THE BIBLE AND ECONOMICS

The Bible and economics

International Biblical Conference XXV.

Szeged
Ferenc Gal Theological College
22nd – 24th August 2013

Edited by
György Benyik

Szeged 2014

Patrons of the Conference

László Kiss-Rigó Bishop
György Jakubinyi Archbishop
Szabolcs Anzelm Szuromi Professor
Joachim Gnilka Professor

Editor

György Benyik

Publisher's Readers

Attila Almási
Dóra Szauter
Balázs Csernai
Endre Horváth

Design

Etelka Szőnyi

This publication was sponsored by the
Ministry of Human Resources

© Authors and Editors, 2013
© JATEPress, 2014

ISBN 978–963–315–189–1

Contributor list

Dr. Munif Abdul-Fattah PhD in Arabic Studies,
Lecturer of Islamology at the Organization of Muslims.
Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary.

Dr. Manabu Akiyama PhD, Associate Professor,
University of Tsukuba, Japan.

Prof. Dr. Habil. Gábor Barna DSc,
Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Szeged.
MTA–SZTE Research Group for the Study of Religious Culture, Hungary.

Dr. György Benyik PhD,
Professor of Gál Ferenc College, Szeged.
Director of the Szeged International Biblical Conference, Hungary.

Prof. Dr. Ioan Chirilă PhD,
President of Senate Babeş-Bolyai University,
Professor of Old Testament Exegesis and Theology.
Faculty of Orthodox Theology, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

Dr. Mario Cifrak PhD,
außerordentlicher Professor am Lehrstuhl für das Neue Testament,
Katholisch-theologische Fakultät, Universität Zagreb, Kroatien.

Dr. Szabolcs Czire PhD, Assistant Professor,
Unitarian Faculty, Protestant Theological Institute of Cluj-Napoca, Romania.

Dr. Márta Cserháti PhD, Associate Professor,
Department of New Testament Studies,
Lutheran Theological University, Budapest, Hungary.

Dr. Balázs Csernai PhD,
Theological Collage of Veszprém, Hungary.

Prof. Dr. Ida Fröhlich PhD, DSc,
Faculty of Humanities, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary.

Dr. Prof. Habil. Zsolt GERÉB,
Professor für Neutestamentliche Theologie,
Protestantisch-Theologisches Institut Cluj/Klausenburg, Romania.

Dr. Endre HORVÁTH,
Associate Professor of Gál Ferenc College, Szeged, Hungary.
Director of Theological-Catechetical Institute of Subotica, Serbia.

S. Em. R. Dr. György JAKUBINYI Roman Catholic Archbishop of Alba Iulia, Romania.
Emeritus Biblical Lecturer of the Roman Catholic Theological Highschool
of Alba Iulia, Romania.

Dr. György KOCSI lic. theol.,
Associate Professor of Archiepiscopal Theological High School, Veszprém, Hungary.

Prof. Dr. Habil. Imre KOCSIS PhD,
Faculty of Theology, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary.

Dr. Erik KORMOS PhD,
Associate Professor of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.
Docent at New Testament Department of the Adventist Theological Seminary,
Pécel, Hungary.

Dr. György KOVÁCS PhD of Economics, Associate Professor,
Faculty of Economics and Business Administration, Division of Finance,
University of Szeged, Hungary.

Prof. Dr. Habil. Mihály KRÁNITZ PhD,
Faculty of Theology, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary.

Prof. Dr. Habil. Zoltán KUSTÁR PhD,
Debrecen Reformed Theological University, Hungary.

Dr. Lehel LÉSZAI PhD,
Faculty of Reformed Theology, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

Prof. Dr. Habil. Božo LUJIĆ PhD,
Professor und Ordinarius für das Alte Testament
Katholische Theologische Fakultät der Universität in Zagreb, Kroatien.
Gastprofessor an der Theologischen Hochschule der Franziskaner in Sarajevo,
Bosnien und Herzegovina.

Zsolt MARKOVICS PhD student,
Chief Rabbi of the Szeged Jewish Community,
Graduate Rabbinical Semminary of Budapest, Hungary.

Prof. Dr. Habil. Levente Balázs MARTOS,
Chair of Biblical Studies, Theological College of Győr, Hungary.

Dr. Zoltán OLÁH PhD, Associate Professor,
Faculty of Roman Catholic Theology of Babeş-Bolyai University,
Cluj-Napoca/Alba Iulia, Romania.

Dr. András Dávid PATAKI, MTh, Lecturer,
Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

Dr. Otto PECSUK, PhD,
General Secretary of the Hungarian Bible Society,
Assistant Professor of New Testament Theology
at Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

Prof. Dr. Habil. László PERENDY PhD,
Head of the Department of Christian Antiquity, Sapientia College of Theology,
Head of the Department of Church History, Pázmány Péter Catholic University,
Budapest, Hungary.

Dr. Rita PERINTFALVI Associate Professor,
Institut für Bibelwissenschaft. Universität Wien, Österreich.

Dr. Josef SZÉCSI,
Professor of Philosophy of Religions, Jewish University, Budapest, Hungary,
General Secretary of Christian Jewish Society, Hungary.

Dr. Melinda SZÉKELY PhD, Associate Professor.
Department of Ancient History, Faculty of Arts, University of Szeged, Hungary.

Prof. Dr. Szabolcs Anzelm SZUROMI O.Praem. PhD, PhD, Dr. Habil., DSc,
President of the Institute of Canon Law "ad instar facultatis",
Rector of the Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary.

Dr. Attila THORDAY PhD,
Assistant Professor of Gál Ferenc College, Szeged, Hungary.

Dr. Stelian TOFANĂ, Professor,
Faculty of Orthodox Theology, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

Dr. Imre TOKICS PhD,
Head of the Old Testament Department.
Adventist Theological College, Pécel, Hungary.

Prof. Dr. Michał WOJCIECHOWSKI,
University of Warmia and Masuria, Olsztyn, Poland.

Prof. Dr. Korinna ZAMFIR PhD,
Faculty of Roman Catholic Theology. Babeş-Bolyai University,
Cluj-Napoca, Romania.

Contents

Contributor list 5

Contents 9

Lectori salutem (László Kiss-Rigó) 13

Grußwort (Joachim Gnilka) 15

Geleitwort (Ulrich Luz) 16

Preface (Szabolcs Anzelm Szuromi) 18

The 25-Year-History of Szeged International Biblical Conference (György Benyik) 19

Munif Abdul-Fattah: The Characteristic Economic Rules of Muslim Communities 25

Manabu Akiyama: L'«eredità» nella Gerusalemme celeste (Ap 21,7) 37

Gábor Barna: "… you worthless jewels, … you bright marks of sin" A Few Biblical Stories on Wealth and Poverty in *Holy Scripture in Verse* . 47

György Benyik: Urban, rural and desert economy of Galilee in Jesus' time 57

Ioan Chirilă: Wealth and Poverty in the Book of Proverbs 71

Mario Cifrak, OFM: „... deiner Almosen wurde gedacht vor Gott" (Apg 10,31) Reinheit und „wahres" Israel 81

Szabolcs Czire: Wirtschaftlich-soziale (soziosomatische) Elemente in den evangelischen Heilungen 91

Márta Cserháti: Jesus' Temple Act: A Case of Collective Exorcism? 105

Balázs Csernai: Jesus und die Tempelsteuer 111

Ida FRÖHLICH: Temple robberies in the Hellenistic age 119

Zsolt GERÉB: Kein Habgieriger – das heißt Götzendiener – hat ein Erbteil im Reich Christi und Gottes (Eph 5,5b) 131

Endre HORVÁTH: Der Begriff der Armut in der Lehre der Perikope Mt 6,24–34 143

György JAKUBINYI: The Lifespan of Man according to the Bible 157

György KOCSI: Wie wird der Sklave zum Sklavenhalter? Die finanziellen und wirtschaftlichen Maßnahmen Josephs in Ägypten (Gen 47,13–26) . . . 167

Imre KOCSIS: Armut und Reichtum im Lukasevangelium 179

Erik KORMOS: The man's divinely image and taxpaying according to ethic of Jesus 191

György KOVÁCS: Calvins Zinstheorie und ihre Rezeption in Ungarn 199

Mihály KRÁNITZ: The Concept of Work in the Teaching of Saint Paul and in the Life of the Early Church 213

Zoltán KUSTÁR: Armen und Reichen in der Verkündigung von Amos und im Amosbuch 227

Lehel LÉSZAI: Considered and short-sighted offerings (Mark 12,41–44) 237

Božo LUJIĆ: Die Verletzung der Menschenrechte in am 2,6–16 247

Zsolt MARKOVICS: Social Rules and Practices in the Jewish Community 257

Levente Balázs MARTOS: Subsistence and Metaphor – Fishing in the World of the New Testament 263

Zoltán OLÁH: Die Steuereintreiber in der Septuaginta von Jesaja 273

András Dávid PATAKI: In the service of the rich God's poverty-stricken household: The *oikonomos* metaphor in the context of the First Corinthians and the correction of the Corinthian Christians' image of apostle and of church 289

Ottó PECSUK: Interpreting and Translating *ptochoi tó pneumati* 299

László PERENDY: Biblical Quotations in St. Cyprian's *De opere et eleemosynis* 311

Rita PERINTFALVI: Gottes Option für die Armen im Psalter – Das Volk Gottes sind die Armen (Ps 149,4) 319

József SZÉCSI: The Zedakah – Charity 331

Melinda SZÉKELY: "Amicta erat byssino et purpura et cocco" (Rev 18,16) Textiles and textile dyes in the Early Roman Empire 345

Szabolcs Anzelm SZUROMI, O.Praem.: Ecclesiastical Disciplinary Prescriptions and their Origin concerning the Prohibition of Interest and Usury until the Liber Sextus 355

Attila THORDAY: The Principles of Ownership in the Early Church. The punishment of Ananias and Safira (Acts 5:1–11) 371

Stelian TOFANĂ: "Work with the hands to help the weak"! A Pauline Imperative addressed to the Church leaders (οἱ πρεσβύτεροι) in Miletus (Acts 20,17–35) 379

Imre TOKICS: The Biblical References of Money and Coins 393

Michał WOJCIECHOWSKI: Economy and Business in the Bible 403

Korinna ZAMFIR: The Love of Money is the Root of all Evils. Wealth and the Well-to-do in 1 Timothy 415

Declaration of Support 429

The Bible is for Everyone! The Hungarian Revised New Translation has been published 433

A New Hungarian Translation of the New Testament. Translated by László Tamás Simon OSB, to be published in August 2014 by the Archabbey of Pannonhalma 435

Lectori salutem

The conference proceedings of the Szeged International Biblical Conference boasts a history of 25 years but only now that the proceedings will be distributed as gifts among the participants of the World Conference of SNTS and EELC in Szeged is it becoming truly well-known for the international public. In spite of the efforts expended, economic and intellectual achievements of small countries do not always earn international renown and, most of the time, only remain known within the confines of their language. Hence, in the past 25 years, the Szeged Conference – besides the confessional dialogue in Hungary – transmitted results achieved chiefly at European Universities to those interested in Hungary. Certainly, it is also of importance as the international conference organized every year in Szeged has attracted 3873 visitors, 362 lectures have been heard, 140 professors have been invited to speak from all over the world, and the presentations have been published in 21 conference proceedings.

At this point, I wish to express my deepest gratitude to Professor Joachim Gnilka, Professor Ulrich Luz and György Jakubinyi, Archbishop of Gyulafehérvár/Alba Julia, who have in many ways lent their helping hand to biblical scholars in Eastern Europe. The list of those to be thanked is long. Let me, however, mention – without being exhaustive – Professor Ugo Vanni from the Pontifical Gregorian University, who made great efforts to launch the Szeged Conference and late Professor Ferenc Gál, without whom the initiative would not even have started. I should also be listing numerous Professors from the Institute of Pontifico Istituto Biblico in Rome and other universities who taught and initiated their Hungarian colleagues into the world of biblical studies in Europe.

The central theme of the proceedings is the Bible and economy. Only a few know that the economies of the Antiquity were so called 'embedded' economies the major aim of which was to provide for the needs of their citizens. Making a profit was of no concern. This is what the Old Testament laws of covenant protected with divine commands, and the prophets stepped up against any divergent taxation or trafficking.

In the New Testament, followers of Jesus and the Paleochristian church were ready to embrace the rural poor stranded by the first capitalist economy, the profit-pursuing practice of the Roman Empire. The practice of subsidization was created by Saint Paul even among the Jews and in pagan communities. Christians agitating against immoral trafficking and pursuit of profit soon earned the respect of the rural poor. Christian parishes were administrative centres of the church and, at the same time, they also provided economic shelter for those in need in the cities. Faith, therefore, did not only mean collective thinking within the church but Christians formed a community that was working for a more liveable and humane economy. Turning away from faith and the Reformation was a critical reaction to the wrong-headed ap-

proach of economy on behalf of the historic Christian community. This is the major theme of the proceedings of the 2013 Szeged Conference, a collection of studies of some 40 lecturers written in English, Germen, and Italian.

We are very pleased that our jubilee conference has been greeted and further research activities have been strongly supported by the following biblical scholars of international renown:

Prof. Dr. Cilliers Breytenbach (Humboldt Universität, Berlin),
Prof. Dr. Detlev Dormeyer (TU Dortmund University),
Dr. Predrag Dragutinović (University of Belgrade),
Prof. Dr. em. Georg Hentschel (Universität Erfurt),
Prof. Dr. Rudolf Hoppe (University of Bonn),
Prof. Dr. Ioan Chirilă (Babeş-Bolyai University, Kolozsvár/Klausenburg),
PhD Dr. Michael Labahn (Martin-Luther University, Halle-Wittenberg),
Prof. Dr. Ulrich Luz (University of Bern),
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr (Friedrich Schiller University of Jena),
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger (University of Vienna),
Mons. Dr. Anton Tyrol (Catholic University in Ružomberok, Slovakia),
Don Cesare Bissoli SDB (Salesian Pontifical University, Rome),
Prof. Dr. Georg Braulik OSB (University of Vienna),
Prof. Dr. Petr Pokorný (Centre for Biblical Studies, Prague).
Prof. Dr. Ugo Vanni SJ (Pontifical Gregorian University, Rome).

The above professors have had direct experience of the biblical debates in Szeged. It is especially fortunate for us that, in the course of these 25 conferences, 32 higher education institutions have expressed their sincere intention to continue further cooperation with the Szeged International Biblical Conference.

As I, patron of the conference and alumnus of the Pontifico Istituto Biblico, recommend this volume to You, I do it with the intention to direct your attention to the work, achievements, and insights of our colleagues from Hungary and Eastern-Europe. I also request the professors from the SNTS and EELC groups to incorporate our results and observations into their scientific debates.

25 May 2014, the Feast Day Of The Venerable Bede, Szeged

Bishop Dr. László Kiss-Rigó,
Patron of the Szeged International Biblical Conference

Grußwort

Die Internationale Biblische Konferenz von Szeged trat im August 2013 zum 25. Mal zusammen. Gleich nach der politischen Wende im europäischen Ostblock ergriff Kollege György Benyik die Initiative und etablierte diese alljährliche Zusammenkunft, die sich von vornherein als internationale und ökumenische Bibelkonferenz verstand. Ich durfte schon sehr früh an dieser Konferenz teilnehmen und habe mit großem Interesse ihre Entwicklung und wachsende Bedeutung verfolgt. Der vorliegende Band fügt die Referate des 25. Kongresses zusammen und gibt einen Einblick in die Vielfältigkeit und das Interesse der biblischen Arbeit.

Das Generalthema ist Wirtschaft, Arbeit und soziale Verantwortung aus der Sicht der Bibel. Das Wirtschaftsleben in Galiläa wird ebenso erörtert wie der Gebrauch des Geldes, der neben dem Tauschhandel steht, und das Wirtschafts- und Geschäftsgebaren. Zins, Steuer und Tempelsteuer erfahren kritische Erörterung. Im Zentrum stehen soziale Verantwortung und Kritiken. Die Zusammenschau von Altem und Neuem Testament in diesen Fragen bedeutet ohne weiteres eine Bereicherung. „Reichtum macht viel Freunde, aber der Arme wird von seinen Freunden verlassen" (Spr 19,4). Beachtung verdienen insbesondere Erörterungen von selten aufgegriffenen, überraschend wirkenden Detailfragen wie die kritische Beurteilung des ägyptischen Josef, der vom Sklaven zum Sklavenhalter wird, oder der Einblick in orientalischen Luxus oder die Beurteilung der Zinsforderung als fortwirkende Interpretationsgeschichten von Dtn 23,20–21. Auch die eschatologische Dimension – himmlischer Lohn, himmlisches Erbe – fehlt nicht. Erwähnenswert ist der Einblick, den jüdische Teilnehmer in jüdisches soziales Leben gewähren.

Wir wünschen dem Buch viele Leser und der Biblischen Konferenz von Szeged weiterhin ein gutes Gedeihen!

Joachim Gnilka

GELEITWORT

Die Einladung, zu diesem Band, der die Vorträge der fünfundzwanzigsten Konferenz der Bibelwissenschaftler in Szeged enthält, ein Geleitwort zu schreiben, bedeutet für mich eine grosse Freude. Die Initiative der ungarischen Bibelwissenschaftler, sich jährlich zu treffen, geht auf die Zeit kurz vor der Wende zurück. Seither hat eine grosse und schöne Entwicklung stattgefunden, auf die sie stolz sein dürfen. Dreiundzwanzig, meist von György Benyik, dem *spiritus rector* dieser Konferenzen, herausgegebene stattliche Bände sind die Frucht dieser Tagungen. Dass die Alt- und Neutestamentler sich gemeinsam treffen, ist leider in Europa ziemlich unüblich – das Beispiel von Szeged möge nachgeahmt werden! Der Teilnehmer/innenkreis dieser biblischen Konferenzen hat sich nach der Wende ausgeweitet: Ungarische Alt- und Neutestamentler aus Rumänien, Serbien, Österreich, der Slowakei und der Ukraine kommen regelmässig nach Szeged. Aber sie vertreten nicht etwa eine „grossungarische" Bibelwissenschaft. Regelmässig sind deutsche, skandinavische, polnische, schweizerische, serbische, kroatische, bulgarische, mazedonische und viele andere Gelehrte Gäste dieser Konferenzen und wirken auch massgeblich an ihrer Gestaltung mit. Die Szegeder Konferenzen symbolisieren ein offenes Ungarn, das mitten in Europa liegt! Noch mehr: Sie symbolisieren eine grosse ökumenische Offenheit des ungarischen Katholizismus: Die Protestanten Ungarns und Rumäniens tragen und gestalten diese Konferenzen gemeinsam mit ihren katholischen Organisatoren. Die Szegeder Konferenzen haben massgeblich zur ausgezeichneten ökumenischen Zusammenarbeit unter den ungarischsprachigen Theologen beigetragen. Das ist keineswegs in allen Ländern Osteuropas selbstverständlich. Die Offenheit geht noch weiter: Dass auch der Rabbiner der geschichtsträchtigen Synagoge von Szeged in diesem Band mit einem Referat vertreten ist, ist ein hoffnungsvolles Zeichen für die Zukunft. Auch das Thema des Bandes „The Bible and Economics" ist zukunftsweisend: Es dokumentiert den Willen zum interdisziplinären Gespräch. Die Aufsätze dieses Bandes möchten Impulse aus biblischen Texten zu Grundfragen unserer Gesellschaft ins Gespräch bringen. – Ich wünsche von Herzen, dass die jährlichen Szegeder Konferenzen noch lange weiterbestehen in diesem Geist der Offenheit, des wechselseitigen Verständnisses, ja der Liebe, der sie jetzt charakterisiert.

Zugleich ist dieser Band auch ein Willkommensgruss für Teilnehmer/innen und Gäste am Jahreskongress der „Society of New Testament Studies" (SNTS), der sich Anfang August 2014 in Szeged trifft. Nach Praha (1995) und Sibiu (2007) ist dies der dritte Kongress, zu welchem eine osteuropäische Universität in einem vom Kommunismus verwüsteten Land die *Studiorum Novi Testamenti Societas* eingeladen haben. Diese Einladung ist ein Zeichen für den beachtlichen Aufschwung, den osteuropäische Bibelwissenschaften seit der Wende genommen haben. Der Kongress

der SNTS in Szeged unterstreicht den starken Willen der osteuropäischen Kollegen, einen *eigenen* Beitrag zur internationalen Bibelwissenschaft zu leisten. Er will auch ein kleines Zeichen der Dankbarkeit sein für vieles, was westliche Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler, nicht zuletzt Mitglieder der SNTS, in osteuropäischen Ländern unterstützt und gefördert haben. Und vor allem ist er ein Ausdruck des tiefen Wunsches der Bibelwissenschaftler in Osteuropa, am internationalen, interkonfessionellen, interreligiösen und interkulturellen wissenschaftlichen Dialog über die Bibel teilzunehmen. Das wünschen wir uns alle, und darum danken wir den ungarischen Kolleginnen und Kollegen für die grosse Arbeit, welche sie für uns alle geleistet haben.

Bern, Schweiz

Ulrich Luz

PREFACE

During the last decade – particularly in the recent years – the worldwide economic problem has become one of the key questions of every assembly and analysis of different international or national political levels, economist teams and – on the scientific level – of researches organized by scientists from many aspects, keeping in mind various basis and methods of any possible science and scientific field. This crisis – which involved not only economic problems of the current human society, but moral and ethical questions too – was already the sociological background – defining the daily life of many peoples who have lost their jobs or home and through these they lost also their hope in the future – when Pope Francis has been elected on March 13th 2013. It cannot be a question why among these above described circumstances the original – and constant – teaching of the Church concerning poverty, human dignity, moral values and taking care those who need help, have got immediately more attention even within the civil society. Pope Francis, who raised his voice radically in the name of human dignity for the solution of the developed financial crisis, has continued that way which began by his predecessors: Pope Benedict XVI, Pope John Paul II. Nevertheless, we cannot forget those great pontiffs who dedicated essential documents to the good of peoples, moreover, those many popes who gave personal example for poverty.

The activity of the Supreme Authority of the Church has initiated numerous meetings, conferences, congresses, etc. dedicated to economic and financial questions within the sacred sciences. These assembles could – and can – revel from the Holy Scripture, Sacred Tradition and from declarations of the Magisterium of the Church important elements which are helpful to understand and to consider a morally responsible answer to solve the current crisis.

This zeal motivated the organizers of the traditional International Biblical Congress of Szeged, which celebrated the 25th jubilee at the *Gál Ference College* between August 22nd and 24th 2013, entitled: *Bible and Economy*. The number of speakers, experts, contributors, nations, representatives of denominations and greeting letters which enriched this unique congress testifies well not only the important position of this yearly scientific organization of Biblicists, but also emphasizes that particular knowledge which can be offered to the postmodern society in order to find the way back to the classical "moral" principles in order to live a calculable life. We really hope that through our discussion and this volume the Biblical way can be more understandable and can cause some new considerations too.

Prof. Szabolcs Anzelm Szuromi DSc.
president
Pázmány Péter Catholic University

The 25-Year-History of Szeged International Biblical Conference

The first initiatives of the conference go back to 1989. At the first session, only a few Catholic colleagues held an informal reunion at a round table. Among them was Ferenc Gál, the first rector of PPKE [now Pázmány Péter Catholic University Budapest]. Later the archbishop of Alba Iulia, Dr. György Jakubinyi and a would-be professor at PPKE, Dr Imre Kocsis joined the reunion. The first more serious plan concerning publication, i.e. the Bible interpretation for the books of the Old and the New Testament was only partly realized when *Publishing House Korda* undertook to publish *The New Testament Bible Commentary,* originally published by *Collegeville Liturgical Press,* under the title of *Szeged Bible Commentary* in 21 volumes. Later this idea generated the translation and some elaboration of the commentaries on the Gospels according to Matthew (by O. da Spinetoli), Mark (by Joachim Gnilka), and Luke (by O. da Pinetoli) and John (by Benedikt Schwank) as well as the book of the Acts of the Apostles (by Ferenc Gál).

At the third conference, a heated debate emerged concerning the circle of lecturers and that of the audience of the conference. The question lied in whether it should remain an annual reunion of Catholic professors within the borders of Hungary or it should be extended to become ecumenical as well as international. The greatest opposition was generated by the idea of opening up towards lay people interested in these topics. Finally, the president of the conference – despite the disapproval of competent Catholic professors – decided that the conference should become ecumenical as well as international. Furthermore, it was also decided that the conference should also function as a training institute for lay people holding a degree of theology as well as for priests and ministers. After some resistance, the idea of our opening up to many was accepted by everyone.

Lecturers from abroad giving lectures in foreign languages have been present at the conference since 1995. This step guaranteed a high level of professionalism for the conference and allowed for the attendance of an appropriate number of Hungarian and foreign lecturers and audience as well. The table below shows the development of the conference and its activities concerning publication.

Year	Participants	Lecturers	Foreign lecturers	Volume
1989	12	2	–	No volume published
1990	20	4	–	No volume published
1991	60	7	–	Two conferences
1992	167	12	1	in a single volume
1993	110	9	1	Two conferences
1994	120	10	1	in a single volume
1995	135	23	5	1
1996	140	10	4	1
1997	160	16	13	1
1998	180	11	4	1
1999	220	10	4	1
2000	174	16	8	1
2001	180	12	8	1
2002	107	9	9	1
2003	146	24	11	1
2004	178	15	3	1
2005	238	9	4	1
2006	173	11	5	1
2007	178	9	6	1
2008	182	14	8	1
2009	189	17	12	1
2010	208	22	8	1
2011	211	31	14	1
2012	187	20	7	1
2013	198	39	7	1
Altogether	3873	362	143	21

In the past 25 years the conference has had 3873 visitors, 362 lectures have been given and we have received 143 foreign professors as lecturers, from among whom the most significant ones are listed below: Adorján Z. (RO), Balogh K. (RO), W. Beilner (A), C. Bissoli (I), J. Y. Brachet (F), G. Braulik (A), J. Brož (CZ), I. Chirilă (RO), M. Cifrak (HR), G-L. Corti (I), I. Dugandžić (HR), E. Eynikel (NL), Farkasfalvy D. (USA), O. Flichy (F), Gémes I. (D), Geréb Zs. (RO), G. Gjorgjevski (BG), J. Gnilka (D), R. Grozdanoski (BG), J. Hausmann (D), T. Holtz (D), R. Hoppe (D), F. Horn (D), Jakab A. (F), Jakubinyi Gy. (RO), C. H. Kähler (D), K. Kertelge (D), Kozma Zs. (RO), Ch. Krakolis (GR), J. Kremer (A), M. Laban (D), A. Lindemann (D), Liptay Gy. (A), B. Lujić (HR), U. Luz (CH), Marton J. (RO), M. Meiser (D), P. Müller (D), N. Hohnjec (SLO), H. Ordon (PL), Peres I. (SL), J. Plevnik (CDN), K. Pommert (GB), E. Rasco (I), E. Rau (D), A. Rebić (HR), H. F. Richter (D), Rokay Z. (SRB), W.-R. Schmidt (D),

W. Schmithals (D), S. Schreiber (D), B. Schwank (D), G. Sellin (D), A. Serra (I), O. da Spinetoli (I), A. Suomeka (GR), Tőkés I. (RO), P. Zulehner (A), F. G. Untergassmair (D), U. Vanni (I), Vermes G. (GB), Vese E. (RO), T. Vojnović (SLO), G. Vygintas (GR), P. Weigand (D), B. Weismahr (D), H. Th. Wrege (D), Zamfir K. (RO), G. Hentschel (D) St. Leimgruber (D), St. Schreiner (D) Ch. Troll (D) M. Zovkity (BO), D. Madigan SJ (CDN) J. Marbök (A) A. Masarik (SK) I. D. Zhelev (BG) D. Dormeyer (A).

From among those interested in the conference, a group of translators were formed who, with the guidance of Attila Thorday, set about translating the most significant Bible commentary in English entitled The New Jerome Bible Commentary (1990) into Hungarian and had it published under the title Jeromos Bibliakommentár [Jerome Bible Commentary].

Volumes Published by the Conference

Title	Volume	Number of copies
A series of Commentaries on the New Testament. Szeged Bible Commentary	11	5500 copies altogether
Volumes including the lectures of the conference	21	7750 copies altogether
Bevezetés az Újszövetség keletkezés- és kutatástörténetébe [Introduction to the Birth and Research History of the New Testament] three editions	3	2000 copies altogether
Aquinói Tamás kommentárja a gyermekségtörténethez a Catena Aurea alapján [The Commentary of St. Thomas of Aquinas on the Childhood Story on the basis of the Catena Aurea]	1	500
Biblikus könyvszemle [Biblical Book Reviews]	1	500
A magyarországi biblikus irodalom a kezdetektől 1997-ig [The Hungarian Biblical Literature from the Beginnings to 1997]	1	1000
Aquinói Tamás: Catena Aurea – Kommentár Máté evangéliumához – [St. Thomas of Aquinas' Catena Aurea: A Commentary on Mathew's Gospel]	1	1500
Altogether	39	18.750 copies

Our lecturers arrived from 27 different countries and we keep in touch with about 70 faculties of theology. The publication of the Lexicon of Bible Scholars (including

1200 names) in Hungarian is under preparation as well as the Lexicon of Hungarian Bible Scholars (edited by György Benyik and Imre Peres), with an overview of the development history of this discipline in Hungary and abroad.

Our Patrons

From among the patrons of the conference, we should first mention the name of Mons. Géza Valentiny, a prelate in Vienna who, with the help of Ost-Priester Hilfe, supported our conference for several years. Special thanks should be given to Mons. Endre Gyulay, our bishop from 1987 to 2006, who supported the conference enthusiastically for several years and to Bishop Dr. László Kiss-Rigó, who adopted this habit of his predecessor; to György Jakubinyi, Archbishop of Alba Iulia, earlier professor of Biblical Studies, who has employed his church prestige on several occasions to defend the conference. Our international fame and respect has been cultivated by Professor Dr. Joachim Gnilka, an earlier member of the Pontifical Biblical Commission and Prof. Dr. Ulrich Luz. In 1996, our conference was also supported by the Catholic Conference of Hungarian Bishops, for which we are also very grateful. We also highly appreciate the presence of those taking part in the conference, since by their contribution this event has become the greatest biblical conference of Eastern Europe.

In the beginning, it was only the Biblical professors and the students of Theology of the Carpathian Basin, who reunited here on an annual basis; today, significant professors of international universities come to meet students of theology. Their activities and those of the conference have made it possible for higher education institutions of different denominations to get to know each other's Bible scholars and their works.

Our Deceased Ones

Professor Ferenc Gál (Budapest. PPKE), Professor Gellért Békés OSB, Prof. György Liptay, Mons. Lajos Uerge, publisher of the Bible for the Blind, Emilio Rasco S.J. (Roma, Gregorian), János Bolyki (Budapest. Károli Gáspár University), and our first patron of significance, prelate Mons. Géza Valentiny.

Debates

The greatest conference debate took place in 1996, when, while acknowledging the scientific level of the conference, some of the participants expressed their deep doubts about its Catholic nature. Among other things, this problem emerged from the fact that in the east and in the west – in the Ukraine and in Germany – criteria concerning scientific studies and those of religiosity greatly differ from each other. We owe special thanks to Archbishop Dr. György Jakubinyi, who stood up for the

defense of scientific studies and declared for the *raison d'être* of scholarly debates within the church, thus differentiating scholarly conferences from councils of the churches. One of the greatest achievements of the conference has been the gradual development of scientific debate, to which professors coming from Germany have greatly contributed.

Sometimes – due to differing interpretations of the concept of the science of religion – disputants confused religious disputes with scientific ones thinking that we were having debates over the very essence of our faith, when we were actually discussing scientific matters.

We have also published several volumes in electronic version available free for all at the homepage of Gál Ferenc College http://www.gfhf.hu/tudomany/biblikus_konferencia

Biblia és Gazdaság – [The Bible and Economics] (2013), Jézustól Krisztusig – a történeti Jézus-kutatás [From Jesus to Christ: Historical Researches on Christ] (2012), Isteni bölcsesség – emberi tapasztalat [Divine Wisdom – Human Experience] (2011), Testben élünk [We Live in a Body] (2010), Szent Pál és a pogány irodalom [Saint Paul and the Pagan Literature] (2009), Zsoltárok, himnuszok, imádságok [Psalms, Hymns, Prayers] (2008), Biblia és Korán [The Bible and the Koran] (2007), Mózes törvénye – Krisztus törvénye [The Law of Moses – the Law of Jesus] (2006), Szenvedéstörténet [The Passion Story of Christ] (2005), A Biblia értelmezése [The Interpretation of the Bible] (2004), Világi közösség – vallási közösség [Lay Community – Religious Community] (2003), Hatalom és karizma [Power and Charisma] (2002), Vallási személyiségek és hatásuk a társadalomra [Personalities of Religion and their Influence on Society] (2000), A szeretet missziója [The Mission of Love] (1999), Qumrán és az Újszövetség [The Qumran and the New Testament] (1998), Csoda-elbeszélések [Miracle Stories] (1997), Példabeszédek [Parables] (1996), Gyermekségtörténet és Mariológia [Childhood Story and Mariology] (1995), A Messiás-kérdés [The Problem of the Messiah] (1994), Pál apostol levelei a korintusiakhoz [The Apostle St. Paul's Letter to the Corinthians] (1993), Apostolok cselekedetei [The Acts of the Apostles] (1992), Apokalipszis – Feltámadás [Apocalypses – Resurrection] (1991).

Presence in the Media, Scholarly Acknowledgements

There has been a significant interest on behalf of the media towards our conference since just in 2011 53 articles and reports were published on our lecturers. Both the printed and the electronic press within and beyond the borders of Hungary have followed our parleying. Our conference was mentioned by a Hungarian and a Japanese program of the Vatican Radio, the Duna Televízió [Danube Television]. In 2012, the Vatican Radio also reported on our conference in their programmes in Hungarian, German, Italian and English. Our conference is well-known by the international world organization Society for New Testament Studies (SNTS).

Our Plans for the Future

The Szeged International Biblical Conference is going to celebrate its 25th birthday in 2014. We would like to publish the lectures delivered in foreign languages as a special volume as a present to EELC and SNTS guest.

The greatest sign of the scientific acknowledgement of our conference is that *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS), https://www.surfgroepen.nl/sites/SNTS/default.aspx – the scholarly organization uniting New Testament scholars of the whole world – has accepted our petition handed in together with Bishop dr. László Kiss-Rigó and Prof. Dr. Gábor Szabó, rector of the University of Szeged. As a result, Bible scholars of about 400 universities will visit Szeged and hold their world conference in our city for a whole week.

Last but not least, we would like to say thanks to all our colleagues within and beyond the Hungarian borders who have been our lecturers in the past years and to those who have been supporting the conference by showing interest in it. We would also like to express our special thanks to the patrons of the conference: Dr. György Jakubinyi, Archbishop of Alba Iulia, Dr. László Kiss-Rigó, Diocesan Bishop, Prof. Dr. Joachim Gnilka, Prof. Dr. Urlich Luz and Prof. Dr. Szabolcs Szuromi, rector of PPKE.

Szeged, 24 September 2013, the feast of Saint Gellert

Dr. György Benyik
Director
of the Szeged International Biblical Conference

The Characteristic Economic Rules of Muslim Communities

Munif Abdul-Fattah

Introduction

Muslim communities approach the questions of economic and financial issues, first of all, from a point of view of faith and moral. Namely, according to the teaching of Islam, approach to wealth and handling material questions are in correlation with faith and world view as well as with the relationship between man and God and man and created reality. According to Islam, the source of wealth is the Creator God Himself since He has created the goods necessary for the existence of mankind and He has assured the conditions of maintaining ourselves. Allah says in the Holy Quran: "Do you not see that Allah has made subject to you whatever is in the heavens and whatever is in the earth and amply bestowed upon you His favours [both] apparent and unapparent? [...]" (Qur'an 31:20); "Alif. Lam, Meem. This [the Koran] is the book about which there is no doubt, a guidance for those who fear [Allah]. Who believe in the unseen, establish prayer, and spend out what We have provided for them" (Quran 2: 1–3). Allah, thus, is the Provider, who cares for people according to His will; at the same time, He trusted the handling of created goods to man, ordering him to show responsible attitude and gratitude towards it. "Oh children of Adam, take your adornment at every prayer, and eat and drink, but be not excessive. Indeed, He likes not those who commit excess" (Quran 7: 31); "O you who have believed, eat from the good things which We have provided for you and be grateful to Allah if it is [indeed] Him that you worship" (Quran 2: 172).

As far as money and wealth are concerned, the religion of Islam, fundamentally, warns Muslims to fear God, to keep in mind that they will have to make an account in the after-life, to be moderate, to keep balance and to perform good deeds. The Quran says: "But seek, through that which Allah has given you, the home of the Hereafter; and [yet], do not forget your share of the world." (Quran 28:77): "O you who have believed, spend from the good things which you have earned and from that which We have produced for you from the earth" (Quran 2: 267).

In favour of keeping moderateness, the Islam draws up a series of teachings that help to achieve this goal. A good example for this is the teaching that the life of this world is ephemeral and it is insignificant compared to that of the after-life. The Quran says: "And this worldly life is not but diversion and amusement. And indeed, the home of the Hereafter – that is the [eternal] life, if only they knew" (Quran 29:64). The wealth a person accumulates in this world does not last forever since it cannot be taken to the after-life; and it is only the good deeds that are imperishable.

"Wealth and children are [but] adornment of the worldly life. But the enduring good deeds are better to your Lord for reward and better for [one's] hope" (Quran 18:46).

Furthermore, the Islam inspires its followers not to consider making money and becoming wealthy to be a target in itself; since wealth will do no good on the day of doom unless it is accompanied by the fear of God and an attitude of conscientiousness: "The Day when there will not benefit [anyone] wealth or children, but only one who comes to Allah with a sound heart" (Quran 26: 88–89). Furthermore, on the day of doom Allah will make people account for how they have treated the material goods entrusted to them. On the day of the Resurrection, each and every person will be asked about their wealth: how they acquired it and what they spent it on. The Prophet Muhammad (be praised and saved by Allah) said: "The servant shall not take a step on the day of the Resurrection before he is asked about his life, about how he spent it; about his knowledge, about what he did with it; about his wealth, about how he acquired it and on what he spent it; and about his body (his youth), about what he used it for" (al-Tirmidhi).

According to the Islam, thus, material goods are only instruments that may become the source of happiness or unhappiness for man in this life as well as in the after-life depending on in what way that wealth was acquired and for what purpose it was used for. As long as man acquires wealth in a way that pleases God, i.e. in an honest way, and spends it on things that are allowed and are useful from a religious point of view both for the individual and the society and as long as man does good in the world to give thanks to God, then wealth becomes the source of blessing and happiness for him in this world as well as in the after-life. The Quran says: "Certainly will the believers have succeeded: They who are during their prayer humbly submissive, and they who turn away from ill speech, and they who are observant of *zakat* [obligatory donation]" (Quran 23: 1–4).

However, if man acquires wealth in a dishonest way or if he does not give away a part of it to the poor, or if he spends it on something that is harmful for him or for his environment then, according to the teaching of Islam, this attitude will lead him to unhappiness both in this world and in the after-life. Selfish adherence to money and wealth may procure penalty in the after-life. The Prophet Muhammad (be praised and saved by Allah) said: "The worshipper of the gold taler will grief". And the Quran threatens with this after-life penalty those whose only aim in this world is to accumulate wealth: "And those who hoard gold and silver and spend it not in the way of Allah – give them tidings of a painful punishment. "The Day when it will be heated in the fire of Hell and seared therewith will be their foreheads, their flanks, and their backs, [it will be said], «This is what you hoarded for yourselves, so taste what you used to hoard»"(Quran 9: 34).

TRADITIONAL PRINCIPLES OF THE FUNCTIONING OF THE ECONOMIC AND FINANCIAL SYSTEM OF ISLAM

In the centre of economic life of the Muslims, there are the Quran and the Sunnah (the way of life and the practices of the Prophet Muhammad) and the rules and regulations derived from these. The *Sharia* (moral code and religious law of Islam) considers acceptable only the incomings or businesses that are allowed (these are called *halal*); these all come from clear sources. It is forbidden, for example, to invest in enterprises or to earn money from activities that have anything to do with alcohol, pork, gambling, business founded on interest, pornography or drugs.

The Holy Quran condemns fraud committed in trade: "Woe to those who give less [than due]. Who, when they take a measure from people, take in full. But if they give by measure or by weight to them, they cause loss. Do they not think that they will be resurrected? For a tremendous Day – The Day when mankind will stand before the Lord of the worlds?" (Quran 83: 1–6)

Islam considers important both the activities attached to earning money in order to obtain material goods and those attached to social care. From a religious point of view, the activities performed in order to make money to keep the family and children, caring for parents and supporting the poorer layers of society all qualify as a service to God. Considering the latter one, Islam rules that a part of the material goods behoves the poor *ab ovo,* and it is not a question of favour or willingness: "Eat of [each of] its fruit when it yields and give its due [zakat] on the day of its harvest [that behoves the poor]" (Quran 6:141); "And from their properties was [given] the right of the [needy] petitioner and the deprived" (Quran 51:19).

Giving away or paying this rightful part is one of the five pillars of Islam, and the word for it in Arabic is *zakat*. This obligatory "religious tax" means one of the most significant sources of income of the Muslim state and the public charges undertaken voluntarily by Muslims; it is paid primarily in order to support the poor and those in need. The Quran says: "Zakat expenditures are only for the poor and for the needy and for those employed to collect [zakat] and for bringing hearts together [for Islam] and for freeing captives [or slaves] and for those in debt and for the cause of Allah and for the [stranded] traveller – an obligation [imposed] by Allah. And Allah is Knowing and Wise" (Quran 9:60).

From a point of view of religious law, zakat is a part of wealth to be paid periodically the payment of which is an obligatory service to God. All further alms or donations are considered voluntary offerings. The zakat-donations apply to cash, cattle, crops, different goods, jewels and natural resources as well as to all personal and real assets that belong to Muslims as far as they do not belong to the objects of direct and personal use of the owner, i.e. they do not constitute an object of direct trading activities (for example, an automobile or a flat used as a home). Besides this, the zakat only refers to that kind of wealth the value of which reaches or exceeds the value

limit determined by the laws of Islam (in Arabic "nisab"), the value of which is about 3 ounces (87,48 grams) of gold.

The proportion of zakat in the case of cash is 2.5% percent of the wealth provided that the wealth reaches the above mentioned value limit and does not fall under this limit for a whole year. The Shariah gives decrees on the determined proportions for each kind of other types of wealth.

In addition to this tax, according to the traditional decrees of Islamic law, circumstances might occur in which believers are obliged to contribute from their wealth, within the framework of supporting society and one's own family. These circumstances might include deterioration in the financial situation of parents, which results in the child's obligation to maintain his parents; or the occurrence of a catastrophe like, for example, a natural disaster or a state of war against an Islamic state.

Originally, according to the Islam law, the leader of the state *(caliph)* is entitled to lay a tax on wealthier Muslim citizens provided that the incomes from the zakat and the whole wealth of the state are not enough to cover expenses since one of the legal principles of Islam is that a thing without which an obligatory one cannot be fulfilled will itself qualify as obligatory.

The proportion of the tax is determined by the superiors, i.e. the leading office-bearers of the Islamic state with the approval of authoritative wise men entitled to counselling; and it should be determined exclusively on the basis of necessity. As a result, the tax imposed this way cannot exceed the real necessity of income. Furthermore, the taxes should be divided equally among those who are obliged to pay.

The most significant traditional taxes include the contribution of non-Muslim citizens who live in the territory of the Muslim state; these people are exempt from zakat. Their taxes are the land tax *(kharaj),* and the poll-tax meaning a military contribution *(jizyah).* It is to be noted that these taxes mean much lower expenses compared with the zakat that the Muslims have to pay; and it means the contribution of non-Muslims to common charges, to the maintenance and the defence of the state since in an Islamic state everybody should take part in common charges depending on their religious affiliation.

Besides all these, there is the traditional and direct fund or foundation for religious purposes (in Arabic *waqf*), that serves for the maintenance of religious institutes like, for example, that of the Quran schools. However, these funds function exclusively on the basis of voluntaries giving away money; so they do not belong to the category of obligatory donations.

We should not ignore the fact that sometimes, both from the point of view of ideology and proportion, there can be significant differences between the zakat defined as religious tax and the other traditional taxes determined in the religious law of the Islam and those imposed these days. The reason for this should be searched in the fact that the Shariah is a set of laws based on the Islam religion the effectiveness of which is only partial in some Muslim countries since some Arabic-Islam countries set their laws on the basis of secular practices; or at least they are some kind of mixture between the legal practices of Islam and those of the West.

FORMS OF TRADING COMPANIES IN MUSLIM COMMUNITIES

The most important elements of the economic life of the Muslim world have been the trading associations and companies from the very beginning. The common characteristic features of the foundation of traditional economic companies in accordance with the Shariah include oral contract, the unconditional trust of the parties towards each other, common faith and the fear of penalty in the after-life. Usually these companies are founded on the basis of some low-volume business; however, nowadays it is also a use and wont that the parties, similarly to Hungarian articles of association, prepare a written contract agreement or even appoint company office-bearers.

According to the scholars of Islamic religious laws, these trading companies can be divided into two main groups:

I. *Sharikat tamalluk* means more or less an association in common property. It basically means that members own something – for example, some real estate, ship, etc. This form of organization only regards the common property; the operation of the property is independent from this.

II. *Sharikat al-Aqd* essentially corresponds to business associations in Hungary. Depending on what kind it is, the association may be founded with or without seed capital and obligatory personal contribution on behalf of members is also possible. According to the Sariah, there are six traditional forms of the sharikat al-aqd:

1. *Al-Inan:* the members contribute to the seed capital in the proportion of their share in the association and they do not contribute to the operation of it merely with their wealth but also with their personal collaboration. They all have equal management rights. They share the profit in the proportion of their share and bear losses.
2. *Al-Modaraba:* one of the parties only gives free run to his wealth and the other party utilizes it through his personal contribution. The proportion of profit and loss depends on the agreement established between the parties.
3. *Al-Wujuh:* a credit union, within the framework of which the credits obtained by the individual partners are put in a common fund; they buy goods from the money and after selling the goods, they share the profit between themselves. This business activity involves no personal assets and it is founded on the mutual trust in the trading experience and knowledge of the members. The proportion of profit depends on the agreement established between the parties.
4. *Al-Abdan:* it is founded and it operates on the basis of an obligatory contribution on behalf of the members. There is no registered capital, or at least it is not compulsory. The objectives and the thriving of the association are realized through the personal contribution of the members. The share of profit and loss is made in the proportion of personal contribution.
5. *Al-Tafwid:* one of the parties takes assets to the company and entrusts the other party to utilize it; the role of the latter one only includes personal contribution. The members share profit according to the proportion and condi-

tions agreed upon beforehand; however, the losses are only born by those who invested their wealth, in the proportion of their investments.

6. *Al-mufawadah:* trading company of unlimited liability; the responsibility of the partners is universal, they manage the company together. They can share profit and loss only in equal proportions.

THE PROHIBITION OF INTERESTS IS ONE OF THE MOST WELL-KNOWN TEACHINGS OF ISLAMIC LAW

A Muslim person may never charge or accept interest under any circumstances. "And whatever you give (or lend) for interest to increase within the wealth of people will not increase with Allah. But what you give in zakat, desiring the countenance [satisfaction] of Allah – those are the multipliers [of their rewards]" (Quran 30:39).

In the Quran, there is no other war initiated on behalf of Allah towards anybody else but those who collect interests, who will be unblessed in this world and sufferers in the after-life unless they repent their deed and get rid of the interest: "Oh you who have believed, fear Allah and write off [all outstanding] interest [due you] that still accrues, if you [really] are the believers. And if you do not do it, then take a notice of war from Allah and His Messenger" (Quran 2: 278–279). The prohibition of interest is effective not only between the rich and the poor but it is of universal nature: it extends to all persons independent from the amount of money lent. According to the Shariah, all interest qualifies as usury, exploitation, abuse of the difficulty of the other party.

In this respect, the greatest difference between the Shariah and the European law is that while the Islamic law definitely prohibits interest, the Civil Code of Hungary announces its legitimacy as a general rule. 232. § (1) says: "Within contractual relations – unless the law specifies otherwise – interest is due. In the contractual relations of private entities between each other, interest is due only if it is stipulated." In the Hungarian legal folk tradition, interests were usually maximized and those who exceeded the upper limit were proclaimed usurers; their interest and then their capital were both taken.

It stands to reason that since the Shariah is a living religious law to be applied in all areas of everyday life, it applies exceptions that can diverge from the main rule. The Quran proclaimed that repentance may be exercised and made it clear how it should be done: "But if you repent, you may have your principal – [thus] you do no wrong, nor are you wronged. And if someone is in hardship, then [let there be] postponement until [a time of] ease. But if you give [from your right as] charity, then it is better for you, if you only knew. And fear a Day when you will be returned to Allah. Then every soul will be compensated for what it earned, and they will not be treated unjustly" (Quran 2: 279–281).

This *ayah* says that one who asks for interest for a loan should disclaim the unjustly inflicted interest; moreover, the best thing he can do for making his penitence complete is to release some of the balance of principal provided that the indebted gets into a hard financial situation and becomes insolvent. At the end of the ayah, Allah warns the interest collectors that the war of Allah shall not only reach them in this world since on the day of the Resurrection the unjust shall all be punished.

THE RULES OF LENDING MONEY AND BANKING SERVICES IN THE ISLAM

In the times before Islam, loans were not primarily taken in order to develop a business. People who could not make ends meet in lean times asked for loans under the pressure of necessity; however they often had to sacrifice their whole existence in order to survive in a short run.

At the beginning of Islam – exactly due to the developed and well-functioning trading – the institution of credit without interest was soon born. The importance of loans is supported by the fact that the longest verse of the Quran talks about it (Quran 2:282). Loans are among the few transactions in Islamic law that should be committed to paper. In case the parties are in a situation where this is not possible to do, then a security deposit should be given (Quran 2:283).

However, by the birth of interest-based banks and due to their spreading in the Muslim world, the situation has fundamentally changed and Muslims have had to face a number of problems that affect both those who live in traditionally Muslim areas and those who live in the West. Dr. Yusuf al-Qaradawi, an Egyptian Islamic theologian who lives in Qatar received the following letter from the United States of America, from a Muslim who lives there:

"I am writing to you, most honoured scholar, due to a topic that I consider crucial in my life [...] Recently I have had the opportunity to start an enterprise together with an American building engineer which may lead me to the necessity of asking for a bank loan. Naturally, I know that this thing is *haram* [prohibited]; thus I have tried everything in my power to avoid it. However, no Islam bank would give me help. I am looking forward to your answering my question."

The scholar reached the following *fatwa* (legal ordinance):

"For Muslims, there is no problem with trying to get rich. The Islam does not say what is said for the Christians in the Bible that it is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for someone rich to enter the kingdom of Heaven. On the contrary: in the Quran, Allah considers it meritorious, to be a blessing if somebody gets rich. At the same time, the writer of this letter should be aware of the fact that wealth has an immense power of temptation and that material wealth is not everything. Striving for wealth, if it is accompanied by impatience, may become very dangerous since it may lead to frivolity towards the Shariah. In aware of this, let us exa-

mine the question of our brethren who would start his enterprise by a profitable step; however, the scholars of Islam have reached a consensus according to which interest is forbidden.

The necessity for claiming interest is very exactly described in the fatwas that are determined by the Shariah, which is based on the principles of Quran. In order to make something prohibited become allowed there has to be a real emergency; and not one that is imagined to be an emergency or something that serves as an excuse to circumvent prohibition.

The well-known example for this is the quotation from the Quran in connection with consuming pork: Allah said:

"Prohibited to you are dead animals, blood, the flesh of swine, and that which has been dedicated to other than Allah, and [those animals] killed by strangling or by a violent blow or by a head-long fall or by the goring of horns, and those from which a wild animal has eaten, except what you [are able to] slaughter [before its death], and those which are sacrificed on stone altars, and [prohibited is] that you seek decision through divining arrows. That is grave disobedience [...]" (Quran 5:3).

About those who consume these due to necessity, Allah says: "But whoever is forced by severe hunger with no inclination to sin – then indeed, Allah is Forgiving and Merciful" (Quran 5:3). We have to make sure that there is no other substituting solution through which a thing that is allowed may be done. *In conclusion, the absolution from prohibition due to necessity may not imply that the allowance for the deed has become a basic principle but should merely be considered a strict exception that loses its effectiveness as soon as the emergency is over. The brethren who raised this question has the possibility to take one step after the other on the stair that leads to richness and he should not strive for getting rich overnight since this method may lead to his losing his life both here and in the after-life.*

Besides these it also should be mentioned that in connection with loans, the so-called *European Fatwa Committee* has made a decree that in the case of European Muslims the lack of a self-owned flat results in emergency; thus in their case, the Committee allowed for taking a bank loan provided that it means buying their first flat. Furthermore, those that place their riches in an interest-based bank from necessity or from the fear that it might be lost or stolen may claim these banking services; however, they should turn to Allah for His forgiveness and they should do everything in their power to find a solution that is in full accordance with the stipulations of the Islam.

Provided that they place their money in a bank that pays interest, they should get rid of the interest in a way that is allowed by the Islam. It can be spent on the poor or on some infrastructural aims but it cannot be offered as donation but the intention should be to get rid of it; because donation, i.e. zakat which, as one of the practical pillars of Islam, cannot originate from a surreptitious source. Furthermore, the interest cannot be spent on one's own family and it cannot be used to pay tax or damages or alimentary endowment.

The Grand Mufti of Saudi Arabia, Abd al-Aziz ibn Baz was once asked the following question:

"I have a current account at a bank that normally pays interest, but I have one that is not interest-bearing. I wonder whether the leading-case considering interest affects me and whether I sin through this. Shall I close my current account knowing that this way I may lose my money?"

The Grand Mufti's answer was as follows:

"Since you have placed your money in an account that does not bear interest in order not to lose it and in order that it should be safe this qualifies to be an emergency and thus you have not sinned. Notwithstanding, when you have the opportunity, you should place it in an Islam bank because this way you incite its work and help it do its tasks. Islamic banks should be incited and supported and if they make a mistake, their attention should be drawn to this fact. They need to correct the mistake in order to be competitive against interest-bearing banks and in order that Muslims choose an Islamic bank. Provided that you place your money in an Islamic bank you have the possibility of obtaining some profit that is allowed by religious laws through some so-called modaraba transactions. The Islam does not allow for a determined return or interest. An example for determined return: you place SAR 100.000 at a bank that bears interest or at a merchant in order that he should pay you interest of a given proportion every month. According to the Sariah, this is forbidden. However, the Islamic bank does have the possibility to invest your money in accordance with Islamic stipulations in the form of a modaraba transaction; for example through buying certain goods. The goods are sold by the bank in accordance with previous agreement; it collects the profit and, in compliance with the previous contract, bonus is paid to the owner of the capital. In short, you do not sin if due to your fear of losing your riches you place your money in a bank that pays interest provided that you do not accept the interest."

FORMS OF FINANCING AT ISLAMIC BANKS

The Islam offers solutions in the areas of bank credit and investment that are widely different from interest calculation. One of the simplest concept is *"sukuk"* (singular: *sakk,* the word "cheque" derives from this word) which is practically the counterpart of Western bonds in a form that aligns with religious stipulations.

The *sukuk* transactions are of different types. In the case of *Bay' al-'Inan,* the issuer of the bond sells the bond to the other party and then immediately hires it from him at a previously agreed value and at the end of the transaction the bond becomes the property of the issuer once again. The fee of hiring, in total, is of course higher than the purchase price. In the case of *Bay' Bithaman Ajil,* a similar transaction is carried out; however, this one is not confined to bonds. Beyond this, exists the so-called *Bay' al-Isti'jar* which is an agreement of transporting goods, and the *Bay' al-Salam* which is contracted for future transports; the *Kafalah* means a guarantee contract.

A classical solution for investment financing, as we have already mentioned, is the sharing of profit. In the case of the transaction modaraba that we have already men-

tioned, the risk of the enterprise is undertaken by the investing party and he bears losses if the original conception did not materialize (except for the case where the implementer of the business deliberately causes damage). In the case of the *Musharakah* option, however, we can talk of a complete partnership. The business partners share equally not only the profit but also the expenses of the bankrupt business plan.

According to Dr. Saleh Al-Fawzan Islamic scholar, the modaraba – the most well-known form of bank financing – is a form of trading transactions that is allowed by the Islam religion and that was also known back in the time of the Prophet Muhammad. Its meaning in the Shariah: handing over determined riches to a person (or to an Islamic bank) in order that they trade with it. In the modaraba transaction, the client hands over the riches or resources to the trustee so that he would purchase something and then merchandise it. Purchasing may be substituted by taking part in some business or enterprise, in the form of investment.

When making the contract, the contracting parties determine the proportion of sharing the profit and the length of time the modaraba transaction will last. As a general principle, profit should not be shared before the termination of the contract except it is stipulated otherwise in the contract. The rules mentioned above naturally also apply to losses. The modaraba generally runs more risks but may result in greater profits than deposit interest since while in the case of placing a deposit the only risk that the depositor runs is that the bank may go bankrupt, the modaraba depends greatly on the changes in the circumstances of the market. This method may eliminate the role of deposit as dead money outside economy since in the case of modaraba, money turns around, operates and can result in profit; true, it can also result in losses.

In conclusion, I would like to add as curiosity that the global economic crisis that broke out some years ago have had the least effect on the Muslim world. Due to their conservative investment policies, Islamic banks are more stable than their competitors; and nowadays stability and reliability are rare treasures in the market of banking. Thus everything is given that the Sharia-compatible financial institutions will be relatively unharmed by the crisis. The prohibition of taking interest in the Islam results also in the fact that there are many financial products prohibited that have been blamed for the surge of crisis that has been going on for five years now. It is not a coincidence that nowadays the principles of Islamic investments seem attractive also to many Western investors.

According to estimates, the amount of money handled within the framework of Islamic banks is now about USD 2,000 billion. Islamic banks have been operating for more than a millennium; and the past decade has seen significant and renowned European financial institutions establishing their own Islamic banks. The centre of the Islamic bank system can naturally be found in countries and regions where Muslims constitute a majority; however, it does manifest clearly the trend that the Islamic banks are looking quite steadily towards the West. At present, Islamic banks mainly operate along the Persian Gulf and in south-eastern Asia. In 2004, the licence was granted for the very first Islamic bank of Europe (Islamic Bank of Britain) to be opened in London.

SOURCES

Abdul-Fattah Munif–Salamon András: *Saría – Allah törvénye. Az iszlám jog különös világa [Sariah – Allah's Law. The peculiar world of the Islamic law]* Presscon Kiadó, Budapest 2003.

Dr. Muhammad Ali Al-Hashimi: *A muszlim személyisége [The personality of a Muslim]* [Translated by Abdul-Fattah Munif], Magyarországi Muszlimok Egyháza 2007.

Salamon András–Abdul-Fattah Munif: *A kamat tilalma az iszlám jogban: "Egy dirhamnyi uzsorakamat több, mint harminchatszori paráználkodás" [The prohibition of interest in the Islamic Law: "Usury interest of one dirham surpasses 36-time fornification"]* Cég és Jog, 5. évfolyam, 3. szám, 2003.

Salamon András–Abdul-Fattah Munif: *Kereskedelmi társaságok az iszlám jogban A szó megmarad, az írás elrepül.... [Trading companies in Islamic law. Spoken words remain, written words fly away...]* Cég és Jog, 5. évfolyam, 5. szám, 2003.

http://www.mohamed.hu/index.php?menu=rovidvalaszok

Note: The Quran quotes were translated personally by the author (into Hungarian).

L'«EREDITÀ» NELLA GERUSALEMME CELESTE (AP 21,7)

Manabu AKIYAMA*

INTRODUZIONE

Le ricerche che riguardano l'*Apocalisse* fino ad ora hanno prestato attenzione principalmente alla caratteristica apocalittica di questo libro, cioè, all'interpretazione delle visioni che descrivono gli avvenimenti del tempo finale. Insieme a questa, generalmente è sottolineata un'altra caratteristica di questo libro, che è quella di incoraggiare i lettori a rimanere fermi nella fede fino al martirio.[1] Secondo Gy. Benyik, invece, questo libro contiene tale precetto in relazione alla fine del mondo per tenere vigile la nostra considerazione escatologica, e innanzi tutto ci interessa, poiché può dare speranza ai cristiani che vivono nel difficile tempo odierno.[2]

Quando trattiamo il tema "Bibbia ed economia", mi sembra che in genere pensiamo economia di questo mondo. Nel capitolo 21 dell'*Apocalisse* tuttavia, si trovano le parole di colui che siede sul trono e dice: «Io, io sono l'Alfa e l'Omega, il principio e la fine. A chi ha sete io darò gratuitamente della fonte dell'acqua della vita. Il vincitore erediterŕ queste cose: "Io gli sarò Dio ed egli mi sarà figlio"» (Ap 21,6–7; prima citazione).

In questo passo si incontrano due concetti essenziali che hanno relazione con l'economia: "gratuitamente" e "l'eredità". In particolare, il vocabolo "gratuitamente" *(dōrean)* e le espressioni simili compaiono anche alla fine dell'*Apocalisse:* «Chi ha sete venga, e colui che ne vuole prenda *gratuitamente* l'acqua della vita!» (Ap 22,17; seconda citazione). Quanto al verbo "ereditare" *(klēronomein,* in ebraico *nāḥal),* essa si trova una volta sola in tutta *l'Apocalisse*. Oltre a questi due termini, nella prima citazione fatta più sopra si trovano alcune importanti concezioni che hanno relazione con il tema principale dell'*Apocalisse:* "figlio", "vincitore" e "la fonte dell'acqua della vita".

In questo saggio vorremmo chiarire, con particolare riguardo a questi principali vocaboli, che il soggetto dell'*Apocalisse* non è soltanto l'incoraggiamento alla fede ferma fino al martirio, ma anche la transustanziazione della vita umana nel Verbo di Dio. In altri termini, vorremmo prestrare attenzione al fatto che quando partecipiamo delle parole della Bibbia, non soltanto al livello intellettuale, ma anche nella situazione attuale, possiamo partecipare alla vita eterna.

---

* Al reverendissimo padre Enrico Cattaneo S.J., che ha rivisto il testo italiano di questo saggio, esprimo il mio grazie cordiale.

1 Cfr. *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján,* Budapest 2004, 1367.

2 György Benyik, *Az újszövetségi szentírás keletkezés- és kutatástörténete,* Szeged 2004, 583–584.

1. EREDITÀ (CFR. AP 21,7)

Prima di tutto, a proposito del vocabolo ebraico "naḥalā", nell'Antico Testamento "l'eredità" significa il possesso inalienabile di alcuni beni (1Re 21,3f.), senza che ciò derivi dal proprio lavoro, ma tramite un dono (Gen 15,7), un acquisto (Es 23,30), consanguineità (Gen 21,10), distribuzione (Gs 13,7.14). Così, fin dall'inizio la concezione dell'eredità era in stretta relazione con l'alleanza, mostrando tre tipi di relazione nel disegno di Dio: Israele è l'eredità di Yhwh, la terra promessa è l'eredità di Israele, e quindi la terra promessa diviene l'eredità di Yhwh stesso per Israele.

Questo tema gradualmente è divenuto spirituale. Il punto di partenza di questa spiritualizzazione è stata la situazione dei leviti. Secondo la formulazione del *Deuteronomio* ad esempio, «Levi non ha parte, né eredità coi suoi fratelli: il Signore è la sua eredità» (Dt 10,9). All'inizio questa formulazione è presa piuttosto con un significato materiale: l'eredità dei leviti deriva dalle offerte dei fedeli (Dt 18,1f.). Ma dopo, viene compresa in un significato più profondo e relativo a tutto il popolo. Nel libro di *Geremia* ad esempio è detto così: «Israele è la tribù della sua eredità» (Ger 10,16). Questa convinzione è diventata completa, quando il popolo di Dio ha perso l'eredità materiale, la terra di Canaan (Lam 3,24).[3] In questo modo nell'Antico Testamento l'eredità della promessa è trovata nel popolo di Dio, che è costituito poi dal "resto" verace.

Nel Nuovo Testamento invece innanzitutto l'erede della promessa di Dio è Gesù Cristo, poiché quando per l'ubbidienza accettò la morte, ha ricevuto il nome di Cristo quale sua eredità (Eb 1,4). I fedeli saranno suoi figli adottati e compagni dell'eredità (Rm 8,14–17; Gal 4,1–7; Eb 9,15).

Sappiamo generalmente che *l'Apocalisse* è l'unico libro profetico nel Nuovo Testamento. Siamo soliti leggere i libri profetici dell'Antico Testamento in tal modo che questi libri siano chiariti dalla luce del Nuovo Testamento. Analogamente, potremmo leggere appropriatamente l'*Apocalisse* nella luce della seconda venuta di Cristo.

È spesso discussa la relazione tra l'*Apocalisse* e il *Vangelo secondo Giovanni*. Per lo meno è sicuro che l'autore dell*'Apocalisse* sotto la grande influenza del compositore del *Quarto Vangelo.* È chiaro, infatti, che alcune caratteristiche del *Vangelo secondo Giovanni* contribuiscono molto anche all'interpretazione dell*'Apocalisse.* In questo saggio vorremmo praticare la cosiddetta "escatologia realizzata", propria del *Vangelo secondo Giovanni,* anche nell'interpretazione dell'*Apocalisse*.

2. PROPRIETÀ DI FIGLIO (AP 21,7)

Le parole menzionate sopra nella prima citazione («Il vincitore erediterà queste cose: 'Io gli sarò Dio ed egli mi sarà figlio'») si ricollegano generalmente a 2Sam 7,14 («Io gli sarò qual padre ed egli mi sarà qual figlio»). Riguardo al contenuto tuttavia, è meglio che siano messe in relazione con alcune parole del *Vangelo secondo Giovanni.*

[3] Cfr. *Biblikus Theológiai Szótár,* Budapest 2009, 1050–1055.

Qui troviamo infatti riferimenti alla relazione stretta tra il Padre e il Figlio, come ad esempio: «Il Figlio non può far nulla da sé, se non ciò che ha veduto fare dal Padre; perché tutte le cose che fa lui, le fa allo stesso modo anche il Figlio. Il Padre, infatti, ama il Figlio e gli manifesta tutto quello che egli fa» (Gv 5,19); «Io non posso fare nulla da me stesso. Giudico secondo quello che ascolto, e il mio giudizio è giusto, perché non cerco il volere mio, ma il volere di colui che mi ha mandato» (Gv 5,30). Queste citazioni significano senza eccezione che il Figlio ubbidisce sempre alla volontà del Padre.

Nel prologo del *Vangelo secondo Giovanni* troviamo invece espressioni che parlano del Figlio come "Verbo" e del suo ruolo creatore: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio. Tutto fu fatto per mezzo di lui, e senza di lui nulla fu fatto di quanto esiste. In lui era la vita, e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,1–4). Questo "Verbo" senz'altro significa Gesù, cioè il Figlio.[4]

Inoltre, nel capitolo 20 l'autore del *Quarto Vangelo* manifesta chiaramente lo scopo di questo suo scritto: «Questi [segni] sono stati scritti affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e affinché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,31).

Anche in base alle ricerche recenti possiamo chiamare il *Vangelo secondo Giovanni* "Vangelo su Cristo dopo la risurrezione", perché l'evangelista ha scelto di mostrare nel suo Vangelo l'azione di Cristo risorto. E questo propriamente affinché i lettori di questo Vangelo possano prendere la vita di Cristo risorto, cioè la vita eterna.

Gesù invece nei "discorsi d'addio" (Gv 13–17) ha promesso l'invio del Consolatore, cioè dello Spirito Santo: «Quando verrà il Consolatore, che io vi manderò di presso al Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza» (Gv 15,26). Infine, Gesù ha chiarito che il ruolo dello Spirito Santo è la testimonianza circa lui stesso, cioè circa il Figlio.

Nel capitolo 5 del *Vangelo secondo Giovanni* invece Gesù dice così: «Voi scrutate le Scritture perché credete di avere per esse la vita eterna: sono proprio esse che mi rendono testimonianza. Eppure non volete venire a me, per avere la vita» (Gv 5,39–40). Dunque le Scritture cioè i testi della Bibbia testimoniano Gesù. Dobbiamo allora chiarire l'uso del vocabolo "testimonianza" confrontandolo con la relazione tra lo Spirito Santo e la Bibbia.

3. TESTIMONIANZA (AP 1,2)

Nel capitolo 22 dell'*Apocalisse* si trova la frase seguente: «Dichiaro a chiunque ascolta le parole della profezia di questo libro: se uno vi fa delle aggiunte, Dio gli farà subire le piaghe descritte in questo libro; e se uno toglie qualcosa dalle parole di questo libro profetico, Dio toglierà la sua parte dell'albero della vita e della Città santa descritti in questo libro» (Ap 22,18–19; terza citazione).

[4] Cfr. *Újszövetségi Szentírás,* Budapest 2003, 231.

A proposito della seconda parte di questa citazione, potremmo dire che le parole di questo libro profetico siano considerate di uguale valore con l'albero della vita oppure con la città santa. Cioè con queste parole l'autore chiarisce che i testi o le parole stesse dell'*Apocalisse* sono equivalenti all'albero della vita nel paradiso oppure alla nuova Gerusalemme descritta nell'ultima parte dell'*Apocalisse*. Quando con questa prospettiva ripensiamo alla prima parte della terza citazione, potremmo dire che i castighi descritti nell'*Apocalisse* non potranno causare alcun male se si osservano le parole che sono scritte in questo libro.

All'inizio dell'*Apocalisse* invece, l'autore stesso «attesta tutto quello che ha veduto come parola di Dio e testimonianza di Gesù Cristo» (Ap 1,2). Parimenti, nel *Vangelo secondo Giovanni* è usato spesso il vocabolo "testimonianza", come ad esempio alla fine di questo Vangelo: «È lui il discepolo che attesta queste cose e le ha scritte e noi sappiamo che la sua testimonianza è verace» (Gv 21,24). Anche nell'inizio di questo Vangelo si dice di Giovanni il Battista: «Egli venne come testimone, per rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo suo: non era egli la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce» (Gv 1,7–8).

Nel capitolo primo del *Quarto Vangelo* Giovanni il Battista così testimonia Gesù: «Io non lo conoscevo; ma chi m'inviò a battezzare nell'acqua mi disse: 'Quello sul quale vedrai scendere e posarsi lo Spirito, è colui che battezza nello Spirito Santo'. Io ho veduto e atteso che egli è Figlio di Dio» (Gv 1,33–34). Così, Giovanni il Battista ha manifestato che colui che viene dopo di sé battezzerà nello Spirito Santo.

L'autore del *Vangelo secondo Giovanni* invece, ha testimoniato che tale segno si è manifestato in Gesù crocifisso quando «uno dei soldati gli aprì il costato con una lancia e subito ne uscì sangue ed acqua» (Gv 19,34). Di seguito sono ripetute tali parole testimonianti che questo segno era veramente avvenuto: «Chi vide lo attesta e la sua testimonianza è vera» (Gv 19,35). Prima di questo momento Gesù «era già morto» (Gv 19,33). I padri della chiesa sono soliti spiegare tradizionalmente che il segno del sangue e acqua di Cristo significa l'effusione dello Spirito Santo, cioè dello spirito di risurrezione dalla morte alla vita.[5] Se svolgiamo questa interpretazione, potremmo dire che secondo il *Vangelo secondo Giovanni* la passione, la morte, la risurrezione, l'ascensione di Gesù così come la discesa dello Spirito Santo sono realizzate nella Croce.[6] Quindi potremmo supporre che possiamo partecipare della vita eterna nel Cristo crocifisso, morto, risorto e vivente, seguendo i passi del prediletto di Gesù (Gv 20,2; 20,8; 20,17; 21,20; 21,24). Vorremmo pensare che anche nell'*Apocalisse* si possano trovare i segni dell'azione dello Spirito Santo e possiamo partecipare di quest'azione dello Spirito Santo.

---

[5] San Giovanni Crisostomo ad esempio nell'*Omelia 85 sul Vangelo secondo Giovanni* dice che "da questa fonte sgorgano i misteri dei sacramenti cristiani".

[6] Cfr. Akiyama Manabu, János, „Istennek a világ iránti szeretete *János Evangéliumá*ban: a bizánci teológia tükrében", in: Gy. Benyik (ed.), *„Jézustól Krisztusig": 24. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2012. augusztus 21–23.* (Szeged, JATEPress 2013), 29–40.

4. L'AGNELLO (AP 5,6)

Nel capitolo quinto dell'*'Apocalisse* il testo suona così: «Vidi allora in piedi, fra il trono, i quattro Viventi ed i vegliardi, un Agnello» (Ap 5,6). Pensiamo che questo "Agnello", che è «in piedi come scannato *(hestēkos hōs esphagmenon)*» (Ap 5,6) e gioca il ruolo principale in questo libro, da mediatore tra il *Vangelo secondo Giovanni* e *l'Apocalisse*. Ci incontriamo con quest'Agnello anche nell'espressione che dice: «In essa [cioè, la nuova Gerusalemme] entreranno soltanto quelli che sono scritti nel libro della vita dell'Agnello» (Ap 21,27). Quest'Agnello è «in piedi», poiché «non gli spezzarono le gambe», come è detto del Cristo crocifisso (Gv 19,33). La frase «come scannato» significa che «Gesù porta ancora i segni del suo supplizio, ma è in piedi, vivente dopo la sua risurrezione».[7] Quindi, l'Agnello, che interpreta la parte del protagonista nell'*'Apocalisse* in piedi davanti a Colui che siede sul trono, sempre si mostra crocifisso. Potremmo dire che questo coincide con il fatto che nel *Vangelo secondo Giovanni* sono rappresentati nella Croce tutti gli avvenimenti dalla passione di Gesù alla discesa dello Spirito Santo.

Quest'Agnello è così descritto: «Con sette corna e sette occhi, che sono i sette Spiriti di Dio, mandati in missione per tutta la terra. Ora, egli si fece avanti e prese il libro dalla destra di colui che è assiso sul trono» (Ap 5,6–7). Secondo l'annotazione, «'le corna' sono simbolo di potenza, 'gli occhi' di onniscienza, mentre 'i sette Spiriti di Dio' indicano lo Spirito Santo con i sette doni».[8] Di seguito si parla dell' "apertura dei sette sigilli" nel capitolo 6 dal capitolo 8 dell'*'Apocalisse*. Questi passi chiariscono l'onnipotenza dell'Agnello.

Nel capitolo 22 dell'*Apocalisse* invece si dice così: «Poi l'angelo mi mostrò il fiume dell'acqua che dà la vita, limpido come cristallo, che sgorgava dal trono di Dio e dell'Agnello» (Ap 22,1; quarta citazione). Quest' citazione coincide con la parola di Gesù nel *Vangelo secondo Giovanni:* «Chi ha sete, venga a me e beva: dall'intimo di chi crede in me, come dice la Scrittura, scaturiranno fiumi d'acqua viva» (Gv 7,37–38; quinta citazione).

Per quanto riguarda il vocabolo "eredità", citato come parola chiave nel primo paragrafo di questo saggio, abbiamo già manifestato che il concetto espresso in questa parola originalmente si fonda sulla parte di terra donata da Dio. Poiché Gesù crocifisso si congiunge con questo mondo soltanto per mezzo della croce, nessuna parte di terra gli appartiene. Ugualmente, quando rinunciassimo totalmente alle ricchezze di questo mondo, anche noi potremmo partecipare del corpo di Cristo crocifisso, dove l'Agnello sta davanti a Colui che siede sul trono. Nel capitolo 19 dell'*'Apocalisse* d'altra parte si parla del Verbo Dio che «è avvolto in un manto tinto di sangue» (Ap 19,13). Vorremmo dire che anche in questo mondo possiamo esaminare la nostra vita e le nostre intenzioni alla luce di sangue dell'Agnello, cioè, alla luce dell'*'Apocalisse* (Ap 22,14). Gesù stesso ha chiarito questa situazione nel *Vangelo secondo Giovanni*

[7] Cfr. *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján,* 1371.

[8] Cfr. *Újszövetségi Szentírás,* 632.

così: «E io, quando sarò stato innalzato da terra, trarrò a me tutti gli uomini» (Gv 12,32). Quindi, quando partecipiamo del corpo di Cristo crocifisso e vivente, cioè del Verbo di Dio riempito dello Spirito Santo, questo corpo di Cristo ci trarrà da questo mondo al cielo, e nello stesso tempo anche la nostra vita diverrà strumento che possa testimoniare lo Spirito Santo. Nel capitolo stesso si trova anche un passo che dice: «Lo spirito di profezia è la testimonianza a Gesù» (Ap 19,10).

5. L'ALBERO DELLA VITA (AP 2,7)

Nella prima citazione abbiamo trovato il vocabolo "gratuitamente". Questa espressione sta in stretta relazione con "l'acqua della vita". Questo si può applicare anche alla seconda citazione nella quale si trova il vocabolo "gratuitamente". Il concetto dell'"acqua della vita" naturalmente ha relazione sia con "l'albero della vita" che appare nel *libro della Genesi,* sia con il passaggio sul "paradiso". Perciò insieme con il vocabolo "gratuitamente" pensiamo anche all' "albero della vita".

Nel *libro della Genesi* troviamo i brani seguenti: «Il Signore Iddio fece germogliare dal suolo ogni specie di alberi piacevoli d'aspetto e buoni a mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino, e l'albero della conoscenza del bene e del male. In Eden nasceva un fiume che irrigava tutto il giardino e quindi si divideva in quattro bracci» (Gen 2,9–10); e: «Il Signore Iddio dette all'uomo quest'ordine: 'Tu puoi mangiare liberamente di ogni albero del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non mangiare! Poiché il giorno in cui ne mangiassi, di certo moriresti'» (Gen 2,16–17).

La promessa di Dio all'uomo 'Tu puoi mangiare liberamente di ogni albero del giardino' significa che l'uomo abitante nel paradiso può godere di tutto per grazia di Dio. Dopo la caduta nel peccato tuttavia, gli uomini non hanno più potuto trovare lo spazio proprio: «Udirono poi la presenza del Signore Iddio, il quale passeggiava per il giardino alla brezza del giorno, e Adamo e sua moglie si nascosero dalla faccia del Signore Iddio fra gli alberi del giardino. Ma il Signore Iddio chiamò Adamo e gli domandò: 'Dove sei?'» (Gen 3,8–9). Questa domanda di Dio significa che Adamo e sua moglie non potevano trovare più spazio nel paradiso.

La citazione quarta riportata sopra dal capitolo 22 dell'*Apocalisse* si riferisce invece al capitolo 47 del *libro di Ezechiele* (Ez 47,1).[9] Questo passo si trova nella parte riguardante il nuovo tempio, la quale si estende dal cap. 40 a cap. 48. Il capitolo 40 comincia così: «In quel giorno la mano del Signore fu su di me e mi condusse, in visioni divine, nella terra d'Israele: mi posò sopra un monte altissimo, in vetta al quale sembrava costruita una città, dalla parte di mezzogiorno» (Ez 40,1–2). Il "monte altissimo" che si mostra in questo brano, è spiegato come «l'altissimo monte in questo mondo, dal quale anche i fiumi del Paradiso defluiscono».[10] Questo "grande e alto

[9] Cfr. *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján,* 961.

[10] Cfr. ibid., 953.

monte" si mostra anche nel capitolo 21 dell'*Apocalisse* (Ap 21,10). Com'è detto sopra invece, la citazione quinta estratta dal capitolo settimo del *Vangelo secondo Giovanni* si riferisce all'Agnello, cioè al corpo di Cristo crocifisso. Quindi, il corpo di Cristo stesso si è trasformato nel paradiso per mezzo della Sua risurrezione. Così, anche gli uomini caduti in peccato possono trovare la propria dimora nel corpo di Cristo vivente, nel paradiso nuovo.[11]

In alcuni passi dell'*Apocalisse,* infatti, il Cristo risorto, cioè la vita di risurrezione, si rappresenta come il frutto dell'albero della vita nel paradiso: «Chi ha orecchi intenda quel che lo Spirito dice alle Chiese. A colui che vincerà, io darò a mangiare dell'albero della vita, che è nel Paradiso di Dio» (Ap 2,7); «In mezzo alla piazza della città [cioè, della nuova Gerusalemme] e sulle due rive del fiume sta un boschetto di alberi della vita, che fruttificano dodici volte, una volta al mese. Le foglie degli alberi servono a guarire le nazioni» (Ap 22,2). Quindi, nell'*Apocalisse,* quando partecipiamo della vita dell'Agnello, cioè della vita di risurrezione di Cristo crocifisso, in quel momento la vita nostra potrebbe testimoniare l'attività dello Spirito Santo nel paradiso (cfr. quinta citazione; Gv 7,37–38).

Anche nel capitolo 22 de*ll'Apocalisse* si parla così: «Beati coloro che lavano le loro vesti, per aver diritto all'albero della vita ed entrare nella città per le porte!» (Ap 22,14). Come abbiamo notato in relazione con la terza citazione (Ap 22,18–19), le parole stesse dell'*Apocalisse* si possono paragonare alla città Santa e alla nuova Gerusalemme celeste. Adesso potremmo identificare il frutto dell'albero della vita così come la nuova Gerusalemme con Cristo crocifisso, dunque, con le parole dell'*Apocalisse.*

6. LA NUOVA GERUSALEMME (AP 21,2)

Nel capitolo 21 dell'*Apocalisse* "la nuova Gerusalemme" discende dal cielo, da Dio (Ap 21,2). Questa città è chiamata "la sposa dell'Agnello", "la consorte" (Ap 21,10). Qui vorremmo fissare nostro sguardo al fatto che la fidanzata dell'Agnello è considerata come città.

Come abbiamo menzionato, Cristo, crocifisso e morto sulla croce, è già divenuto testimone dello Spirito Santo (Gv 19,34). Nel capitolo 19 dell'*Apocalisse* invece Cristo si chiama il Verbo di Dio (Ap 19,13). Possiamo identificare invece l'Agnello che sta davanti al trono "come scannato" con la vita eterna di Dio. Dunque, possiamo spiegare quelle nozze dell'Agnello con la nuova Gerusalemme come l'unione dello Spirito Santo con il Verbo di Dio. Con questa unione non soltanto il Nuovo Testamento ma anche tutta la Bibbia si è completata. Quindi, le parole che si trovano nei capitoli 21 e 22 dell'*Apocalisse* corrispondono meravigliosamente all' ultima parte della Bibbia intera.

Nel capitolo 21 dell'*Apocalisse* invece si dice così: «In essa [cioè, nella nuova Gerusalemme] non vidi alcun Tempio, perché il suo Tempio è il Signore Dio Onni-

[11] Cfr. Lc 23,43.

potente e l'Agnello. La città non ha bisogno di sole né di luna che la illumini, perché la illumina la gloria di Dio, e il suo luminare è l'Agnello» (Ap 21,22–23).

Come abbiamo già detto, secondo la nostra interpretazione, il libro stesso dell'*Apocalisse* che è contenuto nella Bibbia, veramente si è trasformato nel segno di testimonianza dell'Agnello, cioè dello Spirito di Cristo risorto, del Verbo di Dio. La "nuova Gerusalemme" significa questo Verbo di Dio. Potremmo chiamare, quindi, questo Verbo di Dio anche "la città celeste", poiché questa città nuova rimane nel corpo di Cristo crocifisso e vivente.

Il capitolo primo dell'*Apocalisse* si riferisce al regno di Dio e ai sacerdoti di Dio così: «Gesù Cristo, ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati mediante il suo sangue, che ha fatto di noi un regno e sacerdoti di Dio, suo Padre» (Ap 1,6). Anche nel capitolo quinto sono usate le stesse parole: «Hai fatto di loro un regno e dei sacerdoti per il nostro Dio, e regneranno sopra la terra» (Ap 5,10). Per quanto riguarda i sacerdoti di Dio, quasi gli stessi vocaboli sono usati anche nel capitolo 20: «Sopra questi la seconda morte non ha potere, ma essi saranno sacerdoti di Dio e di Cristo, e regneranno con lui per mille anni» (Ap 20,6).

Riguardo alle parole "sacerdoti per il nostro Dio", che sono usate in questi brani, come abbiamo già detto, possiamo chiamare così coloro che appartengono al corpo di Cristo crocifisso e vivente come testimoni di Cristo risorto, poiché portano in sé stessi il Verbo di Dio, e sono diventati partecipi dello stesso Verbo di Dio. Questi sacerdoti servono Dio Onnipotente che siede sul trono e l'Agnello come testimoni. Quindi, potremmo chiamare questo corpo di Cristo vivente anche "il regno di Dio".

7. VITTORIA (CFR. AP 21,7)

Nella prima citazione più sopra troviamo il vocabolo "vincitore". Questa parola "vincitore" ci sembra importante, poiché questo vocabolo oppure il concetto di "vittoria" ha relazione con la struttura di tutta l'*Apocalisse*. Riferiamoci qui anche a questo problema.

Il libro dell'*Apocalisse* si compone di due parti principali. Nella parte prima (da cap. 1 a cap. 3) leggiamo sette lettere spedite alle comunità cristiane dell'Asia minore. Nella parte seconda (da cap. 4 a cap. 22) invece, si scrive la realizzazione del piano di Dio riguardo all'ultimo tempo. Queste due parti, secondo me, si trovano in relazione stretta l'una con l'altra.

Il numero "sette" caratterizza tutto il libro dell'*Apocalisse,* e possiamo comprendere che è il principio della costruzione del libro totale. Come abbiamo osservato sopra, l'Agnello protagonista 'come scannato' è «con sette corna e sette occhi, che sono i sette Spiriti di Dio, mandati in missione per tutta la terra» (Ap 5,6). Insomma, il numero "sette" che guida tutto il libro dell'*Apocalisse* significa che l'*Apocalisse* stessa diviene un tempio riempito dello Spirito Santo.

Quindi, potremmo dire che, se tale interpretazione è valida, il numero sette significa i sacramenti della chiesa. Nell'*Apocalisse* tuttavia si trova due volte il brano che

mostra la forza e la gloria dell'Agnello, cioè le sue caratteristiche. Per la prima volta nel cap. 5 così: «L'Agnello che è stato sgozzato è degno di ricevere la potenza, la ricchezza, la sapienza, la forza, l'onore, la gloria e la lode» (Ap 5,12). Per la seconda volta nel cap. 7 così: «La lode, la gloria, la sapienza, l'azione di grazia, l'onore, la potenza e la forza al nostro Dio, nei secoli dei secoli!» (Ap 7,12).

In questa relazione vorremmo chiarire che l'*Apocalisse* stessa si può considerare uguale al corpo di Cristo, cioè al testimone dell'azione dello Spirito Santo, al frutto dell'albero della vita e alla nuova città capitale. Ci sembra che anche la struttura intera dell'*Apocalisse* costituisca il complesso di "sette per sette" così:

1. L'introduzione e le lettere alle sette chiese (1,1–3,22)
2. Chi siede sul trono, l'Agnello e i sette sigilli (4,1–8,6)
3. Le sette trombe (8,7–11,19)
4. I sette segni dal cielo (12,1–15,8)
5. Le sette coppe (16,1–17,18)
6. I sette suoni celesti (18,1–19,10)
7. Le sette visioni e la conclusione (19,11–22,21)

Nelle sette lettere spedite alle comunità dell'Asia minore invece, possiamo trovare le parole in relazione con la "vittoria" così:

1) Lettera alla Chiesa di Efeso: «A colui che vincerà, io darò a mangiare dell'albero della vita, che è nel Paradiso di Dio» (Ap 2,7). Risonanza di questo è Ap 22,14.

2) Lettera alla Chiesa di Smirne: «Colui che vincerà, non sarà colpito dalla morte seconda» (Ap 2,11). Risonanza di questo sono Ap 20,14 e Ap 21,8.

3) Lettera alla Chiesa di Pergamo: «A colui che vincerà darò la manna nascosta e una pietra bianca; e sulla pietra scriverò un nome nuovo, che nessuno conosce se non colui che lo riceve» (Ap 2,17). Risonanza di questo è Ap 19,12.

4) Lettera alla Chiesa di Tiatira: «A colui che vincerà e a chi praticherà sino alla fine le opere mie, io darò autorità sopra i pagani, e li tratterò con verga di ferro, come si frantumano i vasi d'argilla; come anch'io ho avuto il potere dal Padre mio, gli darò la Stella del mattino» (Ap 2,26–28). Risonanza di questo è Ap 22,16.

5) Lettera alla Chiesa di Sardi: «Colui che vincerà sarà vestito così di bianco, ed io non cancellerò il suo nome dal libro della vita, ma lo riconoscerò come mio vero seguace dinanzi al Padre mio e dinanzi ai suoi Angeli» (Ap 3,5). Risonanza di questo è Ap 19,14.

6) Lettera alla Chiesa di Filadelfia: «Colui che vincerà lo farò colonna nel Tempio del mio Dio ed egli non ne uscirà più; scriverò su di lui il nome del mio Dio, il nome della città del mio Dio, della nuova Gerusalemme che discende dal cielo dal mio Dio, e il mio nome nuovo» (Ap 3,12). Risonanza di questo è Ap 21,2.

7) Lettera alla Chiesa di Laodicea: «Colui che vincerà, lo farò sedere con me sul mio trono, come anch'io, che ho vinto, mi sono assiso col Padre mio sul suo trono» (Ap 3,21). Risonanza di questo è Ap 20,11–12.

In questo modo, le esortazioni inserite nelle sette lettere spedite alle chiese di Asia e nelle ultime parti di questo libro sono caratterizzate per il concetto di "vittoria". Naturalmente possiamo spiegare queste parole come "incoraggiamenti alla fede ferma

fino al martirio". Nell *'Apocalisse* tuttavia possiamo trovare anche tale promessa quale nella prima citazione (Ap 21,7: «Io gli sarò Dio ed egli mi sarà figlio»). Vorremmo interpretare questa promessa come la possibilità del compimento di testimoniare Colui che siede sul trono.

CONCLUSIONE

Adesso vorremmo rivedere il significato di "eredità" nell *'Apocalisse.* Nell'espressione "eredità" è manifestata la promessa di Dio: "Egli mi sarà figlio". Questa promessa significa che anche noi potremmo partecipare dell'incarico di portare il Verbo di Dio, come Cristo, il Figlio di Dio, che è divenuto il Verbo stesso di Dio, il testimone ubbidiente dello Spirito di Dio. La partecipazione del Verbo di Dio quindi s'identifica con l'azione di testimonianza nella vita sulla croce. Questa vita di testimonianza domanda la transustanziazione di nostra vita, e l'*Apocalisse* testimonia la possibilità della nostra vita di transustanziare sulla croce.

"... YOU WORTHLESS JEWELS, ... YOU BRIGHT MARKS OF SIN" A FEW BIBLICAL STORIES ON WEALTH AND POVERTY IN *HOLY SCRIPTURE IN VERSE*

Gábor BARNA

Verses Szentírás [Holy Scripture in Verse], one of the most popular books in Hungary at the turn of the 19th to 20th century, was written in 1898–1899 by Lajos Varga (1855–1909), an educated man of peasant origin. It was published in various formats up to 1932 in five editions and a total of 16,000 copies. It was read by Catholics and Calvinists in the Carpathian Basin, as well as by Hungarians who emigrated to America. *Holy Scripture in Verse* must have been an important source of knowledge of the Bible for today's oldest generation and one or two generations before them. Neither the work nor its influence have yet been analysed by folklorists.

Its author, Lajos Varga, was born in today's Biharkeresztes on 22 June 1855, into a family of wealthy Calvinist landowners. In 1872, under the influence of an experience in his youth, he converted to the Catholic faith. He then moved to Jászárokszállás, where he married in 1882. He and his wife then regularly visited pilgrimage places. He wrote songs and edifying stories, which were printed by the Eger Printing House, and they made a living selling them. The Franciscan piety that was predominant in the Jászság region and around Gyöngyös had a great influence on him. His major work was *Holy Scripture in Verse*.

Lajos Varga's singable *Holy Scripture in Verse* covered almost the entire Old and New Testaments. Although he himself wrote: "Here then is Holy Scripture – but: in verse form. There is nothing new at all in this; the sacred stories are told in simple words, in chronological order […]"[1] But he left out part or all of several Old Testament books,[2] and from the New Testament he did not include the Letters of Apostles or the Book of Revelation. He combined the four New Testament gospels into a single story of Jesus. In addition to the canonical books, he also set apocryphal writings in verse, in particular the legends of the Virgin Mary, Saint Anne and Emerentia, the legend tales (apocryphal creation legends). Although their source cannot

[1] Varga: *Holy Scripture in Verse, or, After Reading the Bible*. 591.

[2] The Old Testament books left out were: all the genealogy tables of Genesis, Leviticus with the exception of the ordination of Aaron, most of the book of Job, Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs, the Book of Wisdom. Also left out were books of the prophets that contain only prophecies (Isaiah, Jeremiah, Baruch, Ezekiel, Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi. The New Testament books not included were the Letters of the Apostles and Saint John's Book of Revelation. Lugossy, Ilona *Varga Lajos és a Verses Szentírás [Lajos Varga and Holy Scripture in Verse].* Doctoral dissertation, consultant: Sándor Bálint, Szeged, 1948 (1995) 45. (manuscript)

generally be identified, it is clear that the author was well acquainted with literature and the Bible.[3]

Holy Scripture in Verse is divided into four books: the first book begins with the creation of the world and then presents Old Testament Scripture up to King David divided into eight parts with songs 27, 25, 18, 15, 13, 19, 20 and 28 respectively. The second book contains events from King David to the birth of Jesus in nine parts in songs 34, 35, 34, 36, 23, 22, 41, 45 and 13. The third book narrates the life of Jesus up to His arrest, also in nine parts with songs 4, 25, 25, 20, 25, 19, 22, 23 and 19. The fourth part contains the story of the Passion, the Resurrection, a brief history of the early church and legends of the Hungarian saints, in eight parts with songs 18, 31, 23, 21, 26, 38, 21 and 13. The book ends with an Appendix containing prayers and meditations written in prose. Inserted between the texts pages are 12 plates of illustrations.

Wealth and poverty in the stories and view of Holy Scripture in Verse

My paper selects and analyses a few passages on poverty and wealth from *Holy Scripture in Verse* based on such well known biblical stories as the birth of Jesus, the Three Kings, the story of Mary Magdalene, the prodigal son, the story of Lazarus, the rich young man and the poor woman's two coins.

In these stories Lajos Varga makes good use of the epic, structural rules of folklore, its poetic tools, and dialect. Poverty and wealth never appear in themselves; they are always contrasted to each other, and often not only in earthly dimensions but also on the spiritual plane.

The birth of Jesus and the adoration of the Three Kings

One of the most instructive stories from this point of view tells of the *birth of Jesus*. Using a unique parallel structure, before the story of the birth in Bethlehem it first presents the court of the Roman emperor, Augustus, and how the prophecy of the coming of the true God, the Saviour, is fulfilled. We meet the ruler of the world and the Lord of the universe. The story of Herod and his court is linked as a second

[3] Perhaps this is why a number of people thought that Lajos Varga had studied with the Carmelites, not only at home in Győr, but also in Linz and Graz. There is even a tradition of this in the Carmelite Order (Father Brunó). But Ilona Lugossy looked at the lists of Carmelite novitiates in both Austrian cities and did not find the name of Lajos Varga. (Lugossy, manuscript.) Varga must have acquired his ecclesiastical education elsewhere, obviously from his readings. It would be very exciting to find out what he had read, to clarify the roots of his education and culture.

thread. The title of Book III, part I, song IV is: *Stable and Palace*. With this image he wished to contrast the divine and the human, respectable poverty and immoderate wealth, spiritual wealth opposed to material poverty, spiritual poverty to material wealth. In this way he made use of contrast, one of the most expressive tools of the epic, epic folk poetry, and epic poetry in general.

In Rome, the imperial prophetess, Vetoria prophesies that the child born in that hour will be the "lord of heaven and earth and Saviour of the world".[4] At this news the idols in the pagan temples crumble. And their treasures, "all the gold and silver, all the very costly" became worthless soil and piles of mud.[5] So the whole world learns of the birth of Jesus, not just the chosen people but also the pagans. In this way the author emphasises the universal character of salvation.

Lajos Varga puts the birth of King Herod's son at the same time as the birth of Jesus. Here, he also uses the device of parallel structure to emphasise the contrast even more strongly. The Lord of the heavens and the child of an earthly king are born. In this way, he is able to make a sharp contrast between the humble circumstances in which the son of God, the Saviour came to earth and the circumstances surrounding the birth of the sons of earthly powers. He bases the title of the chapter and song on this contrast too: *Stable and Palace*. And he uses images from folk tales to heighten the contrast: stable and palace, "old wooden manger" and gold cradle, the Saviour lies on "a little hay", while the other has a bed with a silk cover embroidered in gold. Only the parents are present at the birth of Jesus, while, in the case of the other child, an army of servants await orders. In place of a silk pillow and coverlet, Jesus has the Virgin Mother's robe for a cover, instead of a heated room; he is warmed by the breath of cattle. And he contrasts the holy Virgin with the queen. One has an army of servants and doctors attending her, the other has only her husband, "spreading a handful of dirty, rotten straw/ on the place where she lay". "There, God Himself – here the offspring of a king…" (Figure 55, after page 296) These lines may remind us of the text of *Kirje-kirje Kisdedecske,* a popular song collected by Sándor Bálint in Szeged.

We can even recognise the typical turns of phrase used in Hungarian folk tales: "There was great merrymaking in the palace / Unmatched in the whole wide world." And naturally, he draws the conclusion: "He became poor to make us rich …" "For He left His place of glory, / To save His people with His suffering! / And with this He set us a holy example, / Of how to take the path of humility!" Suffering and humility. That is the path of man's salvation.

[4] Varga: Book III, part I, song III: Star of the holy night, or: the hours in Rome before the birth of Jesus. 299.

[5] Varga: Book III, part II, song I: Birth of Jesus, p. 302. The formulation of this section reveals the influence of the apocryphal gospel Mors Pilati. Lugossy 1948. (1995) 32.

In describing the *adoration of the kings* who followed the star to Bethlehem with their brilliant entourage bearing precious gifts, Lajos Varga also stressed earthly wealth. The earthly wealth of kings and aristocrats is represented by a crown encrusted with precious stones, velvet robes embroidered in silver and gold, gold belts, clasps set with diamonds and rubies. He could be describing the ceremonial dress of the Hungarian nobility in the late 19th century. But he did not make the three kings haughty because they knew that they owe all their earthly wealth to God: This is why they give their earthly treasures to the divine infant. "They found the stable more beautiful, / Than any splendid marble palace." For the greatest treasure of the stable was the Saviour Himself![6]

Mary Magdalene

One particularly interesting chapter in *Holy Scripture in Verse* is the story of Mary Magdalene, largely drawn from legends, not from the Bible.[7] The writer regards Mary Magdalene as the sister of Lazarus, who was raised from the dead and his sister Martha. They are the children of the king of Assyria. After the king's death they divided his legacy among themselves: the estate in Jerusalem went to Lazarus, Bethany to Martha and the castle of Magdala to Mary. Hence the name Magdalene. Obviously, none of them were poor. But while Lazarus and Martha used their wealth for good purposes, Mary used hers for a life of sin.

Lajos Varga uses a variety of adjectives to describe Magdalene's beauty, her graceful stature, her fine and costly clothing, and then the carousing in the castle so that all the more emphasis can be placed on her penitence.

Martha disturbed one such merrymaking when she came to draw her sister's attention to the activity of Jesus. The vain Mary only wanted to satisfy her sister's request when she dressed in her finery and went to see Jesus. But just a glimpse of Jesus was enough to change her whole life and way of thinking. She examined her soul, cast off her fine clothing, took costly nardus oil, and went to visit Jesus, who was staying in the house of Simon the Pharisee. From this point the story follows the accounts of the gospels of Matthew, Mark, Luke and John.

---

[6] Jesus expressed his thanks for their gifts with three sacred kisses. The first kiss gave them true *faith,* after the second kiss their souls were filled with strong *hope,* and the third was the gift of infinite *love*. Lajos Varga also set in verse the tradition that the kings who returned to their homes in the Orient were consecrated as bishops by the apostle Thomas. After their deaths, Constantine the Great had their coffins taken to Constantinople, from where bishop Eustorgius took them to Milan to escape the wild enemies. This may also be an example of how, within certain frames, Lajos Varga treated the biblical stories freely, merging them and supplementing them with later historical tradition to give even greater emphasis to his message. Varga: Book III, part II, songs XX–XII.

[7] Lugossy 1948. (1995) 39.

At the end of the story her sister Martha expresses her great joy that Mary Magdalene is also following the example of her siblings; she is using her earthly treasures to assist the poor and in doing so is enriching her soul:

"Who could describe the joy of Martha?
Seeing Magdalene convert to her God,
Become the faithful follower of Jesus,
And share His sufferings!
Magdala, the den of old sins and vices,
She sold for a very great sum,
But leaving not a penny for herself,
She divided it among the poor.

She followed Jesus everywhere on His path,
Serving only Him through all her life.
She ended her glorious life a great saint:
And won the glory of the saints in heaven!"[8]

Drawing a lesson was a characteristic of 19th century verse chronicles. The author uses this device elsewhere too in his *Holy Scripture in Verse*.

The story of Mary Magdalene is a separate episode within *Holy Scripture in Verse*. Its structure follows the laws of epics and the principles applied in tales. It begins and ends in a state of rest. Its lesson is that Jesus came to sinners. Lajos Varga felt that the repentance of Mary Magdalene was more impressive and significant if he did not restrict himself to mentioning the woman's sins as they are referred to in the Bible but placed them in an imaginary but very concrete situation. In this way the sacrifice of Mary Magdalene, a rich woman of royal descent who lived a life of sin can be presented as all the greater and this also raises the value of the virtue she chooses. The figure of Mary Magdalene, the repentant sinner, who washes the feet of Jesus with her tears and dries them with her hair, familiar from shorter catechism booklets, is also shown in an engraving.[9] In his version of the story of Mary Magdalene Lajos Varga places special emphasis on the contrast between earthly wealth and spiritual poverty. He is clearly fond of the story of Mary Magdalene, the repentant sinner. He returns to it in several places in his *Holy Scripture in Verse* and it is interesting to note that it could also be widely found in popular literature at that time.[10]

[8] Varga: *Holy Scripture in Verse,* book III, part V, song XIX: Before the Feet of Jesus, 373.

[9] Figure 69 after page 312.

[10] It is possible that this embellished story of Mary Magdalene was "The narrative of János Szentmártoni Bodó that is still found today in popular literature" – wrote Ilona Lugossy in 1948. This comparison has not yet been made. Lugossy 1948. (1995.) 17. See also: book III, part VIII, song XXII, page 428 – The Costly Oil and Judas.

Lajos Varga wrote a song about the story of Mary Magdalene elsewhere in his *Holy Scripture in Verse*. Could he have been so fond of it because he saw the image of the repentant sinner in his own life? It is very reminiscent of the large number of edifying stories then circulating in cheap literature, the popular morality stories that may have been inspired mainly by Franciscan piety.

The prodigal son, the poor woman's two coins, the story of Lazarus

As Lajos Varga formulates it[11], the lesson of the story of *The Prodigal Son* is that "not only the just, / Can be members of Jesus' church on earth, / But all repentant sinners, / Because repentance is a good and sacred thing." (382.)

This story gives Lajos Varga a great opportunity to apply the traditional structural principles of narrative and the laws of the epic. The contrasts are the most striking: sin – repentance; serious son of sound character – fickle, wasteful brother; monotonous life – noise, good cheer in the outside world; merrymaking – impoverishment; friendship – failure to help; living in sin – repentance.

The big lesson of the story is that material goods can all be lost, but one must not lose love and the knowledge of belonging to God. God welcomes the repentant sinner.

In recounting the biblical parable of *The poor woman's two coins,* Lajos Varga shows where he sees the manifestation of wealth. The leader of the Pharisees, wearing magnificent velvet robes embroidered in gold is always accompanied by two or three servants, who go before him ringing bells and he ostentatiously distributes generous alms.[12] He contrasts this with the widow in shabby clothes and her small children. And while one gives from his abundance, the other gives all she has to God.

Nor does he add anything extraneous to the biblical story of *The rich man and Lazarus*. However, it is interesting to observe where he sees the manifestation of wealth here. The rich man has a fancy palace with gilded columns, much wine and wheat, countless cattle, a herd of horses, and at dinner he is served aromatic food on gold plates.[13] There is also an illustration of the story. This shows Lazarus as a half-naked, ragged, bearded, old and sick man with sunken cheeks.[14]

[11] Varga: Book III, part VI, song VIII, The Prodigal Son, 382–384.

[12] Varga: Book III, part IX, song XIII, The Poor Woman's Coins, 438–439.

[13] Varga: Book III, part VIII, song V, The Rich Man and Lazarus, 415–416.

[14] Varga: Book III, part VII, Figure 78 after page 408.

What then is his opinion of wealth and poverty?

The author presents wealth in detail, poverty indirectly. He often uses *measures* and *quantity* to give a sense of wealth, for example noting that when the temple of Solomon was built, all the cedars of Lebanon were cut down, seventy thousand porters and eighty thousand stonemasons worked on the construction. Elsewhere the number of servants and the size of the flocks represent abundance. Or the number of children's has. Costly and noble *materials* are also expressions of wealth (gold, marble, velvet) as well as *openness to society,* a noisy, confused way of life.

In the depiction of poverty too, we can mention the *measures, quantity* and the quality of *materials*. It is generally characterised by lack of support, absence, simplicity, the use of plain materials (straw, hay, wood), misery and hunger, cold, sickness, the lack of social recognition. But it can also be characterised by silence and harmony.

While we are shown both wealth and poverty in connection with the birth of Jesus, there is no description of poverty in the story of Mary Magdalene. The lesson of that story is rather that wealth is not bad in itself; it is to be condemned only in the form of wealth for its own sake that does not serve the good of others. In the stories of the poor woman and Lazarus the signs of poverty are hunger, nakedness, and a large family. Wealth is manifested in the quantity and size of possessions, in valuable and splendid clothing.

In his presentation and interpretation of poverty and wealth Lajos Varga follows the position of the Church and Christianity, but he also reflects the views of 19th century peasantry on poverty and wealth. Clinging to earthly treasures hardens the soul, turns people away from God and their fellow men, while renouncing wealth liberates the soul. This Poverello concept is the Franciscan attitude that rejects all things that bind us to this world and separate us from Jesus, preventing us from following him. Although poverty is not a goal, it is a means of attaining higher goals.[15] This is why Franciscan piety becomes the faithful servant of Domina Paupertas,[16] in which love of one's fellow man, sacrifice brought for others, wealth serving the good of others are basic components. The basic feature of Franciscan piety, anima Franciscana is thus unconditional following of Christ, self-sacrificing love of one's fellow men, and advocacy.[17]

Anyone who can describe poverty the way Lajos Varga does with his references to hunger, rotten straw, lack of clothing, has experienced poverty personally and in the sight of others. And we know that this was so in the life of Lajos Varga.[18]

---

[15] Balanyi, György: Anima Franciscana, in: Balanyi, György *Anima Franciscana. Összegyűjtött tanulmányok [Anima Franciscana. Selected Essays].* Budapest, A Ferences Közlöny kiadása, 1930. 12–13.

[16] Balanyi 14.

[17] Balanyi 20–21.

[18] Faragó, Jánosné Búcsúk, búcsúvezetők Jászárokszálláson [Church Feasts, Pilgrimage Leaders in Jászárokszállás]. in Barna, Gábor (ed.) *Szentemberek. A vallásos élet szervező egyéniségei [Holy Persons. Outstanding Individuals Organising Religious Life].* Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság, Szeged–Budapest, 1998. 264–274.

GENRE CHARACTERISTICS OF HOLY SCRIPTURE IN VERSE

The period in which *Holy Scripture in Verse* was written was the end of the 19th century and beginning of the 20th century. This period saw the appearance and brief flowering of Hungarian popular art song, Hungarian-style music and costume, the peasant verse chronicle, the new peasant style of ballad, secular and religious cheap popular literature. The reason for this was the sharp increase in the literacy rate. New opportunities were opened but the demands were still close to the earlier culture of a community character and especially of an oral nature. Lajos Varga himself also noticed this. He very deliberately emphasises in his foreword to *Holy Scripture in Verse:* "The first products of ancient poetry spread by word of mouth in the form of songs and verses and in the very first period of human culture mankind was rocked in the cradle with songs, verses and tales." This is also the reason he gives for writing the biblical stories in verse songs. One of his aims was that in this way "[…] Holy Scripture could find a home even in the smallest village house […] the other was that by reading and singing Holy Scripture […] the finest church tunes could become known and popular […]"[19] The custom of Bible-reading in the family was still alive in the late 19th century. Some chapters in the New Testament part of *Holy Scripture in Verse* could be sung to thirty listed tunes. These were selected by Lajos Varga and were all known and popular at the end of the 19th century. In addition to the old church popular songs (8), he drew on works by composers of the best loved popular songs of the period (the late 18th century song book of Mihály Bozóki [3], song collections of Gábor Jósvay [3], György Kapossy [4], Béla Tárkányi–Ferenc Zsasskovszky [1], *Devotion of our Ancestors* by Mihály Bogisich [1], song collections of Márk Kovács [1], János Baka [1], Menyhért Litkey [1], Csima [1], István Apáczay [1], and Pál Nagy, a cantor from Ada [1]).[20]

Nor is it by chance that the Eger Printing House published *Holy Scripture in Verse* in the form of booklets containing separate songs. This was not only a good business move; it also brought the publication closer in form to the cheap religious literature that was so popular in that period: publishers in Budapest and country towns poured out vast quantities of religious songs and prayers. The authors and publishers of these printed materials – the cheap popular literature, almanacs, publications linked to religious confraternities, books of songs and prayers – , the so-called "holy men and women" who had the necessary religious education and a poetical vein, were well acquainted with the religious demands of their own social group and were able to meet them with their songs. They were the late successors of the licenciates (scholars). And Lajos Varga also belonged in this category.[21]

---

[19] Varga: Foreword, no page numbering, pages 1–2.

[20] Lajos Varga: What tunes can the verses of Holy Scripture be sung to? Foreword.

[21] Bálint, Sándor *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza [A Hungarian Holy Man. Autobiography of István Orosz].* Budapest: Franklin Társulat, 1942. 7–41. especially 36–38.

The readers of these works were members of the broad rural and urban middle strata who had completed primary school, and who, thanks to the steadily expanding public transport, compulsory military service for men, pilgrimages in which both men and women and all age groups participated, and the first appearance of a national and local press, had broadened their horizons beyond their local ties and had developed an interest in their faith, religious questions, and events of their church. They were the people who became members of the religious confraternities that were proliferating at that time: the congregation of Mary, scapular and rosary societies, Sacred Heart, altar societies, and other associations. People for whom: "On feast days, on Sundays, at gatherings in the home and on long winter evenings this series of songs is manna from Heaven for the religious soul. – The family, relatives and friends sit down and whoever can best read aloud reads the verses, and whoever has the best voice leads with the tune, followed by the others. Is there any finer entertainment than this? No, there is not!" "This is what people do in villages and on isolated farms, and this is what our brethren now in America do."

