.“¹⁸ Erst in V. 9 im Rahmen der Stadtmission werden die Jünger aufgefordert, Kranke zu heilen und die nahegekommene Königsherrschaft Gottes zu verkünden. Dabei sind Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen Anzeichen der herandrängenden Gottesherrschaft, denn nach dem apokalyptischen Weltbild, dem wohl auch Jesus von Nazareth verhaftet war, weichen die Dämonen auf der Erde, weil der Dämonenfürst, Satan, im himmlischen Kampf bereits besiegt worden ist (vgl. Lk 10,18; 11,20).¹⁹ An den positiven Auswirkungen sollen alle, v.a. die gesellschaftlich Benachteiligten und Außenseiterinnen, teilhaben; und zwar indem sie gemeinsam feiern (vgl. Q 7,34; Mk 2,19; Lk 13,29; 14,15-24; 15,9.25-32; 19,1-10).²⁰ So wird die Königsherrschaft Gottes oftmals mit der Bildwelt des Festmahls verbunden.

Josephus bemerkt hinsichtlich der Essener, dass in jeder Stadt ein Unterstützer (κηδεμών / *kēdemōn*: bell. Iud. II 125) aufzufinden ist, der sich um die Versorgung der Reisenden mit Kleidung und sonstigen Bedürfnissen kümmert. Im Vergleich dazu mussten die Jesus-Leute im Anfangsstadium ihrer Mission ein Netz von Anlaufstationen wohl erst aufbauen (vgl. Q 10,4.8).²¹ Anscheinend betrieben sie an der Haustür zunächst – *sit venia verbo* – Kaltakquise, wenn sie ihren Schalom-Wunsch äußerten. Die Möglich-

Mt 5,40 par. Lk 6,29; ebd., 55-58). Zu Formen der Selbststigmatisierung vgl. auch Theißen, Religion, 133; 200-202.

18 Ebner, Jesus, 166.

19 Vgl. ebd., Jesus, 126-144.

20 Vgl. ebd., 153-159.

21 Ebd., Jesus, 165 Anm. 94, geht davon aus, dass die Erwähnung der Stadtmission einem späteren Stadium der Überlieferung entspricht, der Text also gewachsen ist. Erst bei der Stadtmission sei die Botschaft von der Gottesherrschaft in Kombination mit Krankenheilungen verkündet worden. Das wirft freilich die Frage auf, weshalb das Motiv der Gottesherrschaft, Kernaussage des historischen Jesus auch nach Ansicht Ebners, erst sekundär zum Gegenstand der Mission geworden sein soll.

keit der Zurückweisung erscheint daher mehr als plausibel, doch soll diese alltägliche Erfahrung buchstäblich aus den Kleidern geschüttelt, die Vergeltung dafür Gott vorbehalten werden (vgl. Q 10,10-12; vgl. auch Lk 9,54) – eine *coping*-Strategie für die Ohnmacht und Unsicherheit der outcasts.

Die Botschaft Jesu von der herbeigekommenen Gottesherrschaft sollen seine Schüler demnach in Wort und v.a. Tat verbreiten,²² ihr Lebensstil der Heimat-, Familien-, Besitz- und Schutzlosigkeit strahlte trotz Rückschlägen und Ablehnung offenbar aus.²³ Denn: Hätte niemand die Anweisungen befolgt und wäre ihnen nicht ein gewisser Erfolg beschieden gewesen, wäre eine Überlieferung, wie sie ja zumindest im Schoß der Großevangelien erfolgt ist, kaum vorstellbar.²⁴

An der Schwelle

Noch bis über das erste Jh. n. Chr. hinaus war der Wanderradikalismus eine praktizierte und hochgeschätzte Lebensform, wie in einer syrischen Gemeindeordnung vom Ende des 1. oder Beginn des 2. Jh. n. Chr., der sog. Didache (dt. Lehre, Unterweisung), deutlich wird. Die darin als Apostel oder Propheten bezeichneten Missionare werden den sich bereits abzeichnenden Gemeindeämtern deutlich vorgeordnet. Wenn ein Wanderprophet im Geist redet, darf das nicht infrage gestellt werden. Jedoch wird als echter Prophet nur anerkannt, wer „die Lebensweise des Herrn“²⁵ (τρόποι κυρίου / *tropoi kyriou*: Did 11,8), also des Herrn Jesus hat. Die Gemeindevorschrift enthält noch weitere Kriterien, wie ein echter von einem Pseudopropheten unterschieden werden kann. So ist jeder wandernde Apostel aufzunehmen „wie der Herr“ (Did 11,4), soll jedoch „nur einen Tag lang bleiben; wenn aber eine Notwendigkeit besteht, auch den zweiten. Wenn

22 Zum Stellenwert der Gottesherrschaft in Q führt *Heil*, Einleitung, 25f., aus: „Wichtig ist [...] der Anbruch, die Nähe der Gottesherrschaft. Diese Zeit der Erfüllung beginnt für Q mit dem Auftreten des Johannes, vor allem mit dessen Predigt (vgl. Q 16,16). Johannes ist im Reich Gottes, auch wenn er ‚kleiner‘ als Jesus und seine Nachfolger ist (vgl. Q 7,28). Deren Botschaft richtet sich an Israel. Da sich das jüdische Volk ganz mehrheitlich nicht der Q-Gruppe anschloss, kommt es in Q zu heftiger Polemik gegen ‚diese Generation‘ (Q 7,31-35; 11,29-32.49-51). [...] Heiden waren zwar nicht Adressaten von Q, gläubige Heiden werden aber mehrfach dem ungläubigen Israel gegenübergestellt (Q 7,9; 10,13-15; 11,30-32).“ Vgl. auch *Scherer*, Königsvolk, 492-531.

23 Vgl. *Theißen*, Jesusbewegung, 65-76.

24 So schon *Theißen*, Wanderradikalismus, 247.

25 Meine Übersetzung.

er aber drei bleibt, ist er ein Pseudoprophet“ (Did 11,5).²⁶ Offenbar gab es Probleme mit Scharlatanen, die die Gutgläubigkeit der Gemeinden ausnutzten und sich dort unter Verweis auf den Willen des Heiligen Geistes den Tisch decken oder Geld geben ließen (vgl. Did 11,6.9.12). Die Spannungen zwischen denen, die von außen in die sich bildenden Hausgemeinden kamen und denen, die dort das Sagen hatten oder beanspruchten, ziehen sich quer durch die frühchristliche Literatur. Sie lassen sich schon in den verschiedenen Leitmetaphern erahnen, die jeweils der Selbstbezeichnung dienen: Die Apostelgeschichte spricht mit Blick auf die vorpaulinische Urgemeinde und deren erste überregionale Verzweigungen vom „Weg“ (ὁδός / *hodos*: Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14; vgl. auch 18,25f.),²⁷ während die sog. Pastoralbriefe die Gemeinde als „Haus Gottes“ (οἶκος θεοῦ / *oikos theou*: 1 Tim 3,15) verstehen wollen, geordnet wie das konservative Idealbild eines römischen Hauses: mit dem männlichen *paterfamilias* an der Spitze und den Frauen irgendwo zwischen Kindern und Sklaven.²⁸ Diese Statik ist jedoch lediglich gewünscht vom Autor, der sich als Paulus ausgibt, aber wohl erst um die Wende zum 2. Jh. n. Chr. schreibt. Die Einsetzung einer rein männlichen Führungsriege entsprach den realen Verhältnissen einer Zeit nicht, in der einflussreiche Frauen maßgeblich an den Geschicken der sich ausbreitenden Christus-Gemeinden beteiligt waren.²⁹

Der Autor der Apostelgeschichte, der auch das Lukasevangelium verfasst hat, bezieht gegen Ende des 1. Jh. n. Chr.³⁰ im spannungsvollen Verhältnis von Weg und Haus, Wandermissionaren und „resident leaders“³¹, literarisch Position. Die Gemeinden, die er vor Augen hat, weisen in den

26 Übersetzung Lindemann / Paulsen, in: dies., Die apostolischen Väter.

