

PZB **Protokolle zur Bibel**

**Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz**

Peer reviewed

Vol. 26/2

2017

D. FEICHTINGER: Land der Häuser. Die narrative Inszenierung Ägyptens in der Joseferzählung (Gen 37,39–50)	84
M. LASS: Grafische Überlegungen zur Struktur von 1 Kön 17,17–24 und Apg 20,7–12	105
K. HUBER: Kontrastierung und Überblendung. Strategien der Rauminszenierung in der Narration der Johannesoffenbarung	115
A. SIQUANS: Nach Ägypten, in Ägypten, aus Ägypten. Die Funktion von „Räumen“ in der Exodusauslegung des Origenes und deren ekklesiologische Dimension	136

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

GRAFISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR STRUKTUR VON 1 KÖN 17,17–24 UND Apg 20,7–12

Graphical Considerations Regarding the Structure of 1 Kin 17:17–24 and Acts 20:7–12

*Magdalena Lass, Katholische Privat-Universität Linz
Bethlehemstraße 20, 4020 Linz, m.lass@ku-linz.at*

Abstract: Dieser Beitrag bearbeitet den Text 1 Kön 17,17–24 und dessen Raumstrukturen, die sowohl textgliedernd als auch inhaltlich die Erzählung prägen. Der Aufbau anhand von Raumwechsel findet sich auch in anderen Erweckungserzählungen der Bibel (Vgl. 2 Kön 4,8–37; Apg 9,36–42) wieder. Mit dem Fokus auf Anordnungen, Räume und die Dynamik zwischen den Räumen wird 1 Kön 17,17–24 näher beleuchtet und graphisch dargestellt. In einem zweiten Schritt wird ein Vergleich mit dem Text Apg 20,7–12 angestellt, der die Raumordnung umdreht und andere Akzente setzt. Der Vergleich arbeitet Gemeinsamkeiten und Unterschiede anhand von Raumstruktur und Raumdynamik heraus.

Abstract: This article deals with the text of 1 Kgs 17:17–24 and its spatial structures, which shape the composition of the text as well as they mould the contents of the story. Its framework using changes of location can be found in others of the Bible's narratives of awakening (cf. 2 Kgs 4:8–37; Acts 9:36–42), too. Arrangements of persons or things, spaces and the dynamics thereof are connected graphically and thus 1 Kgs 17:17–24 is examined more closely. A second step compares the text to Acts 20:7–12, which reverses the spacing and sets different priorities.

Keywords: Elijah; Space; Awakening; Eutychus

Die Erzählung 1 Kön 17,17–24 ist die erste Totenerweckung (in kanonischer Abfolge) der Bibel.¹ Aber das ist nicht die einzige Besonderheit des Textes.

¹ Stipp weist darauf hin, dass man sich in der Forschung einig ist, dass der Erzählstoff von Elischa auf Elija sekundär übertragen wurde. Im Unterschied zur Elischafassung (2 Kön 4,8–37) wird in 1 Kön 17,17–24 kein Zweifel daran gelassen, dass JHWH der eigentliche Wundertäter ist. Elija ist Fürbitter und Vermittler. Vgl. Hermann-Josef Stipp, Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37; Apg 9,36–42; Apg 20,7–12), Bib. 80 (1999) 43–77: 58. Die Argumente für 2 Kön 4,8–37 als den ursprünglicheren Text fasst Schmitt übersichtlich

Der folgende kurze Beitrag legt seinen Fokus auf die im Text geschilderten Raumstrukturen, die sowohl textgliedernd als auch inhaltlich die Erzählung prägen. Der dreiteilige Aufbau wird anhand der Raumstruktur verdeutlicht, welche sich auch in anderen Erweckungserzählungen der Bibel (vgl. 2 Kön 4,8–37; Apg 9,36–42)² wiederfindet. In der Erzählung der Totenerweckung des Eutychus (Apg 20,7–12) werden das Raumkonzept von 1 Kön 17,17–24 umgedreht und andere Akzente gesetzt. Räume entstehen (nach M. Löw) durch Handlungen und Platzierungen. Mit diesem Verständnis möchte Löw die Definition des Raums als bloßen „Container“ überwinden. Mit dem raumsoziologischen Konzept macht sie deutlich, dass Räume gerade durch die Anordnung der Dinge bzw. sozialen Güter und der Lebewesen in ihnen definiert werden. Dabei kommt den Handlungen der Menschen, die diese Platzierungen der Güter vornehmen, eine wichtige Rolle zu. Demnach entstehen Räume durch das Anordnen von sozialen Gütern, von Lebewesen und ihre symbolischen Markierungen. Diesen Prozess nennt Löw „Spacing“.³

Mit dem Fokus auf Anordnungen, Räume und die Dynamik zwischen den Räumen möchte dieser Artikel den Text 1 Kön 17,17–24 näher beleuchten. Im Zentrum steht dabei die grafische Darstellung der Erzählung, die deren Grundstruktur sichtbar macht. In einem zweiten Schritt wird diese dann mit Apg 20,7–12 verglichen.