The influence of legends and apocryphal stories, indeed of folklore in general, can be observed when the songs in *Holy Scripture in Verse* add colour to the canonical writings. The result is to make the narrative flow more smoothly, it becomes more interesting and story-like, and, in most cases, also more readily understandable. The dialect words, the frequently used stock phrases, and the verses written in lines of two line of six syllables all add to the folk atmosphere. "In his writing the codified text and tolerated tradition tending towards tales, official interpretation, and the efforts of pious imagination to fill in gaps merge in an intimate synthesis that is strongly reminiscent of the simultaneously naive and pedantic method used by the authors of mediaeval legends, and, on the other hand, also satisfies the artistic demands of the popular soul that finds special pleasure in the slow pace of the epic and the artistic play of colouring, detail and minute characterisation."[22] The author's aim was to disseminate knowledge of Holy Scripture, the Catholic Christian's "daily bread, without which he cannot live". "The old learn only beautiful and good things from it; the young can only learn and be ennobled in soul from it. This is the word of Christ, the Way."[23] Because of the additions, the legends and even individual explanations, *Holy Scripture in Verse* can only be an explanation of divine revelation, a narrative, pious reading for devout believers.[24]

"He achieves this goal," writes Ilona Lugossy, so far the only one to analyse *Holy Scripture in Verse* "because in his language and his clear, graphic presentation he adapts very well to his readers or listeners, while his explanation of the stories is in line with the Catholic approach and teaching."[25]

[22] Bálint 1942. 37.

[23] Varga Foreword, no page numbering, page 3.

[24] Lugossy 1948. (1995) 46.

[25] Lugossy 1948. (1995) 48.

Occasionally Lajos Varga makes use of the customary poetic device of the peasant verse chronicles that were fashionable at the time, of fair criers and singers, the form of address that attracts the listeners' attention to themselves and what they have to say, or to the printed matter they intend to sell. Lajos Varga's style is graphic. He often presents his message in images. He often uses sayings.[26]

Putting the words of Jesus into verse, Lajos Varga expresses his own opinion on earthly wealth:

"Do not store up treasures for yourself here on earth,
Where moths and rust will eat them all.
Store up treasures for yourself in heaven,
Where your treasures will last forever."[27]

[26] Lugossy 1948. (1995) 50.

[27] Varga: Book III, part V, song X: The Teaching, 367.

URBAN, RURAL AND DESERT ECONOMY OF GALILEE IN JESUS' TIME

György BENYIK

Nowadays, philosophizing does not take place in the market, but rather everybody talks about the market; and many are toiling at saving the European economy financially. But how did economy work in the antique societies?[1] The states would trade with each other. Canaan was situated between the eastern and western trading sources and targets; the trading activities of Egypt[2] and Mesopotamia were realized through this city. According to the testimony of Gn 37:25–28; The main activity of Ishmaelites and Midianites[3] was trading. In order to determine the exchange value, fairly often some metal was used; however, it is not absolutely clear[4] on what basis they correlated some goods to silver or gold. Trade was in large measure intensified by the conquests of Alexander the Great (B.C. 333–), which greatly widened the eastern–western and northern-southern ways of trading. This system – along with the complexity of the exchange of various kinds of coins in circulation – had a tremendous influence on the trading activities that were practised in the time of Jesus[5] in the cities and villages and even in the desert. For us, the most important questions include the following: What rules prevailed in the economy of the antiquity in the time of Jesus? What was Jesus' opinion about them? How was the economy run in the Early Church within the community? Moreover, it is also important to examine what religious criticism was given by the Prophets and by the Christian communities in the Ancient Israel concerning the market and economic life in general. Did the religious community have an influence of counterbalancing the negative consequences

[1] See in detail Roland de Vaux: *Ancient Israel: Social Institutions,* Volume 1 New York, McGraw-Hill, 1965. Moses I. Finley: *The Ancient Economy* Berkeley and Los Angeles, UP of California, 1985. It is a good summary that can be well utilized even today.

[2] In Mesopotamia, stones were used as payment, later silver or gold, and then coins (e.g. Darius I). Egypt used to import bluestone (lapis lazuli). Gabriele Höber-Kamel: *Von Uruk bis Hatti – Ägypten und seine Beziehungen im Alten Orient.* In: Ägypten und Vorderasien. (Kemet Heft 1/2000), Kemet Verlag, Berlin 2000.

[3] Midianites: Nomadic Arab tribes (Gn 25:2), the forefathers of whom the Bible knows as the six sons (1Cron 1:32) of Abraham (see also Josephus, Antiquities 1.15.1) Riding their camels, they invaded and pillaged the part of the country to the west of the Jordan, and they went as far as the desert of Jezreel (Jg 6–8: Gedeon). They knew the desert as the back of their hands and led the caravans heading towards Egypt and Palestine (Gn 37:28–36). Ernst Axel Knauf: *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. Abhandlungen des deutschen Palästinavereins*. Bd 10. Harrassowitz, Wiesbaden 1988.

[4] Abraham buys a field to bury Sarah in exchange for silver (Gn 23:14–16). It is recommended to those working in commerce that they should keep it in mind that Yahweh reproaches avarice and dishonesty (Ml 3:6; 1Co 6:9–10). We are also warned of the abuse with balances "You will have just scales, just weights" (Lv 19:36, Pr 11:1).

[5] Ramsay MacMullen: *Roman Social Relation 50 BC to AD 284* New Haven, CT, Yale UP 1974.

of the market?[6] Mainly these are the questions that this present study aims to search an answer for.

The economic life of the Middle East of the Antiquities was mainly defined by the climate, the geographical features, and the social network of its residents; however, historical circumstances,[7] like, for example, wars,[8] public constructions[9] or the exchange of empires[10] also heavily influenced its operation.

Periodic historical studies of the New Testament often focus solely on the religious role of Jerusalem. They only introduce us to the construction of provincial power and ignore the fact that Galilee had quite a different structure from contemporary Jerusalem, not only with regard to religion and culture but also from an economic point of view. In addition, within Galilee, residents of towns and villages and those of the desert lived under different economic conditions each.

THE ECONOMY OF PALESTINE IN THE TIME OF JESUS

Jesus was followed by many from the villages of Galilee[11]. They were the ones most influenced by His teachings. The network of communities outside Palestine created along the track of Paul's missionary journey, however, mainly settled in the big Hel-

[6] The discussion of the question of the Christian approach to economy often results in Bible scholars' arguing for the Christian backing of either the capitalist or the socialist system, see among others: Ronald H. Nash, *Poverty and Wealth: The Christian Debate Over Capitalism* (Westchester, IL: Crossway Books, 1987), 63. Rodney Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* (New York, NY: Random House, 2005), 56. Irving E. Howard, *The Christian Alternative to Socialism* (Arlington, VA: Better Books, 1966), 4.

[7] Throughout the history of the chosen people, several changes took place concerning their lifestyles. Abraham cultivated the land as a wandering Aramean; in Egypt, the village or urban cultivation of the land was in fashion, and after leaving Egypt, they became Nomads once again. After the occupation of Canaan, they took over the practice of cultivating the land; however, parallel to this, Nomadic groups were also present among them. After the reigns of David and Solomon, an urban way of life dominated, while during the Babylonian captivity, they mainly lived in urban ghettos. After Ezra and Nehemiah, the resettled Jews led an urban way of life in the surroundings of Jerusalem in the 4th century, while in Galilee the majority of people lived in villages.

[8] The Book of Joshua underlines the occupation of towns: the Nomadic conquerors obtain power over the towns, and partly destroy them. For the identification of the conquerors with the Habiri, see George A. Reisner: *The Habiri in the El Amarna Tablets,* in Journal of Biblical Literature, Vol. 16, No. 1/2 (1897), 143–145. According to this theory, the Nomads destroyed a great number of towns.

[9] The constructions initiated by Solomon also introduced the corvee, i.e. forced labour, which cumbered agricultural production.

[10] At the time of the exchange of empires, robbery often rose to state levels. The despoilment of the Temple of Jerusalem at the time of the deportation to Babylon and during the Jewish war are two good examples of this. Josephus Flavius: *The Wars of the Jews*.

[11] The parables of Jesus reflect the lifestyle of Galilee: grapes are mentioned thrice, vines forty-seven, vineyards eighty-five and wine a hundred and seventy-three times. See: Willibald Bösen: *Galiäa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu* Herder 1998. p. 54 Geographical features like hills, mountains, fertile land and dry summers also leave a deep track in the parables. see: *op. cit.* 54–56.

lenistic cities. As a result, connections had to be built with the public of the towns and within the communities there was a majority of Jewish or Hellenic town-dwellers.

A recurring topic of the New Testament texts is the criticism of monetary policy (1Tm 6:10); they go as far as considering money to be a means of evil and refuse the possibility that one may serve God and the Mammon (Mt 6:24),[12] i.e. God and money at the same time. All this led to the division of religious life and secular politics (Mk 10:25; Lk 6:24–28; 12:13–21; 16:19–31; 1Tim 1:10; 3:3; 6:9–10.17–19). If we want to have a closer and more accurate look at the opinion of the authors of the New Testament concerning economy, then it is advisable to examine urban, village, and desert economies separately.

THE ECONOMY OF THE DESERT

In most cases, the Old Testament uses the word desert (ἐρημος) for the desert of Sinai. The wandering in the desert resulted in a change of lifestyle for the Hebrews emigrating from Egypt on the one hand, and, on the other hand, it was a period of religious purification. The books of the New Testament often use the desert[13] as a religious concept, to where Prophets like John the Baptist, the members of the Qumran community, and sometimes even Jesus – all led by religious purposes – retired. The disciples of Jesus go to the desert mainly in order to fast and pray (Mk 1:35); however, unlike the Qumran community, they do not stay there but return to the villages and towns. However, the desert also had economic significance: it connected the villages and towns, the trading routes went through them and the nomadic herders living here sold their products to the towns. The outskirts of the villages were mainly fertile lands, while the desert was not considered to be a productive area considering agriculture. The denomination of the desert, however, is a bit contradictory: the region of the Jordan[14], the surroundings of the Dead Sea (Mk 1:4; Jn 11:54)[15], and the Arabic deserts were considered to be deserts (1 Co 10:5), although these are uninhabited areas of quite different natures. The desert is not always a real one. It can be a highland that, although not cultivated (15:33 2 Co 11:26), economically speaking, is

[12] There has not been a consensus reached on the etymological meaning of the word *mammon* among scholars. Some suppose that it may derive from the Latin *mammon,* others say it may come from "μαμμωνάς", or from the Syrian *mámóna* ("the wealthy"), or the Aramaic *mamon* ("rich and money"). The Mishnah says it derives from the word ממון (mmon), the meaning of which is money, world, or obsession. The Greek word "μαμὼνάς" appears in the Sermon on the Mount and also in the parable of the right use of money (Lk 16,9–13).

[13] Burton Bernstein: *Sinai: The Great and Terrible Wilderness,* New York 1982. It is a great description of the deserts of Palestine.

[14] Michael Avi-Yonah: *The Holy Land: A Historical Geography* 1940. It offers splendid guidance in the towns of the Antiquity, marks the fields and denominates the desert areas adequately.

[15] W. E. Rast – R. T. Schaub: *Survey of the Southeastern Plain of the Dead Sea,* Jordan 1974. It is the best description of the geographical circumstances of the Dead Sea.

an active area. Trade routes led through them, and, although they were scarcely inhabited, they were not totally uninhabited (Mt 12:25; Lk 21:20). Occasionally, the area was utilized as a pasture (Lk 15:4) since in the Antiquity there was much more grass growing in this area than nowadays (Lk 10:30–33). Oftentimes, it was a shelter for robbers (Lk 10:30; 2 Co 11:26) and shepherds were also attached to this area. The New Testament often puts Nomadic shepherds into the same category with thieves (Jn 10:1) except for the childhood stories of Matthew and Luke. The dwellers of the desert were Nomads, which meant that instead of settling down, they ran an economy based on breeding livestock in the desert. Foreigners were rarely welcome, but they had some connection with the residents of the towns and also with the economy of the villages: they exchanged their goods with them.

The New Testament tells us that John the Baptist preached in the desert but performed baptisms at the Jordan, which naturally cannot be considered a desert area.

Jesus does not criticize desert lifestyle; moreover, when He leads the mass to the desert, His aim is to take them from the hustle of the villages and towns into another context. It is here where He performs His greatest miracle, the multiplication of bread (Mt 14: 13–21; Mk 6:31–44; Lk 9:10–17; Jn 6:1–15). When people get too close to Him, and there is a risk that His movement would get some kind of political colouration, Jesus retires to the desert. *"So Jesus no longer went about openly among the Jews, but left the district for a town called Ephraim, in the country bordering on the desert, and stayed there with his disciples" (Jn 11:54).* The temptation of Jesus (Mt 4:1–11; Mk 1:12; Lk 4:1–13) also takes place when He retires to the desert, but the promise of richness contains criticism of town life and that of religious power contains criticism of the operation of the religious centre of Jerusalem. Thus, for Jesus, the desert means the same as for the Prophets: the place of escape (Prophet Elijah) and the place for prayer. When He wants to withdraw His disciples from human relationships, He takes them to the desert, where they can only meet God and nature and thus it is quite a suitable place for reflection.

THE ECONOMY OF THE VILLAGE

The "κωμη" is a geographical concept with an economic meaning and related mainly to the communities who dealt with agricultural production. Agricultural regions and villages surrounded the towns, and therefore the New Testament often uses these concepts in an economic context (Lk 12:16; Lk 11:55; Ac 10:39; Jm 5:4).[16] They are the regions of vineyards, shepherds and cattle herders, and fruit trees (walnut, olives, etc.). Those who belonged to the household were the proprietors or the tenants of the land, or they worked there as servants (Mk 12:1; Lk 17:7). Sometimes wage-

[16] William E. Arnal: *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q.* Fortress Press 2001. It is a good summary of the relationship between Jesus and the villages.

earners were employed, too, but most often only for chars (Lk 15:15.17), especially at the time of harvesting grain (Mt 9:37, 13:30), grapes, or other fruits (Mt 20:7).

Besides independent proprietors, tenants and servants (Mk 4:3; Mt 21:28) could be found in the whole country in the towns as well as in the villages. There were artisans (Mk 6:3), merchants (Lk 9:12, cf. 11:5–6), inn keepers (Lk 10:35 9:12 24:28–29), and also beggars in the country.

The structure of economic life also depended on what kinds of plants were produced in the area. The villages in Galilee were very small and close to the lands that were drawn into cultivation; this fact has also been verified by the latest archaeological findings. Most of the times, they did not even have a synagogue: thus Jesus usually gave his speeches and debates in the squares or at the house of a more significant resident.[17] In the Gospels, villages are usually not named; conclusions may only be drawn from their distance from the towns. (The only exception is Bethany: *"There was a man named Lazarus of Bethany, the village of Mary and her sister, Martha."* (Jn 11:1). Sometimes the Gospels mention them along with the towns, as a summary of the tours of teaching: *"Jesus made a tour through all the towns and villages."* (Mt 9:35). Since village dwellers dealt with agriculture, descriptions of the villages appear in the texts of the Gospels more often. The audience of Jesus and those who accepted His disciples were mainly from the villages of Galilee. In contrast with this, in the letters of Paul the images related to city life prevail since communities were also formed there.

THE ECONOMY OF THE TOWN

The "πολις" is the scene where Jesus uttered many statements related to economy (2 Co 2:17): sword (Lk 22:36), oil lamps (Mt 25:9), textile and funeral spices (Mk 15:46, 16:1) fine pearl (Mt 13:45), sparrow for two pennies (Lk 12:6). Jobs could also be obtained at the markets from dawn till dusk (Mt 20:3 cf. Ac 17:5) and they were the places to sell and buy slaves (Mt 18:25 cf. 1 Tm 1:10). Besides these, it was the place for sports and purple dye trade as well (Ac 16:14). The market was imbued with the deification of money (Ac 16:16), young musicians would play the flute in the market while they were also always willing to take part in any funeral (Mt 11:17). In the towns, wells were also situated at the markets, in most cases near the city gates, and everybody would carry water from there to their own household (Mk 14:13). Markets were the centre of social life for both men and women.

Naturally, markets were the scenery for domestic trade, but caravans would also appear and some goods were even manufactured at the marketplace. Paul, who was a tent maker (Ac 18:3; 1 Th 2:9, 1 Co 4:12, 2, 2Co 11:27) worked here as did the tan-

[17] Mark A. Chancey: *Myth of a Gentile Galilee (Society for New Testament Studies Monograph Series)* Cambridge University Press, 2002. It is a good summary of the composition of the population.

ners (Ac 9:4.34) silversmiths (Ac 19:24), potters (Rm 9:21) and smiths (2Tm 4:14). In the time of Jesus, towns were not big, except for Jerusalem, where 120,000 people used to live.

The towns of the time of Jesus were not only differentiated from villages by their fortified walls. In towns, the Hellenistic culture was stronger and its peculiar institutes as, for instance, the gymnasia, were also present. Sports formed part of city life in the Hellenistic cities as well as the theatre, which often clashed with the traditional religious regulations of the Jews. The towns visited by Jesus where a significant proportion of Jews lived were the cities of Capernaum[18] (Mt 8:5) and Nazareth.[19] The Hellenistic cultural influence was especially strong in Decapolis[20], in the area formed by the alliance of ten towns.[21] However, we need to note that there were some disciples also from the country who listened to Jesus' teaching (Mt 4:25). It is remarkable that it is here that the man with an unclean spirit of the country of the Gerasenes proclaims the good news of Jesus (Mk 5:20); furthermore, once Jesus also crosses this area (Mk 7:31) despite the fact that His mission was fundamentally targeted towards his fellow Jews.

JESUS AND THE ECONOMIC CONDITIONS OF JERUSALEM

The counterexample of Hellenistic cities is Jerusalem, where – due to its religious centre nature – although Hellenistic culture was present, it was quite overshadowed.[22] The peculiar and quite ambivalent relationship between Jesus and Jerusalem can be attributed to the religious and commercial features of the city. On the one hand, He criticises the temple and on the other hand He and his disciples regularly take part in the celebrations of Jerusalem. During His public life, Jesus mainly stayed

[18] Capernaum appears in the Gospels eighteen times. The healing of Peter's mother-in-law and the healing of the Roman centurion's son both take place here – but despite these events, Capernaum is the example of unbelief (Mt 11:23): Jesus appreciates even Sodom and Gomorrah more than this area.

[19] It has a decisive importance also in the identification of Jesus. The town reads even on the Latin inscription of His condemnation (Jn19:9): *"Jesus the Nazarene, King of the Jews."* During the trial of Jesus, the mass also calls Him this way (Mt 21:11): *"This is the prophet Jesus from Nazareth in Galilee."* In spite of this, the existence of Nazareth and her identification is still an object of debates since Josephus does not mention it; however, archaeological findings show that it was inhabited already in the first century. See W. Bösen, op.cit. pp. 110–145. The fact that it already existed in the first century was certified by the archaeological excavations of Yardenna Alexandre in 2009.

[20] Damascus, Raphana, Gadara, Gerasa, Hippos, Canatha, Pella, Philadelphia (modern-day Amman), Dion, Scythopolis. Since Pompey the Great, these towns were subject to the Syrian proconsul.

[21] Mordechai Aviam: *Jews, Pagans and Christians in the Galilee*. Rochester NY: University of Rochester Press, 2004.

[22] Josephus Flavius: *Antiquities,* Books 15–20 describe the Jerusalem of that time. See also Samuel Rocca: *The Forts of Judaea 168 BC – AD 73.* Oxford, United Kingdom: Osprey Publishing, 2008.

in the villages and sometimes in the towns,[23] but He also visited Jerusalem at least five times. His teachings in the cities contain much more criticism than those preached in the villages. Although His audience is much bigger in the cities, the number of converts and the circles of disciples following Him is lower, probably due to the different cultural background. *"Then he began to reproach the towns in which most of his miracles had been worked, because they refused to repent"* (Mt 11:20). Above all, He was disappointed with Chorazin (Mt 11:21; Lk 13:15) and Bethsaida[24] since these towns even had synagogues,[25] thus they were considered to be Jewish cities. He confronts them to Tyre[26] and Sidon[27] (Mt 11:20), cities which were not basically Jewish and yet there were a lot of disciples coming from these areas.

Cities play a much more important role in the life of the Early Church than in the life of Jesus since all the Christian communities, mainly founded by Paul, were situated in towns. The market was not restricted to the activities of retailers and craftsmen but for instance the markets of the ports were also interested in sailing and in import trade (Ac 21:2–3). Within the Roman Empire, markets were also involved in grain imports (Ac27:2.6.38; 28:11). The grains of key importance were not only delivered to Rome but to everyone from Africa to China (Rv 18:12–13). Trade was extensive: gold, silver, jewels, pearls, purple-dyed textiles, and silk; wood, ivory, cinnamon, perfume, wine, oil, horses and slaves were also shipped. In these cities, life was much more stable: Christian communities were run similarly to some association and had their own financial systems.[28]

---

[23] The evangelist Luke likes to describe villages as towns; it is rather a kind of stylistic question than some denomination describing the size or the structure of geographical localities.

[24] Bethsaida (in Aramic: "fishing place") at the Lake of Genezareth (Mk 6:45). The place of origin of the Apostles Philip, Andrew and Peter (Jn 1:44; 12:21); Jesus healed a blind person here (Mk 8:22–26). And yet Jesus reprehends the city along with Chorazin and Capernaum since its inhabitants did not believe in Him (Mk 11:21). The first multiplication of loaves also took place in this area (Mk 6:45 cf. Lk 9:10). Philip the Tetrarch gave municipal standing to the locality and named it Julias in order to pay homage to the daughter of the Emperor Augustus, Julia the Elder. It is supposed to be the same as Et Tell, its remnants were probably drifted into the lake during the tide of the Jordan.

[25] Hirbet Keraze; the ruins of the synagogue date back to the second or third century A.D.

[26] Michael Sommer: *Die Phönizier – Handelsherren zwischen Orient und Okzident.* Alfred Kröner, Stuttgart 2005.

[27] (Mt 11:21; Lk 6:17). It appears together with Tyre; according to Mt 15:21 and Mk 7:24–31, Jesus was on mission in Tyre and its surroundings, however, this description does not refer to the coast but only to those parts of the country that lay behind these cities and also extended to the area around the upper reaches of the Jordan.

[28] Korinna, Zamfir: *Early Christian (Paulian) Churches – voluntary religious associations?* In Benyik Gy. (ed.): *Saint Paul and Pagan Literature.* Szeged International Biblical Conference 2009, Szeged, JATEPress 2010. 299–330.

JERUSALEM, THE "HOLY" CITY?

In the time of Jesus, for instance during the 4–6 years when the temple was being renovated (Jn 2:20), there was a need for many foreign products (Mt 7:24; Mk 12:10; Lk 14:28; 1 Co 3:10; Ep 2:20; Heb 3:3) and thus state trade became fairly intensive in the city. We must never forget the fact that Jerusalem was not merely the political and religious capital but also the biggest city in Israel and thus it was not only a religious but also a trading centre. Perhaps that is why Prophets would often call it holy and sinful at the same time. The central sanctuary in Jerusalem, the temple was not just a place of cult but also functioned as a centre of trade and, we can well say, a banking centre.

These trading and market activities had a significant influence on the spirituality of the big city. It created a great gap between different houses, especially between the palaces of the high priests, members of the Sanhedrin and the poor (Mk 24:43; Lk 12:33; 1 Th 5:2). Wealth and money were creators of misery and prostitution (Lk 15:30). The blind and the ill were thrown out to the street (Lk 16:20) cf. also Ac 3:2; Mk 10:46; Lk 16:3; 1 Jn 3:17) and often they were not assisted but rather spat upon.

The trade activities related to religion were also focused in Jerusalem: under the supervision and the profit share of high priests, sacrificial animals were sold (Mk 11:15; Jn 2:14; cf. Lk 2:24). The priests had right to a part of the animals (1 Co 9:13) and the temple accepted a great number of donations (Mk 12:41–43; Ac 21:24). The trade based on religious life was especially vivid during the period of great religious festivals, when the population of the city multiplied and sometimes even reached one million. Jesus was mainly familiar only with this facet of Jerusalem since He stayed in the city during these great feasts.

Collecting temple tax was considered to be the most significant financial activity (Mt 17:24), which was realized through money exchange (Mk 11:15).[29] Jesus considers the economic activities (emporium, Jn 2:16) and the religious function of the temple irreconcilable and uses economic concepts in a negative sense mainly due to the financial activities of the leaders of the temple. In the synoptic Gospels, Jesus uses even harsher negative concepts concerning the temple: *"bandits' den"* (Mt 21:13; Mk 11:17; Lk 19:46). At the beginning of the passion story of Jesus, we can read about His action against the temple vendors (Lk 19:45–47), and His prophecy against the temple is also grounds for accusation during His trial.

[29] Temple tax between 18 BC and 69 AD was half a shekel; it could also be paid in shekels of Tyre, which were then exchanged. Every man over the age of 20 voluntarily paid temple tax. This custom goes back to Ex 30:11–16. About the period of the second temple, see also: Misna Bekhorot 8,7; and Babylonian Talmud Kiddushin 11a. Cf. György Benyik *Jesus and Money,* in From Jesus to Christ, 2012.

In the Hellenistic world outside Palestine, the main location of trade was the city, especially Corinth, which had two ports (2 Tm 2:20),[30] and where many Christian households were founded in the time of Paul. These households were not only sites of complex economic activities, but also where a wife, children and numerous slaves were taken care of.[31]

Christian households (Ac 1:13; 1Co 1:13; 1 Co 14:26, Heb 10:24-25) were also founded in other Hellenistic cities (Ep 5:22-6,9 Col 3:28-4,1) so the first moral commissions[32] related to communities were meant for these household assemblies. Slaves were very happy with the feasts (Lk17:8).They were not the representatives of the proletariat of the Antiquity since they were not always uncultured; we often find them in early Christian communities as well (Ep 6:5–8, 1 Co 7:21). There were learned people among them like artists and doctors and thus the layer of slaves was also fairly divided.[33] In the Early Church, it was often they who wrote down the letters dictated (Rm 16:22), posted them (Ep 6:21–22), brought back the answer (Lk 14:17) and guarded the gates (Mk 13:34, Ac 12:13). Thus the relationship of the Early Christian community to the slaves is quite complex – as reflected in the most significant document, the Philemon letter really well.

Paul calls attention to their work (1 Co 9:1, 19): they educated the children of the house owner (παιδαγωγος) (1Co 4:15). Household slaves performed the chores around the house (Mt 13:27, 52; 20:1 21:33; 24:43, Lk 13:25; 14:21) and the owners badly needed their competence. The quality of their lives depended on their dexterity and the benevolence of their owner (1 Co 4:12–13), however, it was the caretaker and not them who was responsible for running the household. Within Christian communities, equal treatment was urged; however, liberation fell within the competence of the proprietor.

---

[30] The code of conduct of Christian houses was first denominated Haustafeln by Martin Luther in his Small Catechism, which primarily describes the ideal relationship between husband and wife, parents and children, and master and slaves. See: Ep 5:22–6:5 and Col 3:18–4:1. For other references, see 1 Tm 2:1 etc., 8f.; 3:1 etc.. 5:17etc.; 6:1 etc..; Tt 2:1–10. 1P 2:13–3:9. For further details, see Timothy Gombis: *A Radically Different New Humanity: The Function of the Haustafel in Ephesians,* in Journal of the Evangelical Theological Society. 48/2 (June 2005) 317–30.

[31] Carolyn Osiek – Margaret Y. MacDonald: *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity.* Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006.

[32] Viola, Frank – George Barna: *Pagan Christianity?: Exploring the Roots of Our Church Practices.* Carol Stream: Barna Books, 2008.

[33] The adequate attitudes towards slaves were regulated first in the laws of the Sumerian city of Ur Nammu (cca. 2100–2050 BC). The Code of Hammurabi of Babylon (1700 BC) differentiates the people who were born free from those who were born slaves. In the Bible, the captivity in Egypt and the rise of Joseph in Egypt have a decisive role on the formulation of laws related to slaves. Slaves are dealt with in more detail in Lv 25:39–45. The Greek Aristotle considered slavery natural and Plato deals with the question of slaves with full rights only in a theoretical way. In the New Testament, the letters of the Apostles deal with the question: Ep 6:5–8; 1Co 7:21; Philemon letter. In the Gospels, it cannot be stated about every servant that they were slaves. Seneca in Letters 6.5 recommends dealing with slaves humanely. Similar humane attitude towards slaves is urged by Pliny the Younger, see Letters IX.21.

Tenants and servants were a completely different case. They lived in the country, worked on the leased land and thus could rise against their masters (Mk 12:9). The wife of the owner had an important economic role, basically it was she who ran the whole household, including all chores related to it (1Tm 5:14); besides giving birth, this was her permanent task. She often had female servants working under her supervision, who were responsible for children (Mt 24:19; Mk 7:25) and for cooking (Lk 17:35). They did spinning and weaving (Ac 9:39), which was important not only for the household but also had economic significance since the surplus could be sold in the markets.

The mediating role of money in the cities rose despite the fact that at the same time exchange and barter was also common. The proprietors of important houses also had roles in the public life of the city: they traded with jewels and wore fine clothes (Lk 7:25; 16:19; Jm 2:2), they were the consumers of luxury goods and they bought and sold slaves. At lavish banquets, food was served on gold plates (2 Tm 2:20) and special dishes were offered. We need to note that it was at such a banquet when Herod Antipas offered half of his country for a dance (Mk 6:22) and then took the head of John the Baptist.

The economy of the temple also served social objectives: as there was a separate amount of money for the poor (Mk 12:41) the community cared for them (Mt 6:2; Lk 19:12; Ac 10:2) and they could also attend celebrations (Lk 14,13; 21:23). Despite this, financial management and trade alienated people from one another, and city life put an end to the custom of big families taking care of their relatives. Debts were part of the financial policy of the cities (Mt 18:23, 24:20–23), which gave rise to numerous abuses. Saving money (Lk 19:23)[34] and the accumulation of wealth also took place in the cities, the number of slaves was the highest here and their masters exchanged them at the city markets (1 Tm 1:10). Slaves were requisites of wealthy households.

The city image of the Gospels describing the activities of Jesus and that of the Apostolic letters is quite different. Not only due to geographical differences but also because Jesus would often frequent the villages of Galilee. Paul and the Christian missionaries focused on cities and they founded communities there. These were the cities of Samaria (Ac 8:5) Jaffa (Ac 11:5) and Lycaonia (Ac 14:6): Lystra and Derbe (Ac 14:6), Antioch and Iconium (Ac 14:19), Philippi (Ac 16:12), Thyatira (Ac 16:14), Athens (Ac 17:16), Ephesus (Ac 19:35), Tarsus (Ac 21:39). Paul also wrote most of his letters to the communities of the cities Thessaloniki, Corinth, Philippi, Colossae, Rome, etc.

[34] The following work is especially interesting: Bruce J. Malina – Richard L. Rohrbaught: *Social Commentry on the Synoptic Gospels,* Minneapolis 1992, especially pp. 89–90 and 373–374, according to which these bills of debt could be inflated by the banker, and this is where their profit came from.

FEATURES OF THE ECONOMIC CRITICISM GIVEN BY JESUS

Jesus formulates His economic critique in different genres: the social reality reflected in His parables is very interesting .[35] We can find the following denominations of representatives of economic life: servants (Mk 12:1–12 etc.), owner (Mt 13:24–30 etc.), landowner (Mt 21:33–46), rich man (Lk 12:16–21), beggar (Lk 14:16–21), merchant (Mt 13:45 etc.),creditor (Lk 7:41–43), bailiff (Mt 20:1–16), farmer (Mt 21:33–41), harvestman (Mt13:24–30), hired man (Lk 15:11–32) etc. The Master observes their behaviour in quite a critical way.

The most interesting information about the social assistance of Jesus and His group can be read in the passion story, during the disclosure of Judas' betrayal. *"Since Judas had charge of the common fund, some of them thought Jesus was telling him, 'Buy what we need for the festival, or telling him to give something to the poor* (ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ.)" (Jn 13:29).[36] This shows that Jesus and his disciples had some connection to money and supposedly also to financial assistance. It is not completely clear whether Jesus' group regularly supported the poor or just practised the custom of Easter charity.

THE DISCIPLES AND MONEY

Jesus warns His disciples about the independence that money can give and when missioning them, He does not allow them to take money with them. *"Provide yourselves with no gold or silver, not even with coppers for you purses…* Μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἀργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν," (Mt 10:9//Mk 6:8//Lk 9:3)[37]. This statement is in full accordance with the beatitudes of the Sermon on the Mount (5:3), where He says happy are the poor.[38]

OFFERTORY BOX MONEY, DONATION

However, Jesus does not consider money to be some magic evil but sees it as a means belonging to everyday life and also a source for good deeds, even for purposes of donation. *"He sat down opposite the treasury and watched the people putting money into the treasury, and many of the rich put in a great deal..."* (Mk 12:41). Here, less

[35] Cf. Böse *op. cit.* pp. 190–200.

[36] Joachim Jeremias: *Die Abendmahlsworte Jesu.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. 48.

[37] Ulrich Luz: *Matthew 8–20* Fortress Press, Minneapolis 1989. 76–77.

[38] György Benyik: "Jesus and Money". In B. Estrada, E. Manicardi, A. Puig i Tàrrech (eds.), *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI, Vol. II.* Libreria Editrice Vaticana 2013. 195–210.

means more since the poor widow gave everything she had, while the rich put in money they could spare.[39]

TAX MONEY

The question of tax money[40] is a more complex question and is independent from the constraints and subordinations discussed so far, which raised the interest of both the Pharisees and those of the party of Herod and finally the debate resulted in a general conclusion independent from money. The debate on tax money unites all those criticizing Jesus and thus His answer has a decisive influence on the further phase of His public life. The turning point of the Gospel narration lies with the following sentence: *"Show me the money you pay the tax with. They handed him a denarius"* (Mt 22:19).

The reports of the Gospels agree that this is a trap for Jesus: the two methods of paying taxes at the same time means also the contraposition of Jewish religious powers and the political power of the emperor. A careless answer to this tricky question could have made Jesus become a political revolutionary or an opportunist before the people. Those who put the question to Him perceive something of the demonic features of earthly dependency of power run by money and the tax system. However, Jesus does not see the division of divine and human power in the tax system, and especially not in the division of the temple tax and the poll tax to be paid to the emperor (Καίσαρ). He opts for asking them to revise the tie created by the tax system. On the coins, there was the picture of the emperor (Τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καί ἡ ἐπιγραφή), who released them; however, through the system of poll tax, they were returned to him. God trusts the care of a much more extensive world than this to men and expects that it is run in accordance with the Commissioner's wish. Thus Jesus thought that the two system of ties could work parallel to each other.

BANKERS

"You should have deposited my money with the bankers, and on my return I would have got my money back with interest" (Mt 25:27). *"Then why did not you put my money in the bank? On my return I could have drawn it out with interest"* (Lk 19:23). Jesus disfavours tax collectors more than bankers; He considers the latter to be men taking good advantage of possibilities.

---

[39] A story parallel to this one can be found also in the Rabbinic literature. Menahot 13,11, and Xenophon: Memorabilia 1,3,3. Moreover, we can find similar stories in Buddhist religious texts. Cf. Joachim Gnilka: *Márk* Agape, Szeged, 2000. 674–675.

[40] Cf. the detailed analysis of the pericope in Ulrich Luz: *Das Evangelium nach Matthäus* I/3. EKK Benzinger/ Neukirchener 1997. 245–260.

TEMPLE MONEY CHANGERS

Nevertheless, the story is quite different when we talk about money changers in the temple. *"Jesus then went into the Temple and drove out all those who were selling and buying there; he upset the tables of the money changers and the seats of the dove-sellers"* (Mt 21:12 // Mk 11:15// Jn 2:14 // Jn 2:15). This prophetic deed of Jesus was aimed at the non-sacral activities of the temple of Jerusalem. The temple is a holy place, a central religious sanctuary that was visited by Jesus and His disciples; at the same time, it fulfilled the role of a central bank, which for Jesus was irreconciable with its sacral function.

SUMMARY

During His public life, Jesus met almost all layers of society; He went to the desert and He knew the economic problems of both village and town.

Although He himself does not do trade, nor does He formulate any clear abstention from money; He tries to keep His disciples away from it. He likes the way of life in the desert since there the society of the village or the town do not interfere with their own conditions and do not interfere with the relationship between God and man. Despite this fact, in His teaching, Jesus does not call for leaving society as a general practice; He appears in both towns and cities. He wants to apply His teaching under the conditions of everyday life and within the family. A number of His sayings and gestures served as a model in early Christian communities, where there was an attempt to establish a community of goods but finally it did not become widespread. On the other hand, despite all social tensions, an institute of assistance as well as fraternities was created embracing the different layers of society from slaves to free men. In spite of the fact that Christian communities served as shelters in the big Hellenistic cities, they continually fought with internal problems concerning the tension between the idea inherited and its putting into practice. Christianity in its period of being a movement called the attention of others with the solidarity shown by its members rather than with legal constrictions which would be the feature of the mass church building out its organizational frames later on.

WEALTH AND POVERTY IN THE BOOK OF PROVERBS

Ioan CHIRILĂ

It gives me great pleasure to be present today at this 25th biblical conference of international renown and recognition. Allow me to express congratulations on behalf of Babes-Bolyai University for all your academic achievements that have precede this special event.

This year's conference theme opens a multitude of research directions and possibilities. I have chosen to study the question of richness and poverty in the Book of Proverbs for several reasons. First of all, when we intent to speak about economy in the biblical context, we need to keep in mind the concept of wisdom and its ways of practical manifestation. This book provides us with short definitions of the two concepts: richness and poverty. But in most of these definitions, the text allows us to put in relation wealth or poverty with *hochmah,* the praised wisdom of divine origin. Second of all, I have chosen a biblical book which, through its contents, proves us how the Holy Scripture does not treat exclusively of spirituality and spiritual issues, but also of economics and other mundane realities. And third of all, another reason for choosing Proverbs is that this writing blends elements of Hebrew and Greek culture, which make it a very interesting testimony of the two cultures' perception on wealth and poverty.

The Book of Proverbs belongs to a literary type that cannot be organized on the basis of thematic criteria. All sentences are presented randomly, each of them being somewhat autonomous. Nevertheless, through the revelation of truth that they determine, this multitude of autonomous structures constitutes a unity. In other words, the truth may be contained in different shapes, but it transcends all shapes. Truth does not annul historical reality, but opens it to/towards eternity. This type of writing has an obvious pedagogical function, through the pedagogical formulas that contribute to the return of all creatures to their natural state.

Wisdom – *hochmah*. The Hebrew equivalent of the word "wisdom", "hochmah"[1] (heb. *hokmâ, hakam;* gr. *sophia, sophos,* lat. *sapientia*) existed in Hebrew language and culture long before the apparition of didactical books[2], and had a much wider

[1] The term חָכְמָה is used in the Old testament with the following meaning: wisdom, skill, teaching, wise, wise advise, cf. John R. Kohlenberger III, James A. Swanson, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the New International Version,* Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1998, p. 537.

[2] Prof. Dumitru Abrudan identifies, in the structure of the Book of Proverbs, 8 sections with different chronology, as follows: a double collection of proverbs belonging to Solomon (10:1–22, 16 and 25–29) is supposed to date from the Solomonian era. The third section (22:17–24, 34), belonging to anonymous sages, is supposed to date from the end of the 8th century B.C. or from the beginning of the 7th century B.C. The two sections belonging to Agur and Lemuel (30:1–14; 31:1–9)

meaning. Moses speaks about several men chosen to manufacture priestly garments for Aaron and his sons, as being `skilled workers` to whom God had given `wisdom in such matters` (Ex 28:3). A similar statement can be read about Bezalel son of Uri and Oholiab son of Ahisamak, the two gifted workers who were filled "with the Spirit of God, with wisdom, with understanding, with knowledge and with all kinds of skills" (Ex 35:31–33), and also about all of those who have worked on the making of the Tabernacle (Ex 35:30)[3]. In these cases, the term "hochmah" designates the skills and abilities necessary to engage in all kinds of artistic crafts[4].

Solomon is characterized by David on his death bed as being "a man of wisdom" (I Kg 2:9), that is righteous and fulfilling the Law of God. Following the apparition of didactical books, this expression – hochmah – is used more often and her contents is better defined, to such an extent that in the Book of Proverbs, this concept constitutes the very centre of religious and moral ideas promoted within the book[5].

A remarkable element of the sapiential tradition is the personification of Wisdom (Prov 8; Job 28; Sir 24; Wis 8–9). The text presents wisdom as being the first born (Prov 8:22–31); wisdom was created from eternity (Sir 24:9); wisdom was present at the creation of the world (Prov 8:27–30: Wis 9:9); God founded the earth on wisdom (Prov 3:19; 8:30); wisdom takes part in the knowledge of God and in His works (Wis 8:4). These expressions have led some biblical scholars to the assumption that hochma from the Solomonian writings would be a person[6], a point from where the controverted sophiology of Bulgakov[7] emerged: tetra theism. We personally do not share this interpretation of the Solomonian hochma; we strongly believe it is an attribute and not a person.

Wisdom, from a theological perspective (in our opinion) is, firstly, the ability of the spiritual person to see in the other (person or hypostasis) its divine reason of existence and secondly, the practical skill of contributing to its accomplishment as re-

---

are supposed to date from the postexilic era. The last redaction consisted in adding conclusions to chapters 30 and 31, and an introduction consisting of chapters 1:8–9, 18, sometime before the year 200 B.C., in *Cărţile didactico-poetice* [The Didactical Poetical Books], Ed. Universităţii "Lucian Blaga", Sibiu, 2001, p. 84–89.

[3] T. Burcuş, "Sensul înţelepciunii în cărţile didactice al Vechiului Testament" [The Meaning of Wisdom in the Didactical Books of the Old Testament], in *Studii Teologice* nr. 7–8/1966, p. 435.

[4] F. Vigouroux, "Sagesse" in *Dictionnaire de la Bible,* V, col. 1350.

[5] T. Burcuş, *art. cit.,* p. 436.

[6] See our study entitled "Despre Logos, creaţie şi re-creaţie" [On Logos, creation and re-creation], in *Studia Universitatis "Babeş-Bolyai" – Theologia Orthodoxa,* 2/2008, p. 95–105 and Vasile Mihoc, "Înţelepciunea teoretică şi practică în Vechiul Testament" [The Theoretical and Practical Wisdom in the Old Testament], în *Mitropolia Ardealului,* 1980, no. 1–2, p. 82–92.

[7] The works in which S. Bulgakov approaches the subject of sophiology are: *Rugul aprins* [The Burning Bush], *Prietenul mirelui* [The Friend of the Bridegroom], *Scara lui Iacov* [Ladder of Jacob], (these titles are only available in Russian), *Die Kosmodicee in das ostliche Christentum,* hrsg. Von Prof. Ehrenberg, Bd. II. Munchen, 1927. On the same subject, see the work of Pavel Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité. L'enseignement sophiologique de Vl. Soloviev* (Oeuvres, t. III şi La Russie et l'Eglise universelle, partea III), cf. Serghei Bulgakov, *Ortodoxia,* trad. Nicolae Grosu, Ed. Paideia, Bucureşti, 1997, footnote on p. 87.

semblance (Gen 1:26), as a relevant part of its resemblance to God. The first structure is *theoria,* the second one is *ortho-praxis*. The confrontation of wealth and poverty in the Book of Proverbs stays in relation with the latter structure.

Before approaching the text of the Solomonian writing, I am introducing here a minimal definition of the two concepts. Thus, wealth designates an abundant quantity of material goods, money, precious objects, or the state of a person possessing such goods, or, the abundance and variety of spiritual values, such as the richness of ideas or of words. Its semantic equivalents include richness, wellbeing, fortune, fast, all of these in an antinomical relation with misery and poverty[8]. Poverty designates the lack of material goods necessary to existence; the state of the poor, the life of the poor, the lack of productivity, a small quantity of something, a lack in general. The term is used with a depreciative or injurious meaning given to a thing or to a person considered to be worthless[9]. However, we shall see that in the Holy Scripture, the semantic width of these concepts extends to the measure that sometime, the two concepts are not even placed in an antinomian relation. The conclusion to this hypothesis will become clear near the end of this study.

The concept of wealth (עשׁר[10]) appears explicitly for the first time in the Holy Scripture with reference to Abraham, more precisely in the time of his separation from Lot, a separation determined by the abundance of their richness, as the text itself confesses: "Abram had become very wealthy in livestock and in silver and gold" (Gen 13:2), while Lot "also had flocks and herds and tents" (Gen 13:5). The land they occupied before this separation "could not support them while they stayed together, for their possessions were so great that they were not able to stay together" (Gen 13:6). The wellbeing of Abraham can be found in the life of Isaac, after his settling in Gerar, following the command of God (Gen 26:2–6). Here, the biblical text emphasizes the relation between Isaac's enrichment and the divine blessing: "Isaac planted crops in that land and the same year reaped a hundredfold, because the LORD BLESSED HIM. The man became rich, and his wealth continued to grow until he became very wealthy." (Gen 26:2–6). However, according to the text, his richness made the Philistines envious, because he had "so many flocks and herds and servants" (Gen 26:14).

---

[8] "Bogăție" [Wealth], in *Dic ionarul explicativ al limbii române* [Romanian Explanatory Dictionary], 2nd edition, Academia Română, Institutul de Lingvistică Iorgu Iordan, Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucuresti, 2012.

[9] "Sărăcie" [Poverty], in *Ibidem.*

[10] This term is not the only one referring to wealth and prosperity, but it is probably the most important, Other words belonging to the same semantic area are *ḥayil* (חַיִל) – Num. 31:9; Job 5:5; Isa. 8:4 –, *hôn* (הון) – Prov 1:13; 6:31; 8:18; 10:15; 18:11; 3:9; 11:4; 12:27; 13:7,11; 19:4, 14; 24:4; 28:8:22; 29:3 – and *hamon* (הָמוֹן), all of these being translated in the Septuagint by the Greek πλοῦτος. In 76 instances, this Greek word translated the Hebrew עשׁר – such as in Prov 3:16; 8:18; 11:16, 28; 13:8; 14:24; 22:1; 30:8 – which gives us a clue on this term's importance in designating wealth and prosperity, Gerhard Kittel; Geoffrey William Bromiley; Gerhard Friedrich: *Theological Dictionary of the New Testament*. electronic ed. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964–c1976, vol. 6, p. 318–319.

Jacob arrived at a similar state, following his years in the service of Laban, when he "grew exceedingly prosperous and came to own large flocks, and female and male servants, and camels and donkeys" (Gen 30:43). A confirmation of the wealth given by God can be found at the time of his return to Canaan (Gen 31:17–18), at the calling of God (Gen 31:13). The biblical text speaks about a similar state of wealth of Jacob at the time of his moving up to Egypt: "So Jacob and all his offspring went to Egypt, taking with them their livestock and the possessions they had acquired in Canaan" (Gen 46:6). In the case of the patriarchs (Abraham, Isaac, Jacob), the biblical text emphasizes one and the same aspect, namely: all three of them guide themselves after the divine will and word; their works always come as a consequence to a divine calling, and their wealth is seen as a blessing naturally following this relationship of obedience and love for the living God.

But the people of Israel will become poor (רֵישׁ) in Egypt, and here we can distinguish a new meaning of the two concepts. Wealth is synonymous, to a certain amount, to supremacy; the rich is his own master and he has a multitude of servants, while the poor becomes the slave of all. Poverty turns the human being into a beggar; it brings a state of bodily and spiritual weakness[11]. It happened to the Jews, who ended up being slaves to the Egyptians and who, at the time of their divine liberation through Moses (Ex 11:1–2), borrowed from their neighbours articles of silver and gold (Ex 11:2b), thus returning to their initial wellbeing. A similar state of poverty and slavery characterized the people of Israel during Exile. Thus, the people's poverty during Amos and Isaiah was highly exploited by the royalty. This situation was, in the eyes of the prophets, a scandal both from an economical and an ethical point of view, as well as from the perspective of the Alliance[12]. It is equally important to recall something clearly stated by the scriptural text, that is: wealth should never become a reason for personal pride – an idea well expressed in the Song of Hannah: "The Lord sends poverty and wealth; He humbles and exalts. He raises the poor from the dust and lifts the needy from the ash heap; He seats them with princes and has them inherit a throne of honour" (I Sam 2:7–8).

On Wealth and Poverty in the Book of Proverbs. The text of Proverbs reflects the wisdom of a healthy attitude towards wealth that keeps in mind its evanescent character. Even if wealth can be a source of security (Prov 10:5, 15; 18:11) and ransom for a person's life (13:8), a blessing for righteousness or obedience (3:16; 10:22, 24; 22:4), and a reward for diligence (10:2, 27), ultimately one's reputation and integrity are more important (Prov 22:1). A too ardent desire for wealth, simultaneous with forgetting God, can become a dangerous pitfall, causing overconfidence and self-importance (28:11), greed (Prov 28:22), arrogance (18:10–11, 23), corruption

[11] Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthéthiques de la Révélation,* vol. III, Aubier, 1974, p. 272.

[12] *Ibidem,* p. 271.

(28:6), and even the eventual loss of wealth (Prov 13:11; 22:16)[13]. The book approaches this subject from multiple perspectives, providing us with an incredibly rich teaching on how to relate to earthly wealth in order to fulfill divine will and constantly receive divine blessing.

Out of the multitude of texts[14] speaking about עֹשֶׁר (*ọ́ṣer,* gr. πλοῦτος – wealth) and רֵישׁ (*reiṣ,* gr.πενία – poverty) in the Book of Proverbs, a first category includes verses emphasizing the relation between virtue / sin and wealth / poverty. I would like to underline, first of all, the idea that wealth is an additional element of wisdom: "Long life is in her right hand; in her left hand are riches and honour" בִּשְׂמֹאולָהּ עֹשֶׁר וְכָבוֹד׃ אֹרֶךְ יָמִים בִּימִינָהּ [WTT]; [BGT] μῆκος γὰρ βίου καὶ ἔτη ζωῆς ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτῆς ἐν δὲ τῇ ἀριστερᾷ αὐτῆς πλοῦτος καὶ δόξα. (Prov 3:16). Wisdom once gained, brings with it other blessings as well[15], peace being one of these blessings (v. 17). "With me [wisdom] are riches and honour, enduring wealth and prosperity." וְכָבוֹד אִתִּי הוֹן עָתֵק וּצְדָקָה׃ עֹשֶׁר [WTT]; [BGT] πλοῦτος καὶ δόξα ἐμοὶ ὑπάρχει καὶ κτῆσις πολλῶν καὶ δικαιοσύνη (Prov 8:18; see also Prov 14:24). It is almost as if wisdom had, as natural consequences, other virtues like prudence, knowledge, discretion (v. 12), counsel, sound judgment, understanding, and power (v. 14), prosperity, and wealth (v. 18)[16].

A life of virtue brings with it earthly wealth, while sin attracts poverty and misery of all kinds in this life. Righteous living is considered to be the most important in acquiring earthly wealth[17] (Prov 10:2,3,6; 15:16). These alternatives are constantly presented as opposed to one another. The most important virtues are, in the author's perspective, the following.

First of all, the **fear of God** – "Humility is the fear of the LORD; its wages are riches and honor and life." אֲמַר עָצֵל אֲרִי בַּחוּץ בְּתוֹךְ רְחֹבוֹת אֵרָצַח׃ [WTT]; [BGT] ροφασίζεται καὶ λέγει ὀκνηρός λέων ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐν δὲ ταῖς πλατείαις φονευταί (Prov 22:13). The enlarged section introduces the idea that in and of itself, wealth has no value, but "it is only in the context of a person's character that wealth assumes worth"[18]. Moreover, being humble before God surprisingly brings with it wealth and honor for God will overwhelm the person with all kinds of blessings, material, social, physical, spiritual. But this humility and fear of God should be understood in terms of true religious devotion or "proper awe in the face of divine mystery"[19].

---

[13] Allen C. Myers, *The Eerdmans Bible Dictionary*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987, p. 1049.

[14] The Hebrew texts are taken from *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* while the Greek is taken from *LXX,* both electronic editions in *BibleWorks*[8].

[15] Dave Bland, *Proverbs, Ecclesiastes & Song of Songs*. Joplin, Mo.: College Press Pub. Co., 2002 (The College Press NIV Commentary), p. 72.

[16] DaveBland, *Proverbs…,* p. 99.

[17] C. Frederick Tempies, *A Study of Poverty and Prosperity in the Book of Proverbs,* Dallas Theological Seminary, 1980, p. 41.

[18] Dave Bland, *Proverbs…,* p. 197.

[19] James Crenshaw, *Old Testament Wisdom. An Introduction,* John Knox Press, Louisville, 1998, p. 79.

Second of all, there is a strong relationship between wisdom and **faith** – "A faithful person will be richly blessed, but one eager to get rich will not go unpunished" אִישׁ אֱמוּנוֹת רַב־בְּרָכוֹת וְאָץ ׳לְהַעֲשִׁיר לֹא יִנָּקֶה׃ WTT; BGT ἀνὴρ ἀξιόπιστος πολλὰ εὐλογηθήσεται ὁ δὲ κακὸς οὐκ ἀτιμώρητος ἔσται (Prov 28:20). Faith is seen as a sign of one's integrity and therefore it brings rich blessings, in opposition to those who make the quest for richness a purpose in itself[20].

Thirdly, wisdom is related to **goodness** – "A good person leaves an inheritance for their children's children, but a sinner's wealth is stored up for the righteous." חוֹטֵא׃ טוֹב יַנְחִיל בְּנֵי־בָנִים וְצָפוּן ׳לַצַּדִּיק חֵיל WTT ; BGTἀγαθὸς ἀνὴρ κληρονομήσει υἱοὺς υἱῶν θησαυρίζεται δὲ δικαίοις πλοῦτος ἀσεβῶν (Prov. 13: 22).

Fourthly, **kindness** is also a sign of wisdom – "The generous will themselves be blessed, for they share their food with the poor." ־נָעִים כִּי־תִשְׁמְרֵם בְּבִטְנֶךָ יִכֹּנוּ ׳יַחְדָּו עַל־שְׂפָתֶיךָ׃ כִּי WTT; BGTκαὶ ἐὰν ἐμβάλῃς αὐτοὺς εἰς τὴν καρδίαν σου εὐφρανοῦσίν σε ἅμα ἐπὶ σοῖς χείλεσιν (Prov 22:18). He who is being attentive to his fellow's needs finally ends in manifesting his generosity[21]. This idea is very close to that of **mercy** – "One person gives freely, yet gains even more; another withholds unduly, but comes to poverty." יֵשׁ מְפַזֵּר וְנוֹסָף עוֹד וְחוֹשֵׂךְ ׳מִישָׁר אַךְ־לְמַחְסוֹר׃ WTT; BGT εἰσὶν οἳ τὰ ἴδια σπείροντες πλείονα ποιοῦσιν εἰσὶν καὶ οἳ συνάγοντες ἐλαττονοῦνται (Prov 11:24). This type of act reveals the wise person, one's virtues manifested in day to day life. The more generous someone is, the more he will have, and this is a principle present in the Old Testament: while the generous will never lack anything whatsoever, those who lack compassion and generosity will face the divine punishment[22]: "Those who give to the poor will lack nothing, but those who close their eyes to them receive many curses" רַב־מְאֵרוֹת׃ נוֹתֵן לָרָשׁ אֵין מַחְסוֹר וּמַעְלִים ׳עֵינָיו WTT; BGT ὃς δίδωσιν πτωχοῖς οὐκ ἐνδεηθήσεται ὃς δὲ ἀποστρέφει τὸν ὀφθαλμὸν αὐτοῦ ἐν πολλῇ ἀπορίᾳ ἔσται (Prov 28:27).

Consequently, wealth is an undoubtful sign of divine blessing without which, no matter how hard one strives, it cannot be attained[23], for "The blessing of the Lord brings wealth, without painful toil for it" בִּרְכַּת יְהוָה הִיא תַעֲשִׁיר וְלֹא־יוֹסִף עֶצֶב עִמָּהּ׃ WTT; BGT εὐλογία κυρίου ἐπὶ κεφαλὴν δικαίου αὕτη πλουτίζει καὶ οὐ μὴ προστεθῇ αὐτῇ λύπη ἐν καρδίᾳ (Prov 10:22). This section (10:22–25) emphasizes the relationship between righteousness and divine blessing[24].

However, the human being is called to spare no trouble: "Those who work their land will have abundant food, but those who chase fantasies will have their fill of poverty" עֹבֵד אַדְמָתוֹ יִשְׂבַּע־לָחֶם וּמְרַדֵּף ׳רֵקִים יִשְׂבַּע־רִישׁ׃ WTT ; BGTὁ ἐργαζόμενος τὴν ἑαυτοῦ γῆν πλησθήσεται ἄρτων ὁ δὲ διώκων σχολὴν πλησθήσεται πενίας (Prov 28:19a). Honest hard work is opposed to laziness and to the earthly pleasures which bring poverty and all kinds of shortages: "Do not love sleep or you will grow poor; stay awake and

[20] DaveBland, *Proverbs…,* p. 258.

[21] DaveBland, *Proverbs…,* p. 200.

[22] DaveBland, *Proverbs…,* p. 260.

[23] C. Frederick Tempies, *A Study of Poverty and Prosperity,* p. 39.

[24] DaveBland, *Proverbs…,* p. 117.

you will have food to spare" רַב־אֹכֶל וְנִקְרָא אֵישׁ חַסְדּוֹ וְאִישׁ אֱמוּנִים מִי יִמְצָא׃ WTT ; BGT μέγα ἄνθρωπος καὶ τίμιον ἀνὴρ ἐλεήμων ἄνδρα δὲ πιστὸν ἔργον εὑρεῖν (Prov 20:6). Laziness is most definitely a sign of lack of virtue and wisdom, and it affects not only the person but also all those around[25]. Seeking rest and pleasure is a sure pathway to poverty[26]: "Whoever loves pleasure will become poor; whoever loves wine and olive oil will never be rich" אֹהֵב שִׂמְחָה אִישׁ מַחְסוֹר אֹהֵב יַיִן־וְשֶׁמֶן לֹא יַעֲשִׁיר׃ WTT ; BGT ἀνὴρ ἐνδεὴς ἀγαπᾷ εὐφροσύνην φιλῶν οἶνον καὶ ἔλαιον εἰς πλοῦτον (Prov 21:17; see also 28:19b). Another category of verses emphasizes the evanescent character of wealth; a man should never put his confidence in his own wealth, for "wealth is worthless in the day of wrath, but righteousness delivers from death." הוֹן בְּיוֹם עֶבְרָה ׀ וּצְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת׃ לֹא־יוֹעִיל WTT (Prov 11:4), even if, to those who are rich, their own wealth seems to be "their fortified city; they imagine it a wall too high to scale." (Prov 18:11; v. 10,15). Poverty can occur unpredictably, according to the will of God: "and poverty will come on you like a thief and scarcity like an armed man." רֵישֶׁךָ ׀ וּמַחְסֹרֶיךָ כְּאִישׁ מָגֵן׃ וּבָא־מְהַלֵּךְ WTT; BGT ἐὰν δὲ τοῦτο ποιῇς ἥξει προπορευομένη ἡ πενία σου καὶ ἡ ἔνδειά σου ὥσπερ ἀγαθὸς δρομεύς (Prov 24:34).

It is relevant to remember here the life of Job, where a similar idea is present: "and he owned seven thousand sheep, three thousand camels, five hundred yoke of oxen and five hundred donkeys, and had a large number of servants. He was the greatest man among all the people of the East" (Job 1, 3). His words following his sudden poverty are an appropriate expression of the correct attitude of the human being towards material goods. One should not ignore divine will and commandments for the sake of increasing possessions and wellbeing[27]: "The LORD gave and the Lord has taken away; may the name of the Lord be praised." (Job 1:21). Looking for richness in this world is nothing but a proof of greed and of overlooking its evanescent character[28]: "The stingy are eager to get rich and are unaware that poverty awaits them." נֶבְהָל לְהוֹן אִישׁ רַע עָיִן וְלֹא־יֵדַע כִּי־חֶסֶר יְבֹאֶנּוּ׃ WTT; BGT σπεύδει πλουτεῖν ἀνὴρ βάσκανος καὶ οὐκ οἶδεν ὅτι ἐλεήμων κρατήσει αὐτοῦ (Prov 28:22);

Social relations determined by the level of richness are very different from the relationship between man and God. Jewish society in its early period did not present a high contrast between the rich and the poor, but it rather emphasized the relationship between wealth and the divine blessing, considering the latter to determine the former. During the prophetic era, however, the situation changed in the direction of lack of justice for the poor who had no social influence; in short, many social activities were influenced by the social status of someone, directly depending on

[25] Dave Bland, *Proverbs…,* p. 184.

[26] Duane Garrett, *Proverbs,Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs,* Broadman & Holman, 2001, p. 181.

[27] C. Frederick Tempies, *A Study of Poverty and Prosperity,* p. 40.

[28] Dave Bland, *Proverbs…,* p. 259.

one's material goods[29] (Prov 19:4; see also 19:7). This new reality was strongly criticised by the prophets who spoke on behalf of the poor and needy[30].

Before the Lord, the situation is very different: whether one is wealthy or poor, everyone is equal in their quality of being created by God: "One who loves a pure heart and who speaks with grace will have the king for a friend" חֵן שְׂפָתָיו רֵעֵהוּ מֶלֶךְ׃ אֹהֵב (טְהוֹר־)[טְהָר־]לֵב WTT; BGT ἀγαπᾷ κύριος ὁσίας καρδίας δεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι χείλεσιν ποιμαίνει βασιλεύς (Prov 22:11; see also 29:13[31]).

Several texts treat of social justice and injustice, advising a correct behaviour towards the poor and defenceless: "Do not exploit the poor because they are poor and do not crush the needy in court" עָשִׁיר וָרָשׁ נִפְגְּשׁוּ עֹשֵׂה כֻלָּם יְהוָה׃ WTT; BGT πλούσιος καὶ πτωχὸς συνήντησαν ἀλλήλοις ἀμφοτέρους δὲ ὁ κύριος ἐποίησεν (Prov 22,2). By far the most important reason to avoid exploitation of the poor is that God Himself acts as their protector, and we can recognize the pattern of the Egyptian slavery: Israel must always keep in mind the hand of God and to treat the poor and helpless in a similar manner[32]. That is why unfair treatment of the poor is always put in relation to someone's relation to God: "Whoever mocks the poor shows contempt for their Maker; whoever gloats over disaster will not go unpunished" עֹשֵׂהוּ חֵרֵף׀ לְאֵיד לֹא יִנָּקֶה׃ לֹעֵג לָרָשׁ חֵרֵף WTT; BGT ὁ καταγελῶν πτωχοῦ παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν ὁ δὲ ἐπιχαίρων ἀπολλυμένῳ οὐκ ἀθῳωθήσεται ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται (Prov 17:5; see also 14:31). Being created by the one and the same God, we are all equal and, as such, those who are poor deserve the same respect, the respect of being God's creation[33].

Sirach calls for beneficence and care for the poor for the contrary attracts curse[34]: "Reject not the supplication of the afflicted; neither turn away thy face from a poor man. Turn not away thinned eye from the needy, and give him none occasion to curse thee: For if he curse thee in the bitterness of his soul, his prayer shall be heard of him that made him" (Sir 4:4–6). We read in the Talmud that someone is a good person before God only if they are kind and attentive to their neighbour, regardless their material means: "He who is kind to God and to his neighbour – that is a righteous good man"[35]. These are texts that recall in our mind the words of the Gospel:

---

[29] Dave Bland, *Proverbs…,* p. 138.

[30] G. Kittel; G. W. Bromiley; G. Friedrich: *Theological Dictionary of the New Testament*. Electronic ed. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964–c1976, vol. 6, p. 323.

[31] This kind of texts are the premises of the New Testament discourse on the relationship between the poor and the rich, such as the parable of the Rich man and Lazarus (Lk 16:19–31).

[32] Dave Bland, *Proverbs…,* p. 205.

[33] Dave Bland, *Proverbs…,* p. 162.

[34] Hans Urs von Balthasar, *op. cit.,* p. 272.

[35] *Kid.,* 40a, apud A. Cohen, *Talmudul,* trad. de C. Litman, Ed. Hasefer, Bucureşti, 1999, p. 274.

"Truly I tell you, whatever you did for one of the least of these brothers and sisters of mine, you did for me" (Mt 25:40)[36].

The book speaks about the wealth of wisdom (Prov 14:29), rather appraising the poor who give proof of their spiritual richness: "Better the poor whose walk is blameless than a fool whose lips are perverse" טוֹב־רָשׁ הוֹלֵךְ בְּתֻמּוֹ מְעֻקַּשׁ שְׂפָתָיו וְהוּא כְסִיל׃ WTT (Prov 19:1). Moral integrity and personal character in general are a lot more valuable than all possessions[37].

Finally, a text introduces the theme of moderation[38], underlining the relativity of both poverty and wealth, and emphasizing the manner in which they depend on one's moderation and contentment[39]: "One person pretends to be rich, yet has nothing; another pretends to be poor, yet has great wealth" מִתְעַשֵּׁר וְאֵין כֹּל ׀ מִתְרוֹשֵׁשׁ וְהוֹן רָב׃ WTT; BGT εἰσὶν οἱ πλουτίζοντες ἑαυτοὺς μηδὲν ἔχοντες καὶ εἰσὶν οἱ ταπεινοῦντες ἑαυτοὺς ἐν πολλῷ πλούτῳ (Prov 13:7).

The veritable treasure. Wealth and poverty are not, in themselves, good or bad, useful or worthless, bringing blessing or curse. What really matters is the way in which the human being understands and relates to any one of the two. We have seen in the texts taken out from the Book of Proverbs that wealth is, in general, a sign of divine blessing, while poverty is the consequence of sin or testing from God (like in the case of Job). On a strictly social and material level, we could speak of an antinomy between wealth and poverty. Let us recall the idea of Zephaniah concerning spiritual poverty[40]: "Seek the LORD, all you humble of the land, you who do what he commands. Seek righteousness, seek humility; perhaps you will be sheltered on the day of the LORD's anger" (Zeph 2:3). The Book of Proverbs provides us with enough arguments to speak about rich people, who are spiritually poor and, on the other hand, about poor people characterized by virtues.

I would conclude with another text from the Book of Proverbs, which I would entitle "the prayer of moderation", because it synthesizes the book's entire teaching on wealth and poverty in the life of the faithful: "Keep falsehood and lies far from me; give me neither poverty nor riches, but give me only my daily bread. Otherwise,

---

[36] See the context of this verse in the episode of the Judgement from the Gospel of Matthew 25:31–46, where the text illustrates the proper attitude towards the poor: "For I was an hungred, and ye gave me meat: I was thirsty, and ye gave me drink: I was a stranger, and ye took me in; Naked, and ye clothed me: I was sick, and ye visited me: I was in prison, and ye came unto me." (Mt 25:35–36).

[37] Dave Bland, *Proverbs…,* p. 179.

[38] The concept of **σωφροσύνη,** ης, ἡ designates a quality of life characterized by moderation, controlling passions, impulses, and it is synonimous to self-control, moderation, good sense, cf. *Friberg Lexicon* 26223, electronic edition in *BibleWorks7*. The Fathers of the Church express the idea of moderation designated by **σωφροσύνη** through expressions such as "righteous reason" or "righteous judgement", this being considered the virtue situated between two extremes, virtue and perfection necessary to salvation, apud Sorin Cosma, "Despre virtutea cumpătării" [On the Virtue of Moderation], în *Ortodoxia,* nº. 1, ian.–mar. 1976, p. 268.

[39] Dave Bland, *Proverbs…,* p. 131.

[40] Hans Urs von Balthasar, *op. cit.,* p. 272.

I may have too much and disown you and say, 'Who is the LORD?'Or I may become poor and steal, and so dishonour the name of my God" (Prov 30:8–9). To this same category of texts belongs Solomon's prayer for wisdom, after his enthronement: "...I am only a little child and do not know how to carry out my duties. […] So give your servant a discerning heart to govern your people and to distinguish between right and wrong. For who is able to govern this great people of yours?" (1 Kg 3:7b, 9). This type of literature creates the premises for the Pauline discourse of the "good deposit" (2 Tim 1:14).

"... DEINER ALMOSEN WURDE GEDACHT VOR GOTT" (APG 10,31) REINHEIT UND "WAHRES" ISRAEL

Mario Cifrak, OFM

0. PROBLEMATIK

In dieser Abhandlung geht es um den Begriff „Almosen" (ἐλεημοσύνη) in der Apostelgeschichte bzw. im Lukasevangelium. Dieses Substantiv kommt im Neuen Testament 13 mal vor, davon 10 mal im *opus Lucanum*.[1] Im Lukasevangelium findet es sich in 11,41 und 12,33. Diese Verse haben keine Parallelen bei den anderen Synoptikern. In der Apostelgeschichte ist das Almosen, was ein Bettler, ein Lahmer von den an ihm Vorbeigehenden erwartete (vgl. 3,2.3.10). Tabitha, eine Jüngerin in Joppe, gab Almosen (vgl. Apg 9,36). Das Geben von Almosen charakterisiert den Hauptmann Kornelius (vgl. Apg 10,2.4.31). Paulus ist auch einer, der Almosen für sein Volk nach Jerusalem bringt (vgl. Apg 24,17). Nach dem Lukasevangelium fordert Jesus von den Pharisäern mehr das Inwendige als Almosen zu geben (vgl 11,41). Das Resultat des Gebens ist die Reinheit. In Lk 12,33 fordert Jesus den Besitzverkauf und dessen Ertrag als Almosen zu geben. Das Resultat des Schenkens ist der Schatz in den Himmeln. Im *opus Lucanum* finden wir also verschiedene Personen, die etwas mit Almosen zu tun haben: Jesus, ein Lahmer, Tabitha, Kornelius und Paulus. Außer Jesus geht es um einen Juden, einen gottesfürchtigen Heiden, und die Christen (Tabitha und Paulus).

Dem Begriff „Almosen" kommt eine große Bedeutung im Alten Testament zu. „Die wichtigsten hier aufscheinenden Aspekte sind: Hilfe gegenüber Armen und Wohltätigkeit gehören zum rechten Leben vor Gott und zur Solidarität unter den Menschen. Sie mindern nicht, sondern vermehren auch die eigene Lebensqualität. Sie tragen bei zu einem Schatz, der sich in Leben und Tod auszahlt. Sie gelten wie eine Opfergabe vor Gott und reinigen von Sündenschuld"[2]. Wir wollen uns jetzt den neutestamentlichen Aussagen zuwenden, die im *opus Lucanum* vorhanden sind.

1. LUKASEVANGELIUM

Im Lukasevangelium haben wir nur zwei Stellen gefunden, wo unser Begriff *in examine* vorkommt: 11,41 und 12,33.

[1] Nur noch in Mt 6,2.3.4.

[2] A. WEISER, „Almosen", *Münchener theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Düsseldorf 1997) 18.

1.1. LK 11,41

πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν. (Gebt jedoch als Almosen, was darin ist, und siehe, alles ist euch rein.)

In Lk 11,41 geht es um die Reinigung durch das Almosen (vgl. Tob 12,9; Spr 15,27).[3] Das Almosen sühnt die Sünden (vgl. Sir 3,30; Dan 4,24). Daraus ist zu schließen, daß geschieht, was Lev 16,30 berichtet: ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ **ἐξιλάσεται** περὶ ὑμῶν **καθαρίσαι** ὑμᾶς ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν ἔναντι κυρίου καὶ **καθαρισθήσεσθε** (Denn an diesem Tag entsühnt man euch, um euch zu reinigen. Vor dem Herrn werdet ihr von allen euren Sünden wieder rein.). Das Almosen ist also an den Tempelkult geknüpft (vgl. Tob 1,3–8; Lk 21,1–4).[4] Aber in Lk 11,41 verkündigt Jesus die Reinheit von den Sünden (ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας; Lk 11,39). H. L. Strack–P. Billerbeck verstehen die Almosen „als äußeres Kennzeichen der innerlich vollzogenen Sinnesänderung; insofern sie zeigen, daß an die Stelle der früheren Habsucht u. Bosheit die Barmherzigkeit u. Güte getreten ist, kann aus ihnen die Folgerung gezogen werden: siehe, es ist euch alles rein!“[5]

Vergleichen wir Lk 11,39.40.41:

Lk 11, 39:	τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος			τὸ ἔσωθεν ὑμῶν
40:	τὸ ἔξωθεν			τὸ ἔσωθεν
41:			τὰ ἐνόντα	
	πάντα	τὰ	καθαρά	

Das Ergebnis:

Die Reinheitsvorschriften hat Gott erlassen. Das Innere des Menschen hat auch er geschaffen. Die Sinnesänderung (τὰ ἐνόντα), die sich in Almosen zeigt, ersetzt die Reinheitsvorschriften, denn dann ist πάντα καθαρά, nicht nur τὸ ἔξωθεν.[6]

1.2. LK 12,33

Lukas hat Jesusworte über die Gefahren des Reichtums und das rechte Sorgen zusammengestellt in Lk 12,33–34. In diesem Text finden wir die Aufforderung zur rechten Einschätzung von Vermögen, von Nahrungsmittel.

Πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην· ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει· ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται. (Verkauft euren Besitz und gebt ein Almosen! Macht euch nicht veraltende Geld-

[3] vgl. F. G. CARPINELLI, „‘Do This as My Memorial’ (Luke 22:19): Lucan Soteriology of Atonement“, *CBQ* 61 (1999) 85.: „Alms purify the whole person.“

[4] vgl. auch F. G. CARPINELLI, „Memorial“, 85 Anm. 46.

[5] H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Zweiter Band. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte (München 1924) 189.

[6] vgl. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium.* Zweiter Teil. Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51 – 11,54 (HTKNT III/2; Freiburg – Basel –Wien 1993) 312.

beutel, einen unerschöpflichen Schatz in den Himmeln, wo ein Dieb nicht nahekommt, noch eine Motte (etwas) vernichtet; [34]Denn wo euer Schatz ist, dort wird auch euer Herz sein).

Die Frage nach dem, was der Mensch für seinen wertvollen Schatz hält, ist eine Frage nach seinem Herzen. Durch das Almosengeben wird der Schatz im Himmel gesammelt. Demzufolge ist das Herz im Himmel. In der Perikope von Reichtum und Nachfolge (vgl. Lk 18,18–30) geht es auch um den himmlischen Schatz: „Als aber Jesus dies hörte, sprach er zu ihm: Eins fehlt dir noch: Verkaufe alles, was du hast, und verteile an die Armen, und du wirst einen Schatz in den Himmeln haben, und komm, folge mir nach!" (Lk 18,22). Das Almosengeben ist vor allem in Funktion der Nachfolge Jesu zu verstehen.

2. CHRISTEN

Es gibt zwei Christen, die vom Almosengeben gekennzeichnet sind: Tabitha und Paulus.

2.1. TABITHA

In Joppe aber war eine Jüngerin (μαθήτρια) mit Namen Tabitha, die übersetzt heißt Dorkas (Gazelle); diese war voll guter Werke und Almosen, die sie tat. Es stellt sich die Frage, wessen Jüngerin Tabitha war. War sie eine Jüngerin Jesu, oder bedeutet diese Bezeichnung, dass sie eine Christin war? Lk 8,2–3 erwähnt die Frauen, welche Jesus und den Zwölf aus ihrem Besitz dienten. Tabitha musste auch einen gewissen Wohlstand genießen, um dadurch den Armen zu dienen.[7] Interessanterweise ist in diesem Text von Lukas Maria von Magdala erwähnt, die nach dem Petrusevangelium auch eine Jüngerin des Herrn war (μαθήτρια τοῦ κυρίου).[8] Diese Frauen waren am Ostermorgen am Grab Jesu (vgl. Lk 24,10). War Tabitha auch unter ihnen? War sie in der Tat auch eine Jüngerin Jesu? Es geschah aber in jenen Tagen, dass sie krank geworden wurde und starb. Durch ihren Tod wurden besonders die Witwen betroffen. In Joppe hat sie Petrus auferweckt (vgl. Apg 9,40–41). Aus Joppe ist Jona nach Ninive gelangen (vgl. Jon 3,2–4), nachdem er drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches verbracht hatte (vgl. Jon 2,1).

Joppe	–	drei Tage und drei Nächte	–	Ninive
Joppe	–	Auferweckung	–	Cäsarea

[7] vgl. H-J. KLAUCK, „Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas", *Gemeinde – Amt – Sakrament*. Neutestamentliche Perspektiven (Würzburg 1989) 161.

[8] vgl. RENGSTORF, „μαθήτρια", TWNT IV, 465.

Jona ist Symbol für Jesus und seine Auferstehung.[9] Petrus betete vor der Auferweckung der Tabitha. Nach dieser Auferweckung glaubten viele an den Herrn (vgl. Apg 9,42). Petrus betete zum Herrn.[10] Hinter seiner Wundertat steht der Herr. Jona tritt in Ninive auf. Petrus tritt in Cäsarea im Namen Jesu auf. Der Auferstandene ist das Zeichen des Jona für diese böse Generation (vgl. Lk 11,29–30). Auch Petrus predigte: „Laßt euch retten aus dieser verdorbenen Generation!" (Apg 2,40). Diese Wundererzählung hat im Zusammenhang mit der folgenden Kornelius-Erzählung (10,1–48) einen vorbereitenden und Petrus legitimierenden Charakter.[11] Tabitha als Christin entspricht wahrscheinlich dem Idealbild jüdischer und auch judenchristlicher Frömmigkeit.[12]

2.2. PAULUS

Paulus berichtet in seiner Apologie vor dem römischen Statthalter Felix von seiner Ankunft in Jerusalem: „Da ich weiß, dass du seit vielen Jahren Richter über diese Nation bist, so verteidige ich meine Sache getrost. [11]Du kannst ja erfahren, dass es nicht mehr als zwölf Tage sind, seit ich hinaufging, um in Jerusalem anzubeten. [12]Und sie haben mich weder im Tempel angetroffen, noch dass ich mit jemand in Unterredung war oder einen Auflauf der Volksmenge machte, weder in den Synagogen noch in der Stadt; [13]auch können sie dir das nicht beweisen, weswegen sie mich jetzt anklagen. [14]Aber dies bekenne ich dir, dass ich nach dem Weg, den sie eine Sekte nennen, so dem Gott meiner Väter diene, indem ich allem glaube, was in dem Gesetz und in den Propheten geschrieben steht, [15]und die Hoffnung zu Gott habe, die auch selbst diese hegen, dass eine Auferstehung der Gerechten wie der Ungerechten sein wird. [16]Darum übe ich mich auch, allezeit ein Gewissen ohne Anstoß zu haben vor Gott und den Menschen. [17]Nach mehreren Jahren aber kam ich her, um Almosen für meine Nation und Opfer darzubringen. [18]Bei diesen fanden sie mich, gereinigt im Tempel, weder mit Auflauf noch mit Tumult; [19]<es waren> aber einige Juden aus Asien, die hier vor dir sein und Klage führen sollten, wenn sie etwas gegen mich hätten. [20]Oder lass diese selbst sagen, welches Unrecht sie gefunden haben, als ich vor dem Hohen Rat stand, [21]es sei denn wegen dieses einen Ausrufs, den ich tat, als ich unter ihnen stand: Wegen der Auferstehung der Toten werde ich heute vor euch gerichtet" (Apg 24,10–21).

Das Ziel seines Kommens war, das Almosen zu übergeben (vgl. Apg 24,17). Der Satz in Apg 24,17 ist problematisch bezüglich seiner Übersetzung: δι' ἐτῶν δὲ

[9] Ich sehe keine Parallele: drei Tage und drei Nächte/ dreimalige (ἐπὶ τρίς) Vision des Petrus wie R. W. WALL, „Peter, 'Son' of Jonah: the Conversion of Cornelius in the Context of Canon", *JSNT* 29 (1987) 79- 80.86–87 Anm. 6.

[10] vgl. B. PRETE, „Il 'meraviglioso' nei racconti dei miracoli nel libro degli Atti", *L'opera di Luca. Contenuti e Prospettive* (Leumann 1986) 430.

[11] vgl. P. DSCHULNIGG, *Petrus im Neuen Testament* (Stuttgart 1996) 104.

[12] vgl. R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*. 1 Teilband. Apg 1 – 12 (Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1986) 323.

πλειόνων ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου παρεγενόμην καὶ προσφοράς. Nämlich, der Ausdruck εἰς τὸ ἔθνος μου ist zu lesen mit ποιήσων oder παρεγενόμην?

Das Verb ποιέω + εἰς kommt nur noch in Lk 13,9.22; 22,19 vor, und παραγίνομαι + εἰς bedeutet „kommen/ankommen" in Apg 9,26; 13,14; 15,4. Die Ortsangaben sind: εἰς Ἰερουσαλήμ und εἰς Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν.

Der Ausdruck τὸ ἔθνος μου kommt noch in Apg 26,4 und 28,19 vor. Die von Jugend anerzogene Lebensweise des Paulus, die er anfangs gegen sein Volk und in Jerusalem zeigte, kennen alle Juden. Da aber die Juden widersprachen, wurde Paulus gezwungen, den Kaiser anzurufen, gerade als hätte er etwas, sein Volk anzuklagen. Aus diesen beiden Begebenheiten weist der Ausdruck τὸ ἔθνος μου auf das jüdische Volk hin. Paulus wäre zu seinem Volk gekommen, d.h. zu den Juden. Die Absicht des Kommens ist Almosen zu überbringen. Damit ist verschwiegen worden, zugunsten wessen die Almosen seien. Das ist ja dann eher neutral zu verstehen, als wären die Almosen ausschließlich zugunsten des jüdischen Volkes. Diesem Sinn von Apg 24,17 nach kam Paulus also nach mehreren Jahren zu seinem Volk, um Almosen zu überbringen und zu opfern. Es geht um die Tradition von der Kollekte, die als Gabe der Gemeinden für Jerusalem war (vgl. 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8 – 9; Röm 15,26). Andererseits sieht der Autor das Überbringen der Kollekte als Pauli Vollzug der Almosen, als sei er selbst der Spender.[13]

Der Kontext ist bestimmt von der Diskussion über den Auferstehungsglauben (vgl. Apg 24,15.21). Es geht um die Auferstehung von Gerechten und Ungerechten. Nach der jüdischen Mentalität sieht Lukas im Almosengeben eine Art vom Wiedergutmachen der eigenen Sünden.[14]

3. KORNELIUS

Kornelius ist Heide, ein Gottesfürchtiger. Petrus gelangt nach Cäsarea (Apg 10,24) von Joppe aus (Apg 9,39.43; 10,8.23: ἐξῆλθεν). Als er in Cäsarea ankommt (εἰσῆλθεν), sind die von Kornelius gesandte Delegation und einige Brüder aus Joppe mit ihm (vgl. Apg 10,23). Ohne dass Lukas dies ausdrücklich machte, sind also Judenchristen und Heiden bereits auf der Reise gemeinsam unterwegs.[15] Auf sie wartet (ἦν προσδοκῶν)[16] in Cäsarea Kornelius, ein Hauptmann in der sogenannten Italischen Kohorte (vgl. Apg 10,1). Er hat seine Verwandten und nächsten Freunde zusammenge-

[13] vgl. H-J. KLAUCK, „Die Armut", 168–169.

[14] vgl. R. F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca*. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti (Leumann 1994) 125.

[15] vgl. C. LUKASZ, *Evangelizzazione e conflitto*. Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1 – 11,18) (Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1993) 110.

[16] vgl. C. LUKASZ, *Evangelizzazione,* 112.: „Vista nel contesto di evangelizzazione, l'attesa di Cornelio non è soltanto un puro attendere l'arrivo di Pietro, ma è un'attesa del messaggio divino che Pietro deve portargli (10,22.33; 11,14) e quindi ha dimensione religiosa."

rufen. Zum zweiten Mal muß Petrus „eintreten“ (ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν; vgl. Apg 10,25), wie zuvor in die Stadt (Apg 10,24), so jetzt ins Haus des Kornelius (εἰσῆλθεν; Apg 10,27). Kornelius geht ihm entgegen, wirft sich zu seinen Füßen und huldigt ihm (προσεκύνησεν).[17] Diese fußfällige Verehrung lehnt Petrus ab, weil er nur ein Mensch (ἄνθρωπος) sei. Er wendet sich an die im Haus Versammelten mit einer Rede. Sie besteht aus:

1. einer Aussage über den jüdischen Umgang mit den Heiden (Apg 10,28b);
2. einem Bericht über die Offenbarung Gottes an Petrus (10,28c);
3. einer Darstellung der darauf folgenden Aktion des Petrus (10,29a);
4. einer Frage an die Anwesenden (10,29b).[18]

Die Punkte bedürfen einer kürzeren Erläuterung:

ad 1.) Dem Juden ist es nicht erlaubt (ἀθέμιτόν[19] ἐστιν) mit einem Fremdstämmigen zu verkehren oder ihn zu besuchen; Lukas ruft dies seinen Lesern ins Gedächtnis.

ad 2.) Petrus berichtet über das Geschehene, wie Lukas es in den Versen 9–16 beschrieben hatte. Vers 14 ragt im Rückblick hervor.

10,14:	οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν	κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον
10,28:	κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα	κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον

Petrus sagt, er habe bislang nie etwas Unheiliges oder Unreines gegessen. Was ihm Gott durch die Vision in Bezug auf die Speisevorschriften erklärt habe, überträgt er jetzt aber – sachgerecht – auf jeden Menschen (ἄνθρωπον). Die Aufhebung des Unterschiedes zwischen reinen und unreinen Menschen vor Gott erlaubt die Kontakte und schließlich die Taufe.[20]

ad 3. und 4.) Weil er die Vision gehabt hat, ist Petrus ohne Widerspruch gekommen (ἦλθον), als nach ihm geschickt wurde (vgl. Apg 10,5.22; 11,13). Er fragt jedoch nach dem Grund seiner Einladung. Das Verb μεταπέμπομαι verweist auf das Handeln des Engels (vgl. 10,3.22; 11,13). Er hatte angeordnet, daß Kornelius Petrus holen lasse. Kornelius hat in einer Vision gesehen, wie ein Engel in sein Haus (vgl. 10,22.30) eingetreten sei (εἰσελθόντα; vgl. 10,3). Es war ein heiliger Engel des Herrn (10,3.22), ein Mann in einem leucht-

[17] vgl. J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 31; New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1998) 461.: „Cornelius's reception of Peter in this manner shows his esteem for the heavenly authority attached to Peter's visit and mission.“ So auch A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*. Kapitel 1 – 12 (Gütersloh 1981) 266.

[18] vgl. M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts*. Their Content, Context, and Concerns (Louisville 1994) 72.

[19] vgl. C. LUKASZ, *Evangelizzazione,* 117.: „apre dunque la possibilità che la separazione di cui Luca parla può essere una legge o anche una usanza, e che chi non la osserva diventa colpevole della trasgressione della legge o delle regole comuni del comportamento.“

[20] vgl. auch A. WEISER, *Die Apostelgeschichte,* 266.

> enden Gewand (ἀνὴρ ... ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ; 10,30). „Il messaggero divino entra qui in contatto con un pagano considerato impuro e la sua libertà di azione contrasta con il tradizionale separatismo (10,28)."[21]

In der Wiederholung der Worte des Engels finden wir einige Elemente, die Kornelius charakterisieren (vgl. Apg 10,31):

1. das Gebet (vgl. Apg 10,2.4.30)
2. die Almosen (vgl. Apg 10,2.4).

Es ist aufschlußreich Apg 10,4 und 10,31 zu vergleichen:

V. 4: Αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ.

V. 31: εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχὴ καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

Die Taten der Barmherzigkeit (ἐλεημοσύναι) gelten soviel wie Speise- und Trankopfer vor Gott (vgl. Sir 35,3f.; Tb 4,11).[22] Obwohl Kornelius ein Heide ist (vgl. Apg 10,1.28), werden auch seine Gebete zur Opferzeit (vgl. Apg 10,3.30) und seine Almosen in Erinnerung vor Gott gebracht. Wieso? Die Antwort gibt Petrus, wenn er als Schlußfolgerung aus seinem Widerfahrnis feststellt, daß Gott „in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist." (Apg 10,35). Kornelius ist Gott willkommen (δεκτός). Er ist ὁ φοβούμενος τὸν θεόν (vgl. Apg 10,2.22) und ἐργαζόμενος δικαιοσύνην (vgl. Apg 10,22).

Φοβούμενος/-οι kommt noch in Lk 1,50; 18,2; Apg 13,16.26 vor. Gottes Erbarmen waltet von Geschlecht zu Geschlecht (εἰς γενεὰς καὶ γενεάς)[23] über alle, die ihn fürchten (vgl. Lk 1,50). Das Substantiv γενεαί schließt τὰ ἔθνη ein (vgl. Apg 14,16). Moses hat ἐκ γενεῶν ἀρχαίων in jeder Stadt seine Verkündiger, da er in den Synagogen an jedem Sabbat verlesen wird (vgl. Apg 15,21). Es gab einen Richter, der Gott nicht fürchtete (Lk 18,2). In Antiochien wendet sich Paulus an die Gottesfürchtigen (Apg 13,16.26). Aufgrund der Schlüsselworte γενεαί – φοβούμενος/-οι können wir Lk 1,50; 18,2; Apg 10,2.22; 13,16.26; 14,16; 15,21 so schematisieren:

Lk 1,50: εἰς γενεὰς καὶ γενεάς	τοῖς φοβουμένοις
Lk 18,2:	κριτής τις ἔν τινι πόλει μὴ φοβούμενος
Apg 10,2.22	φοβούμενος
Apg 13,16:	οἱ φοβούμενοι
Apg 13,26:	οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι
Apg 14,16: ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς	πάντα τὰ ἔθνη
Apg 15,21: ἐκ γενεῶν ἀρχαίων	κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας

[21] C. LUKASZ, *Evangelizzazione,* 63.

[22] vgl. F. G. CARPINELLI, „Memorial", 84.

[23] vgl. H.-J. KLAUCK, „Gottesfürchtige im Magnificat?", *NTS* 43 (1997) 136.

Die Gottesfürchtigen können also Israeliten, aber auch Heiden (κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας; vgl. Apg 15,21)[24] sein. In Apg 13,16.26 bilden sie aber eine besondere Gruppe neben den Israeliten.[25] Sie fürchten den Gott (τὸν θεόν)[26] Israels.

Kornelius tut, was recht ist. Er ist gerecht (δίκαιος; vgl. Apg 10,22).

Das Substantiv δικαιοσύνη begegnet noch in Lk 1,75; Apg 13,10; 17,31; 24,25. In Lk 1,75 ist δικαιοσύνη eine Gabe, die Gott den Menschen in der messianischen Zeit gewährt.[27] Elymas ist Feind aller Gerechtigkeit (Apg 13,10). Gott will den Erdkreis durch einen Mann in Gerechtigkeit richten (Apg 17,31). Paulus redet vor Felix über die Gerechtigkeit (Apg 24,25).

Das Adjektiv δίκαιος findet sich in Lk 1,6; 1,17; 2,25; 5,32; 14,14; 15,7; 18,9; 20,20; 23,47.50; Apg 3,14; 7,52; 22,14; 24,15. Zacharias, Elisabet, Simeon, Jesus und Josef von Arimathäa sind gerecht (vgl. Lk 1,6; 2,25; 23,47.50; Apg 3,14; 7,52; 22,14). Johannes der Täufer wird die Ungehorsamen zur Gerechtigkeit führen (vgl. Lk 1,17). Jesus ist nicht gekommen, um die Gerechten zur Umkehr zu rufen (vgl. Lk 5,32; 15,7). Es wird vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten (vgl. Lk 14,14; Apg 24,15). Einige sind von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt (vgl. Lk 18,9; 20,20). Apg 10,22.35 können wir chiastisch schematisieren:

10,22: ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν

×

10,35: ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην

Daraus ergibt sich, dass Kornelius gegenüber Gott gehorsam war, indem er seine Gebote respektierte, die seinen Willen ausdrücken. Er handelt gerecht, indem er betet und Almosen gibt. Deswegen ist er δεκτός.[28] Er glaubt an die Auferstehung der Gerechten, aber weiß noch nichts von Jesus als dem Retter und Richter. Deswegen wird Petrus gesandt, um alles, was ihm vom Herrn aufgetragen worden ist, Kornelius zu sagen (vgl. Apg 10,22.33). Während er noch redet, kommt der Heilige Geist, die eschatologische Gabe, auf alle herab (vgl. Apg 10,44). Damit wird von Gott her nicht nur bestätigt, sondern eschatologisch verwirklicht, das und wie sie Gott „angenehm" sind. Die Konsequenz ist die Taufe im Namen Jesu Christi (vgl. Apg 10,48). Also hat Kornelius alle Voraussetzungen mitgebracht, gerettet zu werden, aber ihm hat noch die Taufe als Zeichen der Rettung gefehlt.

---

[24] vgl. B. PRETE, „Valore dell'espressione ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων in *Atti* 15,7. Nesso cronologico, oppure istanza teologica della Chiesa delle origini?", *L'opera di Luca*. Contenuti e Prospettive (Leumann 1986) 505.: „La formula ἐκ γενεῶν ἀρχαίων ... è qui ricordata soprattutto per sottolineare il fatto che la legge mosaica risale all'origine del popolo eletto e che essa per la sua antichità e per i numerosi seguaci che ha nella diaspora è conosciuta in tutte le città".

[25] vgl. auch J. PICHLER, „Abraham", *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament*. Beiträge zur Biblischen Theologie (Darmstadt 1999) 66–67.

[26] vgl. C. LUKASZ, *Evangelizzazione,* 55.

[27] vgl. M. ADINOLFI, „La giustizia nel terzo vangelo", *RivB* 27 (1979) 239.245.259.

[28] vgl. C. LUKASZ, *Evangelizzazione,* 139–140. F. G. CARPINELLI, „Memorial", 85–86.

4. SCHLUSS

Nach dem Lukasevangelium erwirkt das Almosengeben die Reinheit. Diese Reinheit ermöglicht die Kontakte mit den Personen und den Gegenständen, die nach dem Gesetz als unrein gelten. Das Almosengeben vom Besitzverkauf ist eine Bedingung für die Nachfolge Jesu. Daraus ist zu schließen, dass alle Menschen in diese Nachfolge berufen sind. Das Almosen soll weiterhin ein Kennzeichen der Jünger Jesu sein. Tabitha ist Jüngerin (μαθήτρια). Sie ist plötzlich gestorben, aber wurde auferweckt. Paulus erwähnt seine Kollekte in der Diskussion über der Auferstehung der Gerechten. Kornelius als gottesfürchtiger Heide war ein Almosengeber. Daraus ist zu schließen, dass er dadurch als rein und gerecht gefunden wurde. Er durfte sogar auf die Auferstehung der Gerechten hoffen. Zu ihm wurde deswegen Petrus gesandt. Diesen Besuch Petri zu Kornelius hat die Episode in Joppe vorbereitet, d.h. insofern sie die Reinheit und die Auferstehung angeht. Das Kerygma Petri beinhaltet also die Auferstehung Jesu und ruft zur Jüngerschaft Jesu (vgl. Apg 10,34–43). Der Glaube an den auferstandenen Jesus rettet Kornelius, weil er schon durch seine Gerechtigkeit dem Gott willkommen war. Jesus vollstreckt, nämlich, das Gericht Gottes, er ist der Richter der Gerechten und der Ungerechten (vgl. Apg 24,15.25). Der einzige Name um gerettet zu werden, ist also der Name Jesu. Von den an seinen Namen Glaubenden und Geretteten entstand eine Gemeinde aus den Juden und Heiden. Sie hat auch eine „jüdische" Prägung durch die Frömmigkeitsübung des Almosengebens. Damit ist klar, dass das Christentum seine Wurzeln im Judentum hat und das „wahre" Israel verkörpert.

Wirtschaftlich-soziale (soziosomatische) Elemente in den evangelischen Heilungen

Szabolcs Czire

Die sich mit der Erfüllung der Zeit entfaltende Botschaft der Heiligen Schrift, d.h. das Sensus plenior, wird häufig dann sichtbar, wenn derartige neuzeitliche wissenschaftliche Modelle als Rahmen der Interpretation verwendet werden, die in der Lage sind, die bis dahin verborgene Tiefe der biblischen Geschichten aufzuzeigen. Im vorliegenden kurzen Vortrag versuche ich für ein besseres Verständnis der erfolgreichen heilbringenden Tätigkeit Jesu einige Standpunkte seitens der gegenüber sozialen Bedeutungen empfindlichen medizinischen und kulturanthropologischen Modelle darzustellen.

Die zwei Grundtexte

Die Heilung des Aussätzigen Mk 1,40–42 (Mt 8,2–3; Lk 5,12–13)	Die Heilung des besessenen Gadareners Mk 5,1–13
Einmal kam ein Aussätziger zu Jesus. Er fiel vor ihm nieder und bat: „Wenn du willst, kannst du mich heilen.“ Jesus **hatte Mitleid** (*σπλαγχνίζομαι, aor.part.)* mit dem Mann. Deshalb streckte er die Hand aus, **berührte ihn** (*ἅπτω – aor. ind.*) und sagte: „Ich will es tun! Sei gesund!“ Im selben Augenblick war der Aussatz verschwunden und der Mann geheilt.	Als sie auf der anderen Seite des Sees die Gegend um Gadara erreichten und Jesus aus dem Boot stieg, lief ihnen ein Mann entgegen. Dieser Mensch wurde von **Dämonen beherrscht** (*ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ)* und hauste in Grabhöhlen. Er war so wild, dass er nicht einmal mit Ketten gebändigt werden konnte. Sooft man ihn auch fesselte und in Ketten legte, jedes Mal riss er sich wieder los. Niemand konnte ihn überwältigen. Tag und Nacht hielt er sich in den Grabhöhlen auf oder irrte in den Bergen umher. Dabei tobte er und schlug mit Steinen auf sich ein. Kaum hatte er Jesus gesehen, warf er sich vor ihm nieder und schrie laut: „Was willst du von mir, Jesus, du Sohn Gottes, des Höchsten? Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht!“ Jesus hatte nämlich dem Dämon befohlen: „Verlass diesen Menschen, du teuflischer Geist!“ Da fragte ihn Jesus: „Wie heißt du?“ Der Dämon antwortete: „Mein Name ist **Legion** *(Λεγιὼν ὄνομά μοι),* denn viele von uns beherrschen diesen Menschen.“ Immer wieder bat er Jesus: »Vertreibe uns nicht aus dieser Gegend!« Nicht weit entfernt an einem Abhang wurde eine große Herde Schweine gehütet. „Lass uns in diese **Schweine** fahren“, bettelten die Dämonen. Jesus erlaubte es ihnen. Jetzt ließen die bösen Geister den Mann frei und bemächtigten sich der Schweine. Die ganze Herde — ungefähr zweitausend Tiere — stürzte den Abhang hinunter in den See und ertrank.

1. DIE GRUNDLAGE UNSERER BETRACHTUNGSWEISE

Wir versuchen einem Pfad zu folgen, der nicht mit einem Überlegenheitsgefühl, einer Hochachtung vortäuschenden Verachtung den allfälligen Vorzug der Zukunft über der Vergangenheit missbraucht. Wir suchen nach Möglichkeiten, in wieweit die Ereignisse der Vergangenheit, insbesondere die Heilungen Jesu und der damalige Glaube an Wunder für uns, die das wirklich große Wunder – die Gesundung – immer noch nicht entschlüsseln konnten, heute eine geltende Botschaft tragen können. Während wir einen Zeitalter überbrückenden Dialog führen, dürfen wir nicht vergessen, dass unsere erstaunlich fortgeschrittene Medizin sich von der Anbahnung emotionaler Beziehungen zwischen Arzt und Patienten immer noch zurückhält, wobei sie den positiven Einfluss der Emotionen – insbesondere den von „Glaube, Hoffnung und Liebe" – auf den Heilungsprozess immer mehr vermutet.

Kaum haben wir uns von dem Körper und Seele zerspaltenden „kartesischen Dualismus" erholt, und obwohl wir wenig über die Konzepte von Krankheit und Gesundheit wissen, begegnen wir dem Wunder der Heilung täglich. Von den Kliniken erwarten wir *die Heilung* unseres im Ensemblespiel des multiplanaren Systems unserer Existenz erkrankten Selbsts, aber häufig wird stattdessen nur ein winziger ausgewählter Teil unseres Körpers *behandelt*. Einst wurde von Sünden, Besessenheit, Dämonen und Geistern gesprochen, heute reden wir von Bakterien und Viren, Hygiene und Ernährung. Wie können wir heute Recht haben, während sie ihr Recht auch behalten, bzw. umgekehrt? Dies wird der grundlegende Ansatz unserer Betrachtung sein.

2. HYPOTHESE

Die Krankheit ist nicht nur eine biologische Realität, sondern auch ein soziales Konstrukt. Sowohl in ihrem Auftreten als auch in ihrem Ertragen ist das entsprechende Bedeutungssystem der Gesellschaft bestimmend. In den antiken mediterranen Gesellschaften kamen diese Effekte zunehmend zur Geltung, weil die Ausarbeitung und die Durchsetzungskraft des Bedeutungssystems außergewöhnlich bestimmend war. Wir sprechen vor allem über *kollektive Gesellschaft*en, in denen *Ehre* und *Scham, Reinheit* und *Unreinheit* ausschlaggebende Werte waren, die die Belastung der einzelnen psychischen und sozialen Effekte verstärkt haben. In diesen *kollektiven Gesellschaften* wurde der Körper des Menschen als der Körper der Gemeinschaft gedeutet, und die Krankheit wurde unter strengster Kontrolle gehalten, da sie als gefährdend für die Gemeinschaft betrachtet wurde. Gleichzeitig galten weiterhin auch die wirtschaftlichen und politischen Aspekte in weiten Kreisen, was wir im Phänomenbereich der Besessenheit sehr gut verfolgen können. Heute wissen wir immer mehr über die Art und Weise, wie die wirtschaftlich-sozialen Faktoren den Gesundheitszustand beeinflussen und psychosomatische, bzw. soziosomatische Krankheiten

erstellen können. Die erfolgreiche therapeutische Aktivität greift im Wesentlichen in diese Effekte ein, und dieser Eingriff ruft dann auf Umwegen den Heilungsprozess hervor. Im Nachfolgenden werden die obigen Fragenkomplexe behandelt: Wir werden die Natur der Psychosomatik, das Gesundheitssystem der biblischen Zeiten und darin die Stellung Jesu, die Krankheit als soziales Konstrukt, die „Ökonomie" der Heilung auf Basis der Gegenseitigkeitsmodelle, sowie die statusändernde rituelle Natur der Heilung untersuchen, und im Licht dessen werden wir nach dem tieferen Sinn unserer beiden grundlegenden Texte suchen.

3. PSYCHOSOMATIK UND SOZIOSOMATIK

Die psychosomatischen – oder, genauer gesagt: die psycho-neuro-immun-endokrinen – Studien reichen mehrere Jahrzehnte zurück.[1] Innerhalb dieser trat in den letzten Jahrzehnten die Soziosomatik auf, die untersucht, auf welche Weise – also durch welche detaillierten pathophysiologischen Mechanismen – die sozio-ökonomischen Bedingungen, die religiösen und andere Überzeugungen und Bedeutungen Auswirkungen auf den Gesundheitszustand haben.

Gábor Kapócs berichtet über eine Reihe von Forschungen, die die Korrelation zwischen der Stelle des Menschen auf der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Rangleiter und seinen Gesundheitszustand empirisch bewiesen haben.[2]

Die Menschen, die sich niedrig eingestuft haben, reagierten mit stärkeren Gefühlen auf die äußeren Reize: Mit einer funktionellen Magnetresonanztomographie war es nachweisbar, dass sich in ihrem Mandelkern – das Zentrum des limbischen Systems –, also in ihrer Amygdala eine erhöhte Durchblutung gezeigt hat, d.h., dass bei ihnen das für die Reaktionen des Gehirns auf Emotionen verantwortliche limbische System intensiver reagiert hat. Laut anderer Studien waren bei den Menschen, die sich niedrig eingestuft haben, die Volumen einiger Kortex-Teile des limbischen Systems kleiner, gemäß tomographischen Untersuchungen. Folglich hat das mit der gesellschaftlichen Rangleiter verbundene Gefühl eine direkte Projektion in einem bestimmten Bereich des zentralen Nervensystems, die empirisch bestimmt werden kann. Somit beeinflusst unser Bild über diese Welt direkt unsere Reaktionen auf Umweltreize. Wenn dieser Zustand anhält, führt er zu Krankheiten. Dies passiert im Wesentlichen wegen des chronischen Stresses, welcher, falls langfristig in Form von

[1] Psychosomatische Forschung war bisher vor allem von psychodynamischen Ansätzen dominiert. Heutzutage, mit der beeindruckenden Entwicklung von zwei neuen Wissenschaftsbereichen – Psychoendokrinologie, Psychoneuroimmunologie – wird es mehr auf den folgenden fokussiert: Die Beziehung zwischen dem Lernen und physikalischen Prozessen: Selbstregulation, Biofeedback; kognitive Prozesse, die Rolle der Bedeutungen, der Glaubenssysteme. Das letztere gehört im Wesentlichen zum soziosomatischen Bereich und dient als Basis unseres gegenwärtigen Ansatzes. Vgl. Richard D. LANE (et all.): The Rebirth of Neuroscience in Psychosomatic Medicine, Part I: Historical Context, Methods, and Relevant Basic Science. In: *Psychosomatic Medicine* 71:117–134 (2009). Christopher PETERSON, Lisa M. BOSSIO: *Health and Optimism*. Free Press, 1991.

[2] http://www.elitmed.hu. Die klassische Untersuchung war die Whitehall-Studie.

Emotionen ausgedrückt wird, zu physiologischen Veränderungen führt. Im Körper erfolgen solche neuro-endokrine Veränderungen, die mit der Organisation der Gehirnrinde und des limbischen Systems, der Vermittlung des Hypothalamus und Hypophyse schädliche Wirkungen in den verschiedenen Zielorganen ausüben.

4. DIE KRANKHEIT ALS SOZIALES KONSTRUKT. KRANKHEIT UND LEIDEN

Laut des medizinischen Anthropologen Arthur Kleinman[3] sind die Gesundheit, die Krankheit und Gesundheitsfragen im Allgemeinen in jeder Gesellschaft von *kulturellen Systemen* artikuliert.[4] Auch das Gesundheitssystem ist, wie die anderen kulturellen Systeme der Gesellschaft – wie Familiensysteme, oder religiöse Systeme – ein auf Werte, Verhaltensnormen und Konventionen gebautes *symbolisches System*.[5] Das Gesundheitssystem beeinflusst das, was in einer Gesellschaft als Gesundheit oder Krankheit betrachtet wird, umgrenzt die Erklärungen über die Ursachen von Krankheiten, und sogar die mit den einzelnen Krankheiten verbundenen Symptome, Verhaltensweisen und Behandlungsmethoden. Vereinfacht gesagt, definiert es die systematischen Beziehungen dieser Komponenten.

Jede Kultur schafft also ihr eigenes Bedeutungssystem über Gesundheit, Heilung und Gesundheit, und folglich können wir über Gesundheit und Krankheit als soziales Konstrukt sprechen. Damit leugnen wir die physikalische und biologische Realität der Krankheit nicht, sondern betonen die Wahrheit der mit der Krankheit verbundenen Bedeutungen, die sowohl im Auftreten als auch im Ertragen der Krankheit eine Schlüsselrolle spielen.

Zwecks der Darstellung der Dualität der Krankheit, teilweise als Tatsache und teilweise als soziales Konstrukt, schlägt die (medizinische) Anthropologie schon seit längerer Zeit vor, eine Untercheidung zwischen Leiden (disease) und Krankheit (ill-

[3] Arthur KLEINMAN: *Patients and Healers in the Context of Culture.* Berkeley, University of California Press, 1989 und „Concepts and a Model for the Comparation of Medical Systems as Cultural Systems" In: Caroline Currer – Meg Stacey (Hrsg.): *A Comparative Perspective.* New York, Berg, 1986, 29–47. Vor allem bietet Kleinman solche kulturumfassenden Ergebnisse durch medizinisch-anthropologische Forschungen, die auch für die Beschreibung antiker medizinischen Systeme als nützlich angesehen werden. Diese Studien versuchen die Gesundheitssysteme der einzelnen Gesellschaften auf Basis sozialer Systemtheorien zu beschreiben. Die Nützlichste dieser Systemtheorien wurde von Ervin László vorgeschlagen. (*The Systems View of the World. The Natural Philosophy of the New Developments in the Sciences.* New York, George Braziller, 1972 és *Introduction to the Systems Philosophy. Towards a New Paradigm of Contemporary Thought.* New York, Harper and Row, 1972.)

[4] Arthur KLEINMAN: *Concepts and a Model,* 31–32.

[5] Die frühen Werke von Mary T. DOUGLAS sind für die Entwicklung der symbolischen Anthropologie, die auch die biblischen Forschungen beeinflusst, grundlegend: *Purity and Pollution. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.* London, Routledge und Kegan Paul, 1966; *Natural Symbols, Explorations in Cosmology.* New York, Pantheon Books, 1982. Es ist erfreulich, dass eine Auswahl ihrer frühen Werke auch auf Ungarisch erschienen ist: Mary DOUGLAS: *Rejtett jelentések.* Budapest, Osiris, 2003.

ness) zu machen. Nach dieser Differenzierung bezieht sich das Leiden auf Störungen im System des biologischen und/oder psychologischen Körpers, während die Krankheit die als Folge des Leidens aufgetretene psychologische und soziale Abwertung bezeichnet. Folglich wird das Leiden behandelt und die Krankheit geheilt.[6] Jesus war im klassischen Sinne kein Arzt, also er behandelte nicht, sondern er war ein „wundersamer" Heiler, der diejenige geheilt hat, die teils als Folge der körperlichen Erkrankungen aufgetretene gewichtige Abwertung und teils wegen gesellschaftlicher Konventionen und „Kodes" als „Außerseiter" gegolten hatten, ihnen ihr Wertebewusstsein zurückgab, sie in die Gemeinschaft zurückintegrierte.