27 2 Petr 2,2 spricht vom „Weg der Wahrheit“ offenbar als sozialer Größe, Paulus nimmt mglw. auf dieses Motiv Bezug, wenn er der Gemeinde in 1 Kor 12,31 den in 1 Kor 13 entfalteten Weg der Liebe zeigen will (vgl. Dunn, Beginning, 13 Anm. 59).

28 Zur antiken *oikonomia* siehe den Beitrag von Christian Uhde in diesem Band. Auch in der griechisch-römischen Gesellschaft waren die Schranken zwischen den Geschlechtern de facto durchlässiger als Gesetzestexte und Teile der Hochliteratur suggerieren wollen. Frauen traten als Wohltäterinnen, Patroninnen, Geschäftsleute und Hausvorstände in Erscheinung und waren damit keineswegs nur auf eine untergeordnete Rolle im Hauswesen des *paterfamilias* resp. οἰκοδεσπότης / *oikodespotēs* festgelegt (vgl. Hylén, Women; Osiek / MacDonald, Place).

29 Vgl. Fiorenza, Memory, 310.

30 Beide Schriften sind vermutlich zwischen 80 und 90 n. Chr. verfasst worden (vgl. Rusam, Apostelgeschichte, 243). Der unbekannte Verfasser des Evangeliums wird erst Ende des 2. Jh. n. Chr. mit dem Paulusbegleiter Lukas identifiziert.

31 Horrell, Leadership, 330.

griechisch-römischen urbanen Raum – in Städte wie etwa Ephesus oder Rom.³² Wanderradikale standen, wie in der Didache gesehen, in hohem Ansehen in den Gemeinden. Analog schien sich das städtische Phänomen vagabundierender Kyniker gerade im Aufschwung zu befinden. Generell zeigen die Lk Schriften besondere Sympathie für Gestalten, die sich draußen oder am Rand aufhalten, seien es Hirten auf dem Feld in der tiefsten Provinz (Lk 2,8-20) oder eine wohlhabende „Sünderin“, die aus der Stadt kommend Jesus beim Gastmahl aufsucht (Lk 7,36-50). Auch von moralisch fragwürdigen Figuren wird mit Wärme erzählt, wie vom Sohn im Gleichnis (Lk 15,11-32), der sich selbst aus der Sicherheit des väterlichen Hauses katapultiert, um in der Ferne sein Erbe zu verschleudern und schließlich buchstäblich im Schweinetrebel zu landen; oder von einem fiktiven Bilanzenfälscher, der sich wegen drohender Obdachlosigkeit das Wohlwollen seiner Schuldner erkaufte – und dafür als Vorbild für Treue im Kleinen angeführt wird (Lk 16,1-10).

Nachfolgend näher untersucht werden soll die Perikope von der engen und verschlossenen Tür (Lk 13,22-30), mit einem anschließenden Blick auf die Erzählung vom armen Lazarus vor dem Hauseingang eines Reichen (Lk 16,19-31). Dabei soll jeweils das römische Haus in seiner architektonischen Form als *domus* genannte Stadtvilla die Perspektive vorgeben, aus der auf das Verhältnis zwischen den Menschen diesseits und jenseits des Eingangs geblickt wird.³³

Was der Hausherr von innen sehen und hören kann (Lk 13,22-30)

Die Erzählung von der engen und verschlossenen Tür findet sich im Reisebericht des LkEv (9,51-19,27), der die Wanderschaft Jesu und seiner Jünger von Galiläa nach Jerusalem beschreibt. Bis zur Erwähnung Jerichos in Lk 18,35 sind die wechselnden Stationen und Schauplätze von einer

32 Der Abfassungsort des LkEv ist seit ehedem unklar, ebenso ob es nur ein einziger Ort war, an dem es geschrieben wurde. Mit *Wolter*, Lk, 10, teilt der Verf. eine leichte Tendenz zu Rom, auch vor dem Hintergrund der Alltagsrituale und Dynamiken in den Häusern, wie sie sich m.E. in den oben untersuchten Texten niederschlagen.

33 Die folgenden Ausführungen gehen zurück auf *Adrian*, *Blick*, und *Adrian*, *Mutuum*, 271-291. Neuerdings haben *Moss / Feldman*, *Jerusalem*, Bezüge zwischen der Darstellung des prunkvollen neuen Jerusalems in Offb 21-22 und der imperialen Prachtarchitektur Roms hergestellt.

„Ortslosigkeit“³⁴ geprägt, die einen literarischen Raum eröffnet, in dem der Autor die ihm vorliegenden Jesusüberlieferungen anordnet. Der Einschnitt in Lk 13,22 ist eine von zwei Erinnerungen daran, dass Jesus sich auf dem Weg über Städte und Dörfer nach Jerusalem befindet (vgl. auch Lk 17,11). Der Abschnitt stellt sich in seiner narrativen Struktur wie folgt dar:

Die enge und verschlossene Tür (Lk 13,22-30)	
Rahmenerzählung (Gegenwart)	
Summarium	(22) Und er zog von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf und lehrte und nahm so seinen Weg nach Jerusalem.
Szene	(23) Da sagte einer zu ihm: Herr, ob es wohl wenige sind, die gerettet werden? Er sagte zu ihnen: (24) Setzt alles daran, durch die enge Tür einzutreten!
mit Übergang zur	Denn viele, sage ich euch, werden es versuchen, und es wird ihnen nicht gelingen.
Binnenerzählung (Zukunft)	
Dialog an der Tür	(25) Wenn sich der Hausherr erhoben und die Tür verschlossen hat und ihr euch zum ersten Mal draußen aufstellt und an die Tür klopft und sagt: Herr, öffne uns!, wird er euch antworten: Ich [kenne euch nicht/] weiß nicht, woher ihr seid! (26) Dann werdet ihr zum ersten Mal sagen: Wir haben doch vor dir gegessen und getrunken, und auf unseren Straßen hast du gelehrt. (27) Und er wird zu euch sagen: Ich [kenne euch nicht/] weiß nicht, woher ihr seid. Weg von mir, all ihr Übeltäter!
Situation draußen	(28) Da wird Heulen und Zähneklappern sein, wenn ihr dann seht, wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Propheten in der Königsherrschaft Gottes sind, dass ihr aber hinausgeworfen seid. (29) Und sie werden kommen von Osten und Westen und von Norden und Süden und sich lagern in der Königsherrschaft Gottes.
Schlusskommentar	(30) Da gibt es Letzte, die Erste sein werden, und es gibt Erste, die Letzte sein werden.