Der Kontext

Die Erzählungen 1 Kön 17,2–7 (Elija am Bach Kerit) und 1 Kön 17,8–16 (Witwe von Sarepta, Mehrungswunder) sind thematisch (Versorgungswunder) parallel gestaltet und durch Stichwörter (Wortereignisformel, צוה, כול) verbunden. Die dritte Erzählung (V. 17–24) hat einen eigenständigeren Charakter und ist trotzdem eng mit dem Kontext verknüpft. „Die in Sarepta erwähnten Nahrungsmittel, vor allem das Speiseöl, galten in Teilen der Umwelt Israels vorzugsweise als Gabe Baals. Diese Gaben schenkt nun Israels Gott JHWH ausgerechnet im Gebiet Sidons, das für die Texte als ein Stammland Baals gilt (16,31–32; 17,9).“⁴ Anscheinend war es für Verehrer/innen Baals nicht ausgeschlossen, dass er auch Tote beleben kann. Nun gibt aber JHWH das Leben

zusammen. Vgl. Armin Schmitt, Die Totenerweckung in 1 Kön. XVII 17–24. Eine form- und gattungskritische Untersuchung, VT 27 (1977) 454–474.

² Enge Beziehungen bestehen auch zu der Totenerweckung des Jünglings von Naïn in Lk 7,11–17.

³ Vgl. Martina Löw/Silke Steets/Sergej Stotzer, Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie (UTB Soziologie 8348), Opladen u. a. ²2008, 63–64.

⁴ Norbert Baumgart, Das erste Buch der Könige, in: Erich Zenger (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, 605–607: 606.

bzw. den Atem (vgl. Gen 2,7) zurück.⁵ Diese Bezüge zur Baalsthematik durchwirken die ganze Erzählung, auch wenn diese Gottheit nicht explizit erwähnt wird. Die Totenerweckung zeichnet JHWH eindeutig als Gott des Lebens, somit kann er nicht mit Mot, dem Gott der Dürre,⁶ verwechselt werden.⁷

Die dritte Erzählung (V. 17–24) fällt somit aus dem Schema der wundersamen Versorgung Eljas heraus. Nun steht das Schicksal der Witwe und ihres Sohnes im Vordergrund. Nicht das Leben des Gottesmannes wird gerettet, sondern das des Sohnes der ausländischen Frau. Verbindend zu der vorhergehenden Szene sind Schauplatz und Personen. Weiters zielt auch diese Erzählung darauf ab, die Wirkmächtigkeit JHWHs herauszustellen und bildet unter diesem Gesichtspunkt den Höhepunkt der drei Wundererzählungen.

Gliederung des Textes

Die Erzählung ist in sich geschlossen und hat einen bewusst gestalteten Aufbau. In der Literatur werden verschiedene Kriterien für die Gliederung herangezogen. Allen ist gemeinsam, dass sich Elemente kunstvoll um eine Mitte („das Wunder“) arrangieren. Schmitt⁸ ordnet den Aufbau anhand der direkten Reden und weist durch diese auf die Verklammerungen und den kunstvollen Aufbau hin. Dabei sind die Reden der Frau an Elia (V. 18 Vorwurf, V. 24 Anerkennung) die äußeren Glieder. Die Reden Eljas an die Frau (V. 19; V. 23) umschließen die Mitte, welche durch die Rede Eljas an JHWH und die Erhöhung gebildet wird. Die sich daraus ergebenden drei Kurzszenen mit ihren symmetrischen Elementen sind von einer Dominanz der Reden geprägt. Auch die Gliederung von Begerau⁹ zeigt das Muster A B C C' B' A'. Er orientiert sich dabei nicht an den Reden, sondern an Stichwortverbindungen.