5. DIE STELLUNG JESU

Ausgehend von dem systemtheoretischen Vorschlag *Kleinmans,* bzw. von dem universalen anthropologischen Modell der Gesundheitssysteme, versucht *John Pilch* die gesundheitlichen Merkmale der antiken Welt zu erfassen, während er ein Modell für die Beschreibung der sozialen Stelle der Heiltätigkeit Jesu bietet.[7]

Hiernach sollte in der antiken Welt zwischen *formalen* und *nicht-formalen* Arten der Heilung unterschieden werden. Während die erste mit den Ärzten in Verbindung gebracht wird, ist die letzte mit Heiligtümern, Volksheilkundigen, Schamanen und Dämonenaustreibern verbunden. Die Erkennung und Bekämpfung der Krankheit kann in drei Bereichen der Gesellschaft stattfinden. Selbstverständlich gab es auch in der Antike einen *professionellen Bereich:* Dazu gehörten *ausgebildete*[8] Ärzte *(iatroi),* die gemäß den „wissenschaftlichen" Kenntnissen der Zeit ihre Heilungstätigkeit ausgeübt haben. Einige der wichtigsten Namen: *Hippokrates* (469–399), *Herophilos* (300–250), *Soranus* (98–138) und *Galen* (129–199). Diese Ärzte haben meistens, den Handwerkern ähnlich, ein Nomadenleben geführt, und waren vor allem auf der Suche nach wohlhabenden Städten, wo sie sich auf Vertragsbasis ansiedeln konnten.

Die Gesundheitsversorgung der römischen Armee war durch solche Ärzte gesichert, während der einfachen Bevölkerung die Dienstleistungen dieser Ärzte fast

---

[6] Diese Unterscheidung, die zunächst recht schwer zu verstehen und scheinbar umständlich ist, wurde von dem Film *Philadelphia* leicht verständlich gemacht, wo der Protagonist, Tom Hanks, an AIDS erkrankt ist (Leiden), das unheilbar ist, doch seine Krankheit wird von der Einstellung seines Umkreises teilweise verschärft (durch seinen Arbeitgeber, durch Fremden) und teilweise geheilt (durch seine Familie, seine Angehörigen). Bezüglich der Wirkungsgeschichte und Verwendung des Modells, siehe John D. CROSSAN: *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus.* Harper One, 1999, 294.

[7] Siehe eine ganze Reihe von hochbedeutenden Studien von John J. PILCH: *„The Health Care System in Matthew: A Social Science Analysis."* In: BTB 16, 1986, 102–106; „Sickness and Healing in Luke–Acts." In: Jerome H. NEYREY (Hrsg.): *The Social World od Luke–Acts. Models for Interpretation.* Peabody, MA: Hendrickson, 1991; *„Insights and Models for Understanding the Healing Activity of the Historical Jesus".* SBLSP, 1993, 154–177.

[8] Über die Fachausbildung antiker Ärzte siehe Herman F. J. HORSTMANSHOFF: The Ancient Physician: Craftsman or Scientist. In: *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 45 (1990), 176–187.

nie zur Verfügung standen. Die Bauernschaft wandte sich bei Erkrankungen meist an eine der nächsten zwei therapeutischen Sektoren: Entweder löste sie ihre Probleme in der Familie *(direkter Sektor*[9]*),* oder im Rahmen des *Volkssektors*. Zum Letzteren gehörten Volksheiler, denen die Gemeinschaft besondere Kräfte zugeschrieben hatte, und die, aufgrund des Mangels an Fachausbildung, vollständig die allgemeine Auffassung über die Ursachen der Krankheit, bzw. die Methoden der Heilung geteilt haben.[10] Sie haben ihre Heilungstätigkeiten öffentlich praktiziert und als Gegenleistung alles angenommen, was die Gemeinschaft ihnen bieten konnte. Die einfache Bevölkerung suchte also nach dem Weg der Heilung entweder innerhalb der Familie und bei den Priestern, heiligen Stätten (populärer Sektor), oder wandte sich an heilige Männer, Propheten und Exorzisten, oder ähnliche (Volkssektor) um Hilfe. Gemäß diesem kulturanthropologischen Modell soll die soziale Stellung Jesu im *Volkssektor* ermittelt werden, wobei alle Merkmale dieses Sektors für die Interpretation behilflich sein können.

6. DIE „ÖKONOMIE" DER HEILUNG - GEGENSEITIGKEITSMODELLE

In Bezug auf die Austauschtheorie wird der bis heute gültige Ausgangspunkt der anthropologischen Forschungen vom Modellvorschlag von Marshall Sahlin geliefert, der zwischen drei Formen der Reziprozität in der Praxis der antiken mediterranen Welt unterscheidet.[11] Die *generalisierte Reziprozität (generalized reciprocity)* stellt den Typ der selbstlosen Beziehung dar, in der „der andere der erste ist", deswegen gibt man, ohne dafür eine Gegenleistung zu erwarten. Dieser Beziehungstyp kommt überwiegend in der Familie und innerhalb der Verwandtschaft vor, seine typische Form ist die Beziehung der Eltern zu den Kindern (vgl. Mt 7,11; Lk 11,11–13; Lk 10,33–35, Apg 3,6). Die *ausgewogene Reziprozität (balanced reciprocity)* kommt, unter Berücksichtigung der beiderseitigen Interessen, in erster Linie unter Freunden, in Bekanntschaften und in der eigenen Gemeinschaft vor (biblische Beispiele: 1. Kor 9,3,12; Mt 10,10; Lk 10,7; Ps 116). Die *negative Reziprozität* setzt nur die eigenen Interessen auf Kosten des anderen durch, der sich meist als Feind oder Fremde in der Beziehung beteiligt. Ausbeutung, Raub, unerwidert zu bekommen, auch dort zu ern-

[9] Pilch bezeichnet dies als *popular sector,* vgl: John J. Pilch: Sickness and Healing, 194–197. Laut der Kulturanthropologie versuchen etwa 70 bis 90 Prozent der Menschen ihre gesundheitlichen Probleme im Kreis der Familie zu lösen, vgl. A. Kleinman: *Concepts and a Model,* 33.

[10] Auf einen solchen gemeinsamen Code kann es hinweisen, wie in jüdischer Umgebung Jesu die Ursachen von Hauterkrankungen im Geiste von Lev 13–14 erklärt wurden, d.h. im Rahmen von Vorstellungen der Sünde und Unreinheit. Wir werden dazu später mehr sagen.

[11] Vgl. Marshall Sahlins: *Stone Age Economics.* Chicago, Aldine–Atherton, 1972, 185–230. Für seine Bibeladaptation, vor allem in Bezug auf die Tischgemeinschaft, siehe: Bruce J. Malina: *Christian Origins and Cultural Anthropology,* 98–106; Jerome H. Neyrey: „Ceremonies in Luke–Acts: The Case of Meals and Table–Fellowship". In: Jerome H. Neyrey (Hrsg.): *The Social World of Luke–Acts. Models for Interpretation.* Peabody, MA, Hendrickson, 1991, 371–386.

ten, wo man nicht gesät hat (z.B. Lk 10:30; Lk 19,22), charakterisieren diese Art von Beziehung.

Anhand der vorgeschlagenen Austauschtheorie kann man die Frage stellen, was für Waren in den Heilungsgeschichten ausgetauscht wurden. Kurz gesagt, der Heiler liefert Heilung, also Zugang zu den (göttlichen) Kräften, die er besitzt und erhält dafür materielle Güter und/oder Ehre, öffentliche Anerkennung und Einfluss.

Auf Basis der neutestamentlichen Berichte fällt gleich auf, dass Jesus für seine Heilungen weder Geld noch Lebensmittel oder andere materielle Güter hingenommen hat. (In diesem Zusammenhang kann Lk 8,1–3 einige Fragen aufwerfen: „ …er reiste … und die zwölf mit ihm, dazu etliche Weiber, die er gesund hatte gemacht von den bösen Geistern und Krankheiten, … die ihm Handreichung taten von ihrer Habe.")

Wäre es kein Fehler, die Heiltätigkeit Jesu nur in der Kategorie der *generalisierten Reziprozität* zu interpretierten? Wahrscheinlich doch. Sie muss also auch im Rahmen der *ausgewogenen Reziprozität* genauer betrachtet werden.

Dazu müssen wir aber zuerst über die *Wohltäter* in der Antike sprechen. Die Untersuchung dieses Phänomens hat eine lange Geschichte[12], jedoch widmete ihm die Bibelforschung nur kürzlich mehr Aufmerksamkeit.[13] Die Wohltäter sind die charakteristischen Personen der auf dem Prinzip Gönner-Klient basierenden sozialen Struktur.[14] Laut der Zusammenfassung *Dankers* sind die „Wohltäter" solche Gönner, die von einer Gemeinschaft für ihre Spende (Gebäude, Einrichtung usw.) oder für eine bedeutungsvolle Wohltat (Erteilung des Stadtstatus, Steuerbegünstigung usw., oder diesbezügliche Vermittlung) Wohltäter oder Erlöser genannt werden. Mit diesem Titel wurde oft ein Arzt, der für eine lange Zeit pflichttreu im Dienste der Gemeinschaft stand, ein Künstler oder ein Amtsinhaber ausgezeichnet. Die Erklärung

[12] Vgl. Arthur D. Nock: Soter and Euergetes. In: Zeph Steward (Hrsg.): *Essays on Religion and the Ancient World.* Harvard University Press, 1972, II. 722–735.

[13] Als Wegbereiter wird Frederick W. Danker betrachtet, der in seinem 1972 erschienenen Werk: *Jesus and the New Age. A Commentary on St. Luke's Gospel.* Philadelphia, Fortress Press, das angesammelte Material über die Wohltäter in der Antike zum ersten Mal in einer Jesus-Studie veröffentlicht hat. Siehe auch: Bruce J. Malina: *New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. Louisville, Westminster/John Knox, 1993, 28–54; Bruce J. Malina – Jerome H. Neyrey: Honor and Shame in Luke–Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World. In: *The Social world of Luke–Acts. Models for Interpretations.* Baker Academic Press, 1999, 25–66; Halvor Moxnes: Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans. In: Jacob Neusner: *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clarke Kee.* Philadelphia, Fortress Press, 1988, 207–218.

[14] Der Begriff, der heute im allgemeinen Sprachgebrauch verwendet wird, wurde von Gerhard E. Lenski eingeführt (*Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. University of North Carolina Press, 1984), für die Bezeichnung des vertikalen Beziehungssystems der zeitgenössischen Gesellschaft. Das Gönner-Klient Beziehungssystem war nicht nur zwischen dem Herrscher und seiner Klasse charakteristisch, sondern selbst die Mitglieder der Elite haben in komplexen Gönner-Klient-Beziehungssystemen miteinander gelebt; die mit höherem Prestige unterstützten diejenige, die weniger Prestige hatten, die mit Ergebenheit und geeigneten Diensten dies erwidert haben. Die Beziehungen innerhalb der Elite werden im Allgemeinen als Gönner-Protegé Beziehungen bezeichnet, damit einerseits der offensive Begriff „Klient" vermieden wird, und andererseits um anzuzeigen, dass selbst die „Protegés" sich hoch im gesamten Gönner-Klient-Hierarchie-System der Gesellschaft befanden.

zum Wohltäter musste laut des „Ehren-Kanons" in breiter Öffentlichkeit stattfinden. Gemäß dem Prinzip der Gegenseitigkeit erhielt der Wohltäter manchmal eine finanzielle Gegenleistung (Geld, Goldkrone, Ehrenzeichen, einen ausgesuchten Theatersitzplatz, Vorstandsmitgliedschaft), aber in jedem Fall erhielt er die Hochschätzung (öffentliche Anerkennung) der Gemeinschaft. Er musste jedoch seine Loyalität gegenüber der Gemeinschaft bewahren und diese weiter unterstützen.

Das Gönner-Klient-Gesellschaftsverhältnis, das Wohltäter-Phänomen, und das Prinzip der Gegenseitigkeit macht es deutlich, dass in den Gesellschaften der antiken Welt die Ehre (Ruhm, Hochachtung, Respekt, Würde) einen fundamentalen Wert dargestellt hat. Die antiken Gesellschaften lebten in der Spannung der zwei Pole: Ehre und Scham.[15] Paulus schätzt sie auch hoch (Röm 2,7.10), und die neutestamentlichen Doxologien fordern immer Hochachtung und Ehre für Gott als Vergeltung für seine Wohltaten (vgl. Röm 16,25–27; 1 Tim 6,15–16; Jud 24–25).

In der Antike war also Respekt und Hochachtung das häufigste „Tauschmittel". In den Wunder-Geschichten der Evangelien wird oft darauf hingewiesen, dass die Ehre und das Ansehen Jesu durch seine Wunder wuchs, z.B. Mk 1,32–33.37.45; 5,20; 6,2–3. Die „Zeichenquelle" Johannes bezieht sich auch konkret darauf (Joh 2,11; 20,31). Vielleicht sollten wir das aus dem Q stammenden Gespräch zwischen Jesu und den Jüngern Johannes des Täufers in diesem Sinne verstehen, wenn er für die Bestätigung des Ansehens Jesu seine Wunder und Heilungen aufzeigt (Mt 11,2–5). Wahrscheinlich verfahren wir richtig, wenn wir eine ähnliche Herangehensweise an Mk 2,10 zeigen: „Auf das ihr aber wisset, dass des Menschen Sohn Macht hat, zu vergeben die Sünden auf Erden, (sprach er zu dem Gichtbrüchigen)". In einigen Fällen jedoch können wir keinen Hinweis darauf finden, dass die Heilungen Jesu ihm Ehre brachten (z.B. Mk 7,37; Mt 8,17; Lk 7,16). Laut Markus hatten „ihn die Hohenpriester aus Neid überantwortet." (15,10). Seine Heilungen und Ehre riefen Neid und Rivalität hervor, die Jesus zur Verteidigung seiner Ehre (seines Ansehens) ermutigt haben (neben dem klassischen Beispiel in Mk 6,1–6, siehe auch Mk 3,1–6; Lk 13,10–17; Joh 11,45–50).

7. DIE HEILUNG ALS STATUSBILDENDES RITUAL

Die Heilungstätigkeiten Jesu brachten jedes Mal eine Statusänderung mit sich. Die anthropologische Untersuchung der Rituale hat bezüglich unseres Themas eine ganze Reihe von nützlichen Fragen aufgeworfen. Die Rituale, als den sozialen Übergang, die Status-Transformation begleitende[16] religiöse Verhaltensweisen, könnten als Hin

[15] Eine anthropologische Definition der Ehre: Der Wert einer Person in den Augen des Selbst und der Gemeinde, sein Bedarf an Stolz, die Anerkennung dieses Bedarfs von der Gemeinschaft, also sein Recht auf Stolz. Neyrey zitiert Julian Pitt–Rivers (*Miracles, in Other Words,* Note 57.).

[16] Für den vielumstrittenen Unterschied zwischen Ritual und Zeremonie siehe Raymond Firth–John Skorupski: *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology.* Cambridge University Press, 1976, 164. Im biblischen Kontext: Mark McVann: Rituals

tergrundmodelle für die Deutung der Heilungen dienen. In diesem Prozess wurde der Kranke geheilt, dem Sünder wurden seine Sünden vergeben, der Unreine wurde gereinigt, der Verachtete wurde in die Tischgemeinschaft aufgenommen.

Die Ritualforschung legt hohen Wert auf das Ansehen, die Autorität der Person, die das Ritual durchführt. Es wäre naiv zu glauben, dass die „offiziellen Heiler" der Volksheiler gegenüber gleichgültig blieben. Zugleich standen einige religiöse Gruppen, zur Institutionen erhobene Gemeinschaften in rivalisierendem Verhältnis zueinander, und sie bezeichneten einander als unzuständig oder illegitim. Der Spruch in Mk 13,22 weist zum Beispiel auf eine solche Situation hin: „Denn es werden sich erheben falsche Christi und falsche Propheten, die Zeichen und Wunder tun, dass sie auch die Auserwählten verführen, so es möglich wäre". Aber auch die zwischen den Jüngern Jesu und denen Johannes des Täufers gefallelen Sprüche drücken solche Rivalitäten aus[17]. Auch kritische Meinungen bezüglich Jesu wurden in den Evangelien ausgedrückt: Mk 3,23; Mt 12,23–24; Joh 7,12. 30–31; 9,24.

Die heilenden Rituale stellen seit jeher ein „politisch sensibles" Phänomen dar. Es ist daher wichtig, auf die soziale Stellung Jesu, auf die soziale Einrichtung, die den Ort darstellt, auf die Natur der Haltung gegenüber Jesu das Augenmerk zu lenken, und festzustellen, ob es eine rivalisierende Gruppe gibt, welche „Etiketten" sie an Jesus hängen, was für Nutzen sie davon haben, usw.

Ein weiterer wichtiger Fragenkomplex entfaltet sich in der Untersuchung der Stufen der Statusänderung, die während des Rituals stattfindet.[18] Verallgemeinernd erfolgt diese Transformation in drei Phasen: Trennung, Zwischenzustand (liminality) und Wiederaufnahme. Für uns ist insbesondere die mittlere Phase von Interesse. Dieser Prozess findet nicht nur gewollt, im Rahmen eines religiösen Rituals statt, sondern kann auch eine spontane Statusänderung in der Gesellschaft darstellen. Die „Kunden" Jesu waren Menschen, die sich in einer Phase des Statusverlustprozesses befanden, hauptsächlich im Zwischenzustand. Jesus hat diesen Prozess umgekehrt und hat die negative Statusänderung in eine positive Richtung geleitet. Kehren wir jetzt zu unseren beiden Grundtexten zurück.

8. DER BESESSENE GADARANER

In der antiken mediterranen Kultur bedeuten die einzelnen Krankheiten wegen ihres von unserem heutigen ganz verschiedenen Gesundheitssystems etwas anderes als was wir heute darunter verstehen. Deshalb sind die in der Bibel auftretenden Begriffe Besessenheit, Blindheit oder Aussatz nicht gleichzusetzen damit, was wir heute mit

of Status Transformation in Luke–Acts: The Case of Jesus the Prophet. In: *The Social World of Luke–Acts,* 334–336.

[17] Vgl. John D.Crossan: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant.* Harper One, 1993, 156–167.

[18] Nach Neyrey, *Miracles in Other Words,* 11–16.

Psychose, Blindheit oder Lepra bezeichnen. Der Einfluss der Gesellschaft ist am einfachsten im Fall der Besessenheit anzutreffen. In den Gesellschaften außerhalb des modernen Europas, in denen die Geister und Dämonen zur alltäglichen Realität gehören, werden die Bereiche und Zustände der Besessenheit, sowie ihre verräterische Verhaltensformen genau umschrieben. Vereinfacht bezeichnet Besessenheit einen Zustand, in dem der Mensch unter den Einfluss fremder Mächte gerät, keine Kontrolle über sich selbst mehr hat, d.h. er hat die Kontrolle „über sein eigenes Haus" verloren. Die verlassenen, unreinen Orte wurden als Aufenthaltsort derartiger unreinen Geister betrachtet. Daher wird in unserer Geschichte erwähnt, dass der Mann zwischen den Gräbern hervorkam. Die starken emotionalen Ausbrüche, sowie die Abhängigkeiten wurden auch der Wirkung von Dämonen zugeschrieben (wie im *Testament der Zwölf Patriarchen,* das in Trunksucht, Sex und Wut die Arbeit der Dämonen sieht). Die Krankheit wurde auch als ein Zustand betrachtet, in dem der Mensch seine Herrschaft über sich selbst verloren hat.

Demnach ist es gewöhnlich, wenn wir die Betrachtungsweise der Bibel vor Augen haben, als Ursache der Krankheit Dämonen oder fremde Geister zu erwähnen. Neuestens wurde dies von der Studie von *George Murdock*[19] bestätigt, nach dessen Auffassung es zutreffend ist, in der Welt Jesu zur Deutung der Krankheitsursache über eine „Geist-Aggression" zu sprechen. Eine ganze Reihe von Autoren versucht, zumindest einige der Geister im Bereich der sozialen Phänomene zu „lokalisieren". Aus unserer Sicht sind jedoch die Ansätze nützlicher, die die Beziehung zwischen der „Besessenheit" und der politischen Unterdrückung (Kolonisierung) untersucht haben.[20]

Seit dem 1971 erschienenen Pionierwerk von Ioan M. Lewis wurde es weitgehend bewiesen, dass das mit dem Sammelwort Besessenheit bezeichnete Phänomen viel häufiger bei den Menschen auftritt, die unter politischer Unterdrückung leben.[21] Sogar die Vermutung Lewis, dass sich die Rituale der Geisteraustreibung vor allem bei der unter fremder Okkupation, politischer Unterdrückung lebenden Gesellschaften entwickelt haben – und deshalb nennt er sie „Widerstandskulte" oder „rituelle Aufstände" – erfuhr ebenfalls Bestätigung. Wenn wir uns von der Gemeinschaftsebene in Richtung Individuumsebene bewegen, ist das Phänomen noch stärker zu beobachten. Die Unterdrückung auf der sozialen Ebene, die Fremdherrschaft führt bei den

[19] George Murdock hat die statistische Kennziffer der Erkrankungstheorien und des Auftretens bestimmter Krankheiten, bzw. deren Auswirkungen auf andere soziale Phänomene in verschiedenen Kulturen untersucht. Nach seiner Meinung kann in der mediterranen Welt die Hexerei als Krankheitsursache ausgeschlossen werden, dafür ist jedoch die „Geist-Aggression" charakteristisch: „in jeder Gesellschaft, deren wirtschaftliche Nachhaltigkeit unmittelbar auf Tierhaltung basiert, ist die Geist-Aggression entweder die primäre Ursache der Krankheit oder ihre sekundäre Folge." (*Theories of Illness. A World Survey*. University of Pittsburg Press, 1980, 82). Die Untersuchung und Sortierung der biblischen Heilungsgeschichten unternahm John Pilch, je nachdem sie direkt auf Geist-Besatzung zurückgeleitet werden können oder nicht. (*Sickness and Healings in Luke–Acts,* 200–209).

[20] Zum forschungsgeschichtlichen Überblick siehe: John D. Crossan: *The Historical Jesus,* 303–304, 313–332; und *The Birth of Christianity,* 298–302.

[21] Ioan M. Lewis: *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.* Penguin Anthropology Library, Baltimore, 1971.

Individuen oft zu Persönlichkeitsspaltungen oder dissoziative Persönlichkeitsstörungen. In Übereinstimmung mit der eigenen Identität muss er einerseits die Unterdrücker hassen, andererseits ist er jedoch gezwungen ihm zu gehorchen, seine Macht sogar zu beneiden und zu bewundern.[22] Die daraus resultierende Krankheit ist im Wesentlichen eine Form der Rebellion, die einfachste und unschuldigste Revolte: Sich am nicht bewusst werdenden Protest zu erkranken. Denn wie könnte man sonst dieser aussichtslosen, zwiespaltigen Situation der Unterdrückten ins Auge sehen? Wenn sie ohne Revolte mitwirken, tragen sie letztendlich zu ihrem eigenen Untergang bei. Wenn sie mit Hass und Empörung reagieren, werden sie sich wiederum damit konfrontieren müssen, dass sie einer viel mächtigeren Gewalt entgegenstehen. Und die Soziosomatik wirkt: Der Mensch antwortet auf die unlösbare Situation oft mit einer Krankheit. Zugleich hat die Heilung, der Exorzismus einen politischen Unterton, er kann als symbolischer Widerstand gedeutet werden.

In der Geschichte des besessenen Gadaraners heißt die Besatzungsmacht Legion. Es ist einfach, die Symbolik der Geschichte zu verstehen. Die Legion war die grundlegende Organisationseinheit der römischen Armee. Das Verhalten des Besessenen ist das Verhalten des kontrolllosen, sich in einer Trance befindenden Aufrührers: Er riss sich Fesseln und Ketten ab, er schrie und zerschlug sich mit Steinen. Wo ist der Platz der Legion? Im Schwein, im unreinigsten Tier des Judentums.[23] Und mehr noch, in solchen Schweinen, die ins Meer getrieben werden und endgültig umkommen, was der größte Traum jedes jüdischen Widerstandskämpfers ist.[24]

9. DIE HEILUNG DES AUSSÄTZIGEN

Zunächst soll klargestellt werden, dass der Aussatz hier nicht im modernen medizinischen Sinn (Hansen-Krankheit) gemeint ist. Der hebräische Begriff *sāra'at,* oder der griechische Begriff *lepra* bezeichnen eine ganze Reihe von Hauterkrankungen, und nicht die „Lepra", deren Krankheitserreger, *Mycobacterium leprae,* im Jahr 1868 vom norwegischen Gerhard H. A. Hansen entdeckt wurde. Die „Lepra" war in der

[22] J. D. Crossan: *Jesus. A Revolutionary Biography.* Harper Collins, 1995, 89.

[23] Der Ort der Bibelgeschichte befindet sich größtenteils im Gebiet der Zehn Städte, das vor allem von Griechen bewohnt war. Die ethnische Zusammensetzung des Gebietes kann natürlich nicht als einheitlich betrachtet werden, da hier auch viele Juden lebten (Vgl. *Jewish Encyclopedia,* 1906, „Decapolis, The [„Ten City"]). Auch einige von den Jüngern Jesu stammten aus Dekapolis (vgl. Mk 5,20; Mt 4,25). Nichts ist im Text über die Herkunft des Besessenen gesagt, vermutlich war er Jude, aber bezüglich des politischen Untertons im Text – als eine, von christlichen Juden erzählte Geschichte – ist die Botschaft davon auch nicht direkt betroffen.

[24] Die Besessenheit ist oft von einem Trancezustand begleitet. Viele Kulturen haben eine positive Einstellung zur Trance, die Grundvoraussetzung dafür ist jedoch, die Trance unter Kontrolle zu halten: z.B. die Glossolalie oder Zungenreden, die Schamanentätigkeit.

neutestamentlichen Zeit bekannt, jedoch wurden für ihre Bezeichnung die Begriffe *elephas* oder *elephantiasis* verwendet.[25]

Sollten wir nach sozialen Aspekten dieser Heilungsgeschichte suchen, so müssen wir sie im Kontext einer der Kardinalwerte der antiken jüdischen Kultur, der Frage der Reinheit und Unreinheit betrachten.[26]

In Hinsicht der allgemeinen symbolischen Anthropologie markiert jede Kultur den Platz der Menschen, der Gegenstände und aller anderen möglichen Sachen, die zur Welt der Erfahrung gehören, mit gedachten Grenzen. Der Schmutz, die Verschmutzung (im Folgenden: die Unreinheit) bedeutet in dieser Annäherung nicht weniger als außerhalb Ort (und Zeit) zu sein, wenn etwas sich außerhalb seiner bestimmten Stelle innerhalb des Wertsystems befindet, und es so die Grenzen auf der allgemein anerkannten gesellschaftlichen Landkarte durcheinanderbringt, Verwirrung (Anomalie) schafft. Dies setzt eine größere Ordnung hinter einer menschlichen Welt voraus, gegen welche die Menschen versuchen Bedeutung und Ordnung für ihr eigenes Leben zu finden. Bei den Israeliten gilt Gott als Versinnlicher der vollkommenen Heiligkeit und Reinheit, der allen den Ort und Zeit zugewiesen hat.

Wenn das kulturelle Konzept der „Ordnung" für den biologischen Körper verwendet wird, dann können wir über Gesundheit, Ganzheit sprechen. Der Körper, der unversehrt, heil und ganz ist, ist rein. Im Vergleich dazu werden sowohl „mehr" als auch „weniger" als unrein gesehen. Nach der Gefangenschaft wurden diese (physischen) Reinheitsvorschriften ganz stark betont und spezifiziert.[27]

Es war die revolutionäre Entdeckung von *Mary Douglas,* dass (in den mediterranen kollektiven Kulturen) sich der Körper des Menschen mit dem Körper der Gemeinschaft in einer dialektischen Analogie-Beziehung befindet, so dass für beide die gleichen Tabus und Grenzen gelten, und das gleiche als annehmbar oder verächtlich betrachtet werden kann.[28] In diesem symbolischen System gilt die Reinheit/Unreinheit-bezügliche Regelung als normativ. Laut *Mary Douglas* sind Unreinheit oder

---

[25] Laut der paläopathologischen Eintragungen wurde im Gebiet von Palästina und Ägypten nur ein einziger Leprafall registriert, auch das nach den biblischen Zeiten in Ägypten. So beziehen sich die Gesetze der Lev 13–14 auch auf allgemeine Hautkrankheiten, und nicht speziell auf den Aussatz.

[26] Einige wichtige Studien, die die Beziehung zwischen Krankheit und Reinheit/Unreinheit im biblischen Bereich behandeln: Jacob Nausner: *The Idea of Purity in Ancient Judaism*. Leiden, E. J. Brill, 1973; Jacob Nausner: *History and Purity in First–Century Judaism,* HR 18, 1978; Bruce J. Malina: Clean and Unclean: Understanding Rules of Purity. In: *The New Testament Insights from Cultural Anthropology,* 149–183; Jerome H. Neyrey: *The Idea of Purity in Mark's Gospel.* In: Semeia 35, 1986, 91–128; Jerome H. Neyrey: Unclean, Common, Polluted and Taboo. *Forum* 4.4 (1988), 72–82; Jerome H. Neyrey: Readers Guide to Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy/Profane. The Idea and System of Purity. *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993), 71–81.

[27] Siehe das Gesetz Leviticus, vor allem Teile 21,16–20. Der Priester darf nur ein körperlich, physisch gesunder, unversehrter Mensch sein (der Fall Hyrkanos mit Antigonos), das ähnliche gilt für das Opfertier. In der Qumran-Gemeinschaft war diese Anforderung an körperliche Gesundheit für alle neu eingetretenen Mitglieder gültig, denn nur diese „Heiligen" durften im „heiligen Krieg" teilnehmen (1QSa 2,3–10; 1QM 7,4–7).

[28] Mary Douglas: *Natural Symbols,* vii.

Tabu Konzepte, die sich „außerhalb" davon befinden, was von der Gesellschaft als Ordnung betrachtet wird und dadurch erleidet die Ordnung Gewalt. (Dies setzt also binnen aller Gesellschaften einen Sinn für Ordnung, die an gemeinsamen gesellschaftlichen Konventionen beruht, voraus.) Mit der Regelung aller Aspekte des menschlichen Lebens dienen die Reinheitsgesetze zur Bewahrung der Ganzheit des gesellschaftlichen Körpers. Ein perfekt reiner gesellschaftlicher Körper ähnelt am meisten einem riesigen Behälter, in dem keine Risse, bzw. keine Leckage in jedwelcher Richtung gibt. Die Reinheitsgesetze bewahren also mit vorrangiger Aufmerksamkeit die Außengrenzen des gesellschaftlichen Körpers (teilweise vergleichbar mit den heutigen Visaregelungen und mit den Zuwanderungsgesetzen). Der gesellschaftliche Körper befindet sich in einer Analogie-Beziehung mit dem Körper des Menschen, den die gleichen Reinheitsgesetze dazu befähigen, zum gesellschaftlichen Körper zu gehören. Auch für den Mensch wird also die Bewahrung der Ganzheit und der Vollständigkeit zum religiösen Gebot, und damit, wegen ihrer Grenzlage, wird der Sauberhaltung der Körperöffnungen besondere Aufmerksamkeit geschenkt: Die „Hineingehenden" (koschere Speisen) und die „Herauskommenden" (Spucke, Menstruationsblut, „Samen", Stuhl, Erbrechen (2Pet 2,22), Tränen, usw.) sollen unter Kontrolle gehalten werden. Während Lev 11 Regelungen bezüglich der hineingehenden Lebensmittel und Lev 12 Regelungen bezüglich des herauskommenden Kindes beinhalten, werfen die Kapitel Lev 13–14 das ganz neue Problem der mit Lepra zusammenhängenden Grenzen auf.

Die Haut ist die Grenze des Körpers. Ihre Veränderungen stellen nicht nur eine Bedrohung für die Reinheit des Körpers dar, sondern können auch den Körper der Gemeinschaft verunreinigen. Im Fall der normalen Körperöffnungen ist es ganz deutlich, was als sauber und was als unrein betrachtet wird. Aber wenn im Falle der Hautkrankheit die Aussicht der Entstehen solcher Körperöffnungen, die unter normalen Umständen nicht geben sollten, besteht, und diese außerdem wegen ihrer verborgenen Natur nicht feststellbar sind, gerät das gesamte Reinheitssystem in Gefahr. Von hier aus ist es verständlich, wieso im Fall der „Lepra" die Regelungen im Levitikus nicht bei der Haut aufhören (wie in dem ersten Teil der Kapitel 13–14.), sondern sich auch auf die Kleidung (13,46–59) und sogar auf die Wand des Hauses (14,33–53), also bis zu den äußerlichen Grenzen des Menschenlebens erstrecken.

Im Kontakt zwischen dem Reinen und Unreinen, überträgt sich der Letztere auf die Erste, aber nie umgekehrt. Deswegen ist nach dieser Logik die strenge Abgrenzung und Extraktion aus dem sozialen Raum des Unreinigen so wichtig, weil nur dadurch die Reinheit des Gemeinschaftskörpers beschützbar wird. Körperkontakt mit dem Kranken bedeutet die (symbolische) Ausbreitung der Unreinheit.[29]

Die obigen wurden aus dem Aspekt des Gesetzes formuliert, das dem Beschützen des Gemeinschaftskörpers dient. Aber wie funktioniert das alles bei den Menschen? Was bedeuten das Stigma, die Ausgrenzung, der Ausstoß, die Isolation, die so viele

[29] Für eine detaillierte Analyse siehe: John D.Crossan: *The Historical Jesus,* 321–323; Jerome H. Neyrey: *The Idea of Purity in Mark's Gospel,* 107–108.

Menschen in der Zeit Jesu wegen als kleiner oder größer betrachteten kultischen Unreinheiten betroffen haben? Was bedeutete ein mit einer Hautkrankheit verbundener gesellschaftlicher Werteverlust, d.h. das Ertragen der Krankheit, wenn die öffentliche Meinung sie mit Sünden und der Strafe Gottes assoziiert? Von dieser Annäherung können wir den tieferen Sinn verstehen, der die revolutionäre Art der Bibelgeschichte aufdeckt. All dies wird in ein einziges Wort in der Geschichte konzentriert: Jesus hatte Mitleid und berührte ihn *(apto).* Jesus berührte den „Aussätzigen", dessen Kleidung, und sogar seine Wände und alle seiner Sachen, die mit Unreinheit verseucht waren, und damit hob er ihn in die Gemeinschaft, unter die Menschen im Land Gottes zurück.[30]

10. FAZIT

Die Voraussetzung für jede psychosomatische (und soziomatische) Heilung aus den Evangelien ist der Glaube an Jesus als Heiler und Sohn Gottes. Dieses Ansehen ist Garant für den Glauben, der den Heilungsprozess hervorruft. Die aktuellen wissenschaftlichen Modelle verhelfen uns zur Deutung des antiken Gesundheitssystems und der daran knüpfenden Bedeutungen. Die Heilung bedeutet stets den Wegfall des Gefühls der Gebrochenheit, und die Rückgabe der ursprünglichen Ganzheit, der Gesundheit, der Vollständigkeit des Menschen. Der Verlust der Ganzheit ist nicht so sehr auf der Ebene des körperlichen Leidens unerträglich, sondern vor allem auf der Ebene des gesellschaftlichen Werteverlustes.

Im strengen Reinheit-Unreinheit-System der biblischen Kultur erlebte der zum Unreinen gewordene kranke oder besessene Mensch einen Statusverlust. Die Heilung stellt gleichzeitig ein statusänderndes Ritual dar, das in der Logik der wirtschaftlichen Transaktionen des Zeitalters sowohl auf den Kranken, als auch auf den Heiler Wirkung übte. Nach der Heilung ist der besessene Gadarener, der höchstwahrscheinlich unter der Last der römischen Oppression zusammengebrochen ist, nicht mehr der zwischen Gräber flüchtende Tobsüchtige, sondern einer, dessen böse Dämonen in die Schweine fuhren, und einer, den Jesus unter die seinige zurückschickte, oder, um es mit einem heutigen modernen Wort auszudrücken: rückintegrierte. Nach der Heilung ist der Aussätzige nicht mehr das unreine Wesen, sondern derjenige, der von Jesu berührt wurde und der dadurch sich in der Gesellschaft einen neuen Platz fand.

(Aus dem Ungarischen übersetzt von Renáta Magyari und Réka Sánta-Jakabházi)

[30] Das ähnliche wird betont in der Geschichte der Frau, die den Blutgang hatte, wo die Entstehung des Körperkontakts hervorgehoben wird (Mk 5,21–34).

Jesus' Temple Act: A Case of Collective Exorcism?

Márta Cserháti

There is widespread agreement among scholars that Jesus' action in the Temple, narrated in Mark 11:15–17 and parallels is one of the most secure, historically ascertainable facts of his public career, one which, moreover, provides a direct link to his arrest and execution and is "the chief ground or excuse for bringing him before Caiaphas' council".[1]

At the same time, the interpretation of this incident throws up a number of problems. As the story now stands in Mark's Gospel, it can be variously interpreted as a "cleansing", a purification of the Temple from commercialism or corruption, or as a prediction or threat of the Temple's destruction. Given this ambiguity and exegetical decisions to include or discount Jesus' words accompanying the act (Mark 11:17), it is not easy to determine how Mark wanted to present the incident, and, even more importantly, what Jesus might have intended to convey with his performance. An added difficulty is presented by the question why the temple authorities or the Romans did nothing to prevent the disturbance, what the actual scale of the upheaval could have been, why a typically nonviolent Jesus would engage in a violent act, and so on. These uncertainties have lead some scholars to assume that the story itself is unhistorical and its inclusion is dictated by the needs of the carefully constructed anti-temple motif of the last chapters of Mark (Mark 11–15).[2] The narrative, however, if it is viewed separately from the interpretive Markan sandwich of the cursing of the fig tree, does not perfectly fit this motif, as Craig Evans has shown. Why would the Markan Jesus, Evans argues, protest the corruption of the Temple system, if the whole Temple is now obsolete and ripe for destruction?[3] Why doesn't he unambiguously predict the Temple's doom?

Interpretation

A brief survey of the history of interpretation reveals a great variety of proposals. Within the two major interpretive strands (cleansing versus destruction) we can find a number of different construals of the event. Earlier, mainly Protestant scholarship generally took the view that Jesus wanted to do away with the sacrificial system it-

[1] James D. G. Dunn: *Jesus Remembered,* Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2003, 631.

[2] David Seeley: "Jesus' Temple Act", CBQ 55, 1993, 263–283.

[3] Craig A. Evans: "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?" CBQ 51, 1989, 237–270.

self, replacing it with a more spiritual form of worship.[4] Another suggestion is that he protested the commercial activities that interfered with the inwardness of prayer.[5] Alternatively, he aimed to purify the cult itself[6], or was claiming a place for Gentiles wanting to worship in the Temple (see the quotation from Isa 56)[7], or even intended to abolish the whole institution because it was restricted to Jews alone[8].

E. P. Sanders has shown the anachronism involved in most of these proposals: in first century Palestine, daily offerings in the Temple were an integral part of worship, and traders and money-changers were essential for the performance of sacrifices. A separation of inward spirituality and external ritual reflects a later, 19th century view of what true religion really means.[9] Instead, Sanders suggests that Jesus' act was a symbolic prophetic demonstration predicting the destruction of the Temple, with a view of its restoration in the messianic age. This expectation, however, is only attested in a very few texts from the period.[10]

All of the above interpretations, including Sanders', are primarily religious readings, that is, they all assume that Jesus' problems with the Temple were mainly about religious issues. The problem is that they fail to take into account the very comlplex role of the Temple as an institution embedded in and at the apex of the religious, political, and economic life of the country and the similar role played by temples in the ancient world in general.[11]

THE ROLE OF THE TEMPLE

At the time of Jesus, the Jerusalem Temple was, among other things, a bank: the annual temple-tax made it possible to amass a great wealth in the Temple treasury, so it became the center of monetization in Roman Palestine. Moreover, after the deposition of Archelaus as king, it also became the primary political institution, with the high priests acting as client-rulers for the Romans. In short, "the religion of the temple was…a political religion with economic consequences"[12]

---

[4] a more recent version of this approach, with some significant modifications, can be found in R. Hamerton Kelly's Girardian interpretation of the Temple act.

[5] Joseph A. Fitzmyer: *The Gospel According to Luke (X–XXIV),* Garden City, New York, Doubleday, 1266.

[6] Richard H. Hiers: "Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God" JBL9, 1971, 82–90.

[7] Robert Gundry: Matthew: a Commentary on His Literary and Theological Art, Eerdmans, Grand Rapids, 1982, 413.

[8] Eduard Schweizer: *The Gospel According to Mark,* Richmond: John Knox, 1970, 232.

[9] see Wiliam R. Herzog: *Jesus, Justice and the Reign of God,* Westminster: John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2000.

[10] E. P. Sanders: *Jesus and Judaism,* Philadelphia: Fortress Press, 1985, 67.

[11] the following analysis is based on Herzog.

[12] Herzog, 113.

This period also saw the development of large estates in the countryside, with their absentee landowners, made possible by the massive indebtedness of the peasantry that culminated in foreclosing their land, whereby large numbers of people sank from independent owners to tenant farmers to sharecroppers, as many of the parables in the Gospel tradition testify. Perpetual indebtedness could also be incurred by an inability to pay the Temple tax and various tithes due to the double taxation imposed by both Roman or Herodian and Temple authorities. A good indicator of popular indignation over indebtedness is Josephus' account of the first act of the rebels after taking Jerusalem: they burned the records of debts keept in the temple archives.[13]

Perpetual indebtedness to the Temple also meant perpetual uncleanness because of the inability to partake in the sacrificial system since priests had a monopoly on the forgiveness of sins. For much of the peasantry, this situation jeopardized their whole existence since the fertility of their land and a good crop depended on God's favour, which could only be ensured by regular participation in Temple worship.

Thus, this situation of social crisis cannot be separated from religious issues. The Israelite view of the covenant implies that God cares for and is deeply involved in very concrete, "mundane", everyday matters and acts as the patron of marginal, endangered groups, such as widows, orphans, aliens, and the poor.[14] In the tradition of Israelite prophetic critique, if large groups were excluded from participation in worship and thus communion with God, the main problem lay with the workings of the redemptive media and the priestly groups that controlled it and not the people. If large numbers of people are forced to live permanently in violation of cultic laws, and therefore they cannot offer sacrifice and remove the contagion, cannot receive forgiveness, there is something wrong with the system.

At an earlier stage of his public career, Jesus is already depicted as offering forgiveness outside the cultic channels as in the story of the healing of the paralytic (Mark 2, 1–12) and the story of the "sinful woman" (Luke 7, 36–50). The offence that this causes among the Pharisees and the scribes is not that Jesus usurps the divine prerogative to forgive sins, but rather that he steps into the role of the cult and the priest as the mediator of God's forgiveness,[15] much in the manner of John the Baptist offering baptism for the remission of sins. In both their cases, the offer of forgiveness is at the same time a prophetic critique of the official redemptive media. It is telling in this respect that when, after the temple act, Jesus is questioned by the representatives of official religion by what authority he is doing "these things" (where "doing these things" *(tauta poieis)* almost certainly refers to his prophetic action), he refers back to the baptism of John as a parallel to his own activities (Mark 11, 27–33). Incidentally, this episode also shows up the lack of popular support the temple authori-

[13] Josephus: *Jewish War* 2.426–27.

[14] R. David Kaylor: *Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth,* Westminster: John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1994, 3.

[15] Dunn, 787.

ties have, who are afraid to force the issue because "they were afraid of the crowds". We should also note that Jesus' antagonists do not attack the message of his demonstration in the temple, rather, they question his authority to act in this way.[16]

Apart from economic issues, the temple was also a focus of political aspirations. King Herod, who built the temple, reserved the right to appoint high priests, a practice continued by the Romans. Thus the priestly aristocracy was to provide internal governance, having not only religious but secular authority[17]. The Herodian temple, similarly to other temples in the Hellenistic and Roman world, was a monument to the political aspirations of its builder, Herod, who emulated his patron, Augustus, in creating a monumental temple to legitimate his own rulership and in so doing, he politicized and commercialized the temple cult[18]. Josephus describes the lavish decoration of the temple, covered in gold plates, as well as the luxurious Roman-style villas of the high priestly families. It is not difficult to imagine that Jesus, following in the footsteps of the prophetic tradition, was opposed to this commercialisation that transformed the temple cult and undercut its very purpose by trying to serve God and Mammon at the same time.[19]

The composite quote from the Hebrew Bible in Mark 11: 17 points in the same direction. R. Bultmann dismissed the saying as secondary Christian interpretation, but in fact it is highly plausible in the Judaism of Jesus' immediate environment[20]. The first half of the saying, "my temple should be a house of prayer for all the people" comes from Isa 56, a chapter in which the prophet complains about the unjust "shepherds" of Israel who only look for their own profit (Isa 56:11)[21] and comes from a community of outcasts with an inclusive view of Israel, where even eunuchs and law-abiding Gentiles should be able to worship in the temple.[22] (Isa 56: 4–6). The second half, from Jer 7:11 (but you have made it a den of robbers) is addressed to those who oppress the "widow, the orphan and the alien" and who shed innocent blood, and then seek sanctuary and refuge in the temple, thinking they are safe there. The term *lestes* (robber) in Jesus' time referred to social bandits who, as sons of impoverished peasant families, took to the hills where they hid their loot in caves. If Jesus deliberately evoked the image of these deviant outlaws, then the criticism against the chief priests is even sharper: they are the real deviants, the real robbers[23]. In the words of the prophet Hosea: "As robbers lie in wait for a man, so the priests are banded together." (Hos 6:9)

---

16 Evans, 244.

17 Kaylor, 61.

18 Hans Dieter Betz: "Jesus and the Purity of the Temple (Mk 11, 15–18): A Comparative Religion Approach" JBL116/3, 455–472, 465.

19 see Betz p. 470 on the coherence of the Temple Act with Jesus' teaching on wealth.

20 Betz, 458.

21 P. M. Casey: "Culture and Historicity: The Cleansing of the Temple" CBQ 59, 1997, 306–332, 312.

22 Herzog, 141.

23 Herzog, 140.

LEPROSY

Several decades ago, British scholar Duncan Derrett drew an intriguing parallel between the temple incident and the ritual of purification of houses infected with leprosy, as recorded in Lev 14: 33–53. Leprosy was regarded as a penalty for concealed misconduct with assets and rendered unclean all the furniture in the house as well as its inhabitants.[24] Sins were supposed to infect a building. The priest undertaking the ritual inspects the house, orders it to be emptied (all the furniture must be taken outside), and if the leprosy has spread to the walls, he must displace the contaminated stones and replace them with good ones, but if the plaque returns, he must dissemble the whole house (no stone must be left upon another).[25] This parallel would shed light on the otherwise cryptic remark that is found only in Mark (11,16): he did not allow anyone to carry vessels through the temple: "any vessel, and if unstoppered, then its contents also will be unclean"[26]. It is not impossible that Jesus deliberately enacts this purification ritual in the form of a prophetic symbolic act, announcing a conditional threat to the Temple.

This idea can be taken further if we consider the verb used in Mark 11:25: *ekballein,* the verb otherwise used in the context of exorcism in the Gospel tradition, some 37 times. *Ekballein* (to cast out) also appears in all of the parallels, even in John's version. *Ekballein,* in the case of healings and exorcisms, means freeing the person involved from an unclean spirit, an oppressive, invasive presence that distorts the person's true identity and prevents him or her from functioning normally. It thus restores the true identity of the person. In the case of the temple, the normal functioning is that of a house of prayer. Can we say then, that the Temple act can be seen as a case of collective exorcism?

American scholar Walter Wink interprets Jesus' demonstration in the temple as an exorcism of collective evil, standing in the line of the great symbolic acts of the prophets in Jewish tradition[27]. The point of such a demonstration is not in the first place reform, "but revelation of unsuspected evil in high places"[28]. This explains why it does not really matter that the disturbance created by Jesus was only minor, and the traders and money-changers were soon back in their stalls. They were not at the centre of the event, only a small and necessary part of the working of the temple system. The real problem, Wink says, is that the whole system was out of order, and has become demon-possessed. The social demonic, Wink says, "is the spirit exuded by a corporate structure that has turned its back on its divine vocation and has made its

---

[24] J. Duncan M. Derrett: "No Stone Upon Another: Leprosy and the Temple" JSNT 30, 1987, 3–20, 6.

[25] Derrett, 7.

[26] Derrett, 10.

[27] Walter Wink: Unmasking the Powers: The Invisible Forces that Determine Human Existence, Philaderlphia: Fortress Press, 1986, 65.

[28] ibid.

own goals the highest good"[29]. In such a case the institution must be reminded of its original vocation, and everybody who is part of the system must take responsibility for their role in it. The function of a collective exorcism is revealing the demonic and reminding all participants of their share in collective evil.

[29] Wink, 51.

Jesus und die Tempelsteuer

Balázs Csernai

Einleitung

Wenn man das Leben Jesu erforscht, wird man sich immer mehr bewusst, wie anders die Welt und das alltägliche Leben von damals funktionierte als heute. Unter anderem folgte die Wirtschaft ganz anderen Regeln. Auf die Frage, was Jesus über die Wirtschaft sagt, kann man auf die Seligpreisung der Armen sowie auf sein Vertrauen auf die Vorsehung des Himmlischen Vaters hinweisen. Das ganz andere „Wirtschaftsmodell" Jesu mit den vielen Gastmählern fällt sofort auf. Sein Denken über die wirtschaftlichen Angelegenheiten scheint mit unserer globalen Wirtschaft von heute unvereinbar zu sein. Sein Modell ist heute kaum zu praktizieren, evtl. kleinere Gruppen können es versuchen; niemand würde versuchen, die Weltwirtschaft von heute auf seine Ideen aufzubauen. Matthäus überliefert uns aber eine kleine Erzählung, welche Jesus als einen Akteur im wirtschaftlichen Leben zeigt, nämlich als Steuerzahler. Diese Erzählung ist reich an Schwierigkeiten. Über die Auffassung von Jesus über die Steuer wird nicht er selbst, sondern Petrus gefragt; Jesus gibt später eine rätselhafte Antwort. Was Jesus über die Steuer sagt und wie er dann handelt scheint widersprüchlich zu sein; es ist ziemlich ungewöhnlich in Bezug auf Jesus. Nur in dieser Erzählung tut Jesus ein Wunder in seinen persönlichen Angelegenheiten.

Mt 17,24–27 wird in der Forschung unterschiedlich ausgelegt. Es lohnt sich, zuerst die wichtigsten Fragen zu formulieren, um durch die Antworten klären zu können, was für ein Steuerzahler Jesus war.

Die erste Frage ist, worauf sich das *Didrachma* bezieht. Vor der Zerstörung des Tempels von Jerusalem hat das die Steuer bezeichnet, welche für die Deckung der kultischen Ausgaben des Tempelbetriebs eingeführt worden war. Die Einzelheiten dieser Art von Steuer sind umstritten. Die Römer haben diese Steuer nach der Zerstörung der Tempel nicht aufgehoben, sondern selbst für die Finanzierung des Tempels Jupiter Capitolinus eingezogen und nannten sie *fiscus judaicus*. Für welche Art von Steuer man sich dann entscheidet, hängt natürlich mit der in der Forschung umstrittenen Datierung sowie der historischen Beurteilung der Perikope zusammen.

Die zweite große Frage bezieht sich auf das Gleichnis in V 25f. Zuerst ist zu klären, ob Jesus hier ein Gleichnis oder eine Allegorie erzählt. Geht es um ein Gleichnis, dann stellt sich die Frage, warum Jesus über die Freiheit der Söhne spricht und dann keinen Gebrauch davon macht. Geht es um eine Allegorie, wird der Bezug auf den König und dessen Söhne unklar. In den meisten Interpretationen wird der König mit Gott, die Söhne mit den Söhnen Gottes (seien es die Juden oder die Christen) gleichgestellt, sie sollen also von der Tempelsteuer befreit sein.

Schließlich ist zu klären, warum Jesus die Tempelsteuer trotzdem bezahlt und warum er ein Wunder tut, um die Steuer bezahlen zu können. Meistens wird dabei

auf die Meidung von Ärgernis hingewiesen, worüber Jesus öfter spricht; er selbst meidet aber das Ärgernis meistens nicht, wenn es um seine Beziehung zu Gott als Vater geht.

DIE KÖNIGE DIESER WELT UND IHRE SÖHNE (V 25B-26)

Aufgrund der Worte *König,* die *Söhne* und *frei* wird meistens angenommen, dass Jesus in diesem Wort über seine eigene Gottesbeziehung spricht, sowie über die Beziehung seiner Nachfolger zu Gott.[1] In den Gleichnissen Jesu wird nämlich Gott öfters mit einem König verglichen.[2] Wenn die Söhne der Könige keine Steuer zu zahlen haben, dann brauchen die Söhne Gottes die (kultische) Tempelsteuer nicht zu verrichten. Da Jesus der Sohn Gottes ist, ist er frei von dieser Steuer, und seine Nachfolger partizipieren an seiner Freiheit.

Diese Auslegung schafft aber mehr Schwierigkeiten, als sie zu lösen vermag. Erstens: Jesus verrichtet trotz seiner Freiheit die Tempelsteuer, er wirkt sogar ein kleines Wunder, um die Steuer bezahlen zu können. Das scheint dem Bild zu widersprechen, das wir von Jesus sonst haben – er geht mit völliger Freiheit mit den Reinheitsgesetzen und mit dem Sabbat um. In diesen Fällen kümmert sich Jesus nicht um das von ihm verursachte Ärgernis; der Hinweis auf die Meidung von Ärgernis scheint also zu kurz zu greifen, um sein Verhalten in diesem Fall zu erklären.[3]

---

[1] TRILLING: *Mt,* 121 meint, der Sohn (Jesus) und seine Jünger (die Familie des Sohnes) seien frei von der Steuer. Nach SCHWEIZER: *Mt,* 231–233 ist Jesus der Sohn, er braucht also die Steuer nicht zu zahlen, aber er und nach ihm die Gemeinde kann es freiwillig tun. HORBURY: *Tax,* 283; 285 bezieht die Söhne auf Israel. Vom Volk Gottes soll im Namen Gottes keine Steuer gesammelt werden. Nach GNILKA: *Mt,* 116 partizipieren die Christen an der Sohnschaft Jesu. Sie haben eine neue Beziehung zu Gott, welche ihnen die Freiheit von der Tempelsteuer gewährt. DAUTZENBERG: *Tempel,* 225 weist auf die Unterschiede in der Gottesbeziehung Jesu und des Judentums hin. Aus der Gottesbeziehung folgt die unterschiedliche Einstellung zur Tempelsteuer. CHILTON: *Coin,* 347 bezieht das Wort *Söhne* auf die von der Synagoge emanzipierte Christen. Nach SPINETOLI: *Mt,* 497 seien die Christen grundsätzlich frei von der Steuer, da sie nur Gott untertan sind, sie können und dürfen aber die Steuer in Hinblick auf die Erhaltung des gesellschaftlichen Friedens bezahlen. LUZ: *Mt,* 534–535 bezieht das Wort *Söhne* im Munde Jesu auf Israel. Jesus kommt aus Galilea, sei also kritisch gegenüber den Gesetzen, lehnt also auch die Tempelsteuer ab. Gegen die vorher genannten Interpretationen interpretiert E. CARTER: *Toll,* 419–422 die Worte *König* und *Söhne* nicht allegorisch, sondern arbeitet die politische Botschaft der Erzählung aus. Die Könige und die Söhne stehen für alle politischen Systeme; die Erzählung zeigt, wie die Jünger Jesu mit der jeweiligen Herrschaft umzugehen haben. PAUL: *Texte,* 67 sieht in den irdischen Königen ein Bild für Gott.

[2] In Mt gibt es drei Gleichnisse, in denen der König Gott repräsentiert: 18,23–35; 22,1–14; 25,31–46.

[3] So werden weitere Gründe für das Zahlen Jesu aufgezählt. Nach GNILKA: *Mt,* 117 geht es um die innere Freiheit: „Im Haus wird die Freiheit verkündet, im äußeren Verhalten ist sie eingeschränkt." VIVIANO: *Mt,* 141 betrachtet die Zahlung der Steuer für einen diplomatischen Akt. Nach LUZ: *Mt,* 535–536 erinnert sich die Gemeinde an Jesus, der die Steuer nicht gezahlt habe, sie selbst verrichtet aber die entsprechende Steuer. Die Erzählung wurde in das Evangelium aufgenommen, weil sie ein Zeugnis für das wunderbare Wissen Jesu ist. TRILLING: *Mt,* 121; BARBIERI: *Mt,* 79 und FRANKEMÖLLE: *Mt,* 144–145 weisen nur auf die Meidung von Ärgernis hin.

Weiters wird bei dieser Auslegung dem Wort δϵ eine sehr starke gegenteilige Bedeutung zugeschrieben, was aber mit dem Wort ἀλλα ausgedrückt wird. Schließlich wird in unserer Perikope nicht von *einem* König berichtet, sondern Jesus spricht von den *Königen der Erde*.[4] Dadurch zeigt er, dass er nun nicht über das Reich Gottes, sondern über die irdischen Gewohnheiten spricht.[5] Es ist aber klar, dass die irdischen Verhältnisse meistens nicht den Regeln des Reiches Gottes entsprechen.

Angesichts dieser Argumente ist nach einer anderen Auslegung zu suchen.[6] Vor allem muss geklärt werden, was Jesus mit dem Ausdruck *Könige der Erde* meint. Im Alten Testament kommt der Ausdruck öfter in den Psalmen vor und bezieht sich auf die feindlichen Herrscher. Sie lehnen sich auf, verhalten sich wie Götter und erweisen sich dadurch als Rebellen gegen Gott. Gott verspricht seinem Volk, solche Könige zur rechten Zeit zu bestrafen.[7] Nach W. CARTER steht die Herrschaft der Könige der Erde im Gegensatz zum Reich Gottes. Er sieht im Ausdruck ein Zitat aus Ps 2 und weist darauf hin, dass alles, was diese Könige machen, ein Spiegelbild für das Reich Gottes ist. Wenn die Söhne der Könige der Erde also frei sind von der Steuer, bedeutet es gerade nicht, dass der Sohn Gottes frei von der Tempelsteuer sein muss.[8] Zwar findet sich der Ausdruck nur hier in den Evangelien[9], in Mt 19,25–28 stellt Jesus die Herrscher dieser Erde als negatives Vorbild für seine Jünger dar. Die beiden Perikopen werden einerseits durch das Thema 'weltliche Herrscher' und andererseits durch ihren Kontext verknüpft.[10] Auf die Perikope über die Tempelsteuer (Mt 17,24–27) folgt die zweite Leidensankündigung Jesu, und auf die Kritik der Herrscher dieser Erde folgt seine dritte Leidensankündigung.[11] Beide Perikopen lassen sich also als

---

[4] Meistens wird dieser Unterschied übersehen; den Hinweis verdanke ich DAUTZENBERG: *Tempel,* 232.

[5] Könige können in Mt nicht nur als Bild für Gott funktionieren. Zweimal werden außer Mt 17 Könige als negative Beispiele kritisiert: Mt 10,18; 11,8.

[6] Einen solchen Versuch liefert DAUTZENBERG: *Tempel.* Er legt die Perikope als Beschreibung der Beziehung zwischen Jesus und dem Tempel von Jerusalem, bzw. dem jüdischen Kult, vgl. bes. 233. CHILTON: *Coin* versucht die Spannung im Licht der unterschiedlichen Kontexte zu erklären. Die Perikope lasse sich in drei Kontexten lesen: im Kontext des Tempels, der Gemeinde von Mt und schließlich von Jesus.

[7] Vgl. KRAUS: *Psalmen,* 157–161.

[8] W. CARTER: *Paying,* 20–21. Weiter zeigt er, wie Herodes und andere Könige gegen Jesus – und dadurch gegen Gott – handeln.

[9] Der Ausdruck begegnet aber in anderen Schriften des NT: Apg 4,26 zitiert Ps 2 und bezieht den Psalm auf die Kreuzigung und Auferstehung Jesu. In der Offb kommen die *Könige der Erde* neunmal vor. Einmal wird über Jesus gesagt, er ist der Herrscher der Könige der Erde (1,5), dementsprechend erhält er von ihnen die Herrlichkeit und Ehre (21,24). Einmal wird der Ausdruck neutral verwendet (6,15), sonst bezeichnet der Ausdruck die Gegenspieler Gottes (16,14; 17,2. 18; 18,3. 9; 19,19). In der Offb agieren die Könige auch als Feinde Gottes (z.B. 17,12; 19,18).

[10] PAUL: *Texte,* 241–242 weist darauf hin, dass das Thema des zweiten Teiles des Evangeliums der Ausblick auf die Passion und die Lebensweise der Jünger ist. In diesem Teil finden sich beiden genannten Perikopen.

[11] Auf die erste Leidensankündigung und die Zurechtweisung des Petrus (16,21–23) folgt das Wort über das Logik Jesu: hingegebenes Leben wird gefunden (16,24–26). Dadurch wird die paradoxe Logik des Leidens Jesu erklärt.

eine Art Kommentar zur Leidensankündigung verstehen. Mit einem Hinweis auf die weltliche Herrscher zeigt Jesus in diesen Perikopen, was das Herrschen, das „Königsein" nach seinem Maßstab bedeutet. Es geht um den Dienst, um das Leben für die anderen. Gleichzeitig wird die Rolle Jesu beleuchtet: Im Reich Gottes ist er nicht frei von der Steuer, sondern er gibt sogar sein Leben hin für die Vielen (Mt 20,28). Im Reich Gottes sind also nicht die Söhne frei, sondern sie geben am meisten.

Nach den meisten Forschern ist das Wort *frei* besonders wichtig, da es ein wesentlicher Charakter der christlichen Lebensführung ist. Da die Synoptiker das Wort sonst nicht verwenden,[12] scheint es im Leben Jesu weniger zentral zu sein, als später bei Paulus;[13] in unserem Kontext bezieht es sich auf die Freiheit von der Steuerzahlung.[14]

DIE STEUER UND IHRE HERKUNFT

Als Zwischenbilanz sei festgehalten: In Mt 17,25f wird das Verhalten der Könige dieser Erde als negative Folie gezeigt. Zwar sind die Söhne der irdischen Könige frei von Steuern, die Söhne des Himmelreiches können eine solche Freiheit nicht genießen. Im Himmelreich zahlen gerade die Söhne die Steuer, am meisten wird vom Sohn gezahlt.

Von der Wirtschaft her stellt sich die Frage, welche Art von Steuer gemeint ist.[15] Wie oben gezeigt, kommen zwei Steuern in Frage: die eigentliche Tempelsteuer, bzw. ihr Nachfolger, die von den Römern eingeführte *fiscus judaicus*.[16] Die Frage nach der Art der Steuer hängt einerseits mit der Entstehungsgeschichte der Perikope[17] zusammen. In der Zeit Jesu gab es ja nur die Tempelsteuer, in der Zeit des

[12] In der johanneischen Literatur spielt das Wort auch keine große Rolle: in Joh kommt der Wurzel ἐλευθ viermal vor (zweimal als Verb: Joh 8,32.36 und zweimal als Nomen Joh 8,33.36); in der Offb kommt es dreimal vor (6,15; 13,16; 19,18) und bezieht sich auf die Freien gegenüber den Sklaven und trägt zum Ausdruck der Vollkommenheit bei.

[13] Die Freiheit der Söhne wird oft im Licht der paulinischen Freiheitstheologie interpretiert, s. ABLONCZY: *Mt,* 96–97; CHILTON: *Coin,* 348 und VIVIANO: *Mt,* 141.

[14] So DAUTZENBERG: *Tempel,* 229.

[15] Für die Tempelsteuer plädieren GNILKA: *Mt,* 116 (bes. Anm. 112) und PAUL: *Texte,* 66; dagegen sehen den *fiscus judaicus* W. CARTER: *Paying,* 8–11. und E. CARTER: *Toll,* 415–416; SPINETOLI: *Mt,* 496 lässt die Frage offen; nach VIVIANO: *Mt,* 141 kommen noch weitere Arten von Steuer in Frage.

[16] Über die Temeplsteuer und den *fiscus judaicus* vgl. HORBURY: *Tax,* 277–282 und LUZ: *Mt,* 529–531.

[17] Die Entstehungsgeschichte der Perikope ist umstritten. Nach SCHWEIZER: *Mt,* 231–232 wurde V 24f als Tradition in das Evangelium eingearbeitet. HORBURY: *Tax,* 267–268 weist auf eine aramäische Herkunft hin und nimmt eine schriftliche Quelle an; er argumentiert für die historische Glaubwürdigkeit (276–277). SCHNACKENBURG: *Mt,* 116 und LUZ: *Mt,* 531 halten die Erzählung für judenchristliche Tradition; nach Luz lässt sich V 25–26 auf Jesus zurückführen (*Mt,* 534–535).Nach GNILKA: *Mt,* 114 hat Mt die mündliche Tradition schriftlich fixiert. Das Logion stamme nicht von Jesus, sondern von judenchristlichen Kreisen, welche Stephanus nahe standen (*Mt,* 118). DAUTZENBERG: *Tempel,* 223 schreibt dem Evangelisten die Formulierung der Perikope zu, die Tradition stam-

Evangelisten gab es nur den *fiscus judaicus*.[18] Die ersten Leser des Evangeliums haben andererseits wohl an die Tempelsteuer gedacht, konnten aber die Geschichte dieser Art von Steuer nachvollziehen.

Hat man in der Zeit Jesu mit der Tempelsteuer den Kult unterstützt, war für die Leser des Evangeliums der *fiscus judaicus* ein Zeichen und eine Folge der Zugehörigkeit zum Judentum. Sind zwar beide Kontexte unterschiedlich, das Verrichten der Steuer drückt doch die Zugehörigkeit zum (alttestamentlichen) Gottesvolk aus. Indem Jesus die Steuer bezahlt, drückt er sein Engagement zu seinem Volk aus, was er besonders in Mt öfters tut. Im Leben Jesu erscheint also die Steuerzahlung nicht als unvermeidbares Übel, sondern sie entspricht seiner Lebensführung: Christus und seine Nachfolger sind Lebens-Spender.

Öfter wurde auf die Meidung von Ärgernis hingewiesen, die Jesus auch hier empfiehlt. In diesem Fall stehen die Steuerzahlung und die Meidung von Ärgernis nicht im Gegensatz; die Verrichtung des Steuers ist einerseits Zeichen der Hingabe Jesu, andererseits meidet Jesus dadurch das Ärgernis. Wenn es aber um das Himmelreich geht, sorgt sich Jesus keineswegs um das Ärgernis; auch bei der Steuerzahlung ist kaum annehmbar, dass Jesus die Steuer nur um der Steuereintreiber willen eingezahlt und auf die dem Himmelreich entsprechende Handlung verzichtet habe.[19] Ganz im Gegenteil: Wenn Jesus Ärgernis verursacht, tut er es um des Himmelreichs willen. In Mt 17 entspricht aber die vom Himmelreich geforderte Hingabe der Erwartung der Steuereintreiber, ein Ärgernis lässt sich also vermeiden.

Aus wirtschaftlicher Sicht scheint die Herkunft des Geldes interessanter. Jesus sagt ein Wunder vorher und sorgt so für die entsprechende Summe. Dadurch stellt er uns vor einigen Rätseln. Für Volkswirte wäre die Frage zu beantworten, wie die Einnahme aus dem Maul eines Fisches korrekt zu verbuchen ist. Der Bibelwissenschaftler stellt sich die Frage nach der Gattung: geht es um einen Wunderbericht, oder um ein Beispiel für das wunderbare Wissen Jesu?[20] Im Weiteren wird nichts darüber berichtet, ob Petrus wirklich zum See gegangen ist, geangelt, einen Fisch gefangen und in dessen Maul das Geld gefunden und es tatsächlich bezahlt hat. Die Erzählung legt all dies nahe. Im ersten Jahrhundert finden sich mehrere Erzählungen über wunderbare Funde in Fischmäulern: über verlorene Gegenstände oder Geld

me von torahkritischen hellenistischen Judenchristen, vgl. 231–236. Matthäische Redaktion sei für die Perikope verantwortlich nach VIVIANO: *Mt,* 141. PAUL: *Texte,* 63–64 weist darauf hin, dass die Perikope als eine Einheit tradiert worden ist. Die Perikope sei von einem Wort Jesu in judenchristlichen Kreisen gewachsen.

[18] W. CARTER: *Paying,* 16–17 stellt kurz die in Antiochien (gemeinte Heimat von Mt) gängigen Steuern vor.

[19] Im Text ist nicht klar, wer vom Ärgernis bewahrt werden soll. Die meisten denken an die Steuereintreiber, E. CARTER: *Toll,* 425–426 meint die anderen Apostel, nach DAUTZENBERG: *Tempel,* 229–230 wurde bewusst mehrdeutig formuliert.

[20] Die Frage über die Gattung der Perikope erörtert DAUTZENBERG: *Tempel,* 224–227 und PAUL: *Texte,* 61–63.

wird berichtet, sie seien im Maul eines Fisches gefunden worden.[21] Dies lässt uns an der historischen Glaubwürdigkeit der vorausgesagten Ereignisse zweifeln. In der Erzählung aber spielt diese merkwürdige Quelle für die Steuerzahlung eine sehr wichtige Rolle.[22] Wie oben angedeutet wurde, entspricht die Verrichtung des Steuers eben deshalb der Logik des Himmelreichs, weil Jesus als Sohn sein Leben hingibt. Gerade in dieser Hingabe kommt das Wesen des Himmelreichs zum Ausdruck. Quelle der Hingabe ist aber nicht die menschliche Leistung des Sohnes oder der Apostel, sondern die Vorsehung des himmlischen Vaters. Diese Vorsehung manifestiert sich im wunderbaren Fischfang.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK: DER UMGANG JESU MIT DER WIRTSCHAFT

Jesus lebt das Himmelreich immer und überall – auch wenn es um Steuerzahlung geht. Im Gegensatz zu den irdischen Königssöhnen stellt er keinen Antrag, um von der Steuerzahlung befreit zu werden, da das „Steuersystem" seines Reiches ganz anders ist, wie das der irdischen Herrschaften. Statt der Suche nach einer Senkung der geforderten Summe gibt Jesus viel mehr als „gefordert": Letztendlich gibt er sein ganzes Leben hin. Die Steuer Jesu ist also die Hingabe seiner selbst für das Himmelreich.[23] Da im Himmelreich von der Vorsehung des Vaters gelebt wird, überfordert das Himmelreich nie seine Bewohner.

Nun kann das „Wirtschaftsmodell" des Himmelreichs kurz skizziert werden – freilich nur als kleiner Entwurf aus theologischem Gesichtspunkt. Offensichtlich wird die Wirtschaft des Himmelreichs nicht durch das Streben nach dem Gleichgewicht von Einnahmen und Ausgaben bestimmt. Als Quelle von Einnahmen kann die Vorsehung des Vaters gelten, welche oft unzureichend scheint (wie z.B. der vorhergesagte Fischfang), aber trotzdem einen unerschöpflichen Finanzrahmen zur Verfügung stellt. So braucht man weder Angst vor Ausgaben, Spenden und letztendlich von der Hingabe seiner selbst haben, noch sich von der Meinung der Außenstehen-

[21] Über die parallele Wundererzählungen vgl. SCHWEIZER: *Mt,* 232–233. PAUL: *Texte,* 162–165 zitiert die parallelen Texte. HORBURY: *Tax,* 273–276 weist auf die Unterschiede der parallelen Sagen und Mt 17,27 hin. Diese Unterschiede beruhen nach ihm auf einem gewissen historischen Hintergrund der Erzählung.

[22] TRILLING: *Mt,* 121 zeigt, dass durch den wunderbaren Fischfang die Freiheit Jesu gewahrt und gleichzeitig die Meidung des Ärgernisses gewährleistet werden kann. GNILKA: *Mt,* 117 weist auf die Bestätigung eines Wortes durch Wunder in der rabbinischen Literatur hin. W. CARTER: *Paying,* 26–29 entdeckt im Motiv des Fisches ein Zeichen der Größe und Vorsehung Gottes. Das Geld im Fischmaul sei ein Ausdruck der Macht Gottes über die irdischen Könige. E. CARTER: *Toll,* 426–427 arbeitet die politische Pointe der Perikope heraus. Das Geld aus dem Meer stammt aus dem politischen Niemandsland. Jesus sei in der Welt der Politik präsent, mischt sich aber nicht ein in die politischen Angelegenheiten. So betrachtet er diese Perikope als die Bestätigung der lutherischen These von den zwei Reichen.

[23] Vgl. das Gleichnis von dem König, der die ganze Schuld vergibt Mt 18,25.

den bestimmen lassen. Im Himmelreich lebt man immer das freiwillige Schenken – sogar bei Drohung von Verlust, Misserfolg und Kollaps. Wird die Perikope in ihrem Kontext betrachtet, wird aus der vorausgehenden Leidensankündigung der Zusammenhang zwischen Misserfolg, Kollaps einerseits und dem Wachstum des Himmelreichs andererseits sichtbar. Was oberflächlich zum Niedergang führt, trägt am meisten zum Wachstum bei. Auch wenn dieses Modell heute unakzeptabel scheint, muss festgehalten werden, dass Jesus nie Hunger oder andere materielle Not gelitten hat. Dieses Wirtschaftsmodell lässt sich mit den Worten von Paulus auf den Punkt bringen: Christus „wurde Arm in seinem Reichtum, damit ihr durch seine Armut reich werdet" (2Kor 8,9).

Aufgrund dieser Überlegungen kann eine provozierende, zugespitzte Frage über die Kirchenfinanzierung von heute formuliert werden: Könnte in unseren wirtschaftlichen Schwierigkeiten die Nachfolge Christi und sein Modell nicht doch effizienter ausfallen, als die Nachfolge der Volkswirte?

LITERATUR

ABLONCZY Dániel: *Máté evangéliuma* (Egyszerűen a Bibliáról) Budapest, [2]2004.

BARBIERI, Louis A.: *Máté evangéliuma*. In: A Biblia ismerete VI. Budapest, 1997.

CARTER, Edward J.: *Toll and Tribute*. A Political Reading of Mt. 17.24–27. In: JSNT 25.4 (2003), 413–431.

CARTER, Warren: *Paying the tax to Rome as Subversive Praxis:* Mt 17,24–27. In: JSNT 76 (1999), 3–31.

CHILTON, BRUCE: *A Coin of Three Realms*. In: DERS. und EVANS, Graig A.: *Jesus in Context*. Temple, Purity and Restoration. Leiden, New York, Köln, 1997, 339–351.

DAUTZENBERG, Gerhard: *Jesus und der Tempel*. Beobachtungen zur Exegese der Perikope von der Tempelsteuer. In: OBERLINNER, Lorenz und FIEDLER, Peter (Hgg.): *Salz der Erde – Licht der Welt*. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium. (FS. A. VÖGTLE) Stuttgart, 1991, 223–238.

FRANKEMÖLLE, Hubert: *Das Matthäusevangelium*. Stuttgart, 2010.

GNILKA, Joachim: *Das Matthäusevangelium*. (HthK NT I/2) Freiburg, 1988.

HORBURY, William: *The Temple Tax.* In: BAMMEL, E. und MOULE, C. F. D. (Hgg.): *Jesus and the Politics of His Day*. Cambridge, 1984, 265–286.

JAKUBINYI György: *Máté evangéliuma* (SzIBK 3) Budapest, 2007.

KRAUS, Hans-Joachim: *Theologie der Psalmen.* (BK AT XV/3) Neukirchen, 1979.

LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*. (EKK I/2) Neukrichen, [4]2007.

PAUL, Dagmar J.: *„Untypische" Texte im Matthäusevangelium?* Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des matthäischen Sonderguts. (NTA NF. 50) Münster, 2005.

SCHNACKENBURG, Rudolf: *Matthäusevangelium* (NEB 1/2) Würzburg, [2]1994.

SCHWEIZER, Eduard: *Das Evangelium nach Matthäus.* (NTD 2) Göttingen, 1981.

SPINETOLI, Ortansio da: *Máté. Az egyház evangéliuma.* Szeged, 1998.

TRILLING, Wolfgang: *Das Evangelium nach Matthäus*. (GSL 1) Düsseldorf, 1965.

VIVIANO, Benedict V. OP.: *Evangélium Máté szerint.* In: Jeromos Bibliakommentár II. Az Újszövetség könyveinek magyarázata. Budapest, 2003, 95–160.

Temple robberies in the Hellenistic age

Ida Fröhlich

The Heliodorus story

The second book of the Maccabees relates the story of Heliodorus, his unsuccessful attempt at robbing the treasury of the temple of Jerusalem. The introduction of the narrative depicts the state of Jerusalem as a golden era of the Seleucid rule, the time of unbroken peace when the citizens live according to their ancestral law, which is strictly observed (2Macc 3:1). The community is headed by the high priest Onias III, son of Simon II, mentioned as a good and virtuous man, modest and gentle in his manner (2Macc 15:12). The relationship of the community and the Seleucid king seems to be idyllic. Seleucus "glorified the temple with the finest presents", and he "defrayed from his own revenues all the expenses connected with the service of the sacrifices" (2Macc 3:2–3).

A sudden event due to human avidity disrupts the idyllic relation of the king and the community. A man of the tribe of Benjamin, named Simon, who had been before made captain of the temple *(prostatēs tou hierou),* had a disagreement with the high priest about the administration of the city market *(kata tēn polin agoranomias)* (2Macc 3:4). Since Onias refused to cede the office to him, Simon went to Apollonius of Tarsus, governor *(stratēgos)* of Coelesyria and Phoenicia, and reported to him that the treasury *(gazophylakion)* in Jerusalem was full of untold sums of money, and the king could get control over the treasure (2Macc 3:5–6). When Apollonius met the king, he told him of the money *(khrēmata)* about which he had been informed (2Macc 3:7). Following this report, Seleucus sent his minister Heliodorus, "who was in charge of his affairs *(epi tōn pragmatōn)*" with commands to effect the removal of the reported wealth (2Macc 3:7). Heliodorus at once set out on his journey, ostensibly to make a tour of inspection of the cities of Coelesyria and Phoenicia *(tas kata Koilēn Surias kai Phoinikikēn poleis ephodeusai)* but, in fact, to carry out the king's purpose (2Macc 3:8).

Having arrived in Jerusalem, he was welcomed by the high priest like other strangers who visited the holy city. Heliodorus reported his information about the treasure and stated why he had come *(kai tinos heneken parestin diesaphēnisen),* and he inquired whether this really was the situation. According to the high priest, there were no treasures in the temple but some deposits belonging to widows and orphans *(parakatathēka khērōn kai orphanōn)* and also some money of Hyrcanus son of Tobias, "a man of very prominent position" (2Macc 3:11). The total weight of the gold and silver reported in the Temple's treasury equaled to four hundred talents of silver and two hundred of gold. Then Heliodorus, referring to the king's order, claimed the treasure to be confiscated for the king's treasury *(to basilikon)* (2Macc 3:13). He set a day and went in to direct the inspection of these funds (2Macc 3:14).

The distress that overcame the city is described in the pathetic terms of the Hellenistic historiography. The priests prostrated themselves before the altar in their priestly vestments and called toward heaven for divine help (2Macc 3:15). Citizens were terrified; people in crowds hurried out of their houses to make a general supplication because the holy place was about to be brought into dishonor. Women, girded with sackcloth under their breasts, thronged the streets. Some of the young women, who were kept indoors, ran together to the gates, and some to the walls, while others peered out of the windows. Holding up their hands to heaven, the whole community made supplication. The commotion and dismay of the populace, their prostration and the anxiety of the high priest were pitiable (2Macc 3:15–21).

Despite all this beseeching, Heliodorus entered the sanctuary where he was immediately struck down and made helpless by a heavenly vision sent by the temple's god, "the Ruler of spirits and of all power" *(ho tōn pneumatōn kai pasēs exousias dunastēs).* Heliodorus's attendance was terrified by the events (2Macc 3:24). Heliodorus saw a rider on a magnificently caparisoned horse. The face of the rider was frightening; his armor and weapons were gold. The horse rushed furiously at Heliodorus and struck at him with its front hoofs. The rider was accompanied by two young men, remarkably strong, gloriously beautiful and splendidly dressed, who flogged Heliodore continuously, inflicting many blows on him (2Macc 3:25–27). Heliodore went blind and paralysed by the effect of the vision.

While Heliodorus lied paralysed and helplessly, the high priest and the temple's priests praised the Lord, referring to his former acts of deliverance of the temple (2Macc 3:29–30). Heliodorus' friends asked the high priest to offer a sacrifice for the recovery of Heliodorus, who seemed to near his end. The high priest did so in order to avert blames against the Jews. During the sacrifice of atonement of the high priest Heliodorus received a further vision where the same young men who had been seen in his previous vision assured him that the Lord granted his life and that Heliodorus report "to all people the majestic power of God" (2Macc 3:31–34).

The narrative ends with Heliodorus' conversion. He offers sacrifice *(thusia)* to the Lord, makes vows to him, and bears testimony concerning the events. Finally, he leaves Jerusalem. The king insists on purchasing the treasure and asks Heliodorus what sort of person would be suitable to send on another mission to Jerusalem (2Macc 3:35–37). Heliodorus suggests to send there an enemy of the king "for you will get him back thoroughly flogged, if he survives at all; for there is certainly some power of God about the place" and that the god of the sanctuary "strikes and destroys those who come to do it injury" (2Macc 3:38–39).

THE HELIODORUS NARRATIVE AS A LEGEND

The narrative of 2Macc 3 is a legend intended to prove the inviolability of the sanctuary of Jerusalem.[1] It aims at demonstrating the almighty power of the god of the sanctuary of Jerusalem and at testifying that He protects His sanctuary from all invaders. At the same time the narrative serves for proving the mercifulness of God that He pardons those who recognize His power. Concerning this aspect, the story of Heliodorus shows similarity with that of Nebuchadnezzar and his madness related in Dan 4. According to Dan 4, Nebuchadnezzar, at the height of his power, had a dream that filled him with fear. In his dream, the king saw a lofty tree at the centre of the earth, the top of which reached the sky, and which "yielded food for all" (Dan 4:7–9) – that is, a "cosmic tree".[2] Suddenly, "there appeared a watcher, a holy one coming down from heaven *('r wqdyš mn šmy' nḥyt)*", who commended to hew down the tree, but to leave the stump that must "share the lot of beasts" until "seven times will pass over him" (Dan 4:10). The dream of the king was interpreted by the Jewish exile Daniel, "one in whom God's spirit" resides (Dan 4:15). According to the interpretation of the dream, the king will be banished from human society and will be made to live with the wild beasts for seven "times". All these things will happen in order to demonstrate that "the Most High is sovereign in the kingdom of men" (Dan 4:17) and that the king acknowledge the sovereignty of God (Dan 4:19–27). The oracle is fulfilled the next year when king Nebuchadnezzar is walking on the roof of his royal palace in Babylon and he exclaims: "Is not this Babylon the great which I have built as a royal residence by my mighty power and for the honour of my own majesty?" The words were still on his lips when a heavenly voice announced that the kingdom had passed from Nebuchadnezzar, and he was banished from human society. Following seven years when his punishment had been completed, king Nebuchadnezzar was restored in his mind, and he recognized and blessed the Most High. Together with this he was re-established in his kingdom (Dan 4:28–36). According to the first and the final verses of Dan 4, the whole story is told by Nebuchadnezzar and proclaimed "to all peoples and nations of every language throughout the whole world", in order to let peoples of his kingdom know the omnipotence of the Most High God (Dan 4:1–3, 37).

Both the narrative on Heliodorus and that on Nebuchadnezzar are legends of conversion, where the wicked deed of a foreign king or potentate calls up the anger of the

---

[1] The narrative was thoroughly analysed by E. J. Bickerman, Héliodore au temple de Jérusalem, in: E. J. Bickerman, Studies in Jewish and Christian History. Part Two. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 9, Leiden: Brill, 1980, 159–191.

[2] The narrative style is that of the "pseudo-autobiographies" of Mesopotamian literature. On this, see John E. Goldingay, *Daniel* (Word Biblical Commentary), Dallas, Texas: Word Books, 1989, 82. On the motif of the cosmic tree, see P. W. Coxon, "The Great Tree of Daniel 4", in: James D. Martin, Philip R. Davies (eds), *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane,* Sheffield: JSOT Press, 1986, 91–111. The cosmic tree as symbol of kings is treated in Matthias Henze, The *Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 61), Leiden: Brill, 1999, 81.

Almighty God – the God if Israel – and brings His punishment. Both narratives end with the recognition of the power of God and the blessing of His power. Nebuchadnezzar's sin which caused his punishment is his *hubris* for he attributes glory to his own deeds and not to God. Finally, Nebuchadnezzar recognizes the overall power of God. The sin of Heliodorus, his attempt at desecrating the sanctuary of the same god, comes to a similar conclusion. It is for this reason that Heliodorus' story is interpreted in later tradition with a moralizing tendency when referring to his case as an example of the narrative demonstration of temperate reason (4Macc 3:11, 3:19:4–14). The legend of Nebuchadnezzar is backgrounded by the age of the Neo-Babylonian Empire.[3] The historical milieu behind the legend of 2Macc is formed by the institutions and facts of the Hellenistic age, that of the Seleucid and Ptolemaic empires.

LIVING ACCORDING TO THE "ANCESTRAL LAW"

As it was stated before, the introductory part of 2Macc. presents the relation of the Hellenistic kings and the city of Jerusalem as ideal: "The kings themselves held the sanctuary in honour and embellished the temple with the most magnificent gifts" (2Macc 3:2). "King Seleucus of Asia" is mentioned in person as a king who "even met the whole cost of the sacrificial worship from his own revenues" (2Macc 3:3). Hellenistic kings and Seleucus are viewed positively also in the 3rd book of Maccabees: "At a time when our ancestors were enjoying profound peace because of their observance of the law and were prospering, so that even Seleucus Nicanor, king of Asia, had both appropriated money to them for the temple service and recognized their commonwealth" (3Macc 3:20). Financing the temple is attributed in both 2Macc and 3Macc to the personal benevolence of King, Seleucus. Following events – the attempt of same king at robbing the sanctuary, which had been given a donation before – are strongly in contrast with the former ones. The events are not dated in 2Macc According to the order of the narrative, the donation to the temple preceeds the attempt at robbing the temple. 3Macc contains an important statement about the relation of Hellenistic kings and their Judean subjects, namely the mention that the citizens live according to their ancestral law which is strictly observed (3Macc 3:20). The "ancestral law" *(patrioi nomoi)* means the recognition of the Torah as the comprehensive law that rules the life of the community. The division between religious and civil law, so characteristic of modern, secularized societies, is unknown in an-

[3] Wolfram von Soden, Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 53 (1935) 81–89 had shown that the Nebuchadnezzar figure of Dan 4 refers to the historical Nabonid, king of Babylonia (555–539 BCE) or to legends about him. Qumran Aramaic texts provide a legend with the name of Nabonid: 4Q242, entitled also as The Prayer of Nabonid). On the relation of Dan 4 and 4Q242 see Martin McNamara, Nabonidus and the Book of Daniel, Irish Theological Quarterly, 37 (1970) 131–149; Alfred Mertens, Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer. Stuttgarter biblische Monographien 12, Stuttgart, Würzburg: Verlag Katholisches Bibelwerk, Echter Verlag, 1971.

cient societies. Laws like the Mosaic Torah are claimed to be of divine origin and intended to regulate equally the civil, economic, and religious life of the community being under the power of the law. Mosaic Law seems to be in force from the Persian period on as the law regulating the life of the community living in the territory of the former state of Judah as well as the life of the exiled that live in the diaspora. It was legal autonomy that was given to Judah with Ezra's reform when the Mosaic Law was proclaimed and explained by Ezra "the scribe".[4] This autonomy introduced during the Persian period had been in effect during the age of the Hellenistic monarchies. Legal representative of the community was the high priest, assisted, to all probability, by a council of elders.[5]

MAINTAINING THE CULT - A ROYAL DUTY

State and cult were strictly related in ancient societies. The basic idea of religion and cult was that of the mutual relation of the community and the god that protected the community. For monotheistic religions, this is a natural idea. Polytheistic systems envisaged a chief god on the top of the pantheon who was revered as the state god who protected the community and whose proper cult was essential for obtaining divine benevolence for the welfare of the community. The community was represented by the king, thus, providing the state cult was a royal duty. Most of the Canaanite cities worshiped Baal as their protecting god (Baal was called at local names as e.g. the Baal of Tyros). The state god of the Neo-Babylonian Empire was Marduk.

The relation of the state cult and the king is well documented in the history of ancient Israel. Saul's kingdom was protected by YHWH, whose sanctuary was, in the first times, in Shiloh. The new kingdom created by David and headed by the new capital, Jerusalem, revered again YHWH as its state god. The place of the state cult in Jerusalem was marked out by King David. The sanctuary of the state cult was again built by a king, Solomon, son of David (cf. 2Sam 6, 1Kgs 6). Following the split of the Solomonic monarchy, sanctuaries of the state cult in the northern kingdom of Israel were Bethel and Dan – both of them were designated by Jerobeam, the first king of the northern kingdom.[6] Offerings and the

[4] The historical background and significance of Ezra's reform is treated in the studies in James W. Watts (ed.), Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 2001.

[5] According to Joseph Blenkinsopp, Temple and Society in Achaemenid Judah, in: P. R. Davies (ed.), Second Temple Studies, Sheffield: JSOT Press, 1991, 22–53, esp. 50–51Achaemenid Judah in the 5–4th centuries might have been "a semi-autonomous temple-community controlled by the dominant stratum of Babylonian immigrants".

[6] 1Kgs 12:28–33.The foundation of the Jerusalem cult of YHWH is presented differently in the books of Kings and Chronicles. Historians of the books of Kings attributed it to Solomon (1Kgs 5–6) while in the books of Chronicles there is a shift to David's person, who is presented here as the real founder of the cult. David prepares everything in advance: he purchases the place of the temple, has the building materials prepared and orders priests, levites, and other cult personnel, see 1Chron 13–29. However, the founding of the cult depends rather on the royal state of the founder and not on his individual qualities.

expenses of the cult of YHWH – first of all expenses of the communal offerings – were financed by the kings.[7]

Following the end of the Judean kingdom and the Babylonian exile, the territory of Judah was restored in the Persian Empire. The temple of Jerusalem was rebuilt, and its cult was restored by the will and support of the Persian kings. The building project was accomplished and the temple was dedicated in 516, during the reign of Darius.[8] Restoring the former state cult was a royal duty. At the same time, for the Persian kings the rebuilding of the Jerusalem temple was a means to legitimate their rule over the land of Judah and the community living in it. The system of the royal financing of the communal cult had been maintained, to all probability, during the Hellenistic period. The decree of Antiochus III enumerates the things given by the king as an allowance for the maintenance of the cult.[9] 2Macc and 3Macc explicitly mention that the cult was maintained by King Seleucus IV.

INCOMES OF THE TEMPLE

Incomes were, first of all, tithes ordered to be paid to the Temple. Although the payments of the tithe were determined by the law in crops, money (or rather: silver or gold weighed) was important. The sanctuary had chambers that served the purpose of tithe paid in crops or other agricultural produce. Similar chambers may have served for treasury of silver and gold.[10] An example of ordering the tithes to be paid in silver was the measure of King Joash (800–785 BCE), who ordered a chest to be

[7] Communal offerings were the *tamīd,* a daily offering representing the permanent contact of the religious community and their deity. The *ḥaṭṭa'at* was offered probably at regular intervals for the sins of the community. The offering of *šelamim,* a kind of offering that served for the feasting and dining of people of the cult community may have been a form of a royal banquet, an invitation for the cult community from the part of the king. On these occasions, a large number of animals were offered, and the meet of the animals – except the parts that were a compulsory offering for the deity – was consumed by the feasting community.

[8] According to Ezra 1:7–11 the temple vessels were returned by Cyrus. Egyptian sources witness similar politics towards provinces, the memories of Udjahorresnet remember the rebuilding of the sanctuary of Neith in Egypt by king Cambyses. See Joseph Blenkinsopp, The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah, Journal of Biblical Literature106 (1987) 409–421.

[9] E. J. Bickerman, La Charte séleucide de Jérusalem, Revue des Études Juives, 100 (1935) 4–35 = La charte séléucide de Jérusalem, in: E. J. Bickerman, Studies in Jewish and Christian History. Part Two. Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 9, Leiden: Brill, 1980, 44–85 esp. 45.

[10] According to sources related to the preexilic period, livelihood of the priests was ensured by the special lot allowed to the priest from the animals sacrified. Another source of their livelihood was the payment of tithes by the members of the community around the temple. Postexilic sources mention land ownership of the priests. At the same time, there is no change concerning the institution of tithes. See Marty E. Stevens, Temples, Tithes, and taxes: The Temple and the Economic Life of the Ancient Israel, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2006, 82–85, 93–98.

made and placed outside the temple gate, collecting the temple tax in silver.[11] The date of introducing the half sheqel payment – a tax intended for the maintenance of the Jerusalem temple – is not known but a temple tax paid in silver is documented from the Hellenistic age.[12] Besides the regular supplies and the silver received for offerings, the temple also received deposits and donations.[13] Thus, the sanctuary functioned as treasury.[14]

The system of the country sanctuaries is not known. In any case, the fact that it was King Josiah, who ordered the priests of the country sanctuaries to Jerusalem leads one to suppose that it was the king who commanded the priests of the state cult all over the country.[15]

Apart from royal allowance and tithes incomes of the sanctuary were augmented by silver paid by private individuals for various kinds of offerings. Its most common form, the process of individuals purifying from a state of impurity, involved a ceremony of offering (offerings for the parturient, offerings following the cleansing of the leprous). Purification offerings were usually birds, the cheapest form of sacrifice. Originally, animals could have been brought to the sanctuary but later sources report that animals were bought at the site of the offering.[16] Some of the personal offerings were redeemed, supposedly from the Hellenistic age, by money. The redemption of the firstborn, prescribed by the law, was paid to the sanctuary in silver.[17]

---

[11] 2Chron 24:8–11. Further references for depositing chests in the temple in order to collect money for special purposes are in 2Kgs 12:5–16; 22:4–7; Mk 12:41–44.

[12] The temple tax was a contribution introduced in postexilic times, and members of the Jewish diaspora communities were also obliged to pay it. In Nehemiah's time the amount was ⅓ sheqel (Neh 10:33); in later times it was augmented to ½ sheqel (Ex 30:11–16; 38:25, cf. 1Chron 24:6).

[13] Presenting sacrifices and sending donations to the Temple by foreign kings was a usual custom and may have served legitimation purposes. Royal donations symbolized a royal patronage over the temple. Although Alexandros' visit to the Jerusalem temple around 331 BCE (Jos Ant xi.8.5 §329–339) was but a legend, the story was backgrounded by real practice. Ptolemy I and his successors visited the Jerusalem temple. Ptolemy III Euergetes, after his War in Syria, offered sacrifices in the Jerusalem temple and dedicated votive gifts (anathēmata) to the temple (Josephus, Contra Apionem ii.5 §48). The visit of Ptolemy IV in the Jerusalem temple in 217, following the battle at Raphia, is reported in several sources (3Macc 1:8–2:24; the Letter of Aristeas).

[14] Temples in the Canaanite city-states may have had the same function. According to Jud 9:4, Abimelek is given money (silver) by the nobles of the Canaanite city Shekem from the temple of Baal-Berit, and he hires mercenaries for the money. The Judaean king Hizqiah pays a tribute to the Assyrians from the treasury of the Solomonic temple (2Kgs 18:13–16). The text testifies that golden objects and ornaments were also used as currency, "money" being silver or gold weight in units of shekel.

[15] Cf. 2Kgs 23:8–9.

[16] This is well illustrated by the scene of the purification of the Temple by Jesus related in Jn 2:13–17. The dealers who are driven out from the temple precincts by Jesus deal with selling cattle, sheep, and pigeons – all for for animal sacrifice. The activity of the "money-changers seated at their tables" is related to ransoming sacrifices with money.

[17] The firstborn is to be offered to YHWH. In the case of human firstborns, this offering is to be ransomed, cf. Ex 13:12–15; 34:20; Lev 27:27; Num 18:15. The sum of the ransom is determined in the latter source in 5 sheqels.

Collecting taxes and representing the people *(prostasia)* was normally the privilege and the duty of the high priest from the Hellenistic age. It appears that, under the Seleucids, the high priest, as a supreme authority in Judaea and representative of the king, was responsible for the payment of the taxes *(phoros)* of the legal community *(ethnos)* of the Jews to their foreign overlords.[18]

The rights of the high priest were: representing the people *(prostasia),* the control of the Judean tax system and that of the revenues of the sanctuary such as the royal allowance, and the temple tax (half a sheqel).[19] Besides collected taxes that went to the sanctuary, donations, gifts, deposits, assets, forfeits were of course part of the temple's treasure.

TAXES RELATED WITH THE SANCTUARY

Although priests were usually exempted from taxes, there are several kinds of taxes mentioned in the Hellenistic age, some of which may have also been related to the priests. In the Hellenistic age, besides collective tax, there were also three kinds of individual royal taxes: the poll-tax, the "crown tax", and the salt-tax *(halikē),* all mentioned in the edict of Antiochus III – this time as a temporary exemption.[20] On the other hand, several reports and documents relating to Judah and other countries attest the payment of such taxes.[21] Exemptions were usually given at the beginning of the rule of a new king as a sign of loyalty. During Antiochus' reign, exemptions were given to the senate *(gerousia),* all the priests, temple scribes, and temple singers (i.e. both categories of the Levites).

Originally, the crown tax was a voluntary gift – later on it was demanded by kings at special occasions like the accession to throne.[22] In 188 BCE, Moagetes, the ruler of Cibyra, sends 15 talents as a crown tax to Antiochus III.[23] During the eastern campaign of Antiochus III, Gerrha, a city at the Persia gulf, sends 500 talents of silver, 1000 talents of incenses, and 200 talents of essence of myrrha to the king, as a crown-tax, for their liberty.[24] Judah sends a voluntary, personal gift to a Hellenistic ruler the first time around 210 BCE. Hyrcanus sends a gift to Ptolemy III for the right of tax-collecting. In 161, the Seleucid king, Demetrius I Soter (161–150 BCE), was presented by the high priest, Alcimus, with "a gold crown and a palm, together

[18] Josephus, Bellum Judaicum ii.xvii.1 §405 mentions *arkhontēs kai bouleutai*.

[19] Cf. Ex 30:11–16; 38:25.

[20] Bickerman, *Institutions,* 111–112).

[21] Polybios xiii.9.5.

[22] Demetrius I (161–150 BCE) and Demetrius II (145–138, 129–125 BCE) exempted the Jews from this tax. Demetrius I also exempted the Jews from the salt-tax (Jos Ant xiii.ii.3 §49–50). Demetrius II exempted the salt taxes and the crowns, together the tithes that should have been paid to the king (Jos Ant xiii.4.9 §129).

[23] Polybios xxi.34.7–xxii.17.4.

[24] Polybios xiii.9.5.

with some of the customary olive branchs from the temple" (2Macc 14:4). In exchange of this, Demetrius gives allowances to the Temple.[25] The "gold crown and palm branch" were offered also to Demetrius II as a tribute of tax, but the king remits the crown-levy and cancels "every other tax formerly exacted in Jerusalem" (1Macc 13:37). It can be ascertained that the crown tax was a tribute sent for the enthronement of the king for the liberty of the community and for the corroboration of their privileges. Besides this, there was a special tax (probably identical with the poll-tax) inflicted upon the priests for their offices.[26]

THE TEMPLE AND FOREIGN RULERS FROM THE HELLENISTIC ERA

Following the collapse of the Persian state and the diadochoi wars, Judah became part of the Ptolemaic Empire in 303 BCE. Being located between Egypt and Syria, Asia Minor was a site of important trade routes: the coastal way, Via Maris, led in South-North direction. In eastern direction, there was the spice route leading to the the Arabian Peninsula. The Ptolemaic empire led a war for the occupancy of the territory between the Seleucid and Ptolemaic empires for a century. For this reason, it was governed by a military governor *(stratēgos).* Economic issues were led by a chief officer *(oikonomos).* The territory was divided into hyparchies. In several points of the territory there were military garrisons. In principle, the land was royal property *(gē basilikē),* and fields were given over to private individuals for use *(en aphesei).* Cultivators of the land paid tax on the basis of the extent of the land cultivated. Tax was paid in crops and silver. Tax collection was the responsibility of the Egyptian assessor *(dioikētēs).* Documents of Zenon (some 40 documents among 2000 papyri), an assessor of Ptolemy II, offer important data concerning the administration of the territories controlled by the Ptolemaic Empire. Zenon went with a group of Egyptian officials for a monitoring trip about 259/258 BCE. to inspect Judah, Trans-Jordan, the coastal cities, and Galilee. Zenon's documents include some letters from Tobiah, a member of the family of the Tobiads, who were governors and tax collectors in Trans-Jordan since the Persian era.[27] Tobiah wrote in Greek and used the Greek formulas in his letters. Joseph and Hyrcanus, trans-jordanian tax-renters of Ptolemy III

[25] Among others, Ptolemais and its environs are given to the Temple for covering the expenses of the cult, and the paying of a temple tax amounting of 5000 sheqels is repealed (1Macc 10:39–42). A similar tax from the Persian period in mentioned by Josephus (Jos Ant xi.vii.1 §297).

[26] Elias J. Bickerman, Institutions des Séleucides. Bibliothèque Archéologique et Historique (BAH), 26, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938, 114–115. Bickerman expects that it was a tax imposed on the sanctuaries (among them pagan temples). Lysias intends imposing this tax following his expected victory, see Bickerman, *Institutions,* 114).

[27] "The slave Tobiah", mentioned in the memories of Nehemiah (Neh 2:10), must have been a transjordanian governor of the Persian king.

(246–222 BCE), were from the same family.[28] The castle and center of estate excavated in Araq el-Emir (Iraq al-Amir, "Caves of The Prince", near present-day Amman) was, to all probability, the center of the Tobiad family. Their name is kept among the inscriptions of the splendid palace and economic center.[29]

Following 200, the Seleucids became the new rulers of the land of Palestine and South Syria, which they got as a result of recurring wars led over a century. The high priest, Simon II, was of the party of the Seleucids and opened Jerusalem for the new rulers. According to his decree and inscriptions, the new landlord, king Antioch III (222–187 BCE), honored with several privileges given to Jerusalem and the country. The people had autonomy, they could live according to their patrimonial law, i. e. the Torah was the law-book in the country. They were exempted from several taxes. The new regime did not bring anything new in the administration system of the country. The taxation system had remained the same, with the high priest as representative of the people and responsible for the collection of taxes. Representant of the people *(to ethnos tōn Ioudaiōn)* and responsible for the tax collection of the land were the high priests of the Jerusalem sanctuary (although the Tobiads may have withheld the latter right for a while in the 3rd century BCE). They wore their title by the right of their descent from a Zadokite family, and the title came down on a dynastic way. The temple cult was financed by the king.

The era of great promise turned into decline a decade later. Antiochus' ambitions to conquer European land brought him into conflict with the Romans, who defeated him in a battle at Magnesia (190). The war concluded with a peace agreement at Apameia (189). The conditions of the peace dictated Antiochus to pay a sum of 12.000 talents as an indemnity over a period of 12 years. He was obliged to surrender his elephants and his fleet and furnish hostages, including his son Antiochus (the later Antiochus IV). The outlay of the enormous sum of the indemnity wrecked the finances of his empire (which was now reduced to Syria, Mesopotamia, and western Iran). The king tried to raise the enormous sum. Privileges, formerly given by him, were revoked. The king tried to get money from faraway provinces of his empire. He went to the East and received a golden crown and a thousand of sheqels of gold from the Babylonian people (registered as a donation of their own free will). However, not all his subjects were so generous, and Antiochus died not much later (in 187 BCE) in the East, where he tried to plunder a temple of Bel near Susa in order to exact tribute for obtaining the much needed revenue.[30]

---

[28] Joseph probably obtains the right of the *prostasia* and that of the tax collecting from Onias II (Jos Ant xii.4.2–5. §160–185 Joseph gets 2000 foot-soldiers from the king to collect the tax (Jos Ant xii.4.5 §180). Hyrkanos purchases the right of tax-collecting by presents given to the king (Jos Ant xii.4.9 §219).

[29] Stephen Gabriel Rosenberg, *Iraq al-Amir, The Architecture of the Tobiads.* BAR International Series 1544, Oxford: Hadrian Books, 2006.

[30] Diodorus XXVIII 3, XXIX 15. Not to confuse with the statement of 1Macc 1:11–17 according to which Antiochus IV was killed plundering the temple dedicated to the goddess Nanaia (no location is given). On Antiochus eastern campaign and death see T. Boiy, Late Achaimenid and Hellenistic Babylon. Orientalia Lovaninensia Analecta 136, Leuven: Peeters, 2004, 156.

SELEUCUS AND THE TEMPLE

His son and successor, Seleucus IV (187–175 BCE), inherited debts. Potential incomes of the kingdom were taxes and the selling of offices, among them tax renting. Taxes were collected from the empire by renters of taxes. The exception was Judah, where this was the responsibility of the high priest. Later events around the high priests Onias and Iason show that Seleucus extended the custom of selling offices to that of the high priest of the Jerusalem temple and *prostatēs* of the Jewish community too, in order to get money.[31]

The date of the Heliodorus episode precedes that of the conflict of Onias and Iason and the selling of the high priest's office. The statements of 2Macc and 3Macc witness that Seleucus, similarly to the former Seleucid kings, tried to finance the Jerusalem cult in the beginning of his reign. Later on, being in want of money, he tried to get incomes by claiming special taxes just as his father did. Contrary to Antiochus, he did not take part personally in the action of exacting the tax (at least in the case of demanding tax from the Jerusalem temple); instead, he acted through his officials. The informer of the king about the richess of the Jerusalem temple was Apollonius of Tarsus, who, at that time, was governor *(stratēgos)* of Coelesyria and Phoenicia (2Macc 3:5). Generally, governors were appointed civil officials charged with the oversight of a designated territory. They exercised both law enforcement and judicial functions as representatives of their superior. Apollonius had no direct control over Judah and Jerusalem – as general minister of the king he may have had general authority over the finances of the empire.

The person assigned to carry out the exacting of the tax was Heliodorus, a subordinate of Apollonius, who was in charge of his affairs *(epi tōn pragmatōn).* Heliodorus had a personal and non-recurrent assignment, was charged with a special task and escorted on his way to Jerusalem by military troops to secure the aim of his mission, i.e. collecting the money. The text of 2Macc does not make mention of any legal motive behind his action; the king seems to act here with a high hand. However, the king's demand must have been substantiated by legal motives – and such motives were not difficult to be found. It can be supposed that the action against the Jerusalem temple was in fact Seleucus' attempt at collecting a special tax (probably a crown tax) in Jerusalem, an act similar to that of his father, Antiochus, who had asked such a tax in Babylonia and Elam before. Antiochus went personally to exact the taxes, and he was successful in Babylonia but was thwarted in Elam. Seleucus sent his emissary to exact the tax.

The Heliodorus legend expresses the opinion that the royal demand was unjust, and resistance to the royal demand was in order. The narrative denies the success of the royal enterprise. It seems highly probable that Heliodorus received the amount that was demanded by the king, but Jewish tradition remains silent about his success.

---

[31] Priestly offices were venal also in Ptolemaic Egypt, see Bickerman, *Institutions,* 115.

Seleucus dies in 175 BCE and is followed by his brother, Antiochus IV (175–164), who soon introduces his program of Hellenization. In that very year, Onias was succeeded by his brother, Jason, who was a Hellenizer. Jason bought the office (which meant the task of collecting the taxes on the territory) for 440 talents of silver from Antiochus. The sources are not clear about the events following 175 BCE and Onias' role in those years. Iason was followed by a non-Zadokite high priest, Menelaos, from the family of Bilga, a branch of the Tobiads, the brother of Simon the Benjamite. Menelaus promised a bribe of 300 talents of silver for the title. Onias was killed in 170. His son, Onias IV, withdrew into Egypt, where he obtained a tract of land from Ptolemy Philometor near Heliopolis, on which he erected a sort of temple at a place called Leontopolis.[32]

As a result of the victories of the Maccabean revolt, successive members of the family obtained the title of the high priest from Seleucid emperors.[33] The waning power of the Seleucid Empire allows to establish an independent dynasty, that of the Hasmoneans.

A voluntary gift offered to a foreign ruler for the title of the high priest reappears only at the end of the Hasmonean dynasty when Roman invaders arrive to the East. The Roman triumvir, Pompeius, still in Armenia, sends his commissioner, Aemilius Scaurus, to Damascus, where the latter receives the Hasmonean princes Aristobulus and Hyrcanus, both pretenders to the throne and the title of the high priest. Aristobulus offers to give him four hundred talents – and the same offer is made by Hyrcanus.[34] Josephus also describes a gift sent by Aristobulos to Pompey as a golden vine worth five hundred talents. Together with this, Pompey receives further gifts: a crown worth four thousand pieces of gold received from an embassy from Egypt, and a golden or silver artefact arrived from Judaea.[35]

Josephus also reports on Pompey's visit to the Jerusalem temple after he captured Jerusalem. In his description, Josephus highlights Pompey's piety and his help given to the restoration of cities demolished during the war. The historian is not at all shocked when relating that Pompey and not a few of his men entered into the sanctuary. According to his report, although the sacred moneys kept in the sanctuary amounted to 2.000 talents, Pompey touched none of these because of piety.[36] The lack of related sources makes it impossible for us to decide if the treasury was left untouched. However, this scenario seems highly improbable, and Josephus' report on Pompey's visit to the Jerusalem temple is rather to be considered as a kind of counter-legend to the legend of Heliodorus' entering the Jerusalem temple.

[32] Jos Ant. xii. v.1 §237–238.

[33] Alexander Balas appoints high priest Jonathan in 152 BCE; his follower Simon acquires the title in 140 BCE.

[34] Jos Ant xiv.ii.3 §30.

[35] Jos Ant xiv.iii.1 §35.

[36] Jos Ant xiv.iv.4 §72–73.

Kein Habgieriger - das heißt Götzendiener - hat ein Erbteil im Reich Christi und Gottes (Eph 5,5b)

Zsolt Geréb

Abgrenzung des Themas, Zielsetzung der Arbeit

Im Neuen Testament ist Habsucht als Thema vor allem in den Paulusbriefen, und zwar in den Parenäsen zu finden. Bei der Verfassung dieser Parenäsen benützte der Apostel sowohl hellenistisches als auch jüdisches Traditionsgut. In der Parenäse fand der Apostel den Anknüpfungspunkt für die Übersetzung der spezifisch christlichen Botschaft in die hellenistische und jüdische Umwelt des Christentums. Was die Beziehung des Menschen zum Vermögen betrifft, fällt die Übernahme des Motivs der sogenannten *ataraxie,* der Seelenruhe, der geistlichen Zufriedenheit, eines der Grundmotive der stoischen Morallehre, auf. Paulus schreibt im Philipperbrief: *„Ich kann niedrig sein und kann hoch sein; mir ist alles und jedes vertraut: beides, satt zu sein und zu hungern, beides, Überfluss zu haben und Mangel zu leiden".* Bei ihm ist aber diese Grundhaltung nicht durch das Ideal der stoischen Mittelmäßigkeit motiviert, sondern durch das Leben in Christus: *„Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht"* (Phil 4,12–13). In den ethischen Mahnungen des Apostels sind auch judaistische Einflüsse zu finden. Ein eklatantes Beispiel dafür ist eben die im Titel dieses Aufsatzes zitierte Aussage, wonach der Habgierige ein *Götzendiener* ist: „kein … Habgieriger – das heißt Götzendiener – hat ein Erbteil im Reich Christi und Gottes" (Eph 5,5b). Neben dem judaistischen Element erscheint in dieser Sentenz auch die eschatologische Perspektive, die ja ein Spezifikum der christlichen Morallehre ist.