Analepsen

Tabelle: Struktur von Lk 13,22-30 (Quelle: M. Adrian)

Einige Beobachtungen am Text, die anschließend in den sozio-architektonischen Kontext der antiken *domus* eingfasst werden:

- a) Die Perikope ist aufgeteilt in einen Rahmen- und einen Binnenteil (Lk 13,22f.24-30), die eine gegenwärtige Szene mit Jesus auf der Straße und eine zukünftige Situation vor der Tür eines Hausherrn schildern. Der Übergang ist fließend (V. 23) und es gibt Rückbezüge aus der Binnenauf die Rahmenhandlung: Die verschlossene Tür des Hausherrn weist auf die enge zurück, die Jesus im Blick hat (vgl. V. 25.23), wenngleich die Verschiebung von eng zu verschlossen nicht ganz kohärent scheint.

34 Wolter, Lk, 368; Hervorh. i. O.

Außerdem wird über die Stichwortverknüpfung des *Lehrens* ein Bezug vom dereinstigen Hausherrn zur Tätigkeit Jesu auf der Straße hergestellt (V. 26.22). Demzufolge lässt sich festhalten, dass beide Figuren identisch sind: Der gegenwärtige Lehrer auf der Straße ist der zukünftige Hausherr.

- b) Das Lehren geschieht auf der Straße, wie eingangs der Passage und dann noch einmal in der Analepse der Binnenerzählung deutlich wird (vgl. V. 22.26). Dabei wird betont, dass Jesus wandernd unterwegs ist.³⁵ Lehre und wanderradikale Lebensform fallen hier gemäß der Aussendungsrede (siehe oben) zusammen.
- c) Die Frage eines unbetonten Jemand (gr. Τίς / *tis*: V. 23) nach der Anzahl der „Geretteten“ und die auf die zukünftige Königsherrschaft Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ / *basileia tou theou*: V. 28.29) weisende Antwort Jesu machen dreierlei deutlich: (1) die Königsherrschaft wird im Rahmen dieser 1k Komposition als endzeitlicher Sehnsuchtsraum angesehen (vgl. Q 10,9), (2) die erzählte Jetzt-Zeit stellt den Zeitraum der Entscheidung darüber dar, wer am Ende „hineinkommt“ (Lk 13,23). Schließlich (3) könnte die Antwort Jesu leicht irritieren, die er nicht dem Frager, sondern „ihnen“ (V. 23) als einer noch nebulöseren Größe gibt.³⁶ Im weiteren Verlauf der Binnenerzählung wird eine „Ihr“-Gruppe angesprochen, die nicht mit derjenigen identisch ist, die mit Jesus vor der Tür steht.
- d) Die enge resp. verschlossene Tür: Im Unterschied zu Mt 7,13, wo von einem Toreingang (πύλη / *pylē*), vielleicht einer Stadt, die Rede ist, wählt Lk durchgängig die Haustür (θύρα / *thyra*). Diese wird als eng, verschließbar und dennoch durchsichtig dargestellt (vgl. V. 28).
- e) Um Zugang zum Hausinneren zu erlangen, ist offenbar Bekanntschaft mit dem Hausherrn ausschlaggebend: Die Dialogszene V. 25-27, in der zweimal das stilistisch eigenwillige „Ich kenne euch nicht, *woher ihr seid*“³⁷ fällt, betont gegenüber der schlichteren mt Version „ich kenne euch nicht“ (Mt 25,12) Bekanntheit und Herkunft. Bekannt sind die Draußenstehenden dem endzeitlichen Hausherrn auch nach dem Erin-

35 διεπορεύετο, πορείαν ποιούμενος (V. 22); ἐν ταῖς πλατείαις (V. 26).

36 Diese Beobachtung allein soll nicht überinterpretiert werden, da beide Personalnomina im Griechischen unbetont sind. Im Perikopenzusammenhang erweist sich der Wechsel als ein Baustein zu einer m.E. sehr kohärenten Deutung, wie zu zeigen ist.

37 οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ.

nerungsversuch nicht, demzufolge sie *vor ihm*³⁸ getafelt hätten, und er auf ihren Straßen gelehrt habe. Wie bereits angemerkt, wird über die Analepse in die Rahmenerzählung deutlich, dass Jesus der Lehrende auf der Straße und der Hausherr der Endzeit in Personalunion ist. Doch wer steht nun vor ihm auf der Straße und klopft an, um an seinem Gastmahl teilzunehmen? Offensichtlich Leute, die während seiner Tätigkeit auf der Straße vor, nicht mit ihm, beim Gastmahl lagen. Dass sie sich „zum ersten Mal“ draußen aufstellen und an die Tür klopfen, ist m.W. in keiner deutschen Übersetzung zu finden und gibt doch einen deutlichen Wink, welche Personengruppe hier adressiert ist.³⁹

- f) Diese Leute werden nun mit der Bezeichnung aus Ps 6,9 als Täter des Unrechts abgewiesen, doch wie kann der Hausherr sie derart abqualifizieren, ohne sie zu kennen?
- g) Die so Abgewiesenen werden nun draußen stehengelassen und sehen von dort (durch die geschlossene Tür), dass Israels Stammväter und die Propheten im Haus beim Gastmahl sind und sich zudem Menschen aus allen Himmelsrichtungen in der *basileia* niederlassen. Im Verb *ἀνακλίνειν* / *anaklinein* (Lk 13,29) steckt die *klinē* genannte Speisebank, die zum *triklinium* angeordnet die Plätze beim antiken Gastmahl vorgibt. Somit wird die Königsherrschaft Gottes als endzeitliches Festmahl dargestellt, zu dem auch nach Toresschluss noch Gäste in großer Zahl eingelassen werden. Zudem sehen die Anklopfenden, dass sie selbst „(nach draußen) hinausgeworfen“ (*ἐκβαλλομένου* *ἔξω*: V. 28) sind. Damit betont Lk anders als Mt 8,12, wo in dramatischer Finsternis geheult und mit den Zähnen geknirscht wird, die *Sicht* auf das Geschehen drinnen.

38 *ἐνώπιόν σου* wird mit „vor deinen Augen“ (Neue Zürcher) frei und an dieser Stelle sinnenstellend wiedergegeben: Wie der Hausherr zweimal zu Protokoll gibt, kennt er diejenigen nicht, die in der Jetzt-Zeit der Rahmenerzählung vor ihm gegessen und getrunken haben. Das bedeutet, dass Jesus die Anklopfenden nie zu Gesicht bekommen hat.