Dass sich der Aufbau um eine Mitte (C C') gruppiert, lässt sich auch am Ortswechsel verdeutlichen. Dieses Kriterium lege ich meiner Gliederung zugrunde. Die erste Szene (V. 17–19) spielt sich unten im Haus, sozusagen im Erdgeschoß ab. Die Einleitung (V. 17) knüpft an die vorangehende Erzählung an und setzt den Anfang des Spannungsbogens durch die Erkrankung und den Tod des Sohnes. Die vorwurfsvolle und herausfordernde Rede der Frau bringt das Geschehen in Gang. Das „Mann-Gottes-Sein“ Eljas wird von ihr hinter-

⁵ Vgl. Baumgart, Buch (Anm. 4) 605–607.

⁶ Die Erzählungen sind in die Dürreerzählung eingebettet, vgl. 1 Kön 17,1.

⁷ Vgl. Jürgen Werlitz, Die Bücher der Könige (NSK.AT 8), Stuttgart 2002, 166–168.

⁸ Vgl. Schmitt, Totenerweckung (Anm. 1) 454–474.

⁹ Vgl. Gunnar Begerau, Elia vom Krit zum Jordan. Eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25) (EHS.T 884), Frankfurt a. M. 2008, 78–86.

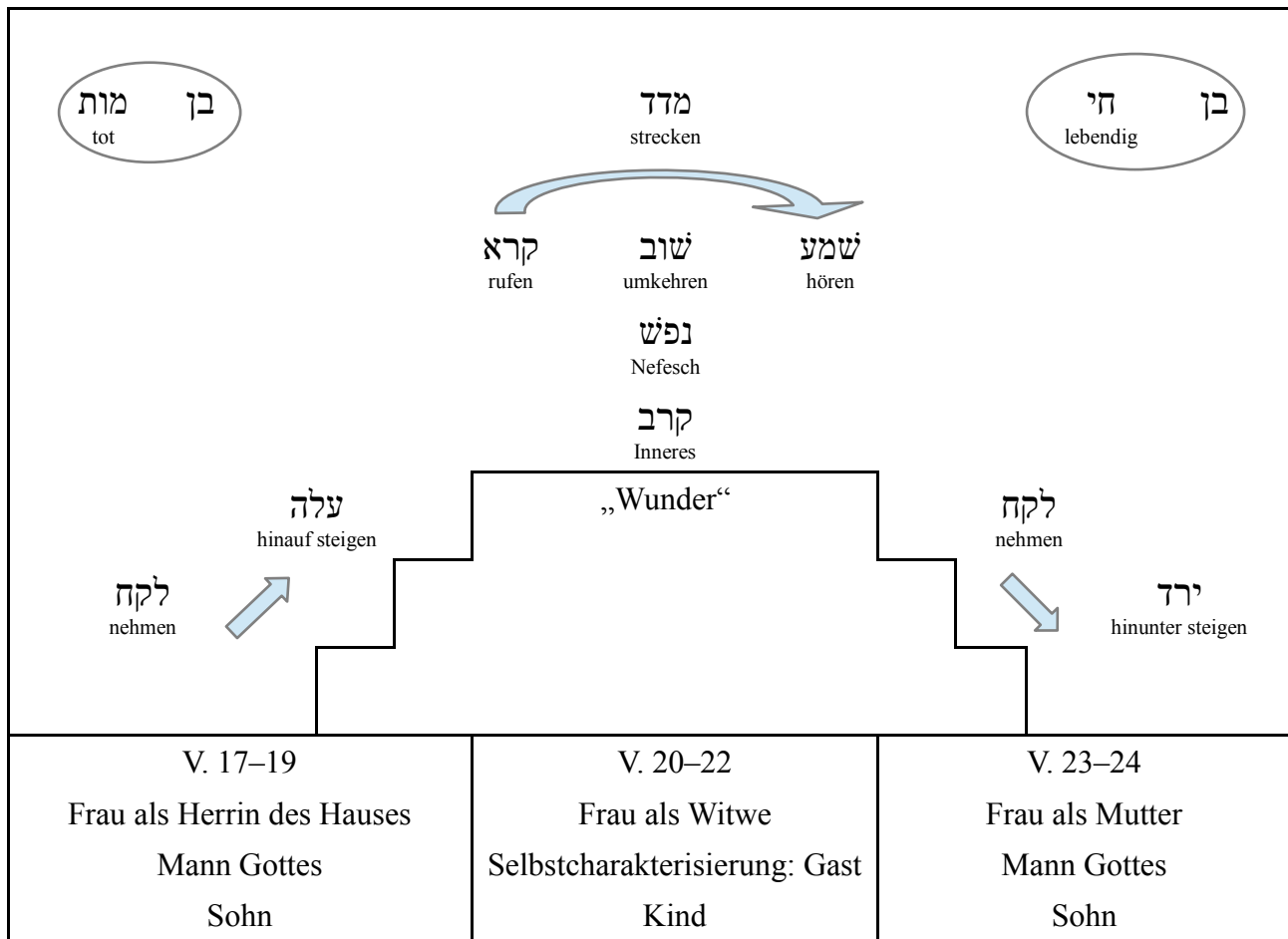
fragt, bzw. feindlich aufgefasst. Am Ende des Textes wird sie Elija nochmals als Mann Gottes bezeichnen, hier dann aber nicht mehr vorwurfsvoll, sondern bekenntnishaft. Elija antwortet nicht lange, sondern fordert die Frau nur knapp auf, ihm ihren Sohn zu geben (נָתַן), nimmt (לָקַח) ihn und geht (עָלָה) in das Obergemach hinauf (V. 19b). Mit dem Ortswechsel in den 1. Stock wird zum Mittelteil der Erzählung (V. 20–22) übergeleitet. Dort ist Elija nun mit dem Kind allein, dort ist der Ort des Erweckungswunders. Gerahmt werden die Verse 20–22 durch das Rufen (קָרָא) Elijas und das Hören (שָׁמַע) Gottes. Die Bitte (V. 21) und die Konstatierung des Wunders (V. 22) entsprechen einander. Beide gebrauchen die Worte: umkehren (שׁוּב), Lebensatem (נִפְּחִי) und Innerstes (קִרְבִּי). Die Symbolhandlung des Propheten wird mit dem Verb מָדַד¹⁰ beschrieben. Mit dieser Wurzel wird gewöhnlich ein Maß ausgedrückt, wie beispielsweise Abmessungen des Tempels (36-mal in Ez) oder Wegstrecken (Dtn 21,2).¹¹ Für 1 Kön 17 ist das Bild des Messens mit den Messschnüren oder Messlatten zum Verständnis hilfreich. Diese wurden über die zu vermessende Strecke gespannt oder gelegt. Somit wäre „sich strecken“ oder „spannen“ eine passende Übersetzung für 1 Kön 17,21.