Im vorliegenden Aufsatz wird zunächst die Begriffsgeschichte der Sünde der Habsucht, wie sie in der Welt der griechischen Antike und im Alten Testament beurteilt wird, dargestellt. Dann werden die neutestamentlichen Stellen untersucht, wo der Ausdruck vorkommt (in den synoptischen Evangelien und den Paulusbriefen). Drittens versuche ich eine Analyse der genannten Bibelstelle zu unternehmen, um die besonderen Merkmale, die für den Epheserbrief charakteristisch sind, hervorzuheben. Während der Untersuchung bewegte mich immer wieder die Frage nach der gesellschaftlichen Dimension der egoistischen Einstellungen zum Vermögen und Geld in der Zeit vor dem Neuen Testament. Eine andere Frage, die ich beantworten möchte, betrifft die Motivation des Apostels in der Verurteilung der Habsucht: wollte er dadurch Missstände des wirtschaftlichen Lebens beheben, oder das Glaubensleben der Gemeinde von Auswüchsen reinigen?

INHALT UND GESCHICHTE DES BEGRIFFS HABSUCHT

Πλεονεξια ist die Zusammensetzung von πλεον (mehr) und ἐχω (ich habe) und bedeutet das Begehren nach Mehr, ein Mehr-Haben-Wollen.[1] Seine Erscheinungsformen sind Gewinnsuche, Habgier, Gier.[2] Beda Rigaux hat festgestellt, dass Habsucht im antiken Griechenland besonders in der hellenistischen Epoche eine verbreitete Sünde war, infolge der allgemeinen Verarmung des Landes und der wiederholten Wirtschaftskrisen[3]. Der Begriff bezeichnet mehr als Geiz oder Geldliebe (φιλαργυρια). Habsucht ist die aggressivste Form der Selbstsucht, die das Recht, das Anliegen des Nächsten außer Acht lässt und versucht ihn mit allen Mitteln seiner Ehre, seiner Freude und seines Reichtums zu berauben[4]. Habsucht charakterisiert eigentümlich das städtische Leben und die Marktwirtschaft.

Die habgierige Haltung galt im Leben der Kirche des ersten Jahrhunderts n. Chr. als eine besonders schwere Sünde, weil die Mitglieder der Gemeinde eine Gütergemeinschaft pflegten, d.h. sie teilten alles miteinander (vgl. Apg 2,42). Diese Gemeinschaft erinnerte an das primitive goldene Zeitalter, wovon Seneca in seinen Briefen schreibt (Epistulae Morales 90,3). Ursprünglich schaffte die Teilung der Güter eine Gleichheit, bis die *avaritia,* das Habgier auftauchte und die Gemeinschaft zerbrach. Der Habgierige wollte für sich selbst ein Vermögen schaffen. Aber eben durch diese seine Bestrebung musste er alles verlieren. Der Mensch, der wegen *avaritia* habsüchtig geworden ist, hat sich von seinen Mitmenschen entfremdet. Damit war der Zustand der ursprünglichen Seligkeit dahin.

Das Verhalten des Habgierigen war auch deshalb so widerlich, weil unter den Menschen, nach der antiken griechischen Vorstellung Gleichheit (ἰσοτης) herrscht[5]. Die Politiker konnten diesen idealen Zustand in Bezug auf den Besitz nur begrenzt realisieren. Die Forderung der Gleichheit galt natürlich nicht für die Sklaven. Und was den Ausgleich zwischen Reichen und Armen betrifft, da wurde eine besonnene Regel der Mäßigkeit aufgestellt, um auf diese Weise die Habsucht zu bekämpfen. Aber trotz all dieses Trachtens ist es nicht gelungen, die primitive Gleichheit wieder herzustellen. In der griechischen Gesellschaft wurde durch Habsucht die ideale moralische Regel der *Mäßigkeit* (σωφροσυνη) verletzt. Der Habsüchtige wollte nämlich mehr haben, als es von der allgemeinen Regel nach dem Prinzip des „Jedem das Seine" (nach seiner Situation und Leistung, lat.: Suum cuique tribue) erlaubt war. Nach dieser Regel begnügt sich der mäßige, weise Mensch mit dem, was er hat. Dagegen hat der Habgierige nicht nur die Rechte seines Nächsten verletzt, sondern

---

[1] G. Delling, Art. πλεονεκτης πλεονεκτεω πλεονεξια in: ThWNT V. 266- 274.

[2] Varga Zsigmond, *Újszövetségi görög–magyar szótár (Griechisch-Ungarisches Wörterbuch zum Neuen Testament)*. Budapest. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya (Verlag der Presseabteilung der Reformierten Synode) 1992. 786.

[3] Beda Rigaux, *Saint Paul les Épîtres aux Thessalonisienes*. Études Bibliques. Paris. 1956. 414.

[4] Beda Riagaux, a.a.O. 415.

[5] Stählin, Art. ἴσος, ἰσοτης in: ThWNT III. 343–356.

auch gegen sich selbst gesündigt. Er hat außer Acht gelassen, dass Gott diejenigen bestrafen wird, die die Sünde der Habsucht begehen. Nach Dion Chrysostomos, einem cynischen (stoischen) Philosophen aus dem 1. Jh. n. Chr. stellt die Habsucht auch für den Einzelnen Gefahr dar, weil er sich dadurch aus dem Wirkungsbereich der göttlichen Welt ausschließt (Dio Chrys Or 67,7).

Zusammenfassend können wir feststellen, dass nach der antiker griechischen Vorstellung die Gleichheit (ἰσοτης) und Mäßigkeit (σωφροσυνη) zusammen die zwei Pfeiler des menschlichen Zusammenlebens in einer gerechten Struktur bilden. Die zwei Motive sind nicht voneinander zu trennen, weil ein harmonisches individuelles Leben und die Ausgewogenheit der menschlichen Gemeinschaften eine komplementäre Einheit bilden und bauen zusammen nach den alten Weisen den einen Kosmos auf[6]. Habsucht gibt es nicht nur in der heidnischen Welt, sondern sie findet sich auch im Leben des alttestamentlichen Volkes. Darauf bezieht sich das letzte Gebot unter den Zehn Worten: *„Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Frau, Knecht, Magd, Rind, Esel noch alles, was dein Nächster hat“* (Ex 20,17; Dtn 5,21).

Es ist dabei zu beachten, dass die Zehn Gebote nicht nur das innere Verlangen der Seele, nicht nur die „gedanklichen“ Sünden verbieten, sondern „alle bösen Stücke und Anschläge, damit wir unsers Nächsten Gut“ (Heidelberger Katechismus 110) an uns zu bringen versuchen. Die Propheten Ezechiel und Jeremia verurteilten die Anführer des Volkes, die durch Geldgier und Habsucht dahin getrieben wurden, ihr Vermögen durch Erpressung, Agression und Mord zu vermehren (Ez 22,27; Jer 22,17). *„Weh dem, der sein Haus mit Sünden baut und seine Gemächer mit Unrecht, der seinen Nächsten umsonst arbeiten lässt und gibt ihm seinen Lohn nicht“* (Jer 22,13). Habsucht ruft Gesetzeswidrigkeit hervor, darum verletzt sie das Prinzip der gesellschaftlichen Gerechtigkeit und Legalität.

Die Geldwirtschaft und die Institutionen des Bank- und Kreditwesens sind in der hellenistischen Zeit im 3. vorchristlichen Jahrhundert entstanden. Damals begann das Geld das Handelsleben im Alltag zu bestimmen. Es wuchs immer mehr das Verlangen nach mehr Geld. Darum klingt die Ermahnung des Predigers: „Wer Geld liebt, wird vom Geld niemals satt, und wer Reichtum liebt, wird keinen Nutzen davon haben“ (Koh 5,9). Auch andere Stücke der Weisheitsliteratur ermahnen oft mit aus dem Jagdleben entliehenen Bildern mit Räubermanieren im Geldwesen, z.B. Wucher oder übertriebene Zinsen aufzuhören (Ps 109,11; Spr 6,5; Jer 5,26).

Das ungesättigte Verlangen nach Vermehrung des Besitzes verdrängt das Gefühl der Liebe gegenüber Gott, deren Gebot im „Schema“, dem „Höre Israel“ erklingt (Dtn 6,4–6). Der Habgierige strebt nicht nur nach der Anschaffung des im Alltag Nötigen, sondern versucht seine irdischen Güter mit allen Mitteln zu vermehren. Aus all diesem ist ersichtlich, dass es nicht um eine individuelle Form der Sünde geht, sondern

[6] Delling, Art. πλεονεκτης πλεονεξια πλεονεκτειν in: ThWNT V. 267.

um eine strukturelle Sünde, die die ganze Gesellschaft umfasst[7]. Eben weil diese Sünde das Ganze der gesellschaftlichen Struktur betrifft, versucht das Alte Testament die Absicht des wirtschaftlichen Wucherns – und damit zugleich den Bewegungsraum der habsüchtigen Menschen – mit dem Sabbatgebot zu begrenzen. Das andere Beispiel lesen wir in der Geschichte des Auszugs. Gott erzieht das auserwählte Volk zur Selbstbegrenzung durch die Gabe der Manna. Der Herr als Urheber des Bundes wollte damit erreichen, dass man während des Wanderns nur nach dem Nötigen, und nicht nach dem Überflüssigen trachte[8].

Die πλεονεξια im Neuen Testament

Die neutestamentlichen Schriften beurteilen alle Erscheinungsformen der Habsucht als ein Fehlverhalten sowohl in moralischer als auch in religiöser Hinsicht[9]. Dieses summarische ethische Urteil wird in erster Linie mit eschatologischen, in zweiter Linie mit sozialen Argumenten begründet. Die Botschaft vom Kommen und von der zukünftigen Vollendung des Reiches Gottes stellt alle irdischen Werte in ein neues Licht. Die geistlichen Güter werden gegenüber den Schätzen dieser Erde aufgewertet (Mt 6,19–21; Lk 12,33–34; Lk 6,20). Ein Mensch, der nicht sein Seelenheil, sondern nur materielle Sicherheit sucht, verfehlt seine eigene Existenz, denn er sucht den Sinn seines Lebens in einer verkehrten Richtung. Das wird veranschaulicht im Gleichnis vom reichen Kornbauer (Lk 12,16–21). Das zweite Argument ist von gesellschaftlicher Art. Der Habgierige denkt nur an sich selbst, darum erfüllt er nicht seine Pflichten gegenüber dem Nächsten. Sein ganzes Trachten betrifft nicht das Wohl seiner Mitmenschen, nur sich selbst mit seiner ungesättigten Gewinnsuche (Mt 25,31–46). Mit der Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus warnt Jesus seine Zeitgenossen: Gottes Gericht trifft diejenigen, die ihre Geschäfte nicht nach dem Gesetz der Nächstenliebe führen (Lk 16,19–31).

In der synoptischen Tradition kommt der Ausdruck πλεονεξια selten vor. Allein Markus hat einen Spruch Jesu aufgezeichnet (Mk 7,20–22 par. Mt 15,10–11): „Was aus dem Menschen herauskommt, das macht den Menschen unrein; denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen heraus böse Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Arglist, Ausschweifung, Missgunst, Lästerung, Hochmut, Unvernunft“. Es werden hier äußere (kultische) und innere (geistliche) Reinheit gegenübergestellt. Nach J. *Gnilka* stellt die Aussage Jesu über die Forderung

[7] Claudia Janssen/ Rainer Kessler, Art. *Habgier, Begierde* in: Frank Crüsemann, Kristian Hungar, Claudia Janssen, Rainer Kessler, Luise Schottroff (Hgg), *Sozialgeschichtliches Lexikon.* g . Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh. 2009. 236–237.

[8] Claudia Jansen/ Rainer Kessler, Art. *Habgier, Begierde* in: *Sozialgeschichtliches Lexikon,* 236–237.

[9] Karl Suso Frank, Art. *Habsucht (Geiz)* in: *Reallexikon für Antike und Christentum.* Bd. XIII. Anton Hiersemann. Stuttgart. (Hg). 1986. 226–247.

einer inneren Reinigung die äußerlichen Reinheitsvorschriften in den Hintergrund[10]. Dies entspricht der Auslegung *Calvins:* Das Gesetz fordere äußerliche Reinheit, um die Menschen immer mehr von jeder Art von geistlicher Unreinheit abzuhalten.[11] Professor Gnilka sagt dazu, der Spruch Jesu betone *die Verantwortung und die Freiheit des Individuums*.

In den *Paulusbriefen,* anders als in den Evangelien, kommt der Ausdruck häufiger vor und zwar in den ethischen Ermahnungen, in den sogenannten *Lasterkatalogen* (Gal 5,19–21; 1Kor 5,10; 2Kor 12,20ff; Rm 1,29–31; Kol 3,5; 3,8; Ef 5,5; 1Tim 6,4–5; 1Pt 2,1; Offb 22, 15). Diese Listen sind gekennzeichnet durch dualistische Gegenüberstellungen (früher – jetzt, Leben – Tod, Leib – Seele, alter Mensch – neuer Mensch, Licht – Finsternis). Die Gegensätze haben ihren Ursprung im ethischen Schema von den sogenannten „zwei Wegen" (z. B. Did 1,1ff)[12]. In der christlichen Literatur hat sich die von den Griechen vertretene Moralsentenz der goldenen Mitte nicht eingebürgert. Lasterkataloge, als Gattung ethischer Ermahnungen stammen einerseits aus der Literatur der zeitgenössischen hellenistischen Philosophie, andererseits aus der jüdischen Weisheitsliteratur. Die zeitgenössische jüdische Literatur rechnete Unzucht (Ehebruch) und Habsucht zu den schwersten moralischen Lastern (TestDan 5, 6–7; TestJud, 18,2; TestLev 14,6; Philon, spec I,28). In den Qumrantexten (Damaskusrolle) werden die drei Sünden: *Unzucht, Reichtum* [sic!] *und die Verunreinigung des Heiligtums* (CD 4, 17–18) zusammen genannt, womit eigentlich die Dreiheit: Unzucht, Habsucht und Unreinheit gemeint ist. Es ist auffallend, dass diese moralischen Übeln uns vorwiegend in der jüdischen und in der christlichen Literatur begegnen (Septuaginta, Qumrantexte, Testament der Zwölf Patriarchen).

Zum ersten Mal spricht Paulus in *1Thess 4,2–8* über die Habsucht, indem er die Christen von Makedonien zur Heiligung ihrer Lebensführung aufruft[13]. Die Parenäse wird mit den Worten *bitten, ermahnen* eingeleitet. Es unterstreicht den dringenden Charakter der Parenäse, dass beide Worte zusammen verwendet wurden. Die Adressaten werden weiter nicht im Namen des Paulus, sondern *im Herrn Jesus* angesprochen. Der Ausdruck weist auf den erlösenden Tod und Auferstehung Jesu hin. Durch diesen Hinweis auf die Heilsereignisse unterscheidet sich diese Ermahnung von jeglicher Art von ethischen Sentenzen[14]. Im vorliegenden Fall wollte der Apostel die Reinheit des familiären Lebens und die Korrektheit des geschäftlichen Lebens schützen. Es war der Wunsch des Apostels, dass das Verhalten der Jünger vom Willen

---

[10] J. Gnilka. *Das Evangelium nach Markus*. EKK II/1. Benzinger/Neukirchener. 1979. 288.

[11] Calvin, J. *Auslegung der Heiligen Schrift. Evangelien Harmonie.* Neukirchen-Vluyn, 1966. II. Bd. 33.

[12] Bolyki J. Újszövetségi etika (Neutestamentliche Ethik). Kálvin Kiadó (Kálvin-Verlag). 1998. 114–146; Pokorny, P. Zu den Tugend und Lasterkatalogen (Exkurs). In: Der Brief des Paulus an die Kolosser. ThKNT 10/1. EVA. Berlin. 1987. 137–148; Vögtle, A. Die Tugend und Lasterkataloge. NTA 16, 4–5. Aschendorf, Münster 1936. 165 skk.

[13] Geréb Zs. *A Thesszalonikabeliekhez írott levelek magyarázata (Erklärungen zu den Thessalonikerbriefen).* Kolozsvár. 2003.66.

[14] Schmitz, Art. παρακλετης in: ThWNT V. 793.

Gottes, nicht aber von unreinen sexuellen Begierden und von geldgierigen Absichten geführt werde. Betrügt ein Gemeindeglied seinen Nächsten in dessen Familien- oder Geschäftsleben, anstatt seine Rechte zu schützen, so hat er die Heiligkeit der Gemeinschaft verletzt. Die Schandtat bleibt nicht unbestraft: Gott wird sie am Täter vergelten am Tage des Gerichtes (1Thess 4,6).

Die zweite Perikope ist apologetischer Art. Der Apostel verteidigt sich hier gegen Ankläger, die ihn mit Gewinnsucht beschuldigt haben. Die Irrlehrer behaupteten, Paulus habe während seines Missionsdienstes, einigen Wanderpredigern gleich, den Gunst der Menschen gesucht, dabei schmeichelhaft zu ihnen geredet – in der Hoffnung des materiellen Gewinns (1Thess 2,4). Gegen diese Beschuldigung behauptet Paulus seine selbstlose Haltung. Diese Behauptung wird damit begründet, dass er während seines Aufenthaltes in Thessalonich mit eigenhändiger Arbeit für sich selbst sorgte, um nicht Anderen zubelasten. Seine Selbstlosigkeit bezeugt auch die Tatsache, dass er als Apostel auf sein Recht verzichtete, für seine Predigtdienst von der Gemeinde eine materielle Vergütung entgegen zu nehmen.

1Kor 5,10–13: In dieser Ermahnung schützt er die Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde vor Unzüchtiger, Geiziger, Räubern, Götzendienern. Er tadelt nicht die Sünden der Außenstehenden, sondern erhebt seine Stimme gegen weltliche Verhaltensweisen, die sich in die Gemeinde einsickert sind. Der unreine Sauerteig verdirbt die ganze Gemeinde, darum muss er aus ihrer Mitte entfernt werden. Der Apostel fordert nicht den Auszug aus der Welt, wie zum Beispiel die Regeln der Essener-Gemeinschaft vom Toten Meer, sondern, dass die Jünger sich von der Welt, in der sie leben, deutlich unterscheiden.

1Kor 6,9–11: Der Apostel erinnert die Christen daran, dass die Freiheit nicht Zügellosigkeit bedeutet. *Die Ungerechten werden das Reich Gottes nicht erben: weder Unzüchtige noch Götzendiener, … weder Diebe noch Geizige, weder Trunkenbolde noch Lästerer und Räuber*. Er erhebt seine Stimme auch *gegen die zurückfallende Sünder*. Diejenigen, die schon getauft, den Weg der Heiligung schon angetreten sind und ihre Rechtfertigung erlangt haben, können nicht in ihren früheren Sünden wandeln. Das immer länger Werden der Lasterkataloge weist darauf hin, dass neue Fälle im Leben der Gemeinde auftauchen (Ehebruch, Recht suchen vor weltlichem Gericht usw.), mit denen die Jünger Jesu fertig werden sollen und eine deutliche Trennlinie zwischen der Welt und dem Leib Christi ziehen müssen.

Römer 1,29: Einen der ausführlichsten Lasterkataloge lesen wir im ersten Kapitel des Römerbriefes, in der Perikope 1,24–32. Die Aufzählung nennt alle Hauptsünden der heidnischen Welt. Paulus sieht die Wurzel des sündigen Lebens darin, dass die Heiden *nicht bei der wahren Gotteserkenntnis* geblieben sind. Deswegen haben sie ihre moralische Urteilskraft verloren und sind unfähig geworden das Gute, das Rechte zu tun. Der Apostel ermahnt die Christen, dass Begierde und Neid die *Wurzeln von Streite, Kämpfe und Mord sind* (Jak 4,2). Er verurteilt nicht nur diese sündigen Erscheinungen, sondern warnt die Gemeinde auch, ihr Leben in Einklang mit dem neuen Leben zu bringen, das sie mit ihrer Bekehrung angefangen haben. Wandeln

sie nicht nach dem Geist, sondern nach dem Fleisch, fallen sie zurück in die Machtsphäre der Welt, in der Götzendienst, Unzucht und Habsucht herrschen.

Es ist schwierig in diesen Parenäsen ein fertiges System zu finden. Wir versuchen nur die Gemeinsamkeiten in ihnen zu unterstreichen. Die theologische Begründung der Parenäsen ist in jedem einzelnen Fall klar. Der Apostel vermeidet die Falle des Moralisierens dadurch, dass er die Adressaten immer zuerst an ihr in Christus erworbenes Heil, an den Grund ihres neuen Lebens erinnert. Dann folgt die Aufforderung, nach dem Willen Gottes zu wandeln[15]. Der in den Leib Christi, in die Gemeinschaft der Kirche, einverleibte Christ wird dieser Aufforderung nicht aus eigener Kraft Folge leisten können, sondern kraft göttlicher Gnade und Gerechtigkeit. Die dritte Motivation ist die Wahrung der Reinheit und Heiligkeit der Kirche. Die individuellen Sünden beflecken nicht nur unser eigenes Leben, sondern die Heiligkeit der ganzen Gemeinde. Diese Sünden sind Erscheinungsformen einer übermenschlichen Kraft, deren zerstörende Folge dem Wasserstrom gleich ist, der die ganze Welt überfluten würde, würde die Kraft des Geistes (πνευμα) seiner Ausbreitung, den Werken des Fleisches, nicht halt gebieten (Gal 5,19–21)[16].

Es war die Absicht des Apostels, den angesprochenen Gemeinden durch die Aufzählung der moralischen Übeln vorzuführen, wie ihre Lebensführung vor der Bekehrung war. Die zu Christus bekehrten Jünger fielen aber immer wieder in die Sünden ihres heidnischen, vorchristlichen Lebens (Thessalonich, Korinth, Rom …) zurück. Die Sünden in diesen Lasterkatalogen widerspiegeln die damalige moralische Situation der Gemeinden. Die in den Ermahnungen aufgelisteten Sünden können nicht als abstrakte Ideen betrachtet werden, denn jede von ihnen wurde im Leben der Gemeinschaft konkret begangen. Weil Habsucht, zusammen mit Unzucht immer wieder in diesen Lasterkatalogen erscheint, können wir daraus schließen, dass die beiden Hauptsünden die meisten Probleme im Leben der Gemeinden verursachten. Der Aufruhr der Goldschmieden in Ephesus zeigt, wie sehr die Geldfrage im alltäglichen Leben präsent war. Die wirtschaftliche Unsicherheit hat schon zu Zeiten des Neuen Testaments soziale Spannungen entfacht (Apg 19,23–29). Das Beispiel des korinthischen Inzestes zeigt dagegen, dass es nicht nur um den einzelnen Gemeindeglied geht, sondern um die Verantwortung der ganzen Gemeinde (1Kor 5,6–13). Nach Ed. Schweizer war das Ziel der Lasterkataloge, die Christen daran zu erinnern, dass sie die Entscheidung ihrer Bekehrung immer wiederholen, im neuen Leben, auf dem Wege der Heiligung ununterbrochen weitergehen *(1Thess 4,10)*[17].

---

[15] W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*. NTD Ergänzungsreihe 4. Vandenhoek & Ruprecht Göttingen.1989. 169–177.

[16] P. Pokorny, *Zu den Tugend und Lasterkatalogen* (Exkurs) In:Der Brief des Paulus an die Kolosser. ThHNT 10/I. EVA.Berlin. 1987.137–147.

[17] Ed. Schweizer, Gottesgerechtigkeit und Lasterkataloge bei Paulus (inkl. Kol und Eph). In: Rechtfertigung. FS E. Käsemann, Tübingen/ Göttingen. 1976. 461–477.

DIE HABSUCHT IN DEN DEUTEROPAULINISCHEN BRIEFEN

Schließlich wollen wir untersuchen, wie die Sünde der pleonexia im *Epheserbrief* vorkommt, den wir zusammen mit dem Kolosserbrief als eine Frucht der paulinischen Schule betrachten[18]. Im Epheserbrief liegt eine sogenannte Taufparenäse vor. Die Absicht dieser Ermahnungen formuliert der Apostel in den Versen 5,1–2: *„So folgt nun Gottes Beispiel als die geliebten Kinder und lebt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat und hat sich selbst für uns hingegeben als Gabe und Opfer"*. Der von Gott berufene, in der Taufe gereinigte Mensch hat den Weg der Heiligung angetreten. Und das Maß des geheiligten Lebens ist das Sich-Üben in der selbstlosen Liebe. Es ist ein Charakteristikum des Briefes, dass das Attribut *heilig* in den parenätischen Teilen einen ethischen Sinn bekommt. Das Ziel der Ermahnungen im Epheserbrief ist die Stärkung und das Aufbauen der Gemeinschaft und des Friedens der Gemeinde(Eph 4,1–4). Die Mitglieder der Gemeinde stärken ihre Einheit durch die Übung der gegenseitigen Liebe. Die Machenschaften der Habgierigen aber durchquert diese Zielsetzung, sie zerreißen die Einheit der universalen Kirche Christi[19].

In diesem Brief treffen wir den Ausdruck *πλεονεξια* zuerst im Vers **4, 19,** zusammen mit dem Begriff der ἀκαθαρσια, der *Unreinheit*. Es ist zu beachten, dass der Verfasser unter dem Sammelbegriff der Unreinheit auch den Unzucht, die Habsucht und den Geiz nennt. Diese Sünden erscheinen mehrmals in personifizierter Form. Die aufgezählten heidnischen Sünden stehen in Gegensatz zur Tugend der Liebe, die vom Verfasser das *„Band der Vollkommenheit"* genannt wird, die die Gemeinschaft der Gemeindeglieder zusammenhält (Kol 3,14; Ef 5,26–30).

Aus dem Kontext geht hervor, dass der Verfasser des Briefes das kultisch-rituelle Wertsystem der jüdischen Religion vor Augen hält, wenn er über die Sünde der Unreinheit redet[20]. Der kultische Hintergrund verliert seine Ausschließlichkeit durch die Einfügung des Wortes *allerlei* (πασα). Auf diese Weise bekommen die Ausdrücke *Reinheit/Unreinheit* eine geistliche, allgemein-ethische Färbung.

Warum werden immer wieder Unreinheit und Habsucht, bzw. Unzucht miteinander verbunden? Darauf können wir aufgrund von Eph 4,17–19 antworten. Mit Hilfe der genannten Ausdrücke will der Apostel Paulus die Grundmotive der heidnischen Lebensweise beschreiben[21]. Die Epheser haben früher *in der Nichtigkeit ihres Sinnes* gelebt (ἐν ματαιοτητι του νοος αὐτον. (*Sie haben ihren Kopf ständig nach unnützen Dingen gedreht* – so wird in der ungarischen katholischen Übersetzung der Ausdruck umgeschrieben.) Wegen der Torheit und Schwachheit ihres Sinnes waren sie unfähig zwischen gut und böse zu unterscheiden (Eph 2,10; 4,1). Der

[18] P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Epheser*. ThHKNT 10/ II. EVA. Leipzig. 1992. 15–20.

[19] Geréb Zs. *Az Efézusiakhoz írt levél magyarázata (Die Erklärung des Epheserbriefes.)* Kolozsvár. 2012. 136–142.

[20] G. Sellin, *Der Brief an die Epheser.* Bd. KEK/ 8–9. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 2008. 392.

[21] H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*. Patmos-Verlag Düsseldorf. 1957. 231–234.

Mensch entdeckt den Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen, wenn Gott seinen Verstand erleuchtet (Eph 4,18; vgl. Ps 27,1). Dieses Licht leuchtete im Leben der Heiden noch nicht auf. Darum haben sie sich vom Leben in Gott (ζωη του Θεου) entfernt. Diese Entfernung nennt der Verfasser Entfremdung (vgl. Kol 1,21). Worin besteht diese Verhaltensweise? Darin, dass sie nicht den lebendigen Gott, sondern leblose Götzen verehrten und priesen (vgl. Röm 1,21–23). Entfremdung bedeutete bei den Heiden eine bewusste Gottfeindlichkeit, deren Ursache die Verstockung ihres Herzens war. Die Urkirche sah in der Verstockung des Herzens die Quelle des Unglaubens (Mk 3,5; 6,52; 8,18), die zugleich auch die Quelle des unmoralischen Lebens war. Daraus ist auch eine moralische Stumpfheit, Unzucht und ein dem Willen Gottes ungehorsames Leben abzuleiten. Das steht in schroffem Gegensatz zum Verhalten des neuen Menschen, der von Gott in Wahrheit und Heiligkeit geschaffen wurde (Eph 4,24). Ein Mensch, der eine verkehrte Beziehung zu Gott hat, ist in den Netz der geistigen Stumpfheit gefallen. Darauf weist das Verb ἀπαλγεω im Vers 4,19 hin, das im Neuen Testament nur hier vorkommt. Es bezieht sich auf einen Zustand, in dem der Mensch so erschlaffen ist, dass er nichts fühlt, nicht einmal Pein . Dieser Zustand der Stumpfheit hat eine verheerende Wirkung auf den Menschen: er überliefert sich dem *Bösen*[22].

Nach dem Kolosserbrief und dem Epheserbrief ist die Habsucht das Symbol des Götzendienstes (Kol 3,5; Ef 5,5; Mt 6,24; Mk 10,17–31). Der Habgierige sucht das Ziel und die Vollendung seines Lebens nicht im Dienst und in der Nachfolge Gottes, sondern in sich selbst, im eigenen Habgier, und so vertauscht er letzten Endes sich mit Gott, und verehrt sich selbst anstelle des Schöpfers. Im Fieber der Selbstanbetung will er alles unter seine Macht bringen[23]. Nach dem Verfasser, der im Namen des Apostels schreibt, verletzt der Mensch durch den Götzendienst nicht allein das erste Gebot, sondern verleugnet auch sein eigenes Christsein. Und diese Haltung ist nicht mehr bloß ein ethischer, sonder zugleich ein existenzieller Irrweg.

Die Parenäsen öffnen *eine Dimension auf das Reich Gottes hin* Eph 5,5: *„Denn das sollt ihr wissen, dass kein Unzüchtiger oder Unreiner oder Habgieriger – das heißt Götzendiener – hat ein Erbteil im Reich Christi und Gottes“.* Im Namen des Apostels werden die Christen von Kleinasien gewarnt, dass die Jünger, die diese Sünden wiederholt begehen, *das Reich Christi und das Reich Gottes nicht erben*. In den deuteropaulinischen Briefen kommen die Ausdrücke Reich Gottes bzw. Reich Christi selten vor. *Reich Christi* meint hier die Herrschaft Christi, in Gegensatz zum *Reich der Finsternis*. Mit dem Terminus Reich Christi wird die Überzeugung ausgedrückt, dass das Werk der Befreiung von Gott durch Christus vollbracht ist. Seine Herrschaft hat am Tage der Auferstehung begonnen, als Gott ihn im Himmel zu seinem Rechten gesetzt hat. Der Epheserbrief sieht das Reich Gottes nicht in zeitlicher, sondern in räumlicher Dimension – darin ist er mit dem Hebräerbrief verwandt (Eph 1,20; Hebr 3,6; 6,11; 10, 23). Nach diesem eigentümlichen Weltbild befindet sich der Thron Got-

[22] J. Gnilka, *Der Epheserbrief,* HThK X/2. Verlag Herder. Freiburg–Basel–Wien. 1971. 225.

[23] H. Schlier*, Der Brief an die Epheser*. Patmos-Verlag Düsseldorf. 1957. 235.

tes in den höheren Regionen des Himmels, jenseits der Lebenssphäre der bösen Gewalten (Eph 1,21). Dadurch wird in anschaulicher Weise gezeigt, dass die Macht Gottes der Macht der dunklen, gotteswidrigen Gewalten überlegen ist[24]. Der Bibelvers betont auch, dass Christus in der Gegenwart im Auftrag Gottes über alles, d.h. auch über die Kirche regiert (vgl. 1Kor 15,24–25)[25].

Das Wort Erbe weist auf die Offenbarung der Macht Gottes im Leben der Berufenen hin. Die Verfasser des Neuen Testaments reden nicht von irdischem, sondern von himmlischen, eschatologischen Erbe (Kol 3,24)[26]. Auch der Epheserbrief benützt diesen Begriff in einem geistlichen Sinn. Die einzelnen Bücher bezeugen, dass Gott mit seiner mächtiger Hand den machtlosen Menschen dem Reich der Finsternis entreißt und in das Reich des Lichtes setzt (vgl. 1Thess 5,4; Eph 5,8; 1Pt 2,9). Unzucht, Unreinheit und Habsucht sind Sünden, die in der Gemeinde nicht nur nicht begangen, sondern auch nicht erwähnt werden dürfen. Männer und Frauen, die sich vom Gebot Gottes abwenden und die Gunst der Welt suchen, haben sich von Gott, ihrem Schöpfer entfremdet. Anstatt mit Danksagung antworten sie mit Lästerung und Ungehorsam auf die Güte Gottes (Eph 2, 2; 5,3–4). Aus dem Kontext des Verses können wir folgern, dass es im Machtbereich Christi kein Platz für Unzüchtigen und Habgierigen gibt.

Gottes Reich und Christi Reich beziehen sich nicht nur auf das zukünftige Heil, sondern auch auf die gegenwärtige Kirche, wo sich Christi und Gottes Herrschaft verwirklichen[27]. Dagegen sagt der Prager Professor P. Pokorny, die Kirche dürfe nicht mit dem Reich Gottes identifiziert werden. Nach ihm bedeutet das Reich Gottes Maßstab und Vollendung für die Kirche. Die Christen sollen das Reich Gottes suchen im Bewusstsein, dass sich das Reich nur in der Zukunft vollständig verwirklicht wird. In diesem Sinn gibt es noch Unreine Menschen in der Gemeinschaft der Kirche, die allerdings kein Erbe am zukünftigen Reich haben werden[28]. Der Verfasser rät den Gläubigen, mit diesen Menschen keine Gemeinschaft zu halten (5,7). Zu solch entschiedener Haltung mahnt auch Paulus die Korinther. Sie sollten nichts zu schaffen haben mit Unzüchtigen, Geizigen, Götzendienern, Lästerern, Trunkenbolden und Räubern, denn diese werden das Reich Gottes nicht erben (vgl. 1Kor 5,11; 6,10).

Das Ziel der ethischen Mahnungen im Epheserbrief ist die Ermutigung der Christen, in ihrem alltäglichen Leben den Kampf gegen diejenige weltliche Wünsche und Versuchungen aufzunehmen, die sie ihr Wachstum in der Liebe verhindern . Die Gemeindeglieder führen nicht hoffnungslos diesen Kampf, denn Christus hat die bösen Gewalten am Kreuz besiegt und die Seinen von der Macht der Finsternis be-

[24] Geréb Zs. *Az Efézusiakhoz irt levél magyarázata* (Die Erklärung des Epheserbriefes). Kolozsvár. 2012. 61.

[25] G. Sellin, *An die Epheser,* 399.

[26] Geréb Zs. *A Kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata (Erklärung des Kolosserbriefes und des Briefes an Philemon).* Kolozsvár. 2010. 176.

[27] A. Lindemann, *Der Epheserbrief,* 92.

[28] P. Pokorny, *Der Brief des Paulus an die Epheser,* 202.

freit (Eph 2,1–8). Wenn sie die Waffenrüstung des Geistes anziehen, können sie gegen die listigen Anschläge des Teufels tapfer kämpfen (vgl. Eph 6,10–17). Um Habsucht und unehrliches Geldgier zu überwinden sollten die kleinasiatischen Jünger mit der Arbeit ihrer eigenen Hände ihren Lebensunterhalt verdienen und mit ihrem Überschuss die bedürftigen Brüdern unterstützen (Eph 4,28; 1Thess 4,12; Apg 20,34).

THEOLOGISCHE ZUSAMMENFASSUNG

Wir wollen nach dieser Untersuchung des Begriffs Habsucht die biblisch-theologischen Ergebnissen der Analyse zusammenfassen. Die verschiedenen Traditionsschichten des Neuen Testaments beschäftigen sich nicht von ungefähr mit der Sünde der Habsucht. Das egoistische Festhalten am Besitz ist keine vereinzelte moralische Fehlhaltung, sondern eine der schwerwiegendsten Hauptsünden. Ihr häufiges Vorkommen bedeutete nicht nur ein soziales, wirtschaftliches Problem, sondern auch ein Glaubensproblem im Leben der urchristlichen Kirche. Ähnlich wie Jesus nennt der Apostel Paulus nennt,die sündhafte Geldliebe Götzendienst. Der Jünger, der das Evangelium des Reiches Gottes im Glauben angenommen und Gemeinschaft mit Jesus Christus hat, hat zugleich dem Mammon Nein gesagt und sich zum Gehorsam gegenüber dem erhöhten Herrn verpflichtet. In der Sicht des Apostels hat das Reichtum nur in dem Fall ein positives Wert, wenn es zur Unterstützung der Bedürftigen und zur Solidarität mit den Armen verwendet wird(vgl. 1Thess 4,12; Eph 4,28; Lk 11,41: „Gebt doch, was drinnen [nämlich in den Schüsseln] ist, als Almosen, siehe, dann ist euch alles rein“).

Der Begriff der Armut in der Lehre der Perikope Mt 6,24-34

Endre Horváth

Einleitung

In seiner ausgezeichneten Arbeit über die Bergpredigt fasst Kókai Nagy Viktor die Lehre Jesu über die richtigen Verwendung des weltlichen Reichtums im Matthäusevangelium mit folgenden Worte zusammen: „Im Gegensatz zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur, welche die Vergänglichkeit des irdischen Reichtums betont, wird vielmehr die entscheidende Frage gestellt, wo das Herz des Menschen verankert ist.[1] Der Autor zitiert den Gedanken von H.Weder: „Nicht das Geld und das Reichtum sind entscheidend, sondern das Verhältnis des Menschen zu ihnen: ob der Mensch Gott oder dem Mammon dient“[2]. Diese Bestimmung ist von grundsätzlicher Bedeutung für die richtige Verständnis des Kapitels Mt 6: Nach der in Bergpredigt formulierten Lehre Jesu besteht die entscheidende Frage bezüglich der Verwendung des weltlichen Reichtums darin, ob der Mensch während der Benutzung der Dinge dieser Welt sein Herz bei Gott oder bei dem weltlichen Gut verankert. „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz“ (Mt 6,21). Und: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon“ (Mt 6,24b). Deshalb können wir behaupten, dass die ideale Verwendung des weltlichen Reichtums im Sinne der Bergpredigt mit der Ideal der „geistlichen Armut“ (Mt 5,3) zusammenfällt, in der der Gläubige sein Leben ausschließlich auf Gott baut.

Die Lehre Jesu über die richtigen Verwendung des weltlichen Reichtums wird in der Perikope Mt 6,19–24 formuliert. Sie prägt auch die folgende Perikope Mt 6,25–34, worin der Rabbi aus Nazareth seinen Jünger um die Ablehnung der Sorge ermutigt, weil diese Perikope thematisch eng mit der vorausgehenden Perikope verbunden ist. Mit der Ablehnung der Sorge spornt Jesus die Seinen auf das kindliche Vertrauen gegenüber dem Schöpfer, dem fürsorgenden himmlischen Vater der Menschen an, und zielt nochmals „auf das menschlichen Vertrauen. […] Worauf verlässt sich der Mensch, worauf gründet er seine Sicherheit? Auf das vergängliches, aber greifbares Reichtum, das Motte und Wurm vernichten, oder auf die ewige, aber nur im Glauben erreichbare, nur im Zukunft «rentable» Schätze?“[3]

---

[1] Kókai Nagy V., *A hegyi beszéd. A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében, [Die Bergpredigt. Die Bergpredigt im Licht der grösserer Gerechtigkeit],* KRE HTK Doktorschule – L'Harmattan Verlag, Budapest 2007, 274.

[2] Weder, H., *Die „Rede der Reden“,* TVZ Zürich 1991, 202. zitiert in: Kókai, *Die Bergpredigt,* 280.

[3] Kókai, *Die Bergpredigt,* 281.

Bekanntlich stehen im Lukasevangelium die parallelen Verse der Perikope Mt 6,25–34 die Ablehnung der Sorge in einem Kontext der ausdrücklichen Ermutigung zur freiwilligen und effektiven Armut. Bei Lukas fügt nämlich Jesus den folgenden Satzt zu: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben. Verkauft eure Habe, und gebt den Erlös den Armen. Macht euch Geldbeutel, die nicht zerreißen, verschafft euch einen Schatz, der nicht abnimmt, droben im Himmel…". (Lk 12,32–33). Auf den ersten Blick scheint die Formulierung des Matthäusevangeliums im Vergleich mit der des Lukasevangeliums weniger radikaler zu sein, Mt ruft einfach zur richtigen Verwendung des Reichtums auf. Die Zielsetzung dieser Arbeit ist zu zeigen, dass der Vers Mt 6,24 („Niemand kann zwei Herren dienen!") nicht nur die Zusammenfassung der Perikope Mt 6,19–24, sondern die Einleitung und Schlüssel der Deutung von Mt 6,25–34 ist und die Lehre des ersten Evangeliums bezüglich der richtigen Verwendung des weltlichen Gutes zwar nicht zur freiwilligen sog. evangelischen Armut ermutigt, aber eine nicht weniger radikale Entscheidung von den Gläubigen fordert. Den Vers Mt 6,24 darf man nämlich nicht einfach als eine Ablehnung der „menschlichen Zerrissenheit"[4] durch Jesus verstehen, sondern als Ausdruck des charakteristischen Glaubens der Bibel an der Einzigkeit Gottes, welche in jedem Fall eine nicht weniger radikale Entscheidung verlangt.

Ohne die von den meisten Exegeten vorgenommene Aufteilung der Perikope Mt 6,19–34 in die Perikopen 6,19–24 und 6,25–34 in Frage zu stellen, betrachten wir die Vers 6,24 als maßgebende und behandeln sie zusammen mit 6,25–34. Um die in dieser Perikope formulierte Lehre Jesu deuten zu können, reflektieren wir zuerst auf Jes 7–8, wo der charakteristische Glaube der Bibel an der Einzigkeit Gottes in einer besonderer Sichtweise in Betracht genommen wird, um danach im Licht des Ergebnisses die Perikope Mt 6,24–34 deuten zu können.

1. Die Einzigkeit JHWHs und die Furcht JHWHs in Jes 7-8.

1.1. Die im ersten Gebot des Dekalogs formulierte Alleinverehrung JHWHs, der Israel aus Ägypten befreit und ihm die Verehrung anderer Gottheiten verboten hat, ist eine religionsgeschichtliche Unikum[5], welche die religiöse Einstellung Israels grundsätzlich bestimmt. Die Alleinverehrung JHWHs aber darf man nicht als Forderung einer „praktischen oder gar theoretischen «Monotheismus»" ansehen, denn dieses Gebot „setzt ... doch durch seine Forderung, keine anderen Götter JHWH «ins Angesicht» zu haben, deren «Existenz» voraus"[6]. Für das alttestamentliche Denken

[4] KÓKAI, *Die Bergpredigt,* 281.

[5] PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments I.,* Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, 117.

[6] PREUSS, *Theologie des Alten Testaments I.,* 116.

ist selbstverständlich, dass andere Völker andere Götter haben, mehrfach wird sogar die Überzeugung formuliert, dass das Wohnen in einem fremden Land den Dienst eines anderen Gottes fordert (siehe 1Sam 26,19; 1Kön 11,33; 2Kön 3,27 usw.). Nach Dtn 4,19 hat JHWH selbst den verschiedenen Völkern diese Götter zugeteilt. Worin der Sinn der Alleinverehrung JHWHs besteht, wird erst aus Dtn 6,4 vollkommen klar, wo es heißt: „JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig. Darum sollst du JHWH, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft". Der hebräische Text stellt klar, dass in dieser Aufforderung der Bibel wir nicht einfach die Aussage haben, dass Israel seinen Gott als den einzigen allmächtigen Herrn der Welt betrachtet, sondern der Gläubige wird gleichzeitig aufgefordert, ohne irgendwelche Bedingung zu seinem Gott zu gehören, für ihn soll also JHWH in diesem Sinn „einzig" sein.

Die Bibel erklärt diese Einzigkeit JHWHs für Israel durch die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, die nicht einfach eine Befreiung ist, sondern in diesem Geschehen hat Gott gleichzeitig Israel für sich erworben und ihm sein „Angesicht" gezeigt. Das auserwählte Volk erkennt in konkreten geschichtlichen Taten JHWHs, wer dieser Gott ist, an dem Israel sich verpflichtet. Im ersten Gebot kommt deshalb ebenfalls zum Ausdruck, dass „die mit JHWH gemachten Gotteserfahrungen nicht austauschbar waren und sollen es nicht sein"[7]. „Wenn Israel also die Verehrung anderer Götter verboten wird, dann wird ihm verboten, andere Weisen der Begegnung mit Gott zu versuchen"[8].

Um die biblische Darstellung der Einzigkeit JHWHs anschaulich zu machen, haben wir in der Geschichte des erwählten Volkes ein überreiches Material. Die Geschichte Israels besteht nämlich aus einer Kette der Treue und Untreue gegenüber dieser Einzigkeit. Wenn wir aus dieser reichen Material doch Jes 7–8 herausheben, tun wir es nur deshalb, weil das Bekenntnis der Einzigkeit Gottes und deren praktischen Folgen in diesem Abschnitt eine besonders prägnanten Ausdruck bekommen.

1.2. In Jes 7–8 geht es um ein Geschehen, das dem Propheten Jesaja eine Gelegenheit gegeben hat, „die Furcht Gottes" – eine gläubige Haltung von grundsätzlichen Wichtigkeit – begrifflich zu formulieren. Betrachten wir die hier dargestellten Ereignisse, wird für uns klar, dass die „Furcht Gottes" in der Ausdrucksweise Jesaias nicht eine mit Furcht erfüllte Abstandhalten gegenüber Gott besagt, sondern das Bekenntnis zur Einzigkeit des Gottes Israels.

Aus der Erzählungen von Jes 7. erfahren wir, dass die Könige von Damaskus und Samaria mit ihren Heeren nach Jerusalem ziehen und sie belagern. Aus außerbiblischen geschichtlichen Quellen wissen wir, dass es hier um den Anfang der Auseinandersetzung des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges geht, wobei Damaskus und Samaria das kleine Judäa in eine Koalition gegen Assyrien hineinzwingen will. Der

[7] PREUSS, *Theologie des Alten Testaments I.,* 116.

[8] LOHFINK, N., *Unsere großen Wörter,* 1977, 142. zitiert in: PREUSS, *Theologie des Alten Testaments I.,* 117.

Erzähler selbst bemerkt sofort am Anfang, dass der Plan der zwei angreifenden Könige nicht gelungen ist. In dieser Notsituation hat nämlich der König von Jerusalem, Ahas, gegen den anstürmenden Könige Assyrien um Hilfe geboten, der seinerseits diese Gelegenheit zum Anlass nahm, Aram und Israel zu erobern.

In dieser geschichtlichen Situation ist die prophetische Botschaft eingebettet, deren bestimmenden Ausdruck eben das Wort „Furcht" ist. Schon am Anfang der Erzählung erfahren wir, dass die Meldung über die Annäherung der feindlichen Heere große Furcht auslöst: „da zitterte das Herz des Königs und das Herz seines Volkes wie die Bäume des Waldes im Wind zittern" (7,2b). Die Übermacht des Feindes droht die heilige Stadt zu überweltigen. Ahas überwacht eben die Vorbereitungen der Verteidigung, als Jesaia auf Befehl Gottes mit der folgenden Aufforderung zu ihm kommt: „Bewahre die Ruhe, fürchte dich nicht! Dein Herz soll nicht verzagen wegen dieser beiden Holzscheite, dieser rauchenden Stummel" (7,4). Die prophetische Aussage versichert einerseits dem König, dass die Angreifer ihr Ziel nicht erreichen werden, anderseits fordert Ahas auf, die Furcht vor das angreifende Heer abzulehnen. Es ist wichtig zu bemerken, dass in der prophetischen Botschaft das „Fürchte dich nicht" keinesfalls als Ermutigung zu verstehen ist, es geht vielmehr um einen Befehl. Durch seine Furcht betrachtet nämlich Ahas die gegen ihn anstürmende Könige als mächtiger als Gott selbst, der für das Haus David das Versprechen der Treue gab. Eben deshalb schließt der Prophet seine Aufforderung folgenderweise: „Glaubt ihr nicht, so werdet ihr keinen Bestand haben!" (7,9) „Nach Jesaja soll man nicht zwischen «Glauben» und «um Hilfe bitten» wählen, sondern zwischen der Haltung des «Glaubens» und der «Furcht». Warum lehnt der Prophet so energisch die Furcht ab? Denn diese Furcht setzt gleichsam ein Misstrauen gegenüber Gott voraus, der mit Jerusalem und dem Nachkommen Davids einen Bund geschlossen hat. Sie setzt voraus, dass Ahas größere Bedeutung dem Plan Rezins und Pekachs beimisst, als dem Versprechen Gottes. Es setzt den Zweifel voraus, dass Gott vielleicht nicht zu seinem Volk steht"[9]. Die Schlüsselfrage des Ereignisses ist deshalb, ob der König Jerusalems Gott allmächtig hält, oder er betrachtet andere Mächte, weltliche „Gottheiten" – die zwei anstürmenden Könige, oder Assyrien – als mächtiger.

Das durch den Prophet ergangenes Befehl ist gleichsam eine Ermutigung für den König, dass der Glaube, der Gott als allmächtig bekennt, fähig ist, Gottes Kraft in unserem Leben freizusetzen. Um die Entscheidung zu erleichtern, darf Ahas vom Gott um ein Zeichen bitten, „sei es von unten, aus der Unterwelt, oder von oben, aus der Höhe" (7,11). Der König aber hat schon seine Entscheidung getroffen, deshalb findet er einen schlauen Ausweg: er will keinen Zeichen bitten, um damit „JHWH nicht zu versuchen". Die Rettung seines Landes erwartet er aber nicht von Gott, sondern von einem dritten, noch mächtigerem König, dem König von Assyrien. Gott gibt trotz des Unglaubens Ahas ein Zeichen: ein Kind, das „Immanuel" heißen wird, weil es mit seinem ganzen Dasein bezeugt, dass „Gott mit uns ist". Doch die göttliche Strafe bleibt nicht aus: die Assyrer, die zwar eine kurzfristige Hilfe gebracht haben, werden

[9] SICRE, J. L., *Profetismo in Israele,* Edizioni Borla, Roma 1995, 307.

durch die Gebiet Judas Ägypten angreifen, und das Land, das zu Durchgangsgebiet für den Krieg geworden ist, wird eine furchtbarere Verheerung erleiden müssen, als es die zwei anstürmende Könige machen könnten. Nach Jesaja werden viele Bewohner Judas verschleppt, so dass die verbliebene Bevölkerung nicht fähig wird, das Land zu bewirtschaften, bis „jedes Grundstück, auf dem jetzt tausend Weinstöcke im Wert von tausend Silberstücken stehen, voll von Dornen und Disteln sein wird" (7,23).

1.3. Nach dieser misslungenen Auftrag des Propheten Jesaja deutet Gott die Haltung des auserwählten Volkes und seines Königs mit folgenden Worten: „Dieses Volk hat die ruhig dahinfließenden Wasser von Schiloach verachtet und vor Rezin und dem Sohn Remaljas verzagt, darum wird der Herr die gewaltigen und großen Wasser des Euphrat, den König von Assyrien und seine ganze Macht über sie dahin fluten lassen" (Iz 8,6–7). In diesem treffenden Vergleich wird Gott als derjenige vorgestellt, der für sein Volk dem bescheidenen, „ruhig dahinfließenden Wasser" der Quelle Schiloach gleicht. Diese Quelle erscheint als klein und verächtlich, doch sie springt aus der Tiefe hervor und sie ist im Notfall fähig, mit ihrem Wasser die ganze Bevölkerung Jerusalems zu versorgen. Durch ihre Furcht verachten aber das auserwählte Volk und seine Vorsteher dieses „ruhig dahinfließenden Wasser", sie trauen sich nicht an seiner Kraft. Sie bauen lieber auf die Macht des Königs von Assyrien, der als „die gewaltigen und großen Wasser des Euphrat" erscheint. Doch, die Fluten dieses gewaltigen Wassers bringen nur Vernichtung: „Und der Fluss wird alle seine Kanäle überfluten und über alle Ufer treten. Auch auf Judäa wird er übergreifen, er wird es überfluten und überschwemmen" (8,7–8). Gegenüber der Quelle von Schiloach, die zwar bescheiden aber doch zuverlässig ist und das Leben hüten kann, sind die gewaltigen Fluten des Euphrat nur zerstörend.

Obwohl der Ausdruck „Furcht" während der ganzen Erzählung ausschließlich eine Haltung gegenüber weltlichen Mächtigkeiten bedeutet, erweist sich aber dieses Geschehen für Jesaja als eine Gelegenheit, um die Haltung der „Furcht Gottes" zu formulieren. Die Ausdrucksweise des Propheten näher betrachtend versteht man, dass für ihn die Furcht Gottes das Bekenntnis der unbedingten Macht Gottes besagt, also ein unbedingtes Vertrauen auf Gott . Dies zeigt sich in Jes 8,11ff., wo der Prophet folgendermaßen spricht: „Denn so sprach der Herr, als seine Hand mich packte und er mich davon abhielt, auf dem Weg dieses Volkes zu gehen: Nennt nicht alles Verschwörung, was dieses Volk Verschwörung nennt. Was es fürchtet, sollt ihr nicht fürchten, wovor er erschrickt, davor sollt ihr nicht erschrecken! Den Herrn der Heere sollt ihr heilig halten, vor ihm sollt ihr euch fürchten, vor ihm sollt ihr erschrecken!" (Jes 8,12–13). Nach dem oben Gesagten ist es klar, dass wir auch an dieser Stelle den Ausdruck „vor dem Herrn der Heere sich fürchten, vor ihm erschrecken" nicht als eine Haltung des von Furcht erfüllten Abstandshalten Gott gegenüber verstehen müssen, sondern er besagt, dass man gegenüber den verschiedenen Furcht einflößenden Mächtigkeiten einzig Gott als allmächtig bekennen soll, weil er allein ist der Furcht würdig. Diese Haltung bedeutet nichts anderes, als ein

praktisches Bekenntnis der Einzigkeit Gottes. Jesaia lenkt die Aufmerksamkeit darauf, wie diese Glaubenswahrheit mitten in dem alltäglichen Leben gelebt werden soll. Derjenige, der mitten in Gefahr sich nicht auf Gott vertraut, der misst in seinem Herzen der Gefahr eine größere Macht als die Gottes zu. Damit bekennt er aber Gott nicht als einzig heiligen, dass einzig „JHWH der Gott im Himmel droben und auf der Erde unten ist, keiner sonst!" (Dtn 4,39) Deshalb steht der Gläubige in jeder Krisensituation vor einer Entscheidung: entweder zittert er vor den Schwierigkeiten, oder waffnet sich mit „der Furcht Gottes", und vertraut sich auf die Kraft Gottes. Es ist kein Zufall, dass nach der Weissagung Jesaias der wahre Nachkommen Davids, der „junge Trieb aus dem Baumstrumpf Isais", auf dem der Geist des Herrn ruht, „mit dem Geist der Gottesfurcht erfüllt" sein wird (Jes 11,1–2).

2. „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit!" (Mt 6,33)

2.1. Nach Jes 7–8 besteht die Furcht Gottes in einem praktischen Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes. Diese Erkenntnis hilft uns bei der Auslegung der Perikope Mt 6,19–34 und besonders der Versen 6,24–34, die Lehre Jesu bezüglich der Verwendung des weltlichen Reichtums richtig zu verstehen. Wie in der Einleitung erwähnt, betrachten wir Vers 6,24 als Schlüssel, der nicht nur den Inhalt der Verse 6,19–23 zusammenfasst, sondern zugleich die Aussage der Verse 6,25–34 bestimmt.

Der Vers Mt 6,24 beendet und fasst die Perikope 6,19–24 über den richtigen Gebrauch des weltlichen Reichtums zusammen[10]. In der Einleitung zitierten wir die Behauptung von Kókai, nach dem die entscheidende Frage der in dieser Perikope formulierte Lehre Jesu darin besteht, ob das Herz des Menschen während der Verwendung der Dinge dieser Welt bei Gott oder bei der weltlichen Güter verankert ist. „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz." (Mt 6,21)[11]. In der Nachfolge Christi soll man bezüglich des weltlichen Reichtums eine Entscheidung treffen, worauf er sein Leben bauen will. Mit der gleichen Entscheidungssituation konfrontiert uns der Vers 6,24 wenn er behauptet: „Niemand kann zwei Herren dienen […]. Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon". Die Sicherheit unseres Lebens sollen wir nicht in den weltlichen, zum Verwesen verurteilten Schätze (Mammon) suchen, sondern in den Schätzen im Himmel, also in Gott selbst. Die charakteristische Formulierung in 6,24 bewegt uns, die Aussage über die Unmöglichkeit des Dienstes von

[10] „In dem letzten Vers über das Sammeln der Schätze fasst Matthäus die bisher Gesagten zusammen. «Niemand kann zwei Herren dienen» […] Der Vers, wegen des darin enthaltenen Gegensatzes zwischen der äußeren (Mammon) und inneren (wahrhaftigen) Verehrung Gottes, steht in organischer Verbindung mit der vorausgehenden Perikope und spiegelt markant die Lehre der ganzen Bergpredigt wider". KÓKAI, *Die Bergpredigt,* 281.

[11] KÓKAI, *Die Bergpredigt,* 271.

zwei Herren nicht einfach als Ablehnung der menschlichen Zerrissenheit[12], sondern nach dem oben entfalteten alttestamentlichen Hintergrund als Aufforderung zum Bekenntnis zur Einzigkeit JHWHs zu deuten. Was dieses Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes besagt, haben wir bei der Analyse von Jes 7–8 beobachtet: eine unbedingte Entscheidung, durch die der Glaubende Gott „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft" als einzigen Herr seines Lebens und der Welt überhaupt bekennt. Selbstverständlich, wenn wir 6,24 als Aufforderung zum Bekenntnis der Einzigkeit Gottes auffassen, damit schließen wir die andere Deutung nicht aus, dass es auch eine Ablehnung der menschlichen Zerrissenheit besagt. Vielmehr ist die Ablehnung der Zerrissenheit ein organischer Bestandteil des Bekenntnisses der Einzigkeit Gottes. Versteht man aber den Vers als Aufforderung zum Bekenntnis der Einzigkeit Gottes, bekommt der Text eine charakteristische Betonung: Die Bergpredigt des ersten Evangeliums verlangt, ohne irgendwelche Abwertung des weltlichen Reichtums, mitten in der Verwendung der Dinge der Welt eine unbedingte Hingabe an Gott.

Der Vers 6,25a (δια τουτο λεγο ὑμιν, „deswegen sage ich euch") beweist, dass nach der Sichtweise des Matthäus die ganze Perikope 6,25–34 im Licht des Verses 24. gedeutet werden soll, das heißt, nach dem ersten Evangelisten folgt die Aufforderung zur Ablehnung der Sorge aus dem Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, genauso wie in Jes 7 die Ablehnung der Furcht von den Mächtigkeiten der Welt ein Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes vorangegangen war. Die Wendung „deswegen sage ich euch" ist auch in der parallelen Version des Lukasevangeliums vor der Ablehnung der Sorge zu finden (Lk 12,22ff). Daraus folgt, wie es Kókai richtig bemerkt, dass diese Verbindung schon in Q gestanden ist[13]. Bei Matthäus ist aber die Voraussetzung, worauf die Folgerung „deswegen sage ich euch" folgt, die Unmöglichkeit des Dienstes von zwei Herren, während bei Lukas die Voraussetzung das Gleichnis des unvernünftigen reichen Mannes ist (Lk 12,16–21). Der Schlusswort dieses Gleichnisses könnte als Paraphrase der Ermahnung des Sammeln der Schätze im Himmel sein: „So geht es jedem, der nur für sich selbst Schätze sammelt, aber vor Gott nicht reich ist". Auf jeden Fall ist es das Ergebnis der matthäischen Redaktion, dass nun der Vers 6,24 vor

[12] „…man kann nicht in Zerrissenheit leben, vielmehr muss man sich einer Maxime hingeben. […] Die Ablehnung des Lebens in der Zerrissenheit begegnen wir nicht nur bei der jüdischen Weisheit, sie ist ebenfalls charakteristischer Bestandteil des griechischen, hellenistischen Denkens. Die griechischen Denker warnen vor der Verehrung der Pseudogötter, also die der weltlichen Güter". KÓKAI, *Die Bergpredigt,* 281. Der Urteil F. D. Bruner ist durchgreifender, der im Vers Mt 6,24 gleichsam die Ablehnung der menschlichen Zerrissenheit und die Aufforderung zur Entscheidung zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen sieht: „Either human esteem or divine esteem is lord. […] Jesus is saving his people from spiritual schizophrenia. […] Thus once again disciples are asked to give their faith either to God or to people…". BRUNER, F. D., *The Christbook. Matthew 1–12,* Grands Rapids, Michigan=Cambridge U.K. 2004, 325.

[13] „Die Perikope Mt 6,25–34 steht in enger Verbindung mit der Perikope über das Schätzesammeln, obwohlsie die gleiche Problematik von anderer Seite erleuchtet […] Diese Zusammengehörigkeit möchte auch das δια τουτο am Anfang des Verses 25. betonen, das wahrscheinlich schon aus Q stammt, weil es auch in Lk 12,22 erscheint". (KÓKAI, *Die Bergpredigt,* 283.)

der Perikope 6,25–34 steht, was nochmals die charakteristische Sichtweise des ersten Evangeliums ausdrückt.

2.2. Damit sind wir zur Behandlung der Perikope Mt 6,25–34 angelangt, die das Herzstück dieser Arbeit ist. Da die oben behandelten Texte entscheidend die Deutung dieser Perikope bestimmen, war ihre Analyse unerlässlich.

Der Aufbau der Perikope 6,25–34 zeigt an einigen Stellen Inkonsequenzen, die ohne Zweifel Ergebnis der Redaktionsarbeit ist. Im Vers 6,25 hören wir die Einleitungsaussage der Perikope („Sorgt euch nicht um euer Leben, was ihr isst, noch um euer Leib, was ihr anzieht"), darauf folgt zwei erklärende Vergleich: über die Vögel des Himmels (6,26) und über die Lilien auf dem Feld (6,28–30). Zwischen den zwei Vergleiche schiebt sich eine Aussage ein (6,27), die die Ablehnung der Sorge auf die menschlichen Ohnmacht gründet: der Mensch ist nicht fähig, die Länge seines Lebens (nach andere Deutung die Größe seiner Körperbau) mit einer Elle (oder mit einer kleinen Zeitspanne) zu verlängern. Die Aussage über die menschliche Ohnmacht bricht die Einheit der zusammengehörenden Gleichnisse, doch folgt treu den Gedankengang der Rede. Es ist also möglich, dass Matthäus diese Logion Jesu aus einer anderen Stelle hier versetzt hat, doch, auf jeden Fall befasst sich der Vers 6,27 mit der gleichen Schwierigkeit wie die ganze Perikope. In den Versen 6,31–33 wird schließlich die Kernaussage der Perikope formuliert: weil ihr einen sorgenden himmlischen Vater habt, „suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit". Der Vers 6,34 aber, mit seiner besonders prägnanten Behauptung („Sorgt euch nicht um den Morgen, denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat seine eigene Plage",) scheint von der Linienführung der ganzen Perikope deutlich abzuweichen. Die Behauptung nämlich, dass wir um den morgigen Tag nicht sorgen sollen, lehnt eigentlich nicht die Sorge als solche ab, sondern nur die Sorge um das Morgen. Wie P. Fiedler bemerkt, steht diese Bitte mit der Bitte des Vaterunsers um das tägliche Brot im Zusammengang [14], doch stellt sich die Frage, ob sie ursprünglich zu der Perikope gehörte oder nicht. Obwohl der Vers 6,34 tatsächlich einen beträchtlichen Unterschied gegenüber den Grundgedanken der Perikope aufweist, doch – wie wir es sofort sehen werden – sein Inhalt entspricht aber der vorbildlichen Haltung der „Vögel des Himmels", die „keine Vorräte in Scheunen sammeln". Weil man das Vergleich über die Vögel des Himmels auf keinem Fall als eine spätere redaktionelle Einfügung ansehen wird, erscheint auch die redaktionelle Einfügung des Verses 6,34 als fraglich.

2.3. Im Vers 6,25b wird die Grundaussage der Perikope als Einleitung des Themas formuliert: „Sorgt euch nicht um euer Leben, was ihr isst, noch um euer Leib, was ihr anzieht". Diese Behauptung wird Jesus im Folgenden näher auslegen. Der Aussage folgt sofort eine erste Bestätigung, in der Form einer rhetorischen Frage: „Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung und der Leib wichtiger als die Kleidung?"

[14] FIEDLER, P., *Das Matthäusevangelium,* Kohlhammer, Stuttgart 2006, 183.

Das erste Argument Jesu für die Ablehnung der menschlichen Sorge ist, dass die übertriebene Sorge um die Nahrung und die Kleidung die Aufmerksamkeit des Menschen von den richtigen Werten, von der Gabe des Lebens und des Leibes ableitet. Der um das Unterhalt besorgte Mensch ist so tief mit der Versicherung seines Lebens befasst, dass er zu leben vergisst, vergisst, dass „das Leben wichtiger ist, als die Nahrung und der Leib wichtiger ist als die Kleidung".

Nach diesem das Thema einleitenden Gedanke folgen zwei erklärende Vergleiche, beide werden aus der Natur verliehen: über die Vögel des Himmels (6,26) und über die Lilien auf dem Feld (6,28–30), als Lehrbeispiele für die Ablehnung der Sorge. Im ersten Vergleich werden „die Vögel des Himmels" als Beispiele vorgestellt: die Vögel „säen nicht, ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen" (6,26). Die Vögel werden eben deswegen als Beispiele für den gläubigen Menschen vorgeführt, weil sie keine Sicherheit suchen, sie sammeln nämlich keine Schätze. Keinesfalls ist dieser Vergleich als eine Ermutigung zum Faulenzen oder als Abwertung der Wichtigkeit der Arbeit zu deuten. In Wirklichkeit verschwenden die Vögel sehr viel Energie, um ihren Unterhalt zu finden, aber von weniger Ausnahmen abgesehen machen sie tatsächlich keine Vorräte, und versuchen nicht ihre Nahrung für das Morgen zu sichern. Diese Annahme der Unsicherheit des täglichen Lebens macht für die Nachfolger Christi die Vögel des Himmels zu Beispielen[15]. Ähnlich wie die Vögel sollen sie in ihrem Leben für die Fürsorge Gottes, ihres himmlischen Vaters, Raum geben: „Doch euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?" (6,26b)

Der zweite Vergleich ist ebenfalls aus der Natur entnommen: „Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: sie bemühen sich nicht, sie spinnen nicht. Doch, ich sage euch: selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen" (6,28–29). Wie im ersten Vergleich, ermutigt Jesus seine Hörer zur Ablehnung der Sorge, doch in diesem Vergleich wird nicht die Tätigkeit des Geschöpfs (die Vögel machen *keine* Vorräte), sondern die verschwenderische Freigebigkeit des Schöpfergottes betont, der „das Gras, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird," (6,30) so prächtig kleidet, dass es sogar den prächtigsten König übertrifft. Der Jünger Jesu soll, die Lilien des Feldes betrachtend, die überfließende Größe Gottes erkennen, der für die bescheidenen Pflanzen so wundervoll sorgt und sein Leben vollkommen Gott anvertrauen, seinem Wirken immer mehr Raum geben.

Über den Inhalt der Perikope 6,25–34 hält Kókai fest: „Aus theologischer Sichtweise können wir sagen, dass das wichtigste Argument Jesu für die Ablehnung der Sorge sich in der Schöpfungstheologie wurzelt, in jenem Vertrauen, das das Geschöpf gegenüber seinem Schöpfer empfinden soll"[16]. Das Herz des gläubigen Menschen soll mit diesem Vertrauen so sehr erfüllt sein, dass für die Sorge kein Platz mehr bleibt.

---

[15] „The birds are an example not of idleness but of freedom from anxiety. […] Jesus's reference to the birds is not pro-indolence, neither is it pro-industriousness, it is pro-faith". (BRUNER, F. D., *The Christbook. Matthew 1–12,* 330.)

[16] KÓKAI, *Die Bergpredigt,* 292.

In der Zusammenfassung der Botschaft der zwei erklärenden Vergleiche sind wir mit Kókai einverstanden: Der Beispiel der Vögel im Himmel und der Lilien auf dem Feld bewegt den Hörer tatsächlich auf das Vertrauen an der Fürsorge des Schöpfers. Doch in den Versen 6,31–33, in den der Kern der ganzen Perikope formuliert wird, finden wir andersartige und besonders charakteristische Schwerpunkte, die über den schöpfungstheologischen Argument hinaus den die Kindliche Haltung als Maßstab für den Nachfolger Jesu aufstellt.

2.4. Nach dem einheitlichen Zeugnis der Evangelien war ein besonders charakteristischer Zug der religiösen Überzeugung Jesu seine kindliche Haltung gegenüber Gott. Nach dem Zeugnis seiner Jünger und der Urkirche war diese kindliche Haltung Jesu gleichzeitig Ausdruck seiner einzigartigen Beziehung zu Gott (Jesus als der einziggeborene Sohn Joh 1,14.18) und Ausdruck einer Haltung, die er auch seinen Jünger beibringen wollte. Eine treffliche Zusammenfassung dieser kindlichen Haltung findet man im Vaterunser, doch sie zieht die ganze Bergpredigt hindurch. Wenn wir daher die Verse 6,26–30 als Aufforderung zu Vertrauen auf die Fürsorge des Schöpfers deuten, erscheint uns in den Verse 6,31–33, wo die Kernaussage der Perikope zu finden ist, die charakteristische kindliche Haltung Jesu als bestimmend.

Der Vers 6,31 wiederholt die Aussage des die Thematik einführenden Verses 6,25: „Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht: Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen?“ Der nächste Vers, den Gedanken weiterführend fordert zu Vertrauen auf den himmlischen Vater auf: „Denn um all das geht es den Heiden, euer himmlischer Vater aber weiß, dass ihr das alles braucht“. (6,32) Das Leben der Heiden ist durch einen ausschließlichen Drang an die Besorgung der materiellen Sicherheit bestimmt. Es ist das Leben der Völker, die außerhalb des Bundes mit Gott stehen, weshalb sie nicht zu ihm gehören, und in vollem Sinn keinen „himmlischen Vater“ haben. Diese negative Bezeichnung der Heiden betrachten wir keinesfalls als entscheidendes Argument bezüglich der Frage, ob das Matthäusevangelium an Judenchristen oder an den aus dem Heidentum stammenden Christen gerichtet ist. Doch, die Behauptung beweist, dass sowohl in der Lehre Jesu als auch im Verständnis der Urkirche die göttliche Auserwählung einen unumgänglichen theologischen Platz besaß, trotz der Neuinterpretation dieser göttlichen Auserwählung aus dem Gesichtspunkt der in Jesus Christus erfolgten Erlösungstat Gottes. Die junge Kirche sprach mit ihrer Botschaft vorwiegend das Heidentum an, bewahrte jedoch das Bewusstsein, dass obwohl Gott als Schöpfer aller Menschen alle zur Erlösung bestimmt hat, doch man nur durch die Auserwählung – deren Platz für den Christen die Taufe ist – Anteil an seinem Bund erhält und ihm zu eigen wird. Eben deshalb darf der innere Drang nach der materiellen Sicherheit der außer dem Bund stehenden Heiden das Herz der Jünger auf keinem Fall erfüllen. Dies haben die Jünger gar nicht nötig, weil „euer himmlischer Vater weiß, dass ihr das alles braucht“.

Das Suchen der Jünger soll dafür nach dem „Reich Gottes und seiner (Gottes) Gerechtigkeit“ richten, und „alles andere wird euch dazugegeben“. Wir bekommen keine näheren Erklärung, worin dieses Suchen des Reiches und der göttlichen Ge-

rechtigkeit besteht, genauso wie in Mt 6,20, wo Jesus statt das Sammeln des weltlichen Schätze zum Sammeln der Schätze im Himmel auffordert, erhält der Leser keine weitere Information darüber, was das Sammeln der Schätze im Himmel bedeutet. Im Kontext der Bergpredigt ist es eigentlich selbstverständlich, dass beim Sammeln der himmlischen Schatz um ein den Weisungen der Bergpredigt (und besonders den Anweisungen der Perikope Mt 6,1–18) entsprechende Leben geht. Genauso wenig brauchte Jesus näher zu erklären, worin das Suchen des Reiches besteht, weil seine ganze Lehre, sogar sein ganzes Wirken eine Aufforderung zum Empfangen des göttlichen Reiches war. Das Reich, das der Jünger Jesu suchen soll, steht mit der Anwesenheit Jesu an unseren Schwellen: für jedermann wird es verwirklichen, der ihm in seinem Leben Raum schenkt. Genauso wenig erklärt Jesus, was die Gerechtigkeit Gottes (צדקה) besagt, die der Jünger gemeinsam mit dem Reich Suchen sollen. Keinesfalls können wir diese Gerechtigkeit mit der in Mt 6,1–6.16–18 beschriebenen Gerechtigkeit identifizieren, die in Almosengeben, Beten und Fasten besteht, weil Jesus diese ausdrücklich als „eure Gerechtigkeit" bezeichnet, d.h. als die Gerechtigkeit der Menschen, die sich durch den guten Werken verwirklicht. Demgegenüber spricht Jesus in 6,33 explizit über die Gerechtigkeit Gottes, d.h. über eine Gerechtigkeit, die durch das Wirken Gottes entsteht. Wir werden wohl nicht fehlgreifen, wenn wir diese göttliche Gerechtigkeit als das durch Jesus selbst anwesende Reich Gottes deuten, in dem Gottes heilende und das Böse besiegende Kraft tätig ist. Die Sendung Jesu ist nämlich „den Armen die frohe Botschaft zu verkünden, den Gefangenen die Entlassung zu predigen und den Blinden das Augenlicht; damit er die Zerschlagenen in Freiheit setzt" (Lk 4,19).

Eine entscheidende Akzentsetzung bedeutet schließlich, wie wir den Ausdruck πρωτον, „suchet zuerst das Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit" in Vers Mt 6,33 deuten. Die Formulierung suggeriert, dass Jesus seinen Jünger ermutigt, als ihre erste und wichtigste „Aufgabe" das Suchen des Reiches und der Gerechtigkeit Gottes zu betrachten, nur nachher sollen sie um die Versicherung ihres Lebens sorgen. Der zweite Teil des Satzes scheint aber dieser Deutung widerzusprechen. Hier wird keine Reihenfolge erwähnt, Jesus behauptet einfach, für diejenigen, die das Reich und der göttlichen Gerechtigkeit suchen, wird Gott „alles" besorgen, was zu ihrem alltäglichen Leben nötig ist: „all das werdet euch dazu bekommen" (6,33) Die zwei Gedanke widerspricht sich aber nicht notwendig, sondern drückt die charakteristische Sichtweise des Matthäusevangeliums aus. Paulus kann bezüglich der weltlichen Dinge Folgendes sagen: „Ich achte alles für Verlust wegen der überschwängliche Größe Jesu Christi, meines Herrn, um ihn ist mir alles ein Schaden geworden und achte es für Unrat, auf dass ich Christus gewinne und in ihm erfunden werde." (Phil 3,8). Aber das Matthäusevangelium, obwohl es eine ähnliche unbedingte Hingabe an Gott verlangt, betrachtet die Güter dieser Welt eben als Güter und nicht als etwas zu Verwerfliches. Die Unbedingtheit der Hingabe im Matthäusevangelium drückt sich in der Haltung aus, dass mitten in der Unsicherheit des täglichen Lebens, mitten in der Gefahren des Hungers und der Armut „zuerst" das Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit gesucht wird. Setzt man alle diese Schwierigkeiten auf die zweite Stelle, das

bedeutet ein praktisches und radikales Bekenntnis der Allmächtigkeit und liebende Fürsorge Gottes. Das Matthäusevangelium verlangt nicht die freiwillige Armut, aber mit der Bezeichnung des Reiches Gottes als das Vorrangige fordert es die Gläubigen auf, einzig Gott zu wählen und so praktisch arm in der Welt zu leben. In der Wirklichkeit können nicht einmal die Jünger, die das effektive Armut leben möchten, aus dieser Welt hinausziehen, deshalb wird auch ihr Armut in den meisten Fällen die gleiche Haltung des Zuerst-das-Reich-Suchens werden. Diese Haltung erinnert uns an die erste Seligpreisung der Bergpredigt, die Seligpreisung der Armen im Geiste (Mt 5,2): sie leben nicht in einer effektivem Armut, aber das Schwergewicht ihres Lebens haben sie doch in Gott.

Die Haltung des „Zuerst-das-Reich-Suchen" führt uns schließlich zu der Frage, warum der Redaktor des Matthäusevangeliums den Vers über die Unmöglichkeit zwei Herren zu dienen (6,24) vor der Perikope der Ablehnung der Sorge (6,25–34) gestellt hat. Die Wurzel der menschlichen Sorge ist nämlich die Angst: „Es ist eine natürliche Eigenschaft des Menschen, dass er Planen schmiedet, und manchmal Sorge macht über den morgigen Tag. Das Sammeln der Schätze ist Teil dieses Planens, weil die Schätze den Anschein der Sicherheit wecken, aber die Triebfeder selbst ist die Angst (μετεωριζομαι Lk 12,29)"[17]. Deshalb ist die entscheidende Frage auch beim Sorgen für die Sicherheit, wen der Jünger Christi als größeren Herrn betrachtet: Gott, oder das aus der Welt gegen ihm anstürmende Elend? Kann er angesichts der Heere der Unsicherheit des LebensGottes Einzigkeit bekennen, dass es „kein Gott ist, außer unser Gott"? Die Perikope Mt 6,25–34 liefert durch die bestimmende Akzentsetzung des Verses 6,24 nicht einfach eine Ermutigung für den Jünger Christi, sondern trägt eindeutig den Charakter des Bekenntnisses: eine Absage gegenüber den Ängste und den Unsicherheit des Lebens. Damit erreicht Matthäus nochmals sein Ziel: ohne die Werte dieser Welt zu verwerfen oder abzuwerten fordert er eine unbedingte Hingabe, die gleichwertig ist mit der effektiven Armut.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Arbeit untersuchten wir den Begriff der Armut in Mt 6,25–34. In der Perikope fordert Jesus seinen Jünger auf, ihre Sorge um Sicherheit zu verwerfen. Zwar kommt das Wort Armut nicht vor, unsere Analyse hat aber deutlich gemacht, dass die Haltung, die der Rabbi aus Nazareth in dieser Perikope beschreibt, in Wirklichkeit die Haltung der „geistlichen Armut" (Mt 5,3) ist.

Bei der Untersuchung der Perikope Mt 6,25–34 sind wir aus der Voraussetzung ausgegangen, dass als Schlüssel der Deutung der Schlussvers der vorausgehenden Perikope (Mt 6,19–24) zu nehmen ist. In der Tat ist der Vers Mt 6,24 („Niemand kann zwei Herren dienen!") nicht nur eine Zusammenfassung der Perikope 6,19–24, sondern bestimmt gleichzeitig die Grundlinien der mit ihm thematisch eng verbunde-

[17] KÓKAI, *Die Bergpredigt,* 283.

nen Perikope 6,25–34. Gleichzeitig haben wir festgestellt, dass der Vers 6,24 mehr als die einfache Ablehnung der menschlichen Zerrissenheit ist, denn in ihm kommt das charakteristische Gottverständnis Israels, d.h. die Einzigkeit JHWHs und die Aufforderung zur Treue gegenüber der Einzigkeit Gottes zum Ausdruck. Als alttestamentlicher Hintergrund diente der Abschnitt Jes 7–8, wo wir gezeigt haben, dass nach Jesaja die Ablehnung der Furcht und der Sorge ein praktisches Bekennen der Einzigkeit JHWHs ist. Der Gläubige, der die Furcht gegenüber den verschiedenen weltlichen Kräften und Gefahren ablehnt und sich an dem Herrn anvertraut, bekennt tatsächlich, dass für ihn einzig Gott allmächtig ist.

In diesem Licht haben wir die Perikope Mt 6,25–34 betrachtet und so hat sich die Ablehnung der Furcht und der Sorge, verbunden mit dem kindlichen Vertrauen an dem himmlischen Vater auch in dieser Perikope als Aufforderung zum Glaubensbekenntnis erwiesen. In Mt 6,25–34 ermutigt oder tröstet Jesus nicht nur die Seinen angesichts der alltäglichen Schwierigkeiten des Lebens, sondern fordert sie auf, dass sie „zuerst das Reich Gottes suchen". Dieses vorrangige Sorgen um den Angelegenheiten Gottes konkretisiert die gläubige Haltung der „geistlichen Armut" (Mt 5,3). Diese bedeutet zwar keine effektive Armut, doch sie verlangt eine ebenfalls unbedingte Radikalität von den Jüngern Christi, die mitten in der Welt leben.

LITERATURVERZEICHNIS

KÓKAI NAGY V., *A hegyi beszéd. A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében, [Die Bergpredigt. Die Deutung der Bergpredigt im Licht der größeren Gerechtigkeit],* KRE HTK Doktorschule – L'Harmattan Verlag, Budapest 2007.

PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments I.,* Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 1991.

SICRE, J. L., *Profetismo in Israele, [Die Prophetie in Israel],* Edizioni Borla, Rom 1995.

BRUNER, F. D., *The Christbook. Matthew 1–12,* Grands Rapids, Michigan/Cambridge U.K. 2004.

The Lifespan of Man according to the Bible

György Jakubinyi

I used to hear this expression back in my childhood days: This man is as old as Methuselah.[1] And then, at Bible class, I also learnt that it was Methuselah in the Holy Scriptures who lived the greatest age among the patriarchs: he lived 969 years. But who was, in fact, Methuselah?

According to the data of Gn 5:21-27, starting from Adam, Methuselah was the eighth patriarch: son of Enoch, father of Lamech and grandfather of Noah. So he belongs to the third generation before Great Flood. Methuselah also appears in the genealogy of Our Lord Jesus in the Gospel according to Saint Luke, which lists the forefathers backwards, back to Adam (Lk 3:37). It is natural that the spelling of the names is different in the original Hebrew and in the Greek and Latin translations: in the Hebrew Masoretic text (TM): *mtwšlḥ* (Moetuselach), in the Greek Septuagint translation (LXX): Mathusala (Matusala) and in the Latin Vulgate translation (Vg): Mathusala. The Hebrew meaning of the name is quite uncertain: it may mean "the man of the pagan god Selach" or "the man of the spear".[2] Hungarian Churches have not yet been able to prepare an ecumenical translation of the Holy Scriptures. Thus the transcription of the names is also different, it is not uniform. According to *Bibliai névtár* [Repository of Biblical Names] by Ágota Siska,[3] the Hungarian transcription of the name of Methuselah is as follows: in the Károli translation: *Methusélah,* in the New Protestant translation: *Metúselah,* in the New Catholic translation: *Metuselach,* in the Neo-Vulgate translation: *Matuzsálem,* in the Hebrew-Hungarian Bible: *Metúsélach.*

I guess it has been enough of acting like a linguist. Let us turn to a closer Bible interpretation now. Nowadays there is no uniformity among the different theories concerning the history of the edition of the Torah. Even the classical *four-source-theory* has a great number of variations. Besides this, newer and newer theories appear in scholarly scenes.[4] However, all of them agree on the fact that the first eleven chapters of Genesis (Gn 1–11) form a unity; it is called prehistory. It follows the history

[1] Csizmadia Károly, *Bibliai eredetű szállóigék, szólásmondások, közmondások* [Bywords, sayings and adages of Biblical origins] Győr ²1990, 17–18. Csizmadia lists 570 sayings of Biblical origin, as they follow each other in the Bible. Byword number 23 is: Methuselah age.

[2] O. Odelain et R. Séguineau, *Dictionnaire des Noms Propres de la Bible,* Paris 1978, 246–247.

[3] Published by proxy of the Hungarian Bible Association by the Kálvin János Publishing House of the Hungarian Reformed Church Budapest, 2010, 428.

[4] Jean-Louis Ska SJ, *The Pentateuch,* in: *The International Bible Commentary,* ed. William R. Farmer, Bangalore, 2004, 392.

of mankind from the creation of the world up to Abraham. According to the classical four-source theory, the material of Gn 1–11 was compiled by the Priestly Codex in the 6th century BC, using the Jehovist and the Elohist sources.[5]

Due to our topic, however, we are more interested in the rolls of genealogy. Hereafter, I am going to rely on the study of the scholar Benedictine priest from Einsiedeln, Theodor Schwegler.[6]

THE TWO GENEALOGIES: GN 5 AND GN 11:10-32 ON GREAT AGE

In Gn 1:11, there are two significant lists of forefathers or genealogies: the line of Adam, or the descendants of Seth (Sethites) in Gn 5 and the descendants of Sem, or Semites in Gn 11:10–32. Between the two genealogies, the borderline is Noah, i.e. the Great Flood. The Sethites follow the lineage from Adam to Noah, while the Semites from Noah to Abraham. The holy text, in the case of each patriarch, gives the age of the patriarch when he begot his descendant and then the years that followed in his life, while the lineage of Adam also tells the whole age, in which each of the patriarchs lived. Before the Great Flood, the average age bracket of the patriarchs was between about 770 and 970, while after the Great Flood it was between 200 and 400 years of age. A patriarchal age, indeed! It is true, however, that Father Schwegler also makes a comment according to which the first ten legendary kings of Babylon are attributed such long periods of reign (6–20 times 3600-year-periods) by which the Biblical 900 years of age is obviously dwarfed.

We need to see clearly from the very beginning that the great age of the patriarchs do not constitute an object of faith, i.e. they do not constitute dogma. So even the Catholic believer may freely debate this question and may choose from among the different suppositions. As the Holy Scriptures is not a scientific book, it is not an infallible schoolmaster of chronology either. Father Schwegler quotes Saint Augustine: "We do not read in the gospel that the Lord said: «I will send you the Paraclete» to teach you about the circulation of the Sun and the Moon. He wanted to make you Christians and not mathematicians."[7]

---

[5] R. J. Clifford SJ – R. E. Murphy OCD, "Teremtés könyve" [The Book of Genesis] in: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata* [Interpretation of the Books of the Old Testament], Jeromos Bibliakommentár I., Budapest 2002, 49–51.

[6] Dr. P. Theodor Schwegler OSB, *Biblische Zeitrechnung,* (Biblische Beiträge der Schweizerischen Katholischen Bibelbewegung SKB, Heft XIII.) Baden 1953, 2–23.

[7] *Contra Felicem Manichaeum,* 1,10. in: M. J. Rouët de Journel S. I., *Enchiridion Patristicum,* Barcinone 1969,569 nr. 1709. The original text goes as follows: "Non legitur in evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos."

Can this great age of the patriarchs be believed at all? There have been a great number of explications but none of them is really convincing.

a) Some refer to the fact that the saintly writer only quotes his source and that being inspired ensures only the correctness of the quote but not the content. Reading Gn, it becomes obvious that the saintly writer quotes some history books, the name of which in the TM is *sfr twldwt (safer toledote)*[8] *= history book. It is quite a forced explanation since it avoids the question itself: the great age – however, it* does defend the infallibility of the Holy Scriptures.

b) Others have thought that instead of years, a month of today's counting of time should be utilized. In this case, however, a ridiculously young age comes as a result, especially when talking about engendering. For example: the age of Adam was 930 months = 77 years; however, when fathering his first child, he is only 130 months, i.e. 10 years old. This idea can also be refuted by the fact that at that time it was not our calendar that was in use. However, we do not get closer to the solution by stating this fact since we do not have knowledge about the calendar before the Great Flood.

Many have indented to resolve the problem of the great age of the patriarchs referring to the fourth verse of Psalm 90 (89). However, it is no use either since none of the patriarchs lived as long as a thousand years. Thus the supposed equation according to which 1,000 years = 1 day cannot be applied. But let us see the psalm itself: "A thousand years are to you like a yesterday which has passed, like a watch of the night." (Ps 90 (89), v. 4) The Roman chronology divided the day into 4–4 hours' watch (vigilia) of the day and the night.[9] However, in the ancient Orient there were three night watches counted.

Gianfranco Ravasi[10] summarizes the most important explanations: "A thousand years for man is a monumental era; however, for the eyes of God it is like a snift" (Ps 84:11): "But there is one thing, my dear friends, that you must never forget: that with the Lord, a day is like a thousand years, and a thousand years are like a day" (2 Pt 3:8). Gunkel quotes an excerpt from the Bhagavad Gita: "By human calculation, a thousand ages taken together form the duration of Brahmā's one day. And such also is the duration of his night" (VIII. 17.).... Or it is as if an hour of the night were one of the three night watches into which the night used to be divided by our forefathers (Ps 63:7; Jgs 7:19; 1Sm 11:11; Lam 2:19)....

---

[8] *safer toledote* = verbatim it means the book of births, i.e. genealogy. The word "toledote" is still being utilized nowadays with the meaning of *history*.

[9] *Éveid nem érnek véget. Rövid időszámítástan,* [And your years never end. A short study of chronology] complied by György Jakubinyi , [3]Kolozsvár, 2010,7.

[10] Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. Volume II°(51–100), Bologna 1983, 884–885.

The confrontation of time and eternity is a classical motif in many cultures; even in a negative form as the Book of Sirach talks about Sheol: "This is the sentence passed on all living creatures by the Lord, so why object to what seems good to the Most High? Whether your life lasts ten or a hundred or a thousand years, its length will not be held against you in Sheol" (Sir 41:4: cf., however Sir 18:8-9 and Ps 102:25). The Quran itself also quotes our verse (Sura XXII, ayah 47); and they urge you to hasten the punishment. But Allah will never fail in His promise. And indeed, a day with your Lord is like a thousand years of those which you count.[11] Jerome commented it as follows: "Aeternitati comparata, brevis est omnium temporum longitudo."[12] It is interesting to think about the fact that this text was also used by Rabbinic Judaism in order to discover the premonitory signs of the messianic times; and folkloric Christian tradition intended to define the concept of "millenarism" with it.

c) It is also conspicuous that the numbers of these great ages seem to be symbolic. But what could they symbolize? Some are looking for the tracks of saint mathematics in the age data of the patriarchs. They discover the multiplication of the numbers 3, 5, 7 etc.; they tumble on categories: however, all this is achieved by the modification of the lists of the three existing and different text traditions. And this is already a forced explication.

d) I quote here also the interpretation of the Hungarian Jewish Bible: "According to Maimonides, only the exceptional individuals that the chapter denominates lived for such a long time; the others only reached normal age. The concept that in the ancient times people would reach an extraordinarily great age is a common characteristic feature of most ancient peoples; the Assyrian and Babylonian traditions talk about even greater numbers."[13]

e) Let me mention here a distinguished Transylvanian researcher of the chronology of the Holy Scriptures. Dr. Rev. Károly Nagy, a reformed pastor from Búzásbesenyő (born in Medgyes in 1937) has two fields of research: Biblical chronology and the history of chess. Several of his studies have been published on Biblical chronology and he even wrote his doctoral thesis on the subject.[14] He also deals with our topic in his scholarly study.[15] He bases his theory on the numerology of An-

[11] Translation by Róbert Simon, in: *Korán,* Budapest [4]2001, 240.

[12] In English: compared with eternity, all length of time is brief.

[13] *The Five Books of Moses and the Haftarah Hebrew text, Hungarian translation and commentaries*. Ed. Dr. Hertz J. H., Chief Rabbi of the British Empire, translated by Dr. Simon Hevesi, Dr. Mihály Guttmann, Dr. József Balassa, Dr. Sámuel Löwinger, Dr. Henrik Guttmann. vol I., Budapest [2]1984,43.

[14] Károly Nagy, *Az Ószövetség időszámítási rendszere (The Chronological System of the Old Testament),* Cluj-Napoca, 1998, in German: Cluj-Napoca, 2001.

[15] Károly Nagy, A Szentírás időszámítási rendszere (The Chronological System of the Old Testament), in: *Református Szemle* volume LXXVIII 1985, Number 5–6, Cluj-Napoca, 1985, 418–430.

cient Times and of the Holy Scriptures. He also involves the theory of pyramidology, which is quite a debatable concept also from the point of view of science; pyramids were built in a way that astronomical and chronological data was hidden in their dimensions. That is why I do not deal with his theory at length. At the beginning of his study, he summarizes the results of his research as follows: "I have arrived at the conclusion that *the extraordinarily great ages and figures that seem unbelievable in the Holy Scriptures are advisedly exaggerated calendar time circles and that the interpretation of their values leads us to mathematics.* This can be concluded after having 'elaborated' the figures found in the Holy Scriptures by using mathematical operations and by comparing them to the original sizes and figures of the contemporary documents."

f) The difficulty of the interpretation is enhanced by the great differences between the Hebrew Masoretic (MT), the Samaritan (Sam), and the Greek Septuaguinta (LXX) textual traditions. Father Schwegler concluded from this fact that the figures of age do not belong to the revelation because in that case the inspiration of the Holy Spirit would have preserved the original figures. For the sake of understanding it right, let us make two lists with the three kinds of text versions:

The list of Adam (Gn 5)

	TM		**Sam**		**LXX**	
	Begetting	Age	Begetting	Age	Begetting	Age
1. Adam	130	930	130	930	230	930
2. Seth	105	912	105	912	205	912
3. Enos	90	905	90	905	190	905
4. Cainan	70	910	70	910	170	910
5. Mahalaleel	65	895	65	895	165	895
6. Jared	162	962	62	847	162	962
7. Enoch	65	365	65	365	165	365
8. Methuselah	187	969	67	720	167	969
9. Lamech	182	777	53	653	188	753
10. Noah	500	950	500	950	500	950
Altogether until the birth of Shem	1556		1207		2142	

The list of Shem

	TM		Sam		LXX	
	Begetting	Age	Begetting	Age	Begetting	Age
1. Shem	100	600	100	600	100	600
2. Arpachshad	35	438	135	438	135	565
Cainan	130	460				
3. Shelah	30	433	130	433	130	460
4. Eber	34	464	134	404	134	504
5. Peleg	30	239	130	239	130	339
6. Reu	32	239	132	239	132	339
7. Serug	30	230	130	230	130	330
8. Nachor	29	148	89	148	79	208
9. Terach	70	205	70	145	70	205
10. Altogether until the birth of Abraham	390		1040		1170	
+ Altogether until the birth of Shem	1556		1207		2142	
The birth of Abraham according to the Adam or World Era	1946		2247		3312	

For the sake of being picturesque, let us have a look at the age of patriarchs according to the Adam or World Era, on the basis of the three versions of text.

	TM	Sam	LXX
Adam	1– 930	1– 930	1– 930
Seth	130–1042	130–1042	230–1142
Enos	235–1140	235–1140	435–1340
Cainan	325–1235	325–1235	625–1535
Mahalaleel	395–1290	395–1290	795–1690
Jared	460–1422	460–*1307*	960–1922
Enoch	622– 987	522– 887	1122–1487
Methuselah	687–1656	587–*1307*	1287–2256
Lamech	874–1651	654–*1307*	1454–2207
Noah	1056–2206	707–*1657*	1642–2592
Great Flood	*1656*	*1307*	2242
Shem	1556–2156	1207–1807	2142–2742
Arpachshad	1656–2094	1307–1745	2242–2807
Cainan			2377–2837
Shelah	1691–2124	1442–1875	2507–2967
Eber	1721–2185	1572–1976	2637–3141
Peleg	1755–1994	1706–1945	2771–3110
Reu	1785–2024	1836–2075	2901–3240
Serug	1817–2047	1968–2198	3033–3363
Nachor	1847–1995	2098–2246	3163–3371
Terach	1876–2081	2177–2322	3242–3447
Abraham b.	1946	2247	3312

Father Schwegler also inserts the data of Flavius Josephus in the table: Lamech 1474–2251, Noah *1656*–2066 and the Great Flood 2256. As I am confined only to the Holy Scriptures, I leave out Flavius Josephus.

Father Schwegler denotes that the age given at the begetting in the list of Adam is in three cases shorter than the age given in the Sam text. Altogether, the difference is 350 years. In the LXX translation, it is 100 years greater in six cases. Thus, according to the text of Flavius Josephus, in the year 1656 of the World Era Noah was born; according to the TM text he survived the Great Flood at the age of 600; and according to the Sam text, he died at the age of 950. According to the Sam text, Jared, Methuselah, and Lamech die in 1307, in the year of the Great Flood, or perhaps exactly due to the Great Flood.

In the list of Shem, the Sam and the LXX agree on the age of the begetting; however, in six cases they differ from the Sam text by 100 years, and in one case they give an age 50 years greater. In addition, the LXX version inserts another patriarch, Canian, who seems to be the duplication of Shelah, who follows him.

This is how the following situation arises: according to the TM, Noah (†2006) lived 60 years along with Abraham (b. 1946), who is the eleventh generation after Noah in the genealogy. According to both Sam and LXX, however, he only lives to see the fourth generation.

There have been many debates and interpretations over the differences between the three versions of the text; however up till today there has not been a clear-cut explanation provided. The theory that the letters of the Hebrew and the Greek alphabets have a number value and that the differences arose due to slips of the pen is indefensible. This explanation has no basis since the saintly texts never mark numbers with figures or letters, but they write them as a word.

Personally, I like the statement of the Sulpician father, Raymond E. Brown very much[16]: "The Church does not maintain for herself the demand absolute authority in the questions of Biblical authorship, geography, chronology and other questions of historicity. Consequently, the Church has not made any dogmatic statement concerning these areas. Similarly, when we arrive at the effective exegesis of the Holy Scriptures –that can be a thing of faith and moral–, the Church has not commented officially in the case of 99% of the Bible what the individual paragraphs mean or do not mean to say. This task is the responsibility of scholarship, intelligence and of the work of exegetes, who do not expect more than the appreciation of their findings."

[16] Raymond E. Brown SS – Sandra M. Schneiders IHM, *Hermeneutika,* in: *Biblikus tanulmányok (Jeromos Bibliakommentár III.)* [Biblical Studies, Jerome Bible Commentary] SzeJKBT Budapest, 2003, 233.

Gn 6:3: THE LIFESPAN OF MAN IS 120 YEARS

According to the classical source theory, Gn 6:3 is part of prehistory. The verse is thought to be an insertion in the unity of Gn 6:1–3. Since this categorization is debated and and agreement has not been reached yet, I do not expound this debate. Let us see the text:

Yahweh said, "My spirit cannot be indefinitely responsible for human beings, who are only flesh; let the time allowed each be a hundred and twenty years."

It will be the easiest if I just quote Josef Scharbert's commentary[17]: "This being together with the 'spirit' does not do any good; this is how the bequeather thinks. Thus, he limits the flesh and the spirit's being together to 120 years; i.e. this is the highest limit of the lifespan of man that can empirically be assessed. However, some exegetes look upon these 120 years as the period of tolerance left until the Great Flood. According to this, God gives another 120 years as grace period to mankind. However, this explanation is less believable. Although it is true that in the genealogy of the Semites (Gn 11:15–32) there are patriarchs who lived for over 600 years, their lifespan quickly reduces; then it becomes an average of 160 years with the patriarchs and then down to 120. The Editor, who inserted Gn 6:1–4 into the text had already accepted that the utmost limit of the earthly lifespan of man is 120 years."

The previous verse is about the depravation of mankind. This is what makes God diminish the lifespan of man. This is why Moses also had to die at the age of 120 despite the fact that "his eye undimmed, his vigour unimpaired" (Dt 34:7). His successor, Joshua, son of Nun could only live 110 years (Jos 24:29).

Even today, religious Jews wish happy birthday the following way: "(may you/she/he live) until a hundred and twenty" *byz hwnd'rţ şww'nşyg* (Bis Hundertzwanzig – Yiddish), 'd m'h w'srym (ad meah veesrim – Hebrew).

Today, man's lifespan depends on medical attendance available.[18] It is interesting to note that even according to today's medical science, man's body would be set (or programmed) to live 120 years if they did not get ill.

Ps 90(89):10: THE SPAN OF OUR LIFE IS SEVENTY YEARS – EIGHTY FOR THOSE WHO ARE STRONG.

Five hundred years later King David, the Psalmist, talks about 70 or as a maximum of 80 years. Ps 90(89):10:

> The span of our life is seventy years,
> eighty for those who are strong
> but their whole extent is anxiety and trouble,
> they are over in a moment and we are gone.

[17] Josef Scharbert, *Genesis 1–11. (Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzng,* Echter Verlag) Würzburg [2]1985, 81.

[18] lifespan, in: *Magyar Nagylexikon* [Hungarian Great Lexicon] vol. 7, Budapest, 1998, 214–215.

It sounds as if we heard a tired, world-weary old man; this affirmation is indeed very sad. However, it is true. In the interpretation of this psalm verse, I chose the monumental psalm interpretation of the Cardinal Gianfranco Ravasi to be my guide.[19]

Our psalm opens the fourth collection of the Book of Psalms (Ps 90–106). The collection was compiled after the Babylonian captivity. The psalm, according to its title, is "the prayer of Moses, man of God".

Ravasi quotes a great number of contemporary references from ancient literature. Here, I only quote one, from the Holy Scriptures. According to Gn 47:9, the old Jacob says in front of the Pharaoh: "The years of my stay on earth add up to one hundred and thirty years. Few and unhappy my years have been, falling short of my ancestors' years in their stay on earth."

Although it is not a biblical text, I quote also the Talmud: it estimates the lifespan of man to be one hundred years at the utmost. According to the Talmud[20] this is the course of life of a Jewish man:

"5:22. He used to say: At five years of age the study of Scripture; at ten the study of Mishnah; at thirteen subject to the commandments; at fifteen the study of Talmud; at eighteen the bridal canopy; at twenty for pursuit of livelihood; at thirty the peak of strength; at forty wisdom; at fifty able to give counsel; at sixty old age; **at seventy fullness of years; at eighty the age of 'strength';** at ninety a bent body; at one hundred, as good as dead and gone completely out of the world." The Talmud, in effect, quotes our psalm verse at the ages of 70 and 80: *bn šb'ym lşybh bn šmwnym lgbwrh* (ben siv'im loesejva, ben smonim ligvura). It differs from the psalm in that the meaning of *şybh* is grey hair, i.e. old age, while the meaning of *gbwrh* means strength. And that is already the word that is used in the psalm. Thus it is understandable that in a Jewish environment, people congratulate on the 80th birthday by showing that the person has lived to the age of strength (on the basis of our psalm).

Gianfranco Ravasi summarizes it as follows:[21] The contemplation of verse 10 on the evanescence of life connects the span of life with the spread of sin; and it is expressed through two negative observations. On the one hand, it emphasizes the limitation of age. As if Jb 14:1–5 were quoted, but without being rebellious. On the other hand, the Psalmist finds a solution: the limitation of age should be accepted and thus we also should accept the limitation of our lifespan and we should throw ourselves to the tutelary hands of GOD. In return, God promises us neverending joy.

---

[19] Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. Volume IIº (51–100), Bologna 1983, 863–897.

[20] *Talmud, Misna, Az Atyák tanításai /Pirké Ávot* trackt/ 5:22, in: *Sámuel imája.* [The prayer of Samuel]. *Zsidó imakönyv* [Jewish Prayer Book]. New Hungarian translation, Chábád Lubavics, Budapest 1996, 305. *A hagyomány gyöngyei* [The pearls of tradition]. *A Talmud könyvei* [The books of the Talmud]. Dr. Ernő Molnár, Budapest 1921–1923 (reprint 1989), 445.

[21] Gianfranco Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*. Volume IIº (51–100), Bologna 1983,891.

ABBREVIATIONS:

Bible. *Holy Scriptures of the Old and the New Testaments,* editress: Huba Rózsa, SzIT Budapest, 2005.

LXX = *Septuaginta,* Greek translation of the seventy Hellenistic Jewish scholars. (*SEPTUAGINTA,* edidit Alfred Rahlfs, WBA Stuttgart 1971)

TM = *Textus Masoreticus* the original Masoretic (text bequeather) text of the Hebrew Bible (*BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA,* ed. W. Rudolph et H. P. Rüger, DBG Stuttgart ^{2}1984.)

Vg = Vulgate = the "popularized" Latin translation of the Bible by Saint Jerome. (*BIBLIORUM SACRORUM IUXTA Vulgatam Clementinam nova editio,* curavit Aloisius Gramatica, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLI.)

NeoVg = Neo Vulgate = a reviewed publication of Saint Jerome's Vulgate after the Second Vatican Council. (*NOVA VULGATA Bibliorum Sacrorum editio … iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli II. promulgata,* Editio Typica Altera, LEVaticana Città del Vaticano 1998.

Wie wird der Sklave zum Sklavenhalter? Die finanziellen und wirtschaftlichen Maßnahmen Josephs in Ägypten (Gen 47,13-26)

György Kocsi

Vorbemerkung

Die gesellschaftliche Führung für Politik und Wirtschaft ist selbstverständlich in vorteilhafterer Lage, als diejenigen, die unter dieser Steuermacht leiden müssen. Es ist zu vermuten, dass diese Erkenntnis bereits in der Joseph-Geschichte als sakrales Vorwissen hervorgekommen ist. Es zeigt sich auch, dass die Traumdeutung sowohl in der Bibel, als auch in Ägypten bedeutsam ist.[1] Im Buch Daniel ist sie besonders dominant, wo Daniel durch die Traumdeutung im „babylonischen Reich" zur bestimmenden Persönlichkeit wird. Den Träumen wird bis heute in Ägypten aber auch in anderen Kulturkreisen große Bedeutung beigemessen. In den Träumen öffnen Gott oder die Götter den Menschen visionär die Zukunft. In unserem gewählten Text geht die Initiative von Gott aus, als er dem Pharao den Traum gibt, und so scheinen die folgenden Ereignisse und ihre Lösungen im Duktus des Makrotextes (Gen 37–50) als der Wille Gottes zu sein. Die Maßnahmen Josephs dienen zur Stärkung der wirtschaftlichen Macht des Pharaos und durch die Person Josephs scheinen sie als der Wille Gottes zu sein, da er eigentlich durch Traumdeutung dem Pharao die Ratschläge gibt, was er tun soll. So zählen die Maßnahmen Josephs als der Willen Gotts und weisen darauf hin, dass die Steuerpolitik des Königtums nicht Selbstzweck ist, sondern das Überleben des Volkes dient.

Die Wirtschaft der Gegenwart basiert nicht mehr auf sakralen Vorkenntnissen, da sie profan ist, und sie wird aufgrund finanziellen und wirtschaftlichen Erkenntnisse prognostiziert. Anhand ihrer Vorkenntnisse profitieren kleinere Gruppen aus der sich permanent wiederkehrenden Wirtschaftskrisen und sie machen eben dank ihrem Wissensvorsprung üppige Gewinne. In unserer Geschichte hat der Pharao das sakrale Vorwissen, aber er kann es nicht interpretieren. Zur Erklärung braucht er einen Traumdeuter, einen Ratgeber, der dann die Krisensituation zugunsten des Pharaos löst und damit die in der Krise befindende Wirtschaft für den Pharao wieder effektiv funktionieren lässt. Die heutigen totalitären gesellschaftliche Systeme aber auch andere Systeme brauchen ebenfalls solche Ratgeber. Die Maßnahmen Josephs zeigen auch, wie ein totalitäres Wirtschaftssystem – man könnte es auch globales

[1] A. L. Oppenheim, The Interpretation, 177–373. Die neuere Literatur siehe bei J. Ebach, Genesis 37–50, 77.

Wirtschaftssystem nennen – ins Leben gerufen wird und so funktionieren kann, dass sich die Verlierer des Systems letztendlich noch zufrieden geben und sich auch noch froh und freiwillig der Knechtschaft dieses Wirtschaftsmodells unterwerfen.

DER ORT DES GEN 47,13-26 IN DER JOSEPH-GESCHICHTE

Nicht umsonst hält Cl. Westermann unsere Geschichte für einen Fremdkörper in seinem monumentalen Genesis-Kommentar.[2] Unsere Geschichte weicht vollkommen vom Thema der Joseph-Erzählung ab, welche in der Wirklichkeit eine Familiengeschichte ist, wobei nach dem Streit die Versöhnung kommt, und die Geschichte mit einem Happyend (50,15–21) endet. Der oben genannte Autor widmet unserem Text in seinem – für einen breiteren Leserkreis geschriebenen – Büchlein bei der Untersuchung der Joseph-Erzählung keinen Satz.[3] Westermann spürt hier richtig, dass sich in dieser Erzählung ein Text zu finden ist, der nicht zur originellen Novelle gehört. Er beschäftigt sich jedoch nicht damit, ob der spätere Autor dieses anscheinend selbständiges Stück mit dem Joseph-Zyklus korrekt verbunden hat oder nicht.

Die neueren Kommentare stellen schon fest, dass die Motive der Joseph-Geschichte sogar in Gen 47,13–26 zu finden sind. Zu diesen Motiven gehören: der Hunger (41,53.55.56.57; 42,19.33; 43,1; 45,11; 47,4.13.20), „deine Sklaven sind wir" [ausgedrückt auch mit Bildwort] (37,8; 42,6; 43,18.26; 44,14.16.33; 47,25; 50,18), „damit wir leben und nicht sterben" (42,2.18; 45,5.8; 47,19.25).[4] Zu denen gehört, dass der jüngere Bruder eine wichtigere Rolle spielt, als der/die ältere(n) spielt(en), wie es auch im Fall von Jakob und Esau zu beobachten war. Dem letzten Verfasser ist es also sehr gut gelungen, dieses Stück mit dem Joseph-Zyklus zu verbinden. Aber viele Spannungen sind mit der Joseph-Geschichte noch übriggeblieben – wir sollen nur an die Sonderstellung des Gen 47,13–26 denken.

Eines möchten wir noch erwähnen: in unserem Abschnitt wird immer wieder, auch in den Jahren der Hungersnot, ausgesät und auch weiterhin wird ein Teil der Ernte abgeliefert. Zum Gegensatz dazu, sagt Joseph, als er sich bei seinen Geschwistern zu Erkennen gibt, „dass demnächst fünf Jahre lang weder gepflügt noch geerntet wird" (45,6).