39 Die Formulierung *ἀφ' οὗ ἂν... ἄρξησθε ἔξω ἐστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν* (V. 25) wird im Deutschen übersetzt mit: „Wenn [...] ihr anfangt, draußen zu stehen und an die Tür zu klopfen“ (Lutherbibel 2017) oder noch stärker ausdeutend, wenn „ihr noch draußen steht und erst dann anfangt, an die Tür zu klopfen“ (Neue Zürcher; Hervorh. M.A.). Damit wird suggeriert, dass die jetzt mit Jesus auf der Straße Stehenden die Angesprochenen sind und der Einlass eine Frage der Zeit für sie ist. M.E. unterstützt das eine falsche Deutung der Perikope. Die Neue Einheitsübersetzung (2016) entledigt sich der Verlegenheit um das „Anfangen“ gleich ganz, indem sie es schlicht weglässt: „Wenn [...] ihr draußen steht, an die Tür klopft“ etc.

Bei dieser Ansammlung vermeintlicher narrativer Spannungen und Inkohärenzen schiene es nicht ehrenrührig zuzugeben, dass der Evangelist bei der Verarbeitung verschiedener ihm vorliegender Stoffe erzählerisch eben ein wenig ins Schlingern geraten ist. Diese Annahme ist jedoch weder notwendig noch plausibel, wenn die sozio-architektonischen Gegebenheiten einer antiken *domus* zugrundegelegt werden, wie nachfolgend in grober Skizze durchgeführt werden soll.

Das soziale Raumkonzept der domus

Wie lässt sich die obige Perikope plausibel visualisieren? Das am deutlichsten mit einem engen Hauseingang verknüpfte Wohnbauwerk in der vermuteten Lebenswelt des LkEv ist das Atriumhaus, genannt *domus*, die städtische Wohn- und Residenzform der römischen Oberschichten. Die idealtypische Architektur der *domus* illustriert eindrucksvoll eine Grunderkenntnis des sog. *spatial turn*: „Für diese Theoriewende sei Raum nicht als bloßer Container, als neutrale Kulisse oder indifferenter Behälter interessant, sondern als soziales Konstrukt.“⁴⁰

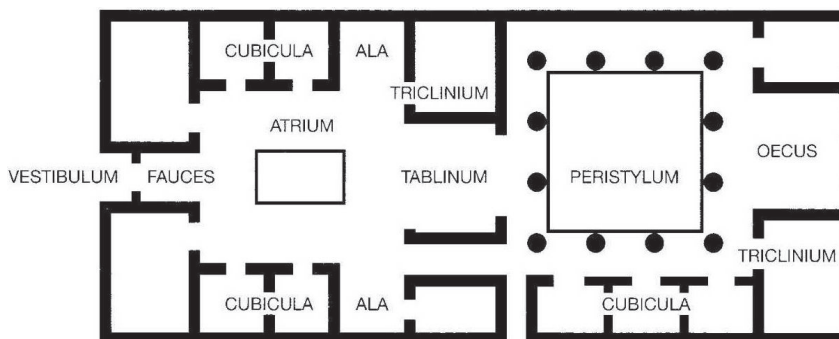


Abb. 1: Plan einer hypothetischen domus mit Terminologie Vitruvs (aus: P. M. Allison, *Domestic Spaces and Activities*, in: J. J. Dobbins (Hrsg.), *The World of Pompeii* (The Routledge Worlds), London 2009, 269–278, hier 270)

40 Blumenthal, Raumfrage, 480. Weitere Literatur zum *spatial turn* und zu Anwendungsmöglichkeiten für die neutestamentliche Exegese dort.

Die Darstellung (Abb. 1) zeigt einen Hausentwurf, wie der antike Architekt Vitruvius ihn im sechsten seiner *Zehn Bücher über Architektur* darstellt. Die beiden Kerne bilden das Atrium als Grundform des römischen Hauses und das Peristyl, eine aus dem Griechischen adaptierte Erweiterung um einen säulenumstandenen Gartenbereich. Jedem der beiden Bereiche ist ein stark codiertes Tagesritual zwischen dem Hausherrn und seinen Klienten oder Peers zugeordnet: Dessen Empfangs- und Arbeitsbereich befindet sich bezeichnenderweise zwischen beiden Polen, im sog. Tablinum. Dieses reguliert vor allem zum Atrium hin Sicht und Zugänglichkeit durch Vorhänge, hölzerne Schiebetüren und/oder Hauspersonal. In der Eingangshalle empfängt der Patron zur *salutatio* genannten Morgenbegrüßung seine Klienten, ein aus republikanischer Zeit überkommener Brauch zur Kontaktpflege zwischen den Patriziern und ihren Schutzbefohlenen. Diese bezeugten ihrem *dominus* durch ihr Auftauchen sichtbare Loyalität und konnten sich ihrerseits Rat in Rechtsfragen oder bei anderen Alltagsproblemen holen. Als eine Art *give-away* erhielten sie am Ende die sog. *sportula*, ein ursprünglich mit Essen gefülltes Körbchen, das später durch einen gewissen Geldbetrag ersetzt wurde.⁴¹ Hierbei konnte auch eine Einladung zum abendlichen Gastmahl, der *cena* ausgesprochen werden. Für diesen letzten Programmpunkt des Tages, der Genuss und Unterhaltung für Freunde und ein willkommenes Sättigungsmahl für Klienten darstellte, war der hintere Bereich des Hauses, das Peristyl, vorgesehen, das Ostentation ebenso ermöglichte wie den Rückzug in eine intimere Atmosphäre: Die bewusst eingezogene Sichtachse, die vom Vestibül aus auf die Raumentsembles des Atriums und des Peristyls gerichtet war, wurde gelenkt durch den engen Eingangsbereich der sog. *fauces*, den „Schlund“ oder „Rachen“ des Hauses.⁴² Es war der Hausherr, der am Hauseingang oder im Tablinum Sichtbarkeit und Zugänglichkeit des Geschehens in den verschiedenen Bereichen seiner Residenz regulierte. Eben dafür war die Architektur ausgelegt: „The experience of the house was deliberately differentiated between insider and outsider.“⁴³

41 Von hier aus begleitete die *clientela* oder Teile davon ihren Herrn möglicherweise zum nächsten Akt seines Tagesablaufs, dem Gang aufs Forum (*anteambulatio / adsectatio*). Als Entourage trug man die Sänfte des Patrons oder beklatschte dessen Reden (vgl. Hartmann, Purpur, 14; Goldbeck, Salutationes, 117).