Nach der Totenerweckung (V. 23) wird das Kind von Elija wieder genommen (לָקַח) und hinunter getragen (יָרַד). Der abermalige Ortswechsel ist das Signal, dass nun der letzte Teil des Textes beginnt. Aus dem Schoß der Mutter wurde ein toter Sohn genommen (vgl. V. 19) und nun wird ihr ein lebendiger Sohn zurückgegeben. Der Handlungsbogen wird durch die bekenntnishaft Reden der Mutter abgeschlossen, in der sie Elija als Mann Gottes bekennt, in dessen Mund ein Wort der Wahrheit JHWHs ist.

Der Aufbau des Textes, die Stichwortverbindungen und der Inhalt können grafisch so zusammengefasst werden:

¹⁰ Näheres zu מָדַד vgl. Heinz-Josef Fabry, מָדַד, ThWAT 4 (1984) 695–709.

¹¹ Im Kontext des Verbs werden manchmal Schnüre oder Latten (Ez 40,5) erwähnt, die zum Messen verwendet wurden. Auf den ersten Blick scheint מָדַד nur im Zusammenhang von Längenmaßen verwendet zu werden, doch finden sich vereinzelt auch Textstellen, die die Wurzel allgemein verwenden. So scheint beispielsweise in Rut 3,15 und Jes 40,12 ein Volums- oder Gewichtsmaß durch und in Ijob 7,4 muss in der Kombination mit „Abend“ wohl an ein Zeitmaß gedacht werden („die sich hinziehende Zeit“).



In der Gesamtschau des Textes fallen die unterschiedlichen Bezeichnungen bzw. Charakterisierungen der Personen auf. Dabei sind die Rollen in der Mitte des Textes (Wunder) geprägt vom Ausdruck der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit. So charakterisiert sich Eliza selbst als Gast (גור), während er sonst als Mann Gottes bezeichnet wird. Der Sohn (בן) wird in der Mitte des Textes vornehmlich als Kind, als Geborener (יָלֵד) benannt. Betrachtet man die Rollenbezeichnungen der Frau, so durchläuft sie drei Stadien: von der Hausherrin (בַּעֲלַת הַבַּיִת sozial stark, aber keine Beziehung zum Sohn) über die Witwe (אַלְמָנָה sozial schwach) hin zur Mutter (אִמָּה Beziehung zum Sohn).