Die Hungersnot und ihr Ende wurde schon in Gen 41 berichtet. Dazu wäre es nicht notwendig gewesen, den Abschnitt, Gen 47,13–26 nochmals zu schreiben. Auch die Methode für die Lösung der Hungersnot wurde dort bekannt gemacht: die „überflüssige" Ernte, die die Untertanen eigentlich früher als „Steuer" abgeben mussten, verkaufte Joseph gegen bares Geld an die von der Hungersnot heimgesuchte Welt.

---

[2] Westermann, Cl., Genesis, 197.: „Abschließend zu 47,13–26: Die Auslegung hat es ergeben, dass es sich in 47,13–26 um einen späteren Zusatz zur Joseph-Geschichte handelt. …Eine erkennbare Funktion aber hat dieser Zusatz in der Joseph-Geschichte nicht."

[3] Westermann, Cl., Die Joseph-Erzählung. Ähnlich geht es bei A. Wénin, Joseph ou l'invention de la fraternité, Genèse 37–50, vor.

[4] Ebach, J., Genesis, 495.

Die Lösung des Kapitels 41 sieht anders aus, als die des 47,13–26. Aber in Gen 41,57 wird die Reise der Brüder nach Ägypten vorbereitet, worauf der Leser schon gewartet hat, da der Konflikt mit den Brüdern noch nicht gelöst wurde. Der Erzähler stiftet also einen Konflikt, den Streit zwischen Joseph und seinen Brüdern und bettet er in diesen Konflikt noch einen anderen, nämlich das Problem der Hungersnot ein. Das heißt, es sollen zwei Krisen gelöst werden. Einerseits sollte der Neid zwischen den Brüdern, und die daraus resultierenden Verwicklungen gelöst, und andererseits die Hungersnot gebannt werden. Die letztere Krise wurde früher, die vorherige aber später, am Ende der Joseph-Novelle, gelöst. Die Lösung der Krise und die Bannung der Hungersnot scheinen schon bei der Traumdeutung sicher zu sein, und sie lässt in der Endversion des Textes vermuten, dass sich die Brüder vor Joseph verneigen werden.[5] Mit dem Motiv der Verneigung beginnt Josephs Lebensweg (37,8) und endet er nach dem Tod Jakobs (50,18) mit demselben. Dieses hat am Anfang der Joseph-Erzählung einen interessanten Aspekt. In 37,10 reagiert Jakob auf den Traum Josephs folgenderweise: „Was soll das, was du da geträumt hast? Sollen wir vielleicht ich, deine Mutter und deine Brüder kommen, und uns vor Dir tief verbeugen?“ Dieser Vers zeigt uns auch, dass es dem letzten Verfasser nicht gelungen ist, die Geschichte von Joseph mit der von Jakob spannungsfrei zu verbinden. Nämlich Rachel, Mutter von Joseph ist, wie es in dem Jakobs-Zyklus schon beschrieben wurde, bei der Geburt von Benjamin gestorben. (35,16–20). Und als ob in der verwunderten Frage Jacobs wäre auch Benjamin erwähnt gewesen in der verwunderten Frage Jakobs erwähnt zu werden, da die elf Sterne im Traum Josephs zweifellos seine elf Brüder bezeichnen.[6]

Die Erzählung endet mit der Versöhnung zwischen Joseph und seinen Brüdern. Die Beteiligten erkennen den Willen Gottes und versöhnen sich (50,15–21). Der am Anfang der Erzählung entstandene Konflikt wird gelöst. Letztendlich werden die beiden Konflikte von Gott gelöst, jedoch werden die Lösungen natürlich durch die Menschen ausgeführt. Durch die Konfliktlösung erweist sich Gott als Herr der Geschichte zu sein. Alle Fäden laufen in seinen Händen zusammen. Unsere Geschichte ist eine theologisierte Geschichte – genauso, wie die meisten biblischen Geschichten.

Wenn wir die Joseph-Geschichte jedoch innerhalb des Pentateuch vor Augen führen, lässt sich zeigen, dass das Buch Exodus die positive, lebensrettende Funktion

[5] Die Träume haben immer einen proleptischen Charakter und wir warten schon darauf, dass sie in Erfüllung gehen. In der Joseph-Geschichte sind alle Träume als Prolepse zu verstehen, das heißt, sie antizipieren die nachkommenden Ereignisse.

[6] Ebach, J., Genesis 37–50, 68–77. Die Exegeten haben sich mit diesem Problem eingehend beschäftigt, wie es bei dem Kommentar von J. Ebach erwähnt wurde. Einerseits lassen sich die Sterne, die sich vor Joseph zur Erde niederwerfen, auf die Brüder beziehen, und andererseits könnte die Sonne durch die Symbolik Jakob, während der Mond Rachel und die elf Sterne doch die Brüder – inbegriffen auch Benjamin – bezeichnen. Es tut uns Leid, dass die offizielle ungarische, katholische Übersetzung nicht korrekt ist. Sie spricht nur über Sterne im Allgemeinen und nicht über die elf Sterne. Für diese obengenannte Spannung im Text gibt es bis jetzt keine eindeutige Erklärung. Viele versuchen das Kapitel 35 – wo über den Tod Rachels die Rede ist – mit dem Kapitel 37 zu tauschen. Aber auch dieser Vorschlag bringt eher Störung mit sich.

der Knechtschaft in Ägypten überschreibt, bzw. es darüber nicht mehr berichtet. Solche Lebenserhaltung steht auf wackligen Füßen. Gleichzeitig hat sie einen sehr großen Preis, nämlich die Sklaverei. Ein anderer Pharao, dem Joseph nicht mehr bekannt war, wird eine ganz andere Politik betreiben. Er wird sich nicht um das Überleben des Volkes von „Israel" kümmern, sondern strebt es an, das Volk zu vernichten. Deshalb verbindet man Ägypten mit der Sklaverei. Und Jahve wird sein Volk aus den Klauen des „Hauses der Knechtschaft" befreien (Ex 3,7–10).

DIE ERZÄHLTECHNIK DES ERZÄHLERS

Jakobs Benehmen Joseph gegenüber sieht so aus : Begünstigung (37,3), die dann den Konflikt auslöst, weil die Reaktion der Brüder Neid und Hass mitbringt (37,4). Der Traum von Joseph schreibt eine außergewöhnliche Rolle Joseph zu (wird er zum König? [37,8] = hammalók timlók alénu, im masól timsol banu)[7] die Brüder dagegen werden nur zum Sklaven (37,5–110). Wir bemerken, dass die Redewendung „zum König werden" („benimmt sich, wie ein König") aus dem Mund der Geschwister – vor der Gründung des Königtums in Israel – ungewöhnlich klingt, setzt also die Erfahrung mit dem Königtum voraus. Im Falle der zwölf Brüder scheint „das zum König werden" („das königliche Benehmen") ziemlich komisch, da es nicht genügend Untertanen gibt. Dieser Sachverhalt, was die Entstehungszeit angeht, kann eine wertvolle Spuranzeige sein. Der Neid kann aber ebenso ein interessantes Zeichen sein, welches schon auch bei Hosea verurteilt wird (Hos 5,9–14).

Die Reaktion der Brüder ist auch zu extrem. Der Neid ist vielleicht noch verständlich (König – 37,8), aber die Tötung Josephs oder sein Verkaufen zum Sklave, steht nicht im Verhältnis zu jenem Traum, worum es sich hierbei handelt. Die Brüder nehmen also den Traum todernst.[8]

Ihre Handlung – Tötung oder Verkauf als Sklave – steht jedoch nicht im Verhältnis zu dem Gewicht des Traums. Für Jakob ist Joseph tot, „da ihn ein wildes Tier zu Tode gebissen hat". Dadurch ist für Jakob die Joseph-Geschichte zu Ende gegangen. Im Gegensatz zu Jakob, verfügt der Leser über ein Mehrwissen. Die Brüder wollen Joseph den Tod oder die Rolle des Sklaven geben – und nicht nur auf der Ebene des Traums, sondern auch in der Wirklichkeit. Der Traum dreht sich also in das Gegenteil um.

[7] Melek und Masal sind Synonymen, aber Ibn Ezra fügt hinzu, dass das Wort Melek den rechtmäßig gewählten König bezeichnet, und das Wort Masal den Tyrannis bedeutet, ebenfalls den König, der die Macht mit Usurpation an sich gerissen hat. Vgl. V. P. Hamilton, The Book of Genesis, Chapters 18–50, 410–11.

[8] Wir merken an, dass Joseph durch Potifar für die schwere Sünde (für die Intention der Hurerei) nur mit Gefängnis bestraft wurde (Gen 39,19–20).

DIE ROLLE DES TRAUMS IN DER JOSEPH-GESCHICHTE

Wir finden hier zwei Doppelträume: den Traum Josephs und des Pharaos. Außerdem gibt es noch einen dritten Doppeltraum (der Traum des Großmundschenks und des Oberbäckers), also *drei* Doppelträume in einer Geschichte vor, und werden alle in der Joseph-Geschichte in Erfüllung gehen. Die Maßnahmen von Joseph werden auch durch die Zahl drei charakterisiert: die Erwerbung von Geld, Tiere und Ländereien. Diese Zahl kommt häufig in Fabeln und vor allem in Märchen vor. Die Zahl drei dominiert in dem Märchen von Jotam, wo noch ein Vierter als ein negatives Beispiel hinzukommt: der Dornenstrauch (Abimelek), der letztendlich die Menschen zum Sklaven macht. Hier bieten sich die Menschen als vierte Möglichkeit, selbst und freiwillig zu Sklaven an. In 1Sam 8 wird alles, was der König weggenommen hat (lqh), ebenfalls viermal betont. Diese oben genannten Beispiele gehören zu den königskritischen Texten des Alten Testaments.

Die Fähigkeit der Traumdeutung sichert Joseph eine günstige Sonderstellung zu, und ihm gegenüber können alle andere nur die Rolle der Knechte spielen. Der erste Traum und auch der zweite gehen vom Gott heraus. Auch die Deutungen kommen von Gott und Gott ist es, der Joseph die Erklärung der Träume gibt. Die Träume Josephs verbinden die Erde (die Garben verneigten sich tief vor der Garbe Josephs, werfen sich vor ihm zur Erde nieder Gen 37, 7.10) und den Himmel[9] (Sonne, Mond und die elf Sterne verneigten sich tief vor mir) [tellurische und solarische Elemente], und vielleicht beziehen sie sich auf die Schöpfungsgeschichte hin (Gen 1,1; 2,4b).

DIE GATTUNG GEN 47,13-26 UND DER ENTSTEHUNGSORT UND DIE ENTSTEHUNGSZEIT

Die Gattungsbestimmung des Abschnitts Gen 47,13–26 ist ziemlich unterschiedlich. H. Greßmann hält ihn für Königsmärchen.[10] H. Gunkel betrachtet ihn als Novelle. Nach Redford ist unser Text eine märchenhafte Novelle. Ähnlich bestimmt die Gattung A. Meinhold, der stuft denihn als Diaspora-Novelle ein. A. Wénin wie auchund I. Willi-Plein halten ihn für einen Roman. W. Dietrich betrachtet ihn sowohl eine

[9] G. Wenham. Genesis 16–50, 351.

[10] So sah es auch schon Voltaire: „Kehren wir zu Josef zurück! Kaum dass er den Traum Pharaos gedeutet hatte, war er schon erster Minister geworden. Heute kann man wohl kaum einen König finden, nicht einmal in Asien, der einen solchen Posten als Belohnung für eine Traumdeutung vergibt." Die deutsche Übersetzung von B. Lang, Josef in Ägypten.10. „Revenon à Joseph. Dès qu'il eut expliqué le songe de Pharaon, il fut sur-le-champe premier ministre. On doute qu'aujord'hui on trouvât un roi, même en Asie, qui donnat une telle charge pour un rêve expliqué." vgl. Voltaire, Dictionnaire philosphique portatif, 754.

Novelle als auch eine Geschichtsschreibung. Laut G. W. Coats geht es um eine politische Legende. F. Crüsemann hält ihn für eine tendenziöse Schrift.[11]

Auch Voltaire hat hierzu eine bemerkenswerte Meinung: „Eine Kuriosität, ein Stück Literatur – und doch ist die Geschichte von Josef eines der wertvollsten Denkmäler der Alten Welt, die auf uns gekommen sind. Ohne Zweifel diente sie allen Autoren des Orients als Vorbild. Sie spricht das Gemüt mehr an als Homers Odyssee, denn ein Held, der verzeiht, berührt uns mehr als einer, der sich rächt. ... In dieser Erzählung findet sich alles, was eine gute epische Dichtung ausmacht: Schilderung der Ausgangslage, Schürzung des Knotens, Wiedererkennen, Umschwung und das Wunderbare. All das verrät die Genialität orientalischer Erzählkunst.“[12] Unserer Meinung nach ist Gen 47,13–26 eine Allegorie, ein ironisches Paradigma[13] über die Wirtschaftsmaßnahmen eines totalitären Staates, und stammt aus den Federn von solchen Leuten, die über die Nachteile des Königtums überzeugt waren. Die meisten Exegeten verbinden die ganze Joseph-Geschichte überwiegend mit dem Nordreich. So äußerte sich E. Blum: die Geschichte von Joseph hat den Charakter einer Komposition. Die Geschichte von Joseph stammte aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. aus dem Königshof in Israel.[14] Das Werk wurde vermutlich in einer Zeit geschrieben, als die Steuerbelastung der Untertanen sehr erdrückend war. Einige versuchten für den 1/5, für den Zwanzigstel zu plädieren, obwohl in Israel sich die Abgaben lediglich auf 10% beliefen, oder auf einen Zehntel der Ernte, was auch im Gesetz vorgeschrieben

[11] L. Ruppert, Genesis, 118. 21–23. Er bringt eine gute Zusammenfassung und zeigt auch die Schwierigkeit der Formbestimmung.

[12] „L' histoire de Joseph, a ne la considérer que comme un objet de curiosité et de littérature, est un des plus précieux monuments de l' antiquité qui soient parvenus jusqu'à nous. Elles paraît être le modèle de tous les écrivains orientaux; elle est plus attendrissante que l'*Odyssée* d'Homère; car un héros qui pardonne est plus touchant que celui qui se venge. … On trouve dans cette histoire tout ce qui constitue un poème epique intéresant: exposition, nœud, reconnaissance, péripétie, et merveilleux: rien n'est plus marqué au coin du génie oriental.“ Œuvres complètes de Voltaire avec des Notes, Tomes septième, Dictionaire Philosphique I., à Paris, Chez Furne, Libraire-Éditeur, MDCCCXXXV. 752. 753. Die deutsche Übersetzung von B. Lang, Josef in Ägypten. 8, 10. https://archive.org/stream/oeuvrescompltes14condgog#page/n6/mode/2up

[13] Ähnlich meint auch Voltaire: „Inzwischen war die Hungersnot eingetreten, wie von Josef vorhergesagt. Um sich des königlichen Wohlwollens zu versichern, zwang Josef die ganze Bevölkerung, ihren Grundbesitz an Pharao zu verkaufen. Alle machten sich zu Sklaven, um Getreide zu erhalten. Offenbar ist dies der Ursprung despotischer Herrschaft. Tatsächlich hat niemals ein König ein besseres Geschäft gemacht. Das Volk aber hatte keinen Grund, den ersten Minister zu loben“. Die deutsche Übersetzung von B. Lang, Josef in Ägypten. 10. „Cependant, la famine arriva comme Joseph l'avait prédit, et Joseph, pour mériter les bonnes grâces de son roi, força tout le peuple à vendre ses terres à Pharaon; et toute la nation se fit esclave pour avoir du blé: c'est là apparemment l'origine du pouvoir despotique. Il faut avouer que jamais roi n'avait fait un meilleur marché; mais aussi le peuple ne devait guère bénir le premier ministre.“ Vgl. Voltaire, Dictionnaire philosphique portatif, 754.

[14] E. Blum, Die Komposition, 243k. Die Ansichten Blums scheinen die Texte aus dem Buch Hosea (5,9–14) zu unterstützen, die den Neid zwischen den Brüdern verurteilen: „Die Führer Judas handeln wie Menschen, die Grenzsteine versetzen. Ich gieße meinen Groll wie Wasser über sie aus. Efraim wird unterdrückt, das Recht wird zertreten. Denn sie waren darauf aus, dem Unflat zu folgen. Ich aber bin wie Eiter für Efraim, wie Fäulnis für das Haus Juda. Als Efraim seine Krankheit sah und Juda sein Geschwür, da ging Efraim nach Assur und Juda schickte zum Großkönig.“

ist. Aber es gab auch solche Situationen, als das ganze Land unter dem Druck der Steuerknechtschaft stand. Das war überwiegend unter der babylonischen Herrschaft. Einen Anhaltspunkt dazu könnte der syrisch-efraimitische Krieg liefern, als Juda, das Haus von Joseph, Israel an den Assyrern verkauft hat. (vgl. die entsprechenden Texten aus dem Buch Hosea – Hos 5; 12). Die Einführung des Steuersystems kann auch auf die Anfänge des Königtums hinweisen, so fehlen nicht die Datierungen auf die Zeit Salomos (R. de Vaux) aber auch auf die Zeit Jerobeams I., der Israel von Juda entrissen hat. Jerobeam I. war vorher Aufseher der Fronarbeitern unter Salomo, aber musste vor Salomo nach Ägypten fliehen. Einige Exegeten vermuten jedoch, dass unser Text aus der Zeit der hellenistischen, spätpersischen Epoche stammt,[15] und viele rechnen sogar mit der jüdischen Diaspora in Ägypten, dass es vielleicht in der militärischen Kolonie von Elephantine entstanden ist.[16] Nach unserer Einschätzung konnte die letzte Version des Textes nach der babylonischen Gefangenschaft in Jerusalem entstehen, als die Verbindung des DtrG und des Pentateuch zustande gekommen ist. Wahrscheinlich wurde schon das Königtum von bestimmten Kreisen sehr kritisch angesehen, ähnlich wie bei anderen königskritischen Texten.

DIE ÜBERWINDUNG DER KRISE IN GEN 47,13-26 UND NACH GEN 41

Die Fähigkeit zur Traumdeutung von Joseph ist seinen Maßnahmen vorausgegangen. Durch dieses Talent, durch das sakrale Vorwissen hat Joseph eine besondere Stellung bekommen, wie wir es schon bei der Einführung erwähnt haben. Durch die Enträtselung der Träume hat sich Joseph als Kenner der Zukunft erwiesen, aber wenn jemand die Zukunft kennt, und dementsprechend prognostizieren kann, hat einen unvergleichbaren Vorteil den anderen gegenüber. Joseph verfügt über einen Wissensvorsprung, dass ihm der Pharao sagen kann: „Ich bin der Pharao, aber ohne dich soll niemand seine Hand oder seinen Fuß regen in ganz Ägypten“ (41,44).

---

[15] J. A. Soggin, Das Buch Genesis, 435.

[16] L. Ruppert, Genesis, 47. „Einer derartigen Spätdatierung stehen freilich die stammesgeschichtlichen Bezüge (vor allem Kap. 48 und 49) entgegen, wie auch die Hervorhebung der Gestalt des Josef über seine Brüder erst nach dem Untergang des Nordreiches (722 v. Chr.) kaum vorstellbar ist.“ „…man datiere die Entstehung der Joseph-Erzählung gleich in die ägyptische Diaspora (A. Meinhold). Als Abfassungszeit der Erzählung sei frühestens das 7. Jh. bis spätestens das dritte Viertel des 5. Jh. anzunehmen, also die Saïtenzeit bzw. die frühe Perserzeit“ (Vgl. D. B. Redford, A Study oft he Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50) (VT.S 20), Leiden, 1970, 242f. – zitiert nach L. Ruppert, Genesis, 47. Ähnlich zitiert L. Ruppert die Meinung A. Meinholds auch schon früher in seinem Buch: „Hier sei zunächst A. Meinhold erwähnt, demzufolge die Joseph-Erzählung eine „Diasporanovelle“ aus der Zeit zwischen 650–425 v. Chr. (Datierung im Anschluss an B. D. Redford) wäre (ders., Diasporanovelle I). Meinholds Einschätzung als „Diasporanovelle“ wird auch von *M. Fieger* und *S. Hodel-Honenes* geteilt, welche die Joseph-Geschichte wie schon B. D. Redford in die Perserzeit herabdatieren und ihre Endredaktion – nicht zuletzt wegen 47,13–26 – in der jüdischen Kolonie in Elephantine verorten (M. Fieger – S. Hodel-Hoenes, Der Einzug in Ägypten, 369–375)“ – L. Ruppert, Genesis, 27.

Der Umgang mit der Krise sieht in Gen 41 vollkommen anders aus, als in Gen 47,13–26. Nach 41,34 wird die Höhe der Steuer ein Fünftel, also 20 % der Ernte sein. Aber nach dem Vers 35 lässt Joseph die ganze Ernte einsammeln, und das zeigt die Unklarheiten im Text. Diese Menge, den ganzen Ertrag, konnte man kaum eintreiben, den Fünftel davon aber schon. Der Vers 48 berichtet darüber, dass Joseph nur die Überschüsse eintreiben ließ. Er wollte den Überschuss für die kommenden sieben mageren Jahren als Reserve zurückhalten, damit das Land wegen der Hungersnot nicht zugrunde geht (v. 36). Und somit wird die Lösung, für die Therapie der Krisensituation gegeben. Einerseits kann man den Überschuss, den Rest einsammeln und anhäufen, anderseits können die sieben reichen, üppigen Jahre besteuert werden, damit man in den knappen Jahren am Segen der Steuern teilhaben kann. Aber es ist möglich, anders vorzugehen und den ganzen Ertrag einsammeln. Der Text zeigt sehr feinfühlig, dass es nur erst am Ende klar wird – als sie später einen Teil des Ertrags „zurückbekommen" werden, was sie schon früher abgeliefert haben –, dass sie dafür zahlen sollen. Am Anfang der Krisenbehandlung war nicht klar, ob sie für den eingelieferten Ertrag später zahlen sollen, da Joseph dem Pharao diesen Rat gar nicht gegeben hat. Die wirtschaftlichen Unterdrückungsmaßnahmen sind immer von Nebel umhüllt, und nur am Ende wird es klar, dass die guten und nützlichen Maßnahmen immer ihren Preis haben.

Die Hungersnot kommt, aber in Ägypten gibt es Brot (41,54). Joseph gibt die vorher eingesammelten Getreide gegen Geld zurück. Also das mit dem Vorwissen angehäufte Getreide, die er nicht von den Leuten gekauft, sondern als Steuerabgaben eingesammelt hat, gibt er jetzt gegen einen Geldsumme zurück. Aber so arbeitet jeder Staat, und wir halten es für selbstverständlich.

Demgegenüber (Gen 41) findet man ganz andere Maßnahmen in Gen 47,13–26. Es lohnt sich auf dem Makroebene der Joseph-Geschichte nicht zu vergessen, was er in Gen 45,6 sagt: „Ja, zwei Jahre sind es jetzt schon her, dass der Hunger im Land wütet. Und noch fünf Jahre stehen bevor, in denen man weder pflügen noch ernten wird" (én haris vekacir). Ganz anders sieht es in Gen 47,13–26 aus. Vers 13 sagt: „im ganzen Land (in Ägypten) gab es kein Brot". Diese Feststellung widerspricht dem Vers 41,54, der darüber erzählt, dass: „Eine Hungersnot brach über alle Länder herein, in ganz Ägypten aber gab es Brot". Joseph hat gegen Getreide alles Geld in die Schatzkammer des Pharao sowohl in Ägypten, als auch in Kanaan eingesammelt. Offensichtlich ist diese Äußerung übertrieben. Wir wissen nicht, ob es gleich in dem ersten knappen Jahr geschehen ist, noch wie lange es dauerte, sich alles Geld gegen das Getreide einzusammeln. Es scheint in Gen 47,13–26 so zu sein, dass das Volk in den drei Jahren in die Knechtschaft gekommen ist, und dass ihnen außer des eigenen Körpers und der physischen Kraft nichts mehr übriggeblieben ist. Das Ackerland gehört nicht mehr zu ihnen, aber ein Fünftel der Ernte sollen sie doch noch abliefern, was im Kapitel 41 nur in den ertragsreichen Jahren gegolten hat. Es ist zu fragen, warum Joseph Saatgut zum Aussäen gibt, wenn er im Weiteren über das Fünftel des Ertrags spricht, da es nach Gen 45,6 weder gepflügt noch geerntet wird? Sie werden säen, aber es wird nichts bringen. In solcher Weise werden sowohl das Saatgut als auch die Ernte nur verloren gehen. Tun sie es in der Hoffnung des 4/5 Ertrags? Oder ist es vorzustellen, dass es nur knappe Jahre geben werden? Vielleicht gibt die Erde

etwas her, und es lohnt sich auszusäen, aber mit großem Ertrag kann man nicht rechnen. Jedenfalls Gen 47,24 steht mit 41,34 im klaren Widerspruch, wenn es darum geht, dass der Fünftel nur in den fruchtbaren Jahren abgegeben wird. Kapitel 47 behandelt aber eindeutig über die knappen Jahre. Joseph besorgt dem Pharao alles: Geld, Geräte, Ackerländer und auch die Arbeitskräfte. Und die Leute freuen sich sogar darüber, und sie tun alles, um nur zu überleben. Die Krisenbehandlung Josephs hat also die Folge, dass jeder Mensch zum Sklaven des Pharaos wird, da nach Hiob 2,4 „Alles was der Mensch besitzt, gibt er hin für sein Leben".

DIE MAßNAHMEN JOSEPHS UND IHRE VERBINDUNG MIT DER ÄGYPTISCHEN UND ISRAELISCHEN WIRKLICHKEIT

Dieses Thema werden wir nur kurz behandeln, obwohl zahlreiche Literatur dazu zur Verfügung steht[17] Die Ägyptologen, aber auch die sich für Sensationen interessierenden Journalisten haben sich eingehend mit der Geschichte Josephs beschäftigt, und versuchten ihre Entstehung zeitlich genau zu datieren (Ahmed Osman, David Rohl, W. Spiegelberg, J. M. A. Janss, W. Ward, J. Vergote). Heutzutage sind diese Versuche als völlig gescheitert anzusehen. Unter den Exegeten bemerken mehrere sehr richtig, dass wir große Schwierigkeiten bekommen, wenn wir den Abschnitt (47,13–26) mit der ägyptischen Wirklichkeit in Einklang bringen wollen, aber er spiegelt auch die israelischen Verhältnisse nicht wider. In Israel sollten die Priester keine Steuern zahlen, aber sie haben keine Ackerländer gehabt, sondern nur Weideländer für ihre Tiere. Die Steuerfreiheit der Priester steht in einem ganz anderen Licht, wie wir schon von früher wissen, dass die Frau Josephs, Asenat, die Tochter Potiferas, des Priesters von On war (41,45). In Ägypten wurden in verschiedenen Epochen jedoch auch die Priester besteuert. Von den zwei Wesiren, die die Stellvertreter des Pharaos waren, war keiner zuständig für den Kontrolldienst des Getreidehandels.[18] An der Umsetzbarkeit der Maßnahmen von Joseph zweifeln viele zu Recht. Anderseits gehörte in Ägypten sowieso alles dem Pharao, also seit Menschengedächtnis brauchte man nicht die Ackerländer für den Pharao zu beschaffen. Einige Ägyptologen bemerken jedoch, dass es ab und zu Mal solche Zeiten gab, als das Vermögen des Pharaos wieder neu beschafft werden sollte.

In Israel sieht die Situation jedoch ganz anders aus. Das Königtum ist ein Spätling, und gegenüber der Stammesgesellschaft soll man das Krongut anschaffen. Über die Beschaffungsmethode haben wir ziemlich viele Informationen. Darüber berichtet die Geschichte von Nabots Weinberg (1Kö 21). Aber auch von früheren Zeiten gibt es eine Geschichte von David und Abigail (1Sam 25), die das gleiche Problem behandelt. Obwohl äussert sich das Königsgesetz gerade gegen die Vermögensanhäufung des Königs (Dtn 17,17).

---

[17] L. Ruppert, Genesis, 44–47.

[18] V. P. Hamilton, The Book of Genesis, 619. Siehe Anmerkung 43. und 44.

Wir haben aber große Schwierigkeiten, wenn wir Gen 47,13–26 mit der Geschichte Israels, oder mit einem König von Israel in Verbindung setzen wollen. Wenn wir alle diese Aspekte in Betracht ziehen, dann könnte unser Text vermutlich dennoch in die Zeit der Einführung des Königtums in dem Nordreich zurückgehen, wo das Leben im Königshof auch später luxuriös war. Daher ist die soziale Kritik der im nördlichen Teil des Landes lebenden Propheten gegen die Könige und die Adeligen gut verständlich. Einem bemerkenswerten Weg wird von Hamilton gefolgt, der das Reichtum des Pharaos auf den Segen Jakobs zurückführt. Er war bereit einen Teil des Landes in fremden Händen zu geben, daher gibt ihm Gott das ganze Land zurück.[19] Unser Text zeigt aber einen ganz anderen Weg, durch den der Pharao immer reicher wird.

DER GESTALT JOSEPHS UND SEINER NACHFAHREN IN GEN 47,13-26 UND IN DER JOSEPH-GESCHICHTE

Die Beurteilung Josephs[20] und seiner Persönlichkeit ist auch schon in der Bibel zweideutig. Einerseits werden die Großzügigkeit und Ehrlichkeit Josephs hervorgehoben, weil er diese Maßnahmen – Einsammeln des Geldes – nicht in eigener Interesse, sondern für den Pharao erbracht hat; genauso urteilt J. Calvin[21] und andererseits macht die Joseph-Geschichte auch auf die Bevorzugung aufmerksam, die ihm Jakob zuteil werden ließ. Auch die Verzeihung und auch die Versöhnung werden sehr stark betont. Die Brüder haben Angst vor Joseph. Jakob mahnt Joseph, keine Rache an seinen Brüder zu üben (50,15ff).[22] Solche negativen Meinungen über die Patriarchen, vor allem über Jakob und Efraim, die überwiegend im nördlichen Teil des Landes tätig waren, können wir ebenfalls bei Hos 12 lesen. Und Efraim, den Joseph als fruchtbringend nennt, bekommt von Hosea eben die gegenteiligen, negativen Charakterzüge (9,11–16). Aber bei Hosea klingt Ägypten fast ausnahmslos negativ an, sogar das Motiv Ähre kommt bei ihm vor, wie im Traum, aber nur mit negativem Klang: „Denn sie säen Wind und sie ernten Sturm. Halme ohne Ähren bringen kein Mehl" (Hos 8,7). Alle diese Beispiele zeigen die starke Bindung der Joseph-Geschichte zu Israel, zum Nordreich, aber die Endfassung könnte doch in Juda entstanden sein.

---

[19] V. P. Hamilton, The Book of Genesis, 620.

[20] Die Etymologie des Namens Joseph bringt schon diese Maßnahmen mit: asaf = einsammeln und jasaf heißt: dazu geben, weitergehen. Vgl. J. Ebach, Genesis 37–50, 65–66.

[21] G. Wenham. Genesis 16–50, 448. V. P. Hamilton, The Book of Genesis, 618: „Joseph is not callous, unethical taskmaster".

[22] Auch Voltaire hebt hervor, dass Josef kein Rächer ist, wie Odysses: „Sie spricht das Gemüt mehr an als Homers Odyssee, denn ein Held, der verzeiht, berührt uns mehr als einer, der sich rächt." Die deutsche Übersetzung von B. Lang, Josef in Josef in Ägypten.8. – „elle est plus attendrissante que l'*Odyssée* d'Homère; car un héros qui pardonne est plus touchant que celui qui se venge." 238. Wir wollen aber bemerken, dass sowohl die Schriften Voltaires, als auch die Werke der Autoren der Aufklärung voll mit kirchenfeindlichen und antisemitischen Anmerkungen sind.

FAZIT

Gen 47,13–26 enthält die Maßnahmen Josephs, aber sie wurden nachträglich in die Joseph-Novelle integriert. Mit Hilfe der prophetischen Literatur, vor allem mit Hilfe von Hosea wird deutlich erkennbar, dass das Problem des Neides und des Reichwerdens auch hier als gesellschaftliche Wirklichkeit und Problem vorhanden ist. Bei den von uns zitierten Texten bemerken viele, dass sie über zahlreiche Ergänzungen verfügen, die aus Juda stammen, wo auch die Endredaktion der Bücher der Kleinen Propheten stattgefunden hat. Die Maßnahmen Josephs zeigen uns auch das Paradigma des totalitären Wirtschaftssystems mit allegorischen und ironischen Untertönen. Die Maßnahmen Josephs stellen uns den Mechanismus des totalitären Staates dar, der alles kontrolliert und besteuert. Aber der Staat tut das so raffiniert, dass die Untertanen ihr Sklavenschicksal letztendlich freiwillig, froh und sogar bewusst auf sich nehmen.

LITERATUR

Blum, E.: Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, 1984.
Ebach, J.: Genesis 37–50, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Hrsg. Zenger, E.) Freiburg, Basel, Wien, 2007.
Fieger, M.–Hodel-Hoenes, S.: Der Einzug in Ägypten, Ein Beitrag zur alttestamentlichen Josefsgeschichte, ATID 1, Bern, 2007.
Hamilton, V. P.: The Book of Genesis, Chapters 18–50, W. B. Eerdmanns, Grand Rapids, Michigan, 1994.
Lang, B.: Josef in Ägypten. Eine biblische Erzählung bei Goethe und Voltaire, (Paderborner Universitätsreden 120), Paderborn: Universität Paderborn, 2011. 1–15.
Oppenheim, L.: The Interpretation of Dreams in the Ancient and Near East, with Translation of an Assyrian Dream-Book (TAPhS N.S. 46/3), Philadelphia, Pa, 1956.
Soggin, J. A.: Das Buch Genesis, Kommentar, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.
Ruppert, L., Genesis (Ein kritischer und theologischer Kommentar) 4. Teilband, 37,1–50,26), Echter Verlag, Würzburg, 2008. fzb 118.
Redford, D. B., A Studyof the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50) (VT.S 20), Leiden, 1970.
Voltaire, Filozófiai ÁBÉCÉ, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1983. (Voltaire, Francois, Marie Arouet, Dictionnaire philosophique, Garnier-Flamarion, Paris 1964 (Eredeti: Geneve 1764.)
Voltaire, (Euvres complétes de Voltaire avec des Notes, Tomes septiéme, Dictionaire Philosphique I., A Paris, Chez Furne, Libraire-Éditeur, MDCCCXXXV.
Wenham, G.: Genesis 16–50, WBC 2, Word Book Publisher, Dallas, Texas, 1994.
Wénin, A.: Joseph ou l'invention de la fraternité, Genèse 37–50, Bruxelles, 2005. Lessius, le livre et le rouleau 21.
Westermann, Cl.: Genesis, 3. Teilband, Kapitel 37–50, Neukirchen-Vluyn, 1982.
Westermann, Cl.: Die Joseph-Erzählung, Elf Bibelarbeiten zu Genesis 37–50, ctb 1, Stuttgart, 1990.

Armut und Reichtum im Lukasevangelium

Imre Kocsis

Von den Evangelisten ist es Lukas, der dem Thema Armut und Reichtum die größte Aufmerksamkeit widmet. Das zeigt sich vor allem in der Perikope der Seligpreisungen und Weherufe (6,20–26), in der dem Gegensatz Armen – Reiche besonderer Nachdruck verliehen wird. Darüber hinaus sind auch einige Gleichnisse wichtig, die sich auf den schlechten Gebrauch des Vermögens beziehen (die Parabel vom törichten Reichen: 12,13–21; die Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus: 16,19–31). Ebenso beachtenswert sind die Erzählungen, in denen Jesus aufgrund einer ganz konkreten Situation über Armen und Reichen eine Äußerung macht (der reiche Ratsherr: 18,18–30; Zachäus: 19,1–10; die Gabe einer armen Witwe: 21,1–4). In diesem Aufsatz will ich diese Texte kurz erklären und mich besonders darauf konzentrieren, in welchem Sinn – in der Auffassung von Lukas – die Armut „vorteilhaft" und der Reichtum „nachteilig" ist.[1]

Die Seligpreisungen und die Weherufe (6,20-26)

Ebenso wie die Bergpredigt bei Matthäus (Mt 5–7) beginnt die Feldrede bei Lukas (6,20–48) mit Seligpreisungen. Aber ihre Zahl ist nicht acht, sondern nur vier. Diesen vier Makarismen sind vier Weherufe gegenübergestellt. Sowohl die Seligpreisungen als auch die Weherufe sind in zweiter Person Plural direkt an die Hörer gerichtet.

Die Exegeten sind meistens der Auffassung, dass die vier lukanischen Seligpreisungen schon in der vom Evangelisten benutzten Quelle (Q) in dieser Reihenfolge vorhanden waren.[2] Die ersten drei von ihnen bilden eine organische Einheit, weil sie sich auf die Notleidenden beziehen. Die vierte Seligpreisung unterscheidet sich sowohl nach Inhalt als auch nach Länge von den anderen. Sie spiegelt eine andere Situation wider, nämlich die Verfolgungen, die die Jünger erleiden müssen. Mit gutem Grund können wir darauf schließen, dass die vierte Seligpreisung während der

[1] Zum Thema „Besitz" bzw. „Armut – Reichtum" sind zahlreiche Monographien erschienen. Vgl. zum Beispiel H.-J. Degenhardt, *Lukas, Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften* (Stuttgart 1965); J. H. Neyrey, *The Social-World of Luke-Acts* (Peabody 1991); V. Petracca, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas* (Tübingen 2003); H. G. Gradl, *Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive* (Würzburg 2005).

[2] Diese Einheit wurde von Matthäus mit anderen Seligpreisungen erweitert bzw. zu einer Art Tugendkatalog umgeformt.

mündlichen Überlieferung unabhängig tradiert und nur ziemlich spät an die anderen drei angeschlossen wurde.[3]

Die organische Zusammengehörigkeit der ersten drei Seligpreisungen zeigt, dass die Armen im ersten Spruch dieselben sind als die Hungernden und die Weinenden im zweiten und im dritten Makarismus. Das Wort „Arm" bezieht sich also auf Menschen, die der irdischen Güter entbehren, Not leiden und sich in einer ungünstigen Lage befinden. Es ist unbedingt hervorzuheben, dass Jesus in den Seligpreisungen nicht auffordert und keine allgemein gültigen Befehle gibt, sondern proklamiert und verheißt. Der letzte Grund der Seligkeit der Armen ist nicht der Stand der Armut, sondern die Tatsache, dass Gott auf der Seite der Notleidenden steht, ihnen eine besondere Aufmerksamkeit schenkt und seine heilbringende Herrschaft auf sie ausbreitet.

In diesem Punkt ist es nützlich über die Bedeutung des Wortes „arm" bzw. über seine biblische Verwendung etwas zu sagen. Sein griechisches Äquivalent ist πτωχός, das in der altgriechischen Sprache die völlige Armut bezeichnet. Es bezieht sich auf solche Personen, die überhaupt keine finanzielle Grundlage besitzen und deshalb aus den Gaben anderer leben. Die Bedeutung des griechischen Ausdrucks ist also „Bettler".[4]

In der Septuaginta entspricht πτωχός meistens dem hebräischen עָנִי. Dieser hebräische Terminus bezeichnet grundsätzlich eine Unterordnung und Abhängigkeit. Er bezieht sich nicht nur auf die Besitzlosen, sondern auch auf die Unterdrückten und Entrechteten. Neben dem materiellen und sozialen Bezug hat der Ausdruck in mehreren Stellen des Alten Testaments auch eine religiöse Nuance: der Arme ist sich seiner Notlage bewusst, deswegen setzt er sein ganzes Vertrauen auf Gott und erwartet allein von ihm Hilfe. Im Wortgebrauch des Alten Testaments kann man bezüglich des Wortes עָנָו, das mit עָנִי verwandt ist, eine interessante semantische Entwicklung beobachten. Dieses Wort hat immer weniger eine Beziehung zur sozialen Lage und bekommt immer mehr eine religiöse Bedeutung (demütig, fromm; vgl. Ps 25,9; 34,3; 69,33).[5] Es stellt sich die Frage, ob in der lukanischen Seligpreisung diese

---

[3] Zur Überlieferungsgeschichte der Seligpreisungen vgl. J. DUPONT, *Le beatitudini I* (Roma 1976) 299–490; G. STRECKER, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar* (Göttingen [2]1985) 28–50; J. LAMBRECHT, *»Eh bien! Moi je vous dis« Le discours-programme de Jésus (Mt 5–7; Lc 6,20–49)* (Lectio divina 125; Paris 1986) 40–55; BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas I* (EKK III/1; Zürich 1989) 295–297; H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Mt 5,5,3–7,23 and Luke 6,20–49)* (ed. A. Yarbro Collins), (Minneapolis 1995) 571–589; HIECKE, T. (Hsrg.), *The Beatitudes for the Poor, Hungry, and Mourning* (Leuven 2001).

[4] Zur Bedeutung des Ausdrucks bzw. zu seiner Anwendung in den altgriechischen Schriften und im Neuen Testament vgl. F. HAUCK – E. BAMMEL, art. πτωχός – πτωχεία – πτωχεύω, in *Th WNT* VI (1959) 885–912; H. MERKLEIN, art. πτωχός — πτωχεία — πτωχεύω, in *EWNT* III (1983) 466–472. Im Neuen Testament findet sich auch ein anderes Wort, das „arm" bedeutet: πένης. Dieses Wort bezieht sich auf einen Menschen, der wegen des Mangels an Besitz für seinen Lebensunterhalt stark arbeiten muss. Vgl. F. HAUCK, art. πένης, in *Th WNT* VI (1959) 37–40.

[5] Vgl. J. DUPONT, *Beatitudini,* 534–539; R. MARTIN-ACHARD, art. *עני II elend sein,* in *ThHAT* II (1976) 341–350; E. S. GERSTENBERGER, art. *עָנָה II,* in *Th WAT* VI (1989), 247–270, besonders 259–269.

religiöse Bedeutung vorhanden sein könnte. Die Frage ist mit Ja zu beantworten. Wir dürfen nämlich nicht außer Acht lassen, dass vor den Seligpreisungen ein einleitender Satz steht: „Er richtete seine Augen auf seine Jünger und sagte“ (6,20a). Die Seligpreisungen über die Armen, die Hungernden und die Weinenden sind nicht Aussprüche allgemeiner Art, sondern sind an die Jünger Jesu gerichtet: an solche Personen, die in den vielen Elenden des Lebens in Jesus den Gesandten Gottes erkennen, zu ihm kommen, ihn anhören und von ihm Trost und geistigen Beistand erwarten.

Diesen Armen sagt Jesus: „euer ist das Reich Gottes.“ Es ist wichtig zu betonen, dass in der zweiten Hälfte der Seligpreisung das Verb im Präsens steht: ἐστίν. Die Jünger können in der Person Jesu und in seinem Wirken die Herrschaft Gottes und das Heil konkret erfahren. Natürlich darf man nicht übersehen, dass im zweiten und im dritten Makarismus die Verben der Kausalsätze im Futur stehen. In diesen Sprüchen handelt es sich um eine radikale Veränderung: die in der Gegenwart („jetzt“) Hungernden werden in der Zukunft satt werden, und die in der Gegenwart („jetzt“) Weinenden werden in der Zukunft lachen. Das ist ein Hinweis darauf, dass der letzte Grund der von Jesus verkündeten Seligkeit in der vollendeten Gottesherrschaft und im ewigen Heil besteht. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Sattwerden und das Lachen in der zweiten und in der dritten Seligpreisung Symbole des ewigen Heiles sind. Die zukünftige Sättigung weist auf die Teilnahme am eschatologischen Mahl hin. Um dieses Mahl handelt es sich in den prophetischen Texten, die die Endzeit ankündigen (z. B. Jes 25,6; 49,10.13; Ez 34,29) und von diesem Mahl redet auch Jesus in einigen Gleichnissen (vgl. Lk 12,35–40; 14,15–24; 22,30). Das Lachen, das dem Weinen folgen wird, ist kein Ausdruck des Spottes oder der Rache, sondern es ist die natürliche Folge der Erlösung. Wie die selbstverständliche Konsequenz der Befreiung aus dem babylonischen Exil die Freude und das Lachen war (vgl. Ps 126,1–2),[6] so wird auch die endgültige Befreiung aus allen irdischen Bedrängnissen Freude und Jubel auslösen (Offb 7,16 f).

Den Gegenpol zu den Seligpreisungen bilden die Weherufe, die einer Ausdrucksform der prophetischen Literatur (vgl. Am 5,18; 6,1; Jes 1,4; 5,8–24; 10,5–6; 30,1–2; 33,1; Hab 2,5–20) entsprechen. Die Adressaten der lukanischen Weherufe sind die Reichen, die Satten und die Lachenden, die – wie die Armen, die Hungernden und die Weinenden – zu derselben Gruppe gehören. Auch in diesem Fall wird eine radikale Veränderung des gegenwärtigen Zustandes angekündigt. Freilich wird hier nicht nur der Verlust der irdischen Güter in Aussicht gestellt, sondern auch der Ausschluss vom ewigen Heil. Der Gegensatz zwischen den zum Heil Gelangten und den vom Heil Ausgeschlossenen wird prägnant in den Drohworten von Jes 65,13 formuliert, die ähnliche Gesinnung widerspiegeln wie die lukanischen Weherufe: „Darum – so spricht der Gott, der Herr: Meine Knechte sollen essen, doch ihr leidet Hunger.

[6] „Als der Herr das Los der Gefangenschaft Zions wendete, da waren wir alle wie Träumende. Da war unser Mund voll Lachen und unsere Zunge voll Jubel“ (Ps 126,1–2). Die Bibelzitate nehme ich meistens aus der Einheitsübersetzung (Stuttgart, 1980). Einige Stellen aber übersetze ich selbst, um die eigene Art des griechischen Textes besser widerzugeben.

Meine Knechte sollen trinken, doch ihr leidet Durst. Meine Knechte sollen sich freuen, doch ihr müsst euch schämen."

Es stellt sich die Frage: Warum ist dieses harte Urteil über den Reichen? Wenn wir das Wort „Armen" nicht nur mit wirtschaftlicher und sozialer Lage verbinden, sondern auch mit einer religiösen Haltung, ist es logisch, dass wir auch bezüglich des Wortes „Reichen" Ähnliches tun können. Es darf aber nicht verschwiegen werden, dass im besprochenen Text auf diese religiöse Haltung nicht explizit hingewiesen ist. Deshalb ist es notwendig, auch andere Texte des Lukasevangeliums in Betracht zu ziehen.

GLEICHNISSE VON ARMEN UND REICHEN

Das Thema der Armut und des Reichtums steht auch in einigen Gleichnissen im Zentrum der Aufmerksamkeit. Vor allem ist das Gleichnis vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (16,19–31) hervorzuheben, das zu der das ganze 16. Kapitel umfassenden Einheit gehört. In dieser Einheit handelt es sich hauptsächlich um den rechten Gebrauch der materiellen Güter. Es ist auffällig, dass sowohl am Anfang als auch am Ende der Einheit ein Gleichnis steht. Zwischen den zwei Gleichnissen finden sich Sprüche verschiedener Art und verschiedener Tradition. Ein Teil der Sprüche (16,9–13) knüpft sich (als weiterführende Interpretation) an das erste Gleichnis, ein anderer Teil (16,14–15) richtet sich gegen die Habgier der Pharisäer.[7]

Obwohl es im Gleichnis von 16,1–8 auch um den Gebrauch des Vermögens handelt, bespreche ich es nicht getrennt, weil der Schwerpunkt nicht auf die Armut oder auf den Reichtum, sondern auf die in einer Notlage erwiesene Klugheit liegt. In Bezug auf das Gleichnis vom reichen Prasser und vom armen Lazarus (16,19–31) konzentriere ich auch nur auf die Elemente, die das Thema dieses Aufsatzes direkt betreffen. Über die eschatologischen Aussagen reflektiere ich nicht ausführlich.[8]

Am Anfang der Parabel charakterisiert Jesus den reichen Mann, dessen Reichtum die eleganten Kleidungen und die täglichen Mahlzeiten manifestieren. Die Purpur wurde gewöhnlich für königliche Kleider verwendet (vgl. 1 Makk 8,14) und das Untergewand von Byssus galt als Luxus. Die täglich gehaltenen Festmähler weisen auf völlige Sorglosigkeit hin. Gegenüber dieser prunkvollen Lebensführung des Reichen

[7] VV. 16–17 und V. 18 weichen vom Hauptthema ab, denn sie haben keinen Bezug auf den Gebrauch der irdischen Güter. In ihnen handelt es sich um das Gesetz bzw. um die Scheidung.

[8] Eine vollständige Erklärung findet sich in den Kommentaren bzw. in den Monographien über die Gleichnisse. Vgl. zum Beispiel J. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu II* (Tübingen 1910; Nachdruck: Darmstadt 1963) 617–641; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen ^{9}1977) 133–136; G. EICHHOLZ, *Gleichnisse der Evangelien* (Neukirchen-Vluyn ^{3}1979) 221–228; B. HEININGER, *Metaphorik. Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTA 24; Münster 1991) 177–191. Das Gleichnis wird behandelt auch von V. PETRACCA, *Gott oder das Geld,* 183–200.

steht die andere Person, die jeder irdischen Freude entbehrt. Er ist besitzlos und ganz arm; sein Körper ist mit Geschwüren bedeckt. Er befindet sich am Ort der Bettler, d. h. am Eingang des Hauses. Zu den verschiedenen physischen Schmerzen kommt noch auch der Hunger hinzu. Er wäre schon mit den Brotstücken zufrieden gewesen, die vom Tisch des Reichen herabgefallen sind, aber sie wurden ihm nie angeboten.

Interessanterweise wird während der Vorstellung der Personen kein offenes Urteil gefällt. Die Bewertung wird durch die Erzählung von dem auf den Tod folgenden Schicksal ausgesprochen. Der Reiche kommt in die Unterwelt (ᾅδης), die mit dem Ort der Qual identisch ist. Lazarus dagegen wird von den Engeln in den Schoß Abrahams getragen (16,22). Man sieht hier konkret die Erfüllung dessen, was in den Seligpreisungen als Verheißung ausgesprochen wurde: der arme, hungernde und weinende Mensch gerät in den Zustand des Sattwerdens und der Freude, während der Reiche, der auf der Erde immer satt war und lachte, am Ort der Qual hungert und weint.[9] Andererseits können wir schon in der Einleitung des Gleichnisses einige Elemente entdecken, die eine Art Bewertung über die vorgestellten Personen enthalten. Die Tatsache, dass der Bettler am Eingang des Hauses des Reichen stets hungert, ist ein eindeutiges Zeichen dafür, dass der Reiche ihm keine Beachtung schenkt. Der reiche Prasser kümmert sich nur um sich selbst und um die seinesgleichen. Er hat überhaupt keine soziale und menschliche Sensibilität. Er denkt nie daran, dem kranken Bettler am Tor irgendeine Hilfe zu leisten.

Ein weiteres interessantes Element ist der Name des Armen, weil dieser Name ein Einzelfall in den Gleichnissen Jesu ist. In anderen Parabeln nennt Jesus nie jemanden mit Namen. Diese Tatsache hat einige Exegeten dazu angeregt, im Namen Lazarus einen tieferen Sinn zu suchen. Das aramäische Äquivalent des Namens ist *Eleazar,* der soviel bedeutet wie „Gott hilft". Diese Etymologie lässt darauf schließen, dass Jesus mit dem Namen auf die Gesinnung des Armen hinweist. Der Name bringt so zum Ausdruck, dass dieser unglückliche Bettler, den der Reiche völlig ignoriert, allein bei Gott Trost und Beistand sucht und findet.[10] Aus dieser Deutung des Namens folgt, dass nicht allein die Armut – der Mangel an irdischen Gütern – der einzige Grund des Heiles ist, das Lazarus nach dem Tod geschenkt wird. Bei der Erlangung des Heils spielte auch die in den Entbehrungen und Leiden fortwährend bestehende Zuversicht auf Gott eine entscheidende Rolle.

---

[9] Zur Geschichte gibt es zahlreiche Parallelen in der Literatur des Altertums. Das bedeutet keine volle Übereinstimmung und schließt die Möglichkeit der jesuanischen Herkunft des Gleichnisses nicht aus. Jesus konnte ohne weiteres bekannte Motive in seine Lehre aufnehmen. Zu den Parallelen vgl. J. JEREMIAS, *Gleichnisse,* 182; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas III* (EKK III/3; Düsseldorf/Zürich 2001) 115–116; W. ECKEY, *Das Lukasevangelium* (Neukirchen-Vluyn 2004) 720. Trotz des oben Geschriebenen muss ich anerkennen, dass die Authentizität des Gleichnisses unter den Exegeten umstritten ist. Neben der schon angeführten Literatur vgl. noch R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1921) 127.

[10] So interpretieren W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK NT 3; Berlin 1961, [10]1984) 327; G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas II* (ÖTK 3/2; Würzburg 1977) 41; I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke* (NIGTC; Exeter 1978) 635. Im Namen sehen eher eine Verheißung J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT; Leipzig 1983) 321; J. A. FITZMYER, *The Gospel accordig to Luke II* (AB 28A; New York 1985) 1131; F. BOVON, *Lukas III,* 120.

So wird es deutlich, dass das Schicksal nach dem Tod nicht einfach die radikale Umwandlung des sozialen Standes ist, sondern es ist die logische Folge der Erfüllung der Verpflichtung gegenüber Gott, die der Mensch während seines irdischen Lebens zu erweisen hat. Die Tatsache, dass der Reiche seine Verpflichtung nicht erfüllt hatte, stellt sich am Ende des Gleichnisses heraus, als der Reiche inmitten der Qualen erkennt, dass seine Brüder, die genauso leben wie er früher lebte, nicht auf Moses und die Propheten hören, d. h. die Botschaft Gottes missachten. Offenbar nahm der Reiche während seiner irdischen Existenz die gleiche Haltung gegenüber Gott ein. Bezüglich unseres Themas ist auch das Gleichnis vom törichten Reichen (Lk 12,13–21) wichtig. Hier wird zwar ausdrücklich nur der Reichtum reflektiert, aber die Vergeblichkeit des Vertrauens auf den Besitz wird gerade in diesem Text am deutlichsten hervorgehoben. Das Gleichnis gehört zu einer größeren literarischen Einheit, die das ganze Kapitel 12 umfasst. In dieser Einheit finden sich Reden, die am gleichen Ort ausgesprochen werden und parainetischer Art sind.

Das Gleichnis wird in seiner gegenwärtigen Stelle mit einem Dialog verknüpft, den Jesus mit einem nicht näher vorgestellten Mann führt. Dieser hat in einer Erbschaftsfrage um Jesu Hilfe gebeten (12,13–14). In den Fachbüchern sind der Dialog und das Gleichnis oft als eine literarische Einheit (als einziger Abschnitt) vorgestellt. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass das Gleichnis ursprünglich vom Dialog unabhängig war. Die zwei Stücke dürfte Lukas durch den Einschub des Inhalts von V. 15 eng verbinden.[11] Neben Spracheigentümlichkeiten[12] kann die ursprüngliche Selbständigkeit des Gleichnisses auch mit Hinweis auf das Thomasevangelium unterstützt werden. In dieser apokryphen Schrift sind nämlich das Gleichnis (EvThom 63) und der Dialog (EvThom 72) voneinander unabhängig tradiert.

Im vorhandenen Kontext wird Jesus gerade von der Bitte des Gesprächspartners zur Erzählung des Gleichnisses angeregt. Dieser wollte nämlich erreichen, dass Jesus seinen Bruder dazu auffordert, das Erbe zu teilen. Anders als die zeitgenössischen Schriftgelehrten will Jesus aber in solchen Streitfragen weder Richter noch Erbteiler sein. Hinter der Bitte entdeckt er Habgier und mit dem Gleichnis will er gerade auf die Gefahr der Habgier aufmerksam machen. Die Verbindung zwischen dem Dialog und dem Gleichnis wird durch V. 15 hergestellt, in dem Jesus so mahnt: „Gebt acht, hütet euch vor jeder Art von Habgier. Denn der Sinn des Lebens besteht nicht darin, dass ein Mensch aufgrund seines großen Vermögens im Überfluss lebt."

Die Hauptgestalt des Gleichnisses ist ein Grundbesitzer, der vor einer besonders günstigen Ernte steht. Den reichen Ertrag kann er nicht mehr in den vorhandenen Scheunen lagern. In dieser Situation sucht er eine Lösung, durch die er die Früchte für sich behalten kann. Er will die Scheunen abreißen und neue bauen, um die

[11] Vgl. A. JÜLICHER, *Gleichnisreden,* 614–615; J. JEREMIAS, *Gleichnisse,* 165; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas II* (EKK III/2; Zürich/Düsseldorf 1996) 273–274; W. ECKEY, *Lukasevangelium,* 578. Auch hinsichtlich dieses Gleichnisses wird die jesuanische Herkunft von manchen Auslegern bestritten. Vgl. G. SCHNEIDER, *Lukas,* 281; B. HEININGER, *Metaphorik,* 117–118.

[12] Vgl. J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums* (Göttingen 1980) 215.

Getreide und andere Güter unterbringen zu können. Er meint, dass in dieser Weise alles erledigt wird: Sein Unterhalt wird durch die gefüllten Scheunen gesichert und er kann ohne Sorgen das Leben genießen. Es ist auffällig, dass im Denkhorizont des Reichen weder Gott noch die Mitmenschen irgendeine Rolle spielen. Er spricht mit sich selbst; er allein möchte für sich das ruhige und freudevolle Leben garantieren.

Die Pointe des Gleichnisses besteht darin, dass Gott, der nicht in Betracht gezogen wurde, den Monolog des Reichen bricht und seine Pläne vereitelt. Schon die Anrede (ἄφρων „Du Narr") zeigt, wie falsch die vorher veranschaulichte Lebensauffassung war. Gott allein ist der Herr des Lebens. Töricht ist der Mensch, der meint, ohne Gott das irdische Leben sichern zu können (vgl. Ps 14,1). Ebenso töricht ist der Mensch, der vergisst, sterbliches Wesen zu sein. Im Gleichnis teilt Gott dem Reichen mit, dass schon in der nächsten Nacht der vergessene Tod eintreten wird. Der selbstsichere Reiche muss zur Kenntnis nehmen, dass er bald vor dem Gericht Gottes stehen wird. Die Frage – „Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast?" (12,20b) – bezieht sich nicht auf das Erbrecht, sondern hebt die Sinnlosigkeit der Auffassung des Grundbesitzers noch stärker hervor. Die irdischen Güter, auf die er sein Leben gründen wollte, werden ihm nach dem Tod völlig unbrauchbar. Das Gleichnis kann also als Entfaltung des Grundprinzips angesehen werden, das in Lk 9,25 formuliert ist: „Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sich selbst verliert und Schaden nimmt?"

Es ist bemerkenswert, dass dem Gleichnis eine kurze parainetische Deutung folgt, die von den meisten Auslegern zur lukanischen Redaktion zugeschrieben wird.[13] Dieser Satz zeigt also auf besondere Weise, wie Lukas den Besitz und den Reichtum beurteilt: „So geht es jedem, der für sich selbst Schätze sammelt und nicht vor Gott reich wird" (12,21).

Man muss also vor allem danach trachten, vor Gott (oder auf Gott hin: εἰς θεόν[14]) reich zu werden.[15] Über die konkrete Form dieses Reichwerdens wird im Gleichnis nichts gesagt. An anderen Stellen des Lukasevangeliums findet sich aber ausreichende Information. Schon im Kapitel 12, nicht weit von dem eben besprochenen Gleichnis findet sich eine vielsagende Aufforderung: „Verkauft eure Habe, und gebt den Erlös den Armen! Macht euch Geldbeutel, die nicht zerreißen. Verschafft euch einen Schatz, der nicht abnimmt, droben im Himmel, wo kein Dieb ihn findet und keine Motte ihn frisst. Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz" (Lk 12,33–34).

Ebenso wichtig ist die Mahnung in 16,9: „Macht euch Freunde mit dem Mammon der Ungerechtigkeit, damit sie euch, wenn er aufhört, in die ewigen Hütten aufnehmen." Dieses Mahnwort befindet sich nach dem Gleichnis vom klugen Verwalter (16,1–8), auf das ich jetzt (wegen des oben genannten Grundes) nicht eingehen will.

---

[13] Vgl. J. ERNST, *Lukas,* 271; J. A. FITZMYER, *Luke,* 971; F. BOVON, *Lukas II,* 288; W. ECKEY, *Lukasevangelium,* 578.

[14] „Die Präposition εἰς bezeichnet hier die Beziehung." M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen 2008) 550.

[15] „Das Verb πλουτῶ bedeutet «reich sein», aber auch «sich bereichern». Dieser zweite, dynamische Sinn ist es, der hier richtig ist." F. BOVON, *Lukas II,* 288.

Der zitierte Satz regt offensichtlich zur großzügigen Spende irdischer Güter an.[16] Der Begriff „Mammon der Ungerechtigkeit" bezieht sich darauf, dass das Vermögen oft mit Ungerechtigkeit verbunden ist. Die Anschaffung und die Benutzung des Besitzes erfolgt nicht selten egoistisch auf Kosten von anderen. Der Nachfolger Jesu muss dagegen die irdischen Güter nicht für eigensüchtige Zwecke, sondern für die Unterstützung der Bedürftigen anwenden. In dieser Weise macht er sich Freunde. Sie sind entweder die unterstützten Armen, die am Tag des Gerichts für die Wohltäter bei Gott Fürsprache einlegen[17] oder Gott selbst mit seinen Engeln.[18] Die zweite Interpretation halte ich für wahrscheinlicher, weil Gott allein das Recht und die Macht hat, „in die ewigen Hütten" (d. h. in das Reich des Heiles) jemanden aufzunehmen. Die freundliche Aufnahme braucht man, wenn der Mammon „aufhört", d. h. wenn der Tod eintritt und man endgültig mit dem Vermögen brechen muss. Dieses Mahnwort ist darum beachtenswert, weil es sich nicht auf eine einzige Handlung (auf den einmaligen Verkauf des vollen Besitzes) bezieht, sondern auf eine Haltung, die das ganze Leben prägt.

ANDERE ÄUßERUNGEN ÜBER ARMEN UND REICHEN

Von Armen und Reichen, bzw. von Armut und Reichtum wird nicht nur in Gleichnissen und ihren Interpretationen gesprochen, sondern auch in solchen Kontexten, in denen Jesus in einem ganz konkreten Fall eine Äußerung macht.

Zuerst führe ich die Erzählung über die Gabe der armen Witwe (21,1–4) an, weil diese Erzählung wieder eine offene Gegenüberstellung enthält. Die Perikope hat eine Parallele im Markusevangelium (11,41–44). Lukas hat ja gerade den Text von Markus als Quelle benutzt. Als Lukas diese kleine Geschichte in sein Buch aufnahm, machte er offenbar, dass sie und die darin erhaltenen Worte Jesu eine wichtige Botschaft auch für die Leser vermitteln, die er unmittelbar vor Augen hielt.

Im Tempel von Jerusalem beobachtet Jesus, wie die Reichen ihre Gaben in den Opferkasten hineinwerfen.[19] Unter den Spendern erblickt er auch eine arme Witwe, die nur zwei Lepta (zwei kleine Münzen) schenkt. Auf diese minderwertige Gabe bezieht sich das Urteil Jesu: „Wahrhaftig, ich sage euch: Diese arme Witwe hat mehr hineingeworfen als alle anderen. Denn sie alle haben nur etwas von ihrem Überfluss geopfert; diese Frau aber, die kaum das Nötigste zum Leben hat, sie hat ihren ganzen

[16] Sehr wahrscheinlich war der Spruch ursprünglich unabhängig vom Gleichnis. Vgl. J. JEREMIAS, *Gleichnisse,* 43; F. BOVON, *Lukas III,* 73.

[17] So meinen z. B. J. ERNST, J., *Lukas,* 315; F. BOVON, *Lukas III,* 80.

[18] Diese Ansicht vertreten z. B. G. SCHNEIDER, *Lukas,* 335; W. ECKEY, *Lukasevangelium,* 703; M. WOLTER, *Lukasevangelium,* 550.

[19] Der Opferkasten war am Eingang des Vorhofes der Frauen aufgestellt. Bevor man die Gabe in den Opferkasten einwarf, musste das Geld dem diensttuenden Priester zur Kontrolle überreicht und der Zweck der Angabe mitgeteilt werden. Vgl. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (München 1924) 38–41.

Lebensunterhalt hergegeben" (21,3–4). Die Gegenüberstellung ist eindeutig: die Reichen haben *etwas* gespendet, die Witwe hingegen hat *alles* gegeben. Ihr Opfer ist ein Zeichen der Selbstlosigkeit und des Vertrauens auf Gott, und deshalb überragt qualitativ die Gaben der Reichen. Am Ende des zitierten Satzes steht das Substantiv βίος, das doppeldeutig ist: „Leben" bzw. „Lebensunterhalt".[20] Die doppelte Bedeutung hat einen tiefen Sinn an dieser Stelle: dadurch, dass die arme Witwe ihren ganzen Lebensunterhalt Gott gab, legte sie ihr ganzes Leben in die Hand Gottes. Sie hat auf alles verzichtet, um vor Gott reich zu werden (vgl. 12,21). Aufgrund dieses Textes wird es offensichtlich, dass die Lage der Armut nur dann wertvoll genannt werden kann, wenn sie von der Sehnsucht nach dem Reichwerden vor Gott begleitet ist, d. h. wenn die Armen grundsätzlich danach trachten, ihr Leben von Gott erfüllen zu lassen.

Jetzt können wir auf Texte konzentrieren, in den die Reichen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Vor allem kann man hier die Erzählung vom führenden Reichen (Lk 18,18–30) erwähnen, die alle drei synoptischen Evangelien enthalten. Der lukanische Abschnitt (wie auch die synoptischen Parallelen) besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil (VV. 18–23) findet man einen Dialog zwischen Jesus und einem führenden Reichen, dessen Identität nicht näher beschrieben wird. Der Dialog endet mit einer erfolglosen Berufung: der Gesprächspartner Jesu kann sich von seinem Vermögen nicht losreißen, noch die Nachfolge des Meisters mit vollem Lebens- und Schicksalsgemeinschaft antreten. Der zweite Teil (VV. 24–30) enthält verschiedene Sprüche, die sich auf die Heilsmöglichkeit der reichen Menschen bzw. auf den Lohn des Verzichts beziehen. Den Inhalt des Abschnittes hat Lukas auch diesmal vom Markusevangelium (10,17–31) übernommen. Am Text hat er keine wesentliche Änderung vollzogen. Es ist aber sehr bemerkenswert, dass in der lukanischen Version der Reiche nach der erfolglosen Berufung nicht weggeht (vgl. Mk 10,22) und deshalb auch er die Äußerung Jesu über die Reichen hört. Uns interessiert besonders diese Aussage, die nach 18,24 direkt an den führenden Reichen gerichtet ist: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen! Denn eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt" (18,24–25).

Der Spruch über das Kamel und das Nadelöhr enthält ein seltsames Bild. Jesus stellt das größte Tier von Palästina der kleinsten Öffnung gegenüber und deutet so an, dass es einem Reichen nicht nur schwer, sondern praktisch unmöglich ist, in das Reich Gottes einzugehen. Das Bild ist gerade in seiner Radikalität ausdrucksvoll und aufrüttelnd. Deswegen ist jedes Bemühen unangemessen, das auf die Rationalisierung des Bildes oder auf die Abschwächung der Schärfe der Aussage gerichtet ist. Statt „Kamel" (κάμηλος) ist in einigen griechischen Handschriften *(S f[13])* „Schiffstau" (κάμιλος) zu lesen. So stehen „Kamel" und „Schiffstau" einander gegenüber. Auch in diesem Fall drückt das Bild etwas Unmögliches aus, aber die Gegenüberstellung scheint logischer zu sein als in Bezug auf das Kamel und das Nadelöhr. Nach einigen Auslegern sei „Nadelöhr" der Name eines engen Tores von Jerusalem, durch das ein

[20] Vgl. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin–New York 1971) 281.

Kamel nur lastenfrei durchziehen konnte. Aber ein Tor namens „Nadelöhr“ kommt weder in der Bibel noch in den außerbiblischen Schriften des Judentums vor. Die Exegeten lehnen heutzutage diese abschwächenden Erklärungen einstimmig ab.[21]

Die entsprechende Überraschung der Anwesenden kommt in der Form einer Frage zum Ausdruck: „Wer kann dann noch gerettet werden?“ (18,26). Hinter der Frage steht der Gedanke, dass in bestimmtem Maß jeder Mensch an die irdischen Güter gebunden ist. In seiner Antwort weist Jesus auf die Macht Gottes hin: „Was für Menschen unmöglich ist, ist für Gott möglich“ (18,27). Gott kann auch für die Reichen die Bedingung des Heils entstehen lassen. Die Aussage, die im Vergleich zu dem vorigen Ausspruch mildernd wirkt, will keinesfalls zu Indifferenz anregen. Sie macht einfach bewusst, dass die Loslösung vom Vermögen letzten Endes Wirkung der Macht Gottes ist.

Die Tatsache, dass die Macht Gottes wirklich imstande ist, einen Reichen zur Umkehr zu bewegen, wird in der Geschichte von Zachäus (Lk 19,1–10) beispielhaft bestätigt. Diese Geschichte findet sich nur bei Lukas. Auf das großzügige Angebot Jesu, in das Haus von Zachäus als Gast einzukehren, antwortet der Hauptzöllner folgendermaßen: „Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück“ (Lk 19,8). Was Zachäus hier ausspricht, ist ganz ungewöhnlich. „Die Hingabe des halben Vermögens geht über die von jüdischen Gesetzeslehrern geforderte Leistung (20 % als erste Leistung, dann jährlich 20 % der Einkünfte) weit hinaus. Gleiches gilt auch für die Rückerstattung von unrechtmäßig angeeignetem Gut in vierfacher Höhe (das Gesetz schreibt einfache Erstattung plus $^{1}/_{5}$ des Wertes vor [Lev 5, 20–24]).“[22]

Es darf nicht unbeachtet bleiben, dass am Anfang des Abschnittes das Bemühen von Zachäus, Jesus zu sehen, hervorgehoben wird. Um sein Ziel zu erreichen, schreckt er sich nicht einmal vor einer wagemutigen Tat zurück: er steigt auf einen Maulbeerfeigenbaum. Was ihn dazu bewegen haben könnte, sagt der Evangelist nicht. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Hauptzöllner seine Vergangenheit für bedrückend empfindet – aber das ist nur eine Vermutung. Zweifellos zeigt er sich aber gegenüber Jesus sehr offen. Man darf sogar auch so formulieren: Zachäus ist offen derjenigen Person gegenüber, in der die befreiende Macht Gottes konkret zu erfahren ist. Diese Offenheit macht ihn dazu fähig, auf das Angebot Jesu sofort positiv zu antworten: nicht nur dadurch, dass er Jesus in sein Haus aufnimmt, sondern auch dadurch, dass er von seinem Vermögen frei wird.

Von besonderer Bedeutung ist der Spruch Jesu in V. 9: „Heute ist diesem Haus das Heil geschenkt worden, weil auch dieser Mann ein Sohn Abrahams ist.“ Aufgrund

---

[21] Vgl. J. A. FITZMYER, *Luke,* 1204 f. Auch in der rabbinischen Literatur finden sich solche hyperbolischen Ausdrücke, in denen aber das Nadelöhr einem Elefant gegenübersteht. Nach Rabbi Samuel Nahmani spiegeln die Träume die Gedanken des Herzens. So sah man nie einen Menschen, der davon träumte, dass ein Elefant durch ein Nadelöhr geht. Vgl. F. BOVON, *Lukas III,* 236 (Anmerkung 39). Zu anderen Beispielen vgl. H. L. STRACK–P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I* (München 1922) 828.

[22] J. ERNST, *Lukas,* 348.

der Parallele in V. 5 – „Heute muss ich in deinem Haus zu Gast sein" – steht es außer Zweifel, dass das Heil grundsätzlich mit der Gegenwart Jesu identisch ist. Der Satz von V. 9 ist eine Antwort sowohl auf die Empörung der Volksmenge als auch auf das Versprechen von Zachäus. So wird es ganz eindeutig: die Umkehr von Zachäus ist nichts anderes, als volle Hinwendung zu dem Heil, das in Jesus Christus konkret gegenwärtig und erfahrbar wird. Darüber hinaus ist die Umkehr des Hauptzöllners ein anderes Beispiel dafür, was „vor Gott reich zu werden" konkret bedeutet (vgl. 12,21).

THE MAN'S DIVINELY IMAGE AND TAXPAYING ACCORDING TO ETHIC OF JESUS

Erik KORMOS

"Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's; and unto God the things that are God's."

(Mat. 22, 21)

FOREWORD

First of all I would like to clear that; there will be a very new method of exegesis that I share you. There are so many ways to reach this text and topic. I am finishing my PhD and my study next year hopefully will be finished. Last three years I researched the problem of New Testament hapax legomena. Examining and testing the New Testament's text I created this new method: *Method of Emphasis Modelling Exegesis,* which is in short form, as a acronim word also can be used as: *MEMO-Exegesis®*.[1] If somebody would like to use it in German, its translation is: *„Exegetische Methode der Nachdruck Modellation.* My desire is that, to use it in wide in the theology when the problem of hapax legomena ought to be studied. In that case will not to be using this technical term in translated form: using the acronim word is enough.

WHAT IS THE MEMO-EXEGESIS®?

In the 20th century there was a changing of paradigm in the Theology, Linguistic and also human study. In the period of 17th –19th centuries was the high and low critical era in the Theology. According to this critical thinking even if this was positive or negative in its goals, made a problem. The philological or textual analysis of the New Testament stayed at the level of 17–18th century.[2] In this time the linguistics claims

[1] This is the first time when I have named this method in publically. During the last three years I was researching for the problem of hapax legomena in New Testament. The title of my Ph Dissertation is: Paradigms for the exegetical use of hapax legomena in New Testament. Lecturer: Dr. habil Peter Balla.

[2] William Baird: *History of New Testament Research.* Vol.1. Fortress Press, Minneapolis 1992, 6–25; 25–29; 93–101; 101–107.

that the Koine Greek is worse than the classical. This statement is out of date[3] thus influencing the theological thinking, thus far. [4]

In the 20th century there was a paradigm changing in linguistic because of communication revolution.[5] The linguistic as a science study diverse two ways: 1) universal-linguistic and 2) pragma-linguistic.[6] The Universal-Linguistics using the methods of before 20th century, but the Pragma-Lingustics are riding on new methods.[7] These methods founded by Linguistics whom were reached by communication theories.

GEORGE KINGSLEY ZIPF American Linguistic shown that the text that we examine,[8] if it is a certain corpus contains 30–35% of hapax legomena. CLAUDE SHANNON and WARREN WEAVER pointed out[9] the importance of hapax legomena: *The less a word we use, the stronger its communication emphasis is.* Same time the Linguistics separated the language study as written and spoken area: there are connection between these separated fields. According to this theory the hapax legomena are language typologies[10] came from the spoken language and can be found as written.

CLAUDE SHANNON also highlighted the complex expressions more than one syllable (for ex. ἀλλοτριοεπίσκοπος as the longest expression in the New Testament from 1 Pet 4,15)[11] are also hapax legomena. These expressions as ones play same roll in the interpretation like the simple world hapax legomena (for ex. ἄρκος from Rev 13,2).

ANDREY ANDREYEVICH MARKOV Russian mathematics also researched the communication.[12] Later the Linguistics using his method created a treatment to show the importance of grammatical variants of words.[13] This highlights that there are grammatical variants of hapax legomena (for ex. κορβᾶν, κορβανᾶς, στίγμα, στιγμή,

---

[3] C. F. D. Moule: An Idiom-Book of New Testament Greek. Cambridge University Press, 1971. v–vi.

[4] Stanley E. Porter: The Greek Language of the New Testament. In: Stanley E. Porter (szerk.): *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Brill Academic Publishers, Inc. Boston–Leiden, 2000. 99–131.

[5] Eric P. Hamp (ed.): *Janua Linguarum.* Mouton. The Hague, Paris, 1973. 9–12.

[6] Bernard Quemda: Lexicology and Lexicography. In: Thomas A. Sebeok (ed.): *Current Trends in Linguistics. Linguistics in Western Europe.* (Vol. 9). Mouton, The Hague–Paris, 1972. 402–442.

[7] Stefan Ullmann: Semantics. In: Thomas A. Sebeok (editor): *im,* 378 and f.

[8] David Crystal: *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge University Press, Cambridge, 1978. 115–116.

[9] Józsefné, Csernoch: *Irodalmi művek szókészletének statisztikai elemzése és matematikai modellezése.* (PhD) Debreceni Egyetem Természettudományi Kar Debrecen, (sine pub.) 2005. 5.

[10] Hadumod Bussmann (trans. Gregory P. Trauth–Kerstin Kazzazi): *Routledge Dictionary of Language and Linguistics.* Routledge Reference, London–New York, 1996. 267.

[11] This is my opinion; I collected the longest word from the New Testament, and tested them. The barrier are that the words which standing from 15 letters. These are hapax legomena and *dis* or *tris* legomena. So, the word standing from 16 and 17 letters are hapax legomena, and complex expressions.

[12] Rens Bod–Jennifer Hay–Stefanie Jannedy: *Probabilistic Linguistic.* Massachusetts Institute of Technology, USA, 2003. 39–93; 177–229.

[13] D. J. Bartholomew: Probability, Statistics and Theology. In: *Journal of the Royal Statistical Society.* Willey Blackwell and Royal Statistical Sociaty, USA. 1988. 157, 4. §.

Ἰουδαΐζω, Ἰουδαϊκός, Ἰουδαϊκῶς) in lexicalized form which also play same role.[14] Using the goal of these Pragma-Linguistical's research there are 1712 hapax legomena in the New Testament which is 31% of the whole vocabulary.[15] This means that we have 1712 word that can't be neglected in interpretation.[16]

The MEMO-Exegesis® 1) make significant this neglected field using the goals of Pragma-Linguistics 2) synchronised them the contemporary Theology, 3) and build on the conservative textual-analysis of New Testament.[17]

HOW CAN BE USED THE MEMO-EXEGESIS®?

Respecting the fact, we would like to make the exegesis of Mathew 22,15–22 it is need to be cleared how can be used this method in case of that we want to examined a shorter text from the whole New Testament.

The most important goal of the Pragma-Linguistics that if we want to search in order to know its exact meaning, we need to take a journey outside the context and respecting so called *referential meaning*[18] of a certain word. According to this referential connection we have possibility to speak about at least *four* paradigms beside the context.

1. INTERTEXTUAL REFERENCE AS INNER BIBLICAL MEANING

When the hapax legomena in the New Testament can be comparable the text of Septuagint we can speak about an *inner* biblical reference. According to the Pragma-Linguistics this is the intertextual reference.[19] This does not mean that there is equality between the LXX and NT text. Somehow when a word is a hapax legomenon in the New Testament, but not in the LXX this inner biblical reference is very strong. So, because of this reason I called these words and expressions intertextual hapax le-

[14] There is some special terminus used by Linguistics after Markov: For ex. *item-and-arrangement grammar,* item-*and-process grammar, word-and-paradigm model.* These show us; the definition of grammar changed. The most important is the *basic element of words,* which named "token". The meaning of tokens is a pragma-lingusitical question. See at: Hadumod Bussmann (trans. Gregory P. Trauth–Kerstin Kazzazi): *Routledge Dictionary of Language and Linguistics.* Routledge Reference, London–New York, 1996. 315.

[15] This is my research's goal. In my PhD there is a chart form α–ω containing all off the New Testament hapax legomena. Later hopefully it will be published.

[16] Hellen Mardaga: Hapax Legomena: A Neglected Field in Biblical Studies. In: *SAGE Journals,* USA, Washington, 2012/06.

[17] I am Sevent-day Adventist theologian (BA) with an MA diploma given by Sárospataki Reformed (Calvinist) Theological Academy. These influenced me to be conservative and protestant theologian. Now I am studying in Károli Gáspár Reformed (Calvinist) University as PhD student.

[18] Stéphane Girard named the "extra meaning" as referential meaning, because a word can refer to somthing. This reference can be changed the meaning according to dictionaries. See at: *Popular Music Journal.* 2011/30/1. Cambridge University Press. 105–125.

[19] Graham Allen: *Intertextuality. The New Critical Idiom.* Rotledge, Thaylor & Francis Group. London and New York, 2000. 17; 19; 33; 39; 200; 203.

gomena. In our context we can find two intertextual hapax legomena: παγιδεύω (Mt 22,15); νόμισμα (Mt 22,19). In order to separate words each other I use *codes* to do this. This *code* contains the most important character of hapax legomena. So these mentioned words are INTERHapMt 22,15 παγιδεύω and INTERHapMt 22,19 νόμισμα.[20] Otherwise we can find 1129 intertextual hapax legomena in the *whole* New Testament.[21]

2. HYPERTEXTUAL REFERENCE FOR CULTURAL AND PSYCHOLOGICAL MEANING

When the hapax legomenas refer to outside information same time the lexical meaning they have hypertextual meaning, too.[22] Their cod is HYPERHap. Unfortunately there is no any in our text can be found this kind of word, but in the New Testament there are 583 INTERHaps.[23] In this case need to mention that, when there is a difference between LXX and MS text quoted in New Testament, this hypertextual reference ought to be a solution to solve the interpretation problem building bridge using the pragma-linguistical reference. Usually these extra meanings came from a cultural relation or extract a feeling or expresson when they were used. For example as a psychological expression they would refer to a picture, like Walter Ong said: *"I see that you are saying..."*[24]

3. PARATEXTUAL REFERENCE[25] TO USE MIA-GRAPHE LEGOMENA

If we examining a sorter text some words occur only one time inside, but outside there are more example, these are almost hapax legomena. Eta Linnemann call as mia-graphe, because of their occurrence.[26] The PARAMiaMt 22, 16 Ἡρῳδιανοί only occurrence in Mathew and very seldom in NT (Mt 22,16; Mk 3,6; 12,13). So using the MEMO-Exegesis we need to make same emphasis these words like they would be hapax legomena. The paratextual reference means that this comparable outside the

[20] To take clear my codes: Fist part means the referential character: "INTER" means; intertextual. Second part "Hap" means hapax legomenon. Third "Mt" means that how can it be found. All together: INTERHapMt.

[21] In my dissertation I separated the hapax legomena that occur in Septuagint as well and they are not hap. leg there. These words are 1129. See at my mentioned chart, hopefully later published.

[22] The Dept of the Hole: Intertextuality and Tom Wait's "Way Down In The Hole". In: *Pro Quest on-line. 2010/summer*. 461–485.

[23] In my mentioned chart the sum of hapax legomena are 1712. If we summarise the intertextual and hypertextual hapax legomena there will be 1712. (1129+583)

[24] Walter J. Ong: *Szóbeliség és írásbeliség*. AKTI – Gondolat, Budapest, 2010. 5- 70.

[25] Graham Allen: ibid, 103–107.

[26] The Quantitative Structure of the vocalbulary of the New Testament. In: Eta Linnemann: *Biblical Criticism on Trial. How Scientific is the "Scientific Theology"?* Kregel Publications, Kregel Inc. P.O. Box 2607, Grand Rapids MI 49501, 1990. 164–176.

Gospel. The mia-graphes are like the *motto* in this paper *summarise*[27] what we are really want to tell.[28]

4. CONTEXTUAL REFERENCE TO USE MIA-GRAPHE LEOMENA

Some case it would occur that we find words in the shorter text, which occur only ones, but outside Gospel (or generally outside the mentioned document) can be find more then ones. In our context these are: CONMiaMT 22,16 ἀληθής; CONMiaMk 12,14 κῆνσος; CONMia 22,18 πονηρία. Otherwise outside the Gospel of Mathew occurs so many times. The pragma-lingusitical use of "context" is really diverse from theological usage:[29] the terminus of contextually means the group of people whom the text was written and the specifically vocabulary that they use.

5. THE USE OF MEMO-EXEGESIS®

This method same time very simple and also very complicated and depends on the user's skill. Otherwise the draft of this kind of exegesis is:

First step: Using concordance or computer we need to collect the hapax and mia-graphe legomena in a certain text. These will be the most important expressions in this kind of exegesis if we concentrate to their seldom occurrence. In case of mia-graphes less these occurred the more emphasis would be used.

Second: They are needed to be categorised by their reference: Intertextual (INTERHap); Hypertextual (HYPERHap); Paratextual mia-graphe (PARAMia) and Contextual mia-graphe (CONMia). These are *the element of Emphasis Modelling Exegesis.*

Third: Let us make them order from 15 to 22 verses. If another text would be analysed also need to be made.

Fourth: Search for the *extra meaning* of these words; sometimes this is that Linguistics named "associative meaning" because of their reference. This meaning usually there is no in dictionaries, but commentators often expressed. It would be a picture or scene where the hapax legomenon came from. They also would be catch words or technical terms.[30]

Fifth: Search for that what is the most frequent word in the whole text: Shannon-Weaver law say: "The *real* topic of the text that the writer shared us can be expressed

---

[27] Christopher D. Morris: Hermeneutic Delusion in Mark Twain and Charles Dudley Warner's The Gided Age. In: *Pro Quest tudományos folyóirat (On-line datebase),* 2011/10. 242–243.

[28] Graham Allen: *Intertextuality. The New Critical Idiom.* Rotledge, Thaylor & Francis Group. London and New York, 2000. 103.

[29] J. Andrew Kirk: The Confusion of Epistemology in The West and Christian Mission. In: *Tyndale Bulletin.* Tyndale House, Cambridge, 2004/55/1. 131–156.

[30] According to these categories I separated hapax legomena not only by their references: 1) Omitted words that occurred ones; 2) Oral information in written form; 3) Hypertextual "catch words" came from Septuagint; 4) Intensive metonymies; 5) Technical terms; 6) Complex expressions. See: later in my PhD.

by hapax legomena and the statistically most frequent *word, or expression*."[31] But in case of short text it would be neglected if we know the historical context.

6. MEMO-EXEGESIS OF MT 22,15-22

In this context we can find six *elements* for *Emphasis Modelling Exegesis:* INTERHapMt 22,15 παγιδεύω; PARAMiaMt 22,16 Ἡρῳδιανοί; CONMiaMt 22,16 ἀληθής; CONMia 22,18 πονηρία; INTERHapMt 22,19 νόμισμα; PARAMiaMt 22,20 εἰκών.

If we follow the 5 points above, these contain the goal of first three. The 4th step is to show the extra meaning of these words:

The INTERHapMt 22,15 παγιδεύω is an unknown word in Greek,[32] possibly a metonymy or tropos. Normally it means a trap which was build for animals. Here there are some people came from the party of Herodias (PARAMiaMt 22, 16 Ἡρῳδιανοί) who want to harm Jesus. The aim was, to tell an enigma, for Him, which is more than a dilemma: If it had been a dilemma, it would have been solution, but there had not been. It is not enough if we take up a dictionary because of two reasons: 1) There is no enough information about the meaning of this word; 2) the *tropos* is more than a simple translatable expression: there is a *picture,* as *extra (associative) information,* which makes emphasis to the real meaning of the hapax legomenon; the *trap*. This realized by words (ἐν λόγῳ).

This expression has an intertextual reference to the Septuagint and it is very strongly influenced the NT meaning, because there are two occurrences there:

In 1 Samuel 28:9 *"…wherefore then layest thou a snare for my life, to cause me to die?"*[33] very same in meaning. Also Ecclesiastes 9:12 *"as the fishes that are taken in an evil net, and as the birds that are caught in the snare; so are the sons of men snared in an evil time…"*[34] These reference are significant: In MS 1 Sam 28,9 there is no Hebrew word "trap", instead נקשׁ in hitpael participle form (מִתְנַקֵּשׁ) which a passive statement without instrument: "Being in the statement of catch". In Ecc 9:12 there are expressions (for ex. פַּח and מְצוֹדָה) but only one is translated as παγιδεύω. So this is a septuagintism.

The PARAMiaMt 22, 16 Ἡρῳδιανοι is a special pragma-linguistical expression.[35] It is not enough to say a group of people who respected Herodias. This was a political

[31] Józsefné, Csernoch: *ibid. lim.*

[32] *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament.* New York, Harper & Brothers Francklin Square, 1887. 742.

[33] Quoted from The King James Version of the Bible.

[34] KJV Bible.

[35] There is a certain field within the pragma-linguistic, the socio-linguistic. This science is searching for the special usage of languages within smaller groups. Usually the hapax legomena, or other terminuses became a certain expression within the group or to named the group. More information about this science see at: Atsuhiro Ashano: Community – Identity Construction in Galatians. Exegetical, Social-Antropological and Socio-Historical Studies. In: *Journal for the Study of New Testament Supplement Series 285.* (Mark Goodarce ed.) T&T Clark International, England, London–USA, New York, 2005.

party, hypocrites who wanted to harm Jesus. They said *"Master, we know that thou art true…"*(CONMiaMt 22, 16 ἀληθής). There were two categories of "true" people in Israel. For example Noah was "צַדִּיק" but Job was "יָשָׁר". The New Testament text use to express this δίκαιος, but this almost the translation of "צַדִּיק". Jesus was a member of Israel and He was צַדִּיק/δίκαιος according to Israel's covenant theology. The member of Herodias party did not say that Jesus had been a צַדִּיק/δίκαιος but said He had been יָשָׁר/ἀληθινός like Job. This was a *temptation* as part of the παγιδεύω ἐν λόγῳ. (Special kind of trap made from words: pitfall). The possibility of this hipertextual allusion is can be shown. The CONMiaMt 22,16 ἀληθής so many times in the NT means the "truth of God" who is Christ, as Son of God, but the δίκαιος has an another meaning referring to covenant theology.

Lastly there are to metonymies which make stronger the hypertextual allusions in this context. The INTERHapMt 22, 19 νόμισμα means a very special kind of Coin. This was the certain coin which used for paying tax to Cesar. There are so many other kinds of money, but this was spread by Caesar Tiberius, made from silver, and there was writing on it: "TIBERIUS DIVI AUGUSTI FILIUS AUGUSTUS"[36]. This was not only a coin to pay tax with it, but also a symbol of Caesar.

It the context there is two kinds of coins: INTERHapMt 22, 19 νόμισμα and δηνάριον. When Jesus ask them to show a coin, according to Mathew, this was INTERHapMt 22, 19 νόμισμα. For reply to Him they show a δηνάριον which is make emphasis to the main message of this story.

According to the Decalogue, there was forbidden to make image from man, so when Jesus ask them, to show a INTERHapMt 22, 19 νόμισμα, this was a question for everyone there: Who's is the picture (PARAMiaMt 22, 20 εἰκών)? The member of Herodias party knew who is on the coin, so they avoided showing νόμισμα, instead Jesus was given a δηνάριον.

There was a most serious question taken by this situation: Are you for the Cesar, or for God? The PARAMiaMt 22,20 εἰκών also septugintism and intertextual allusion. In Genesis the man created as God's image. In MS text this is like the "shadow" צֶלֶם. In LXX it is translated as εἰκών. In the NT the most typical use of this word is in Col 1, 13 (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ) when Jesus is also εἰκών. So this word as typology as the Second Adam in 1 Cor 15,45.

Jesus' question in *visually* was: there is two or three εἰκὼν. What would you like to do: to serve the Cesar's εἰκὼν or God's. You are God's εἰκὼν and Jesus also. The Cesar and his money is not the part of God's εἰκὼν.

In this method, we use only the so called *elements of Emphasis Modelling Exegesis,* and this was enough to highlight the most important message of context. Over all we have possibility to reconstruction of the situation using by *extra meanings* of these words and to show out the ethical mainline of the story.

---

[36] Horst Balz–Gerhard Schneider (editors). *Exegetical Dictionary of The New Testament.* William B. Eerdmans Publishing. Company Grand Rapids. USA. Michigan. 1982. See at the mentioned word.

SUMMARISE AND ETHICAL CONSEQUENCE OF MT 22,15-22

The last question is that; what the reason why it is worthy to do MEMO-Exegesis? Sometimes there is no any consequence to establish what the key words in the exegesis are. So, the theologians decided it according to their denominational hermeneutic perspective, influenced by dogmatic. Using MEMO-Exegesis we have a philological tool in our hands, to usage of key words independently. Thus, the NT texts influence us to create dogmatical and ethical statement.

The associative or extra meaning of these elements makes emphasis into the ethical understanding of the Old Testament text. Jesus disputed with the Pharisees, because they knew both, the covenant and the ethical understanding of Thora.[37] This part of the Gospel was dispute which has some consequence:

1) The members of Herodias party were not same as Pharisees. So, Mathew wanted to emphasise this difference: PARAMiaMt 22,16 Ἡρῳδιανοι.
2) We don't know who gave the coin to Jesus, but possibly the Pharisees. Jesus and They understand the problem of "image". Using of two words to describe this situation (νόμισμα and δηνάριον) means that they are so called "catch words".
3) This for Jesus was an opened situation to declare the ethical understanding of Thora, instead of to be trap (INTERHapMt 22,15 παγιδεύω). The last sentence of the story help us to understand this: *"When they had heard these words, they marveled, and left him, and went their way".*
4) This situation is emphasising that ethical consequence: The many is tool for paying but it never would be aim. This was the real problem among the people in Jesus era, like now.
5) This problem serious enough, because the Man created as divinely image. Same time there is another image which is real temptation. (PARAMiaMt 22,20 εἰκών) It is not enough to say that; we have free will deciding which image we choose, so we need the 3rd image, who is the most important and the highest one: Jesus.

[37] This aspect is not new. After World War II in protestant theology there was a changing of paradigm. The Christians and Jew's have been closed since. See at: Ch. T. Vrieezen: *An Outline of Old Testament Theology*. Charels T. Brandford Company, Newton Centre, Mass. 02159, 1966. Foreword and also first chapter.

Calvins Zinstheorie und ihre Rezeption in Ungarn

György Kovács[1]

Dieser Beitrag präsentiert einerseits, auf welchen Texte der Bibel Calvin ihre Zinstheorie basierte, was für Typen des Kredits unterschied, und ich präsentiere einschließlich die Regulierung der Finanzwesen von Genf. Zweitens untersuchen wir, wie sich die ungarische protestantische Ethik in der frühen Neuzeit zur Frage des Zinses verhalten hat und wie die Zinstheorie Calvins bei den wichtigen Autoren erschien. Drittens weisen wir darauf hin, was für eine Rolle die protestantische Sozialethik – insbesondere das historische Calvinismus – nach der Entstehung des Kapitalismus in den frühen zwanzigsten Jahrhunderts der Lehre von Calvin über die Interesse in Bezug auf die Entwicklung des Kapitalismus zuschrieb.

1. Protestantismus und Kapitalismus

Die Studie kann in einer breiteren Interpretationsrahmen platziert werden: herrschte für Ungarn in der „protestantischen Ethik" und im „Geist des Kapitalismus" von Max Weber und Ernst Troeltsch Kontakt identifiziert. Die Studie versucht, zwei Hauptperioden zu behandeln: die frühen Neuzeit und den Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts. Zunächst die Ansichten über der Beziehung zwischen der Entwicklung des Kapitalismus und der protestantischen Ethik konzentrieren sich auf die Prüfung der frühen Neuzeit, so wir möchten die Verbindungen des zeitgenössischen ungarischen (Siebenbürgen) Protestantismus und des wirtschaftlichen Denken zu betrachten. Auf der anderen Seite kam die Frage des Verhältnisses zwischen dem Kapitalismus und der protestantischen Ethik nach der Wende des XIX–XX. Jahrhunderts in das Zentrum der Aufmerksamkeit in den Sozialwissenschaften. Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts in Ungarn entwickelte sich der Kapitalismus – und nicht an protestantischen ethischen Grundsätzen basiert –, so am Jahrhundertwende kam die Frage in der protestantischen Sozialethik auch auf der Tagesordnung denken.

Hinsichtlich der Auswirkungen der Lehren der Reformation müssen wir Ernst Troeltsch nennen, der in der evangelischen Kirchengeschichte und Religionssoziologie eine herausragende Rolle spielte. In seinem Werk *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* diskutiert Ernst Troeltsch die Auswirkungen der Soziallehre einiger Religionen. Seiner Meinung nach war der Calvinismus jene protestantische Konfession, die ein einheitliches Verständnis aller Aspekte der Frage hat, schließt jeder Gedanke absolute Souveränität Gottes. Während Luthertum eigentlich

[1] György Kovács, Univerzitätsdozent – Fachgruppenleiter, Universität Szeged Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät Fachgruppe für Finanzlehren.

an der Verwaltung der Politik und der sozialen Fragen nur selten und nicht auf voller Kraft sich beteiligte, Calvinismus mit starker Kraft bei der Lösung zu den Fragen des praktischen Lebens steht.[2] Die Beziehung zwischen Protestantismus und Kapitalismus, individuelle Wahrnehmungen in Bezug auf die Auswirkungen des Protestantismus akzeptieren, sind aber diese Auswirkungen in erster Linie auf den Staat und das politische Leben interpretiert, und nachdem der Protestantismus die Politik und den Staat verwandelt hatte, hatte eine positive Wirkung auf die Aktivierung der Wirtschaft. Somit förderte der Protestantismus die Entwicklung der wichtigsten Elemente der bürgerlichen Demokratie – Verantwortung, Selbstdisziplin, bürgerliche Tugenden. Diese Denke erschiente zum Teil auch bei Weber. Troeltsch hat diesen Konzept konsistent erklärt: Der Ursprung der politischen Demokratie, der Wunsch nach Freiheit stammen aus dem Leben und der Lehre der Kirche. Der individualistische Beziehung der Gläubigen zu Gott, die freiwillige Vereinigung der Gläubigen in der Kirche und die individuelle Interpretation der gedruckten Bibelkonzipieren bilden den Ursprung des protestantischen Liberalismus. Nach der Sicht von Troeltsch sei die Soziallehre des Calvinismus die einzige, welche die Grundlagen des modernen Wirtschaftslebens akzeptiert, die ethische Verfassung erlaubt die Anpassung der modernen bürgerlich-kapitalistischen Kultur, die moderne Produktionslinien können mit dem Gewissen in Einklang gebracht werden, aber mit evangelischen Inhalte kann die Überanstrengungen überwinden.[3] Troeltsch (und Adolf von Harnack) analysierte die ökonomischen Ansichten von Calvin und beilegte einen großen Wert seiner Wucherstheorie für die Entwicklung des Kapitalismus.

2. Die Zinstheorie von Calvin

Einige Gedanken über das Ausmaß der Ansichten Luthers sind erwähnenswert. Die Literatur betont vor allem seine Bedeutung aus Perspektive der Berufsethik, Luther betrachtet die tägliche ehrliche, fleißige Arbeit als eine Art der Verherrlichung Gottes, er betonte die moralische Wert der Arbeit in der säkularen Berufung, dadurch stimulierte er die Entwicklung der Wirtschaft.[4] In seinen früheren Tagen sah Luther noch jeden Beruf gleichwertig an, als er aber später im Bereich des Handels und Bankwesen mit einer Menge von Missbrauch konfrontiert wurde, hat er seine Einstellung geändert: er unterschied auf der einen Seite nur die Verwendung von Boden wirklich heilsam, auf der anderen Seite im Bezug auf die Handels- und Bankaktivitäten unterschied er weiter zwischen den legalen und illegalen Formen. In der Arbeit *Asztali beszélgetések (Tischgespräche)* wurden beschrieben seine Ansichten über die quantitative Trennung von zivilen schreitenden Handel unter dem

[2] Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* Tübingen, Mohr, 1912. 623.

[3] Troeltsch 1912. 706–709.

[4] Luther, M.: *Asztali beszélgetések. (Tischgespräche.)* Budapest, Helikon, 1983. 140.

Gesetz und unerträglich gewinnorientierte Handel, einschließlich der 5% Gewinn als angemessen, aber der Überschluss hat gottlosen Gier.[5] In dieser Arbeit in Bezug auf die Geldanleihe schriebt er, dass es nicht unbedingt eine christliche Pflicht ist jedes wenden sich an uns Bedürftigen Kredit zu geben. Die Drückeberger müssen bei der Gewährung von Darlehenpreis, haben wir nur eine Hand auf sie nicht wirklich helfen, da die Armen können nicht durch das Geld um Arbeit drücken, und nur neue Kredite zu suchen, während auf der anderen Seite können das Kredit aus dem Mund der Frau und Kinder den Bissen nehmen.[6] Dieser Ansatz von Luther bezieht sich auf zwei wichtige Punkte: erstens, die Bedeutung der Ethik der Arbeit, also wichtiger ist die Arbeit für die Armen als die kontinuierliche „Unterstützung", auf der anderen Seite das Verleihen von Geld zur Verfügung die Verwendung von „Optimierung" zu finden.

In Bezug auf die Bankaktivität und auf die Interessekommissionierung in einem Brief von 1540 datiert – *An die Pfarherrn wider den Wucher zu predigen* – ist noch nicht eindeutig zulässig dieses Verfahren, nur in zwei Fällen – Doppelschädigung – jedoch ist akzeptabel: um den Schaden und den Verlust der Gewinne. Die erste ergibt sich aus der Tatsache, dass der Kreditgeber kann nicht das Geld pünktlich zurück bekommen, so kann er eine Zahlung in Bezug auf andere nicht zu nehmen, deswegen werden Kosten davon abgeleitet. Der zweite Fall ist, dass der Kreditgeber hätte etwas vom Geliehene Geld kaufen könnte, von denen er Nutzen realisieren könnte, die Vorteile kommen könnten haben. Es ist entscheidend jedoch, dass nur im Falle der realen Schädigung gerechte Interessekommissionierung ist, aber im Falle der imaginären Schädigung nicht.[7] Nach den modernen Konzepten von Wirtschaftssystem können wir im ersten Fall von Phänomen des Verzugszinses, während im zweiten Fall von der Opportunitätskosten-Konzept sprechen. Aber Luther berücksichtigt nicht in jedem Fall automatisch, so notwendig die Existenz weitere Zahlungsbeziehung, in der anderen eine echte Investitionsmöglichkeit müssen die Kreditgeber haben. Das bedeutet, dass die „reine Profil" der Bankaktivitäten nicht zulässig ist, wenn alternative „Investitionen in die Realwirtschaft" nicht stattfindet, die Entwicklung des modernen Bankensystems kann also aufgrund dieser Position nicht gerechtfertigt werden.

Im Jahre 1537 skizzierte Calvin seine Erklärung der grundlegenden staatlichen Sozialethik für den Magistrat von Genf.[8] Also in der ersten Zeit in Genf – von 1536 bis 1538 – spielte Calvin eine bedeutende Rolle bei der Gestaltung des Lebens der Stadt, sein Einfluss war aber noch dominanter in der zweiten Periode zwischen 1541 bis 1564, er hat zum Beispiel einen halben Tag in der Woche mit den Mitgliedern des

[5] Luther 1983. 39.

[6] Luther 1983. 40.

[7] Bodai Zs.: *A pénz filozófiája. Szöveggyűjtemény I. (Die Philosophie des Geldes. Textsammlung I.)* Budapest, Aula, 1998b. 178.

[8] Staedtke, J.: *Johannes Calvin. Erkenntnis und Gestaltung.* Göttingen–Zürich–Frankfurt, 1969. 92.

Konsistoriums und der Stadtberater über Themen des städtischen Lebens beraten.[9] Für geflüchtete Protestanten, die sich in der Stadt niedergelassen haben, war Genf ein attraktiver Ort, sowohl für die freie Ausübung des Glaubens einer erneuerten Kirche, als auch im Bezug auf den Gewinn des Zivilrechts, die Stadt aber erwartete ein neues Engagement der Bürger für den Schutz und den Wohlstand der Stadt. Verordnung des Prozesses erforderte eine bedeutende Rolle für Calvin, den Reformer auf theologisch-ethischen Reflexion der Situation ermutigend, so war es unvermeidlich viele Fragen: Beruf, Handel, Geld und Zins.[10]

Der Calvinismus gab einen enormen Schub der Bewertung der Arbeit, da er – mehr als alle anderen christlichen Konfessionen – mit Nachdruck die hohe Würde der Arbeit unterstrich: Der Mensch wird durch die Arbeit Mitarbeiter Gottes.[11] In Genf betonte Calvin nicht nur in seinen Predigten die Bedeutung der Arbeit, seine praktische Tätigkeit bestätigt auch diese Prinzipien: er verfolgte konsequent die Arbeitsscheu, er behandelte die Armut und Arbeitslosigkeit nicht mit Wohltätigkeit, sondern durch die Schaffung neuer Arbeitsplätze, er gründete also zwei Industrien – die Goldschmiedekunst und die Uhrwerkstatt – und öffnete eine Stoffsmanufaktur.[12]

Vor Calvin war Bullinger, der im Jahr 1531 auf beschränkte Weise in theologischer Ethik das Zins nach dem produktiven Kredit legitimiert, vorbehaltlich der Einschränkung, dass zum Nutzen des Mitmenschen um bedient zu werden,[13] aber im Vergleich zu Bullinger Calvin ging weiter.[14]

Calvin erklärte seinen Standpunkt über die Zinsen in einem Brief, den er an einem Mann namens Sachinus richtete, der im Auftrag von einem Freund an Calvin eine Frage im Bezug auf die Legitimität des Interesses am 7. November im Jahr 1545 sendete.[15] Im Bezug auf die Auslegung des Interesses von Calvin[16] will ich im Grunde

---

[9] Thiel, A.: *In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium.* Neukirchen–Vluyn, 1999. 22.

[10] Fazakas S.: Kálvin szociáletikája. (Calvins Sozialethik.) *Confessio,* 2009. 37–38.

[11] Kálvin, J.: *A keresztyén vallás rendszere I–II. (System der christlichen Religion I–II.)* Pápa, Magyar Református Egyház, 1910. II.

[12] Bodai Zs.: *A pénz filozófiája I. Az ókori, a középkori és a kora újkori pénzelméletek. (Die Philosophie des Geldes I. Die Geldtheorien des Altertums, des Mittelalters und der frühen Neuzeit.)* Budapest, Aula, 1998a. 122.

[13] Staedtke 1969. 97.

[14] Es ist wahr, dass in der Hinsicht des Zinsverbots war das nicht der erste Schritt, auf der einen Seite so Papst Martin V. die Zinsverbot im Jahr 1423 mit einigen Einschränkungen aufgehoben, aber es hat nicht bedeuten, dass ein echtes Interesse an Legalisierung war, da das Zinsverbot bliebt noch lange in den katholischen Gebieten. Auf der anderen Seite in der Zeit Calvins in Genf war 5% Zinsenkommissionierung erlaubt, aber in der Theorie, in der Regel Calvin das Zinsverbot erlißt. Bodai Zs.: *A pénz filozófiája I. Az ókori, a középkori és a kora újkori pénzelméletek. (Die Philosophie des Geldes I. Die Geldtheorien des Altertums, des Mittelalters und der frühen Neuzeit.)* Budapest, Aula, 2006. 158.

[15] Der Inhalt des Briefes kam an die Öffentlichkeit im Jahre 1575 von Theodore Beza, der die Schriften von Calvin verlegte.

[16] Sebestyén J.: *Kálvin és a kapitalizmus. (Calvin und der Kapitalismus.)* Marosvásárhely, Kalvineum Mű- és Könyvnyomda Rt., 1911. 5–12.

die Aufmerksamkeit auf zwei Punkte richten: auf die Geltendmachung der Billigkeit und die „effiziente Allokation des Kapitals". Der Aspekt der Billigkeit äußert sich dadurch, dass kein Interesse kann auf Konsumentenkredite – Kredite an die Armen – berechnet werden, und sonst, dass das Zins auf die produktive Kredit – ein Darlehen zur Schaffung von Wert – darf nicht höher sein als die Einkommen des Kreditnehmers. Letzteres kann natürlich in Bezug auf Effizienz auch interpretiert werden, das Eigenkapital des Kreditnehmers kann damit nicht aufzehrt werden, damit das langfristige Überleben nicht gefährdet wird, so dass die Erwerbsmöglichkeiten der Gesellschaft anderseits zu reduzieren. Und das bedeutet, dass dieser Aspekt beim Darlehensgeber ein Praktikum zu fördern, wo der Schuldner in der Lage ist, ein höheres Einkommen im Vergleich zu anderen Schuldnern realisieren. Die Effizienz hat jedoch eine bemerkenswerte soziale Auslegung, da die bedeutet bei der Kreditierung bevorzugte Ziele, die mehr im Interesse der Gemeinde sind zu verfolgen.

Dieselbe Ideen formuliert Calvin auch in anderen Schriften: im Kommentar zu den Büchern von Moses II, III. und V. (1554), in der Erklärungsarbeit zum Psalm 15. (1557) und in seinem Ezechielkommentar (1565). Calvin erklärt die folgenden Teile der Bücher von Moses: 2Mos 22:25[17] 3Mos 25:35–37[18] und 5Mos 23:19–20.[19] Erklärung der Idee der christlichen Billigkeit und Solidarität besteht darin, dass ein wichtiges Element der sozialen Gerechtigkeit dem Mitmenschen ist in seinen Notwendigkeiten des Lebens zu unterstützen, aber die Umstände sind immer sorgfältig zu abwägen, zu isolieren, die Form des Zinssatzes ist annehmbar oder abgelehnt, so voll gerechtfertigt hält die beiden Fälle des Interesses: erstens, wenn der Schuldner seine Schulden nicht pünktlich in schlechter Absicht zurückzählt, auf der anderen Seite, wenn ein Darlehen ist produktiv.[20] Also im ersten Fall ist das Konzept von Verzugszinsen – auch beim Luther –, zu erkennen obwohl es bei Calvin scheint nicht im Zusammenhang mit Abschluss zur Schädigung. Im zweiten Fall geht es um einen produktiven Darlehen, wie es auch im Brief steht.

Calvin widerlegte den allgemeinen Zinsverbot: Der alttestamentliche Verbot von Zinsen streckt sich nur auf die Juden aus. Nach Calvin gilt dies nur als politisches Gesetz für die Juden in der Zeit von Moses, aber nicht in der Gegenwart. Zinsverbot spielt keine Rolle im Zusammenhalten der Gemeinschaft, die Aufhebung des Zinsverbotes bedeutet die Beseitigung der vorigen Diskriminierung.

---

[17] „Leihst du einem aus meinem Volk, einem Armen, der neben dir wohnt, Geld, dann sollst du dich geben ihn nicht wie ein Wucherer benehmen. Ihr sollst von ihm keinen Wucherzins fordern."

[18] „Wenn dein Bruder verarmt und sich neben dir nicht halten kann, sollst du ihn, auch einen Fremden oder Halbbürger, unterstützen, damit er neben dir leben kann. Nimm von ihm keinen Zins und Wucher! Fürchte deinen Gott, und dein Bruder soll neben dir leben können. Du sollst ihm weder dein Geld noch deine Nahrung gegen Zins und Wucher geben."