42 Vgl. Kunst, Leben, 72.

43 Hales, House, 113.

Tausend Schwellen, boshafte Offenheit

Das Raumkonstrukt der *domus*, das sich nicht nur in Rom, sondern in vielen Grundrissen z.B. in Pompeji zeigt, verweist auf eine spezifische Auffassung von Offenheit und Geschlossenheit, Öffentlichkeit und Privatheit. Die Gestaltungsmacht darüber, welchen Aspekt der Hausherr betonen wollte, lag allein in dessen Verfügungsgewalt. Die Tagesvollzüge der *salutatio* und *cena* wurden so im Sinne von Statusrepräsentation, Fürsorge und langfristiger Netzwerkpflege orchestriert. Eingebettet waren sie in ein gesellschaftsprägendes System, das in der Forschung als Patronage oder Bindungswesen bezeichnet wird. Im Übergang von der Republik zur Kaiserzeit verloren alte Bindungen jedoch an Bedeutung, da politische Macht nicht mehr durch Wahlen oder im senatorischen Kreis übertragen wurde. Ämter, Geld und Privilegien regneten nun als Wohltaten vom Kaiser als neuem Machtzentrum auf dessen Freunde herab.⁴⁴ Die genannten häuslichen Rituale kamen dadurch jedoch nicht etwa aus der Mode, sondern wurden im Gegenteil in geradezu exzessiver Weise stilisiert und ästhetisiert. Traditionelle Anhänger wurden vielfach von ihren Schutzherren zurückgesetzt oder von Eliten verdrängt, die sich selbst klientelisierten: Viele waren sich anscheinend nicht zu schade, einflussreicheren Patronen die Morgenaufwartung zu machen oder deren Sänfte durch den Straßendreck zu schleppen.⁴⁵ Nicht wenige traten „frühmorgens zum Gruß tausend Schwellen“ ab (Mart. X 10,2), das jedoch nicht selten vergeblich (*frustra*; Sen., tranqu. an. XII 6), weil sie entweder erst gar nicht eingelassen wurden oder aus ihrer Anwesenheit vor Ort keinen brauchbaren, etwa materiellen Nutzen ziehen konnten. Das Ideal eines offenen Hauses, das die römischen Eliten traditionell pflegten, schien vergiftet. Vor und in den Häusern wurden gezielt Bevorzugungen und Demütigungen eingesetzt, um Intimfreundschaften vor der *turba* abgewiesener oder schlecht behandelter Bittsteller zu inszenieren.⁴⁶

Einen derartigen Verfall der Sitten beklagt jedenfalls die zeitgenössische Literatur in großer Breite. Seneca etwa echauffiert sich über die Massenabfertigung beim morgendlichen Grüßritual: „Nicht sind das Freunde, die in langem Zug an die Tür klopfen (*qui agmine magno ianuam pulsant*),

44 Immer noch wegweisend Saller, Patronage. Für weitere Literatur vgl. Adrian, Mutuum, 26-32, 102-109.

45 Vgl. Hartmann, Purpur, mit einer Fülle von zeitgenössischen Quellen.

46 Vgl. Goldbeck, Salutationes, 159.

die in die erste und zweite Audienz eingeteilt werden“ (benef. VI 33,4).⁴⁷ Ruft der *nomenclator* den eigenen Namen von einer langen Liste auf, betritt der Klient ein Haus, „in dem es dann noch viele Türen gibt, die auch Menschen ausschließen, die eingelassen worden sind“ (benef. VI 34,1). Sichtbare Zurücksetzungen bei der *cena* etwa durch Vorsetzen schlechteren Essens, billigen Weines oder kleinerer Portionen setzten die Schikanen im Inneren des Hauses fort.⁴⁸ Bei der Selbstinszenierung der Eliten war zu Distinktionszwecken eben auch die Rolle des *amicus inferior* zu besetzen, „der durch böswillig geöffnete Türen nicht eintritt, sondern sich einschleicht“ (*qui per fores maligne apertas non intrat, sed inlabitur*: benef. VI 34,3). Auch die vielen, die vor dem Eingang stehen gelassen wurden und vielleicht noch auf Einlass hofften, waren vom Peristyl aus im Blick und als Kulisse sicht- und hörbar, soweit der Hausherr dies wünschte. Er konnte freilich jederzeit seinen Türsteher (*θυρωρός* / *thyrōros* bzw. *ostiarius*) anweisen, den Zugang, die Sicht oder beides zu versperren. Damit war der Ausschluss vollzogen: „Aus den Vorhallen (*vestibulis*) ziehen die altgedienten erschöpften Klienten davon und lassen ihre Wünsche fahren, obwohl beim Menschen die Hoffnung auf ein Mahl sehr lange anhält, kaufen müssen die Armen den Kohl und die Feuerkohle.“ – Iuv. I 132⁴⁹ (vgl. Abb. 2 und 3)

Verortung der Perikope im Sozialraum der römischen domus

Der flüchtige Blick in die Stadtvilla der frühen Kaiserzeit zeigt unter dem Blickwinkel des *spatial turn*, dass die heutige „Alltagsvorstellung von Raum als Container“⁵⁰ offenkundig nicht der damaligen Wahrnehmung entsprach. Dafür spricht das architektonische Design der *domus* in Kombination mit der literarischen Reflexion über das darin ablaufende Geschehen: Alle Beteiligten scheinen die Erfahrung geteilt zu haben, dass das tückische Verhältnis von innen und außen, offen und geschlossen, privat und öffentlich, sozial normiert war und zudem vonseiten des Raum-Herrn nach Belieben verschoben werden konnte. Diese Raumwahrnehmung scheint auch der Autor des LkEv in der Kommunikation mit seinen intendierten Lesenden zugrunde zu legen. Die Verortung der Perikope von der engen

47 ÜS. M. Rosenbach.

48 Vgl. Plin. epist. II 6; Iuv. XIV 126-134.

49 ÜS. J. Adamietz, zit. bei Hartmann, Purpur, 28.

50 Blumenthal, Raumfrage, 481.



Abb. 2: Casa del Poeta Tragico, Pompeji VI 8,3-5, Blick durch die fauces (Foto: M. Ebner)



Abb. 3: Casa del Poeta Tragico, Blick aus dem tablinum auf die Straße (Foto: M. Adrian)

Tür im Bezugsrahmen römischer, in einem gewissen Grad griechisch-römischer *cultural scripts* der Begegnung oder Nicht-Begegnung im häuslichen Umfeld ermöglicht jedenfalls eine kohärente Lesart:

Postuliert wird, dass sich Rahmen- und Binnenerzählung am selben Schauplatz, auf der Straße und im daran angrenzenden Haus, ereignen. Dafür sprechen die Analepsen von Tür und Lehrtätigkeit (siehe oben). Mit der Dialogszene an der Tür (V. 25-27), die der *οικοδεσπότης* / *oikodespotēs* hier selbst verschließt, war die Situation von Klienten bei der *salutatio* oder *cena* assoziierbar. Im langen Zug standen sie z.T. auf der Straße, um an die Tür ihres Patrons zu klopfen, wie Seneca anmerkt (siehe oben). Prestigeträchtig schien es, wenn ein Massenaufmarsch zur „Aufwartung (*salutatio*) die Stadt erschüttert“ (Sen. benef. VI 34,5). Doch auch wenn „das kleine Geschenk Körbchen ganz vorn auf der Schwelle“ steht, überprüft der Patron „zuvor das Gesicht und ist ängstlich besorgt, dass du als Unberechtigter kommst unter falschem Namen forderst: bist du identifiziert, empfängst du“ (Iuv. I 195-199). Der *nomenclator* ruft in diesem Fall die Namen der Berechtigten auf, die sich der Hausherr offenbar nicht mehr merken kann. Dieser wird in der Lk-Perikope mit „Herr“ (*κύριε* / *kyriē*: Lk 13,25) angesprochen, was der üblichen Bezeichnung als *dominus* entspricht. Er weist die mit diesem Titel verbundene Beziehung jedoch zurück und verweigert den Eintritt an der Tür, weil er die Bittsteller nicht kennt (vgl. Lk 13,25.27). Die versuchen sich daraufhin in Erinnerung zu rufen: Sie hätten „vor ihm“, also im Haus, gegessen und getrunken, und er habe auf ihren Straßen gelehrt (V. 26). Wie gesehen, ist die Rede sowohl beim Lehrer auf der Straße als auch beim endzeitlichen Hausherrn von Jesus. Dieser weiß nun, mit wem er es zu tun hat, doch paradoxerweise stimmt auch seine wiederholte Aussage, dass er sie nicht kennt, denn sie waren für Jesus unsichtbar im Haus, als er auf der Straße lehrte. Bei ihrem Erinnerungsversuch bekennen sie, die „zum ersten Mal“ selbst draußen stehen müssen, unfreiwillig, dass sie einst den Wanderlehrer nicht eingeladen haben, sondern vor ihm getafelt und ihn dabei wie einen gedemütigten Klienten auf der Straße haben stehen lassen. Damit weiß Jesus nun, ohne die Anklopfenden je zu Gesicht bekommen zu haben, wer vor ihm steht und in wessen Hauseingang er seine Mahnung gesprochen hat, sich um das Eingehen durch die enge Tür zu mühen.⁵¹