Die LXX-Version des Textes würde eine ähnliche Grafik ergeben, da die Grundstruktur des Textes gleich ist. Aber es fällt auf, dass einige Begriffe fehlen oder anders wiedergegeben werden. So wird die Wunderhandlung des Eliza nicht durch die Körperbewegung des Streckens beschrieben, sondern durch dreimaliges Anhauchen (ἐμφυσάω). Die Feststellung, dass das Kind wieder lebt (V. 22), ist kürzer als im Hebräischen, da die Wiederholung der Formulierung von Vers 21 fehlt (ἐπιστρέφω, ψυχή, εἰς αὐτός). Die Lebendigkeit des Kindes wird, anders als im Hebräischen, dadurch zum Ausdruck gebracht, dass es zu

schreien beginnt (ἀναβοάω). In der LXX fehlt zudem der Hinweis, dass Elija das Kind wieder nimmt (V. 23), um es hinunter zu bringen.

Wunder und Obergemach im NT – Apg 20,7–12

Das Motiv des „Wunders im Obergemach“ findet sich in Anlehnung an die Elija/Elischa-Tradition zweimal in der Apostelgeschichte (Tabita Apg 9,36–43; Eutychus Apg 20,7–12). Der Begriff Obergemach (ὕπερϑον) kommt im NT überhaupt nur in der Apostelgeschichte vor und zwar dreimal, zweimal im Zusammenhang mit einer Totenerweckung (Apg 9,37.39; Apg 20,8) und einmal als Ort des Gebetes der Jünger (Apg 1,13). In Apg 1 wird das Obergemach im Kontext mit dem gemeinsamen Gebet genannt, in Apg 9 im Kontext einer Totenerweckung. Diese beiden Kontexte werden in Apg 20 kombiniert. Der Text ist nicht nur mit den alttestamentlichen Totenerweckungen verknüpft, sondern auch eng in das Umfeld des jungen Christentums hinein verwoben. Kowalski¹² weist darauf hin, dass in allen drei Texten die Auferstehungshoffnung eine wichtige Rolle spielt. Das „Obergemach“ „[...]“ führt aber zielsicher zum atl. Hintergrund von Apg 20,7–12, [...]“¹³ und somit zu 1 Kön 17,17–24. Die Erzählung hat komische Züge und greift auf die Erweckungswunder bei Elija/Elischa zurück.¹⁴

Den Ausgangspunkt der Erzählung bietet die lange nächtliche Rede des Paulus vor seiner Abreise. Viele Menschen haben sich im Obergemach versammelt um diese zu hören. Trotz der Helligkeit vieler Lampen (V. 8), schläft ein junger Mann namens Eutychus am Fenster sitzend ein und stürzt hinunter. Er wird aufgehoben und sein Tod wird festgestellt (V. 9), doch Paulus geht hinab und wirft sich über ihn (wie Elija) und beruhigt, dass seine Seele (ψυχή) in ihm sei. Danach geht Paulus wieder zurück ins Obergemach, bricht das Brot und führt seine Rede weiter.

Das Wunder geschieht entgegen der Erwartung nicht im Obergemach (drinnen, oben) sondern auf der Straße (draußen, unten). Ob es sich tatsächlich um ein Wunder handelt oder doch nur um eine Diagnose, wird diskutiert.¹⁵ Schon

¹² Vgl. Beate Kowalski, Der Fenstersturz in Troas (Apg 20,7–12), SNTU 30 (2005) 19–37: 20–21.