[19] „Du darfst von deinen Bruder keine Zinsen nehmen: weder Zinsen für Geld noch Zinsen für sonst etwas, wofür man Zinsen nimmt. Von einem Ausländer darfst du Zinsen nehmen, von deinem Bruder darfst du keine Zinsen nehmen, damit der Herr, dein Gott, dich segnet in allem, was deine Hände schaffen, in dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen."

[20] Bodai 2006. 93.

In der Erläuterung zum Psalm 15. 5.[21] erscheint zwei wichtige „wirtschaftlichen" Gedanke: auf der einen Seite auf die Beziehung des Kapitals und der Arbeit Calvin aufmerksam macht, dass die Kapitalerträge – die Zinse – ist durch die Arbeit der Arbeiter produziert, also die Anerkennung/Einkommen des Kapitals darf nicht höher als die Anerkennung der Arbeiter sein. Auf der anderen Seite darf das Zins von den Armen mit der gägenwertigen Vermeidung von Nachteil übernehmen.[22] Auch hier erscheint der Aspekt der Billigkeit und der Effizienz, den zuvor wir analysiert haben.

Im Kommentar zum Prophet Ezechiel befasst er sich auch mit der Frage des Wuchers (Ez 18,8–13[23]). Auf der einen Seite gilt für die ehrliche Kreditvergabe der nicht übertriebene Zinssatz und das Verzicht auf die Aufrechnung von Zinsen gegenüber den Armen. Da der Zinssatz an der anderen Seite der wesentliche Faktor im Wirtschaftsleben ist, müssen die Behörden die ehrlichen Kreditgeber schützen und die unehrlichen bestrafen.[24] In diesem Kommentar werden die Prinzipen des früheren Briefs formuliert: auch hier erscheinen die Aspekte der Billigkeit und der Produktivität, verbunden mit der Notwendigkeit der Regulierung des Kredittätigkeit, und diese Regulierung machte Calvin in Genf geltend machte.

Calvins Arbeit in Bezug auf die Laufzeit des Darlehens war nicht nur theoretisch: Teil der Aktivitäten war die Gesetzgebung des Darlehens auf Zinsen, die Regelung des entsprechenden Zinsfuß, die Zulassung des Ganges der Banken, und er selbst eine christliche Bank gegründet hat.[25] Während der ersten Periode Calvins in Genf, im Jahr 1538. am 17. Januar bestimmte der Stadtrat die Zinsrate bei 5%, die die in jener Zeit als niedrig erschien. Das niedrige Zinsniveau im Laufe der Zeit führte zur Kapitalknappheit und zur erhöhten illegalen Kreditgewährung des Wucherers während. Es drohte mit dem Gefahr, dass die Lage der Handwerker, der Landwirten und der Flüchtlinge – die produktiver Kredit benötigten – untragbar wird, das wirtschaftliche Leben der Stadt gelähmt wird mit gravierenden sozialen Folgen. So für den Stadtrat und die Prediger die Zinsregulierung als eine wichtige Frage erschien, und im Jahr 1557 die Zinsrate bei 6 2 /3% wurde bestimmt, die immer noch die niedrigste Rate unter den Stadtstaaten war.[26]

---

[21] „Der sein Geld nicht auf Wucher ausleiht und nicht zum Nachteil des Schuldlosen Bestechung annimt. Wer sich danach richtet, der wird niemals wanken."

[22] Bodai 2006. 94.

[23] „Er leicht nicht gegen Zins und treibt keinen Wucher… Der gegen Zins leicht und Wucher treibt – soll der dann am Leben bleiben? Er soll nicht am Leben bleiben. Er hat alle diese Greueltaten verübt, darum muß er sterben."

[24] Bodai 2006. 95.

[25] Bodai 1998a. 95.

[26] Biéler, A.: *Gottes Gebot und die Hunger der Welt – Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters. Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins.* Zürich, 1966. 38–49.

3. REZEPTION DER ZINSTHEORIE VON CALVIN IN UNGARN

Im Fokus unserer Studie steht der Puritanismus des XVII. Jahrhunderts und die Renaissance des Calvinismus der Jahrhundertwende.

3.1. DIE UNGARISCHE PROTESTANTISCHE WIRTSCHAFTSETHIK IN DER FRÜHEN NEUZEIT

Die Reformation hat Bedeutung aus mindestens zwei Aspekte im Licht unseres Themas: in Bezug auf die Beziehung des Menschen zur weltlichen Existenz und zu den Handlungen – insbesondere im Hinblick auf die Rolle der Arbeit und Fleiß –, wie auch auf die Änderungen in der Rolle der Landessprache in der Schriftkultur.[27] Die frühestense ökonomische Gedanken erschienen sich in religiösen Schriften, und stammen aus protestantischen Kulturen. Die Verbindungen der Selbstbeschränkung und Lebensqualität, Selbstdisziplin, strenge Arbeitsethik und Integrität in den Vordergrund in der XVII. Jahrhundert bei puritanischen Denker (in Schriften von János Apáczai Csere, Miklós Misztótfalusi Kis und Miklós Bethlen).[28] Das gilt für einen beträchtlichen Teil in Siebenbürgen und Gebieten von Oberungarn, die von den großen kulturellen Einflüssen von Siebenbürgen ausgesetzt waren.

Im XVII. Jahrhundert war eines der einflussreichsten Werke im ungarischen staatstheoretischen Denken der *Politica oder Justus Lipsiusnak A' polgári társaságnak tudományáról írt hat könyvei (Sechs Bücher über die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft von Justus Lipsius),* das von János Laskai übersetzt und in Bártfa im Jahr 1641 herausgegeben wurde. In der Mitte des XVII. Jahrhunderts war die ungarische Übersetzung des Werkes bereits weit verbreitet, es konnte in der Bibliothek von jeden intellektuellen Menschen gefunden werden. Die Übersetzung von Laskai trägt bereits die Kennzeichen des Merkantilismus. Laskai machte sich an der Universität Leyden mit der Arbeit von Justus Lipsius bekannt, der Professor von 1579 bis 1591 an der Universität war und diese Arbeit im Jahre 1589 schrieb. Von seinem Werk sind bis 1641 24 Ausgabe bekannt, von denen Moritz von Orania, ein ehemaliger Schüler in Leyden lernten am meistens, hatte aber die Arbeit auch auf Gustav Adolf und IV. Heinrich einen großen Einfluss.[29] Das Buch wurde in französische (1590), polnische (1595), deutsche (1599), spanische (1604) und italienische (1604) Sprache übersetzt.[30]

---

[27] Bekker Zs.: *„Illik-e magyarhoz csalfa kereskedés?" 17. és 18. századi magyar nyelvű gazdasági irodalom. („Passt der falsche Handel zum Ungar?" Ungarische Wirtschaftsliteratur im 17. und 18. Jahrhundert.)* Budapest, AULA, 2008. XV.

[28] Győri L. J.: Milyen kihívást jelent ma számunkra a protestáns műveltség. (Was für eine Herausforderung ist für uns heute in der protestantischen Kultur.) *Confessio,* 2006. 16.

[29] Wittman T.: *A magyarországi államelméleti tudományosság XVII. sz. eleji alapvetésének németalföldi forrásaihoz (J. Lipsius). (Zu niederländischen Quellen der Grundlegung der staatstheoretischen Wissenschaft in Ungarn am Anfang des XVII. Jahrhunderts.)* Budapest, MTA Irodalomtörténeti Intézet, 1957. 61.

[30] Laskai J.: *Laskai János válogatott művei. (Ausgewählte Werke von János Laskai.)* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970. 43.

Lipsius fordert die Mäßigkeit und puritanische Lebensweise, empfiehlt die regelmäßige Überwachung des moralischen Zustandes der Gesellschaft, die Rüge der Unmoralität.[31] Diese Vorschläge erinnern mich an den strengen Moralkodex von Calvin in Genf. Er warnt von der unmoralischen Arbeitslosigkeit, da die Arbeit am meisten von den unmoralischen Handlungen abzulenken kann.[32] Nach ihm stammt das Reichtum nicht vom größeren Einkommen, sondern es ist das Ergebnis der engeren Ausgaben.[33] In der Bedeutung der Arbeit und der Idee der Ablehnung des Verbrauchs finden wir Parallelen zur protestantischen Ethik.

Lipsius erkennt die Existenz der Geldwirtschaft und des freien bürgerlichen Eigentums an, aber verurteilt den „bösen Wucher"[34] und den „hässlichen Handel".[35] Im Bezug auf den Handel und das Zins werden hier die Gedanken von Calvin die die Sicht der Entwicklung des Kapitalismus beeinflussten nicht rezipiert.

Das Hauptwerk von Apáczai – *Magyar Encyclopaedia (Ungarische Enzyklopädie)* – erschien im Jahr 1653 in Utrecht, mit diesem Werk begann das Erscheinen der Grundsätze des Merkantilismus in der ungarischen Wirtschaftsliteratur, worin seine niederländischen Studien eine erhebliche Rolle gespielten.[36] Während seiner Studien immatrikuliert er sich an der Universität Franeker im Jahr 1648 . Hier dozierte Amesius – der führende Figur des englischen Puritanismus – von 1622 bis 1632, dessen Arbeit Apáczai stark prägte.[37] Die Universität Leyden übte auch einen großen Einfluss auf Apáczai aus, hier traf er auf neue Richtungen des protestantischen Denkens. Im Jahr 1650 verließ er die Universität Leyden, ging an die Universität Utrecht über, hier machte er sich mit dem Puritanismus, der eine bedeutende Rolle in der englischen Revolution spielte, und mit der Arbeit von Descartes vertraut. In Utrecht erlebte er, dass die praktische ökonomische Bildung der Jugend in ihrer Muttersprache ein wichtiger Faktor der wirtschaftlichen Entwicklung ist. So suchte er ein breiteres Spektrum von der weitgehenden praktischen Wissenssammlung, um zur Verfügung der ungarischen Jugend zu stellen.[38] Seine Arbeit befasst sich zum größten Teil mit den Naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, aber in kleinem Maße mit den theolo-

---

[31] Laskai 1970. 287.

[32] Laskai 1970. 288.

[33] Laskai 1970. 285.

[34] Laskai 1970. 280., 284.

[35] Laskai 1970. 290.

[36] Horváth L.: A közgazdasági irodalom kezdetei. In: Bekker Zsuzsa (szerk.): *Gazdaságelméleti olvasmányok 2. Magyar közgazdasági gondolkodás (a közgazdasági irodalom kezdeteitől a II. világháborúig).* (Die Anfänge des Wirtschaftsliteratur. In: Bekker Zsuzsa (Hgb.): *Wirtschaftstheoretische Lesungen 2. Ungarisches Ökonomisches Denken (Von dem Anfang der ökonomischen Literatur bis zweiten Weltkrieg).)* Budapest, AULA, 2002. 43.

[37] Bán I.: *Apáczai Csere János.* Budapest, MTA Irodalomtörténeti Intézete, 1958. 95.

[38] Bekker Zs. (Hgb.): *Gazdaságelméleti olvasmányok 2. Magyar közgazdasági gondolkodás (a közgazdasági irodalom kezdeteitől a II. világháborúig). (Wirtschaftstheoretische Lesungen 2. Ungarisches Ökonomisches Denken (Von dem Anfang der ökonomischen Literatur bis zweiten Weltkrieg).)* Budapest, AULA, 2002. 121.

gischen, historischen, sozialen und wirtschaftlichen Disziplinen. Er basiert auf die Arbeit von Alsted, Descartes, Comenius, Kopernikus und Ramus.[39]

Der Abschnitt X. seiner Arbeit beschäftigt sich mit dem „Benehmen des Menschen", Kapitel 1–15 mit der Ethik, Kapitel 16–19 Kapitel mit der Ökonomie, Kapitel 20–28 mit der Politik und Kapitel 29–32 mit dem Schulwesen.[40] Die Wirkung von Amesius ist erkenntlich im inhaltlichen Sinn im ethischen System, so alle universelle Wahrheit der Ökonomie, Ethik, Politik, Recht ist Teil der Theologie, die ethischen Grundsätze des Alltags aus der Theologie ergriffen können.[41]

6. Kapitel der Ethik beschäftigt sich mit der Gerechtigkeit des Austausches, so mit dem Eigentumsrecht, mit den Lebensregeln die für die Immobilien gelten. In Bezug auf den Kauf und Verkauf anerkennt er die wirtschaftliche Bedeutung des Handels, und erfordert in fairen Austausch, dass der Käufer dem Verkäufer die Arbeit und die Kosten zahlt, als auch in Bezug auf den Verkäufer ist eine Forderung, dass der Warenpreis dieser Werte zugeschnitten.[42] Im Bezug auf das Interesse des Darlehens erkennt Apáczai die Legitimität nicht,[43] so erscheint der calvinistische Ansatz in der Frage von Interesse in seinem Werk nicht. Das ist besonders interessant, weil die Ansichten von Calvin waren weit verbreitet in den Niederlanden, und von da aus auch in England, so akzeptierte auch Amesius – der auf Apáczai ein großen Einfluss ausübte – die Zinstheorie Calvins . Die Zinskonzeption von Apáczai ist auf die Arbeit von Fennerus *Sacra theologia zurückzuführen,* die im Jahr 1632 veröffentlicht wurde. In dieser Konzeption ist das Interesse nur die Dankbarkeit, das Geld gebärt keine Söhne.[44]

In Bezug auf die Wirkung des Puritanismus auf den breiten Kreis der Menschen – so in Bezug auf die Rolle in der Entwicklung des Geistes des Kapitalismus – ist wichtig die Verbreitung der religiösen Literatur. Die Aufmerksamkeit soll auf die Werke von Pál Medgyesi – *„Praxis Pietatis"* – und Imre Pápai Páriz – *„Keskeny út"* – gelenkt werden, da diese beiden literarischen Werke weit verbreitet waren, das erste erlebte neun, das zweite sieben Ausgaben. In der ungarischen puritanischen Literatur erschien das Problem der Angst vor der Unglückseligkeit, es war akzeptiert, dass die Gläubigen von bestimmten internen und externen Signalen eine Sicherheit bekommen können: als internes Signal erscheint die Glaube, als externes Signal der fromme Lebenslauf. Aber erschien schwach der Gedanke der Verbindung des Zustandes der Gnade und des Reichtums oder innerweltlichen Erfolg. Die am weitesten verbreiteten Bücher der ungarischen puritanischen Ethik stehen näher dem kontemplativen Pietismus, als dem beruflichen Aktivismus des englischen Puritanismus. Am nächs-

[39] Bekker 2008. 253.

[40] Bán 1958. 312–313.

[41] Bán 1958. 317.

[42] Apáczai Csere J.: *Magyar Encyclopaedia (Sajtó alá rendezte, a bevezető tanulmányt és a magyarázó jegyzeteket írta: Szigeti József).(Ungarische Enzyklopädie.)* Budapest, Kriterion, 1977. 388.

[43] Apáczai 1977. 389.

[44] Bán 1958. 322–323.

ten den Ideen der angelsächsischen Puritaner steht die Werke von Csúzi Cseh Jakab *(„Kincses Tárház avagy az élő és elevenítő Igaz hitnek Idvességes gyakorlása", „Lelki Bölcsességre Tanító Iskola").* Er hielt auch die innerweltlichen Güter – blühende Karriere, Reichtum, Essen, Trinken, Kleidung, usw. – als externen Signalen, jedoch seine Werke waren weniger bekannt und weit verbreitet, konnten also keinen starken Einfluss auf die protestantische Gemeinschaft ausüben.[45]

Wir können über die bedeutende Wirkung von Amesius auf János Tolnai Dali und György Martonfalvi Tóth sprechen. In Sárospatak – in einer Hochtburg des ungarischen Puritanismus – in den frühen 1640-er Jahren führte Tolnai Dali als Professor der Hochschule in die Bildung die Werke von Amesius – zum Beispiel *Technometria* – ein. Dieses Werk führte die Philosophie den verschiedenen Berufen, die puritanische Ideologie bürgerlichen Arbeitsbeziehungen vor.[46] Tolnai Dali führte in die Praxis der Diskussion in der Hochschule – statt der dogmatischen Thesen – die ethischen Themen, zum Beispiel Diskussion über den Wucher im Geiste von Amesius.[47]

Ein weiteres wichtiges spirituelles Zentrum des ungarischen Puritanismus war die Hochschule und die Druckerei von Várad (Grosswardein). Die Druckerei von Grosswardein veröffentlichte die Werke von Amesius *(Technometria, Theses logicae, Disputacio theologica de perfectione SS. Scripture)* von dem Jahre 1653, und im Jahre 1657 erschien hier die *Váradi Biblia (Bibel von Grosswardein),* die für einen breiten Kreis der Menschen mit Randbemerkungen im puritanischen Geist ausgearbeitet war.[48] Aus dieser Bibelausgabe – auch aus späteren protestantischen Bibelausgaben – blieb das Buch von Sirach aus. Nach der Ansicht von Weber erscheint in diesem Buch die Berufung, dieser Text entspricht am besten der protestantischen Ethik, enthält das Ideal des kleinbürgerlichen Lebens, alle wichtigen Komponenten der innerweltlichen Askese (Selbstdisziplin, Mäßigkeit, Fleiß, usw.).[49]

Nach der türkische Besetzung von Várad (Grosswardein) im Jahre 1660 floh György Martonfalvi Tóth nach Debrecen, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1681 als Professor und Rektor lehrte. Er spielte eine Schlüsselrolle in der Erneuerung der Bildung, führte die Theologie und die Logik von Amesius und Ramus in den Lehrplan ein. Die wichtige Wissenschaften wurden auf Ungarisch gelesen.[50] Martonfalvi Tóth beschäftigte sich mit dem Thema des Zinses in dem zweiten Band von *Exegesis.* Er

---

[45] Molnár A.: *A „protestáns etika" Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása. (Die „protestantische Ethik" in Ungarn.Die puritanische Moral und ihre Wirkung.)* Debrecen, Ethnica, 1994. 15, 39–43.

[46] Makkai L.: *A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen. (Der Kampf der ungarischen Puritaner gegen Feudalismus.)* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1952. 87.

[47] Zoványi J.: *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban. (Puritanische Bewegung in der ungarischen reformierten Kirche.)* Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1911. 75.

[48] Makkai 1952. 141–142.

[49] Molnár 1994. 142.

[50] Baráth B. L.: *Martonfalvi György (1635–1681) munkásságának jelentősége a Debreceni Református Kollégium és a magyar peregrináció történetében. (Die Bedeutung der Arbeit von György Martonfalvi Tóth (1635–1681) in der Geschichte des Reformierten Kollegiums Debrecen und der ungarischen Peregrination.).* Debrecen, D. Dr. Harsányi András Alapítvány, 2000. 21–27.

unterschied drei Typen des Zinses: nach den Kredite an die Armen, nach den Kredite, die den Handelsunternehmen ist gegeben (die produktiven Kredite) und Verzugszinsen. Nach seiner Ansicht das zweite Typus ist annehmbar, das erste und dritte Typus er verbietet, es ist ein Diebstahl.[51] So Martonfalvi machte Schritte vorwärts in Richtung der calvinistischen Lehre von Interesse, das Zins nach dem produktiven Darlehen er akzeptiert, aber die Legitimität des Verzugszinsen – die bei Calvin ist akzeptiert – er nicht erkennt. (Bei einige Bedingungen schon dieses Typus auch Luther erkannte.[52])

Das Werk von Jakab Csúzi Cseh – *„Lelki Bölcsességre Tanító Iskola"* – beschäftigt sich mit der Frage von Interesse; es erscheinen zwei wichtige Aspekte: einerseits verbietet er das Zins nach der Konsumentenkredit aufzurechnen (als Calvin), anderseits begrenzt er das Ausmaß der Zinsrate bei 10%.[53] Diese hohe Zinsrate – im Vergleich zur Zinsrate von Genf – hängt mit dem Mangel des Kapitals in Siebenbürgen zusammen. Seine Werke waren nicht weit verbreitet, so übte diese moderne Konzeption des Zinses von Csúzi Cseh keine wesentliche Wirkung auf das ungarische ökonomische Denken.

3.2. DIE UNGARISCHE BEWERTUNG VON CALVIN AM ANFANG DES ZWANZIGSTEN JAHRHUNDERTS

An der Jahrhundertwende können wir in dem protestantischen theologischen Denken eine wesentliche Wende erkennen. Im Zentrum des evangelischen theologischen Denkens seit die Wende der protestantischen Theologie Schleiermachers, während des neunzehnten Jahrhunderts war die Erfassung des Wesens des Christentums. Diese Ära endete – als ein letzter Akt – mit der Vorlesungsreihe Adolf von Harnacks an der Universität Berlin. Harnack hielt seine Vorlesungsreihe im Wintersemester 1899/1900, die Vorlesungen waren vom optimistischen Glaube an dem Geist, an der Harmonie des Glaubens und Denkens, der göttlichen Gerechtigkeit und der innerweltlichen Ordnung durchdrungen.[54] In der letzten Vorlesung – auf den letzten Seiten des Buches *Das Wesen des Christentums* – erscheint das Zeichen der neuen Ära: Harnack äußert seine Meinung, dass für die protestantische Theologie das soziale Problem wesentlich wird.[55]

Am Anfang des XX. Jahrhunderts wurde nicht das Wesen des Christentums, sondern die rechte Funktion wichtig finden, so gab für Theologie die Inspiration nicht

[51] Bán 1958. 322–323.

[52] Bodai 1998a. 82–83.

[53] Molnár 1994. 79.

[54] Zahrnt, H.: *Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a 20. században. (Die Gottesfrage. Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert.)* Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1997. 12.

[55] Harnack, Adolf von: *A keresztyénség lényege. (Das Wesen des Christentums.)* Budapest, Osiris, 2000. 168.

die Philosophie, sondern die Religionssoziologie.[56] Bei Beginn des Jahrhunderts überragte die Arbeit von Ernst Troeltsch, der wichtigster Repräsentant der Religionssoziologie wurde.

Bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts verließ die westeuropäische soziale und wirtschaftliche Entwicklung ihre protestantischen ethischen Grundlagen. In den sozialethischen Überlegungen von einiger theologischen Richtungen wurde der zeitgenössische Kapitalismus von Calvin mit dem modernen Kapitalismus verglichen. In diesem Rahmen wurde die Wirkung Calvins auf die Entwicklung des Kapitalismus aufgegriffen, mit besonderem Augenmerk auf die Theorie von Interesse.

In der Zeit in Ungarn dürfen wir zusätzlich über eine Renaissance des Calvinismus zu sprechen. Natürlich sind viele Auslegungen des Calvinismus: in einem Teil nur die Lehre von Calvin, auf der anderen Seite das theologischen System der reformierten (calvinistischen) Kirchen, und drittens alle theologischen, ethischen, politischen und sozialen Überzeugungen wir sprechen können, die wesentliche Wirkung auf das menschliches Denken, die Geschichte, die politische Organisation und die Sozialpolitik des Staates übte aus.[57]

In Ungarn können drei Richtungen unterschieden werden: der historische Calvinismus, der kirchliche Calvinismus und der pietistische/spirituelle Calvinismus; den größten Einfluss auf die sozialen Fragen hatte der historischen Calvinismus.[58]

In der ungarischen reformierten Theologie war Jenő Sebestyén[59] der wichtigste Anhänger von Abraham Kuyper, dem bedeutungsvollen westeuropäischen Figur des historischen Calvinismus. In seinem Werk *Kálvin és a kapitalizmus (Calvin und der Kapitalismus)* argumentiert Sebestyén, dass die Grundlage des modernen Wirtschaftslebens profitable Kapitalanlage ist, so das Zins ist natürliche Begleiterscheinung der Verwendung und Rotation des Geldes. Seiner Ansicht nach öffnete die positive Einstellung von Calvin zum Zins – gegen anderen Reformatoren – ein neues Kapitel im ökonomischen Denken, der neue Standpunkt des Calvinismus diente der Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft. Im Bezug auf die Entwicklung der gewerblichen Wirtschaft in der frühen Neuzeit war das Zinsverbot unerträglich, so hat der Auftritt von Calvin gigantische Energien freigesetzt. Mit Harnack formuliert er:

[56] Szabó I.: Európa: többvallású világ? – Új vallások megjelenése a közéletben. (Europa: mehrkonfessionelle Welt? – Erscheinung der neuen Religionen im öffentlichen Leben.) *Théma (a Theológiai Élet Ma protestáns tanulmányi kör lapja),* 2004. 85.

[57] Warfield, B.: *Calvin and Calvinism.* The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. New York, 1908. 359–364.

[58] Bogárdi Szabó I.: Kálvin és kálvinizmus-irányzatok Magyarországon, különös tekintettel a két világháború közötti egyház- és teológiatörténetben. (Calvin und Trends des Calvinismus in Ungarn, insbesondere in der Kirchen- und Theologiengeschichte zwischen zwei Weltkriege.) *Confessio,* 2009. 30–31.

[59] Jenő Sebestyén Jenő (1884–1950) machte theologische Studien in Budapest (1902–06), drei Jahre verbrachte an der Universität Utrecht (1907–10), er war seit 1910 Dozent, seit 1918 Professor auf dem Lehrstuhl für systematischen Theologie an der Budapester Reformierte Akademie.

die Zinstheorie von Calvin wurde durch die Befürworter der calvinistischen Reformation verbreitet, Calvin gilt daher als der Schöpfer des Kapitalismus.[60]

Sebestyén gegenüberstellt Zinstheorie Luthers und Calvins: Luther verbot das Interesse streng und erlaubte nur ausnahmsweise, während Calvin auf jeden Fall erlaubte, und war das Interesse nur in den Ausnahmefällen verboten, wo es im Prinzip der Liebe zum Nächsten trifft. Sebestyén lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Sozialethik Calvins von der Situation hängt: Calvin hatte ernstliche Rechtskenntnisse, humanistische Bildung aus Paris, Luther hatte eine Klosterkultur. Außerdem in Genf konfrontierte Calvin mit einem pulsierenden Wirtschaftsleben, aber Luther lebte im „Wittenberger Sand und Schlamm". So Calvin konnte die wirtschaftlichen Beziehungen, die Bedeutung des Kapitals besser zu verstehen.[61]

István Bernát[62] schreibt im Werk *Kálvin és a kapitalizmus (Calvin und der Kapitalismus),* dass Calvins Lehren in der Geschichte der vorgehenden Jahrhunderte – vor allem in der Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens der Nationen – eine wichtige Rolle spielten. Auf der einen Seite zeigt, dass Calvin gegenüber römisch-katholischen Ansicht und der Sicht von Moses legitimierte das Interesse, gab einen mächtigen Stimulus der wirtschaftlichen Entwicklung, so die niederländische, schottische und englische Wirtschaft schneller entwickelte, als die Wirtschaft der katholischen Staaten. Auf der anderen Seite, der schottische calvinistische Smith hat eine große Bedeutung in der Formulierung der Lehren der klassischen Schule der Ökonomie, so der Calvinismus auf das modernen ökonomischen Denken wichtigen Einfluss übte aus.[63] Seiner Ansicht nach erahnte Calvin die große Bedeutung der wirtschaftlichen Entwicklung und da er dazu beitragen wollte, ist er der Schöpfer des Kapitalismus geworden. Bernát schließt sich debei Harnack an.[64] Calvin wollte jedoch den Missbrauch, den ausbeuterischen Wucher vermeiden, so versuchte er moralische und rechtliche Rahmen und Regel aufzustellen.[65]

[60] Sebestyén 1911. 13.

[61] Sebestyén 1911. 17.

[62] István Bernát (1854–1942) studierte in Pressburg, Pest und Wien, seit 1919 war Professor auf dem Lehrstuhl für ökonomische Wissenschaften an der Universität Budapest, Vizepräsident der Ungarischen Nationalbank (1924–37), Präsident des Ungarischen Calvin-Bunds, Ratsbeisitzer der Kirchenddistrikts von Dunamellék. Zoványi J.: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon. (Protestantisches kirchengesichtliches Lexikon von Ungarn.)* Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977. 72., Botos J.: *A Magyar Nemzeti Bank története II. Az önálló jegybank 1924–1948. (Die Geschichte der Ungarischen Nationalbank II. Die autonome Nationalbank 1924–1948.)* Budapest, Presscon Kiadó, 1999. 14, 184.

[63] Bernát I.: *Kálvin és a kapitalizmus. (Calvin und der Kapitalismus)* Budapest, Magyar Kálvin Szövetség, 1934. 2.

[64] Bernát 1934. 2–4.

[65] Bernát 1934. 4–8.

István Kováts J.[66] sagt in seiner Vorlesung *Soziale Kräfte des Christentums in der Vergangenheit* mit Harnack zusammen : das Evangelium hat eine wesentliche soziale Botschaft, es enthält nämlich die Solidarität mit den Armen und die Brüderlichkeit, die zur Anerkennung des unendlichen Wertes der Menschenseele verbunden ist.[67]

Kováts J. bewertet die Bedeutung des Calvinismus und der Zinstheorie von Calvin im Werk *Das Christentum und die sozialen Fragen*. Nach Troeltsch betont, dass Calvinismus mächtige Stoß der Ehre der Arbeit von der Idee, dass Gott seine Kinder um Mitarbeiter anruft, und es ist eine große Gnade. Das paart mit dem Puritanismus, mit Enthaltsamkeit im Konsum, und das führt zur Kapitalbildung in der calvinistischen Welt.[68]

Kováts J. betont, dass nach Luthers Ansicht war nur der Landwirt ein christlicher Beruf, aber Calvin akzeptierte den Handel und die Bankaktivität. Er hinweist darauf, dass Calvin war der erste Christ, der gegenüber der mittelalterlichen Ansicht betont hat, dass das Geld Früchte tragen darf, als auch der Boden, deren man für das Geld kaufen kann. Nach seiner Meinung Zinstheorie von Calvin verbreitete sich in kurzer Zeit in der reformierten Welt, so das wirtschaftliche Leben der calvinistischen Nationen blühte, ihrer nationalen Reichtum begann.[69]

[66] István Kováts J. István (1880–1965) machte theologische Studien in Budapest seit 1904, im Jahre 1905 verschaffte juristisches Doktorat, im Jahre 1913 philosophisches Doktorat, er war seit 1909 Dozent, seit 1914 Professor an der Budapester Reformierte Akademie, seit 1929 Obernotar der Kirchenddistrikts von Dunamellék. Zoványi 1977. 342.

[67] Kováts J. I.: A keresztyénség társadalmi erői a múltban. (Soziale Kräfte des Christentums in der Vergangenheit.) *Protestáns Szemle,* 1918. 65–68.

[68] Kováts J. I.: *A keresztyénség és a társadalmi kérdések. (Das Christentum und die sozialen Fragen.)* Budapest, A Magyar Református Egyház kiadása, 1933. 152–155.

[69] Kováts J. 1933. 155–157.

The Concept of Work in the Teaching of Saint Paul and in the Life of the Early Church

Mihály Kránitz

In the first lines of the Book of Genesis, we can read the divine commission concerning man's work: "Fill the earth and subdue it" (Gn 1:28).[1] Besides this, he has to "cultivate and take care of" the belongings created (Gn 2:15). After the Fall, the changed nature of man's job is communicated: "Painfully will you get your food from it as long as you live" (Gn 3:17). As a punishment, God expelled man from the Garden of Eden and made him till the soil from which he had been taken (Gn 3:23). According to the first creation narrative, man's basic task attached to his occupation was to subdue the earth and "be masters" of the flora and fauna (Gn 28–30),[2] and to govern the world entrusted to him, which God solemnly handed over to His creature.

God was the first to perform work during the six-day creation by creating the earth. And finally "On the seventh day God had completed the work he had been doing. He rested on the seventh day after all the work he had been doing" (Gn 2:2–3).[3] The whole Old Testament presents God as Creator; and this creation and, fundamentally, the work of God fills man with admiration (Jb 38–41, Ps 104, Ps 147).

[1] This commandment of God was in effect throughout the Old Testament concerning man's work, the created world, the flora and the fauna and their utilization. Cf. Wis 9:2–3: "And in your wisdom have fitted human beings to rule the creatures that you have made, to govern the world in holiness." About God and the job of man, see: art. *Arbeit* (Biblisch-theologisch), in *Lexikon für Theologie und Kirche* I, Herder, Freiburg 1993, 917–918.

[2] In the LXX translation, a meaning is attached to the expression used for governing *(kata-kyrieuó)* that is quite abstract; the Hebrew verb kabas means subjection. Cf. *La Bible d'Alexandrie LXX,* 1, *La genèse,* Cerf, Paris 1986, 97.

[3] It is interesting to observe that in the first creation narration, in which sin is not yet present, we can see the seven-day life rhythm of man reflected; while the concrete physical and arduous activity appears in the second creation narration, as a punishment for disobedience. This time nature does not give away her fruits; they have to be created through fatigue, by the sweat of man's face, i.e. by work (Gn 3:17–19). Man wanted absolute power over all things without subduing himself to the will of God. From this time on, earth became avaricious, ungenerous, and deafly adverse towards him: "When you till the ground it will no longer yield up its strength to you. A restless wanderer you will be on earth" (Gn 4:12). This experience is constant throughout the Old Testament. "Is not human life on earth just conscript service? Do we not live a hireling's life?" (from Jb 7:1). At the same time, God's blessing also accompanies man who is faithful to God: "and all these blessings will befall and overtake you, for having obeyed the voice of Yahweh your God. You will be blessed in the town and blessed in the countryside; blessed, the offspring of your body, the yield of your soil, the yield of your livestock, the young of your cattle and the increase of your flocks; blessed, your basket and your kneading trough. You will be blessed in coming home, and blessed in going out" (Dt 28:2–6). The purpose of God who created man from soil is to 'consign them back to it'. He gave them so many days and so much time, he gave them authority over everything on earth. He clothed them in strength, like himself, and made them in his own image. He filled all

On the basis of God's commission, therefore, activity and work markedly belong to human beings through which man humanizes his environment and at the same time constructs culture through his mental abilities. Christianity brought a new point of view in the interpretation of human work, which is an opportunity for them to construct a community of brothers and as well as to give testimony. Through his letters, Saint Paul gives a detailed introduction to the first Christians concerning the concept of work based on the ethical foundations arising from the new anthropology.

1. WORK AND CRAFTSMANSHIP IN THE BIBLE AND IN THE EARLY CHURCH

As early as at the beginning of the Book of Genesis, we can read that Abel was a shepherd and Cain tilled the soil (Gn 4:2). Later, we find the name of Tubal-cain, who was "the ancestor of all who work copper and iron" (Gn 4:22). It is also a well-known fact that during the Egyptian captivity, the members of the chosen people were made to perform hard work, that is, to make bricks (Ex 1:11–14). After the Jews left Egypt, we can find the names of two craftsmen (Bezalel and Oholiab) who made beautiful artefacts like the Ark of the Covenant, the table of the Tent of Meeting and other equipment.[4] Already the Old Testament narrates that the Spirit of God gave "wisdom, knowledge and skill in every kind of craft" (Ex 31:3).

In the description of Noah's ark, we can read some data referring to the elaboration of wood.[5] When making the Tent of Meeting, the carpenters assemble the frames made from acacia wood (Ex 26:15), and Solomon orders cedar of Lebanon and cypress to be brought in order to construct the temple and the palace (1Kgs 6:15; 7:2–3). It was also well-known that for the work of David's palace, it was the king of Tyre who sent envoys (1Chr 14:1). Later, at the restoration work of the temple in the time of King Josiah, craftsmen and builders were given money to buy timber (2Chr 34:11). The work of the blacksmith is depicted by the Prophet Isaiah quite picturesquely: "The blacksmith makes an axe over the charcoal, beats it into shape with a hammer, works on it with his strong arm" (Is 44:13). We also know that during the Babylonian captivity, carpenters were also taken.

Both in the Old and the New Testament we can read about a number of occupations like potters, blacksmiths, stone men, goldsmiths and we can also list here the

living things with dread of human beings, making them masters over beasts and birds (from Eccl 17:1). About the greatness of man, see: "What are human beings that you spare a thought for them or the child of Adam that you care for him? Yet you have made him little less than a god, you have crowned him with glory and beauty, made him lord of the works of your hands, put all things under his feet, sheep and cattle, all of them, and even the wild beasts, birds in the sky, fish in the sea, when he makes his way across the ocean" (Ps 8:4–9); "Your own labours will yield you a living, happy and prosperous will you be" (Ps 128:2).

[4] Ex 31:1–11.

[5] Gn 6:15–16.

occupation of cooks and of course that of the tent makers, a profession that later the Apostle Paul also learned. The craftsmanship of making tents was characteristic of man's history from very early times; however, not only shepherds used tents but also families dwelt in them. Abraham was also sitting by the entrance of his tent when the three strangers appeared before his eyes, whom he entertained (Gn 18:1). Obeying God's order, Moses makes a sanctuary (or a holy tent) in order to certify the presence of God (Ex 25:8; 36:1–38). To commemorate the wandering in the desert, Jews move out from their houses, also nowadays, to live in tents: "For seven days you will live in shelters: all the citizens of Israel will live in shelters" (Lv 23:42–43). This is called Sukkot, the Feast of Tabernacles.

About Joseph, we only get to know that he was a carpenter when the Holy Scriptures refers to Jesus.[6] The Talmud considers that man is happy and content if their parents have worthy occupation and it says that it is the task of the parents to educate their children to have a respectable profession.[7] From the New Testament it is clear that Jesus learned the profession of his foster father and that He was called not only the *son* of a carpenter but he was also a carpenter (Mt 13:55; 6:3). We can say that it is sure that the Apostle Paul also heard about the physical work Jesus had done, who – similarly to most Jews – did hand-labour. From the description of the Acts of the Apostles, we get to know that Priscilla and Aquila, who, due to a decree of Claudius, had left Rome and came to Corinth, "were tentmakers, of the same trade as himself" [Paul] *(skenopoios, skenofactor),* he lodged with them, and they worked together (Acts 18:1–3). On one occasion, the Apostle Paul – also taking into consideration his own work – writes the following, referring to the perishable nature of human life: "For we are well aware that when the tent that houses us on earth is folded up, there is a house for us from God, not made by human hands but everlasting, in the heavens. And in this earthly state we do indeed groan, longing to put on our heavenly home over the present one; if indeed we are to be found clothed rather than stripped bare. Yes, indeed, in this present tent, we groan under the burden...." (2Cor 5:1–4).

A Saint Paul Expert Jerome Murphy-O'Connor (1935-), in his work on the Apostle (Paul: His Story, 2004) supposes that Paul had had to learn some profession at some point in his life in order to be able to make a living, which at the same time assured material independence for him. And this is what made free movement possible for him on his missionary routes.[8] According to Murphy-O'Connor, Paul "chose a profession for himself with sharp logic; that is, he chose one that was necessary on the land and in the sea, in the town and in the village and even also along the roads in the Roman and Greek world. Furthermore, it was also an important aspect that

[6] Probably, Joseph worked as a master carpenter on the fortification of Sefforis, the capital of Galilee at the time of the Roman invasion. Sefforis was the castle of Herod Antipas between the mountains of Galilee, 6.5 kilometres to the north of Nazareth. Art. *Antipas' realm,* in *Encyclopedia of the Historical Jesus* (ed. Evans, Craig A.), Routledge, New York–London, 2008, 277.

[7] *A Talmud könyvei,* [The Books of the Talmud] Ikva Kiadó, Budapest 1989, 247.

[8] Murpyh-O'Connor, J., *Pál története [Paul's Story],* Európa, Budapest 2007, 53.

while he was working he could get into touch with all walks of society; that he could take his tools easily with himself; and also that the work he had to do was a tranquil, sedentary profession so that he could announce Christ to the people."[9]

Tent making did not require any special expertise: it was quite easy to learn. The tools were simple and light: a crescent-shaped knife to cut leather strips, an awl with which a hole could be made in the material and a needle with the help of which the yarn impregnated with wax could be pulled in the piece of work to be prepared.[10] It is hard for us to imagine now how extensive the activities of a tent-maker were and how many people were in need of his service. Tent-makers did not only work with different kinds of leather but also with canvas. Thus they continually had work to be done.

Paul did not perform his activity in wartime periods when tents were an indispensable accessory of quartering soldiers; he worked in peacetime when in bigger towns merchants had rooms made from canvas-flaps.[11] In the summertime, it was necessary for private houses, theatres, and businesses to have sunshades made. It was also possible to make temporary rooms at inns as well as on ships, where passengers could have a rest or find shelter from the scorching sun rays, from the wind or from the waves. At the time of the Pan Hellenic games, tent makers always had work: there was a constant need for them to make new tents and to repair the old ones. Paul was able to repair canopies fastened on carts, harnesses, broken canvasses, sandals, greaves, belts, cloaks, haversacks as well as water-bottles. This competence of Paul provided him with work and this way he could make a living while travelling both on land and on sea.[12]

During His earthly life, Jesus often referred to different occupations in his preaching, and these were later also practised by Christians. There were manual labourers among His disciples, but we can also read about tax collectors (money exchangers),

[9] Murpyh-O'Connor, J., *Pál története [Paul's Story],* 54.

[10] Murpyh-O'Connor, J., *Pál története [Paul's Story],*55.

[11] Cf. TAKÁCS, B., *Mesterségek és foglalkozások a Bibliában* [Professions and occupations in the Bible], Kálvin Kiadó, Budapest 1993, 53–55.

[12] Murpyh-O'Connor, J., *Pál története [Paul's Story], 55*–57. See also LOHSE, E., *Paulus. Eine Biographie,* C. H. Beck, München 1996, 25: Zur Ausbildung eines Schriftgelehrten gehörte nicht nur theoretisches Studium, sondern auch praktische Tätigkeit. Er wusste ein Handwerk ausüben können, um sich von seiner Hände Arbeit selbst zu ernähren und unabhängig von der Hilfe anderer sein zu können. Auch Paulus hat ein Handwerk erlernt, das Apg. 18,3 als das eines Zeltmachers bezeichnet wird. Zelte wurde in der damaligen Zeit vielfach aus Leder hergestellt, so dass ein Zeltmacher zugleich ein Lederarbeiter war. Der umherreisende Apostel kann daher gelegentlich bemerken, er sei nicht darauf angewiesen, gaben aus den Gemeinden annehmen zu müssen, obwohl er durchaus das Recht gehabt hätte, sich von ihnen unterhalten zu lassen (Phil 4,14–18; 1Kor 9,12–18). Durch sein Verhalten und seine praktische Arbeit konnte er die vollkommene Unabhängigkeit seiner Predigt wahren und das Evangelium ohne Entgelt verkündigen.

like in the case of Matthew.[13] In His parables, Jesus talks about shepherds,[14] hired men or day-labourers, seasonal workers hired in agriculture or for guarding sheep,[15] ploughmen,[16] fishermen,[17] judges,[18] dove-sellers,[19] merchants[20], and stewards (task-masters, persons in charge).[21]

[13] For the call of Matthew, see: (Mt 9:9). Money exchangers, the tables of whom Jesus upset in the temple, were not always honest either (Mt 21:12).

[14] The image of the shepherd and that of the shepherd-king are continuously present throughout the Old Testament. Abel is the first shepherd (Gn 4:2), and then the Patriarchs (Abraham, Isaac and Jacob) were also shepherds. Provided that there was no son in the family, this occupation could be practised by a daughter as well like, for example, the second wife of Jacob, Rachel did (Gn 29:6). David was called by the Lord from behind the flock and he became the second king of Israel, who at several places refers to the shepherds' spirit as if it were God's own spirit. "Yahweh is my Shepherd, I lack nothing" (Ps 23:1). "Shepherd of Israel, listen, you who lead Joseph like a flock" (Ps 80:2).

At the very first moments of His life, Jesus meets shepherds (Lk 2:8–20). He remarked that the people who were listening to his teaching were like sheep without a shepherd (Mt 9:36), and He presents Himself as the Good Shepherd who makes sacrifices for His own flock (Jn10:11), and He also refers to the fact that there will be a time when "there will be only one flock, one shepherd" (Jn 10:16). The Apostle Paul places shepherds among prophets, evangelists and masters – this time they are taken in a spiritual sense (Eph 4:11). Beside the title of "fisher of people", Jesus tells Peter after His resurrection: "Feed my lambs, look after my sheep" (Jn 21:15-17).

[15] Cf. the parable of the prodigal son who became a hired man (Lk 15:17-19) and the metaphor of the good shepherd, who – in contrast to the hired man – gives his life for his sheep (Jn10:11–13).

[16] Cf. the parable about the sower (Mk 4:3–8) and the metaphors of the growing crops and the mustard seed (Mk 4:26–29, 4:30–32).

[17] Jesus calls His first disciples to leave manual labour: "Come and follow me and I will make you fishers of people". Cf. Mk 1:16–20; Lk 5:10: "Do not be afraid; from now on it is people you will be catching."

[18] The first position of a judge was filled in by Moses (Ex 18:13). In connection with the urging appeal of the widow, Jesus calls upon for perseverance in prayer and regarding forgiveness, He refers to the behaviour of the judge (Lk 18:1–8, Mt 5:25).

[19] The law of the Jews already required that the first born son should be redeemed, as it happened also in the case of Jesus in connection with the sacrifice of the poor man: "If he cannot afford an animal from the flock as a sacrifice.... he will bring Yahweh two turtledoves or two young pigeons" (Lv 5:7, 12:8, Lk 2:24). When purifying the temple, Jesus said to the dove-sellers: "Take all this out of here and stop using my Father's house as a market" (Jn 2:16).

[20] In the Old Testament, merchants formed a separate social class (Neh 3:31–32). Jesus compares the Kingdom of God to the work of a merchant who gives away everything he has in order to obtain a really valuable pearl (Mt 13:45–46). At the same time, he drove out merchants from the temple of Jerusalem, who made the house of God a bandits' den (Mt 21:13).

[21] In His parables, Jesus talks about the wise and trustworthy servant whom the master placed over his household but He also refers to the dishonest servant who sets about beating his fellow-servants (Cf. Mt 24:45–51). See also the parable of the wasteful steward who forged the bonds and whom the master praised for his astuteness (Lk 16:1–8). The Apostle Paul also considers himself to be a steward or a servant: "[the Church] of which I was made a servant with the responsibility towards you that God gave to me" (Col 1:25). Referring to the position of his being and apostle, he asks other people the following: "People should think of us as Christ's servants, stewards entrusted with the mysteries of God. In such a matter, what is expected of stewards is that each one should be found trustworthy" (1 Cor 4:1). In his letter to Titus, the Apostle Paul affirms that the bishop as a steward of God *(oikonomos)* should be irreproachable (Tit 1:7).

Jesus also worked with His hands.[22] He Himself became similar in all things to us and He spent most of the years of His earthly life working by the carpenter's bench, in Joseph's workshop.[23] He talked about the ethic of work and He completed it with the aspect of righteousness when in the parable about the vineyard workers the master gave the same wage to those whom he had hired in the last hour as to those who had been working all day (Mt 20:1–16), emphasizing that both workers deserved their own wage (Lk 10:7).

This of course does not mean that one may work only if one is remunerated or that a distinction should be made between the tasks of work: "No one can be the slave of two masters: he will either hate the first and love the second, or be attached to the first and despise the second. You cannot be the slave both of God and of money" (Mt 6:24). The Apostle Paul probably also utilized the parable of Jesus in which the master rebukes the untrustworthy servant who hid his talent in the ground (Mt 25:26–30), and writes up the trustworthy and wise servant whom the master finds absorbed in work (Mt 24:46). Jesus also defines His mission as work: "My Father still goes on working, and I am at work, too" (Jn 5:17). He calls His disciples to become labourers in the harvest, where the harvest is mankind waiting for the Gospel (Mt 9:37–38). Jesus says in connection with these labourers that they "deserve their wages" (Cf. Lk 10:7).

Although it is important to keep the proportion of work and rest (which is primarily for the adoration of God), the Sabbath does not exempt man from doing acts of kindness: "The Sabbath was made for man, not man for the Sabbath" (Mk 2:27).[24] Seeing the lame woman having been healed on a Sabbath, the superior of the synagogue repeats the relevant article of the law: "For six days you shall labour and do all your work" (*hex hēmerai eisin en hais dei ergazesthai,* Ex 20:9), to which Jesus gives the example of the hypocrisy of those who give water to oxen and donkey on a Sabbath, thus confusing His opponents (Lk 13:14–17). Jesus at the same time emphasizes it to His audience that they should not become the slaves of work, since "what gain, then, is it for anyone to win the whole world and forfeit his life?" (Mk 8:36). Work should never exploit man, since his primary task is to search for the Kingdom of God and His truth (Mt 6:25–33). If man disposes of the truth then work will find its own place, sense and, value in the life of man.[25]

---

[22] This fact is also emphasized by the Second Vatican Council, giving examples for creditable human lives, the sample of which is the incarnated Word Himself: "For by His incarnation the Son of God has united Himself in some fashion with every man. He worked with human hands, He thought with a human mind, acted by human choice." (*Gaudium et spes,* 22.)

[23] II. POPE JOHN Paul, *Laborem exercens,* 6 (Encyclical Letter on Social Issues on the Ninetieth Anniversary of Rerum Novarum) SZIT, Budapest 1981.

[24] "He rested on the seventh day after all the work he had been doing" (Gn 2:2). This thought is elaborated in the Letter to the Hebrews, when it describes the Kingdom of God as the country of quietude: "Since to enter the place of rest is to rest after your work, as God did after his" (Heb 4:10).

[25] Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church 260.* In the Talmud, we can find an interesting formulation concerning work and divine providence, which shows great similarity with the Sermon on the Mount (Mt 6:25–34): "Have you ever seen

The Ten Commandments prescribe us to guard the day of rest, the Sabbath, which was regulated through religious and legal decrees; and of course, this supposes human work and other activities on the other days of the week (Ex 20:8-10).[26] The Sabbath does not only give us an opportunity to worship but also prevents us from the antisocial distortions of human labour and thus it also has a role of liberation. The Sabbath was introduced to defend the poor and even the soil has to have a rest for a year so that the poor of the population could live from it. "Those of your people who are poor can take food from it and the wild animals eat what they have left" (Ex 23:10–11). This balanced way of thinking came from that Old Testament experience that if some were accumulating wealth then they basically deprived others from it.[27] In the Old Testament, the relationship between God and His people was realized within the community of families, which had economic, social as well as religious components.[28]

In the Roman Empire, the life of the early Christians was significantly defined by their work and occupations. In the Hellenic era, Romans looked down on handlabour; Apollonius of Tyana saw social decay in work, which was considered to be a thing to be ashamed of.[29] Christians, who "belong to the world no more than I belong to the world" (Jn 17:14–16) live together with the citizens of the empire, they are present in the towns of the world, they accommodate themselves to the customs of the country; however, in other fields of life, their community presents itself to be quite surprising, since "they pass their days upon earth, but they are citizens of heaven. Obedient to the laws, they yet live on a level that transcends the law" – the author of the letter to Diognetus claims about early Christians.[30] The same era is des-

---

a lion dragging a burden along, an antelope mowing the field, a fox merchandising or a wolf selling pottery? And yet they lived without any problem! And why were they created then? They were created to serve me. And why was I created? I was created to serve my Creator. And thus if those who were created to serve me live without any problem, how much more I, who was created to serve my Creator, should live without a problem. What causes then that I have to live with troubles? It is due to my sins. Since I acted sinfully, my living is embittered." Cf. *A Talmud könyvei, [The Books of the Talmud]* Ikva Kiadó, Budapest 1989, 247.

[26] The fact that the Ten Commandments contain the command of suspending work and making the seventh day holy allows us to suppose that both in Israel and in the Middle East continual labour was normal and accepted. The work and the continuous activities of the Creator are also emphasized in the Old Testament. Ps 86:8, 95:3–5, 136:1–26, Jn 5:17, Heb 1:10, 4:4. Cf. Art. *munka, [work]* in *Magyar Katolikus Lexikon* IX, SZIT, Budapest 2004, 382–383 (Munka a Szentírásban/ [Work in the Holy Scriptures]).

[27] Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church,* 258.

[28] Cf. PERDUE, L. G., *The Household, Old Testament Theology, and Contemporary Hermeneutics,* in PERDUE, L. G.–BLENKINSOPP, J.–COLLINS, J. J.–MEYERS, C., *Families in Israel,* Westminster John Knocks Press, Louisville, Kentucky 1997, 243: The family household is at the centre of the relationship between Yahweh, greater Israel, and the land. This means that the economic, social and religious realms of ancient Israel and early Judaism were interrelated.

[29] HAMMAN, A., *Így éltek az első keresztények [This is how the first Christians lived]* SZIT, Budapest 1987, 50.

[30] Cf. *Letter to Diognetus* V, in *Apostoli atyák Ókeresztény írók (Early Christian Writers)* III, SZIT, Budapest 1980, 371–372.

cribed also by Tertullian: "So we sojourn with you in the world, abjuring neither forum, nor shambles, nor bath, nor booth, nor workshop, nor inn, nor weekly market, nor any other places of commerce. We sail with you, and fight with you and till the ground with you; and in like manner we unite with you in your traffickings. Even in the various arts we make public property of our works for your benefit."[31] Paul is accommodated by a woman who sold purple-cloth.[32]

For Christians, it was not a problem to perform the work of carpenters, stoneworkers, weavers or cooks provided that they did not have to work for pagan temples.[33] The practice of the art of healing was proposed to the Christians due to its human value, since Christ Himself applied this profession to Himself (Mk 2:17). Thus the profession of a physician (iatros) was not a drawback; indeed, it served the growth of the Church. Christians did not have reservations in connection with the activities of lawyers or judges either. For them, the only requirement was to make right judgements.[34] Christians could also occupy themselves with commerce provided that they avoided covetousness. However, the Christians who rose to affluence are reminded by *The Shepherd* of Hermas that the Church cannot be reconciled with the mundane world. However, the first Christians behaved quite reservedly when it came to the circulation of money, since both 'banking' and lending money for interest meant a constant temptation for priests and lays alike. And thus probably this was why Clement of Alexandria formulated the following warning in the middle of the second century AD: "Bankers, you should be honest."[35] Unfortunately, however, money-grubbing and enrichment finally led to the fact that during the era of the persecution of Christians many denied their faith. The *Didaskalia,* written in the third century AD, thematically lists the prescriptions of Christian life and it calls upon Christians to perform their work honestly: "Don't just walk and wander about idly in the street just to stare at the stupid comedies of people who lead a bad life; you should rather be diligent and careful in your own profession and your work."[36]

In the letters of the Apostle Paul, we often find references to the armament of the Roman warfare; however, the early Church does not encourage the congregation to choose the career of a soldier at all, even if it does not explicitly prohibit it. But the Church did dissuade Christians from choosing such careers that were in any connection with the black art, with astrology or with the circus. These were cavaliers, gladiators or simple employees who took part in the work of organization of such events. The Church also kept Christians far from the theatre, from the professions of an

[31] HAMMAN, A., *Így éltek az első keresztények [This is how the first Christians lived],* 50–51.

[32] We can find this occupation only once in the Bible, when the Apostle Paul is accommodated in the house of a woman called Lidia in Philippi, who is a purple-seller *(porphyropolis-purpuraria).*

[33] HAMMAN, A., *Így éltek az első keresztények [This is How the First Christians Lived],* 51.

[34] HAMMAN, A., *Így éltek az első keresztények [This is How the First Christians Lived],* 51.

[35] HAMMAN, A., *Így éltek az első keresztények [This is How the First Christians Lived],* 52–53.

[36] *Didaszkália vagyis a tizenkét apostolnak, Üdvözítőnk szent katolikus tanítványainak tanítása, [Didaskalia, or the Teaching of the Twelve Apostles, the Saint Catholic Disciples of our Saviour]* SZIT, Budapest 1983, 111.

actor/actress or a dancer and from all such professions that were in any way connected to the pagan cult. Thus Christians could not build or decorate their temples, they could not take care of the rituals or of the priests performing the ritual; and they could not make statues of idols for them, either. Those who had been doing these jobs before became unemployed, and the community had to maintain them. At the same time, apart from pagan cults, art did not exist at all. Thus many Christians lose their role as bread-winners due to this regulation. It became a fundamental requirement that the work that was important to make a living should also be adequate morally and meet the requirements of faith.[37]

3. THE TEACHING OF THE APOSTLE PAUL ON WORK

Paul, or more precisely Saul, at first persecuted and wanted to destroy the Church on his own initiative; however, later, on the basis of the revelation and grace given to him by Jesus Christ (Gal 1:11–16), he commenced such a committed mental, spiritual and, physical work that raised him among the apostles (1Cor 15:9–10) and he could say that "indeed, I have worked harder than all the others — not I, but the grace of God which is with me." (1Cor 15:10). The result of this multi-faceted job was that the Gospel spread at a surprising speed in the area that embraced the eastern as well as the western part of the Mediterranean Sea, including Rome.

On his second missionary route, Paul also visited Thessaloniki (48 AD) and then he writes his letter to the Thessalonians from Corinth (49 AD), which is at the same time the very first written document of the New Testament. As far as the first letter to the Thessalonians is concerned, we can say that the New Testament starts here, which also reflects the Christian way of thinking concerning work. Bible scholars suppose that Paul might have written this letter in Athens, at a considerably earlier date (41–44AD). If we consider the second standpoint true, Paul visited Greece as early as 41 AD; and thus his contribution to the spreading of Christianity is even more valuable and the results of his apostolic work is verified: the success of the reception of the Gospel by the pagans.[38]

In his letter, Paul makes reference to the fact that he is authorized by God to announce the Gospel, the objective of which is that a community should be formed in Thessaloniki based on Christian values; the same target that he had on his earlier missionary stations. One of the characteristic features of community life is work, arising from brotherly love.[39] And this, as we can also see it in the example of Paul's

[37] HAMMAN, A., *Így éltek az első* keresztények *[This is How the First Christians Lived],* 56–57.

[38] SMILES, W. M., *First Tessalonians, Philippians, Second Tessalonians, Colossians, Ephesians,* New Collegeville Bible Commentary, vol. 8., Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2005, 9.

[39] For the religious, literary, social and philosophical background of 1Thes, see: MALHERBE, A. J., *Social Aspects of Early Christianity,* Fortress Press, Philadelphia, 1983, 22–28.

life, meant hand-labour. "And to make a point of living quietly, attending to your own business and earning your living, just as we told you to" (1Thes 4:11).[40]

In the antiquity, several different concepts existed about work. There were people who saw it as the moral activity of man, but there were also others who interpreted it as unnecessary and tiring behaviour. According to the stoic philosophy, work is a habit to be learned, in the possession of which the adequate and perfect actuation can be realized.[41]

In the Roman Empire, it was the slaves who were obliged to perform physical work. Although the existence of the empire was attached to the soil, with the achievement of middle-class status, all work was done by slaves and the citizen himself did not work.[42]

The statement of Paul, which might appear to be quite strict, tells us about the Christian way of thinking concerning work. The second letter to the Thessalonians claims: "not to let anyone eat who refused to work" (2Thes 3:10) *ei tis ou thelei ergazesthai mēde esthieto*. Basically, this is a judgement over those who disregard the divine command concerning work. Paul does not only make this declamation but he also refers to the experience of others, who have told him about the idleness of some Christians: "Now we hear that there are some of you who are living lives without any discipline, doing no work themselves but interfering with other people's. In the Lord Jesus Christ, we urge and call on people of this kind to go on quietly working and earning the food that they eat" (2Thes 3:11–12). In this same letter, the Apostle confirms that his own life is an example for other Christians: "In the name of the Lord Jesus Christ, we urge you, brothers, to keep away from any of the brothers who lives an undisciplined life, not in accordance with the tradition you received from us. You know how you should take us as your model: we were not undisciplined

[40] The KJV translation uses the following expression in order to be faithful to the original text: "work with your own hands" Cf. *Újszövetség,* Magyar Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1988, 277. Paul also mentions in his letter to the Corinthians that "we earn our living by labouring with our own hands" (1Cor 4:12).

[41] The stoic philosopher of Caria, Alexander of Aphrodisia (2nd–3rd centuries AD) considers the reasonableness of hand-labour in his work entitled 'On Fate': "Habits that are not ours by nature are learnt through our activities. How could anyone become a carpenter in any other way that he often performs the tasks of a carpenter, under the supervision of a master carpenter? Since this is the way also in which we learn about virtue (man becomes abstemious by performing abstemious things), this habit apparently is not our by nature." Cf. *Sztoikus etikai antológia [A Stoic Anthology of Ethics],* Gondolat Kiadó, Budapest 1983, 469. At an earlier time (8th century BC) the work of the Greek epic poet, Hesiod entitled *Works and Days (Erga kai Hēmerai)* is a collection of the variations of soul-killing work. *Istenek születése; Munkák és napok, [The Birth of Gods. Works and Days]* Magyar Helikon, Budapest, 1974). According to him, man while tilling his own soil as a free man becomes intolerably dependent from the soil. Hesiod, who himself was an independent peasant, was preoccupied with the political and social problems of peasantry. Cf. POLÁNYI, K., *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban [Trading, markets and money in the Ancient Greece],* Gondolat Kiadó, Budapest 1984, 122–123. Chapter 4: *Hésziodosz és kora: a törzsi társadalom hanyatlása és a paraszti életmód [Hesiod and his Era: The Decadence of Tribal Society and the Peasant Way of Life].*

[42] ROBERT, J.-N., *Az ókori Róma, [The Ancient Rome],* Korona Kiadó, Budapest 2006, 159–162. *(A római ember egy napja) [A day in the life of a Roman person].*

when we were with you, nor did we ever accept food from anyone without paying for it; no, we worked with unsparing energy, night and day, so as not to be a burden on any of you. This was not because we had no right to be, but in order to make ourselves a model for you to imitate" (2Thes 3:6–9).

The words used in connection with the economy of the first Christian community allow us to take a glance at the initial days of the life of the Church. "The whole group of believers was united" – reads the Act of the Apostles – everything they had they presented it to the apostles (Cf. Acts 4:32–27). The expressions 'everything they owned was held in common,' 'none of their members was ever in want,' and 'it was then distributed to any who might be in need' let us suppose that within the first communities everybody was taken care of, and most probably the goods produced through continuous work were also common, for the benefit of the community. This community of goods expressed the best the concept of life of the Gospels. "So do not worry; do not say, 'What are we to eat? What are we to drink?' It is the gentiles who set their hearts on all these things. Your heavenly Father knows you need them all. Set your heart on his kingdom first, and on God's saving justice, and all these other things will be given to you as well" (Mt 6:31–33). However, it could also happen – as in the case of Ananias and Sapphira – that people were only pretending to hand over all their wealth (Acts 5:1–11); but it could also happen that someone was derelict in performing the necessary work, thus enjoying the benevolence of the community. The Apostle Paul turns to them with harsh words and he gives useful pieces of advice to the members of the Christian community and warns them against those who live 'without any discipline'.[43] These people are "doing no work themselves but interfering with other people's".[44] Then the Apostle calls upon the community to perform peaceful work: *meta hēsukhias ergazomenoi* (2Thes 3:12). Since here Paul talks about the tradition given by him (in the original, he uses the plural: *kata tēn paradosin,* 2Thes 3:6), this basically refers to the whole teaching of the Apostle.

Although Saint Paul expresses his rebuke in writing, yet its content is quite solemn when he refers to the name of our 'Lord Jesus Christ', to his own example and to the emphasized and order-like warning: "In the Lord Jesus Christ, we urge and call on people of this kind..." (2Thes 3:12). And he adds the following about sloth: "If anyone refuses to obey what I have written in this letter, take note of him and have nothing to do with him, so that he will be ashamed of himself" (2Thes 3:14).

Giving example, to which Paul refers with his own life example ("we were not undisciplined when we were with you") is at the same time an example to be followed ("in order to make ourselves a model for you to imitate"). The source of the

[43] The expression 'without any discipline' may refer to the guessing connected to the end of the world, which effectively absorbed the attention of Christians. The following warning completes this: "Anyone who was a thief must stop stealing; instead he should exert himself at some honest job with his own hands" (Eph 4:28).

[44] The Greek text expresses the behaviour of the slothful by approximating two verbs to each other (to work and to sliver): *meden ergazomenous alla periergazomenous* (2Thes 3:11). By using this word game, Paul ridicules this lifestyle.

example of Saint Paul ("we worked with unsparing energy, night and day, so as not to be a burden on any of you") (2Thes 3:8) *(nuktos kai hēmeras)* — which Paul consciously shows and gives to his followers is the servant-leader lifestyle that Jesus led (Mk 10:42–45; Jn 13:12–14). "In order to make ourselves a model for you to imitate." To the community of Thessaloniki, Paul mentions that "we worked with unsparing energy, night and day" as a heroic deed (2Thes 3:8). Thus besides preaching, the Apostle was doing hard work, to which he had to devote significantly more time: sometimes he even worked during the night so that he would not have to except others to take care of him; however, this also meant surplus activities for him (*en kopo kai mokhto:* 'toil and travail').[45]

4. THE TEACHING OF THE APOSTLE PAUL ABOUT WORK FOR THE CHURCH TODAY

Human work gains its proper relationship with its source, Wisdom and Love,[46] by winning over sin when it converts into the service of the greatness of God since it reveals the incomprehensible richness of Christ hidden in creation.[47] Work is an important thing; however it is not work but God is the source of life and the final objective of man.[48]

According to the teaching of the Apostle Paul, work is not something autotelic but rather a part of man's individuality through which he takes part, on the one hand, in the work of creation though a concrete activity and, on the other hand, also

[45] Paul referred to his tiring work also in his first letter to the Thessalonians: "You remember, brothers, with what unsparing energy we used to work, slaving night and day so as not to be a burden on any one of you while we were proclaiming the gospel of God to you. You are witnesses, and so is God, that our treatment of you, since you believed, has been impeccably fair and upright" (1Thes 2:9–10). The KJV translation is more faithful to the original Greek text: "our labour and travail: for labouring night and day". Cf. *Újszövetség,* Magyar Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest 1988, 280. (See also: 1Thes 2:9: "For ye remember, brethren, our labour and travail: for labouring night and day, because we would not be chargeable unto any of you, we preached unto you the gospel of God" (Íbid 275).

Although here we do not deal with the question of the author of the second Letter to the Thessalonians, but the similarities connected to the first Letter to the Thessalonians – the manifold references to tradition, to the teaching of Paul and to his other letters – show that it was actually not written by the Apostle Paul. Although repetitions may make us arrive at the conclusion that the author is the same but it was not a characteristic of Paul to borrow similar arguments or some parts from his own writings written at an earlier time. However, both the first and the second letter to the Thessalonians faithfully reflect the life of Paul and the first Christian communities, in this present case about work. Cf. SMILES, W. M., *First Tessalonians, Philippians, Second Tessalonians, Colossians, Ephesians,* 53–55. See also: MOSETTO, F., *Le lettere di San Paolo, Vol. I. Lettere ai Tessalonicesi, Lettere ai Corinzi,* Elledici, Torino 2011, 77–79.

[46] II. POPE JOHN PAUL, *Redemptor hominis* 8 (1979), SZIT, Budapest 1980, 26.

[47] Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church 262.* Work in the teaching of Saint Paul does not belong to man but always to God. Cf. Art. *munka, [work]* in *Magyar Katolikus Lexikon* IX, SZIT, Budapest 2004, 383.

[48] Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church 257.*

in the work of salvation, connected to Christ.[49] It is here where the mystic point of view enters the Paulian interpretation when he says that "it makes me happy to be suffering for you now, and in my own body to make up all the hardships that still have to be undergone by Christ for the sake of his body, the Church" (Col 1:24). Observing the burden and the tiresomeness of the work, the Christian believer in some sense, in unity with Christ, co-operates with Him in His work of redemption when fulfilling himself through his daily activities which he takes up as if they were the cross. From this perspective, work can be considered to be a tool for the sanctification and spiritualization of earthly realities in the Spirit of Christ – says the Cathecism of the Catholic Church.[50]

From the teaching of Saint Paul it is clear that work is among the most basic phenomena of life. And yet many feel it as a heavy burden that takes up almost all their day; and they cannot really see its direct objective and would be delighted to get rid of it.[51] However, persevere and intensive activities performed for the service of others inevitably suppose sacrifice since man innately tends to be selfish. Saint Paul takes part in the work of redemption of the world also by the very fact that, despite all internal and external difficulties and counteractions, he continues his work of building the Church and the world.[52] The affirmation that the Apostle Paul makes "it makes me happy to be suffering for you now" becomes encouraging also for us provided that we interpret our tiring, barren, and perhaps senseless everyday work in the light of the redemptive suffering of our Lord Christ.[53]

Saint Paul interprets the sheer existence of a believer as a possibility to sanctify his environments and his relatives (1Cor 7:12–14) and "provided that the believer realizes his faith in a more truthful and more intensive way through work, then he will sanctify even more those whom he has to get into touch with the Saviour Christ, fulfilling thus the will of God."[54]

The Apostle Paul used all his spiritual and physical energy to announce the Gospel so that this way his own spiritual and physical aptitudes would become useful, through the activity of the Holy Spirit, in the service of the salvation of people. "I

---

[49] Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church 263.*

[50] *A katolikus egyház katekizmusa [Cathesicm of the Catholic Church],* 2427, SZIT, Budapest 2002, 617.

[51] ALSZEGHY, Z., *A munka mint a megváltás folytatása [Work as the Continuation of Redemption]* in *Szolgálat* 35 (1977), 19.

[52] ALSZEGHY, Z., *A munka mint a megváltás folytatása, [Work as the Continuation of Redemption],* 20.

[53] ALSZEGHY, Z., *A munka mint a megváltás folytatása, [Work as the Continuation of Redemption],* 20.

[54] ALSZEGHY, Z., *A munka mint a megváltás folytatása, [Work as the Continuation of Redemption],* 25. The renowned Hungarian Jesuit theologian, Zoltán Alszeghy (1912–1991) finally summarizes his commentary on the basis of Paul's writings: "So does work have a redeeming power? On its own, it does not really do so; however, it does offer an opportunity for the man working according to the spirit of Christ, under the influence of the Holy Spirit, to become a part of the Saviour, a living instrument and an efficient organ." (Íbid.)

was given grace to be a minister of Christ Jesus to the gentiles, dedicated to offer them the gospel of God, so that gentiles might become an acceptable offering, sanctified by the Holy Spirit" (Rom 15:16). The Second Vatican Council talks about the natural work of Christians in the same spirit; work serves human life so that in a mysterious way the Kingdom of God be here in this world.[55]

One of the intercessions of The Liturgy of the Hours of the Roman Catholic Church formulates the correlation of the relationship between man and work really well: "God our Father, work is your gift to us, a call to reach new heights by using our talents for the good of all. Guide us as we work and teach us to live in the spirit that has made us your sons and daughters, in the love that has made us brothers and sisters. Grant this through Christ our Lord."[56] And Pope Francis, in the spirit of Saint Paul, turns to the poor and thus encourages the Church to lift up the victims of heartless exploitation and to show the power of the Church in searching for social justice.[57]

[55] Cf. *Gaudium et spes,* 39.

[56] Cf. *Az imaórák liturgiája [The Liturgy of the Hours]* III, MKPK, Budapest 1992, 875.

[57] Cf. *A Pope for the Poor,* in *Time* July 29, 2013, 14–17.

Armen und Reichen in der Verkündigung von Amos und im Amosbuch

Zoltán Kustár

I. Einleitung

Der erste Schriftprophet des Alten Testaments (Tanach) unterscheidet sich vom den anderen Propheten in der Dominanz seiner sozialen Thematik. Die Schutz der Armen, der Unterdrückten, sowie der rechtlich und existentiell Bedrängten gehörten nach der altorientalischen Königsideologie – offiziell – auch im alten Israel und Juda zu den primären Aufgaben des Herrschers. Diese Pflichten waren in den ältesten Rechtssammlungen ebenso für Israel vorgeschrieben, und andere Propheten nach Amos zogen auch die oberen Gesellschaftsschichten diesbezüglich immer wieder zur Rechenschaft. Trotzdem: gerade Amos ist derjenige, bei dem das Thema die prophetische Verkündigung ganz beherrscht. Als Schwerpunkt seiner Kritik geht dieses Thema des entleerten Kultes und der Rechtsverletzungen voran, und dient beinahe immer zur Begründung seiner Gerichtsworte.[1] Die hochmütigen (6,1; 9,10) Reichen können sich mächtige Bauten (3,10f; 5,11; 6,8.11), Winter- und Sommerpalast (3,15), mit Elfenbeinintarsien verzierte Möbel (3,12.15; 6,4), ausgiebige Mahlfeiern (4,1; 6,4–6; 8,10) und Opfern in Menge leisten (4,4; 5,22). Sie erwarben ihr Reichtum aber durch Gewalt, Unterdrückung und Plünderung (3,10b; 4,1; 5,11.12; 8,4–6). Die Armen werden wegen der geringsten Schuld als Sklaven verkauft (2,6; 8,6) und die Richter werden bestochen, um den Rechtsbehelf der Armen zu berauben (2,7b; 5,7.10.12.15; 5,24; 6,12), wobei die Reichen kein einziges Zeichen der Entsagung, der Selbsteinschränkung, der Wohltätigkeit oder wenigstens des Mitgefühls geben: sie treiben ihre Geschäfte mal unter dem Deckmantel der Gesetzlichkeit (2,6), mal aber prahlend in aller Öffentlichkeit (2,7a.8), ohne mindestens auf den Anschein der Gesetzlichkeit zu achten.

II. Vorläufige Beobachtungen

Als vorläufige Bemerkungen müssen wir hier zwei Thesen formulieren: Die Zeit, in der Amos auftrat, gehörte nicht zu den wirtschaftlich schweren Epochen Israels, im Gegenteil: die beiden jüdischen Staaten erlebten in den 760-er Jahren v. Chr. eine ihrer (letzten) Blütezeiten und Amos selbst gehörte nicht zur sozialen Schicht der Armen und Ausgelieferten, sondern zu den Wohlhabenden.

[1] Siehe z.B. Schmidt, W. H.: Einführung in das Alte Testament, 5., erweiterte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1995, 204; Rózsa H.: Az Ószövetség keletkezése, Bd. II, 2., átdolgozott kiadás, Szent István Társulat, Budapest, 1996, 56.

Die Tätigkeit von Amos im Nordstaat fiel in eine der bedeutendsten goldenen Zeitalter Israels. Die Assyrer brachen die Macht von Damaskus – der große Rivale im Osten – am Ende des 9. Jh. v. Chr., und Assyrien war zugleich an der weiteren Expansion nach Westen gehindert. Jerobeam II. (787–747) und auch Ussija (773–737) im Südstaat nützten dieses Machtvakuum aus und machten bedeutende Eroberungen. Jerobeam II. eroberte die von den Ammoniter und Moabiter eroberten Gebiete in Ost-Jordanien zurück, und besetzte bedeutende nichtisraelitische Gebiete im Norden und Westen (6,13. vgl. 2Kön 14,25ff). Durch die Eroberungen Ussijas im Süden erreichte das Gebiet der beiden jüdischen Staaten etwa die Ausdehnung des salomonischen Reiches. All das führte zu einem wirtschaftlichen Aufschwung und zu einem gestiegenen Lebensniveau sowohl im Norden als auch im Süden. Vom diesem Wohlstand profitierten vor allem die städtischen und führenden Schichten; die Bauern im Lande beteiligten sich an diesem Wachstum nicht, viele haben sich sogar wegen der Schuldsklaverei und widerrechtlichen Ausbeutung verarmt, oder sind Lohnarbeiter von selbständigen Kleinproduzenten geworden.[2]

Die politische Sicherheit und der wirtschaftliche Wohlstand wurden in Israel als Gottes Segen betrachtet. Sie führten zu einem falschen Sicherheitsgefühl, dass man der Wille Gottes vollständig erfüllt. Die Menge der Opfer und die glänzenden Äußerlichkeiten der kultischen Handlungen steigerten weiter dieses falsche Sicherheitsgefühl, was das Erwählungsbewusstsein Israels noch weiter verstärkte.[3]

Es gaben vor Amos vielleicht mehrere Propheten wie Elija oder Elischa, die gegen der Vornehmen auf die Seite der Menschen wie Nabot traten. Doch prägte der aus Juda gekommene „aufwieglerische Fremdling" durch seine überraschenden Entschlossenheit und Mut den Gedanken der Verantwortung für die Armen am tiefsten ins kollektive Gedächtnis des Nordstaats ein, indem er die Idee der Solidarität als Gottes Wille identifizierte und als Basis der gesellschaftlichen Stabilität aufzeigte.

Zugleich lebte Amos in Juda, in Tekoa, wo er sein Unterhalt mit Schafhaltung und Züchtung von Maulbeeren sicherte (1,1; 7,14–15). Die frühere Tradition stellte Amos gerne als ein armer und einfacher Mann vor, der das Wort für seine eigenen Schicksalsgefährten gegen die Reichen einlegte. Das hebräische Wort *nōqēd* in der Überschrift des Buches bedeutet aber nicht den einfachen Hirten, der die Herde von anderen behütet, sondern vielmehr den reichen Schafhalter selbst: Dasselbe Wort bezeichnet Mescha, den König von Moab in 2Kön 3,4, der – nach dem biblischen Bericht – hunderttausend gemästete Lämmer und Widder dem König von Israel jährlich als Tribut lieferte.[4] Bei der Auseinandersetzung mit dem Priester Amazjah (7,10–17) bezieht sich Amos stolz auf seine beiden Berufe, um seine finanzielle Unabhängigkeit zu betonen: er ist kein „Lohnprophet", der Geld verdienen will. Nein, er prophezeit wegen des zwingenden Wortes Gottes, welches ihn wie ein „brüllender Lö-

[2] Rózsa: Az Ószövetség keletkezése, 48f.

[3] Rózsa: Az Ószövetség keletkezése, 57.

[4] Siehe Wolff, H. W.: Joel und Amos (BKAT XIV/2), 3. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985, 154; Szabó, A.: Ámós könyvének magyarázata, in: Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata. Bd. II, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1995, 870.

we“ dazu drängt (vgl. 1,2; 3,8). Die Form und das Inhalt seiner Verkündigung zeigt, dass er ein gebildeter und erfahrener Mensch ist, der die politischen Ereignisse seiner Zeit, die Geschichte der Nachbarvölker und ihre Städte gut kennt: das charakterisiert ihn wieder eher als einen wohlhabenden, viel gereisten Großbauer, und weniger als einen einfachen Hirten, der fremde Herden hütet.[5]

Welchen Ertrag können diese beiden Beobachtungen zu unserem Thema liefern? Erstens, dass das allgemeine Armut auch ein wichtiges und zu lösendes Problem ist, aber die auseinander klaffende Wohlfahrtsschere der sich im Aufschwung befindenden Gesellschaft genauso als Anlass der göttlichen Besorgnis gilt. Beim Aufschwung eines Landes ist keinen Verlust zuzulassen und keine abbröckelnde Schicht preiszugeben. Die Gruppen, welche die scheinbar egalitäre Chance des Wachstums nicht ergreifen oder nicht ergreifen können, können mit vollem Recht auf die Aufmerksamkeit Gottes und seiner Leute rechnen. Die Solidarität für diese Menschen ist göttliches Gebot, dessen Erfüllung das Kriterium der prophetischen Beurteilung der ganzen Gesellschaft ist.

Die zweite Botschaft für uns besteht darin, dass eine Gesellschaft, die auf den Willen Gottes achtet, nie als Schauplatz der Auseinandersetzungen von Gruppeninteressen definiert werden kann. Nach einem falschen Verständnis von Demokratie sollten alle gesellschaftlichen Gruppen ihre eigenen Kämpfe führen und ihre eigenen Interessen durchsetzten. Der Wähler muss und soll die Interessen von Anderen grundsätzlich nicht berücksichtigen, sondern seine eigene vertreten, denn die markant profilierten und vertretenen Gruppeninteressen werden sich ihren Ausgleich im Spiegel der Wahlergebnisse während der Koalitionsverhandlungen einigermaßen ausgleichen. Amos kämpft aber nicht für die Interesse seiner eigenen gesellschaftlichen Gruppe, sondern er tritt – so zu sagen – gegen die Interesse seiner eigenen Gruppe für die Elenden, Armen und Unterdrückten ein, die für sich nicht kämpfen können. Es geht bei ihm um ein „positives Diskriminieren“ nach dem Befehl Gottes, um das Zurückdrängen der Eigen- und Gruppeninteresse zum Nutzen von Anderen. Amos führt einen Kampf für diejenigen, die ihren eigenen Kampf nicht führen können.

III. AMOS 2,6-8

Nach dieser Einführung in die Armenthematik von Amos wollen wir als Beispiel den Abschnitt Am 2,6–8 näher analysieren.

[5] Siehe in Anm. 4.

Die Völkersprüche von Amos (Am 1,2–2,16) werden mit einer Strophe geschlossen, die die Sünden Israels aufdeckt (2,6–2,16).[6] Die Struktur der Strophe ist in seiner heutigen Form ziemlich unregelmäßig. Die Versen 2,6b und 2,7a bilden zwei poetische Zeilen von je zwei parallelen Hemistichen mit dem Metrum 3+3. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde hier die ursprüngliche poetische Form des Abschnitts bewahrt, denn auch weitere Teile des Gedichtes zeigen die gleiche Struktur und dasselbe Metrum. Die beiden Zeilen werfen ausschließlich soziale Misshandlungen vor. Man kann Vers 2,7b zwar in zwei Halbzeilen aufteilen, welche aber einerseits vier Hebungen beinhalten und miteinander keinen poetischen Parallelismus bilden, andererseits erwähnen sie sexualethische und religiöse Schulden, aber kein Sozialen. Die ganze Zeile muss also ein späterer Einschub sein.[7] Die Abschnitte 8aα.bα bestehen wieder aus drei Hebungen, werfen wieder soziale Missständen vor, und die beiden parallelen Halbzeilen zeigen die metrische Form 3+3. Die eingefügten 8aβ.bβ legen diese Vorwürfe nachträglich in einem sozial-kultischen Zusammenhang, und formen die beiden Halbverse in zwei parallelen Qina-Zeilen mit 3+2 Hebungen um[8]:

(6a) So spricht der HERR: Wegen der drei Vergehen Israels *Und wegen der vier will ich ihrer nicht schonen:*	3+3
(6b) Denn den Gerechten verkaufen sie für Geld *und den Armen für ein Paar Schuhe.*	3+3
(7) Sie treten den Kopf der Armen »in den Staub der Erde« *und die Elenden drängen sie ab.*	3+3
»Und gehen Sohn und Vater zur selben Frau, um meinen heiligen Namen zu entweihen.«	---
(8) Und auf gepfändeten Kleidern räkeln sie sich »neben jedem Altar« *und sie trinken den Wein der Gebüßten* »im Haus ihres Gottes«.	3+3

Wenn wir uns jetzt der Grundschicht der Strophe zuwenden, finden wir drei Anklagen darin. Alle drei Anklagen beziehen sich auf die Unterdrückung der Armen – kritisieren aber verschiedene Techniken und Dimensionen dieser Unterdrückung.

---

[6] Zur Komposition und Redaktionsgeschichte der Fremdvölkersprüche siehe zusammenfassend Kustár, Z.: Prófétáк, költők, redaktorok: Ámósz idegen népek elleni próféciájának hagyományozástörténete (Ám 1,3–2,16*), in: ders. (Hg.): „Mint folyóvíz mellé ültetett fa…" Emlékkötet Dr. Módis László professzor századik születésnapjának tiszteletére (DÓTTF 3), Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2003, 63–85.

[7] So die BHS und Dietrich, W.: JHWH, Israel und die Völker beim Propheten Amos, ThZ 48 (1992), 315–328, hier S. 321. Nicht den ganzen Halbvers, sondern nur deren zweiten Hälfte (2,7bß) betrachten als Einschub z.B. Schmidt, W. H.: Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, ZAW 77 (1965), 168–193, hier 178f., Anm. 31; Wolff: Joel und Amos, 163; Jeremias, J.: Der Prophet Amos (ATD 24/2), Vandernhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, XXI, Anm. 13; Rotzoll, D. U.: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (BZAW 243), Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1996, 60., Anm. 84, und S. 64.

[8] So schon Marti, K.: Dodekapropheton (HCAT 13), Tübingen, 1904, 168, dann z.B. Wolff: Joel und Amos, 163; Rotzoll: Redaktion, 60, Anm. 84 sowie S. 66f; Jeremias: Amos, 24.

Im Hintergrund von Vers 2,6b steht das System der Schuldknechtschaft.[9] Das war in Israel, wie auch im Alten Orient, eine legitime Institution der Gesellschaft, und das System wurde innerhalb der biblischen Tradition nie angefochten. Wenn der Schuldner seine Schuld nicht begleichen konnte, durfte er seine Familienmitglieder, oder sich selbst zum Verkauf anbieten, um seine Schuld abzuzahlen (Ex 21,1–11; Lev 25,39–46; Deut 15,12–18). Die Regelungen der alttestamentlichen Gesetzbücher versuchen allerdings das System einigermaßen zu humanisieren, insofern sie mit dem Sabbatjahr den leistenden Dienst in sechs Jahren maximieren (Ex 21,1–11; Lev 25,1–22; Deut 15,1–18).[10]

Worin die Reichen hier nach Amos vergehen, ist also in sich eigentlich nicht gesetzwidrig. Der Prophet aber vermerkt ihnen die herzenslose Anwendung des Systems als übel: auch die geringste Schuld wird hart einkassiert, und die Armen werden sogar „um ein Paar Schuhe" als Schuldensklaven verkauft.[11] Die Anklage des Propheten trifft also die Unangemessenheit der Schuld und Sanktion, beziehungsweise die Außerachtlassung der Billigkeit, Barmherzigkeit und der Frage nach der persönlichen Verantwortung des Betroffenen. Was hier angefochten wird, läuft durchaus unter dem Deckmantel der Legalität.[12] Das Gesetz – ohne Herzensliebe – kann auch töten, und man kann sich durchaus innerhalb der Grenzen der Gesetzmäßigkeit auch unmenschlich benehmen. Bloß mit Gesetzen kann ein Staat wohl nie die Reichen zur Solidarität gegenüber den Armen zwingen – das vermögen nur das in den Herzen geschriebenen ethischen Geboten.

Nach der zweiten Anklage werden die Anliegen der Armen abgewiesen (2,7a). Der Schein der Gesetzlichkeit ist dabei noch immer aufrecht erhalten. Nun geht es hier um direkte oder indirekte Beeinflussung der Richtenden, was wie im ganzen Alten Orient, so natürlich auch in Israel verboten war (siehe Ex 23,6.8; Deut 16,19; 24,17).[13] Die bestochenen Richter urteilen befangen gegenüber den Armen, und verhindern, dass sie ihre Anklagen im gesetzmäßigen Rechtsverfahren zur Geltung bringen. Amos lässt keinen Zweifel daran, dass es hier um rechtmäßige Anklagen gegenüber hochmütigen Tyrannen geht (vgl. Am 5,12), die „auf den Kopf der Armen treten" (text. em.). Hinter der Maske des regulären Rechtssystems stehen verhüllte Verflechtungen, Geheimpakte und schließlich Korruption.

Die dritte poetische Zeile (2,8aα.bα) bildet den Gipfel der Anklagen, indem sie die offene Prahlerei der Reichen mit ihrer Unterdrückung schildert. Nach dem alttestamentlichen Gesetz muss der verpfändete Mantel am Abend dem Schuldner zurückgegeben werden (Ex 22,25; Deut 24,12f), und von der Witwe durfte es überhaupt nicht zum Pfand abgenommen werden (Deut 24,17). Wenn das „Ausbreiten"

[9] Jeremias: Amos, 21.

[10] Siehe Hamar, I.: Adós, adósság, in: Bartha T. (Hg.): Keresztyén Bibliai Lexikon, Bd. I, Kálvin János Kiadó, Budapest, 1993, 15–16, hier S. 15.

[11] Wolff: Joel und Amos, 201.

[12] Jeremias: Amos, 22.

[13] Wolff: Joel und Amos, 202.

der Kleider hier das Herrichten eines Nachtlagers zum Schlafengehen meint (vgl. Ex 22,26; Deut 24,12), dann klagt Amos die Übertretung dieser Regelungen an.[14] Wenn aber das Wort hier im breiteren Sinne das Herrichten von Sitzplätzen zu einem Festmahl beschreibt, ist hier wiederum „der übersteigerte Missbrauch in sich legaler Rechtsordnungen" im Blick.[15] Denn normalerweise dient das Pfand nur als Kaution, und sollte bis zum Rückkauf in unveränderten Zustand aufbewahrt werden. Nach der Anklage von Amos tragen aber die Reichen die gepfändeten Kleider zwar nicht an sich, doch sie nehmen sie zu einem Festmahl mit, wo sie sie auf den Boden legen, um ihre Kleidung vor Abnützung und Verschmutzung zu schonen.[16] Dies beschädigt einerseits den Schuldner, gilt anderseits auch als schwere seelische Demütigung: Die Leute konnten wahrscheinlich den Mantel des anderen auch zu jener Zeit gegenseitig erkennen – wie auch wir den Wintermantel des anderen, wovon man selten mehrere Stücke besitzt, meistens erkennen können. Jeder kann also an dem gepfändeten Mantel sehen, wer und wie lange dem fröhlich Feiernden verschuldet ist.

Die späteren Einschübe der Israel-Strophe stellen die ursprünglichen sozialen Anklagen in sexual-moralischen Zusammenhang, beziehungsweise sie stellen diese mit der von moralischen Ansprüchen unabhängig betrachteten Kultpraxis in Kontrast. Die Reichen missbrauchen sexuell die ihnen sozial ausgelieferten (versklavten?) jungen Frauen (2,7b),[17] und räkeln sie sich auf die gepfändeten Kleidern am gottesdienstlichen Festessen direkt neben dem Altar (2,8aβ.bβ): ihr religiöser Eifer und das totale Unverständnis gegenüber den Armen erscheint als schreiender Kontrast – vor den Augen jeder wohlgesinnten Menschen und vor Gott im Tempel.

Das Prophetenwort trifft uns, rüttelt auf und vermittelt eine Botschaft – der Redaktor des Buches ordnet und interpretiert hier die Tradition, und lässt die Zusammenhänge bemerken. Der Endgestalt des Textes sagt – und das ist die dritte These meines Referats – dass die Solidarität gegenüber den Armen sich nicht von der allgemeinen ethischen Kondition der Gesellschaft trennen lässt. Bei den sich an Gottes Willen orientierenden Menschen hängt die Solidarität gegenüber den Armen mit den Vorstellungen und Erwartungen vom Kult untrennbar zusammen.

IV. DIE ARMENTHEMATIK IM STRUKTUR DES AMOSBUCHES

Als letzter Punkt möchten wir noch hervorheben, dass die späteren Redaktoren das besondere Gewicht der Armenthematik bei Amos durchaus wahrgenommen haben und diese Thematik innerhalb der Struktur des Buches in wichtigen und bedeutsamen Stellen zu platzieren suchten. Bei dieser Frage können wir uns vor allem an

[14] So Wolff: Joel und Amos, 203.

[15] So Jeremias: Amos, 23.

[16] Ebd.

[17] So nach Jeremias: Amos, 22f – gegenüber von Wolff: Joel und Amos, 202f, nach dessen Sicht der Aspekt der sozialen Abhängigkeit im Text nicht vorhanden sei.

Rottzolls Feststellungen hinweisen, dessen Ergebnisse von mir auf Ungarisch eingehend dargelegt und teilweise kritisch weitergeführt wurden.[18]

IV.A: DIE MAKRO-STRUKTUR DES BUCHES: 1-2 + 3-7 + 8-9

Den Kern des Amosbuches bilden die Gerichtsworte in den Kapiteln 3–7. Es wird einerseits mit dem Zyklus der Völkersprüche, welche ursprünglich fünf Strophen hatte, anderseits mit der ebenso fünfgliedrigen Reihe der Amos-Visionen gerahmt. Beide Kompositionen folgen dem gleichen Schema, und haben die gleiche Hauptaussage: das in 3–7 angekündigte Gericht ist nicht mehr aufzuheben, und der baldige Niedergang des Landes ist verdient.[19]

A) 1,2–2,16: Völkersprüche: keine Vergebung für Israel
B) 3–7: Aufdeckung der Sünden Israels
AA) 7–9*: Visionen: keine Vergebung für Israel

Als Summe der Anklagen von Amos erscheint die Armenthematik durch 2,6–8 markant auch in diesem äußeren Rahmen.

IV.B: DER INNERE KERN VON 3-7: DER ABSCHNITT 5,2-17

Im Kern von Am 3–7* steht die konzentrische Komposition 5,2–17. Den innersten Kern bildet hier der Lobpreis Gottes, dessen Gericht nicht mehr aufzuhalten ist (D). Dies wird als eine innere Schale von zwei parallelen Elementen der Aufdeckung der Sünden (C und CC) umgegeben, beziehungsweise durch die Vermeidung des Gerichts und die (bedingte und theoretische) Möglichkeit des Überlebens als äußere Schale (B und BB) umarmt. Als äußerste Rahmung hält das unvermeidbare Todesurteil das Ganze zusammen (A und AA).[20]

A) 5,(1.)2–3: Unvermeidbares Todesurteil
B) 5,4–5(.6)*: (Bedingte) Möglichkeit des Lebens
C) 5,7: Aufdeckung der Sünden
D) 5,8–9: Gerichtdoxologie
CC) 5,10–13: Aufdeckung der Sünden
BB) 5,14–15*: (Bedingte) Möglichkeit des Lebens
AA) 5,16–17(.18–20): Unvermeidbares Todesurteil

[18] Siehe ROTTZOLL, D. U.: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs (BZAW 243), de Gruyter, Berlin – New York, 1996; KUSTÁR, Z.: *Ámósz könyvének makro-struktúrája,* in: Győri I. (Hg.): Hit és Tudomány. Tanulmányok Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára professzor asszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára, Debreceni Református Hittudományi Egyetem – Sárospataki Református Teológiai Akadémia – Doktorok Kollégiuma Újszövetségi szekciója, Debrecen – Sárospatak, 2005, 175–197.

[19] Kustár: Ámósz könyvének makro-struktúrája, 190f.

[20] Kustár: Ámósz könyvének makro-struktúrája, 176f.

Den Inhalt der Elemente C) und CC) bilden das Verachtung des Gesetzes und der Gerechtigkeit (5,7), sowie die Ausbeutung der Armen und die Beraubung ihres Rechts (5,10.12) – sie sind dieselbe Anklagen, welche in der Israel-Strophe erwähnt wurden.

IV.C: Die innere Schale um den Kern: 3,9-4,5 + 5,21-6,14

Die Gerichtsworte gegen Israel umrahmen den Abschnitt 5,2–17 als eine innere Schale. Innerhalb dieser Schale – wieder im Zeichen des symmetrischen Chiasmus – bilden die folgenden Abschnitten und Themen konzentrische Schichten um den Kern herum: Kritik am entleerten Kult (E und EE), die Anklagen gegen der Führungsschicht in Samaria (D und DD), die Gerichtsankündigung an den Wohnungen von den Reichen (C und CC), eine kurze Scheltrede mit dynamischen Tiergleichnis (B und BB), und zwei parallelen Abschnitte mit Völkerthematik und Erwähnung eines Volkes, welches als Gerichtsinstrument Gottes dient (A und AA).[21]

A) 3,9–11: Völker – ein Volk als Instrument des Gerichts
  B) 3,12: Anklage gegen Israel: Tiergleichnis
    C) 3,13–15: Gegen die Häuser
      D) 4,1–3: Anklagen gegen die Leiter Samarias (Frauen)
        E) 4,4–5: Nutzloser Gottesdienst: Anklagen gegen das Volk
          F) 5,1–17 (+ 5,18–20): Unvermeidbares Gericht*
        EE) 5,21–27*: Nutzloser Gottesdienst: Anklagen gegen das Volk
      DD) 6,1–7: Anklagen gegen die Leiter Samarias (Männer)
    CC) 6,8–11: Gegen die Häuser
  BB) 6,12: Anklage gegen Israel: Tiergleichnis
AA) 6,13–14: Völker – ein Volk als Instrument des Gerichts

Die Anklage-Elemente C) – CC) und B) – BB) bestehen auch auf dieser Ebene aus der sozialen Anklagen von Amos und richten sich gegen die schlemmerischen Reichen, die Unterdrückung der Armen und die Missachtung der Gesetze gegenüber den Vornehmen.

IV.D: Die äußere Schale um den Kern: 3,2.3-8 + 7,10-17

Um den Abschnitt 3,9–6,14 herum, als eine Art äußere Schale, bilden Am 3,2.3–8 und 7,10–17 einen Rahmen, der vor und nach den Prophetien gegen Israel als Zusammenfassung der Verkündigung des Propheten und als seine Legitimation dienen. Auf dieser Ebene der Struktur des Buches taucht die Armenthematik nicht mehr auf.[22]

[21] Kustár: Ámósz könyvének makro-struktúrája, 177–179.

[22] Kustár: Ámósz könyvének makro-struktúrája, 179f.

A) 3,2: Zusammenfassung der Verkündigung des Propheten
B) 3,3–8: Legitimation der Sendung
C) 3,9–6,14: Sprüche gegen Israel
BB) 7,10–15: Legitimation der Sendung
AA) 7,16–17: Zusammenfassung der Verkündigung des Propheten

IV.E: ZUSAMMENFASSUNG

Wir sehen also, dass die sozialen Anklagen des Propheten Amos in den Kern der chiastischen Komposition des Buches stehen. Dieser Kern wird von außen durch die Kultkritik gerahmt, und dies alles wird von außen nun wiederum mit der scharfen Sozialkritik der raffenden, unterdrückenden Reichen umgegeben.

Es ist klar, dass man unter diese Anklagen keine Prioritäten setzen kann. Die Intention der Redaktoren waren wohl eher, den klaren und untrennbaren Zusammenhang zwischen den sozialen und kultischen Sünden zum Ausdruck zu bringen – wie dies durch die Erweiterungen der Israel-Strophe in 2,7–8 meisterhaft dargestellt wird. Ein Zusammenhang von Ursache und Folge kann und soll auch nicht anhand solcher strukturalistischen Anordnungen festgestellt werden. Führte der entleerte Kult zum Verschwinden des Solidaritätsgefühls in Israel? Oder erhärtet die fehlende Solidarität die Herzen, bis der Kult als Folge dessen in eine leere Formalität sinkt? Eins ist aber sicher: Nach Amos und nach den Redaktoren seines Buches gehören Kult und Solidarität am engsten zusammen. Wenn man also die Krankheit des einen heilen möchte, muss auch das andere pflegen. Wenn der Kult leer und unbeseelt ist, kann die Idee der Solidarität den Menschenherzen nicht prägen – und wenn es keine wirkliche Solidarität und Verantwortung gegenüber den Unterdrückten gibt, wird unser Gottesdienst „zum tönenden Erz und zur lärmenden Zimbel“ (vgl. 1Kor 13,1).

Ohne auf gezwungener Weise in christliche Applikationen einzugehen kann man feststellen: die neutestamentliche Offenbarung nahm diese Botschaft des Amosbuches positiv auf, und stellte sie – mit der Radikalisierung des Gebots der Nächstenliebe – in den Mittelpunkt ihrer eigenen Ethik.

Considered and short-sighted offerings (Mark 12,41-44)

Lehel Lészai

God gave man a body and creation reached its fulfilment in this body. And this is when our material worries began. Caring for this body and this life entails financial efforts among several other elements. The Creating God has a comprehensive claim on his creations. Thus the practice of donation is the expression of the compliance to this claim.

The Jewish way of practicing piety involved making offerings, praying and fasting (Mt 6,1–18). Donation denoted the fact that everything came from God, even material goods. In order for someone to give back to the original donor, he had to return a part of the largess out of gratitude. This could be done whether through a contribution placed in the offertory box as in the case of the poor widow, or through the means of giving alms to the needy (Jewish and newcomers alike), or even through the practice of tithe. Orthodox Jews managed to express their gratitude toward God through the practice of making offerings. "Making offerings has two elementary criteria. The first one is the voluntary nature of it, and the second one is the way in which it is organized. The first sets it apart from the fulfilment of compulsory laws (Ex 35,29 and Deut 16,10), the second one delimits it from individual beneficence."[1]

In the Old Testament the financial stratification of society was a direct result of the banishment from the proximity of God. People began living lives which were financially differentiated, and thus the notions of poverty and wealth were born. This is why Agur, the son of Jakeh from Massa sighs thusly: "give me neither poverty nor riches, but give me only my daily bread. Otherwise, I may have too much and disown you and say, 'Who is the Lord?' Or I may become poor and steal, and so dishonour the name of my God." (Proverbs 30,8b–9) This sincere request unveils financial polarization as a potential threat.

1. Jesus observes the practice of making offerings (verses 41-42.)

This story is among the few which appear exclusively in the gospels according to Mark and Luke. After Jesus delivers the five discourses and the seven woes in detail in Matthew 23 (cf. Mark 12,38–40 and Luke 20,45–47 for a summary), he takes a

[1] Szabó Csaba, "Adakozás" in Bartha Tibor (ed.), *Keresztyén Bibliai Lexikon,* I. kötet (Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1993), 10.

short break and keeps on observing the people.[2] In the time of Jesus there were thirteen offertory boxes in the temple of Jerusalem. Jesus sat down in front of one of these boxes, which denotes the fact that a teaching will follow, or to be more exact a teaching will continue as Jesus had already began his teaching in the temple in the preceding two pericopes (verses 35–37 and 38–40). In the preceding verses Jesus speaks a diatribe against the wise teachers of the law and the Pharisees. This narrative of events follows as a counter to what had been depicted earlier. The scene happens in the court of the women[3]. This was the nearest court to the temple, where women and children could attend the service (Josephus, Ant. 19.294). This was the place of the offertory boxes, into which the people could place their donations done by free will as well as the half-shekel temple tax. It was compulsory for men to pay the half-shekel, whereas donations given by free will could be placed in any one offertory box. Anybody could observe the process of donation just as Jesus and his disciples did. R. T. France dares to venture as far as stating that this might have been a tourist attraction.[4] According to the Mishna, the thirteen shofar-chests were set there to receive the various offerings of the people. Sheq. 6:5).[5] These chests were carved in the shape of shofar and ram horns and their pointy parts were faced upwards thus preventing theft. Jesus is observing the way in which the people are making their donations, and the verb used for observing is used in past continuous tense which denotes the fact that the act itself goes on without interruption.

It is a joyful thing seeing how in front of Jesus a multitude of people pass by, because this implies that the number of temple goers was truly high. It might seem a bit odd that Jesus, who is the prophet of God's kingdom to come, is truly interested in the process of donation. He does not simply take a glimpse at it, or skim past the process. Up until this point he always favoured the spiritual side of things rather than the material aspects. He only focused on the later if necessity arose (see also Mark 2,1–12, or Mark 6,30–43 – feeding the five thousand). The swarm of people takes part on the service in the temple and makes donations on the way out. This is the peculiar scene being observed by Jesus. The word chalkos means copper or bronze and it denotes the raw material from which the money was coined. The drachma was a Greek coin approximately similar in worth to the roman denarius. This was a silver coin which weighed about four grams. A stater was worth four drachma, which means it weighed about sixteen grams. When only "silver" is mentioned, we have to under-

[2] William Hendriksen, *Mark*. ([New Testament Commentary], Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1987), 505.

[3] Herbert Haag (ed.), *Bibliai Lexikon* (Budapest, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, 1989), 838.

[4] R. T. France, *The Gospel of Mark* ([A Commentary on the Greek Text. NIGTC], Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, Carlisle, The Paternoster Press, 2002), 489.

[5] New Shekel dues, Old Shekel dues, Bird-offerings, Young birds for the whole offering, Wood, Frankincense, Gold for the Mercy-seat, and the remaining six were for Freewill-offerings. James R. Edwards, *The Gospel according to Mark* ([The Pillar New Testament Commentary], Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., William B. Eerdmans Publishing Company, Leicester, England, Appolos, 2002), 380–381.

stand shekel by it, which means a coin that weighs 14.55 grams. The copper or bronze coins mentioned in the story are spare change lower in value compared to that of a denarius. Jesus is observing the generous donation of this spare change.

The author mentions that many of the rich people present donated a lot in the offertory box. We obviously have to think of silver and gold coins just as in the case of the half-shekel of the temple tax. This mentioning does not have any negative connotation to it. The problem doesn't lie in the fact that the rich are more giving than the poor. Jesus doesn't start his discourse here against the rich. In the Indian, Greek and rabbinic literature we find similar accounts where the offerings of the poor (even widows) are valued, and the offerings of the rich are also mentioned.[6] The Hasidic story entitled "The donor", depicts the ways in which one is able to make a donation, give a financial aid.[7]

As a counterpoint to the previous elements a beggar poor widow appears (ptochos). Gundry goes as far as boldly stating that the widow is as poor as a beggar because the teachers of the law devour widows' houses (in light of the events described in verse 40). This verse is truly close to the pericope in sight but the conclusions drawn by Gundry seem to be somehow forced. If Jesus were to talk about the sacrifices of the teachers of the law, he would point this out clearly. It is my opinion, that the story follows its natural course by the arrival of the widow, who plays an important part in the following events due to the fact that it gives a basis for Jesus' conclusion and to the lesson given to the disciples.

The widow's offering of two small copper coins worth only a few cents, represents a natural step in the chain of events breaking the flow of endless people making offerings, who are marching in front of Jesus. One may ask how Jesus knew that the widow's offering was made up of two small copper coins if he sat rather far from the offertory box. This assumption has several plausible explanations. If the offering was made for the support of the priesthood's work, then the priest present would verify the authenticity of the coin, he would inquire about the purpose of the offering, and he would certify that it was according to the prescribed sacrifice. After this the priest would direct the donor to the appropriate offertory box. All this would happen in a loud voice, so everyone in the surroundings would hear the indications. In spite of

---

[6] Dóka Zoltán, *Márk evangéliuma* (Hévizgyörke, Hévizgyörki Evangélikus Egyházközség, 2005[2]), 269.

[7] When in saying grace, Rabbi Baruch came to the passage "Let us not require gifts of flesh and blood and not the loan of them, but only your full, open, and holy hand", he repeated three times these words with piety. When he finished the blessing, his daughter asked him: – Father, why do you prayed with so much devotion for not depend from peoples donations? As you don't have any other income, beside what the people who are coming to see you give you freely and gratefully! You should know, my daughter – he answered her – that there are three ways to offer money to the caddiq. There are some who say: "I want to give you something. I am that kind of person who gives gift to the caddiq." Those are of whom it is said: "Don't let us to depend on their gifts." Others do reckon: "What I offer to this pious man, it will serve to my favour." They would turn to the taxation of heaven as well, so they just lend money. But there are also those, who know: "This money was given to me for the caddiq by God, and I am His envoy." They serve the full and open hand. Martin Buber, *Haszid történetek,* I. (Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1995), 165–166.

this, the willing nature of the offering would suggest that the person of the widow denoted the measure of her poverty. A more likely hypothesis would be that the chime of the coins unveiled the magnitude – or as in this case the insignificance – of the offering. France notes that the widow might not have been the only one making a donation this small. It is only that Jesus chose to highlight this particular person.[8] The poverty of the woman is reflected in the size of her offering. The cent (lepton) was the smallest piece of currency used in Palestine.[9] A shekel was worth four hundred leptons. The author emphasizes that the widow dropped both her remaining cents into the offertory box. This goes to underline that she could have kept one to tend to her own existential needs. The two cents were equivalent to a quadron (kvadrantes – the Greek transcription of the Latin denomination). The quadron (or kodrantes) was the smallest Roman coin in worth. Four quadrons were worth one as (or assarion). Two leptons were worth one denarius, which was a day's wage's one-sixty-fourth part.[10] Some (i.e. Lane) conclude from the mentioning of the quadron, that Mark was doing his writing in the West as this denomination was not particularly used in the East.[11] Others argue that one cannot reason alongside the Roman origin of the gospel based solely on this assertion (i.e. France and Schürer). This is due to the fact that the denomination of the coins was primarily used in the Roman form in Palestine rather than the Greek or Hebrew one. The donations made in the offertory box served the purpose of the temple, because all types of gifts for the needy were gathered separately. We have to mention the fact, that the name of the widow is not mentioned although Jesus will impart a very important teaching arising out of this deed and attitude.

2. JESUS APPRAISES THE PRACTICE OF MAKING OFFERINGS (VERSES 43-44.)

Jesus summons his disciples, thus the teaching is intended exclusively for them and not the rich, or teachers of the law, or even the affluent teachers of the law. Only a small number of listeners receive this important teaching, which will broaden in per-

[8] France, *Mark,* 493.

[9] The tiny lepton was first minted during the Maccabean period. While its small size made legible stamping difficult, it has been possible to determine particular patterns and to assign coins recovered from excavations to the reigns of Herod the Great, Archelaus, the prefect Valerius and the prefect Pilate. William L. Lane, *The Gospel according to Mark* ([The New International Commentary on the New Testament], Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1974), 442–443.

[10] Morna D. Hooker, *The Gospel according to St Mark* ([Black's New Testament Commentaries], London, A & C Black, 1997), 296. Gromon András, *Jézus evangéliuma Márk tolmácsolásában,* (Budapest, Elpídia Kiadó, 2003), 189. Sherman E. Johnson, *The Gospel according to St Mark,* (London, Adam & Charles Black, 1972), 207.

[11] C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark* ([The Cambridge Greek Testament Commentary], Cambridge, Cambridge University Press, 1989), 386.

spective and depth through it being committed to writing. Jesus had already summoned his disciples prior to this episode, and those occasions were as important as the one at hand (Mark 3,13; 6,7; 8,1.34; 10,42).[12] Eduard Schweizer reminds us that by addressing the disciples, Jesus is actually talking to the congregation.[13] We have to notice the custom introduction[14] as well (amen lego hymin). Jesus uses this influx to start his narrative and appraisal.[15] Jesus appraises the readiness for sacrifice of this poor earthbound widow, and says that she had given more than anyone else, as in more than all donors altogether. Her offering is more than what could ever possibly be gathered in the offertory box.[16] Stating that she gave more would lead to a differentiation in quantity, whereas stating that she gave everything leads to a differentiation in quality. Jesus wants to raise awareness among his awestruck disciples regarding this difference in quality. My first thesis is founded in this appraisal done by Jesus: the willingness to make donations is inversely proportional to the financial endowments.

Jesus states that the rich and the average commoners make donations out of their surplus, a fact entirely logical to the common way of thinking. The holon ton bion expression means the entirety of life, existence, and material basis, where the sobriety of making reserves that give a sense of safety ceases to exist. Some interpret the story as being about the example set by the woman in honesty and generosity. Others see her person as being one worthy of pity because she had been the victim of religious exploitation (Addison G. Wright). The story talks about the type of devotion, which keeps only God in sight especially with regard to making material offerings.[17] The quality of the offering is not given by the ease by which some give out of their surplus, but rather by the attitude in which the donation is made. The attitude with which an offering is made overwrites the quantity of a donation, which although is small in comparison to the richness of the temple, may yet prove to be worth significantly more in quality. This yields the conclusion that the offering in itself is of no worth to God, and rather the donor's person becomes essential. God cannot be blinded by the magnitude or appeal of an offering, yet He may be impressed by the inner willingness in which this donation is made in. When Jesus talks about this to his disciples he wants to draw their attention to the way in which they should judge such things in the future. In parallel to this account we could mention the story of Ananias and Sapphira where Peter firstly holds Ananias and then Sap-

[12] William Hendriksen, *Mark,* 507.