51 Lk lässt öfter Personen oder Gruppen mithören, die nicht direkt angesprochen sind, wie etwa die Bemerkung „das alles hörten aber die Pharisäer“ (Lk 16,14) rückblickend

Die Pointe sollte deutlich geworden sein: Dem Positionswechsel Jesu in der Endzeit von der Straße ins Haus entspricht der umgekehrte aus dem Haus auf die Straße – die endzeitlich Anklopfenden sind die Hausherrn der Gegenwart. Sie müssen sich nun erstmalig selbst draußen vor der Tür eines anderen *oikodespotēs* einstellen und um Einlass betteln, den sie selbst Jesus und seinen Jüngern verwehrt haben. Sie befinden sich nun in der Rolle derer, die sie früher vor ihrer Tür stehen und ihrem festlichen Treiben zuschauen ließen.⁵² Sie „sehen“ nun (ein), dass sie hinausgeworfen sind.⁵³ Mit feinem Sensus für gesellschaftliches Prestigebedürfnis und Statusrepräsentation erklärt sich die Akzentuierung des Sehens und Gesehenwerdens, nun freilich unter umgekehrten Vorzeichen.⁵⁴ Im skizzierten Bezugsrahmen bedeutet das, dass es in der Gottesherrschaft weder Platzmangel noch ein Zuspätkommen gibt, noch nicht einmal eine Gästeliste, wie der Zustrom aus allen Himmelsrichtungen verdeutlicht.⁵⁵

Der Schlusskommentar V. 30 gibt die paränetische Lesart selbst vor: Positionen von Ersten und Letzten werden sich zumindest teilweise umkehren. In diesem Spruch allein könnte die Antwort auf die Frage des Jemands (*tis*) aus der Rahmenerzählung bestehen. Jedenfalls hören die ganze Rede die mit „ihr“ angesprochenen Hausherrn, in deren Eingang der Ik Jesus

verdeutlicht. Zudem hört in Lk 12,1 und 20,45 neben den Jüngern eindeutig eine anwesende Menschenmenge mit (vgl. auch Lk 6,27).

- 52 Dazu scheint die Zusage „klopft an, und es wird euch geöffnet werden“ (Lk 11,9) nicht recht passen zu wollen. Das Bildwort steht ebenfalls im Kontext einer verschlossenen Tür (vgl. 11,7), wobei die hier Adressierten evt. einem anderen, sozial schwächeren Milieu zuzuordnen sind. Textpragmatisch hebt die Schilderung darauf ab, dass selbst schlechte Menschen anderen eine Bitte um Brot doch wohl nicht abschlagen würden. So setzt Lk verschiedene literarische Hebel an, um seine intendierten Lesenden zum Teilen ihrer Ressourcen zu motivieren.
- 53 Entgegen der Übersetzung der Neuen Zürcher werden sie nicht jetzt erst hinausgeworfen, denn sie sind ja nirgendwo eingelassen worden.
- 54 Dieses Thema spielt im LkEv eine große Rolle, wie u.a. die Weherufe an die Adresse derjenigen zeigen, denen von allen Seiten geschmeichelt wird (Lk 6,26) und „die den ersten Sitz in den Versammlungen und die Begrüßungen auf den Märkten“ lieben (11,43). Dass Lk seine wohlhabenderen Gemeindemitglieder immer wieder ermahnt, sich im Einsatz für die ärmeren unter ihnen auszuzeichnen, statt Anerkennung außerhalb der Gemeinde bei den Peers in der Stadt zu suchen, habe ich ausführlich zu zeigen versucht in *Adrian*, Mutuum.
- 55 *Wolter*, Lk, 493, mahnt richtigerweise zur Vorsicht, hier das Motiv der Völkerwallfahrt der Heiden zum Zion zugrunde zu legen. Abwegig ist eine Ablösung der Juden als Heilsvolk schon vom Text her, wo die Stammväter und Propheten bereits in der Gottesherrschaft lagern, bevor dann noch andere dazu kommen.

hineinspricht.⁵⁶ Von der Straße her werden sie aufgefordert, ihr Verhalten nicht an zeitgenössischen Formen von Prestige- und Dominanzverhalten zu orientieren, sondern sich mit ihrem zukünftigen Herrn bekannt zu machen, indem sie ihn bzw. seine wandernden Schüler in der Gegenwart zu ihrem Gastmahl einladen. Sitz im Leben dürfte die Situation der Wanderradikalen vor den Häusern wohlhabender Gemeindeglieder sein, welche zur Zeit des LkEv möglicherweise schon zu gemeindlichen Autoritäten avanciert sind und unbequeme Geister wie die Wanderradikalen lieber vor der Tür stehen lassen würden. Deren Position wird hier stark gemacht, auch gegen frühkirchliche Tendenzen, das gesellschaftliche *oikos*-Modell in konservativster Ausprägung mit einem (männlichen) *oikodespotēs* an der Spitze auf die Gemeindeorganisation zu übertragen. Den Absicherungsbestrebungen solcher Hausherren gegenüber dem Ruf von der Straße stellt sich die lukianische Option deutlich entgegen.

Die durchschreitbare und die undurchschreitbare Kluft

Es sind verhältnismäßig kleine Dimensionen, Mikroräume, in denen die frühchristliche Literatur ihre Vorstellung von Rettung und eschatischem Ausschluss ansiedelt. Das Haus gibt in der obigen Perikope den Vorstellungsrahmen für beide Wirklichkeiten vor. In der „Zeit der durchschreitbaren Tür“⁵⁷ sind dabei für Lukas die in gegenwärtiger (falscher) Sicherheit Residierenden aufgefordert, die Blickrichtung zu ändern. Diese Lesart lässt sich an der Beispielerzählung vom armen Lazarus und Reichen (ohne Namen) bestätigen (Lk 16,19-31).⁵⁸ Der fein gekleidete Reiche feiert „Tag für Tag prächtige Feste“, während vor seinem *vestibulum* (πρὸς τὸν πυλῶνα/*pros ton pylōna*: V. 20) ein Armer namens Lazarus liegt.⁵⁹ Dieser ist mit Geschwüren übersät und erhält nicht einmal Brosamen von der Tafel

56 Damit wird auch eine bis in jüngere Vergangenheit wirkende Rezeption im binnenkirchlichen Raum zurückgewiesen, der zufolge sich die auf der Straße, m.a.W., die kleinen Leute moralisch abzu trampeln hätten, um am Ende nicht dem ewigen „Heulen und Zähneknirschen“ zu verfallen.