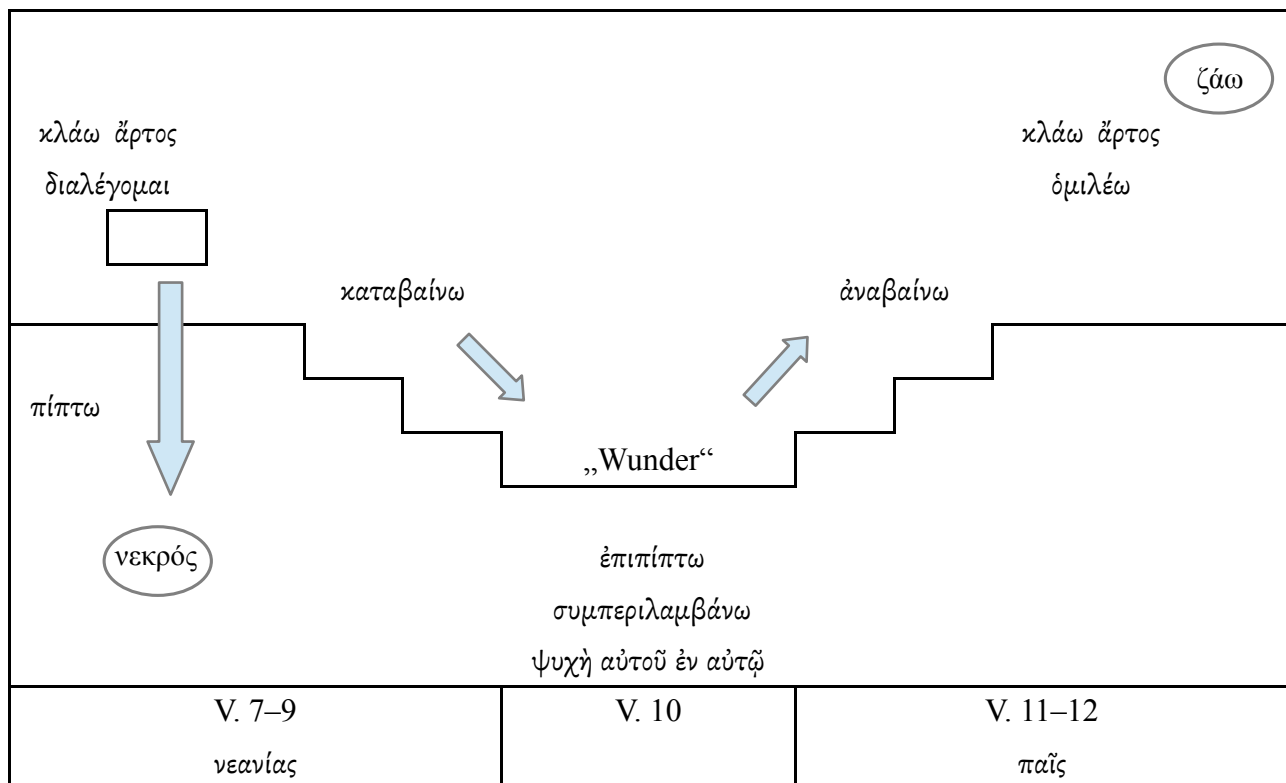
¹³ Kowalski, Fenstersturz (Anm. 12) 28.

¹⁴ Vgl. Stipp, Gestalten (Anm. 1) 73–77.

¹⁵ Die Möglichkeit, dass es sich nur um eine Diagnose handeln könnte, wird häufig diskutiert: vgl. Stipp, Gestalten (Anm. 1) 74; Bernd Kollmann, Totenerweckungen in der Bibel. Ausdruck von Protest und Zeichen der Hoffnung, in: Martin Ebner/Erich Zenger/Paul Hanson (Hg.), Leben trotz Tod (JBTh 19), Neukirchen-Vluyn 2005, 121–141; Rudolf Pesch, Die Apostelgeschichte (Apg 13–28) (EKK 5,2), Zürich 1986, 188–194; Heinrich Krauss/Markus Lau, Kirchenträume. Ein Kommentar zur Apostelgeschichte (Erzählungen der Bibel 7), Fribourg u. a. 2014, 204–205.

der Name Eutychus („glückliche Fügung“¹⁶) lässt auf den positiven Ausgang der Geschichte schließen. Obwohl das Erweckungswunder die Mitte des Textes darstellt, wirkt es wie ein kurzes Intermezzo, das die eigentlich wichtigen Handlungen, die Predigt und das Brotbrechen, unterbricht.¹⁷ Roloff meint sogar, dass das Wunder mit „unterkühlter Beiläufigkeit“¹⁸ berichtet wird.

Versucht man analog zur grafischen Darstellung von 1 Kön 17,17–24 das Wunder aus Apg 20,7–12 zu verbildlichen, ergibt sich folgende Grafik:



Im Vergleich der beiden Texte, bzw. besonders der beiden Darstellungen der Erzählung, wird sichtbar, wie eng verwandt und wie unterschiedlich sie sind. Apg 20,7–12 spielt mit dem bekannten Plot der Erweckungserzählung und gibt ihr im Gesamtzusammenhang eine andere Dynamik. Während bei Elija das Wirken JHWHs betont wird und der Mann Gottes sehr bewusst und ausführlich als Mittler dieses Wunders durch Gebet und Symbolhandlung auftritt, so ist das Wunder bei Paulus eher als „Nebengeschehen“ zum Brotbrechen und der Pre-

Letztere weisen darauf hin, dass Lukas dieses Geschehen eindeutig als Wunder gelesen haben wollte (vgl. Hinweis in V. 9, dass der Junge wirklich tot war).