[13] Eduard Schweizer, *The Good News according to Mark* (London, SPCK, 1985[7]), 259.

[14] C. Focant, *Marc, un évangile étonnant* (Leuven – Paris – Dudley, MA, Leuven University Press, Uitgeverij Peeters, 2006), 279.

[15] John R. Donahue, Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark* ([Sacra Pagina Series, vol. 2], Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2002), 364.

[16] Jakob van Bruggen, *Markus. Het evangelie volgens Petrus* (Kampen, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1988), 283.

[17] M. Eugene Boring, *Mark* ([The New Testament Library], Louisville, London, Westminster John Knox Press, 2006), 352.

phira responsible for the lack of this exact spirit. They both thought that they could lie to God, they thought they will be able to mislead Peter and the apostles, who serve the all-knowing God (Acts 5,1–11). According to this measure the first shall be last and the last shall be the first. This woman embodied for a moment the congregation of the new temple for which Jesus will later on die for and be resurrected, a new people upon which a foundation can be laid.[18] God does not judge our offerings based on their amount or magnitude, but rather based upon how much we keep to ourselves.[19]

We live in a world where measurable performance lurks as an all encompassing force sweeping through all aspects of our life. The effort of this poor widow would have probably gone on unnoticed if Jesus wasn't there to see and to point out the situation to his followers. Experience and praxis underline the essence of the story in which poor people are more likely to give offerings than those who are well-off. It is as if the widow would have nothing to lose, because she had already lost everything. Through this gesture she manages to step into another dimension, which cannot be seen or proven empirically. She gives herself entirely up to God's mercy and providence. She does not have to budget[20] neither one of her cents. She had already crossed the border to the sovereign territory of the Lord's protection. Among mundane circumstances the lack of financial stability makes people become increasingly vulnerable. Contradictory to this, the abundance of material wealth bares a false sense of security in people. Both extremities of the scale may become sources for temptation in one's life.

In the story of the temptation of Jesus (Matt 4,1–11 and Luke 4,1–13) according to both accounts, the Lord becomes hungry after forty days of fasting. This is when Satan tries to use his bodily weakness to launch an attack against him in order to make him turn against God. The fact that we are made of matter, defines our existence in a great deal. Maslow's pyramid of needs proves that our basic needs of hunger and thirst are our most elementary driving forces. When the widow drops her last two coins in the offertory box she essentially gives up the possibility of purchasing goods to feed these basic needs necessary for survival. Thus she implies that the most important thing in her existence is something different, namely the harmony with and reliance on God. Jesus imparts this harsh lesson unto his disciples, the Christian congregation of Mark and us as well.

My second hypothesis is a result of the first one: the measure of the faith is also not directly proportional to the existence of material wealth or financial endowments. This is also true when only an extremely small proportion of the world's po-

---

[18] Adolf Pohl, *Das Evangelium des Markus* (Wuppertal, R. Brockhaus Verlag Wuppertal, 1986), 456–457.

[19] R. Alan Cole, *Mark* ([Tyndale New Testament Commentaries], Leicester, England, Inter-Varsity Press, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 271. R. A. Cole, *The Gospel according to St. Mark* (London, The Tyndale Press, 1961), 196.

[20] Kecskeméthy István, *Gyakorlati kommentár Márk evangyéliomához* (Kolozsvár, s. n., 1933), 248.

pulation is rich (1.3%), and a fairly large proportion is suffering from poverty (31.5%). Taking these proportions into consideration we may even so assert that poverty, helplessness and vulnerability make people more reliant on God and His help. There are a few instances serving as counterarguments for this fact, where among the ranks of rich people, a few present themselves as true followers of Jesus (i.e. Zacchaeus, Luke 19,1–10). Nevertheless the most distinctive example still remains the one of the wealthy man (Mark 10,17–27) who harboured spiritual needs but turned away because of the financial aspects the following of the true path entailed. The parable of the rich fool also emphasizes how the struggle for material gain overpowers the attention needed for one's spiritual sanity and salvation (Luke 12,13–21). Both Jesus and Luke paid great attention to the poor and the notion of poverty showing social empathy towards those, who got shifted to the periphery of society out of various reasons.

The problem isn't the fact that some made donations out of their surplus, but rather in the attitude in which they do the gesture. This attitude lies in the focal point of Jesus' scrutiny. The account focuses on total sacrifice, absolute trust and perfect commitment.[21] The offering of the widow in which she doesn't keep anything to herself echoes the perfect devotion and Love of God mentioned sevenfold in Mark 12,30.33.[22] The gesture of self-sacrifice of the woman points forward towards the one made by Jesus, who doesn't keep anything to himself whilst being on the cross.[23] The appraisal of the temple is complete.[24] It has come to pass because of the shameless self-promotion therein and the depleted worship void of any meaningful content. And in the meanwhile the disciples are still astonished by the architecture and grandeur surrounding them, expressing their amazement in the first part of Mark 13. The life of Jesus is also heading toward judgment, where the miracle of salvation shall emerge as a beacon of hope for generations to come.

3. INTERPRETATIONS GIVEN BY THE CHURCH FATHERS

According to Hieronymus the offering of the widow wasn't judged by its weight, rather by the benevolence with which she donated it. The heavenly auditor doesn't deem the quantity of offerings as being conclusive. Caesarius of Arles regards only generosity or charity as being definite in the willingness towards the kingdom of God. Chrysostomus correctly concludes that the Lord didn't pay attention to the quantity of the offering, sooner to the overflowing nature of the generosity dis-

[21] Donald English, *The Message of Mark* ([The Bible Speaks Today], Leicester, Inter-Varsity Press, 1992), 202.

[22] John Paul Heil, *The Gospel of Mark as a Model for Action: A Reader-Response Commentary* (New York/Mahwah, Paulist Press, 1992), 254–255.

[23] Tom Wright, *Mark for Everyone* (London, SPCK, 2002[2]), 175.

[24] Donald H. Juel, *A Master of Surprise. Mark Interpreted* (Minneapolis, Fortress Press, 1994), 82.

played. When people living among precarious financial circumstances display loyalty through the entirety of their material possessions, they show deeper faith than those who display merely partial devotion despite having strong financial footings. It was Hieronymus, who said, that those, who have nothing, may possess everything, whereas those, who have a lot, may gamble away their right to possess anything. Evagarius judged humble beginning as being better than the imagery of richness. Augustine once wrote that the willingness towards the kingdom of God may require sacrifices of vast riches from those gifted with material blessings, and the two coins of the widow from those living in poverty. Hegemonius stated that while Moses accepted gifts from those who had, Jesus accepted offerings from those without anything to give.[25]

St. John Crysostom wrote in his Homilies on the Epistle to the Philippians: But despond not; Heavenly things are not to be bought with money, riches cannot purchase these things, but the purpose of him who giveth the money, his true wisdom, his superiority to earthly things, his love toward man, his mercifulness. For if money could purchase it, she who threw in the two mites would have gained nothing great. But since it was not the money, but the purpose that availed, she received everything, who exhibited a full purpose of mind. Let us not then say, that the Kingdom can be bought with money; it is not by money, but by purpose of mind which is exhibited by the money. Therefore, will one answer, there is no need for money? There is no need for money, but of the disposition; if thou hast this, thou wilt be able even by two mites to purchase Heaven; where this is not, not even ten thousand talents of gold will be able to do that, which two mites could. Wherefore? Because if thou who hast much throwest in but a small portion, thou gavest an alms indeed, but not so great as the widow did; for thou didst not throw it in with the same readiness as she. For she deprived herself of all she had, or rather she deprived not, but gave it all as a free gift to herself.[26]

Hieronymus wrote to Julian in his 118th letter: The poor widow cast only two pennies into the treasury; yet because she gave all she had it is said of her that she surpassed all the rich in offering gifts to God. Such gifts are valued not by their weight but by the good will with which they are made.[27]

St. John Crysostom wrote the following in the 52.5 homily on Matthew: When alms are given, we attend to nothing else except the disposition required. And if you say that money is needed, and houses and clothes and shoes, read those words of Christ, which he spoke concerning the widow (Mark 12,43; Luke 21,3–4), and stop being anxious. For even if you are extremely poor, and among those that beg, if you cast in your small coins, you have done all in your power. Though you offer only a barley cake, having only this, you will have arrived at the heart of the matter.[28]

---

[25] Thomas C. Oden, Christopher A. Hall (eds.), *Mark* ([Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament II.], Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 2005), 168.

[26] TLG 2062.160, 62.291.13–14, 17–33; vö. NPNF 1 5:251.

[27] Cetedoc 0620, 118.55.5.442.4; NPNF 2 6:223.

[28] NPNF 10:324; TLG 2062.152, 58.523.22–30.

Augustine wrote the following in regard to the 3rd verse of Psalm 112: But what, brethren, is more mighty than that not only Zacchaeus should buy the kingdom of Heaven by the half of his goods, but even the widow for two mites, and that each should possess an equal share there? What is mightier, than that the same kingdom should be worth treasures to the rich man, and a cup of cold water to the poor?[29]

Bede wrote in his homily on the gospels (2.25) the following: The treasure in one's heart is the intention of the thought, from which the searcher of hearts judges the outcome. Hence it quite frequently occurs that some persons perform good deeds of minor importance with a greater reward of heavenly grace. This is because it is the intention in their hearts to accomplish a greater good if they could. Others, though they display greater works of virtue, are allotted smaller favours from the Lord on account of the indifference in their lukewarm hearts. The deed of the widow who contributed two copper coins to the temple was preferred to the large contributions of those who were rich by the One who weighs what is within our hearts.[30]

4. SUMMARY

The Jewish way of practicing piety involved making offerings. Voluntary offerings were made in one of the horn-like offertory boxes of the temple. Jesus was observing one of these boxes while sitting down, and he used this contingency to offer a teaching to his followers. In the course of the teaching the plenty qualifies as insufficient and the little is marked as being lot. In the crowd of the wealthy, a lone widow appears. The Lord didn't pay attention to the quantity of the offering, rather to the overflowing nature of the generosity displayed. We see two means in which an offering can be made. One is the deliberate donation of the masses and of the rich, who budget their financial goods and insure themselves for the days to come. The other means in which an offering can be made is that of the widow, which may seem misguided, because it does not take into consideration the future. Through this kind of misguided offering she doesn't set anything aside for darker times, she places everything in the offertory box with the trust settled in God's mercy. Jesus sees both means in which the offering is done and imparts his opinion on the matter to the disciples. He appraises and values the gesture of the widow, who in his opinion made a greater offering than anyone else present at that time, because she gave all her wealth, all her means of survival, thus remaining with absolutely nothing, except for her faith set in God. In comparison that, which seems to be a lot is merely a portion of the surplus, whereas the little is valued to be everything. The willingness to make donations is inversely proportional to the financial endowments. This stands as a testimony and benchmark before us, contemporary disciples.

[29] Cetedoc 0283,40.111.3.5; NPNF 1 8:547.

[30] Cetedoc 1367, 2.25.121; HOG 2:259.

Die Verletzung der Menschenrechte in Am 2,6-16

Božo Lujić

Der Hauptauftrag des Propheten Amos ist in 4,12 enthalten. Er sollte dem eigenen Volk verkünden: „so mache dich bereit, deinem Gott zu begegnen, Israel!“ הִכּוֹן לִקְרַאת־אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל *(hikkôn likrā't 'elōhêkā jisrā'ēl).* Die Begegnung Gottes mit seinem Volk wird zum Tag der Wahrheit, zum Tag des Herrn (יוֹם יְהוָה *(jôm Jhvh)* [1] für das Volk. Das wird besonders in den fünf Visionen (Am 7,1–3; 4–6: 7–9; 8,1–3; 9,1–4) im Amosbuch betont, die sehr eindrucksvoll die Begegnung mit dem Herrn vorbereiten und symbolisch schildern. In ihnen lässt der Herr seinem Volk durch Amos sagen: בָּא הַקֵּץ אֶל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל *(bā' haqqēs 'el-'ammî jisrā'ēl)* – „Mein Volk Israel ist reif für das Ende!“ (Am 8,2).

In diesen Prophetenworten kommt eine große und bedrückende Frage vor, welche nicht nur in der damaligen Zeit gültig war: Warum sollte dies alles ausgerechnet mit dem auserwähltem Volk passieren? Die entsprechende Antwort liegt in der folgenden Botschaft: Israel ist keineswegs besser als die anderen in seiner Umwelt weilenden Völker: es begeht die gleichen *Verbrechen* – פֶּשַׁע *(peša')* [2], wie die anderen. Seine Verbrechen *(peša'îm)* sind sogar noch schlimmer als die der anderen Fremdvölker: die Fremdvölker vergehen sich gegen einander, Israel aber macht dies dem eigenem Volk, seinen Mitmenschen. Dadurch werden die Menschenrechte innerhalb des eigenen Volkes schwer verletzt und die Menschenwürde verschmäht.

1. Israel ist nicht besser als die Fremdvölker

Unter den 8 Strophen, welche die Verbrechen פֶּשַׁע *(peša')*, der Fremdvölker schildern, kommt die Israelstrophe (2,6–16) mit seinem פֶּשַׁע *(peša')* an der letzten Stelle. Die anderen Strophen über die Fremdvölkerverbrechen stellen ein Präludium für die Israelstrophe dar. Letztere ist umfassender als die anderen Strophen und sie bearbeitet ausführlicher die Verbrechen Israels.

---

[1] Die Rede vom „Tage des Herren“ stellt den „Kern der prophetischen Eschatologie“ dar. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels,* München, [9]1987., 129. *jôm Jhvh* ist 16 mal in den alttestamentlichen Texten belegt, am meisten bei Amos: 5,18.18.20. Der Ausdruck *jôm Jhvh* ist an sich ambivalent: für die einen ist er der Tag des Unglücks und Gerichts, für die anderen der Tag der Rettung. Usp. Ernst Jenni, יום *jôm Tag,* in: *THAT, I,* München, [5]1994., 707–726.

[2] Siehe: R. Knierim, פֶּשַׁע *peša' Verbrechen,* in: *THAT II,* 488–495; H. Seebass, פֶּשַׁע *peša',* in: *ThWAT VI,* 791–810; H. W. Wolff, *Dodekapropheton 2. Joel. Amos,* Neukirchen-Vluyn, 1975., 185–186.

Die Israelstrophe kann in drei Einheiten eingeteilt werden: a) Gott beschuldigt Israel, indem er seine konkreten Verbrechen aufführt (2,6–8). In dieser Einheit dominiert die Konjunktion *weil* – עַל *(ʻal);* b) in der zweiten Einheit (2,9–12) wird Gottes Kontrastwirken gegenüber dem Volk dargestellt: dementsprechend ist darin das *Ich* Gottes – וְאָנֹכִי *(vᵉʾānōkî)* stark unterstrichen; c) die dritte Einheit (2,13–16) betont, dass die Verbrecher der Strafe nicht entgehen können.

In dieser Arbeit wird die besondere Aufmerksamkeit auf die erste Einheit (2,5–8) gerichtet, weil in dieser Einheit die Gräueltaten Israels im Bereich der Sozialrechte aufgezählt und gebrandmarkt werden. In Israel werden Arme und Gerechte durch die Führehr unterdrückt und letztendlich ausgebeutet, wobei die Menschenrechte und die Menschenwürde missachtet und verletzt werden.

2. ISRAELS GRÄUELTATEN GEGEN DAS EIGENE VOLK

Vor allem soll die Struktur des Textes 2,6–8 unter die Lupe genommen werden, damit dessen Struktur besser zum Vorschein kommt, die uns bei der Bearbeitung der Verbrechen Israels gegen das eigene Volk behilflich sein kann. Erst danach werden wir die verschiedene Verbrechen analysieren, um die Grundeinstellungen der Botschaft des Propheten Amos in ihrer tiefgreifenden Bedeutung im sozialen Bereich besser begreifen zu können.

פִּשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל *(pišʻê israʾēl)* – Israels Verbrechen

עַל־מִכְרָם בַּכֶּסֶף צַדִּיק וְאֶבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם׃ *(ʻal-mikrām bakkesep saddîq vᵉʾebjôn baʻabûr naʻalājim)* – weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen und den Armen für ein Paar Sandalen.

הַשֹּׁאֲפִים עַל־עֲפַר־אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דַּלִּים וְדֶרֶךְ עֲנָוִים יַטּוּ *(haššōʾapîm ʻal ʻapar-ʾeres bᵉrōʾš dallîm vᵉderek ʻanāvîm jattû)* – weil sie die Kleinen in den Staub treten und das Recht der Schwachen beugen.

וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ אֶל־הָנַּעֲרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי *(vᵉʾîš vᵉʾābîv jēlkû ʾel-hannaʻarāh lᵉmaʻan hallēl ʾet-šēm qodšî)* – Sohn und Vater gehen zur selben Frau, um meinen heiligen Namen zu entweihen.

וְעַל־בְּגָדִים חֲבֻלִים יַטּוּ אֶצֶל כָּל־מִזְבֵּחַ וְיֵין עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ בֵּית אֱלֹהֵיהֶם׃ *(vᵉʻal-bᵉgādîm habulîm jattû ʾēsel kol-mizbᵉaḥ vajên ʻanûšîm jištû bêt ʾelōhêhem)* – Sie strecken sich auf gepfändeten Kleidern aus neben jedem Altar, von Bußgeldern kaufen sie Wein und trinken ihn im Haus ihres Gottes.

In der obigen strukturellen Tabelle erscheinen vier Verbrechen als Verletzungen der Menschenrechte, die von Amos im Namen Gottes den Landsleuten vorgeworfen werden: 1) Menschenverkauf für Geld, 2) Unterdrückung der Armen, 3) Missbrauch von Frauen, 4) Vertuschung der Ausnutzung mit Gott, Tempel und Altar.

Die Gräueltaten Israels beziehen sich also auf den sozialen, anthropologischen und kultischen Bereich und haben schweren Folgen in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Wichtig ist weiter festzustellen, dass Amos nirgendwo direkt das Vergehen gegen Gott aufführt, sondern er weist nur darauf hin, dass die gegen Menschen begangenen Verbrechen sich zugleich gegen Gott selbst gerichtet sind. Wer sich gegen Menschen vergeht, vergeht sich zugleich auch gegen Gott, weil Gott die Menschenrechte und Menschenwürde schützt und verteidigt.

2.1. MENSCHEN WERDEN FÜR GELD VERKAUFT

Um dieses *Verbrechen* – פֶּשַׁע *(peša')* in Am 2,6 besser verstehen zu können, müssen zuerst zwei Schlüsselbegriffe analysiert werden: das Verb מכר *(mkr)* – *verkaufen* und das Nomen צַדִּיק *(saddîq)* – Gerechter oder Unschuldiger. Das hebräische hebräische Verb *mkr* wird überwiegend mit *verkaufen* wiedergeben. Jedoch zeigen ältere Belege, dass sich dieses Verb nicht nur im Wortfeld *kaufen* – *verkaufen* einordnen lässt. „Es bezeichnet vielmehr die Übergabe von Gütern, gewöhnlich im Austausch für Wertsachen, auch unabhängig von einem Eigentümerwechsel."[3] Selten wird das Verb auch für die Bezeichnung des Menschenhandelns gebraucht (Ex 21,16).

Dieses Verb kommt in Am 2,6 in Verbindung mit dem Nomen *saddîq* [4] vor, das in der alttestamentlichen Tradition die Bedeutung eines gerechten Menschen hat, der in seiner Rechtslage gerichtlich geschützt werden sollte. Da es sich aber um korrumpierte Richter handelt, konnte dieser Unschuldige *(saddîq)* nicht zu seinem Recht kommen. Es geht nämlich um ein doppeltes Verbrechen: Einerseits kann sich ein Unschuldiger sein Recht nicht bei der gerichtlichen Instanz verschaffen und anderseits wird Gerechtigkeit durch die Korruption für Geld verkauft. Dadurch wird das Gemeinschaftsleben ernsthaft gestört, weil die ethischen Lebensvoraussetzungen als sinnvolle Grundlage in Frage gestellt werden. Durch diese Verletzungen des Gesellschaftsystems wird das Gemeinschaftsleben unmöglich gemacht. Aus Am 2,6 ergibt sich, dass dadurch die Menschenrechte im wahrsten Sinne des Wortes verletzt wurden. Die Gerechtigkeit wurde auf den Kopf gestellt und der Unschuldige wurde zum Opfer.

Das Wort *saddîq* hat ein breites Bedeutungsfeld. Ihm ist der hebräische Begriff אֶבְיוֹן *('ebjôn)* ähnlich, aber inhaltlich wesentlich enger gefasst – es bedeutet einen armen Mann, der in Not ist. Als solcher wird er als Gegenstand in der Gesellschaft aufgefasst und als Ware „für ein Paar Sandalen" verkauft. „Hier wird der Verkäufer angeklagt, weil er für einen 'Schuldlosen' Geld einlöst."[5] Es wird wiederum gezeigt, dass die Menschenwürde wohl kaum ein Wert besitzt. In den Fremdvölkerstrophen

---

[3] Siehe: E. LIPIŃSKI, מכר *mkr,* in: *ThWAT IV,* 869–875; hier: 872.

[4] K. KOCH, צדק *sdq gemeinschaftstreu/heilvoll sein,* in: *THAT II,* 507–530. B. JOHNSON, צדק *sādaq,* in: *ThWAT VI,* 903–924; hier: 903. Ebenso A. REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta,* Zagreb, 1996., 161–168.

[5] Vgl. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton 2,* 201.

tun die Nachbarvölker das gleiche einander an, aber hier tut Israel das gleiche seinen Volksgenossen an, was wesentlich schlimmer ist.

2.2. VERBRECHEN DURCH DIE UNTERDRÜCKUNG DER KLEINEN UND SCHWACHEN

Die zweite Gräueltat, die Amos den Mächtigen vorwirft, wird mit den hebräischen Verben שׁאף *(š'p)* [6] und נטה *(nth)* [7] beschrieben. Das Verb *š'p* wird im deutschen mit den Verben *schnappen, haschen nach, schnaufen, zertreten* wiedergegeben. Diese Verben werden im negativen Sinn verstanden: vom Feind kann man mit Gier verfolgt und zertreten werden.

Das andere hebräische Verb *nth* hat die Bedeutung *ausstrecken, neigen,* was im weiteren semantischen Feld ebenso bedeuten kann: *jemanden bestrafen*. „Die Hand ausstrecken bedeutet, dass man sich bereit macht, eine Handlung zu vollziehen, meist im feindlichen Sinne. JHWH streckt seine Hand aus gegen die Ägypter, und sie erkennen, dass er JHWH ist" (Ex 7,5).[8] Zugleich wird Gott als wahrer Krieger und Kämpfer gegen jede Form von Bösem in der Geschichte symbolisch dargestellt und wahrgenommen.

Sehr oft steht das Verb in der Hiphilform als Ausdruck „das Herz in eine Richtung hinlenken" (Ps 119,36). Ebenso kann das Menschenherz *vom richtigen Weg abgelenkt* werden, in dem Sinne von *verführen* (Jes 44,20). Man kann auch sagen, dass man „den Weg beugt" in der Bedeutung „die Prinzipien des Rechtes verletzt". Daraus ist der Ausdruck „das Recht beugen" entstanden.[9] So steht in Deut 27,16: „Verflucht ist, wer das Recht der Fremden, der Waisen und der Witwe beugt". Sehr aufschlussreich ist der Text in Deut 16,19: „Du sollst das Recht nicht beugen לֹא־תַטֶּה מִשְׁפָּט *(lō'-tatteh mišpāt)*. Du sollst kein Ansehen der Person kennen. Du sollst keine Bestechung annehmen; denn Bestechung macht Weise blind und verdreht die Fälle derer, die im Recht sind."

H. Ringgren hebt bezüglich Am 2,7 hervor: „Etwas anders ausgerichtet ist Am 2,7, wo die Leute von Israel gerügt werden, weil sie u. a. 'den Weg der Schwachen *('ānāv)* beugen'. Es geht im ganzen Vers um die Unterdrückung der Armen, und der Ausdruck ist mit Spr 17,23 verwandt."[10] Die Bedeutung von Am 2,7 hängt mit Jes 10,2 eng zusammen, wo die Verdrängung des Armen vor Gerichtangeklagt wird (*nth* hiph.). Am 2,7 kann man auch im Kontext von Am 5,12 noch besser verstehen, wo von Bedrängen der Gerechten, von Annehmen der Bestechung und von Wegstoßen der Armen gesprochen wird: „Denn ich weiß, dass eure Vergehen zahlreich und eure Sünden gewaltig sind, die ihr den Gerechten bedrängt, Bestechung annehmt und die Armen wegstoßt im Tor."

---

6 P. MAIBERGER, שׁאף *(š'p),* in: *ThWAT VII,* 929–931.

7 H. RINGGREN, נטה *nātāh,* in: *ThWAT V,* 409–415.

8 *Ibid.,* 479.

9 *Ibid.,* 414.

10 *Ibid.,* 414.

Das Verb *š'p* wird zusammen mit dem hebräischen Begriff im Plural דַּלִּים *(dallim)* [11] und das Verb *nth* mit dem Wort עֲנָוִים[12] *('anāvîm)* (Pl.) gebraucht. Das Wort *dal* wird sehr häufig in der Weisheitsliteratur gebraucht als Bezeichnung des Geringeren, Kleinen, Hilflosen. Der Parallelbegriff von *dal* ist *reich ('āšîr)* (Prov 20,13). Amos klagt diejenigen an, die „auf den Kopf der Hilflosen treten. Solche erlauben nicht dem Volksgenossen, menschlich zu leben, ihre Menschenwürde wird in den Staub getreten. Andererseits sind die *'anāvîm* die 'Gebeugten' und 'Niedergedrückten'"[13]. Sie stehen nicht im Gegensatz zu den Reichen sondern als Gegensatz zu den Gewalttätigen. Solche Niedergedrückte sind besonders nahe zu Gott, weil sie außer ihm keine andere zuverlässige Unterstützung auf dieser Erde haben. Sie verlassen sich nur auf ihn und auf seine Hilfe.[14]

2.3. VERBRECHEN IM SEXUELLEN BEREICH

Das Verbrechen, das Amos seinen Zeitgenossen vorwirft, findet sich in Am 2,7b–8 und besteht darin, dass ein Mann mit einer Frau und ihrer Tochter sexuell verkehrt, was in Lev 18,17; 20,14 verboten wird. Die Torah verbietet weiter, dass der Vater mit der Frau seines Sohnes verkehrt (Lev 18,15; 20,11; Pnt 23,1; 27,20), oder dass der Vater und der Sohn mit derselben gleichen Frau verkehren (Lev 18,15; 20,12). Amos bezeichnet die Frau als נַעֲרָה *(na'arāh),* womit ausgeschlossen wird, dass es sich um eine Sklavin oder eine Tempelprostituierte handelt. Es geht um eine freie Israelitin.

In dem Text wird als verwerflich bezeichnet, dass der verheiratete Vater mit der Tochter seines Sohnes ein Liebesverhältnis hat und dadurch einerseits sein Verhältnis zu seinem eigenen Sohn zerstört, anderseits die Tochter zum Objekt der eigenen Lüste macht. Auf jeden Fall – der biblischen Tradition nach – sollte sexueller Verkehr zur Ehe führen, wodurch Amos die Einmaligkeit des Liebesverhältnisses betont und die Person jener jungen Frau vollkommen in Schutz nimmt. Durch diese Kritik radikalisiert Amos noch mehr die Forderungen aus dem Buch Levitikus. Denn in Lev 18,5 steht deutlich geschrieben: „Die Scham deiner Schwiegertochter darfst du nicht entblößen. Sie ist die Frau deines Sohnes; du darfst ihre Scham nicht entblößen."[15]

---

[11] Vgl. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton 2,* 201–202.

[12] E. JENNI, ענה *'nh elend sein,* in: *THAT II,* 341–353. Ausführlicher siehe E. S. GERSTENBERGER, ענה *'ānāh* II, u: *ThWAT VI,* 247–270.

[13] Vgl. H. W. WOLFF, *Dodekapropheton 2,* 202.

[14] "The rich and powerful in Israel trampled the head of the poor into the dust of the earth" (verse 7). "The motives in the exploitation of the poor were the same as those underlying the perversion of the law: personal profit and gain. The rich desired greater wealth, the powerful more power, and to gain their ends all the normal constraints a society establishes to protect its weaker and poorer members were to be cast aside. In the charge toward greater wealth and power, the poor and weak were trampled underfoot." P. C. CRAIGIE, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, and Jona,* Louisville, 1984., 142.

[15] "In the Hittite laws it is permissible for the two to have sexual intercourse with the same woman: 'If father and son sleep with (the same) slave girl or harlot, there shall be no punishment'." Sh. M. PAUL, *Amos,* Minneapolis, 1991., 81.

Auch in diesem Fall hebt Amos kraftvoll hervor, dass jedes Missbrauchen und Ausbeuten von anderen Personen ein schweres Vergehen gegen Gott und den Nächsten bedeutet. Es ist von dem Gesetz her streng verboten, einen Menschen zum Objekt der eigenen Lüste zu machen und somit seine Menschenwürde zu verletzen. Gleichzeitig vergisst Amos nicht hervorzuheben, dass dadurch Gottes Heiliger Name und Gottes Heiliger Wille entweiht wird.

2.4. VERBRECHEN DURCH AUSNUTZUNG DER VERSCHULDETEN

In diesem Verbrechen sind zwei Vergehen gegen die Verschuldeten zusammengefasst. Beide Verbrechen beziehen sich vor allem auf den sozialen und zugleich auf den kultischen Bereich. Diejenigen, die Macht und Geld haben, missbrauchen offensichtlich arme und bedürftige Menschen. Nämlich, die Tradition des Pentateuchs hebt ganz deutlich hervor, woran Amos denkt, wenn er die Verbrechen durch die Ausnutzung der Verschuldeten anklagt. Da steht ganz deutlich und klar, dass das Pfandrecht durch Zeit, Person und Pfandgegenstand begrenzt wird. Es gab Gegenstände z. B. Handmühle und Reibstein, die überhaupt nicht als Pfand genommen werden durften. (Ex 22,25); einer Witwe durfte das Kleid nicht genommen werden (Dt 24,17).

Wenn Amos von den gepfändeten Kleidern spricht, ist er sich dessen bewusst, dass solche Kleider sowohl den Witwen als auch den anderen Menschen über Nacht nicht genommen werden durften. Die Hauptkritik des Propheten ist gegen diejenigen gerichtet, die sozial überhaupt nicht sensibel sind. Was die Geldstrafen betrifft, die in manchen Fällen auferlegt werden: Wenn Männer beim Raufen eine schwangere Frau stoßen, so dass es zu einer Fehlgeburt kommt (Ex 11,22) oder wenn man eine Frau in schlechten Ruf bringt (Dt 22,19), dann werden die Schuldigen zu Geldstrafen verurteilt. Die Gelder sollten zur Wiedergutmachung des angerichteten Schaden dienen.

Man kann grundsätzlich feststellen, dass Amos den Rechtschutz der Schwachen, Bedürftigen, Verschuldeten beachtet, besonders wenn ihre Menschenwürde durch die Verletzung der Menschenrechte bedroht war. Er nimmt sie in Schutz im Namen seines Gottes, der besonders im sozialen und kultischen Bereich empathisch und sozial empfindsam ist.

3. GOTTES KONTRASTVERHALTEN GEGENÜBER DEM KLEINEN ISRAEL

Amos wirft seinen Zeitgenossen vor, dass durch solches Verhalten gegenüber den eigenen Volksgenossen negative Reaktionen Gottes hervorgerufen werden und das wird geschehen, sobald der Herr sie heimsucht. Gottes Richterrolle wird besonders durch die Hervorhebung von Ich Gottes – וְאָנֹכִי *(v^{e}'ānōkî)* (2,9.10.13) im Text dargestellt.

Gerade im Verhalten gegenüber den Kleinen, Schwachen, Bedürftigen unterscheiden sich der Herr und die Israeliten. Während der Herr für das kleine Volk Israel sorgte, hat Israel solche Taten Gottes nicht richtig erkannt. Im Gegenteil, die Israeliten haben keine entsprechende Empathie und keine notwendige soziale Sensibilität für die Armen, Bedürftigen und Bedrohten. Im Laufe der Geschichte kümmerte sich der Herr um das Volk: er holte es aus der Sklaverei, er führte es durch die Wüste und sorgte für es ständig und schließlich schenkte er dem Volk das Gelobte Land als unverdiente Gabe.

Deswegen wird heiliger Krieg gegen Israel als Antwort Gottes auf die Verbrechen angekündigt. Israel kannte aus der Geschichte seinen Gott als denjenigen, der die Kriege für das Volk gegen andere führte (1 Sam 14,15), Amos aber kündet das Unglaubliche an, dass Gott nun gegen Israel im heiligen Krieg kämpfen wird. In dem Kampf kann Israel weder durch Schnelligkeit seiner Krieger noch durch die Kraft seiner Starken gerettet werden. Israel musste einfach seinem Gott begegnen. Das wird der Tag des Herrn genannt.

Gottes Kontrastverhalten, das mit betontes *Ich* ausgedrückt wird:

Am 2,9: וְאָנֹכִי *(vᵉʾānōkî)* Dabei bin ich es gewesen, der vor ihren Augen die Amoriter vernichtete, die groß waren wie die Zedern und stark wie die Eichen; ich habe oben ihre Frucht vernichtet und unten ihre Wurzeln.

Am 2,10: וְאָנֹכִי *(vᵉʾānōkî)* Ich bin es gewesen, der euch aus Ägypten heraufgeführt und euch vierzig Jahre lang durch die Wüste geleitet hat, damit ihr das Land der Amoriter in Besitz nehmen konntet.

Am 2.13: הִנֵּה אָנֹכִי *(hinnēhʾānōkî)* Seht, ich lasse den Boden unter euch schwanken, wie ein Wagen schwankt, der voll ist von Garben.

Solche Antwort Gottes dem eigenem Volk gegenüber ist nicht in den Fremdvölkerstrophen anzutreffen. Dem Benehmen Israels ist direkt Gottes Ich entgegensetzt: Gott befolgt seine eigene Logik der Wirkung: Gott steht immer auf der Seite der Gefährdeten, der Bedürftigen, der Schwachen, der Kleinen. Amos zeigt Gottes konkretes Wirken in der Geschichte: er ist den großen und kräftigen Amoritern überlegen, den mächtigen Ägyptern; er ist auch der Natur überlegen. Trotz solche Taten Gottes ist Israel blind geblieben. Die Geschichte ist eine treue Zeugin solcher unerhörten Taten Gottes und der unfassbaren Hartnäckigkeit Israels.

4. GOTTES AKTION GEGEN ISRAEL: BESCHÜTZEN DER MENSCHENRECHTE

In der dritten Einheit (2,13–16) wurde dargestellt, dass die Verbrecher der Strafe nicht entgehen können. Auch in diesem Abschnitt benutzt Amos ausdrucksvolle Metaphern, um Gottes Logik und Folgerichtigkeit in seinem Wirken zum Ausdruck zu

bringen. Wie der Herr einst heftig die Amoriter zugunsten der Israeliten vernichtet hat, so wird er auch jetzt entscheidend gegen diejenigen in Israel, die Arme und Bedürftige zertreten und unschuldige Frauen missbrauchen, die Gottes Wort durch den Propheten abschlagen, im entscheidenden Kampf vorgehen.

Die Lage Israels vor Gott schildert Amos mit einer kräftigen Metapher: Israel ist für ihn wie „ein Wagen voll von Sünden", der so schwer ist, dass er im Boden hängen bleibt. Der Herr wird „den Boden unter euch schwanken lassen, wie ein Wagen schwankt, der voll ist von Garben" (Am 2,13). So ist diese Situation in der Einheitsübersetzung beschrieben. In seiner Wirkungslogik ist der Herr sehr folgerichtig: so wie er einst ein kleines und schwaches Israel vor den mächtigen Völkern in Schutz nahm, so wird er jetzt treu der gleichen Logik die Kleinen, Schwachen und Bedürftigen innerhalb seines Volkes Israel vor den Mächtigen in dem Volk selbst beschützen.

In diesem Abschnitt (2,14–16) wird immer wieder betont, dass Israel seinem Gott unausweichlich begegnen muss, was mit vielen eindrucksvollen Metaphern bildhaft geschildert wurde. Wie einst durch Ägypten wird Gott nun durch sein eigenes Volk gehen עבר *('br)* und innerhalb des Volkes eine Kluft schaffen zwischen denen, die eine Zukunft haben, und denen, die keine Zukunft haben können. Das Kriterium für diese Scheidung wird durch das Verhältnis zu den Kleinen, Armen, Bedürftigen und Gefährdeten in ihrer Menschenwürde festgelegt. In all dem wird sich Gott als Beschützer der Menschenrechte und der Menschenwürde bewähren. Deshalb ruft Amos seine Zeitgenossen zu einem Handeln auf, das dem göttlichem Handeln den Kleinsten und den Schwächsten gegenüber entspricht. Letztendlich sagt Amos seinen Zeitgenossen , dass Gott gegen Völker und Einzelne entschieden vorgeht, die die Menschenrechte *(ius hominis)* und Völkerrechte *(ius gentium)* verletzen oder in Frage stellen. Schon in jener Zeit hat dieser Prophet deutlich und klar darauf hingewiesen, dass die Menschenrechte beachtet werden müssen.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Israelstrophe Am 2,6–16 enthält drei Einheiten: 2, 6–8; 2,9–12; 2,13–16, in der die Verletzung der Menschenwürde und der Menschenrechte im eigenen Volke behandelt werden. In der ersten Einheit dominiert die Konjunktion עַל *('al)* – *weil*. Aus der Analyse der Einheit (2,6–8) ergab sich, dass *Israel* vier Verbrechen gegen die Menschlichkeit seiner Zeit- und Volksgenossen beging: *Israel* verkaufte für Geld die eigenen Mitglieder, *Israel* unterdrückte Arme, *Israel* missbrauchte und entweihte Frauen, *Israel* versuchte durch Kult die Ausbeutung der Verschuldeten zu verdecken und zu rechtfertigen. In 2,6–8 überwiegen vier Adjektive צַדִּיק – *saddîq,* אֶבְיוֹן – *'ebjôn,* דַּל – *dal,* עָנִי *'ānāv),* die die Gefährdung im sozialen und kulischen Bereichzum Ausdruck bringen.

Solchem Handeln wurde in der zweiten Einheit Gottes Kontrastverhalten durch sein betontes Ich – וְאָנֹכִי *(ve'ānōkî)* gegenüberstellt: *Gott* rottete die Amoriter aus und

gab den Israeliten das Land; *Gott befreite* das Volk aus der ägyptischen Knechtschaft; *Gott geleitete* das Volk durch die Wüste und *Gott* führte es ins Gelobte Land.

In der dritten Einheit wurde das Gericht und Strafe Gotteswegen unmenschlichen Verhaltens gegenüber den eigenen Volksgenossen metaphorisch dargestellt. Die Strafe erfolgt nicht, weil Amos Volksgenossen Gott direkt verletzen, sondern weil durch ihr praktisches Wirken Gottes gnädige Beziehung zu den Kleinen, Armen und Bedürftigen verfälscht und zerstört wird.

Die Analyse hat ergeben, dass Israel im sozialen Bereich versagt hat und dass es keinesfalls besser als die anderen benachbarten Völker ist. Darauf weist auch der in allen Völker- und Israelstrophe in gleicher Weise gebrauchte Begriff פֶּשַׁע *(peša')* – Verbrechen hin. Die gleiche Gotteslogik gilt für alle und zeigt, dass Gott nicht ungerecht, sondern sozial und anthropologisch empfindsam ist.

Social Rules and Practices in the Jewish Community

Zsolt Markovics

To start with, I would like to raise everyone's attention to two interesting sections of the Torah. In the Five Books of Moses, we can read about Moses calling together the congregation in order to pass on the word of G-d to the Jewish people. However, there is a special description in one particular instance. Moses called out to the entire congregation; let them be hewers of wood and drawers of water. This is the first time the Torah introduces us to the different social groups of the wandering people of the desert, where the poorest had reserved tasks, which others were not allowed to labor. These people were on the bottom of the social ladder, they were the poorest among the Jews, however, they were still part of the community. From here originates the second Torah portion that I would like to call attention to, which introduces a special commandment, the laws of counting the congregation. The Torah specifically states "The rich shall not give more, the poor shall not give less, and everyone shall give half a shekel." The reason for this commandment is the fact that everyone is equal in front of the eyes of G-d. The aim of my presentation today is to explain in what ways this concept applied to the Jewish people and Jewish history.

The universal social concept of resources and needs can be found in every community. Resources often mean money, but food, water, housing, information, learning centers, utilities, and the infrastructure are all resources. Social needs can be paired with these resources, such as the optimal consumption of calories, safety, social status, or spiritual needs. One can tell a lot about a particular society based on how the society treats its people in need (times of crisis, accidents, poverty, etc…), the people in need lost their resources. Does the community, and if the answer is yes, take care of these people in need in these crisis situations in these social groups? In English literature we use the word "have" or "have not" which refer to those who are in power (those who have resources) and those who are lacking in resources (have not). This is what social care thinking is all about. This is what we refer to as philanthropy, the love that is derived from the social laws of the Torah, socio-economics, social care, social work depending on the particular community's organization, the time period, the professionals, the paradigms, and disciplines with regard to this concept. The role of State grew in the past century, therefore, in Europe, the State is responsible for charities through taxation. Judaism used taxation to take care of the needs of the members of community lacking in resources for thousands of years. In addition, these taxes were used to compensate those working in the public sphere, who benefit the entire community, as representatives would today in congress or municipalities. The Hebrew word "gabe" originally means tax collector. Later on, the position of gabay tzedaka was instituted by the Jewish community, who only func-

tioned as a tax collector of funds and charities, since donating charities became a common custom when the reading of Torah was practiced in the community. Collecting taxes from the members of Jewish communities was a crucial matter in the kehilas of the Middle Ages since the Jews were only undesired minorities under oppressive powers, who were only accepted in exchange of paying taxes. A behavior is manifested from this social-community thinking, which is presented through values and practice. The English term "community" can be traced back to its root, which is the word "common" meaning unified.

Ferdinand Tonnies of Germany was one of the key founders of new age community principles. At a young age, at 32, he published his work "Community and Society" in 1887, which is considered a classic piece of work in the field of sociology and history.[1] Tonnes survived the rise of Nazi regime, and he was against the Nazi power before and remained against it after 1933. The social philosophy theories of the English, Thomas Hobbes and Spinoza had a great influence on him. In addition, the distinction of the controversial social-community concepts of Gemeinschaft and Gesellschaft also relate to his name. His romanticist anti-capitalist criticism is widely used and applied in conservative and neoconservative nationalist ideologies; he is most well known for the most popula coined the term: the Gemeinschaft family-religious-peoples-community. German philosophers and sociological theorists widely discussed the questions of community and society as early as the 18th century. Herder, Schiller and Hegel often idealized about the ethos of the Greek polis in contrast to Western-European society's unacceptable community practice. On this subject it is worth mentioning the American Talcott Parsons (1902–1979),[2] who served as one of the most prominent professors of sociology on the faculty of Harvard University among the notable scholaars and thinkers mentioned previously. His classic works deal with the concept of community, where common norms, values, interactions, behavior, and social action create a complex social system. The Jewish concept of social-community thinking was often in line or against the universal norms of philosophy, sociology, theology and other disciplines. Judaism is based on the values of the Torah, which has a unique social-communal value system, however universal concepts can be found in it.

The Hebrew word for community is "kahal", which is repeated 123 times in the Tanakh.[3] The Jewish congregation or community, in other words, is united by the Torah and a common history through events like the Exodus from Egypt. In the Five Books of Moses, we can see how the Jewish people are created, the community, unified past, memories, and the acceptance of common norms. One of the most important founding concepts in Judaism is the self-expression of the community about monotheism, which is the acceptance of the Torah and the acceptance of Jewish law.

---

[1] Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom.* Gondolat. Budapest 1983.

[2] P. McNeill, C. Townley, *Fundamentals of Sociology,* Hutchinson Educational 1981.

[3] Karasszon István: *Qáhál* (Az ószövetség gyülekezet-fogalmához). In: Karasszon István: *Az ószövetség varázsa.* Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest 2004.

When we are examining the Jewish concept of community, we have to keep in mind that the social-communal thinking of the Jewish people reaches back to thousands of years, is composed of several layers of history and is very extensive. This is an extensive research topic in the theoretical and practical sense as well. The subject is not only extensive in space and time, but it is endowed with enormous data, sources, and clues. Interdisciplinary in various scientific paradigms as well.

Jewish communities, regardless of location and day and age, have always invested a lot of effort into serving the needs of the people in the community who are lacking in resources, in other words, in order to find solutions to help the ones in need so they don't drift away from the community. The main motif of Jewish social-communal thinking is based on just society, in accordance with the values and commandments of the Torah. The community functions as a system chosen by a transcendent higher power, where the community lives according to a system directed by justice. The message the Torah is telling us is that this community life is a higher form of social life, which is based on helping others (gmilut hassidim), where being chosen is not an honor but a social responsibility, which can be found in the words of our forefathers:

"The world is based on three things, prayer, giving tzadaka, and good deeds"

On the turn of the 19–20th century, the concept of charity became a very popular topic in the theoretical and practical sense as well. The press wrote about the orthodox and neolog Jewish congregations from both the Jewish and the secular perspective and found it important to present their opinion regarding the Jewish social-community action.

A few examples:

Garbor Klauzal stated the following at a meeting of the Hungarian Assembly in 1943: "There is no social group, without social values, however I see that none of them compare to the Jews in the subject of pity, who give charity to the poor, and built institutions for their sick, which is not visible in the Christian communities."

Dezső Balthazar, the archbishop of the tiszántúli region of Hungary stated in 1917 "Judaism…is the leader among other religious groups in the field of philanthropy and charity."

Majer Rozenzweig, wrote in the Orthodox Jewish News in 1892: "everyone knows that being charitable is one of the best characteristic traits".

Dr. Bela Vajda, wrote in the Neolog Jewish Press (Neolog Zsido Szemle) in 1982: …"(Judaism)…is best described by its charitable activities among its other strengths."

In 1910, a few months after the death of Hatvany-Deutsch, the National Rabbinical Institute held a memorial service for him in their synagogue and Lajos Blau, the newly appointed director of the seminary gave a speech, which described the characteristic traits of the Jewish great civil ideal citizen in society. He wrote "the kind, good man's heart worked for the poor, the suffering, the oppressed, and the

persecuted…he was restless in helping through charity, because his charities come from the heart".

The discourse of the turn of the century about charity is summarized by two major studies. Gyorgy Haraszti: *Jewish Charity and Philantrophy at the Turn of the Century* [4] and Miklos Konrad: *Jewish Charity and Assimilation at the Turn of the Century.* [5] The two prominent researchers pay particular attention to the subject matter because it is of great importance. Both researches aimed at proving the fact that the Jews used philanthropy as a tool for reaching their goals through assimilation. According to their view, the trend in Jewish philanthropy was deeply rooted in Jewish tradition, however, they emphasize through their research that the Jews were trying to prove something to society through their donations. They wanted to force society to honor them based on their philanthropy, which served them well in their agenda in assimilating to greater society. They gave charity so they would prove worthy and be accepted into Hungarian society, so "that us Jews are and will be useful members of the accepting Hungarian society."[6] Both authors highlight the fact that Jews splurged enormous amounts of money inside an outside the Jewish community. Inter-faith philanthropy was also significant; large donations were given to non-Jews as well at this time.

If we go back in time, no matter what time, place, or age we are studying, we will find that Jewish social-community thought will be significant in Jewish history. We can even find documents and responses about Jews helping the orphans and giving charities in the Sepharadi community of Genza, Cairo. The first historical documentation of Jewish charity in Hungary comes from the 11th century, when the Kupa shel Tzedaka charity fund is mentioned.[7]

The Jewish way of communal-social thinking was influenced by thousands of years of history, which is rooted in monotheism, the corner stone of Judaism. If all the creatures of the entire would have one G-d, then it is impossible to differentiate, discriminate or hate other races or social groups. The origination of human kind from one G-d eliminates discrimination for being different since everyone is like you. This concept is explained by the Tanakh, the Jewish Bible, the Talmud, and most of Jewish literature from our Sages, from Maimonades till today.

The Third Book of Moses, Vayikra 19 verse yod"tet 18: Veahavta lereekha kamokha, which translates as love your fellow like you love yourself, which today would translate as love the other, because he is like you. Helping and loving others

---

[4] Quoted by Miklós Konrád in "Zsidó jótékonyság és asszimiláció a századfordulón." Történelmi Szemle, 2001/3–4 sz., 257–285.

[5] Haraszti György: *Két világ határán.* Múlt és Jövő Kiadó. Budapest 1999.

[6] Frojimovics Kinga: *Szétszakadt történelem.* Balassi Kiadó. Budapest 2008.

[7] The earliest artefacts regarding the charity of Jews in Hungary can be found in the 2003 sourcebook edited by professors Shlomo J. Spitzer and Géza Komoróczy. The work is based on Sámuel Kohn's major work, the 1881 *Héber kútforrások és adatok Magyarország történetéhez,* which was reworked by Sándor Scheiber, honoured director of the Jewish Theological Seminary. The quoted texts survived mostly in responsa collections.

can easily be traced back from the egalitarian common humanity principle. Christianity adopted this principle from the Jews. According to the previously mentioned Lajos Blau,[8] we can read in Mathew (22, 34–40) that Jesus (he was very well aware about Judaism's teachings and purpose) was asked the following question by a Jewish scribe (Talmudist): What is the main commandment of the law? – Love the Lord, your G-d with your entire heart, entire soul, and entire mind, and power, answered Jesus, which is still repeated every morning and every night by religious Jews today. (5Moses 6.5) Ve ahavta et adonaj elohecha bekol levavcha ubekol nafshecha, ubekol meodacha. This is said right after the Shema. Jesus then said, "Love your fellow like your love yourself" The scribe remarked "That is correct, Master, you told the truth."

This is how Christianity adopted the principle of love, caritas, or, in other words, communal-social thinking from Judaism. Finally, this way of thinking became the pillar of the Western-Judeo Christian tradition.

[8] Dr. Blau Lajos: *Emberszeretet a Talmudban.* In: *Etika a Talmudban.* IMIT kiadás. 1920, 83–112.

Subsistence and Metaphor - Fishing in the World of the New Testament

Levente Balázs Martos

Gospels do not waste time by describing the profession and living circumstances of the first followers of Jesus. Yet, the Sea of Galilee and the memorials of those fishermen working there day by day became substantial elements of the culture represented in the New Testament stories. In the present study some material and historiographical evidence of fishing of that time will be collected. We try to better understand the remarks of the Gospels by placing them in the political and economic constellation of 1st century Galilee.

I.

Perhaps guided also by a lightsome national pride, writing with very vigorous colors about the country of Gennesareth and the Sea of Galilee (*Bell.* III, 10,7–8), Josephus Flavius mentions that "there are several kinds of fish in it, different both to the taste and the sight from those elsewhere."[1] In his presentation Josephus is mainly interested in two topics: the river Jordan with its fountain and the fruits of Galilee. He is guided by an almost philosophical admiration for the region: "One may call this place the ambition of nature, where it forces those plants that are natural enemies to one another to survive together; it is a happy contention of the seasons as if every one of them laid claim to this country…" Some lines later "a most fertile fountain" is mentioned near Capernaum. It is then, that Josephus comes to speak about the "Coracin" fish, which should also be found in a lake "near Alexandria". For Josephus then, this fish belongs to the special blessings of the region, and he might be aware of the fact, that the "fountain", whose remembrance is preserved also by the name of "Heptapegon", today's Tabgha, was a benefit to the fish and the fishermen. But, even then, he does not seem to have a special interest in fishing. With his appreciation of the olive tree he might testify to the growing of the oil industry in Galilee from the Hasmonean period onward, which was connected to the greater number of gentile inhabitants.[2]

On different occasions Josephus spoke about the Sea, the mariners and the cities connected with the fishing industry in a rather dubious context. When he came to speak about the foundation of the city of Tiberias (*Ant.* XVIII, 2,3), he was mostly interested in the social and religious condition of the new inhabitants. Herod An-

[1] Cited according to *The Works of Josephus. Complete and Unabridged. Translated by William Whiston. New Updated Edition* (Hendrickson, 1987).

[2] Grüll T., *Áruló vagy megmentő? Flavius Josephus élete és műve* (Pozsony 2010) 120.

tipas, says Josephus, collected people of different origin, some of them had not even been freemen, but freed for this occasion, because the city of Tiberias was unclean for Jewish people. "Many sepulchers were here to be taken away." Also in his biographical story he included (Vita, 12 [66]) the "mariners and poor people". On other occasions the Sea itself is the remembrance of a marine battle. In *War* II, 21 Josephus is describing his own actions in Galilee, where we are also informed about the marine battle of Taricheai.[3] 230 – according to some variants 330 – boats are involved, and this is probably a sign of the vivid fishing activity around the region. The previously mentioned presentation of the region of Gennesareth is followed by the memory of the sea battle near to Taricheai, where Vespasian defeated and slayed many of the people, who had fled on the sea (*Bell.* III, 3,10,9).

Strabon, in his great *Geographica,* writes about the Sea of Gennesareth and – much in common with Josephus – lauds the Flora of the region and mentions the Jordan (*Geographica* XVI, 2,16). At the end of the chapter he speaks again of a lake, but now he calls it Lake of Taricheai (*Geographica* XVI, 2,45). We are informed about the salting methods and possibilities of the region. However, the identification of this place is somewhat uncertain. By this time, Strabon already speaks about a more southern part of Palestine, so that there was probably confusion between Gennesareth, Gadaris (Gadara) in Galilea and Gadaris (Gezer) in the Gaza region. It is very probable, that Strabon had no direct or well founded knowledge of the region.[4] But the name "Lake of Tarichea" is also known from the writings of Pliny the Elder (*Nat. Hist.* V, 15,70–72). The practice of naming the lake according to a settlement is evidence of the importance of the city itself.[5] The name Taricheai means "salting, packing", and in plural "packing estate",[6] and is probably evidence of the flourishing fishing and processing industry there.

If the identification of Tarichea with today's al-Majdal and Migdal,[7] the Talmud's "Magdala Nunaya" (b. Pesach. 46b – "tower of fishing") is correct, we have a town, where fishing was of primary importance. Josephus speaks even of 30–40000 inhabitants (*Bell.* I, 8,9), even if this number seems to be exaggerated.[8]

The city of Bethsaida also bears witness of the importance of fishing in its name, which means "house of fishermen". Philippus renamed and reshaped the city soon after his reign began. The city received the name of the daughter of Augustus, Julia.

---

[3] This stratagem of Josephus was against John of Giscala. Josephus showed a much greater number of soldiers than he actually had, and so, by the help of the inhabitants of Taricheai, he was able to take Tiberias (*Bell.* II, 21,6.8.9).

[4] See STRABON, *Geographika.* Transl. Dr. Földy József (Budapest 1977) 908, 41.

[5] Cf. Uzi LEIBNER, Settlement and History in Hellenistic, Roman and Byzantine Galilee (Texts and Studies in Ancient Judaism 127; Tübingen 2009) 217–221.

[6] Cf. GYÖRKÖSSY A., KAPITÁNFFY I., TEGYEY I., *Ógörög-magyar nagyszótár* (Budapest 1990) 1054. The verbal form means also to embalm (mummies).

[7] 3,8 and 8 km resp. in the North of Tiberias, more or less on the place of the ancient city.

[8] Cf. J. H. CHARLESWORTH, M. AVIAM, "Überlegungen zur Erforschung Galiläas", In: C. CLAUSEN, J. FREY (ed.), *Jesus und die Archäologie Galiläas* (Biblisch-theologische Studien 87; Neukirchen-Vluyn ^{2}2009) 93–127, here 107.

Augustus banned his daughter in the year 2CE, which we have to consider as a terminus ante quem in this case.[9]

Everyday life left significant traces in almost all settlements around the Lake of Galilee. We want to call to mind the breakwaters of Magdala and of Tiberias, the landing stage and reservoir for living fish at Kursi, and the stone anchors used to fix boats.[10] Both the famous "Jesus boat" (found in 1986 near Migdal) and the 92 amphorae excavated between Migdal and Tiberias[11] are signs of the vivid trade on the lake, possibly also connected to fishing. The coins of the time give further evidence about the significance of the merchantile activity at the time,[12] which in some cases can be related to fishing. In fact, we find only a few of the coins ordered by Archelaos, son of Herod the Great, depicting an anchor, ship, or even a galley. These pictures, testify about the trade on the Mediterranean Sea, where Caesarea Maritima already flourished as a trade center. The coins of Herod Antipas with the reed on them can be related to the saying of Jesus about "reed shaken by the wind" (Mt 11,7). Gerd Theißen showed how this saying summarized the critic about Herod's person and politics.[13]

Romans consumed both fish and various products of fish, for example *garum, allec, muria, liquamen*. In the Jewish world prescriptions of purity ruled and also formed the world of fishing. "Everything in the waters that has fins and scales, whether in the seas or in the streams – such you may eat" (Lev 11,9; cf. Dt 14,9). Surely the inhabitants around the Lake of Galilee ate fish many times or small portions of dishes made from fish.[14] Rabbinic sources do not prescribe anything about the rules of "ritually clean" cooking, whereas the Qumran community apparently kept some prescriptions (cf. CD 12,13–15).[15] They had rules for the slaughtering, but they also prescribed to eat only fresh fish, probably in order to avoid the mix up between clean and unclean fish. The fish sauces were of uncertain origin, and therefor were con-

---

[9] Cf. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ II.* (rev. and ed. by G. VERMES, F. MILLAR, M. BLACK; Edinburgh 1979) 171–172.

[10] Mendel NUN, *Der See Genezareth,* 51–62.

[11] Mendel NUN, *Der See Genezareth,* 136–137.

[12] S. OSTERMANN, "Bildprogramm und Ideologie. Jüdische und römische Münzen des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. in Palästina", *Bibel und Kirche* 62,1 (2007) 10–15.

[13] G. THEIßEN, "Das 'schwankende Rohr' in Mt 11,7 und die Gründungsmünzen von Tiberias. Ein Beitrag zur Lokalkoloritforschung in den synoptischen Evangelien", ZDPV 101 (1985) 43–55. Herod Antipas "was shaken" between two women and two reigns (Romans, Nabateans). When he put the reed on the coin in place of his own picture, he could probably be mocked by his subdues for his irresolution, instead of being exalted for his wiliness.

[14] For a recent historiographical interpretation of the multiplication of the loaves see A. STANDHARTINGER, "Und alle aßen und wurden satt (Mk 6,42par). Die Speisungserzählungen im Kontext antiker römisch-hellenistischer Festkulturen", *Biblische Zeitschrift* 57 (2013) 60–81. Fish could be at the time food of the rich and the poor as well. The Markan account and its parallels present the meal with Jesus as a meal of two courses and so as a meal, which saturates people, fulfills the biblical expectations but the expectations of the needy too.

[15] Cf. J. MAGNESS, *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Daily Life in the Time of Jesus* (Eerdmanns, 2011) 37–38.

sidered as unclean (b. Abod. Zar. 39a), but archeology showed traces of their consumption.[16] There probably was a fish market in Jerusalem, near the "Fish Gate" (cf. Neh 3,3; 13,16; 2Cron 33,14; Zef 1,10). Prophetic admonition wanted to cut back the development of this market because of the trading and selling fish of uncontrolled origin.

We do not have extensive legal material about the conditions and regulations of fishing in Galilee. Parallels of Egypt and Asia minor[17] suggest a complicated system where the profit of fishing landed in the hand of many other figures than the fishermen themselves. Hellenistic legal tradition probably also ruled here, so that fishing was regarded as a state right and fishermen were obliged to pay taxes. Exchange between the fishermen and the tax collectors, craftsmen, traders could mean barter, exchange in goods or money. Fishing itself and also the processing industry made use of many different wares (buying or repairing nets, boats, sails, anchors, salt, wine, ceramic vessels etc.),[18] thus building up a whole economic interaction on fishing.

The economic system of fishing around the Sea of Galilee assured a stable subsistence for those who worked in it. The high number of the boats (230 or 330 only in the region of Tiberias according to the already cited story of Josephus), the trade with the fish sauce of Tarichea, the cooperation of more people occasionally (e.g. for handling of trawls) or regularly (cf. Mk 1,20) gives evidence of a major economic factor, which could allow some export activity too. Sean Freyne even observes a relative richness of the region between Betsaida and Tarichea, where Capernaum also belonged.[19] Jesus might have chosen, on purpose, a region where the Herodian elite willingly sought healing and refreshing (cf. Mk 5,26 – healers and the hemorrhoid woman; *Ant.* XVII, 8,5 – Josephus about Herod who wanted to be healed in Kallirrhoe). Jesus, says Freyne, was confronted here by some people of better financial condition, they were not the poor peasants of Lower Galilee. These people had more to lose, but they may have had more to offer for the sake of the Kingdom. The fishermen of the Sea of Galilee were not rich, but they probably were more open to the new enterprise of Jesus.

---

[16] J. MAGNESS, *Stone and Dung,* 39: amphoras with remains of fish in Masada, Jeriko, Herodeion; Spanish amphorae with fish sauce in the Palace of Herod in Jerusalem; amphorae from Northern Afrika in the Jewish Quarter of Jerusalem. Cf. H. COTTON, "Fish Sauces from Herodian Masada", JRA 9 (1996) 223–239.

[17] K. ERLEMANN, K. L. NOETHLICHS, K. SCHERBERICH, J. ZANGENBERG (szerk.), *Neues Testament und Antike Kultur 2. Familie Gesellschaft Wirtschaft* (Neukirchener, 2005) 194.

[18] Cf. K. C. HANSON, "The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition." Biblical Theology Bulletin 27 (1997) 99–111.

[19] S. FREYNE, "Jesus in Galiläa", In: C. CLAUSEN, J. FREY (ed.), *Jesus und die Archäologie Galiläas* (Biblisch-theologische Studien 87; Neukirchen-Vluyn ^{2}2009) 209–226, here 221–222, citing: T. BEKKER-NIELSEN, *Ancient Fishing and Fish Processing in the Black Sea Region* (Black Sea Studies; Aarhus 2005).

The observations of Jens Schröter can be interpreted in a parallel way.[20] Archeological findings (coins of Tyre in Galilee, stone vessels of Galilee on the Golan Heights and in Caesarea Maritima) make it probable that the politics of Herod Antipas revived the region.[21] Jesus, says Schröter, apparently had a social sensibility for those who were affected in a negative way by these processes, but on the other hand the gospels show, that Jesus was open to the affluent as well (cf. Mk 10,27–30 with the rich man; the "fishing enterprise" of Zebedee etc.).

II.

In the New Testament we find two different types of texts connected to the world of fishing. There are, first, narrative traditions about Jesus and his disciples and, second, there are some metaphorical elements among the sayings of Jesus, at times connected to the narratives, at times not.

First of all we have the call of the first disciples, in slightly different variations by Mark and Matthew (Mk 1,16–20; Mt 4,18–22), and with significant changes and additions in Luke (Lk 5,1–11 – teachings of Jesus, miraculous draught, Peter as a central figure). This latter tradition reappears in a modified setting, after the resurrection, in the Gospel of John (Jn 21,1–14). This story is not a first meeting of Jesus with the disciples, but nevertheless it is followed by a new charge to Peter (Jn 21,15–17), so it can be regarded as a second call. According to the synoptic tradition, the disciples will "fish" for people (Mk, Mt – *haliein*) or Peter will be "catching people" *(zogrein).* According to John, Peter, who has experienced the miraculous draught, must then feed and tend the sheep of the Lord. The call of the apostle does not have any special role in the story about the Temple Tax (Mt 17,24–27), but in this story again he acts as a fisherman, and this in a miraculous cooperation with Jesus.

The Gospel of Matthew, Chapter 13 with seven parables about the Kingdom of Heaven, yields the example of a parable about the net (Mt 13,47–50). After the beginning of the Kingdom (call of the disciples) we are now turning our eyes to its final development. No more the draught itself, but the quality of the fish is interesting. Not the disciples, i.e. the workers of the Kingdom are in question, but their final destiny and the destiny of their addressee – the small, worthless fish will be cast out, the unworthy will not stand in the judgment. There are people caught by the strength of the Gospel, but not all of them reach Salvation. This parable is the logical end of the whole chapter about the Kingdom of Heaven.

---

[20] J. SCHRÖTER, "Jesus aus Galiläa", In: C. CLAUSEN, J. FREY (ed.), *Jesus und die Archäologie Galiläas* (Biblisch-theologische Studien 87; Neukirchen-Vluyn [2]2009) 245–270, here 258.

[21] Cf. also W. ZWICKEL, "Der See Gennesaret in hellenistischer und frührömischer Zeit", *ZNW* 104 (2013) 153–176. According to Zwickel the building up of Tiberias itself changed remarkably the economic situation of the region, and affected the population too. Bethsaida lost some of its strength, and the fishermen readily used the developing market of Tiberias and Tarichea.

Not one of these two types of texts is concerned directly with fishing itself. The narrative tradition is part of the narrative strategy of the gospels, by which they present Jesus and the apostles, the power and "style" of Jesus, and the role of the apostles. The parable about the net apparently presupposes or at least admits a concept of the Kingdom as a community, as a result of work done by the "fishermen", and as a reality still not finished but on the way to its completion.

What are then the basic interpretive lines of these traditions? How do they function in the narrative world of the New Testament? An exact interpretation of these sayings and stories exceeds by far the limits of this study, but some preliminary and obvious observations are necessary right here.

By writing about the first disciples of Jesus as fishermen, the New Testament is simple and honest. In fact, the vocabulary about nets, the different words used for fishing suggest a common knowledge of the authors about the world of the fishermen. Two types of net are mentioned *(sagene, amfiblestron),* but we do not find in the texts different denominations of fish, neither are there very specific words about fishing techniques or descriptions about related commercial rules and institutions.[22] As in other cases, the New Testament gives evidence of an average writer and average reader (implied author and implied reader, using the terminology of narrative criticism), who are not interested in details of the events, but nevertheless want to show the reality of the stories. They are able to give a basic description of the events as they happened. In other words, the authors of the gospels do not seem to have specific knowledge about fishing, but they know how to show differences among basic realities of fishing.

On the other hand, not only the short hints, but also the silence of the gospels is of interest. By entrusting much of the technical details on the common sense and common knowledge of their readers, the authors concentrated their attention (and the reader's too) on the personal events, on the words and deeds of Jesus, and on his interlocutors, fascinated by the miracles too.

The simple description of the events is probably a sign of the authenticity and basic historicity of them, as it is the fact that they stand on the beginning of an interpretive development. What makes it possible, this further development, is that the call of the first disciples is connected to a series of stories, inserted in a broader context of Jesus' ministry and person. We should mention the fact that the disciples of Jesus had access to a boat, they could offer it to Jesus, and they could cross the sea several times. Even the places, where Jesus apparently stabilized his quarters, Capernaum and its neighborhood, are well connected to fishing activities, as it is, with the simplest evidence, the Sea of Galilee itself. In fact, the only text mentioning Jesus and fishing together in a non-Galilean setting, or at least with a link to Jerusalem, is the

[22] Fishermen of Galilee had never to face struggles like Hemingway's Old Man on the Sea… Mendel NUN, *Der See Genezareth und die Evangelien. Archäologische Forschungen eines jüdischen Fischers* (Biblische Archäologie und Zeitgeschichte 10; Giessen Basel 2001) 18–25 gives a detailed description of the sorts of fish to be found in the lake today. Most of them – and also the most useful of them, the sardines of Galilee – are of relatively small size.

already mentioned story about the Temple Tax and Peter's fish. Fishing fits well in the picture we have established about the cities of Galilee, about the "Sea", and about the region and its inhabitants.

The metaphor of "fishing for people" or "catching people" is not an easy one. Seen from the prospective of the fish, the natural fact of drawing it from water is not friendly at all. The link to Jeremiah 16,16 is disputable, because depending on how the context is defined, it can be interpreted as a sign of judgment. But the activity of Jesus and of the disciples is a positive and saving one (cf. Mk 3,13–17; 6,7–13.30). Though there is some evidence of a metaphoric use of capturing fish in Hellenistic literature,[23] the rather unique image in a positive context (cf. also 2Tim 2,26) seems to be best explicated as a direct link to the original profession of the apostles and their meeting with Jesus. Without its original "Sitz im Leben", this time in a non-technical sense of the expression, the metaphor is rather difficult to understand. Paul never spoke about himself as "fishing for people", nor did Jesus. For those, who met him, however, Jesus was the only point of reference, so that the whole reality of their lives became transparent for the expression of the new experience.

Once again, the New Testament develops a historical fact into a complex metaphor. Right at the beginning of their relationship with each other Jesus invites the disciples to come "after him" (Mk 1,16–20). What they are, fishermen, is needed, but then developed by what Jesus is, and what he will show them. Jesus never called himself "fisherman". But the good shepherd of the Gospel of John is the one who charges Peter to pasture his sheep. The Gospel of John represents in a narrative setting the further development of a metaphor taken from the authors of the synoptic gospels. The untold but possible side of the metaphor is developed in a new setting by John.

In his first 6 chapters Mark proceeds by showing Jesus' activity around the Sea. At the beginning, when calling the first disciples, Jesus is walking on the seashore. Then he "comes back" into Capernaum, and "went out" to the sea (2,1.13), and then, as if after some consideration (4,1–2), Jesus crosses the sea three times (4,35–41; 6,45–52; 8,14–21). The exact meaning of these three crossings is a matter of its own.[24] The motifs of fear in the divine presence of Jesus, the sea, the boat and the disciples make me think of a possible theological relationship between the miraculous crossing on the sea in Mark and the miraculous draught in Luke. Mark presents the relationship of Jesus and his disciples as a dynamic, changing one. They see what Jesus does, who he is, as a procedure. Luke offers a more static view of the same relationship. The depth of this relationship is however from the beginning most important. In Mark Jesus reveals his divine mystery by the three crossings on the Sea to the whole

[23] Aristaenetus, Ep. 2, 23. Cf. Art. *zogreo,* In EWNT II. 271.

[24] Cf. A. MERZ, "Das 'Meer von Galiläa' und die Jesusbewegung", *Welt und Umwelt der Bibel* 2/2002, 32–39; MARTOS L. B., "Együtt az egészen mással. Bibliai szempontok az új evangelizációhoz", *Jeromos füzetek* 86 (2011) 11–21.

community. In Luke, Jesus reveals himself by the miraculous draught as the Lord of the Sea and the one calling and sending the apostle.

In the Gospel of John, the risen Lord, Jesus, is already standing on the "other side" of the sea (Jn 21,4). It is this post-eastern perspective which opens up our material to a short discussion of the same stories in the setting of the early church. The three-fold crossing of the sea by Mark is seen by many scholars as a symbol of getting through the borders between Judaism and the gentile world. The miraculous draught is then a mirror of the experience already made by the apostles and the disciples – the gentile world is caught by the gospel! They let themselves be saved (cf. Acts 2,47). A fish would never want to come into the net and then into the boat of the fisherman. But the boat of salvation – as small and sometimes dangerous as it might be – proves to be a saving lifeboat for many. The disciples must overcome their fear of the sea,[25] the fear of the gentile world. It is not the disciple who holds the believers in the hand, like a fisherman his capture, but the Lord himself. And in a post-eastern perspective it is the Lord Jesus who gives *himself* to eat in the newly understood signs of the loaves and fish (cf. Mk 6,34–44; Jn 21,13).

III.

Stories about the call of the disciples and about the miraculous draught combine experience and promise, profession and call, relationship with Jesus before and after the resurrection. The metaphor of fishing accentuates continuity in the call and life of the apostles. Galilee, their *patria,* appears to be the synthesis of the Jewish beginning and gentile future of the Gospel.[26]

The parable of the Kingdom as a net (Mt 13,47–50), then, yields the last picture of the whole eschatological drama, the final *krisis* of good and bad. On the literary level it does not develop the earlier story about the call of the disciples,[27] but on a symbolic-narrative level it presupposes that there are workers, i.e. fishermen, catching people, drawing their nets, collecting and sorting fish. This parable has a moral

[25] Although not far from the sea, Israelites have never become sea people, had even more mythological images about the dangers of the deep waters. A fresh interpretation of the somewhat ambiguous character of waters in Old Testament traditions is offered by E. S. GERSTENBERGER, "Wasser im Alten Testament", *Concilium* 48 (2012) 506–514. Water is a chaotic power already in creation, regulated by God, but still with irresistible strength. It is often a habitation of demons and ghosts (cf. Gen 32,23–25). On the other hand it is by water that life is blessed and strengthened, as it stands in the second creation history about the garden of Eden (Gen 2,10–14), or in the blessing of Bileam (Num 24,5–7).

[26] As a counterpart, the Apostle Paul accentuates again and again his new call, his new zeal for the Gospel. For him, the gentile world was an everyday reality. He did not express himself in a narrative and symbolic way, where some elements could combine the experience of Jesus in a mostly Jewish Galilee and the experience of many of the preachers in a mostly gentile Mediterranean.

[27] Cf. also U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)* (EKK I/2; Zürich Braunschweig 1990) 360.

character and appeals to the addressee of the Gospel. The Kingdom of God is open for everyone, the mission and the call is addressed to everybody. But, as in the case of the festive nuptial meal (Mt 22,11–14), there are some, who finally do not qualify to be among the "elected".

The story about the Temple Tax is probably of a more Christological character. The mention of the Temple, the saying about the "sons", its setting on the way to Jerusalem, among the predictions of the passion (e.g. Mt 17,22–23) relates it to the discussions in the Temple court, about "the Son" (Mt 21,33–41par.; 22,41–46par.). This fact reminds us about the theological character of each of the gospels and of each motif – all this literature concentrates on Jesus, begins with him and ends with him.

In the world of the Gospel, Galilee opens up for Israel and for the world. The Lake of Galilee promotes a "Sea", recalling the Sea of the World, the inscrutable and dangerous waters of Life, where salvation is possible through the Lord God alone. The men of Galilee, proud of their work, able to earn their subsistence by themselves, recognize the astonishing power of the living God, who comes from one person to another, so that many will be saved. They recognize also, that they are in the hand of God, they are not as independent, as people usually think of themselves. The own experience of conversion, an experience of the power of Jesus is interpreted as possible for many others, through the image of fishing. Fishing is still a far remembrance, yet understandable for all, able to express the relationship between the unique and the universal, the need of every woman and man to receive grace from God.

Die Steuereintreiber in der Septuaginta von Jesaja

Zoltán Oláh

Denn jedes Gewand, das mit List zusammengebracht wurde,
und jedes Kleid, das mit Aufgeld erworben wurde, werden sie bezahlen … Jes 9,3–5.

Das Thema der Bibelkonferenz in 2013 ist „Die Bibel und Wirtschaft; Armen und Reichen in den biblischen Texten". Mein Aufsatz konzentriert sich eher auf den Haupttitel, auf den ersten Teil des Konferenzthemas. Die Wirtschaft eines Landes und einer Gesellschaft hängt von den Steuern ab. Sie sind zugleich gute Wirtschaftsindikatoren und zeugen vom Wohlstand oder Armut einer Gesellschaft. Ist ein Land von einer Wirtschaftkrise geplagt, so schrauben auf oder sinken die Regierungen die Steuer.

Die Steuer und Steuerbezahlung war nie eine geliebte Angelegenheit. Aber wenn die Destination der Steuergelder fraglich ist, und sie nicht dem Gemeinwohl dient, dann ist die Steuerbezahlung umso weniger beliebt. Nach dem Fall Jerusalems in 587 v. Chr.[1] bildete das jüdische Volk – abgesehen von der Herrschaft der Hasmonäer (142–63)[2] – kein souveränes Land bis 1948.[3] Das erwählte Volk bezahlte Steuern und sogar oft Tribute an Fremdmächte.

Vor allem die Steuereintreiber jagten Furcht ein und verursachten Verachtung im antiken palästinischen Judentum. Die Römer waren darin vor allem nach den jüdischen Kriegen (66–70 und 132–135 n. Chr.) besonders erbarmungslos. Resch–Lakisch[4] (Palestina, 3. Jahrhundert n. Chr.) sagt: „Geht jemand aufs Feld, und trifft den

[1] Vgl. Christian Frevler, „Grundriss der Geschichte Israels", 701–870, in u.a. Erich Zenger, *Einführung in das Alte Testament,* Kohlhammer Stuttgart, 2012, 796.

[2] Die Bestätigung von Simon im Hohenpriestramt und der Steuer- und Tributerlass von Judäa durch den seleukidischen König Demetrios II. 142 v. Chr. gilt als Anfangspunkt der hasmonäischen Herrschaftszeit in der Geschichte des antiken Judentums. Dadurch ist Judäa de facto ein freies, unabhängiges Königtum geworden. Der Herrschaft der Hasmonäer und der Unabhängigkeit von Judäa setzt der Einzug der Römer in 63 v. Chr. geführt von dem Feldherr und Staatsmann Pompeius Gneus ein Ende. Die Römer besetzten Jerusalem, und ernannten Johannes II. Hyrcanus zum Hohepriester und Etnarch. Vgl. Christian Frevler, 843.

[3] *Biblia világa,* Hrg. Barry J. Beitzel, Kosuth Kiadó Budapest 2007, 380, *Biblica. The Bible Atlas,* Lane Cove, NSW Australien 2006.

[4] Resh–Laqish – Simeon ben Lakisch, gewöhnlich Resch Lakisch (hebr. ריש לקיש, Resch für **R**abbi **Sch**im'on) genannt, war Amoräer der zweiten Generation in Galiläa. Er lebte ca. 200–275 n. Chr. Die Berufungslegende erzählt, er sei Räuber gewesen, bekehrte sich, tat Buße und wurde Schriftgelehrte. Wikipedia.

Steuereintreiber, ist als ob er dem Löwe begegnen würde. Kehrt er in die Stadt ein, und gesellt sich ihm der Steuereintreiber, ist als ob er dem Bären begegnen würde."[5]

DIE ZIELSETZUNG DIESES AUFSATZES

In der Septuaginta des Buches Jesaja begegnen zumindest zwei Texte, die eine interessante Wiedergabe des Masoretischen Textes bieten, deren griechische Deutung in Richtung der Steuereintreiber rückt. Es ist schon eine angenommene These, dass die griechische Übersetzung von Jesaja vermutlich in die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. zu datieren ist[6], in die Nachfolgezeit der Freiheitskämpfe der Makkabäer. In dieser Übersetzung wird ein gutes Griechisch angestrebt. „Vergleichbar mit der Septuaginta-Übersetzung der Sprüche und des Ijobbuches handelt es sich um eine „freie" Übersetzung und gutes hellenistisches, sog. Koine-Griechisch.[7]

SYNOPSE VON JES 9, 3-4 UND JES-LXX 9,4-5

Der Haupttext unserer Untersuchung ist Jes–LXX 9,4–5.

TM	LXX
3. כִּי אֶת־עֹל סִבְלוֹ	4. διότι ἀφῄρεθήσεται[8] ὁ ζυγὸς ὁ ἐπ᾽ αὐτῶν κείμενος
וְאֵת מַטֵּה שִׁכְמוֹ	καὶ ἡ ῥάβδος ἡ ἐπὶ τοῦ τραχήλου αὐτῶν
שֵׁבֶט הַנֹּגְשׂ בּוֹ	τὴν γὰρ ῥάβδον τῶν ἀπαιτούντων
הַחִתֹּתָ כְּיוֹם מִדְיָן׃	διεσκέδασεν κύριος ὡς τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐπὶ Μαδιαμ
4. כִּי כָל־סְאוֹן סֹאֵן בְּרַעַשׁ	5. ὅτι πᾶσαν στολὴν ἐπισυνηγμένην δόλῳ
וְשִׂמְלָה מְגוֹלָלָה בְּדָמִים	καὶ ἱμάτιον μετὰ καταλλαγῆς ἀποτείσουσιν
וְהָיְתָה לִשְׂרֵפָה מַאֲכֶלֶת אֵשׁ׃	καὶ θελήσουσιν εἰ ἐγενήθησαν πυρίκαυστοι

[5] Louis. H. FELDMAN, Meyer REINHOLD, Jewish *Life and Thought among Greeks and Romans,* Primary readings, T&T Clark, Edinburgh, 1996, 188.

[6] vgl. Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009, 1230.

[7] vgl. Dieter VIEWEGER, „Einleitung in das Buch Jesaja", *Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung,* hrg. Wolfgang KRAUS, Martin KARRER, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009, 1230.

[8] *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* edidit Alfres RAHLFS. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982. Diese Edition liest ἀφῄρῆται Perfectum Indicativus Passivum gemäß Codex Sinaiticus, Codex Ephremi rescriptus und der Rezension Lukianos. Dem zieht Joseph Ziegler in seiner Edition: Septuaginta*: Vetus Testamentum graece auctoritate Societatis Göttingensis editum, Isaias,* Göttingen, 1967, die Lesart von Eusebius von Caesarea in Demonstratio Evangelica vor.

3. Denn das Joch ihrer Last, den Stab (auf) ihrer Schulter,
den Stock ihres Treibers

zerbrichst du wie am Tag Midians.

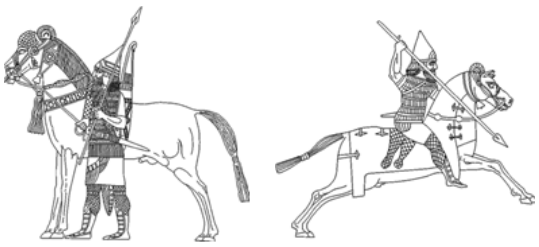
4. Denn jeder Stiefel,
der dröhnend einher stampft,
und (jeder) Mantel, in Blut gewälzt,
fällt dem Brand anheim,
ein Fraß des Feuers.

4. Denn weggenommen wird das Joch, das auf
ihnen liegt, und der Stock auf ihrem Nacken;
Denn den Stock derer, die (Schulden) einfordern,
hat der Herr zerbrochen wie an dem Tag bei Madiam.

5. Denn jedes Gewand,
das mit List zusammengebracht wurde,
und (jedes) Kleid,
(das) mit Aufgeld (erworben wurde,)
bereit sein,
wenn sie mit Feuer gebrannt worden sind.

EINE KURZE AUSLEGUNG DES HEBRÄISCHEN TEXTES

Der Stock und der Stab sind sowohl die Mittel der Macht, als auch die Symbole der Autorität, und begegnen oft zusammen in Jesaja: 10,5. 15. 24; 14,5. JHWH selbst bereitet ein Ende der brutalen Machtausübung. So wird der Tag Midians wiederholt, an dem Gideon mit einem kleinen Heer den Feind bezwungen hat, der aus Transjordanien ins gelobte Land der Israeliten eingefallen ist (Ri 7–8). Daraus folgen zweierlei Sachen: Traditionsgeschichtlich wendet sich die Blickrichtung nach Norden. Theologisch gesehen macht das Eingreifen JHWHs den Sieg über den Feind mit einer verheerenden Macht möglich. Gott bedarf keines starken Heeres (Ri 7,7.9.14. f. Jes 10,26; Hab 3,7; Ps 83,10). um der Krisensituation Herr zu werden.[9]



[10]

Im 4. V wird die Ausrüstung der assyrischen Soldaten beschrieben, die einst Furcht und Schrecken verbreitet haben, die jetzt dem Feuer anheim fällt. Der Stiefel der assyrischen Soldaten wird durch ein Wort (hapaxlegomenon) aus dem Akkadischem ausgedrückt, das den hohen Schnurschuh bedeutet, wie an der unteren Abbildung auch zu sehen ist.

[9] Vgl. Willem A. M. BEUKEN, *Jesaja 1–12,* HThKAT, Herder Freiburg, Basel, Wien 2003, 248.

[10] Vgl. DEZSŐ T., *Az asszír lovasság története,* 62–69, Ókor 3–4 (2006), 67, auch auf der folgenden Webseite: http://www.freeweb.hu/ookor/archive/cikk/2006_3_4_dezso.pdf

Das Bild des im Blut gewälzten Soldatenmantels kann unterschiedlich ausgelegt werden. Um wessen Blut geht es hier? Ist es das Blut der bedrohlichen Feinde Israels, die JHWH tödlich verwundet hat? oder ist es einfach das Blut der durch diese Soldaten besiegten Opfern? Der in Blut gewälzten Soldatenmantel kann auch metaphorisch verstanden werden: der Sieger wälzte seinen Mantel im Blut der Besiegten, und dadurch bekam er die blutrote Farbe. Auch die Purpurfarbe des kurzen Rittermantels der römischen Kaiser (chlamys bellica) kann auf ähnliche kriegerische Vorstellungen zurückgeführt werden.[11]

DIE BESCHREIBUNG DER ABWEICHUNGEN DER SEPTUAGINTA JES 9,4 UND JES-LXX 9,3

In der Septuagintaübersetzung von Jes 9,3 befindet sich dieses Plus dem Masoretischen Text gegenüber: 1. ἀφῄρηται 2. γὰρ 3. κύριος.

1. Das eine hebräische Wort „Zerbrechen" wird mit zwei griechischen Verben zurückgegeben: wegnehmen und zerbrechen. Vermutlich kommt hier ἀφῄρηται unter dem Einfluss von 10,27 und 14,25 vor.[12]
2. Mit der Einfügung von γὰρ deutet der Übersetzer den Kolon 4b. als eine Auslegung von 4a. Das Joch und der Stock werden vom Volk weggenommen, insofern JHWH schon den Stock der Gläubigen schon zerbrochen hat.[13]
3. Die Verwendung des Wortes κύριος ist ein eindeutiges Zeichen der Auslegungstendenz des Übersetzers. Die Subjekte der Verben bis Vers 4 werden durch die Angesprochenen angegeben: V 1 „Tue dieses als Erstes". V 2 „Schaut ein großes Licht". V 3 „… du hinabgeführt hast …" Diese zweite Person Singular kann nicht zweifellos mit Gott identifiziert werden. Im Satz „Sie werden sich freuen wie die, die sich bei der Ernte freuen …" ist ein allgemeines Subjekt. Nur das Passivverb: „wird weggenommen" ist als „Passivum theologicum" zu verstehen, dessen Subjekt Gott selbst ist. Durch die zweimalige Verwendung des κύριος will er Gott als das Subjekt der Verben betonen. Es ist nicht eine zufällige, beliebige Zufügung. Sie passt sich in die Logik der griechischen Übersetzung sehr gut ein.[14]

[11] Vgl. Willem A. M. BEUKEN, *Jesaja 1–12,* 248–249.

[12] Vgl. R. L. TROXEL, „Isaiah 7,14–16 trough the Eyes of the Septuaginta", 1–22, in ETL LXXIX (2003), 208.

[13] Vgl. R. L. TROXEL, (2003), 208.

[14] Joseph Ziegler, „Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Jesaja–Rolle von Qumran (1QIsa[a])" JBL 78 (1959) 34–59.

GRAMMATIK DER GRIECHISCHEN ÜBERSETZUNG

V 3 hat nur ein einziges Verb, und bildet so nur einen einzigen Satz. Der griechische Übersetzer bildet durch zwei verschiedene Verben zwei Sätze. Nach dem Masoretischen Text werden das Joch und der Stock zerbrochen (Passivum theologicum). Demgegenüber hat in der Septuaginta der Herr schon das Joch und den Stock der Steuereintreiber zerbrochen. Die Übersetzung spaltet den V 3 nicht nur in zwei Sätze, sondern sogar in zwei Verbzeiten. Sie unterscheidet unter Vergangenheit (der Herr hat zerbrochen) und Zukunft (wird weggenommen sein). Das Zerbrechen des Stockes der Steuereintreiber ist ein eindeutiges Zeichen dafür, dass die Unterdrückten ihre Hoffnung auf eine heilbringende Zukunft setzen dürfen. Der Singular von ἀφῄρεθήσεται[15] ist mit zwei Subjekten vereinbar.[16]

Die Übersetzung von אֶת־עֹל סֻבָּלוֹ durch ὁ ζυγὸς ὁ ἐπ᾽ αὐτῶν κείμενος ist dem Anstreben des Übersetzers zu verdanken, der ein gutes Griechisch schreiben möchte. Aquila (τόν ζύγον βασταγματος αὐτου και την ῥαβδον ὠμου αὐτου σκηπτρον του τρασσοντος und Symmachos (ζυγος του βασταγνατος αὐτου και ἡ ῥαβδος του ὠμου αὐτου ῥαβδος του ἀποιτουντος ἠττηθη) Die Rezensionen übersetzen wörtlicher, sie behalten sogar den „status constructus“ des Hebräischen.

SEMANTIK

Die Übersetzung von נֹגֵשׂ ist sehr unterschiedlich in den verschiedenen biblischen Texten. Schon das hebräische Wort bewegt sich auf einer langen Skala. Das Partizip נֹגֵשׂ bezeichnet ursprünglich den, der sein Eigentum zurückfordert, weil er Recht darauf hat. Er könnte der Vollzugsausschuss sein, der etwas eintreibt, oder einen rechtlichen Schluss durchführt. Das griechische ἀπαιτέω bewegt sich auf ähnlicher Skala: das zurückzufordern, was durch Gewalt enteignet wurde. Hier wird handgreiflich die hellenistische Staatsideologie widerspiegelt. Das ptolemäische Ägypten, Syrien und Phönizien waren königliche Besitze, die durch Speer, d. h. durch Krieg erworben sind. Das ganze Land im Prinzip der Besitz des Königs. Die Bauern, die die Felder bestellen, sind sozusagen nur Pächter des königlichen Besitzes.[17]

Wie das hebräische נֹגֵשׂ kann ἀπαιτέω mit der Zeit auch den Herrscher bezeichnen. Der Herrscher wird als Steuereintreiber und Frondienstverlanger wahrgenommen. Das hebräische נֹגֵשׂ begegnet im Jesajabuch siebenmal und wird nur dreimal mit ἀπαιτέω wiedergegeben (vgl. Jes 14,4; 3,12). Jes-LXX 14,4 bezeichnet den König Ba-

[15] vgl. Iesaias, Göttingensis.

[16] vgl. Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER, Friedrich REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* Vandenhoeck Ruprecht in Göttingen, [17]1990, § 135,1. Im Fall von zwei Substantiven die Nummer des Verbes hängt davon ab, ob es den Nomen vorausgeht, oder ihnen folgt. Im ersten Fall kann es in Singular, im zweiten Fall in Plural stehen.

[17] δορύκτητος χώρα, „speergewonnenes“ Gebiet. Vgl. Martin HENGEL, [3]1988, 40.

bels als den Unterdrücker. Jes-LXX 3,12 geht wieder mit seiner Vorlage frei um. Der Satz: „Kinder sind Gebieter meines Volks, und Weiber beherrschen es." (Lutherbibel) wird griechisch so interpretiert: „Mein Volk, euer Geldeintreiber beuten euch aus, und die die (Schulden) einfordern, beherrschen euch." (LXX-D). Die Jes-LXX 9, 5 unterstreich diese Deutung, mit den Ausdrücken: „Mit List zusammengebrachtes Gewand, und mit Aufgeld gewonnenes Kleid."

Der Ausdruck ὡς τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐπὶ Μαδιαμ bedarf unserer Aufmerksamkeit. Die Verwendung der Präposition ἐπὶ ist ungewöhnlich in der Wiedergabe des hebräischen Ausdruckes יוֹם mit einem Eigennamen. Diese Ausdrücke evozieren gewöhnlich wichtige Ereignisse der Heilsgeschichte von Israel. In Kontexten von Gerichtsverfahren sieht dieser Ausdruck so aus: „ἐν τῇ ἡμέρᾳ Αἰγύπτου" = am Tag Ägyptens (Ez 30,9). oder „κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ" (wie am Tag der Probestellung). Da die Präposition oft in militärischen Berichten vorkommt, wie auch in Ri-LXX 6,2 der Fall ist (Die Hand Madiams wurde stark über Israel. LXX-D), ist hier vermutlich statt „Tag Madiams" mit Tag gegen Madians zu übersetzen. LXX-D übersetzt mit: „wie am Tag bei Madiam".

JES 9,5 UND JES-LXX 9,4
PLUS UND MINUS IN DER SEPTUAGINTAÜBERSETZUNG

In der griechischen Textfassung ist der hebräische Text kaum zu erkennen. Fischer meint, dass der Übersetzer seinen Text nicht verstanden habe. Er habe das Wort סְאוֹן nicht verstanden und statt ס habe er מ gelesen. Das aramäisches Nomen bedeutet: Werkzeug, Instrument, Geschier und Gewand. Das wertet Ziegler so aus:

> *Das Verbum ἐπισυνάγειν ist wohl aus umgestelltem* מאן *(= aramäisches* אסן *„sammeln") herausgedeutet. … Die zweite Vershälfte ist parallel der ersten wiedergegeben; μετὰ καταλλαγῆς entspricht dem hebräischem* בְּדָמִים *, das der Übersetzer als parallelen Ausdruck zu δόλῳ auffasste; Fischer 24 glaubt, dass der Übersetzer an den Stamm* דמה *= gleichen gedacht habe; jedoch liegt viel näher, dass er einfach das späthebräisches* דְּמִים *im Sinne hatte, das „Kaufpreis", „Wert", und allgemein „Geld" bedeutet.*[18]

GRAMMATIK

θελήσουσιν ist in absolutem Sinn zu verstehen, ohne ein ergänzendes Verb oder Objekt. Sie werden bereitwillig sein, etwa wie im Französischem „s'il vous plaît".[19]

V 5 scheint einen Bedingungssatz mit שׁ mit Indikativ der Wirklichkeit zu bieten. (BDR § 372,1c) Diese Grammatik bringt Übersetzungsvorschläge wie: „wenn wirklich" oder „wenn demnach", wie sich aus dem Vorgehenden ergibt. Keiner der neutestamentlichen Belege weist Ähnlichkeiten mit diesem Satzaufbau. Nach BDR § 372,

---

[18] J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Jesajas,* Münster 1934, 195.

[19] vgl. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, [17]1990, § 372, 2d.

3 bringt εἰ mit Indikativ Futurum „eine logische Schlussfolgerung", gegenüber εἰ mit Konjunktiv, das eine eventuelle Verwirklichung ausdrückt.

Ferner vermittelt εἰ im Bedingungsvordersatz mit Futurum in den ptolemäischen Urkunden „ … eine versteckte Drohung, Warnung oder entrüstete Ablehnung, während im Satz mit ἐάν Erwartung und Hoffnung auf Erfüllung enthalten ist." (Mayser II 1,283) Nun seien hier einige Beispiele herangezogen.

– εἰ μη παυσει κακοποιών μεταμελησει σοι. (The Hibeh Papyri Part I edited by B. P. Grebfell and Arthuer S. Hunt, London 1906, 59,9. Dieser Satz drückt sowohl eine bestimmte Objektivität, als auch eine klare Drohung aus.
– εἰ οὖν περὶ τούτων ἐπιστροφὴν μή ποιησεί οἵ τε λοιποιμοι τας χερας ποσοισουσιν (John Mahaffy, The Flinders Perie Papyri with transcriptions, Dublin 1893, II 4 (6) 14. Die Übersetzung: Wenn du mit ihnen nicht aufpasst, werden die Übriggebliebenen mich anfassen.) Hier wird einer Gefährdung Ausdruck gegeben.
– εἰ γάρ ἄλλο δράσεις συμβησεταί σοι κινδυνειν (Ebd. 9 (1) 1.) Wenn du anders handeln wirst, wird dir Gefahr begegnen. Eine Mahnung ist hier unverkennbar.

Allen aufgeführten Beispielen sind von inhaltlichen Gründen her gesehen die Folgenden Punkte gemeinsam. 1. Die Protasis mit εἰ enthält ein in Zukunft eintreffendes Ereignis, oder eine Handlungsweise. 2. Die Apodosis ist als eine logische Schlussfolgerung, ein zeitliches Nachher zu deuten.

Nun wollen wir diese Belege aus den Papyri vorsichtig auf unsere Bibelstelle verwenden. Es gibt nämlich nicht nur Entsprechungen, sondern auch Unterschiede im Satzbau. Sowohl Jes 9,5 als auch die Papyri-Belege bieten Futur-Verbformen im Protasis an, als auch in Apodosis. Auf der anderen Seite vertritt ὅτι eine schwer zu erklärende Abweichung vom bereits geschilderten Satzbau der griechischen Papyri. Es wird hier als ein konsekutives ὅτι verstanden, mit dem Sinn „so daß". Ist die Protasis mit εἰ in Jes 9,5 als ein dem im Apodosis beschriebenen Handeln vorausgehendes Ereignis zu verstehen, demnach wäre der Satz so zu übersetzen: „So, dass jedes mit Betrug angehäufte Gewand und mit Wucherzins besorgte Kleid werden sie bezahlen; sie dazu bereit sein, wenn sie mit Feuer angebrannt werden." Wenn man die Drohung in der Übersetzung stärker gelten lässt, hat man diesen Wortlaut: „… sonst werden sie mit Feuer angebrannt."

Im Bedingungsatz des V 5 steht ein Indikativ.[20] So ist zu übersetzen: wie aus dem Vorausgehenden folgt. Während das Partikel εἰ mit einem Indikativ Futur „eine logische Schlussfolgerung" ausdrückt, geht es um eine eventuelle Verwirklichung, wenn dieses Partikel mit einem Konjunktivverb steht.[21]

[20] vgl. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, [17]1990, § 372,1c.
[21] vgl. F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, [17]1990, § 372, 3.

SEMANTIK

Wie kommt der Übersetzer zur Wurzel καταλλαγη, die aus κατα und ἀλλάσσω (verändern) besteht? Im klassischen Griechisch bedeutet das Wort Vertauschen von Feindschaft, Zorn oder Krieg mit Freundschaft, Liebe oder Friede (vgl. Demosth. Or 1,4). In der LXX begegnet diese Wurzel vor allem in 2Makk 1,5; 5,2; 7,33; 8,29 und einmal in Jer-LXX 31,39[22] und Jes-LXX 9,5. Nur der letztere Beleg scheint den klassischen Gebrauch für zwischenmenschliche Verhältnisse bewahrt zu haben, sonst beziehen sich alle vier Vorkommen in 2Makk auf das Verhältnis Gottes zu seinem Volk. Hier geht die Initiative zur Versöhnung vonseiten des Volkes aus. καταλλαγη ist – im Gegenteil zum Zorn – das Verhalten, in dem Gott dem Menschen seine Gnade wieder zuwendet.[23] Ferner hat das Wort Blut im Judentum eine Sühnebedeutung. Targum Onkelos überträgt Ex 24,8 „Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: das ist das Blut des Bundes …" so, „Mose nahm das Blut und sprengte es auf den Altar, um für das Volk Sühne zu schaffen."[24] Anhand dieser Bedeutungsverschiebung mag der Übersetzer von der Sühnekraft des Blutes auf die zwischenmenschliche Versöhnung gekommen sein, im Sinne des klassischen Gebrauches.

Die Deutung Zieglers leuchtet aber ein. Da μετὰ καταλλαγῆς dem vorangehendem Ausdruck δολω parallel steht, ist hier an etwas Negatives zu denken. Das späthebräische Wort דָּמִים bedeutet Kaufpreis, Wert und allgemein Geld. Ähnlich bedeutet hier καταλλαγη den Kaufpreis, aber im negativen Sinne, d. h. Wucherpreis (parallel δόλῳ) und entspricht der Bedeutung der Papyri: Wechselgebühr, Aufgeld,[25] Wechsel einer Währung in eine andere.[26]

Mit ἀποτείσουσιν sind aller Wahrscheinlichkeit nach die „Steuereintreiber" gemeint, deren Macht (ῥάβδος) der Herr zerbrochen hat, die jetzt mit Versöhnung die mit Unrecht angeeigneten Güter zurückerstatten sollen. ἀποτίνω ist in der LXX sehr geläufig, und kommt vor allem in juristischen Texten vor, wo das durch Diebstahl (Ex 22,1–17; 13mal) durch Unrecht (Ez 33,15) oder Gewalt (2Sam 12,6) Bemächtigte ersetzt werden muss.

Außer Jes-LXX begegnet das Wort πυρικαυστος nicht, obwohl diese hebräische Wurzel, die mit πυρικαυστος nur in Jes-LXX wiedergeben wird, elf Vorkommen außer Jesaja hat. Drei Belege sprechen über die wegen der Sünden des Gottesvolkes niedergebrannten Städte (Jes-LXX 1,7.22) bzw. von der angebrannten Ehre (Jes-LXX 64,11), die hier für den Tempel steht. Wo Sünde die Oberhand gewinnt, züchtigt Gott sein Volk mit Feuer, als Symbol für einen Läuterungsprozess. Dieses Bild hat

---

[22] Die Übersetzung vom Masoretischen Text אֵיךְ חֻלָּה הֵילִילוּ (Ach, wie ist es zerbrochen) mit πῶς κατήλλαξεν (Wie hat es sich verändert) ist seltsam.

[23] F. Büchsel, „καταλλάσσω κτλ." TWNT I, 259.

[24] H. L. STRACK, P. BILLERBECK, Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus dem Talmud und Midrasch, 991.

[25] vgl. J. ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Jesajas,* 195.

[26] C. Spiqo, „καταλλαγή καταλλάσσω" TLNT II, 263.

an diesen Stellen immer ein positives Ziel. Gott nimmt sich nicht die Vernichtung, sondern die Läuterung seines Volkes vor. Das gleiche Bild wird hier für die Unterdrücker Israels angewendet. Sie werden jetzt angebrannt, aber wie bei Israel, sollen sie auch nicht vernichtet, sondern dazu veranlasst werden, dass sie bereitwillig alles Bemächtigte rückerstatten.

Iz 3,12-15

12. עַמִּי נֹגְשָׂיו מְעוֹלֵל
וְנָשִׁים מָשְׁלוּ בּוֹ
עַמִּי מְאַשְּׁרֶיךָ מַתְעִים
וְדֶרֶךְ אׇרְחוֹתֶיךָ בִּלָּעוּ׃
13. נִצָּב לָרִיב יְהוָה
וְעֹמֵד לָדִין עַמִּים׃
14. יְהוָה בְּמִשְׁפָּט יָבוֹא
עִם־זִקְנֵי עַמּוֹ וְשָׂרָיו
וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם
גְּזֵלַת הֶעָנִי בְּבָתֵּיכֶם׃
15. מַלָּכֶם תְּדַכְּאוּ עַמִּי
וּפְנֵי עֲנִיִּים תִּטְחָנוּ

12. λαός μου οἱ πράκτορες ὑμῶν καλαμῶνται ὑμᾶς
καὶ οἱ ἀπαιτοῦντες κυριεύουσιν ὑμῶν
λαός μου οἱ μακαρίζοντες ὑμᾶς πλανῶσιν ὑμᾶς
καὶ τὸν τρίβον τῶν ποδῶν ὑμῶν ταράσσουσιν
13. ἀλλὰ νῦν καταστήσεται εἰς κρίσιν κύριος
καὶ στήσει εἰς κρίσιν τὸν λαὸν αὐτοῦ
14. αὐτὸς κύριος εἰς κρίσιν ἥξει
μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ
καὶ μετὰ τῶν ἀρχόντων αὐτοῦ
ὑμεῖς δὲ τί ἐνεπυρίσατε τὸν ἀμπελῶνά μου
καὶ ἡ ἁρπαγὴ τοῦ πτωχοῦ ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν
15. τί ὑμεῖς ἀδικεῖτε τὸν λαόν μου
καὶ τὸ πρόσωπον τῶν πτωχῶν καταισχύνετε

12. Kinder sind Gebieter meines Volks, und Weiber beherrschen es. Mein Volk, deine Führer verführen dich und verwirren den Weg, den du gehen sollst!
13. Der HERR steht da zum Gericht und ist aufgetreten, sein Volk zu richten.
14. Der HERR geht ins Gericht mit den Ältesten seines Volks und mit seinen Fürsten: Ihr habt den Weinberg abgeweidet, und was ihr den Armen geraubt, ist in eurem Hause.
15. Warum zertretet ihr mein Volk und zerschlagt das Angesicht der Elenden? spricht Gott, der HERR Zebaoth.

12. Mein Volk, eure Geldeintreiber beuten euch aus, und die, die (Schulden) einfordern, beherrschen euch; mein Volk, die euch segnen, führen euch irre, und den Pfad eurer Füße verwirren sie.
13. Doch nun wird der Herr sich zum Gericht erheben und wird sein Volk zum Gericht einsetzen,
14. der Herr selbst wird mit den Ältesten des Volkes und mit dessen Herrschern ins Gericht gehen: „Ihr aber, warum habt ihr meinen Weinberg ausgebrannt, und (warum) ist das vom Armen Geraubte in euren Häusern?
15. Warum fügt ihr meinem Volk Unrecht zu und schändet das Antlitz der Armen?[28]

[27] Die Septuaginta unterlässt die Übersetzung von נְאֻם־אֲדֹנָי יְהוִה צְבָאוֹת׃.

KURZE BESPRECHUNG DER ABWEICHUNGEN IN DER SEPTUAGINTA

οἱ πράκτορες ὑμῶν ist die Übersetzung von נֹגְשָׂיו. Das griechische Wort kommt nur hier in der Septuaginta vor.[28] Bauer beschreibt so den Sinn dieses Wortes, das in Lk 12,58 begegnet: ein dem Richter untergeordneter Organ, etwa der Gerichtsvollzieher, der über den Schuldturm (πράκτορειον) verfügt.[29]

Nach Moulton und Milligan war „πράκτωρ" zur ptolemäischen Zeit mit Strafen und Einbezahlungen beauftragt.[30] Lidell-Scott-Jones beschreibt ähnlich die Bedeutung von „πράκτωρ": official who executes a judgment for debt, especially public debt, bailiff.[31]

Mit den Geldeintreibern (οἱ πράκτορες) stehen parallel die Einbezahlung Fordernden (οἱ ἀπαιτοῦντες). Dieses Verb kommt häufig in den Papyri vor, deren Texte von Steuereintreibung sprechen.[32] Der Übersetzer sieht in diesem prophetischen Text die Steuereintreiber der hellenistischen Zeit. So spricht die Septuaginta statt Fürsten von Steuereintreibern.[33]

Troxel umschreibt die Bedeutung des Verbes καλαμῶνται: ausbeuten, ausrauben, ausplündern.[34]

Während der Masoretischer Text im V 12 die Gebieter und Herrscher von Juda als Kinder und Weiber, die das Volk irreführen, sieht, gibt die Septuaginta diesem prophetischem Wort eine andere Deuterichtung. In den Gebietern und Herrschern des Volkes sieht er bloß Steuereintreiber und Schuldeinforderer. Die Anführer des Volkes werden verurteilt, weil sie Steuer veranlagen und Schulden einfordern. Das historische Milieu des Übersetzers ist das, in dem die Herrscher ihre Völker überlasten an Steuern. Dass οἱ ἀπαιτοῦντες als Steuereintreiber zu verstehen ist, wird auch durch Jes 14,4 untermauert.

אֵיךְ שָׁבַת נֹגֵשׂ שָׁבְתָה מַדְהֵבָה׃	Wie ist's mit dem Treiber so gar aus, und das Toben hat ein Ende! (Lutherbibel)
πῶς ἀναπέπαυται ὁ ἀπαιτῶν	Wie ist zur Ruhe gebracht, der Schulden einforderte,
καὶ ἀναπέπαυται ὁ ἐπισπουδαστής	und zur Ruhe gebracht der Antreiber!

[28] vgl. Edwin HATCH–H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint,* Grand Rapids, Michigan [2]1998. In den Rezensionen von Aqila und Theodotion Jes 60,17 und Symmachos Ps 108 (109), 11.

[29] vgl. Walter BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch,* Walter de Gruyter, Berlin, New York, [6]1988.

[30] James H. MOULTON, George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources,* Grand Rapids: Eerdmanns, 1930, 533.

[31] vgl. H. G. Liddell–R. Scott–H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon,* Claredon Oxford [9]1966.

[32] Vgl. R. L. TROXEL, (2003), 202.

[33] Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus,* 203.

[34] „This translation, no doubt encouraged by the mention of the vinyard in v. 14, creates a striking metaphor in which (Ottley observed) καλαμῶνται approaches „the sense of English" fleece".Vgl. R. L. TROXEL, (2003), 203.

Die Begriffe ὁ ἀπαιτῶν und ὁ ἐπισπουδαστής stehen parallel, und das zweite Wort kommt in der ganzen Septuaginta nur hier vor. Seine Bedeutung ist ähnlich mit dem πράκτωρ: spezifische Bezeichnung des ptolemäischen Steuerbeamten.[35] Der König von Babel wird mit diesen zwei Wörtern bezeichnet und als Vorläufer der hellenistischen Herrscher angesehen, die das Volk an Steuern überlasten. Alle fremden und schlechten Herrscher verfahren so.[36]

ἀλλὰ νῦν am Anfang des V 3,13 bringt stärker die Vv 3,12–13 in Verbindung. Im Masoretischem Text stehen diese Vv bloß nebeneinander. Der V 13 betont stärker den Theophanie-Charakter des prophetischen Wortes. Der Herr selbst zieht ins Gericht mit den Herrschern des Volkes.[37] Mit Zufügung von ἀλλὰ νῦν und αὐτὸς κύριος zum Masoretischen Text betont der Übersetzer die Ankunft des Herrn, der durch das Gericht gegen die Herrscher die Notsituation verändert.[38]

Es sind bemerkenswerte Abweichungen auch im V 14. Das griechische ἡ ἁρπαγη ist die gewöhnliche Entsprechung von גְּזֵלָה, aber die Septuaginta verwendet die Substantivform ἅρπαγμα (Lev 5,13; Ez 18,7; 12; 16; 33,15). Jes-LXX 61,8 übersetzt גָּזֵל mit ἅρπαγμα.

Troxel sieht den Unterschied zwischen ἅρπαγμα und ἁρπαγή darin, dass ἅρπαγμα das Ergebnis der Ausplünderung angibt, demgegenüber bezeichnet das ἁρπαγή den Vorgang der Plünderung. In Jes-LXX 10,2 stehen εἰς ἁρπαγὴν und εἰς προνομήν zusammen. Das letztere Wort hat den Sinn: Futter eintreiben, Requirieren, Versorgung und Vorrat. Diese Daten lassen vermuten, dass ἡ ἁρπαγη in Jes-LXX 3,14 nicht nur die mit Unrecht weggenommenen Güter bezeichnet, sondern in erster Linie die Plünderung. Der Übersetzer sieht in der Metapher des abgebrannten Weinbergs die zutreffliche Beschreibung des ausgeplünderten Volkes durch Steuereintreiber. In Jes–LXX 3,12–14 ist das Volk Opfer, und nicht die Vollzieher von gesetzlosen Akten wie in seiner hebräischen Vorlage. Die Frage im 15. V richtet sich nur an die ihre Macht missbrauchenden Herrscher.[39] Das Wort ἀδικεῖτε genau zu bestimmen ist schwierig. Seeligmann sieht in ihm eine Art terminus technicus in der Jes-LXX, der die vom Gottesvolk erlittene Gewalt ausdrückt.[40]

Halten wir die Abweichungen der Jes-LXX 3, 12–15 vor Augen, zeichnet sich die Absicht des Übersetzers, der die Herrscher des Volkes als Ausbeuter und Ausplünderer deutet, die es an Steuer und Abgaben überlasten.