57 *Schnider / Stenger*, Tür, 282.

58 Die folgenden Anmerkungen gehen zurück auf *Adrian*, *Mutuum*, 292-309.

59 Das verwendete Verb für „er lag“ (ἐβέβλητο / *ebeblēto*) kommt von ἐκβάλλω / *ekballō*, das auch für die „herausgeworfenen“ Hauseigner (ἐκβαλλομένουσ ἔξω: Lk 13,28) gebraucht wird. Damit wird deutlicher als in der deutschen Übersetzung, dass dieser Arme einmal herausgeworfen wurde, nämlich aus dem Haus, vor dem er nun liegt, und es demnach auch jemanden gab, der ihn herausgeworfen hat.

des Reichen (vgl. V. 21).⁶⁰ Nachdem beide Protagonisten gestorben sind, wobei der Arme „von den Engeln in Abrahams Schoß getragen“ wird (V. 22), kommt es im Hades zu einem Dialog des ehemals Reichen mit Abraham (vgl. V. 23-31). Der von Qualen gepeinigte Reiche sieht „von ferne Abraham und Lazarus in seinem Schoß“ (V. 23) und erbittet – erst im Befehlston, dann immer mehr ins Bettelnde abgleitend, Linderung seiner Qualen durch Lazarus bzw. Warnung seiner noch lebenden Verwandten. In diesem zweiten Hauptteil bleibt Lazarus für den ehemals Reichen genauso unzugänglich und stumm wie der Reiche für den Armen im ersten Teil. Lazarus' Position im Schoß oder an der Brust Abrahams entspricht der eines Ehrengastes bei einem Gastmahl. Der endzeitliche Gastgeber Abraham liefert die Begründung für das Schicksal des nun Gepeinigten und damit den Schlüssel zur Raumkonstruktion der Beispielerzählung:

(25) Kind, denk daran, dass du deine Wohltaten (τὰ ἀγαθὰ / *ta agatha*) zu deinen Lebzeiten empfangen hast und Lazarus in gleicher Weise das Schlechte (τὰ κακά / *ta kaka*). Jetzt aber ist er hierher eingeladen (ᾧδε παρακαλεῖται / *hōde parakaleitai*), du aber leidest Pein. (26) Und zu alledem ist zwischen uns und euch eine so tiefe Kluft errichtet (χάσμα μέγα ἐστήρικται / *chasma mega estēriktai*), dass die, die von hier zu euch hinübergehen wollen, es nicht können und dass die von dort nicht zu uns herübergelangen.

Die Begründung für den Aufenthalt des ehemals Reichen im Hades, er habe zu Lebzeiten seine *agatha* empfangen und Lazarus umgekehrt *kaka*, ist durch eine allgemein geteilte Populärtheologie der Zeit zu erklären: Die *agatha* kommen als göttliche Wohltaten von Gott oder den Göttern und tragen die Verpflichtung in sich, sie weiterzugeben. Die *kaka* dagegen bezeichnen immer Übel menschlichen Ursprungs, auch solche, die durch Nichtweitergabe von *agatha* an die Mitmenschen entstehen, sondern etwa gehortet oder privat verausgabt werden.⁶¹ Damit ist implizit bereits gesagt, dass der Reichtum des Reichen gottgegeben sein mag, die Armut des Lazarus keineswegs: Der Reiche hätte nach allgemein-antiker Auffassung

60 Die eigenartig anmutende Bemerkung „stattdessen kamen die Hunde (οἱ κύνες / *hoi kynes*) und leckten an seinen Geschwüren“ (V. 21), könnte eine kritische Anspielung auf Kyniker sein.

61 Wie es der reiche Kornbauer in Lk 12,16-21 mit seiner Ernte versucht, wofür ihm Plünderung und Totschlag durch die von ihm Geprellten vorausgesagt werden (vgl. *Adrian, Mutuum*, 225-270).

von seinen *agatha* abgeben müssen. Nun schmort er im Hades, während Lazarus zum Gastmahl eingeladen ist,⁶² während zwischen beiden eine große Kluft oder ein großer Schlund „errichtet“ ist. Die architektonische Gemachtheit dieses Gebildes wird gerne unterschlagen, doch wird mit *στηρίζω* / *stērizō* ein deutliches Signal gesetzt. Noch deutlicher ist die Bezeichnung als *χάσμα μέγα* / *chasma mega*, was vielfach mit Unterweltmythen unterschiedlicher antik-literarischer Provenienz in Verbindung gebracht worden ist. Eine trockene Übersetzung ins Lateinische als *faux*, Singular des Plurals *fauces*, führt m.E. direkt zum lukanischen Kommunikationsinteresse: Wie schon die enge Tür, so ist auch dieser Schlund im Mikrokosmos des Hauses zu verorten: Es ist der enge Durchgang zwischen Tür und Atrium, der in beiden Teilen des Gleichnisses die fatale Distanz schafft zwischen Arm und Reich. Darin zielt auch hier wie in Lk 13,22-30 die Pointe auf die enge Tür als entscheidenden Durchgang: *Fauces* und *chasma* sind demnach zwei Seiten derselben Medaille. Der Unterschied besteht darin, dass das *chasma* von keiner, der *pylōn* zumindest noch von einer Seite her überwindbar ist – von der des Reichen. Die Vision, dass die jetzt Behausten einst aus der Geborgenheit ihrer Häuser geworfen werden, während die gegenwärtig um Einlass Bittenden ihre Plätze einnehmen, zielt einerseits auf ein Umdenken der Reichen ab und bietet andererseits eine Hoffnungsperspektive für die existenziell verunsicherten Wanderradikalen.

Hausherrinnen und wandernde Apostelinnen

Dass bislang von *oikodespotai* und nicht von *oikodespoinai*,⁶³ also Hausherinnen die Rede war, entspricht der Diktion des Lk. Einflussreiche und sozial hochstehende Frauen werden jedoch gerne aufgeführt, wie die in Lk 8,2f. genannten, die Jesus und seine Jünger „aus ihren Besitztümern (*ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* / *ek tōn hyparchontōn autais*) unterstützen“, eine epigraphische Standardwendung zur Ehrung von Wohltäterinnen und

62 Die Übersetzung von *παρακαλέω* als „trösten“ ist im übrigens breit akzeptierten Gastmahlkontext nicht nachvollziehbar und durchzieht doch weiterhin die deutschen Bibelausgaben. Der Arme mag Trost erfahren, in erster Linie dürfte er jedoch spiegelbildlich „prächtig“ wie vormals der Reiche feiern.