¹⁶ Vgl. Krauss/Lau, Kirchenträume (Anm. 15) 204–205.

¹⁷ Das Gewicht liegt auf dem Rahmen der Erzählung, nicht auf dem Wunder. Vgl. dazu auch Josef Zmijewski, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994, 724.

¹⁸ Jürgen Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen ¹⁷1981, 197.

digt gestaltet. Er vollbringt dieses Wunder rasch inmitten seiner Rede, die er dafür nicht einmal richtig unterbricht.

Während in 1 Kön 17 der Sohn einer Witwe stirbt, was die Frau in eine noch schlechtere soziale Stellung bringt und somit die ganze Situation verschärft, erfahren wir bei Eutychus keine familiären Zusammenhänge. In 1 Kön 17 nimmt der Prophet das Kind und trägt es hinauf und hinunter. Paulus tut nichts dergleichen, er läuft nur hinunter, erweckt ihn und läuft ohne ihn wieder hinauf, um weiter zu predigen und das Brot zu brechen. Eutychus fällt (von selbst) hinunter und wird danach von anderen wieder (hinauf?) gebracht, bzw. weggeführt (V. 12). Auch in dieser Erzählung gibt es eine kleine Variation der Bezeichnung. In Vers 9 wird Eutychus als Jüngling (νεανίας) vorgestellt, in Vers 12 als Kind (παῖς) bezeichnet.¹⁹

Vergleich der beiden Wundererzählungen

Der Vergleich der beiden Texte macht sichtbar, dass Apg 20,7–12 mit 1 Kön 17,17–24 kreativ umgeht, Motive aufgreift und teilweise ins Gegenteil verkehrt. Der Aufbau der Elijaerzählung ist detailreich und kunstvoll gestaltet. Die Totenerweckung des Paulus hingegen wird auf die notwendigsten Elemente reduziert.²⁰ Da Paulus sofort wieder zu seiner Predigt zurückkehrt, wird nicht mehr weiter von dem Verunglückten erzählt. Zudem fällt die Erzählung um Eutychus aus dem Rahmen der biblischen Wundererzählungen etwas heraus, da sie weniger tragisch erzählt wird, um nicht zu sagen, in manchen Elementen sogar komisch wirkt.

Die grafische Darstellung verdeutlicht den Aufbau und die Dynamik der beiden Erzählungen. Apg 20,7–12 greift bewusst auf 1 Kön 17,17–24 (bzw. auch 2 Kön 4,8–37 und Apg 9,36–42) zurück, „spielt“ mit dem Motiv der Erweckung im Obergemach und verändert es. Wie auch in 1 Kön 17 wird durch die Wundertat die Glaubwürdigkeit des Wundertäters unterstrichen. Beachtenswert ist die Parallelisierung von jeweils zwei Wundertätern im AT (Elija, Elischa) wie auch im NT (Paulus, Petrus). Paulus wird durch die Verbindung von Verkündigung, Brotbrechen und Totenerweckung bewusst als Nachfolger Jesu inszeniert. Elias Totenerweckung erinnert in ihrem Aufbau an mosaische

¹⁹ Ein Wechsel der Bezeichnung des Kindes gibt es nicht nur in der MT-Version der Elijaerzählung, sondern auch in der LXX. In der griechischen Fassung wird zwischen υἱός (V. 17, 18, 19, 20, 23) und παῖδάριον (V. 21–22) gewechselt. Der Begriff νεανίας, wie er in der Apg 20,7–12 gebraucht wird, kommt in der LXX-Fassung nicht vor.

²⁰ Darauf weist auch Kollmann hin. Vgl. Kollmann, Totenerweckungen (Anm. 15) 121–141.

Murr-Erzählungen.²¹ In beiden Fällen wird die Glaubwürdigkeit des jeweiligen Gottesmannes nicht nur durch das Wunder selbst unterstrichen, sondern auch durch die Verknüpfung mit einer für den Glauben prägenden Person (Mose, Jesus).