63 *Osiek* / *MacDonald*, Place, 151, halten den Ausdruck *oikodespoinē* für eine gängige Bezeichnung von Ehefrauen, führen allerdings nur Beispiele aus dem Werk Plutarchs an.

Wohltätern.⁶⁴ In der Apostelgeschichte wird der Missionserfolg bei vornehmen Damen oder Geschäftsfrauen hervorgehoben. Die Purpurhändlerin Lydia etwa bringt den Stein für die junge Christus-Bewegung in Philippi ins Rollen (Apg 16,14f.): Ihr Haus wird, nachdem sie es hat taufen lassen, zur Missionsbasis für Paulus und seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Wie Lydia war wohl auch Phoebe „eine wirtschaftlich selbstständige und wohlhabende Frau“⁶⁵, die vermutlich auf einer Geschäftsreise nach Rom den Brief von Paulus an die Gemeinde mitnahm. Dafür empfiehlt er sie in der abschließenden Grußliste den Römern als „Vermittlerin“ (διάκονος / *diakonos*: Röm 16,1) der Gemeinden in Kenchreä, dem Hafen von Korinth, und als „Wohltäterin (προστάτις / *prostatis*) für viele und auch für mich selbst“ (Röm 16,2). Denkbar ist, dass Phoebe Paulus in Kenchreä unter ihre Fittiche genommen, d.h. ihm Gastfreundschaft gewährt und ihn in soziale Kreise eingeführt hat, die seinem Wirken förderlich sein konnten. Nach dem allgemeinantiken Prinzip der Gegenseitigkeit erwidert der Apostel die Gefälligkeit in Form einer schriftlichen Empfehlung. Wie sie für ihn zur Türöffnerin in Kenchreä geworden ist, so nun er für sie in Rom.⁶⁶ Erwähnenswert sind zudem Ehefrauen wie die Apostelin Junia oder Priska, die mit ihren Männern sowohl ihre Häuser für die ersten Gemeinden zur Verfügung stellen als auch wie Paulus auf Missionsreisen gehen (vgl. Apg 18,1-3.18f.26; 1 Kor 16,19; Röm 16,3-5; 2 Tim 4,19). Von den ersten Anfängen an treten wirtschaftlich und sozial unabhängige Frauen als Gastgeberinnen und Missionsreisende in Erscheinung. Doch zeigt sich bereits in den neutestamentlichen Spätschriften wie etwa den Pastoralbriefen eine Tendenz, deren Wirkradius auf das Häusliche und die Unterweisung anderer Frauen zu beschränken. Demnach waren unter den generisch maskulinen *oikodespotai* gewiss auch Hausherrinnen.⁶⁷ Diese werden – zumindest in

64 Vgl. Adrian, Mutuum, 229-232.

65 Wolter, Röm II, 461.

66 Vgl. Osiek, Politics, 149f. Wiederum wird die auch aus heutiger Sicht offensichtliche Wichtigkeit von Bekanntheit und Beziehungen deutlich (vgl. Lk 13,25.27, siehe oben). Dabei ist Phoebe gegenüber Paulus ein mindestens ebenbürtiger Sozialstatus zuzuschreiben. Denn wenn auch nicht von einem formalen Patronin-Klienten-Verhältnis zwischen beiden auszugehen ist, wofür *προστάτις* auch als terminus technicus fungiert, ist die Konnotation als Schirmherrin, Mäzenatin oder Gönnerin doch stärker ausgeprägt als in dem blassen „Beistand“, als den die Einheitsübersetzung 2016 sie deuten möchte.

67 Ignatius von Antiochien (1./2. Jh. n. Chr.) erwähnt in seinem Brief an Polykarp eine ungenannte *materfamilias* eines nicht-gläubigen Ehemanns (IgnPol 8,2). Zur gesellschaftlich-sozialen Rolle v.a. wohlhabender Frauen vgl. Osiek / MacDonald,

den Pastoralbriefen – jedoch nicht dafür kritisiert, dass sie ihre Türen verschlossen, sondern diese im Gegenteil zu weit öffneten: für herumvagabundierende Irrlehrer, die historisch als „umherziehende Propheten“⁶⁸, m.a.W. Wanderradikale, wahrscheinlich gemacht werden können. Diese werden eingelassen von jungen Frauen, „die zwar ständig lernen und die doch nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen können“ (2 Tim 3,7). Lukas würde das wohl anders sehen. In der kuriosen Erzählung von Petrus vor dem Haus Marias, der Mutter des Johannes Markus (Apg 12,12-17), klopft der gerade wundersam aus dem Gefängnis befreite Petrus an deren Tür (τῆν θύραν τοῦ πυλῶνος / *thyran tou pylōnos*: 12,13). Er wird von der Magd vor Schreck und Freude versehentlich im Vestibül stehengelassen und erst nach beharrlichem Weiterklopfen schließlich eingelassen, da die versammelten Jünger der Magd zunächst nicht glauben wollen. Was immer die Intention der Perikope ist, so wird jedenfalls deutlich, dass man sich schon von früh an gegenseitig vor der Tür stehen ließ, was nach Ik Deutung nicht an den beteiligten Frauen liegt.

Schluss

Einen Impuls des *spatial turn* aufgreifend, stellt Christian Blumenthal folgende Überlegung an:

Im Neuen Testament werden Himmels- und Erdenraum insofern als voneinander getrennte kosmische Makroräume gezeigt bzw. vorausgesetzt, als Menschen nicht einfach zwischen diesen beiden Großräumen hin- und herwechseln können, wie beispielsweise aus dem Innern eines Hauses ins Freie.⁶⁹

Dieser vertikal vorgestellten Raumaufteilung entspricht eine eher horizontal zu denkende Umkehrung von drinnen und draußen auf der Zeitachse, die eine gegenwärtige Entscheidungszeit in die Endzeit der Gottesherrschaft überführt. Dabei prägt die gegenwärtige Erfahrung sozialer Mikroräume und deren Dynamiken das Bild der eschatischen Wirklichkeit. Einfacher ausgedrückt, ist es das Haus als gemeindlicher Versammlungsort und Residenz der Wohlhabenderen unter ihnen, in dem sich die endzeit-

Place, 194-243, unter dem Blickwinkel von Privatheit und Öffentlichkeit vgl. zuletzt Hylan, Space.

68 Schreiber, Häresie, 202.

69 Blumenthal, Raumfrage, 482.

liche Wirklichkeit widerspiegelt: Leute klopfen an Türen, liegen bei der *cena*, werden hinausgeworfen, draußen stehen- oder eingelassen. Die „kosmischen Makroräume“ sind zunächst einmal nicht so riesenhaft entworfen, wie es der Ausdruck nahelegen mag. Freilich werden die Dimensionen des Hauses am Ende wohl gesprengt, wenn Gäste aus allen Himmelsrichtungen in die Gottesherrschaft strömen. Doch wird der Übergang auf einen Punkt oder eine Engstelle, ein architektonisches „Nadelöhr“ festgelegt, das in der Gegenwart durchschreitbar ist und dann nicht mehr.