Sehr ähnlich gestaltet ist das Wunder selbst. Der Wundertäter wirft bzw. streckt sich über den Verstorbenen und die Nefesch/Psyche kehrt wieder in ihn zurück. Die Umkehrung der räumlichen Motive ist dabei ein Überraschungsmoment. „Wir begreifen Räume als relationale (An)Ordnungen von Lebewesen und Gütern an Orten.“²² Diese relationalen Anordnungen von Personen sind in den beiden Erzählungen sehr ähnlich, die Orte sind jedoch genau gegengleich. Das Wunder geschieht jeweils zwischen Wundertäter und Kind, an einem Ort, wo die beiden alleine sind: in 1 Kön 17 drinnen, im privaten Obergemach, in Apg 20 draußen, auf der Straße oder im Hof. Der Ausgangspunkt von dem und zu dem gewechselt wird, ist geprägt von Beziehungen. Im Haus ist die Mutter, die den toten Sohn dem Wundertäter übergibt und ihn lebendig wieder zurückbekommt. Im Obergemach, dem Ausgangspunkt von Apg 20, sind viele Leute, eine Gemeinschaft von Christen, die der Predigt des Paulus zuhören und sich zum Brotbrechen versammelt haben. In beiden Erzählungen werden die Knaben räumlich von dem Beziehungsgefüge getrennt, um später lebend wieder (herbei) gebracht zu werden. Im Obergemach werden die Knaben jeweils mit einem Gegenstand im Raum verbunden: Lager (1 Kön 17) und Fenster (Apg 20). Für den einen ist der Gegenstand der Ort der Heilung, für den anderen der Ort des Unfalls. In der Wundererzählung von Elia sind die Orte zudem noch eindeutig mit Personen verknüpft. Die Frau ist Herrin des Hauses (V. 17), Elia wohnt im Obergemach und legt das Kind auf *sein* Bett. Der Prophet bringt das Kind also an *seinen* Ort, um es zu heilen. Vergleichbare Verknüpfungen von Orten und Personen gibt es in der Erzählung um Eutychus nicht.

²¹ Vgl. Schmitt, Totenerweckung (Anm. 1) 466–471. Schmitt weist darauf hin, dass ein verwandter Aufbau (negativer Tatbestand, Vorwurf des Volkes an Mose, Vorwurf Mose an Gott, Wende der Not) bei den „Murr-Erzählungen“ Moses (Ex 17,3–6; Num 11,4–13) zu finden ist. Durch diese Parallelisierung wird Elia (in 1 Kön 17,17–24) in die Mosetradition gestellt und als Vermittler zwischen Gott und Mensch präsentiert.

²² Löw/Steets/Stoetzer, Einführung (Anm. 3) 64.

1 Kön 17,17–24	Apg 20,7–12
Obergemach • drinnen • Lager – Kind • Wundertäter und Kind sind alleine	Obergemach • drinnen • Fenster – Eutychus • viele Leute → Brotbrechen und Predigt
Haus • drinnen • Mutter – Sohn – Wundertäter	Straße • draußen • Wundertäter und Kind sind alleine

Die Einbettung der Totenerweckung in eine Eucharistiefeier im Obergemach und die zeitliche Ansetzung um Mitternacht, sozusagen am Wendepunkt der Nacht zum Morgen, lassen den Rahmen um das eigentliche Wunder für die Auslegung des Textes wesentlich erscheinen. Es ist aber nicht nur der Ort der Erweckung verändert (drinnen – draußen bzw. oben – unten), sondern auch der des Brot-Essens. Nimmt man den Kontext von 1 Kön 17 noch hinzu, so fällt auf, dass immer draußen gegessen wird. Eliza wird draußen von den Raben versorgt (V. 6) und bittet die Witwe, ihm ein Stück Brot nach draußen zu bringen (V. 13–15). Der Rahmen der Eutychuserzählung ist das Brotbrechen, die Eucharistiefeier ist drinnen, im Obergemach, d. h. im privaten Raum.

Der Vergleich der beiden Erweckungserzählungen zeigt, dass einerseits der Text Apg 20,7–12 eng an 1 Kön 17,17–24 anknüpft und trotzdem nicht genau das Schema übernimmt. Es gibt sowohl auffällige Gemeinsamkeiten als auch markante Unterschiede. Durch die grafische Darstellung von 1 Kön 17,17–24, die sowohl Textdynamik, Ortswechsel als auch Stichwortverbindungen sichtbar machte, konnte ein visualisierter Vergleich mit der Eutychuserzählung ange stellt werden. Die grafische Darstellung lässt Raumstruktur und Raumdynamik der beiden Erzählungen klar hervortreten und zeigt, wie Räume als Anordnung von Personen und Gütern (vgl. Löw) Texte prägen.