---

[35] vgl. J. ZIEGLER, *Untersuchungen,* 200.

[36] Vgl. R. L. TROXEL, (2003), 204.

[37] Vgl. R. L. TROXEL, (2003), 205.

[38] Vgl. R. L. TROXEL, (2003), 205.

[39] Vgl. R. L. TROXEL, (2003), 206.

[40] Vgl. I. L. SEELIGMANN, *Septuagint Version of Isaia. Discussion of its Problems,* Leiden Brill, 1948. 42.

DER GESCHICHTLICHE HINTERGRUND DER BLICKRICHTUNG AN STEUEREINTREIBER IN DER SEPTUAGINTA

Die Ptolemäischen Herrscher folgten in der Provinzeinteilung dem ägyptischen Vorbild, und an der Spitze der einzelnen Provinzen waren mehrere Beamten. Einer dieser Beamten war der Strateg (strategos), der militärische Aufgaben innehatte, und der Ökonom, der mit der Finanz und Wirtschaft betraut wurde. Neben ihnen waren noch andere gleichrangigen Beamten zur gleichen Zeit in einer Provinz tätig. Ptolemäus III. Euergetes I. (246–221)[41] setzt diesem aufgestauten Beamtenapparat ein Ende, und der Strateg wird mit der Administration der Provinz beauftragt. Diese Lösung mag vor allem in Palästina von dem fast 100 Jahre andauernden Kriegszustand zwischen Seleukiden und Ptolemäern motiviert sein.[42] So geht die Symbiose der zivilen und militärischen Administration zu Ende, und nur die letztere überlebt. Diese neue Situation in der Verwaltung der Provinzen mag zu der Art der Übersetzung beitragen, in der der Übersetzer die Herrscher und die fremden Heere gerne mit den Steuereintreibern oder mit Plünderern gleichsetzte. Von den gleichrangigen Ämtern überlebt im ausgehenden 3. Jahrhundert nur das des Strategen, er wird der einzige, mit Autorität beauftragte Gouverneur einer Provinz.[43]

In der Mentalität des hellenistischen Orients war der König der eigentliche Besitzer des Landes, das Volk lebt auf den königlichen Domänen als Pächter. Das ist eine Art Überbleibsel der früheren Zeiten, in denen die griechisch-makedonischen Bauern ihre Felder an andere verpachtet haben, und sie selbst nur von den Abgaben lebten. Sie schauten genau zu, dass die ihnen gebührenden Abgaben minuziös eingetrieben wurden. Diese Wirtschaftsform wird von manchen Forschern als staatlicher Kapitalismus bezeichnet. Diese wirtschaftliche und politische Mentalität führte zu einer Zentralisation, der zufolge die Bevölkerung in Coelesyrien, darunter in Palästina an Steuern überlastet wurde. Diese starre und ungeschmeidige Verwaltung war nicht nur in Ägypten, sondern wurde auf das ganze Ptolemäer Reich, d.h. auch auf Palästina ausgedehnt. Nach der Annektierung Palästinas von den seleukidischen Herrschern 200 v. Chr. mag dieses Wirtschaftssystem und Provinzverwaltung wenig positive Veränderung gebracht haben.

Warum war die hellenistische Verwaltung so überlastend? Auch unter dem Perserreich musste die kleine Provinz Steuer bezahlen. Sogar im Falle der Unabhängigkeit sollte man nur mit dem Ausbleiben von Plünderungen und Tributen rechnen. Die Bezahlung der großen Söldnerheere der hellenistischen Herrscher hat ein großes Problem mit sich gebracht. In der Kasse der königlichen Haushalte fehlte es immer

[41] vgl. Chr. FREVEL, „Grundriss der Geschichte Israels“, 828.

[42] Chr. FREVEL erwähnt nicht weniger als sech syrische Kriege zwischen Ptolemäern und Seleukiden von 274 bis 168 v. Chr., vgl. „Grundriss der Geschichte Israels“ 826.

[43] vgl. Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen ^{3}1988, 34–35.

an Geld. In beiden hellenistischen Reichen brauchten die Herrscher viel flüssiges Geld, um ihre militärischen Feldzüge finanzieren zu können.

Dem ständig wachsenden Geldmangel versuchten die Seleukiden durch Steuerveranlagung entgegenzusteuern. G. G. Aperghis[44] fasst das Steuerwesen der von Antiochia aus agierenden Könige so zusammen.

1. Im verstärkten Maße veranlagten sie die Steuer in Bargeld auch auf die Landwirtschaft.
2. Sie haben Städte gegründet in Gebieten wo ein landwirtschaftliches Potential war.
3. Versorgung mit genügend Geld durch Gründung von Münzanstalten in bestimmten Satrapien.
4. Sie finanzierten im erhöhten Maße auch die Administration mit Bargeld.
5. Sie haben alle möglichen Gebiete mit Steuerpotential identifiziert und ausgenützt.
6. Gründung von effizienten finanziellen Administrationen für die Sammlung und Verwaltung der staatlichen Einkommen.[45]

Das Seleukidenreich behielt vieles aus der Administration des Persischen Großreiches, aber im Steuerwesen stellte es sich von Produktenabgaben auf Geldsteuerveranlagung um. Die Naturwirtschaft der Perserzeit wurde in Geldwirtschaft verwandelt. Die wichtigste Quelle über die Wirtschaft des Seleukidenreiches ist der Traktat „Oeconomica" des Peudo-Aristoteles.[46]

Die Besoldung der Söldner betrug sich auf erhebliche Summen. Der Tagesverbrauch an Lebensmittel eines Tagelöhners wurde auf 1,5 Liter Getreide gerechnet. Ein erwachsener, anstrengende Arbeit verrichtender Mann konnte mit 60 Liter Getreide, das ca. eine Drachme kostete, 40 Tage lang genährt werden. Die Söldner bezogen zweierlei Einkommen, erstens ihren Sold, zweitens für eine bestimmte Summe ihren Lebensunterhalt, eine Art von Lebensmittelschein unserer Zeit. Die Soldaten haben das Lebensmittel so reichlich finanziert bekommen, dass – abgesehen von Inflationszeiten – das Geld von zwei-drei Tagen genug war um die Getreideportion für einen ganzen Monat zu kaufen. Das Getreide war den Quellen zufolge ein viertel billiger im Seleukidenreich als in Ägypten.[47]

Der Rainerpapyrus[48] bietet ferner interessante Einzelheiten aus dem Steuerwesen und Administration in Palästina aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. Dieses Dokument

---

[44] G. G. APERGHIS, „Population – Production – Taxation – Coinage: A model for the Seleucide Economy", in Z. H. ARCHIBALD et al. (eds.) *Hellenistic Economies*. 69–102; 2004. 31–32. Ich zitiere es nach: Lester L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, The Early Hellenistic Period (335–175 BCE),* T&T Clark, London 2008.

[45] Lester L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism,* 213–214.

[46] Die Entstehungszeit dieses Dokumentes wird in der Forschung noch diskutiert. Einige Historiker halten die Perserzeit auch nicht ausgeschlossen. Doch die Mehrheit der Forscher datiert es in das 3. Jahrhundert v. Chr.

[47] Lester L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism,* 214.

[48] Rainer Papyrus, SB 8008.

beinhaltet die steuerlichen und administrativen Anordnungen von Ptolemäus II. Philadelphus. Im Dokument zeichnet sich eine Bürokratie ab, die von den großen Städten bis zu kleinen Dörfern, vom höchsten bis zum niedrigsten Niveu das ganze Land fleckenlos abdeckte. Wegen Steuerveranlagung wurden alle Besitztümer genau bemessen, registriert. Zugleich waren die Menschen für die Denunzierung von Steuerhinterziehung motiviert. Denunzierte jemand eine Steuerhinterziehung, bekam der er einen Teil aus der Geldstrafe. Im Falle eines für die königliche Schatzkammer in Beschlag genommenen Gutes bekam der Denunziant ein Drittel davon.[49]

Dieses Dokument reagiert auch auf das Problem der freien Menschen die Schuldnersklaven geworden sind. Die verbreitete Schuldensklaverei war für die königliche Schatzkammer von Nachteil, weil nur freie Menschen Steuer und Abgaben zahlten.

WIE VIEL STEUER BEZAHLTE JUDÄA?

Die Steuer ist ein guter Spiegel für die Wirtschaft eines Landes. Josephus Flavius bietet einige wichtige Informationen in *Antiquitates Judaicae* (12.4.1. §§158–59). Seinem Bericht zufolge bezahlte der Hohepriester Onias II. 20 Talenten an den Ptolemäischen König um 220. v. Chr. Die sogenannte Salz- oder Kopfsteuer, die Männer bezahlten, betrug 1,5 Drachme, dagegen bezahlten die Frauen nur eine Drachme. Die Steuer wurde im ganzen Ptolemäerreich auf alle veranlagt. Gehen wir aus diesen Steuerdaten aus, mag die Bevölkerung Judas bei 96.000 gewesen sein. Überraschend sind aber die von Jason II., dem Sohn Simons (174–171 v. Chr.[50]) für das Amt des Hohepriesters bezahlten 360 Talenten (vgl. 2Makk 4,8). Nach der Einschätzung der Historiker bezahlte Judäa zu dieser Zeit etwa 300 Silbertalenten Tribut an Antiochus IV. Epiphanes.

Wie ist dieses mehr als das Zehnfache des früheren Steuerniveaus zu erklären? Nur ein starkes Wirtschaftwachstum kann darauf die Antwort sein. Im beginnenden 2. Jahrhundert lässt sich die Oberschicht von Jerusalem und Judäa stark hellenisieren. Der politische und wirtschaftliche Einfluss der Tobiaden und Oniaden wächst stark an. Schon im ausgehenden 3. Jahrhundert bekommen die Tobiaden das Recht der Steuersammlung in ganz Coelesyrien im Rahmen des Ptolemäerreiches.[51]

Die Erhebung der einflussreichen Tobiaden war ganz bestimmt nicht vom Nachteil für die Bevölkerung Judäas. Mit den Tobiaden wuchs auch die wirtschaftliche und politische Bedeutung des jüdischen Volkes.[52]

Hyrkanus, der Sohn von Tobias hatte 400 Silber– und 200 Goldtalente im Tempelschatz. Zu dieser Zeit war Jerusalem reich, und hatte viele Bürger, die dem Helle-

[49] vgl. Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus,* [3]1988, 40.

[50] vgl. Christian FREVEL, „Grundriss der Geschichte Israels“ [8]2012, 834.

[51] vgl. Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus,* [3]1988, 52.

[52] vgl. Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus,* [3]1988, 52.

nismus offen standen. Das Judentum schließt sich dem hohe Gewinne bringenden Handel an. Viele melden sich bei hellenistischen Königen als Söldner. Im agrarischen Judäa waren die Bauerfamilien kinderreich. Sie waren in der Landwirtschaft sehr wichtig, aber nach dem sie Erwachsene geworden sind, wurde das väterliche Erbland nicht aufgeteilt, und als Folge wanderten sehr viele aus Palästina aus. Diese Söldner schickten Geld den in Palästina hintergebliebenen Verwandten, und viele kehrten als Veteraner nach Hause zurück.[53]

> „Über die Art und Höhe der in Judäa gezahlten Steuern geben zwei Dokumente aus der seleukidischer Zeit Aufschluss. Der Erlass Antiochos´ III. zugunsten der Juden befreite das Tempelpersonal und die Gerusia von drei königlichen Personalsteuern, der Salzsteuer, die mit dem staatlichen Salzmonopol zusammenhing, der Kranzsteuer, vermutlich ein Zwangsgeschenk zu königlichen Feiertagen, und der Kopfsteuer."[54]

Dieser Erlass diente der Wiederherstellung der im Krieg beschädigten Stadt und dem Tempel.[55] Antiochus gewährte um 200 v. Chr. den Judäern eine dreijährige Steuerfreiheit, und erließ ein Drittel des bis dann an die Ptolemäer bezahlten Tributes. Seleukos IV. sah sich wegen der hohen Kriegsentschädigungszahlungen an Rom und Pergamon gezwungen, diese Steuererlasse seines Vorgängers wieder außer Kraft zu setzen, und forderte 300 Talente. Antiochus III. Megas scheiterte im Kampf um die Vorherrschaft in Griechenland und Makedonien gegen Rom, und musste gemäß den Friedensverhandlungen 15.000 Silbertalente (mehr als 400 Tonnen) bezahlen. Das hat eine radikale Wende im Steuerwesen gebracht.[56] Als Antiochus IV. den Thron bestieg, erhöhte Jason diesen Tribut auf 360 Talente (2Makk 4,8f). Außerdem bezahlte Jason noch 80 und 150 Talenten für die Verwandlung Jerusalems in Polis. Menelaos bezahlte für das Hohepriesteramt 660 Talenten, ein Drittel der jährlichen Zahlung an Rom, mit dem Antiochus IV. in Verzug war. Die Einkünfte des Tempels und der Priesterschaft wurden wieder besteuert (2Makk 4,24,27ff. 39). Nach dem Aufstand der Juden behandelte man anscheinend Judäa zur Strafe als Königsland und forderte neben den königlichen Personalsteuern jene in dem Brief Demetios´ I. erwähnten Steuern (1Makk 10,29), nämlich ein Drittel der Saatfrucht und den Gegenwert der Hälfte der Baumfrüchte. Diese übertriebenen Steuerforderungen werden die makkabäische Unabhängigkeitsbewegung begünstigt haben und sind vielleicht die eigentliche Ursache für das Fortglimmen des Aufstandes nach dem Tod des Judas Makkabäus.

---

[53] Vgl. Lester L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism,* 221–22. 224.

[54] Die Kranzsteuer ist vermutlich ein Zwangsgeschenk an den Herrscher an bestimmten königlichen Jubiläen. vgl. Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus,* [3]1988, 53.

[55] Antiochus III. siegt über Skopa, den Feldherrn von Prolemäus V. bei Paneas in 200 v. Chr. Ab diesem Sieg ist Judäa an das Seleukidenreich annektiert.

[56] vgl. Christian FREVEL, „Grundriss der Geschichte Israels", 829.

FAZIT

Die griechische Übersetzung des Buches Jesaja wird – wie schon erwähnt – von der Septuaginta-Forschung in die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. datiert. Mit dem oben skizierten historischen Hintergrund ist verständlich, dass der Übersetzer oft das große Problem seines Volkes in der aufgeschraubten Steuerforderung der hellenistischen Fremdkönige sah, und leitet die Blickrichtung seines Lesers auf die hohen Steuerveranlagung, die er als gotteswidrig empfunden hat. Mit so hohen Tributen, mit so vieler Art an Steuer und erzwungenen Abgaben sind die Steuerbezahler verbittert. Diese Überlastung an Steuer wird vom Übersetzer als soziale Ungerechtigkeit angeprangert. Der Übersetzer geht auf den Spuren des Propheten Jesaja des 8. Jahrhunderts, der eindeutige Worte in der Verteidigung der Armen, Witwen und Unterdrückten fand. Die Septuaginta geht aktualisierend mit seiner Vorlage um, und spricht noch stärker Sozialprobleme auch dort an, wo es anscheinend im Masoretischen Text um etwas anderes geht.

In the service of the rich God's poverty-stricken household: The *oikonomos* metaphor in the context of the First Corinthians and the correction of the Corinthian Christians' image of apostle and of church*

András Dávid Pataki

I. Paul and a "consensus theoretical approach" to differences in wealth

In a recent study, Peter Davids compares Paul's and James' teachings on richness. The renowned New Testament scholar concludes that both authors ascribe similar importance to the caring for the poor; however, he also notes that there is "a significant contrast... in terms of both emphasis and position taken with respect to wealth." While the difference between the poor and the rich, the identification of believers with the needy and the judgment of the wealthy are central issues in James' letter, the Corpus Paulinum scarcely deals with these subjects, and the Christians are rather conceived as able to give.[1]

Is the impression really appropriate that Pauline thought practically disregards the divergent situation of the poor and the rich?[2] Two instances suffice to support a negative response to this question. First, the significance laid on the collection for the needs *(ὑστέρημα)* of the poor in Jerusalem is unmistakable in several of the apostle's important letters (1 and 2 Cor, Rm).[3] Second, he reflects on the basically important service of the Lord's Supper in only one of his known writings, and particularly to correct a practice shaming the poor (1 Cor 11,22: *καταισχύνετε τοὺς μὴ ἔχοντας*). The social and economic conditions of the believers obviously are not irrelevant for Paul.[4]

* I would like to express my warmest gratitude to Mrs. Anna Bíró-Pentaller for her careful correction of my English.

[1] Peter H. Davids, 'The Test of Wealth' in Bruce Chilton–Craig Evans (eds.), *The Missions of James, Peter, and Paul: Tensions in Early Christianity* ([NovTSup 115] Leiden: Brill, 2005) 355–384.

[2] See e.g. Thomas E. Schmidt, 'Riches and Poverty' in Gerald F. Hawthorne–Ralph P. Martin (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove–Leicester: Intervarsity Press, 1993) 826–827.

[3] Although Davids' helpful survey ('Test' 364–369) highlights the manifold motivations of the collection in 2 Cor 8–9, he does not pay attention to Paul's remark that its occasion arises from the shortage in Jerusalem (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ ... εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα* 2Cor 8,14).

[4] Cf. the similar conclusion of Craig L. Blomberg, *Neither poverty nor riches: A biblical theology of material possessions* ([New Studies in Biblical Theology] Leicester: Apollos, 1999) 177–212.

The difference of both New Testament approaches is essentially aspectual, and it might be best understood by means of the analogy with 20th century discussions concerning the theoretical foundations of social sciences. The sociological research of the decades following the 2nd World War was especially affected by the contrast between consensus and conflict theories. Even though both designations group together a wide range of – sometimes quarrelling – schools and tendencies, the basic difference is quite simple: roughly speaking, consensus theories define human societies foremost in terms of the members' cooperation while according to conflict theories, dissensions characterize them and influence their evolution.[5] It would be entirely anachronistic to identify the ethics of the apostolic age with modern scientific theories, however, it is worth noting that in the leftist political ideology strongly underlying contemporary thought, economical life and culture all over the world, the rich and the poor mostly appear as opposing participants in a fundamental conflict. The Jacobean perspective, presenting the wealthy outside the community as dangerous for the Christian congregation composed mainly of lowly believers, is closer to this approach in its basic structure and is, therefore, easier comprehensible for the 21st century reader.[6] The Pauline letters, on the other hand, treat the questions of possessions and destitution in a larger context. The apostle holds that the believers' community is enriched in every way (1 Cor 1,5; 2 Cor 9,11):[7] the mutual division of this abundance marks the life of the Church. His view emphasizes cooperation and has a deep affinity with modern consensus theories.[8]

Paul seems not to be unconcerned with the issue of economic differences, even though this inaccurate impression is strengthened by the scholarly tendency that keenly dissociates the ethical problems of poverty from the metaphorical use of terms related to wealth with reference to theological questions. The assertion that "[n]either the appropriate use of riches nor the plight of the economically deprived are dominant concerns for Paul, who usually spiritualizes the vocabulary of riches"[9] is doubtful in light of the apostle's letters. The Pauline Corpus appears to ignore this contrast: the spiritual and the material realities are inseparable in the apostle's letters. Poverty is not an external category definable by impersonal standards, it is rather the

[5] Andorka Rudolf, *Bevezetés a szociológiába* (Budapest: Osiris, 1997) 156; cf. Anthony Giddens, *Sociology. 6th Edition* (Cambridge: Polity, 2009) 90–91.

[6] L. L. Welborn, '"That There May Be Equality": The Contexts and Consequences of a Pauline Ideal' *NTS* 59 (2013) 73–90 argues that Paul's conception seemed unusual and novel in antiquity as well.

[7] This conviction is by no means alien to James, see e.g. Jas 1,9; 2,5.

[8] Perhaps even "kinship" is not an overstatement. It is striking that the chief representatives of functionalist sociology – mentioned often as the *par excellence* consensus theoretical approach – willingly compared some forms of human societies to human body that cooperates the working of different members (e.g. Émile Durkheim; Talcott Parsons; Niklas Luhman); see Peter Dickens, 'Organicism' in Bryan S. Turner (ed.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (Cambridge: University Press, 2006) 423–424. Although the analogy predates the apostle Paul, its most effective portrayal can be found in 1 Cor 12,12–27.

[9] Schmidt, 'Riches' 826.

outcome of either shared or individual identification, whether he alludes to his own situation (e.g. Phil 4,11–13) or to the state of other Christians (e.g. 2 Cor 8,2).[10] The faith in Jesus excludes the possibility of classifying oneself as poor.

The faith in Jesus eliminates nonetheless the boasting about one's wealth as well. This duality can be suitably demonstrated on the image of *οἰκονόμος* applied by Paul to himself and to his fellow preachers in 1 Cor 4,1–2. Hereafter, I will show its significance in the context of 1 Cor and of the particular congregational situation demanding the writing of the letter.

II. *Οἰκονόμος* IN ANTIQUITY

At present, John Goodrich's monography is the latest and most detailed discussion treating the various functions called *οἰκονόμοι* in classical antiquity. Goodrich distinguishes three groups of the mentions in ancient sources: *οἰκονόμος* can designate 1. financial administrators in large regions of the Hellenistic kingdoms; 2. civic magistrates both in certain Hellenistic cities and in Roman *coloniae* and *municipia* in the Hellenistic and in the Roman world; and 3. business and estate managers in private households, usually slaves or *liberti* representative of and accountable to their (former) masters. Goodrich sees in the Pauline metaphor a reference to the third category in the light of the cotextual coherence of the letter, of the analogy in the use of *οἰκονομία* in 9,17, and of the milieu familiar to the apostle and his readers.[11]

This inference seems sound. It would be unambiguously anachronistic to look for officials in Hellenistic monarchies or cities for identifying the metaphor of *οἰκονόμος* in 1 Cor 4,1. The city of Corinth had been refounded as a Roman *colonia* a century before the composition of the letter,[12] and eighty years had already elapsed since the fall of the last Hellenistic state, the Ptolemaic kingdom as well; hence, neither Paul, nor the Corinthians could have direct experience of them. In view of the vv. 4,2.4–5, it is also obvious that the image of *οἰκονόμος* must be interpreted in the framework of master/Lord-agent relationship.

Nevertheless, two additional points are worth reflecting. First, the role of various *οἰκονόμοι* overlap in some respects. Each one of them possesses derived authority and power; and they handle the goods of other ones. Since the addressees were familiar with the position of the civic *οἰκονόμος* as well (see Rom 16,23), and the latter's func-

[10] This identification, we will see later, is by no means incidental: it is the corollary of the believer's heavenly determination in Christ. The spiritual reality is not opposed to the material, but instead precedes and re-evaluates it.

[11] John K. Goodrich, *Paul as an Administrator of God in 1 Corinthians* ([SNTS MS 152] Cambridge: University Press, 2012) 25–116. Cf. Raymond F. Collins, *First Corinthians* ([Sacra Pagina Series 7] Collegeville: Liturgical, 1999) 168–169.

[12] On the Roman character of the city, see Bruce W. Winter, *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2001) 7–25.

tion varied in the individual colonies,[13] the metaphor probably evoked those aspects of the source domain in the Corinthian Christians that are distinctive, irrespective of the divergent contexts. Second, Goodrich's suggestion that the image refers to commercial administrators within the private sphere is debatable.[14] One particularly strong and resourceful stratum of the New Testament imagery is the depiction of the faithful ones' community in terms of God's household (Rom 8,14–17; Gal 4,6–7; 1 Tim 3,15; Heb 3,6). God is the *paterfamilias* (Mt 6,9; 1 Cor 1,3); Christ is the Son, the heir (Heb 1,2); the believers are the children and, accordingly, members of the household (Gal 6,10) and each other's brothers and sisters. Although the metaphorical universe of the Pauline letters is not always entirely coherent in this regard,[15] *οἰκονόμος* fits remarkably into this conceptual domain; therefore, it is likely that 1 Cor 4,1 alludes to household managers.[16]

III. THE *οἰκονόμος* METAPHOR AND THE REFORMULATION OF THE APOSTOLIC OFFICE

1 Cor 3,5–4,5 is the immediate context of vv. 4,1–2: this larger section re-evaluates the activity of the spiritual leaders Paul and Apollos. On the one hand, the subject of these lines is determined by the introductory questions: "in fact, what is Apollos? and what is Paul?" (3,5) On the other, v. 4,6 informs the readers that the apostle switches from these questions to another point: he declares that he applied *(μετεσχημάτισα)* all these to himself and to Apollos for the sake of the addressees. Thus, vv. 4,1–5 explain how to look on the apostles to the Corinthian believers.[17]

Following Nils Dahl, a notable group among the interpreters of 1 Corinthians suggests that the tone and the structure of chs. 1–4 are apologetical because Paul's main aim is to defend his apostolic authority against his opponents.[18] This standpoint can

[13] Alexander Weiss, 'Keine Quästoren in Korinth: Zu Goodrichs (und Theißens) These über das Amt des Erastos (Röm16,23)' *NTS* 56 (2010) 576–581.

[14] Goodrich, *Administrator* 108–115 establishes the background of the metaphor by means of the flourishing trade of Corinth and of the tentmaker Paul's profession.

[15] E.g. Paul designates God as the Father of the believers in Rom 8,15, whereas in 1 Cor 4,14–15, he calls himself the father of the Corinthian Christians "in Christ Jesus through the gospel".

[16] Cf. Collins, *First Corinthians* 168.

[17] I use the term "apostle" in accord with the conventional terminology of the exegetical literature, although the New Testament expressly never calls Apollos an apostle.

[18] Nils Alstrup Dahl, 'Paul and the Church at Corinth According to 1 Corinthians 1:10–4:21' in N. A. Dahl, *Studies in Paul. Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977) 40–61. (The study appeared first time in 1967.) For similar views, see e.g. Gerd Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel. Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum* ([FRLANT 130] Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983) 105–125; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* ([NICNT] Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 7–10; Karl A. Plank, *Paul and the Irony of Affliction* ([SBL Semeia Studies 17] Atlanta: Scholars, 1987) 12–24; Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther. I. Teilband: 1Kor 1,1–6,11* ([EKK VII/1] Zürich–Braunschweig: Benziger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991) 93, 128–129; Joseph A. Fitzmyer, S.J., *First Corinthians. A New*

be built, apart from some speculative conjectures,[19] on two remarks: v. 4,3 obliquely hints and v. 9,3 expressly states that some people criticized *(ἀνακρίνουσιν)* him; the latter verse does not specify whether they were Corinthian Christians or not; the former implies that his potential critics were among the addressees. Paul himself uses the noun *ἀπολογία* in v. 9,3.

It is unclear whether these sentences allude to the same circle of possible detractors or not. The assumption that Paul's opponents contested his apostolic authority seems, however, unlikely. There is one single detail that could point to this conclusion: the second of Paul's four rhetorical questions asked in v. 9,1 is "am I not an apostle?" *(οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος).* But closer examination of these negative interrogatives (introduced with *οὐκ/οὐχί/οὐ*) contradicts this inference. The answer to the third and fourth questions ("have I not seen Jesus, our Lord? are you not my work in the Lord?") is unambiguous: on the contrary. Paul then, first of all, definitely excludes all possible uncertainties concerning his apostolic status with the help of a simple deduction: it is undeniable, at least for the Corinthian congregation founded by Paul himself, because they are themselves "the seal of [his] apostleship... in the Lord." This fact seemingly eliminates all doubts according to Paul. V. 9,3 begins a new passage in the argument: vv. 9,4–18 prove that Paul is "free" ("has power": *ἔχομεν ἐξουσίαν*) to accept the provisions received by other apostles during their missionary work; if he does not use them, it is his voluntary (free) contribution to the spread of the gospel. The whole discussion is bracketed by the first question in v. 9,1 ("am I not free?" – *ἐλεύθερος*) and the definite answer in v. 9,19 ("since I am free from all..." – *ἐλεύθερος*).

Consequently, the purpose of vv. 9,1–18 is not the defense of Paul's apostolic "rank": in his view, this is obvious to the readers. The last three questions in v. 9,1 are quite sarcastic. The first question is essential: does he behave as a free person? Is his conduct worthy of his high standing in the Christian community?[20] In all likelihood, the term *ἀπολογία* in 9,3 points forward to Paul's reasoning on this central subject in vv. 4–18.[21]

The popular assumption that Paul attempts to assert his authority for those disputing it can hardly be confirmed by chs. 1–4. The apostle addresses the readers here with emphatic authority – like in other parts of the letter (e.g. 5,3.6–7; 6,1–8; 11,17.22 etc.). For example, he reacts ironically to the news of Corinthian dissensions

Translation with Introduction and Commentary ([AB 32] New Haven–London: Yale, 2008) 136–140; Goodrich, *Administrator* 118–125.

[19] See e.g. Dahl, 'Church at Corinth' 49 who hypothesizes that the Corinthian slogans mentioned in 1,12, apart from the first ("I belong to Paul"), are "declarations of independence from Paul."

[20] Cf. the similar conclusion of Dieter Zeller, 'Wogegen verteidigt sich Paulus in 1Kor 9?' in Constantine J. Belezos (ed.), *Saint Paul and Corinth. 1950 Years since the Writing of the Epistles to the Corinthians. Vol II.* (Athens: Psichogios, 2009) 859–870.

[21] It is so understood by e.g. Richard A. Horsley, *1 Corinthians* ([ANTC] Nashville: Abingdon, 1998) 124–125; David E. Garland, *1 Corinthians* ([BECNT] Grand Rapids: Baker, 2003) 405–406.

(1,13); however, by his ironical questions ("was Paul crucified for you? or were you baptized in the name of Paul?") he rather intends to minimize the – obviously exaggerated – authority ascribed to him instead of establishing it. He deals similarly ironically with the Corinthian key issue of "wisdom" presumably overemphasized by the addressees: in the light of this "wisdom", Christ's cross would become foolishness and weakness – "God's foolishness" and "God's weakness" (1,25). He challenges the first readers' "spiritual" standing *(πνευματικοί);* they actually live "according to human nature" *(σάρκινοι)* and they are "babies" *(νήπιοι)* since they still need milk (3,1–3). In 4,1–5, he does not persuade the critics of their misapprehension about their leaders; instead, he definitely rejects the importance of their judgements. Further ironical comments are presented in vv. 4,8–13 on the Corinthians' perception of Christian existence. The final sentences of ch. 4 again disclose the apostle's incontrovertible authority: he will recognize the arrogant people among them – not by their talk but by their power (4,19; cf. 1,24); then, he asks whether he should approach them with a stick or with love and gentleness. These first four chapters are not the overcautious reasoning, seeking for common ground, of a leader who is anxious about his authority, but the often severe criticism of the addressees' ideas from the pen of a confident apostle who is certain about his undeniable supremacy in his relationship with the readers.[22]

It is perhaps valid to suggest even a little bit more. The very first of the Corinthian slogans cited in 1,12 signals identification with Paul; and v. 7,1 mentions a letter from the congregation directing their questions and uncertainties at him. These details can indicate that the founder of the community was the prime authority for the majority in the local church. At any rate, the apostle's purpose is clear; both sections referring to his alleged critics conclude with the same categorical command: "be the followers of me" (*μιμηταί μου γίνεσθε* – in 4,16 after chs. 1–4; in 11,1 after chs. 8–10). Even if some people wondered, whether his lifestyle is worthy of his exceptional vocation in Christ, and whether other apostles are more "apostolic" or not, his conduct urges the believers not to censure but to imitate.

What does the image of *οἰκονόμος* tell the readers about the apostles in this context? The metaphor has a double potential.

1. According to the slogans mentioned in 1,12 and in 3,4, Corinthian Christians wished to identify themselves with their leaders: Paul, Apollos or Cephas. The ironical questions in 1,13[23] indicate that the importance of these authorities invoked in this manner obscured the unique and exclusive glory deserved by Christ alone. In

[22] Ernest Best, 'Paul's Apostolic Authority – ?' *JSNT* 27 (1986) 3–25 even doubts that Paul ever intended to establish his authority in virtue of his apostleship. He argues cogently that Paul writes with clear authority, but rather as a "father", i.e. the founder of the congregations, than as an apostle.

[23] And perhaps the utterance "I belong to Christ" in 1,12 as well, if one understands it as Paul's ironical comment, as e.g. Schrage, *Der erste Brief* 148 (following Ernst Käsemann). On the various interpretations of this clause, see Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* ([NIGTC] Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, Carlisle: Paternoster, 2000) 129–133.

3,21–23, Paul reverses the relationship: it is not you who belong to Paul, Apollos or Cephas *(ἐγώ εἰμι Παύλου ... Ἀπολλῶ ... Κηφᾶ);* on the contrary, these leaders are yours *(ὑμῶν ἐστιν ... Παῦλος ... Ἀπολλῶς ... Κηφᾶς).* You, on the other hand, belong to Christ *(ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ).*

This statement is confirmed by the next verse characterizing the apostles as *οἰκονόμους* of God's secrets (4,1). Although some scholars think that the manager's social standing is irrelevant to the use of this metaphor,[24] it may still be significant in view of the context: the course of Pauline reasoning, and other metaphors applied to the apostolic service in the section (e.g. *διάκονος* 3,5; *ὑπηρέτης* 4,1).[25] The image fits well into the train of thought which aims to correct the exaggerated esteem associated with the apostolic office (cf. 3,6–7; 15,9). *Οἰκονόμος* has only derived authority in this charge: he acts on his master's behalf. Furthermore, *οἰκονόμοι* were ordinarily *servi* or *liberti;* they did not even deserve the honour attached to the freeborn *(ingenui).* Accordingly, his person does not gain any particular respect.

2. However, *οἰκονόμος* has a discernible respect in the household: the goods handled by him ensure his dominance among his fellow servants and those entrusted to him. (The latter group can include also the underage heir as Gal 4,1–2 show.) The apostles administer God's mysteries. Earlier, 1 Corinthians already dealt with these mysteries: according to v. 2,1, Paul proclaimed God's secret;[26] in 2,7, the secret covers God's wisdom *(θεοῦ σοφίαν)* presented in the crucified Christ to those who are called (cf. 1,23–24).

Thus, the apostles as household managers are charged with the gospel of the crucified Christ. This gospel is also essential for the Corinthian believers: they become under Christ's control with its help (3,23). Therefore, the singling out of spiritual leaders is harmful since their service provides the same treasure. They are ordained for the same task: the communication of the secret designed for the addressees, those sanctified in Christ Jesus (1,2). So Paul, Apollos and Cephas are truly theirs (3,21–22): the apostles got their service for the sake of the Christians' enrichment.

IV. THE *οἰκονόμος* METAPHOR AND THE CORRECTION OF THE SELF-IMAGE OF THE CORINTHIAN CONGREGATION

Hitherto, we observed that 1 Cor 3,5–4,5 reformulates the image of church leaders; however, we may notice that Paul treats it in connection with the relationship of apostles on the one hand, and Corinthian Christians on the other. The questions "in

[24] E.g. Otto Michel, *'οἶκος'* etc. in *TWNT* 5:122–161, on p. 153; cf. Raymond F. Collins, 'Paul's Imagination at Work. How the Apostle Refers to Himself in the Epistles to the Corinthians' in Constantine J. Belezos (ed.), *Saint Paul and Corinth. 1950 Years since the Writing of the Epistles to the Corinthians. Vol I.* (Athens: Psichogios, 2009) 465–474, on p. 471.

[25] Collins, 'Imagination' 470–471.

[26] If one prefers the reading *μυστήριον* against the variant *μαρτύριον* also widely attested in the manuscripts.

fact, what is Apollos? and what is Paul?" are to be interpreted: "in fact, what is Apollos and what is Paul *for you?*" His answers prove this assumption: Paul and Apollos are "servants through whom you came to believe" (3,5); the Christian community is "God's field" whereas Paul and Apollos participate in the planting and the watering as "God's co-workers" (3,6–9); Paul is a "skilled master-builder" who laid the foundation of "God's building", the congregation (3,9–10). The *οἰκονόμος* image reassessing the role of the apostles likewise affects how the Corinthian believers perceive their own community.

According to wide exegetical consensus, 1 Cor 4,8.10 shows, in ironical fashion, the addressees' self-image ("we are such people"), or at least their ambition ("we would like to be such people").[27] The irony is twofold. First, Paul painted the portrait of the congregation earlier – with contrasting colours. In reality, they are not wise, strong or honoured; on the contary, they represent the foolish things, the weak things and the insignificant things of the world – they are essentially "no-things" (1,26–28). Still, they see – or wish to see and to show – themselves as rich, ruler, wise, strong, honoured (4,8.10). Second, Paul creates an even sharper irony by drawing the picture of the spiritual leaders as well with whom the Corinthians in their slogans identified themselves (1,12). The apostles do not rule; they are last of all, sentenced to death, foolish, weak, disgraced, hungry, thirsty, persecuted, slandered etc. (4,9–13).[28] The irony is devastating.

In 1 Cor 1–4, Paul's aim is to change the readers' false values that necessarily advance their incorrect image of the church. Vv. 1,26–28 depict the Corinthian congregation "according to the flesh" *(κατὰ σάρκα),* i.e. in the eyes of the society. After the quite critical description, Paul draws the conclusion: nobody has reason to boast in God's presence. In Jeremiah's words: "Let the one who boasts boast in the Lord" (1,29.31; cf. Jer 9,23).

Chapter 4 strikes a fresh blow at the readers' principles, and this blow is even more shattering: their basic despair is not the result of the contempt of their environment (1,26–28); it follows from their undeniable need for God's mysteries. Therefore, they depend on those commissioned by the Father to manage these secrets, i.e. the message of the gospel. They cannot single Paul, Apollos or Cephas out: the Lord intended all the apostles to relieve the church members' total spiritual poverty. And since the Corinthian believers belong to the same Lord as the administrators ordered for their sake, the judgement about the latters' service is not their concern. It is the Lord who judges his servants (4,3–5).

---

[27] E.g. Fee, *First Epistle* 165–177; Schrage, *Der erste Brief* 338–344; Horsley, *1 Corinthians* 69–72; Thiselton, *First Epistle* 357–359; Garland, *1 Corinthians* 137–139; Cserháti Sándor, *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele* (Budapest: Luther, 2008) 206–212.

[28] Cf. Plank, *Irony* 44–62.

V. THE *οἰκονόμος* AS AN EXAMPLE - THE PATTERN OF A "CONSENSUS-BASED" CHRISTIAN COMMUNITY

Corinthian believers are not authorized to evaluate or criticize their leaders in person; but they have to respect their function. The significance of the *οἰκονόμος* lies in his task given. Paul exhibits the most important mark of a good administrator: fidelity (4,2) since he is governed by his fundamental apostolic duty, the "handling" of the gospel, instead of fulfilling immediate human expectations or building his own future.

The apostle uses the image of the administrator's role, the *οἰκονομία* once more in 1 Cor, this time from a different viewpoint. As stated above, in 1 Cor 9, Paul answers the criticism implying that his lifestyle is unworthy of a free person. He explains that the preaching of the gospel is not a voluntary activity; it is an *οἰκονομία,* a service without particular reward. However, he has his own "reward" insofar as he offers the gospel free of charge. Thus, he does not use the right *(ἐξουσία)* legitimately accorded him (9,17–18). He is willing to give his own goods besides God's wealth handled by him, but destined for the benefit of other people. Then, he proceeds to expound his decision to make himself a slave for all those to whom he preaches the gospel (9,19–23).

Paul's argument in chapter 9 is part of a larger section. 1 Cor 8,1–11,1 answers questions about the believer's freedom to eat meat dedicated to idols in various contexts, and, in relation to this issue, urges the Corinthian Christians to be "free" to let go of their privileges for the benefit of their brothers and sisters – otherwise, they sin against their Lord (see esp. 8,11–12). The apostle illustrates this point with his own abandonment of apostolic rights (ch. 9; cf. 8,13).[29] After responding all questions about meat and sacrifices offered to idols, he concludes by returning to his own resolution: he is not seeking his own advantage but that of many. Finally, he admonishes the addressees to be the imitators of the pattern exemplified in his service – the distinctive pattern of Christ's life (10,33–11,1).

The same request is made at the end of 1 Cor 1–4: "I ask you, be the imitators of me" (4,16). Here, however, Paul does not emphasize so much the renunciation for the others' sake as the apostles' typical attitude to their duties. This is the approach displayed in the various metaphors of vv. 3,5–4,5 (including the image of *οἰκονόμος*): their true authority stems from the goods entrusted to them on the one hand, and their faithful stewardship thereof on the other. After developing the metaphor of *οἰκονόμος,* Paul reveals his primary concern: "I have applied all this to myself and Apollos for your benefit" (4,6). The two leaders who participate in the common project in accordance with their skills and conditions are examples to Christ's church. The implicit assumptions are personalized by sharp questions in 4,7: "for who makes

[29] Horsley, *1 Corinthians* 124; Thiselton, *First Epistle* 661–663; in details, see Robinson Butarbutar, *Paul and Conflict Resolution. An Exegetical Study of Paul's Apostolic Paradigm in 1 Corinthians 9* ([Paternoster Biblical Monographs] Milton Keynes: Paternoster, 2007) 105–199.

you different [from the apostles]? what do you have that you did not receive? and if you received [something], why do you boast as if you did not receive [it]?"

The apostles are destitute servants in themselves. Their authority arises from the management of the Lord's properties: it depends on the gospel used to fertilize God's field, to set up God's building. The members of the congregation are also destitute in themselves: even if they often forget it, they received everything they possess. Nevertheless, they are at the same time exceptionally affluent as a community in Christ since they are enriched in every respect in Him (1,5). Their spiritual leaders – admired in fine words but quite misunderstood and not yet followed – provide them a proper Christian model. The stake is great: what will the Corinthian believers make of their spiritual and material goods given by God if they can indeed understand the apostles and follow them at last? And what kind of community will emerge thereupon? Does the congregation remain "conflict-based"? Will there be, could there be further poverty-stricken among them?

Interpreting and Translating *Ptochoi tó pneumati*

Ottó Pecsuk

Is it really necessary to understand and translate better Matthew 5:3a?

Let me briefly explain why I chose the topic: first, it is closely related to the overall theme of our conference, "The Bible and Economics". It is the opening sentence of the Beatitudes of the Sermon on the Mount, focusing on the poor, whom Jesus calls blessed or happy. In Matthew's version, the term "poor" is qualified with a special term "spiritual". There are hardly any points of consensus among researchers of the Sermon on the Mount, except that it is a very carefully structured teaching, where the "prelude", the first Beatitude has a central role. Therefore, the right or wrong interpretation of the expression *ptóchoi tó pneumati* can affect the whole interpretation of the Beatitudes and, consequently, the way we understand the Sermon itself. Besides, the Sermon on the Mount is one of the pillars of Jesus' ethical teaching and ethics of economy, if there is such a thing. So, it is very important how we understand and translate here what Jesus wanted to tell us.

The second reason of my investigation is the almost proverbial uncertainty of how one has to understand Matthew 5:3a. Oftentimes I heard people use it as a synonym of dementia or mental debility. And this is just one of the many options of misunderstanding these three words. You cannot blame just one particular misunderstanding: the fact of misunderstanding, however, is general. If I may quote here a few examples from the internet:[1]

> It is very simple: poor in spirit are those who are stupid, naive, and mentally backward. Why happy? Because they are careless, they don't think, live in the present like a child. Have you ever seen a mentally handicapped person? Then you know what I am talking about...The poor in spirit are the stupid, who are happy because they do not think, they do not question anything, they do not have any doubts, the information they are given is more than enough for them. Think of the gullible victims of the church! It is only logical that the church promises salvation for those who unconditionally believe anything they are told. It is not a life insurance to be a thinker in any system...

These quotes clearly reflect the common misunderstanding that the poor in spirit are the mentally challenged, but according to my quick research, this is far from being the only optional misunderstanding. Here is another attempt to define "poor in spirit", maybe a less radical one:

[1] http://www.gyakorikerdesek.hu/kultura-es-kozosseg__vallaskritika__132832-mit-jelent-az-hogy-boldogok-a-lelki-szegenyek- (accessed:11.08.2013.)

> The poor in spirit are happy because they are ignorant: knowledge is both a burden and a responsibility.

So, if not literally "mentally retarded", for some people it refers to people who are not in possession of the necessary knowledge, therefore they are having an easier life. When you do not know things, it does not hurt. So far, I only quoted random online comments, where you cannot expect scholarly accuracy. All the more surprising, when an online "popular scientific" (its self-designation) magazine goes basically the same direction:

> Are the poor in spirit really happy?
> British scientists (!) in search of the relationship between intelligence or more precisely its indicator IQ (intelligence quotient) and happiness found that people with lower IQ tend to be considerably happier.[2]

But there are many other ways to misunderstand the term "poor in spirit". Here come two more:

> I always believed that being poor in spirit means a certain attitude of satisfaction with one's circumstances. The post-war generation, for example, seems to be so happy with anything they possess. My generation, in contrast, is full of unsatisfied and unhappy people. Poor in spirit is the one who is free from carnal desires.[3]

For some, I may say, this expression is a synonym of simplicity, satisfaction and modesty, even some kind of spiritual chastity. It is quite obvious, then, that a closer investigation of this unusual expression is justifiable. Let us examine, therefore, the alternative interpretations of this saying, and also the main translation attempts in Hungarian and in some of the major European languages.

SEMANTIC AND GRAMMATICAL BOUNDARIES OF INTERPRETATION

When describing the semantic and grammatical characteristics of the expression, we only deal with ones that are relevant for New Testament vocabulary and language: Homer or other antique Greek authors have little to offer when it comes to interpreting a Matthean passage.

The word *ptóchos* is less frequent in the NT than *penés,* the other Greek word also meaning *poor*. Ulrich Luz compared their meanings:[4] "the *penés* has to work, the *ptóchos* has to go begging", which means, in the context of the Greek language, that *penés* was a term for the impoverished peasant or artisan who sustained himself and

[2] http://www.nyest.hu/hirek/boldogok-a-lelki-szegenyek (accessed: 11.08.2013.)

[3] http://www.gyakorikerdesek.hu/kultura-es-kozosseg__vallaskritika__132832-mit-jelent-az-hogy-boldogok-a-lelki-szegenyek- (accessed: 11.08.2013.)

[4] U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7). EKK I/1.* Benziger-Neukirchener, 1997. p. 204.

his family with hard physical labor. The *ptóchos* was unable to work either physically or socially and lived on other's almsgivings. The etymology of the latter (*ptóssó* = frightened, hiding one's face in fear) suggests much more than simple economic deprivation or lack of money: it means exploitation, misery, oppression. Beggars were traditionally called *ptóchoi* (Luke 16:20.22), especially in the classical period, but later *ptóchoi* were not necessarily "professional" beggars: Schmoller for example ranks this meaning fourth after pauper, egenus, and egens. Luke does not even use it in Acts 3:1–10, where the situation clearly implies ordinary begging. Therefore, one can translate *ptóchos* as not-have, needy, beggarly, or simply poor, depending on the context. According to Luz, one can recognize several different, almost synonymous Semitic words behind ptóchos *(ani, anah, dal, ebjón, rás, miskén)* without any specific social group implied. Their meaning is always defined by the immediate context. Similarly, we cannot take it for granted that *ptóchos* refers to any particular social entity.[5] It is another question, whether Jesus literally or figuratively uses the term *ptóchos*. We need to answer that later.

The other part of the expression, *pneuma* also raises a series of questions. *Pneuma* has four major meanings in the NT: a) the Holy Spirit, b) evil or unclean spirit, c) human spirit, and d) wind or breath.[6] Matthew uses only three of these (except the fourth one). For obvious reasons, we can only think of the first and the third in 5:3. The Holy Spirit is a real option, but Matthew, when writing about the Holy Spirit, prefers either a genitive structure *(tu hagiu, tu theu, tu patros, mu),* a preposition (4:1 *hypo tu pneumatos*), or a clarification with the context (22:43), to make his choice of meaning obvious. These considerations suggest that Matthew uses *pneuma* here in the meaning of human spirit.

The special dative construct of *tó pneumati* also raises some issues. The three classical subcategories of dative[7] are the following: 1. a real dative "to whom, for whom" 2. The so-called dativus sociativus or instrumentalis, "with whom, with or by what" and finally 3. Locative or temporal answering "where?" or "when?" In the case of a "real" dative, we can only think of a figuratively used dativus commodi or incommodi because in every other case a verb would be necessary for a meaningful dative construct (e. g. giving something to somebody). Even in this case, however, a translation like "For the sake of the Holy Spirit" or "at the expense of the Holy Spirit" sounds awkward. With a "human spirit" meaning the incommodi construct could make sense: "for the sake of one's spirit". Let's keep that as it is for now.

The absence of a verb is all the more strange if we want to take the expression as a dativus sociativus or dativus modi construct: a verb is preferably needed to indicate the quality of the company, community (societas), or the mode (modus) of the ac-

---

[5] Ibid.

[6] Schmoller, sub voce.

[7] E. Bornemann-E. Risch, Görög nyelvtan (translated by Mayer Péter). Lexika Kiadó, 1999; F. Blass-A. Debrunner-R. W. Funk, A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. University of Chicago Press, 1961; Z. Adorjáni, Az újszövetségi görög nyelv. Kolozsvár, 2010.

tion, but there is nothing like that in the sentence of 5:3. The dativus instrumentalis and its subcategories seem more promising: dativus causae usually need a verb but, here, we can insert an "eisin" (they are) and say "they are poor for their spirit" or "they are poor for the Holy Spirit". Dativus differentiae and mensurae are both out of question. Dativus respectus or the dative of respect is again more promising:[8] first of all, it is very common in the NT (much more common than its classical counterpart, accusativus respectus). Second, it is supported by the 8th beatitude, which has an identical construct, *katharoi té kardia,* a very probable dativus respectus. Just like ablativus limitationis in Latin, it shows in what sense one is talking about the poor. ICC[9] translates our dativus respectivus this way, by the analogy of *katharoi té kardia:* "those, whose spirit is poor". For us, this is expressive enough, but feels like a bit of an oversimplification, so we would rather stick to the more complicated but more precise interpretation: "on account of the Holy Spirit" or "on account of their own spirit". Luz calls the former philologically problematic, without further explanation. In case of the latter, according to Luz, we end up with a generalizing sense, something like "deprived, unfortunate, those who are not able to do anything on their own". This is an interpretation that fits neatly the context of the Beatitudes and sounds like a real prelude or thematic proposition at the beginning of the whole unit. The dativus respectus meaning would answer the question why Matthew used an adverbial clause while Luke left the noun "poor" unqualified in his own version of the Beatitudes. We cannot deal with the issues of history of tradition or how the Lukan and Matthean version of the same Jesus-saying relate to each other, but for now it seems clear that Matthew may have found the expression "happy are the poor" in itself misleading and tried to sharpen or clarify its meaning with an adverbial clause.

One further option is the locativus dativus role of tó pneumati, obviously used metaphorically: the poor can be called that way "in Spirit" or "in their spirit". The United Bible Societies Handbook for Translators supports this interpretation ("in their spirit") according to the analogy of *lenisberé-léb* (brokenhearted) in Psalm 34:19. This is problematic for two reasons: 1. There are hardly any examples for a dativus locativus without "en" or other prepositions in the NT (probably because of Semitic influence), one notable exception is *kykló* (around, in circles).[10] 2. The other problem is that a locativus limits the semantic field of *ptóchoi* more strongly than a respectivus, as if it said "they are poor only in their spirit, not elsewhere". But the whole context of the Beatitudes suggests an audience of real, economically and existentially poor people, destitutes, brokenhearted, crying, hungry, and thirsty, the *massa redemptionis* waiting for the salvation proclaimed and incarnated by Jesus Christ. Therefore, the spirit in dativus locativus would bring us easily toward a spiritualizing interpretation – a danger many interpreters call our attention to.

---

[8] Supported by H. D. Betz (*The Sermon on the Mount.* Hermeneia. Fortress Press, 1995. p. 112).

[9] W. C. Allen, *International Critical Commentary on the Gospel According to S. Matthew.* T & T Clark, 1957. p. 39.

[10] Adorjáni, p. 244.

To sum up, both the semantics and the grammar of the "ptóchoi tó pneumati" expression support a dativus respectivus sense and human spirit meaning of *tó pneumati*. This does not mean that we can strictly rule out every other alternative, especially the "Holy Spirit" meaning, which has always been a possible reading in the history of interpretation.

OLD TESTAMENT BACKGROUND: THE POOR

A recurring remark in the commentaries of Matthew 5:3 that both the OT background and the social world of first century Palestine is vital for the understanding of the passage. Rainer Kessler's recently published work on the Social History of Ancient Israel describes the Divided Monarchy of the 8th and 7th centuries as "antagonistic societies" full of social tensions.[11] It is clear from the prophet-narratives of Elijah and Elisha in the Books of Kings that the conflict between the Poor and the Rich was a decisive factor that had shaped the relationship of God and his chosen people from the beginnings of class society. Kessler also states that it would be anachronistic to talk about a "class" of the poor in the absence of any sign of cooperation or organization in the historical sources. The situation of the poor was disastrous because there was no one to represent their interest, and the justice systems of the land were always easily corrupted by the powerful and the rich.

The land was at the heart of every ancient civilization. It was the basis of the whole economy and all income-generation.[12] In the OT, land belonged to God, people could only cultivate it and live from it temporarily. As a consequence, the poor who did not possess any land were automatically protected by God. In this conflict generated by evil human nature, God openly sided with the oppressed, the deprived and made it absolutely clear that because of the social injustice so common in Israel, he will punish his people. He also declared that if he ever blesses them, it will be because of his mercy towards the poor. In the background of the salvation promises in Deutero and Trito Isaiah we may find the fact that the terms "poor" and "humble" were transferred to the whole of the people living in captivity (cf. Isaiah 41:17; 51:21; 61:1ff). One may also find a social and cultic identification with the poor in the Book of Psalms, where the presumed enemies are frequently the oppressors of the poor and "the proud and arrogant" who opposed God (cf. Psalm 31, 36, 75, 94, 123 etc.).

The regulations of the Deuteronomy probably wanted to "build a fence around" the poor as well as the Torah: a number of concrete rules (e. g. economic regulations linked to the Years of Sabbath and Jubilee, or the regulations regarding the harvest

[11] R. Kessler, *Az ókori Izráel társadalma*. Kálvin Kiadó, 2011. p. 121–124. (English edition: *Social History of Ancient Israel.* Fortress, 2008)

[12] Peter Brown shows and proves its logic brilliantly in the opening chapter of *Through the Eye of a Needle* (Princetown University Press, 2012).

in Lev 19:10; 23:22 and Deut 24:19–22) only make sense this way.[13] Critical scholars doubt that these rules were ever put into effect in Israel, but this does not change the fact that Jahve unconditionally protected the poor and that the whole issue was theologically very sensitive.[14]

However, from the 6th century B.C.E onwards, an opposite theological phenomenon has developed in Israel. Writers of wisdom literature eventually found it possible to approve both wealth and true devotion to Jahve in someone's life (cf. the lives of Job or Solomon) and although favored almsgiving to the poor, on a practical level tolerated poverty and even gave reasons for it focusing on the poor individual's laziness or other sins (Proverbs 13:18; 19:7; 24:34; 28:19). This view developed further in rabbinical literature, where some denied the positive theological role of poverty and called the ignorance of Torah real poverty.[15] There is no proof for that but we may presume that some of the strongest statements of Jesus about the poor may have been provoked by this Pharisaic attitude.

It is not my intention here to go into details regarding the Hebrew background of the Greek word *ptóchos*. I only limit myself to cite what commentaries say: the exact meaning and sociological background of the words *ani, anah, dal, ebjón, rás* and *miskén* are widely discussed by experts. LXX seems to confirm this ambiguity by translating any and each of these words with *ptóchos, penés* or even *prays* in a random way. The Jewish Hellenistic literature and its main representative, Philo, mostly used *penés* (a word less embarrassing for Greek readers) when talking about poor people in the Bible. The synoptic gospels, on the other hand, used *ptóchos* much more frequently, maybe as a reflection of Jesus' identification with the spirituality of the Psalms, the pro-poor regulations of the Torah, and the eschatological emphasis of the prophetic literature.

Commentaries often mention a so-called *ebjónim* or *anavim* spirituality, as if the poor were some kind of special religious group in Ancient Israel. However, I am inclined to accept the opinion of the famous archeologist and scholar R. de Vaux, who denied that the poor had ever formed a special religious or social class, either before or after the exilium.[16] In my view, it is more probable that whenever Jesus mentioned the poor, he thought of a group of poor individuals instead of a specific social group.

The term "poor" was a known self-designation of the Essenes at Qumran (1QpHab 12:3.6.10 and 4QpPs 37[17]). What is more, the War Scroll explicitly mentions "the

---

[13] *New International Dictionary of New Testament Theology* (C. Brown szerk. Zondervan, 1979), p. 822–3.

[14] T. D. Alexander and D. W. Baker eds., *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch.* IVP, 2003. p. 711.

[15] Cf. Nedarim (41a) tract of the Babylonian Talmud

[16] Cf. Dr. Bartha Tibor ed., *A Ószövetség népe.* Szeged, 1998. p. 42. (a compendium of the magnum opus of de Vaux)

[17] In the critical edition of Fröchlich Ida see 4Q171 (*A qumráni szövegek magyarul.* PPKE, 1998.)

poor in spirit", *anavé ruah* (1QM 14:7). They were the Sons of Light, who were supposed to destroy the godless, merciless, and evil nations in a battle of eschatological proportions. The Lukan version of the first Beatitude (happy are you poor) also sounds like a call to a group and we can mention a similar self-designation of the Saints in Jerusalem at least according to Paul's witness (Romans 15:26 and Galatians 2:10). Nevertheless, I still do not think that Jesus was talking about a specific group in the Beatitudes: first, the Qumran-parallel has nothing more in common with the Beatitudes. Their ethos was as far from the anti-violence spirituality of Jesus as it could be. Most probably their self-identification came directly from the prophetic literature they studied so scrupulously in their *pesarim*. Second, the self-identification of the Jerusalem Community is evidently connected to the teaching of Jesus about the poor, but, as a later material, it is based on it and cannot explain the meaning of Matthew 5:3a. Furthermore, the social composition of the Jerusalem Community, the financially suicidal community of property, and the famine under the rule of Claudius (Acts 11:27ff) all contributed to a situation, in which the Community applied this title to itself or rather tolerated that others called them this way.

In light of both the OT and first Century background, I am inclined to take "the poor" in the Beatitudes as a group of individuals instead of a specific social or religious stratum (or the disciples themselves). These individuals had at least one important characteristic in common: they were not only economically deprived and oppressed but they were ready to rely on God only, exactly the way Jesus asked them to do. This clarification is important before we move on, so that we do not have to take into consideration several other characteristics of a specific "social class of poor" in the following investigation of *ptóchoi tó pneumati*.

EXEGETICAL OPTIONS

I have already mentioned a number of optional interpretations in my previous investigation into semantics and grammar of Matthew 5:3a. I have found it better to identify *to pneumati* with the human than with the Holy Spirit, even though I did not rule out the possibility that the expression may also allude to the latter. As I understand, *tó pneumati* refers to human spirit as the totality of human existence before God, as if it says "fully" or "in his fullness", unconditionally, without any reservation. Note, that Matthew uses *pneuma* twice in this sense, in each case referring to Jesus, first in the context of the passion in Gethsemane and on the cross (26:41 and 27:50). We also noticed that *ptóchoi* might not mean only one specific social group (like the beggars), nor a specific type of devotion (cf. the so-called *anavim* or *ebjónim spirituality*). Rather, *ptóchoi* must be real poor people, whose material poverty is experienced in a spiritual realization of their pro-God existence. In light of this, the Lukan version can be taken as an original record of what Jesus had said and Matthew only found it necessary to clarify or sharpen it but he never "spiritualized" it. An even stronger argument for this interpretation is that it suits the other seven Beatitudes

and does not force us to interpret them differently. By saying it, we are not far from the opinion of most of the commentators, except that we downplay the role of the so-called anavim-spirituality. Before we move to the plethora of the different translation solutions, we mention a few other examples from the rich history of interpretation of Matthew 5:3a. They certainly broaden our perspective and shed light on the rich meaning of this saying.

The fathers of the early church put their emphasis on "humility" and the commentators of the reformation followed them: Zwingli has taken the expression as "people of humble spirit", Calvin in his Harmony claimed that Jesus had not talked about the poor in general (this is how Luke can be easily misunderstood) but about those who had learned the real, Jesus-type humility "under the cross". Luz emphasizes in his commentary[18] that, for medieval exegesis, the main issue here was equality of the poor and the rich before God. They declared that this had to be a consequence of "God shows no partiality". They were rightly convinced that poverty in itself cannot be a "happy or blessed" situation (Thomas Aquinas: "non debetur illis beatitudo") but, in their efforts to prove this, they left behind the text itself and forgot that real poverty does have a constitutive role in the truth of the saying. A special solution in the early church exegesis was championed by Saint Jerome who identified *ptóchoi tó pneumati* with those who renounced wealth and instead lived a monastic life. Quite naturally, this interpretation found way into monastic regulae, sometimes in combination with the "humility" interpretation. We do not find this interpretation satisfactory, because somehow it would require to translate *tó pteumati* as "voluntarily" and already Schlatter warned that Biblical Greek has other, more precise expressions for that (e. g. *hekón, authairetos, thelón/thelusa,* cf. 1Corinthians 9:17; 2Corinthians 8:3,17 varia lectio).[19]

Another interpretation,[20] certainly outside the spectrum of the "mainstream", presupposes an internal conflict within the Matthean community, based on the term *ptóchoi tó pneumati*. The main argument here is that if *tó pneumati* means the Holy Spirit, the traditional translation does not make sense: in early Christianity, richness/abundance in the Holy Spirit was indeed praised, poverty never. The Letter of Barnabas 19:2 is cited here, which glorifies "the rich in Spirit". Consequently, Jesus would only call happy those, whom the "superbelievers" (the rich in Spirit) of the Matthean Community despised. This interpretation, albeit interesting, seems to be too farfetched and isolated from the immediate context. To solve the logical problem, it is easier to identify *tó pneumati* with the human and not with the Holy Spirit.

---

[18] Luz, p. 207.

[19] Luz, p. 205.

[20] Its main proponents are M. A. Powell and R. H. Smith ("Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom" in *CBQ* 58 (1996); "»Blessed Are the Poor in (Holy) Spirit«? (Matthew 5:3)" in Word & Word XVIII/4 (1998)). Smith mentions that the initial idea came from a 1922 monography of Hans Leisegang.

IN SEARCH OF A GOOD TRANSLATION

The real worth of a good exegetical solution can only be discerned when we recreate it on our own language through a good translation. Even the best exegetical discovery is dead until we are able to communicate it clearly to the readers of the Bible. But the opposite is also true: the most creative translation is just a linguistic trick if it is not based on sound exegesis. The best example of this interdependence of exegesis and translation is Matthew 5:3a. Therefore, a closer look at the available contemporary translations seems appropriate. Of course, our investigation is not exhaustive; apart from the most widely used Hungarian translations, I listed only the solutions of some well-known English, German, French, and Spanish, etc. Bible translations. I am interested in the communicability of Matthew 5:3a to contemporary readers, so I am not listing the classical, archaic or reformation era translations. I am not taking into account the Hungarian translations made from English or German translations either.

The most common, majority type of translation is the represented by the Authorized Version and its family: "the poor in spirit". Previously, we did not favor the dativus locativus solution for *tó pneumati,* but we have to admit that even the UBS Handbook for Translators prefers it as a special type of dativus respectivus. It is interesting that this translation serves as an "emergency exit" for revisions of earlier translations that have gone too brave in this passage: the "poor in spirit" solution always sounds better as a substitute. A recent Károli-revision (Veritas, 2011), thus, gave up on the age old "spiritually poor" translation of the original Károli Bible of 1590 and accepted "poor in spirit" instead. Similarly, the Revised English Bible returned to the safe path of KJV after the revolutionary solution of "who know their need of God" in the New English Bible (1961).

The NEB had discovered the consciousness element in *tó pneumati* and the fact that poverty longing after God provides the real background of this consciousness. Little wonder that the radical 20th century Bible translator, J. B. Phillips, borrowed this translation with a slight modification in his NT translation published one year after NEB (1962). Hungarian Catholic translations also accept the "poor in spirit" solution. It is supported by the old translation of the Lutheran Endre Masznyik with an artificial twist: "the poor – in spirit".

An interesting version of the "in spirit" solution can be found in the German Einheitsübersetsung as well as in one of the latest radically new attempts, the BasisBibel: "before God". The latter also combines this with the consciousness element from the NEB: "they know that they are poor before God".

Many Bible translations take *tó pneumati* as an adjective ("spiritually poor"). It may be going back as far as Luther's translation. In Hungarian, it was established by the original Károli Bible and later preserved by the 1908 revision and the New (Protestant) Translation (1975, 1990, 2014). It is also a very creative solution, because it cuts through the Gordian knot of the enigmatic *tó pneumati* adverb and transforms it into an adjective. Basically, it translates *ptóchoi to pneumati* as *ptóchoi pneuma-*

tikoi. I think it is a magisterial solution, if we look at it from an exegetical point of view: it solves the dilemma of Holy versus human spirit. In *pneumatikoi* both are present. The problem here is only communicability: most of the misunderstandings related to Matthew 5:3a come from this solution, at least in Hungarian. Czeglédy and Raffay in their own Károli-revisions did not change it, which is understandable – they were part of the revision team of the Károli revision of 1908. It is more surprising that Budai Gergely, who was heavily influenced by the Today's English Version and the new techniques of the Nida-school, did not change it either in his NT translation. Claiming that there was not a better alternative with a consensus, the revisers of the 2014 edition of the New Protestant Translation also retained this solution.

In its time, Today's English Version (now also known as Good News Bible) was a radically meaning-based translation. Nevertheless, it borrowed the Luther solution (spiritually poor) and complemented it with the consciousness element of the NEB ("those who know they are spiritually poor"). With a small modification, we can find it in Easy-to-read translation ("those who know they are spiritually in need").

It is surprising how freely and independently TEV, Dios Habla Hoy, Gute Nachricht, and the Dutch Groot Nieuws Bijbel found their own ways to translate Matthew 5:3a in spite of their shared exegetical and translation theoretical origin (Nida). Dios Habla Hoy, following the French Jerusalem Bible, tried an idiomatic solution (those who have a spirit of poor). The French Ecumenical translation (TOB) and one of the most recent Spanish translations, La Palabra, pursued something similar. The former left out completely the word "spirit" (maybe because it is not understandable for (post)modern readers? or it has too much of misleading Platonic overtones?) and substituted it with the functionally equivalent (?) "heart", while La Palabra changed the word "poor" for "simple" (i.e. "people of simple spirit").

The Gute Nachricht broke new grounds and, completely freeing itself from the original Greek wording, gave a radically fresh meaning: "those, who expect anything from God". By doing so, instead of the negative wording, it gave the Matthew 5:3a a genuinely positive overtone. This may be missing from the Greek original itself, but it is certainly inherent to the whole of the Beatitudes and therefore this translation captured the real role and nature of a proposition or prelude of the whole passage. Gute Nachricht therefore also expresses something of the eschatological overtones of Matthew 5:3a and this is worth praising when most translations are simply unable to pay attention to the theological charge of the expression. It is another question – more of the ethics or theory of translation – whether we can translate such a short passage in view of the whole rhetorical unit around it. However, from the perspective of communication theory or relevance theory, the solution of Gute Nachricht Bibel is well done.[21] In the earlier version of Gute Nachricht – if possible –, there was

[21] According to this theory, the receiver only "digests" as much of the message as he or she needs to maintain the flow of communication. The rest of the message is usually lost in the communication process. Cf. D. Sperber and D. Wilson, "Relevance Theory" in G. Ward és L. Horn eds., *Handbook of Pragmatics*. Blackwell, 2004. pp 607–632.

an even better solution: "those who stand before God with empty hands" – which I find unsurpassably imaginative.

There is no need for further examination of the other translations in my appendix – they are either exegetically dubious and loose paraphrases of Matthew 5:3a or simply follow one of the earlier mentioned translations. Some of them base their translations on exegetical solutions that we ruled out earlier in this paper, therefore their examples are irrelevant here. A notable exegetical failure is the consequent "beggars" translation of "ptóchoi". To begin with, beggars, today, have a completely different role in our society than in first century Palestine, therefore it cannot be a culturally faithful translation. And again, we saw earlier how complicated the semantic background of *ptóchos* was. If only we could be happy with a "one size fits all" solution.

Appendix		
Bible translation	Mt 5:3a solution	Remarks
NRSV = NIV = REB = ESV = Zürcher Bibel = Elberfelder = Reina Valera = Biblia de las Américas = SZIT = KáldiNV = Békés–Dalos = Veritas	Poor in spirit/ die armen im Geist/ pobres en espíritu/ a lélekben szegények	
Bible de Jerusalem = Dios Habla Hoy	qui ont une âme de pauvre/ los que tienen espíritu de pobres	
Masznyik Endre	a szegények – lélekben	
Today's English Version (GNB)	those who know they are spiritually poor	
Easy-to-read	those who know they are spiritually in need	
New English Bible (= Phillips)	who know their need of (for) God	
American Translation	who feel their spiritual need	
Moffatt	who feel poor in spirit	
Barclay	who realize their destitution of their own lives	
New Living Translation	who are poor and realize their need for him	
Einheitsübersetzung	die arm sind vor Gott	
Basisbibel (Groot Nieuws Bijbel)	Die wissen, dass sie vor Gott arm sind.	

Gute Nachricht 1997	die nur noch von Gott etwas erwarten	
Bibel in gerechter Sprache	denen sogar das Gottvertrauen genommen wurde	
Contemporary English Version	those people who depend only on him	
UBS Handbook	who stand before God knowing how much they need him	
Kecskeméthy	a szellemi szegények (intellectually poor)	Note: "Those of the poor, who are also intellectuals"
Luther=Schlachter = rev. Károli = ÚF = Budai = Czeglédy Sándor = Raffay Sándor	die da geistlich arm sind/a lelki szegények (spiritually poor)	Note: those who need God Note of Budai: who know that they are poor in the knowledge of religious matters
TOB	les pauvres de coeur	
Csia	a Szellem által a szegények (who are made poor by the Ghost)	
La Palabra	los de espíritu sencillo	
Traducción en lenguaje actual (UBS Handbook ajánlása)	los que confían totalmente en él	
Vida Sándor	a szellemi nincstelenek (intellectually deprived)	Note: (beggars of the intellect)
Hit gyülekezete fordítás	a Szellem koldusai (beggars of the Ghost)	
Message	when you're at the end of your rope	

Biblical Quotations in St. Cyprian's *De opere et eleemosynis*

László Perendy

Several fathers of the church wrote about the duties of the Christians to help the poor. Two of the most import ones are the homilies of St. Gregory of Nazianz, *About Loving the Poor,* and St. Ambrose' *Sermon on Naboth*.

Without any doubt, St. Cyprian's tractate[1], *De opere et eleemosynis*[2], is one of the first of the most important works about Christian fraternal works of charity. It was written after the Decian persecutions, about 252, probably at the same time with his *De mortalitate*.[3]

After the persecutions, new forms of catastrophes, e.g. plagues struck the church of Carthage.[4] It was partially the consequence of the devastating plague that a lot of people became impoverished. Cyprian recognizes that this situation facilitates the practice of Christian brotherly love for those in need, the sick, and the dying. He reminds his beloved brothers of the graces received from God. The blood of Christ redeemed them from sin. Divine grace provided another occasion to receive the remission of sins after baptism in case somebody fell in sin after baptism because of human frailty. "He says again, as water extinguishes fire, so almsgiving quenches sin. Here also it is shown and proved that as in the layer of saving water the fire of Gehenna is extinguished, so by almsgiving and works of righteousness the flame of sins is subdued. And because in baptism remission of sins is granted once for all, constant and ceaseless labour, following the likeness of baptism, once again bestows the mercy of God."[5] So, practicing brotherly love abolishes sins. As nobody can say that he is without blemish, everybody has to practise good work. Who are afraid that because of their works of charity they themselves become ones in need, they must not forget that God himself will take care of those who support others: "But neither let the consideration, dearest brethren, restrain and recall the Christian from good and right-

[1] About the life and work of the first martyr bishop of Carthage see Pontius' *Vita et passio Sancti Cypriani* (PL 3, 1541–1558).

[2] The most important text editions: Cyprianus, *Liber de opere et eleemosynis,* in *Patrologia Latina* 4, 1/2, 601–622; Manlio Simonetti (ed.), *De opere et eleemosynis,* in *Sancti Cypriani episcopi opera* (Corpus Christianorum, Series Latina III A), Turnhout 1976, 54–72.

[3] Some authors date the work – partially on philological grounds – before the Decian persecution; see: L. Wohleb, *Cyprian de opere et elemosynis,* in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 25 (1926) 270–278. In connection with the dating of this work see also Hugo Koch, *Cyprianische Untersuchungen* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 4), Bonn 1926, 145–148.

[4] About the situation of the Romanized African provinces see Angelo Di Berardino–Gianluca Pila (eds.), *Atlante Storico del cristianesimo antico,* Roma 2010, 244–258.

[5] *De opere et eleemosynis,* 2.

eous works, that any one should fancy that he could be excused for the benefit of his children; since in spiritual expenditure we ought to think of Christ, who has declared that He receives them; and not prefer our fellow-servants, but the Lord."[6] "If, then, you truly love your children, if you show to them the full and paternal sweetness of love, you ought to be the more charitable, that by your righteous works you may commend your children to God."[7]

De opere et eleemosynis is very rich in quotations taken from the *Bible*.[8] From the books of the *Old Testament,* the following are quoted: *Deuteronomy,* the *First (Third) Book of Kings, Isaiah, Daniel, Psalms, Job, Proverbs, Wisdom of Jesus son of Sirach, Tobit.* The *New Testament* books quoted by him are the following: The *Gospels of Matthew, Luke, John, Acts of the Apostles, Second Corinthians, Galatians, First Letter to Timothy, First Letter of John,* and the *Revelation of John*. In addition to the (sometimes lengthy) quotations, we can also find numerous references to various biblical books.

Cyprian's other work, *Testimoniorum libri tres ad Quirinum* – like Tertullian's *Adversus Judaeos* and Commodianus' *Testimonia* – is a typical piece of the so-called *testimonia*-literature. According to Jean Daniélou, the works of Tertullian and Commodianus carry the typical characteristics of their Judaeo-Christian counterparts. We can be thankful to Cyprian for the systematization of the rich material of quotations. *Ad Quirinum* is an important work also because the material contained in its *Third Book* provided source to write several works of Cyprian. The title of Chapter 16 is *De bono martyrii,* which was used to write his *Ad Fortunatum*. We can also find other parallel parts: Chapter 32 *(De bono uirginitatis)* is connected to the *De habitu uirginum;* Chapter 59 *(De idolis)* provides source material for his *Quod idola dii non sint;* Chapter 106 is about the virtue of patience, used for his later work, *De patientia.* Chapter 120 *(Orationibus consistendum)* provides source to his *De oratione*.

This line of chapters is opened by the first three chapters of Book III of *Testimoniorum libri tres ad Quirinum,* which is a collection of biblical quotations connected to the topic of charity work. Even the titles of Chapters One and Two are telling: *De bono operis et misericordiae* and *In opere et eleemosynis uoluntatem satis esse*. The quotations are in fact used in *De opere et eleemosynis*. The main standpoint for Cyprian to systematize these quotations was to give guidance to live an authentic Christian life. Daniélou is able to ascertain Cyprian's originality even from this aspect: while, in the case of Tertullian, this kind of approach extends only to some aspects

[6] *Ibid.* 16.

[7] *Ibid.* 18; compare JULIO CAMPOS, *Obras de San Cipriano. Edición bilingüe* (Biblioteca de autores cristianos), Madrid 1964, 229 and JOHANNES QUASTEN, *Patrology,* Volume II: *The Ante-Nicene Literature after Irenaeus,* Westminster/Maryland 1994, 358–359.

[8] As to the neotestamental texts in Africa in Cyprian's time, Hans von Soden's work of considerable volume and value can be taken now as a classical work: *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians* (TU, 33), Leipzig 1909. He gives a summary of how Cyprian relies on the *New Testament* and to what an astonishing degree his world of ideas and his usage of words are permeated by it (pp. 11–21). Soden corrects and completes the variations of texts published before also in the case of *De opere et eleemosynis:* pp. 48–50.

of Christian morality, the bishop of Carthage is searching for the biblical foundations of a complete moral system, and he builds on these quotations and references. He puts this intention of his into words already in the preface of *Ad Quirinum* clearly: *"Petisti ut ad instruendum te excerperem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia."*[9]

The intention to find the fundaments of a moral system in the Bible creates a third type of exegesis beyond the typological exegesis of Antioch and the allegorical type of exegesis mostly connected with Alexandria. This kind of exegesis does not represent the viewpoints of the exegesis connected with the categories of salvation history but that of moral exegesis, which will play an important role in pastoral care in the future, e.g. in the efforts of Saint Ambrose.[10]

Not neglecting references to typology but aiming for the complete introduction of Cyprian's activities in the field of exegesis did Michael Andrew Fahey write his epoch-marking work.[11] We can find every biblical quotation and reference which can be found in Cyprian's works. The author is not following the order of Cyprian's work but that of the books of the *Bible*.

From the *Pentateuch,* we can find one quotation. On the basis of *Deut* 33:9 he explains that loving God precedes loving our parents or children.

1 Kgs 17:14 proves that, in the same way as God helps the widow of Sarepta, he also recompenses the help offered to our fellow human beings.

The deuterocanonical *Book of Tobit* is represented by three quotations (4:5–11; 12:8; 14:8), which present Tobit's fraternal love and the divine dispensing of justice.

The only quotation taken from the *Book of Job* (1:2 sq.) emphasizes that Job offered expiation even for the sins of his children.

In *Ps* 36:25, the Lord warrants that the children of the just will never beg, so the faithful of Carthage cannot find excuses saying that they have to think of the future of their own children first and not of helping those in need. The second quotation taken from the *Book of Psalms* (40:2) calls the man who thinks of the needful happy because he can rely on God's help in time of trouble.

We can find six quotations from the *Book of Proverbs*. 10:3 guarantees that God does not take the life of the just man with starvation. 15:27 declares that alms and faith have an effect of cleansing us from sins. 20:7 says that the sons of a man living in justice will be happy even after his death. 20:9 utters in the form of a poetic ques-

---

[9] JEAN DANIÉLOU, *Les origines du christianisme latin* (*Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée,* III), Paris 1978, 234–239.

[10] The viewpoints of the traditional binary division into Alexandrian and Antiochene types are often in the forefront in the basic monographs examining the history of early Christian exegesis. So we do not have to be astonished by the fact that Manlio Simonetti's – otherwise excellent – work (in English translation: *Biblical Interpretation in the Early Church. An historical introduction to patristic exegesis,* Edinburgh 1994) mentions Cyprian only three times, namely primarily in connection with his work, *Ad Quirinum,* indicating his intention to use the *Bible* primarily as a kind of guidance for Christian morality.

[11] MICHAEL ANDREW FAHEY, *Cyprian and the Bible. A study in third-century exegesis* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 9), Tübingen 1971.

tion that nobody is free from sin. 28:27 warrants that who gives donations to the poor will never be short of anything; in turn, who closes his eyes on seeing the poor is to live in dire privation. 29:13 tells us that who does not want to hear the complaint of the poor is to experience that God will not hear him when he is in trouble.

From the *Ecclesiasticus* (the other deuterocanonical book quoted by Cyprian) we can find two quotations. In the point of view of Cyprian's message, 3:30 is of crucial importance. This verse declares that mercifulness quenches the fire of sin with the same certainty as water extinguishes real fire. With applying this image to the effects of the acts of mercy, they become parallel with the effect of the water of baptism, which wipes out the sins committed before baptism. Consequently, he thinks that alms-giving is an effective means to abolish the sins committed after baptism. This is the most important part of his message in a sacramental sense. *Sir* 29:12 talks about the solidarity between the benefactor and the poor person: the prayer of the person who is in need is a kind of spiritual return service for the donation, and the benefactor may need it to a large extent. So, those who give alms receive supernatural compensation in return for their material donations.

We can find two quotations from the *Book of the Prophet Isaiah,* both from Chapter 58. The first verse of this chapter calls upon the prophet to proclaim the sins of his people. Verses 7–9 guarantee that God's glory will encompass the man who helps the starving, the homeless, and who puts clothes on the naked.

We can read only one quotation from the *Book of Daniel* (4:24), in which the prophet gives the advice to Nebuchadnezzar that he should redeem his sins by giving alms.

It is the *Gospels of Matthew* and *Luke,* from which Cyprian quotes very often. *Mt* 6:19 sq. emphasizes the futility of collecting earthly treasure. Cyprian particularly accentuates 6:26, which tells about the caring love of the heavenly father, who takes care all of his creatures. *Mt* 6:31 is important for Cyprian because Jesus warns his disciples against the endless anxiety for earthly possessions. In *Mt* 10:37 Jesus emphasizes that loving him precedes the love for the relatives. 13:45 sets as an example to follow the merchant who gives all his treasures for the genuine pearl, i.e. eternal life. In 19:21 Jesus says that it is a prerequisite of perfection for the rich young to donate his earthy possessions. The passage on the Last Judgement is quoted in full by Cyprian (*Mt* 25:31–46). Other passages of this gospel are not quoted, but two of them are referred to in a clear way (7:11; 8:11).

The *Gospel of Luke* is also quoted by Cyprian seven times. He fortifies his argument that almsgiving makes inner purification possible by quoting 11:40. Quoting 12:20 he mentions the case of the rich fool as a deterrent. Jesus urges almsgiving also in 12:33. The Master encourages his disciples to manage the true assets. Cyprian warns the members of his church against being aloof from the word of the bishop by quoting 16:14, where the greediness of the Pharisees is condemned. Zachaeus' decision to give half of his wealth to the poor (*Lk* 19:8) is appreciated by Jesus, saying that it made possible the advent of salvation to come into the house of this son of Abraham. Quoting 21:4 Cyprian accentuates the great value of the poor widow's mite.

Although the *Gospel of John* is not quoted, Cyprian alludes to 5:14 cautioning against committing the same sin again.

We can find two quotes from the *Acts of the Apostles:* Cyprian demonstrates the community of goods of the early church with 4:32 and he also quotes Peter's words in 9:40 raising Tabitha from the dead.

As to the Pauline literature, quoting *2 Cor* 9:10–12, Cyprian refers to God's generosity when he wants to relieve the anxiety of the benefactors of their fears of losing their wealth. With *Gal* 6:9.10 (reversing the order of the two verses) he encourages his audience to do charity work as long as time is granted to do so. With our endurance we will become worthy of harvesting in due time. Quoting *1 Tim* 6:7–10 he cautions us against being miserly because this is very much to the disadvantage of our souls.

From among the *Johannine letters* Cyprian quotes only the first: with 1:8 he reminds us of our sinfulness; with 3:17 he stress the tight connection between loving God and loving our neighbours.

In Cyprian's argumentation, *Apoc* 3:17.18 serves his purpose to call our attention to the harmful effects of earthly richness.

After presenting each quotation briefly, let us group them (without the pretention of completeness) on the basis of their roles in Cyprian's argumentation. We can find among them some in which the biblical figures of almsgiving appear as *exempla,* models to follow, e.g. the widow of Zarephath, Tobit, the members of the primitive church of Jerusalem, and Tabitha. The deeds of others illustrate that almsgiving has an effect of cleansing from sins: Daniel's advice given to Nebuchadnezzar and the justification of Zachaeus. Cyprian also recounts warning examples: the Rich Fool, the greedy Pharisees, the rich young man. The observation of the poor widow giving two tiny coins serves to illustrate that, for God, not the amount of money but the spiritual complexion is important. With the parable of the real pearl Cyprian illustrates the precedence of the heavenly treasure compared with the earthly ones. In connection with the most important worry of the benefactors, i.e. what is going to happen to their own children if they mete out their heritage in advance, Cyprian refers to God's word of promise (*Ps* 36:25), Paul's authority (*2 Cor* 9:10–12), and Salomon's wisdom (*Prov* 10:3; 20:7; 28:27; 29:13). In order to illustrate that nobody can declare themselves free of sins, he also uses several quotations: *Job* (1:2 sq.); *Prov* 20:9; *1 Jn* 1:8.

On the basis of this survey, we can state that Cyprian uses both the *Old* and the *New Testament* quotations for several purposes. Among the *Old Testament* quotes the proportion of the quotations taken from the poetic and wisdom literature against the *Pentateuch* and the prophetic books is conspicuous. Two of the quoted books are deuterocanonical *(Ecclesiasticus* and *Tobit).* No sign indicates that Cyprian would attribute a secondary significance or lesser authority to these two books. On the contrary, the image taken from the *Ecclesiasticus* about the cleansing of sins committed after baptism is of great importance in his presentation of the teaching of the church about the effectiveness of almsgiving in the process of forgiveness of sins. We know from several sources that wisdom literature was used mainly during the instruction

of the catechumens, which means that they may have known it better than the lectures read out at the Eucharistic service, where they were admitted only after being baptized.

The *Gospels of Matthew* and *Luke* are quoted seven times each. These quotations serve a lot of purposes. The passages from the *Acts of the Apostles* render the presentation of the models from the life of the primitive church possible. We can find few quotations from Pauline and Johannine literature. Most of them emphasize the importance of the independence from earthly treasure, or they point at the indissolubility of loving God and loving our neighbour.

The multitude of quotations itself demonstrates what significance Cyprian attributed to relying on the authority of the *Bible* to expound the teaching of the church about the importance of almsgiving in the forgiveness of sins. From the 26 chapters of his treatise, there are only 4 in which we cannot find at least one quotation, but even these ones contain some obvious references to a biblical text. As each chapter carries one particular message, we can observe that Cyprian thought it necessary to support all of his notions with a quotation taken from the Bible. This kind of approach regards the revealed text as a source of dogmatic and moral teaching, in this particular case to support the doctrine of the church on *paenitentia secunda*.[12] He does not search for a deeper, allegorical meaning of a particular passage, and, in this case, he does not pay attention to the points of view of history of salvation either. He perceives the books of the *Bible* as a *corpus* of laws.[13] This kind of attitude reminds us of the way how the movement of monasticism – unfolding exactly in the middle of the third century – understood one particular passage as a personal message to the reader of the text.

From the point of view of biblical studies, this work of Cyprian is also particularly interesting because the bishop refers to the *Vetus Latina (Afra)* version as an inspired text.[14] In Fahey's opinion, Cyprian probably did not regard the *Letter to the Hebrews* and the *Letter of James* as canonical. He does not quote them at all although he could have made good use of the latter to support the message of *De opere et elleemosynis*.[15] On the other hand, he did consider the *Revelation of John* canonical but he did not connect this book to the name of John.

This work of the first martyr bishop of Carthage practiced a significant influence on the development on Christian social ethics. It must have been read widely, which can be illustrated by the fact that the editors of the *Corpus Christianorum* used 13

[12] For the details of Cyprian's teaching on the remission of sins, see: BERNHARD POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia, 1), Bonn 1940. Chapter 6: *Cyprian und die Bußfrage in der decischen Verfolgung* (370–427).

[13] He often applies the following expressions to the *Holy Scripture: praecepta, mandata, monita,* and *lex*.

[14] In connection with the Latin translation used by Cyprian see: HANS VON SODEN, *op. cit.,* Leipzig 1909, 11–241.

[15] M. A. FAHEY, *op. cit.* 40–43.

codices in establishing its text. It is one of the few Latin works which were known and quoted in the East. Although we do not know about the existence of a complete Greek translation or version, the Councils of Ephesus and Chalcedon quote several passages from it.[16]

[16] See *Acta Conc. Ephes.* I (LABBE-MANSI, *Sacrorum Conc. nova… Collectio* t. 4 [1760] col. 1190); *Acta Conc. Ephes.* I (*ibid.*, t. 6 [1761] col. 1880).

Gottes Option für die Armen im Psalter - Das Volk Gottes sind die Armen (Ps 149,4)

Rita Perintfalvi

Psalm 149

1. Halleluja! Singt JHWH ein neues Lied,
   sein Lob erschalle in der Versammlung der Frommen!
2. Israel soll sich über seinen Schöpfer freuen,
   die Kinder Zions über ihren König jauchzen.
3. Loben sollen sie seinen Namen mit Reigentanz, mit Handtrommeln
   und mit Leier sollen sie ihm aufspielen.
4. Denn JHWH hat Wohlgefallen an seinem Volk,
   er schmückt die Unterdrückten / Armen mit Rettung.
5. Frohlocken sollen die Frommen in Herrlichkeit,
   sie sollen jauchzen auf ihren Lagern.
6. Rühmungen Gottes in ihrer Kehle
   und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand,
7. um die Vergeltung zu vollziehen unter den Nationen,
   Züchtigungen unter den Völkern.
8. um ihre Könige mit Fesseln zu binden,
   ihre Fürsten mit eisernen Ketten.
9. um an ihnen Recht zu vollziehen, wie geschrieben ist.
   Herrlichkeit ist das für alle seine Fromme.

   Halleluja!

1 Einführung

Als Thema meiner heutigen Vorlesung habe ich einen ziemlich schwer verständlichen Psalm gewählt, dessen Interpretation auch unter den Exegeten sehr umstritten ist. *Zenger* nennt ihn in seinem Artikel einen *„schwierigen Psalm“*[1]. *Füglister* geht

[1] E. Zenger: Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung. In R. Kessler – K. Ulrich – M. Schwantes – G. Stansell: *„Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“. Festschrift für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag,* Münster, Lit Verlag, 1997, pp. 181–194, hier p. 181.

aber noch weiter über diese Formulierung hinaus, indem er den Psalm 149 als *„ein garstig Lied"* apostrophiert.[2]

Natürlich kann man an den Formulierungen dieser modernen Kommentatoren eindeutig diejenige Ironie und geringschätzige Distanzierung spüren, die sie gegenüber dem klar antijüdischen Ton der Auslegungen vom Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts empfinden.

Wie *Delitzsch* formulierte: „Die neutestamentliche Gottesgemeinde kann nicht so beten wie hier die alttestamentliche Volksgemeinde."[3] Oder *Stärk:* „Hier tut sich zwischen dem Evangelium Jesu Christi und der jüdischen Frömmigkeit eine unverbrüchliche Kluft auf."[4]

Natürlich kann man auch später ähnliche Bemerkungen vorfinden, wie z. B. im Psalmenkommentar von *Groß:* „Für christliche Ohren klingen diese Verse schwer verständlich, sie scheinen von Rachengedanken und nicht von der Liebe getragen zu sein. Es steht außer Zweifel, dass sie nicht auf der Höhenlage der Verkündigung Christi stehen."[5]

Ganz im Gegenteil dazu macht *Zenger* darauf aufmerksam, wozu dieser Psalm diente: „Mit diesem Psalm haben sich die Truppen Gustav Adolfs und ihre katholische Kombattanten die Kraft Gottes zum Brandschatzen und Morden herbeigesungen."[6]

Warum ist denn dieser Psalm so problematisch? Worum geht es in ihm überhaupt?

Beim ersten Hören klingt er für viele wie ein Gotteslob, das Israel dazu treibt, Gottes vernichtendes Strafgericht an den Völkern der Erde zu vollziehen. „Der Psalm scheint die fatale Verbindung von Gebet und Schwert, von Religion und Krieg, vom Triumph der Wahrheit des eigenen Gottes durch die Vernichtung der anderen zu feiern."[7]

Aber geht es denn wirklich darum? Soll und kann dieser Psalm tatsächlich nur so ausgelegt werden? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, schauen wir uns zuerst den Aufbau, und die Struktur des Psalms 149 kurz an.

---

[2] N. Füglister: Ein garstig Lied – Psalm 149. In N. Füglister – B. Kagerer: *Die eine Bibel – Gottes Wort an uns. Gesammelte Aufsätze,* Innsbruck–Wien, Tyrolia Verlag, 1999, pp. 30–49.

[3] F. Delitzsch: *Biblischer Kommentar über die Psalmen,* Leipzig, 1867, p. 784.

[4] W. Stärk: *Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes) erklärt und mit Einleitungen versehen,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1911, p. 31.

[5] H. Groß – H. Reinelt: *Das Buch der Psalmen. Ps 73–150. [Geistliche Schriftlesung: Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung],* Düsseldorf, Patmos, 1980.

[6] Zenger: *Provokation des 149. Psalms,* p. 181.

[7] Zenger: *Provokation,* p. 181.

2 AUFBAU UND STRUKTUR DES PSALMS 149[8]

Grundsätzlich geht es dabei um einen zweiphasigen Hymnus, der aus zwei Strophen besteht: V. 1–4 und V. 5–9. Die erste Strophe fängt mit einem imperativischen Aufruf („singt") an, der durch eine Reihe von vier Jussiven weiter verstärkt wird (in V. 2–3: *„soll sich freuen, jauchzen, loben, aufspielen"*). Dagegen wird in V. 4, der mit der für Hymnen so typischen Konjunktion „kî" eingeleitet wird, der Gegenstand des Lobpreises nur ganz kurz angegeben: „Denn JHWH hat Wohlgefallen an seinem Volk".

Die zweite Strophe (V. 5–9.) fängt wieder mit zwei Jussiven an, die zum Jauchzen einladen (in V. 5 *„frohlocken, jauchzen"*), was im doppelten Nominalsatz von V. 6 fortgesetzt wird. Dazu wird in V. 7–9 eine Reihe von drei mit finalem bzw. modalem *infinitivus constructus* eingeführten Nebensätzen angeschlossen *(„um Vergeltung zu vollziehen", „mit Fesseln zu binden", „Recht zu vollziehen").* Und der ganze Psalm wird mit einer triumphalen Aussage in V. 9b abgeschlossen: „Herrlichkeit ist das für alle seine Fromme."

Die formale Struktur der zwei Strophen ist völlig identisch: V. 1–3 bzw. V. 5–6 sind Aufforderungen zum Jubel, zum Gotteslob. Und V. 4. bzw. V. 7–9a geben die Motivation, die Begründung an, warum JHWH gepriesen werden soll. Der V. 4 stellt das Volk JHWHs in den Mittelpunkt der Darstellung: „denn JHWH hat Wohlgefallen an seinem Volk..., (...)". Die Verse 7–9 sprechen über die Völkerwelt.

THEMATISCHES SCHEMA:[9]

I Rettung der Armen als Erweis der Königsherrschaft JHWHs
  1–3 Aufruf zum Königsjubel
  4 Hymnische Begründung: JHWHs Zuwendung zu seinem Volk
II Durchsetzung der universalen Königsherrschaft JHWHs
  5–6 Aufruf zum „Kriegsgeschrei"
  7–8 Entmachtung der Könige und Fürsten
  9 Gerichtsvollzug „wie geschrieben ist"

Die erste Strophe stellt die Rettung der Armen/von Israel als Erweis des Königsherrschaft JHWHs dar. Die Durchsetzung der universalen Herrschaft Gottes hat eine wichtige Folge: die Entmachtung und Unterwerfung der Könige und Völker, und zwar mit der Beteiligung des geretteten Israels.

[8] Zur Strukturanalyse des Psalms 149 siehe auch: W. S. Prinsloo: Psalm 149: Praise Yahweh with Tambourine and Two-edged Sword. In: *ZAW* 109 (1997) 395–407, hier pp. 398–406.

[9] F. H. Hossfeld – E. Zenger: Die Psalmen III. Psalm 101–150, Würzburg, Echter Verlag, 2012, p. 861.

3 Die Akteure des Psalms 149

Die auffallendsten Figuren des Psalms sind חסידים die *„Frommen“*. Diese Gruppenbezeichnung kommt in Ps 149 dreimal vor, und zwar in V. 1a, 5a und 9b. Die Verse 1a und 9b bilden eine thematische Inklusion, eine Rahmung miteinander. Und diese Inklusion schließt das dritte Vorkommen der Bezeichnung genau in der Mitte des Psalms, also in V. 5 ein, wodurch die Wichtigkeit des untersuchten Wortes in der Botschaft des Hymnus betont wird.

Wer sind aber dann diese חסידים? Dieses Wort wurde aus dem Substantiv חסיד gebildet, das die folgende Bedeutung hat: Liebe als gegenseitige Loyalität und Solidarität.[10] Das Alte Testament nennt manchmal Gott selbst חסיד (Jer 3,12, Ps 145,17). Er kann Objekt, aber auch Subjekt, Empfänger und zugleich Geber der Liebe sein: so antwortet er als Geliebter auf die Liebe.

Hier wird das Wort auf den Menschen bezogen verwendet, was zwei unterschiedliche Bedeutungen haben kann. Einerseits *„Fromme“* als *„Arme“,* die durch die gewalttätigen Verbrecher (רשׁעים) angegriffen worden waren, deren einzige Zuflucht Gott ist. Andererseits kann das sich auch auf das ganze Israel als Volk Gottes beziehen (wie z. B. in Ps 50,5; vgl. 79,2; 85,9; 89,20; 132,9.16; 145,10). Auch hier an dieser Stelle steht diese Bedeutung. Es geht hier nicht um irgendeine Sondergruppe, sondern um das ganze Israel.[11]

Das bestätigen auch die synonym gebrauchten Ausdrücke: Israel (V. 2a) und das Volk JHWHs (V. 4a). Das bedeutet, dass Israel mit der Versammlung der Frommen identisch ist (V. 1b). Darüber hinaus sind die Frommen gleichzeitig die Kinder Zions (V. 2b), die der Hymnus als *„Unterdrückte/Arme“* bezeichnet (4b).

Bleiben wir ein bisschen bei dieser Bezeichnung, was bedeutet das Wort ענוים? Sie sind *„die Armen“, „die Verachteten“, „die Unterdrückten“, „die Ohnmächtigen“, „die Elenden“, „die Demütigen“,* die durch JHWH gerettet werden (V. 4b).

Der Gedanke ist im Alten Testament mehrmals belegt, dass JHWH an der Seite der „Armen“ steht: „Der Herr hilft den Gebeugten (ענוים) auf und erniedrigt die Frevler“ (Ps 147,6).

„Wenn Gott sich erhebt zum Gericht, um allen *Gebeugten* auf der Erde zu helfen“ (Ps 76,10).

„Doch die *Armen* (ענוים) werden das Land bekommen, sie werden Glück in Fülle genießen“ (Ps 37,11 vgl. Mt 5,5).

Gerade die Ungeschützten und ohnmächtig Ausgelieferten bekommen ein Schwert in die Hände. Man muss feststellen, dass es hier nicht nur um eine soziale Schicht oder eine religiöse Gruppe geht, sondern um das ganze Israel. Das ideale Volk Gottes besteht aus *„Gebeugten“.*[12] Hinter dieser Idee finden wir den Gedanken

[10] Füglister: *Ein garstig Lied,* p. 35.

[11] Ibid., p. 36.

[12] Füglister: *Ein garstig Lied,* p. 35.

von Deuterojesaja: „Jubelt, ihr Himmel, jauchze, o Erde, freut euch, ihr Berge! Denn der Herr hat sein Volk getröstet und sich seiner Armen erbarmt“ (Jes 49,13).

So entsteht schließlich die Vorstellung, dass aus Israel ein *„armes und kleines“* Volk wird. Der *„Rest Israels“,* befreit von allem Hochmut und Stolz ist der alleinige und einzige, der bei dem Herrn Obhut findet: „Und ich lasse in deiner Mitte übrig ein demütiges und armes Volk, das seine Zuflucht sucht beim Namen des Herrn“ (Zef 3,12).

Sogar selbst der König aus dem Hause Davids, der in Jerusalem einzieht, erscheint als *„demütiger-armer“* und machtloser König: „Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin“ (Sach 9,9f.).

Zu den weiteren Figuren des Psalms 149 gehört JHWH, dessen heiliger Name in V. 1a und 4a erscheint. JHWH erscheint außerdem als Schöpfer (V. 2a) und König Israels (V. 2b). Dieses Königsbild in V. 2b ist interessant, denn wir finden eine Parallele dazu in V. 8a, wo der Text von den feindlichen Königen spricht, die mit Fesseln gebunden werden. Die Verse 2b und 8a bilden durch diese Verknüpfung eine thematische Inklusion.

Die negativen Figuren des Psalms sind *„die Heiden“* (7a), *„die Völker“* (7b), *„die Könige“* (8a) und *„die Fürsten“* (8b). Sie alle werden dem Strafgericht unterworfen, und zwar dem *„geschriebenen Gericht“.* Dieses Attribut ist sehr wichtig, denn es zeigt, dass es hier nicht um ein willkürliches Urteil, nicht um Selbstjustiz geht. Sie wird nicht durch eine Gruppe der Menschen über eine andere vollgezogen, sondern um ein Gericht, das Gott selbst gefällt, das schon durch den Propheten geschrieben wurde.

4 DIE ANALYSE VON PS 149,4

„Denn JHWH hat Wohlgefallen an seinem Volk,
er schmückt die Unterdrückten / Armen mit Rettung.“

Der mit der für die Hymnen charakteristischen Konjunktion „kî“ eingeführte V. 4 gibt eine Begründung für das feierliche Lob des Gotteskönigs. Er gibt die Antwort auf die Frage, warum eigentlich dieser König Gott des Preisens wert ist. Dieser Satz ist zugleich der abschließende Vers der Strophe von V. 1–4.

Der Textabschnitt von Ps 149,1–4 weist deutliche semantische Parallelen mit den ersten zwei *Ebed-JHWH-Liedern* (Jes 42,1–9 und 49,1–12) auf. Sie stellen den Auftrag des von Gott geretteten Israels dar, dessen Aufgabe ist, JHWHs Gericht zu verkünden und an den Völkern zu vollziehen.

Ps 149,1–4 enthält mehrere Stichwortverkettungen zu Jes 42,10–12: „Singt dem Herrn ein *neues Lied* (שִׁיר חָדָשׁ), verkündet seinen Ruhm bis ans Ende der Erde! Es *jauchze* das Meer und alles, was es erfüllt, die Inseln und ihre Bewohner. Die Wüste und ihre Städte *sollen sich freuen,* die Dörfer, die Kedar bewohnt. Die Bewohner von

Sela sollen *singen* vor Freude und *jubeln* auf den Gipfeln der Berge. Sie sollen die Herrlichkeit des Herrn verkünden, seinen Ruhm auf den Inseln verbreiten."

Die Verbindung zwischen Ps 149,4 und Jes 49, 13 ist ausdrücklich: „Jubelt, ihr Himmel, jauchze, o Erde, freut euch, ihr Berge! Denn der Herr hat sein Volk getröstet und sich seiner Armen erbarmt."

Zum Motiv der Erwählung des Volkes von Ps 149,4a findet man eine Parallele in Jes 42,1, wo den Gottesknecht anhand vom Wohlgefallen JHWHs (רצה) erwählt worden ist: „Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich *Gefallen*. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht." Wobei der Terminus רצה für die göttliche Annahme des Opfers steht.

In 149,4a findet man ein Partizip: כי־רוצה יהוה בעמו, das sehr wichtig ist. Es gehört nicht nur zum hymnischen Stil, sondern bringt zum Ausdruck, dass JHWHs Gefallen ein dauerhafter Prozess ist, der keine zeitliche Grenze hat. Denn Gott hat Gefallen an seinem Volk permanent: also das hatte er, hat er, und wird er haben. Dahinter steckt eine große Ermutigung.

In 4b wird es auf zwei Weisen konkretisiert, wie dieses göttliches Gefallen auswirkt. Der Ausdruck ישועה *„Rettung, Befreiung"* steht für JHWHs Eingriff, der aus der großen Not und tödlichen Gefahr Errettung verschafft. Die Paradigmen[13] dieser Erlösung sind einerseits Israels Befreiung aus der Gefangenschaft von Ägypten (Ex 14–15) und die Rettung aus Babylon (Jes 12,2f; 52,7.10; 62,1.11). Es geht zwar in beiden Fällen um einen Sieg, aber nicht um den Sieg Israels, sondern um den Triumph JHWHs.

Zum Gedanken die Errettung der Armen knüpft sich auch Jes 25,1–5: „Du bist die Zuflucht der Schwachen (דל), die Zuflucht der Armen (אביון) in ihrer Not; du bietest ihnen ein Obdach bei Regen und Sturm und Schatten bei glühender Hitze. Denn der Sturm der Gewaltigen ist wie ein Regenguß im Winter, wie die Hitze im trockenen Land" (V. 4). Und Jes 61,1–3 „Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Gefesselten die Befreiung" (V. 1). Sowie die sog. *„Armentheologie",* wie z. B. Ps 147,6: „Der Herr hilft den Gebeugten auf und erniedrigt die Frevler."

Der besondere Kernpunkt von V. 4b besteht darin, dass die Bezeichnung *„arm"* nicht nur für eine soziale und wirtschaftliche Not steht, sondern für den Aspekt der *„Armut"* vor JHWH. Das kennzeichnet die Selbsterniedrigung und den Verzicht auf die Durchsetzung der eigenen Rechte, im Vertrauen auf JHWHs Hilfe und Erlösung. In diesem Sinne bezeichnet das Wort *„Erlösung, Rettung"* das Eingreifen JHWHs, das den Menschen aus der großen Not und der tödlichen Bedrängnis rettet.[14]

[13] A. R. Ceresko: Psalm 149: Poetry, Themes (Exodus and Conquest), and Social Function. In: *Bib* 67 (1986) 177–194.

[14] Zenger: *Psalmen 101–150,* p. 865.

5 DIE ANALYSE VON PS 149,6

„Rühmungen Gottes in ihrer Kehle
und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand,…"

Aufgrund von V. 6 scheint es, dass die Armen JHWHs selbst zum Werkzeug des Gerichts werden. Sie üben Vergeltung und vollziehen das Gericht mit *„zweischneidigem Schwert"* in ihren Händen. Zu diesem Motiv finden wir im Psalter keine einzige Parallele.[15]

Das Schwert dient mehrmals zum Gerichtsvollzug, aber es sind niemals die Gerechten, die das selbst vollziehen.[16] Es ist stets JHWH selbst, der richtet, indem er Recht schafft, z. B. Ps 94,1f.: „Gott der Vergeltung, o Herr, du Gott der Vergeltung, erscheine!"

Das Schwertmotiv erscheint im Psalter mehrmals in diesem Sinne: „Die Frevler zücken das *Schwert* und spannen ihren Bogen; sie wollen den Schwachen und *Armen* fällen und alle hinschlachten, die den rechten Weg gehen" (Ps 37, 14) oder „Denn sie gewannen das Land nicht mit ihrem *Schwert,* noch verschaffte ihr Arm ihnen den Sieg; nein, deine Rechte war es, dein Arm und dein leuchtendes Angesicht; denn du hattest an ihnen Gefallen" (Ps 44,4 bzw. 44,7–8).

Wie wäre es denn möglich, dass jetzt gerade die Frommen das Schwert in die Hand nehmen, damit Israel selbst die Rache vollzieht?

Laut *Zenger* ist das so überhaupt nicht möglich, darum sucht er eine andere Lösung. Und zwar das Konzept des sog. heiligen Krieges oder des JHWH-Krieges, in dem der entscheidende Moment ist, dass JHWH den Sieg allein herbeiführt, während das bewaffnete Israel die Ereignisse nur zuschauen (Ex 14,13f.) bzw. den Kriegsgeschrei ertönen lassen darf (Ri 6,21f.). An anderen Textstellen ist es sogar ausreichend, wenn das Volk „nur" Psalmen singt, um dadurch die Feinde zu vernichten (2 Chr 20,15–24).[17]

Nach *Zenger* kannte der Verfasser des Psalms 149 offensichtlich dieses *„Kriegsmodell",* als er schrieb, dass die Frommen Gottes mit Schwert in ihrer Hand JHWH rühmen sollten, damit das Gericht auf seinen Feinden vollzogen wird.[18]

Wie könnte man den synonymen Parallelismus von V. 6 interpretieren? Wie kann zur gleichen Zeit die Rühmung Gottes in der Kehle der Frommen, aber ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand sein?

---

[15] Füglister: *Ein garstig Lied,* p. 37.

[16] O. Kaiser Art. Hereb, TWAT 3, 164–176. S. 170. Über die Funktion von Hereb S. 167f.

[17] Zenger: *Psalmen 101–150,* p. 860.

[18] Ibid.

Nach dem Vorschlag von *Raymond J. Tournay*[19] geht es hier um ein sog. *waw adaequati*onis (im Sinne von „und das ist soviel wie ...“). Dementsprechend würde die Rühmung Gottes im übertragenen Sinne als zweischneidiges Schwert fungieren.

Auch *Zenger* bevorzugt diese metaphorische, spiritualisierende Auslegung: „Der Psalm ist von seiner Struktur her eine Theologie des Gotteslobes und nicht eine Legitimation des Kriegs oder der Vernichtung der Völker durch das Schwert Israels. Indem *„die Armen“* das Loblied auf „ihren König JHWH“ singen, widersetzen sie sich allen imperialen Mächten: So vollzieht sich bereits ansatzhaft ihre Rettung und das Gericht an den sie unterdrückenden Feinden.“[20]

Die Psalmen verkörpern dabei die Macht des Wortes, die zum Werkzeug des Kampfes gegen die Ungerechtigkeit werden und die zur Durchsetzung von JHWHs Königtum beitragen. Im Psalter findet man zum Schwertmotiv als Macht des Wortes mehrere Belege, wie z. B. Ps 57,5 „Ich muss mich mitten unter Löwen lagern, die gierig auf Menschen sind. Ihre Zähne sind Spieße und Pfeile, ein *scharfes Schwert ihre Zunge*“ oder Ps 64,4 „Sie schärfen ihre *Zunge wie ein Schwert,* schießen giftige *Worte* wie Pfeile“.

Ganz wie der intertextuelle Bezug im Lied vom leidenden Gottesknecht: „Er machte meinen Mund zu einem *scharfen Schwert,* er verbarg mich im Schatten seiner Hand. Er machte mich zum spitzen Pfeil und steckte mich in seinen Köcher“ (Jes 49,2).

Die Argumentation von *Zenger*[21] ist höchst sympathisch. Er basiert sie auf eine syntaktische Beobachtung. Seiner Meinung nach werden die hymnischen Aufforderungen von V. 5 *(„die Frommen sollen frohlocken“ und „sie sollen jauchzen“)* als Angaben von Begleitumständen in V. 6 fortgesetzt. Deswegen kann V. 6–9a streng genommen nicht als Aufruf zum Gerichtsvollzug mit dem Schwert angesehen werden, sondern als Fortsetzung der doppelten hymnischen Aufforderung von V. 5. So ist nach seiner Ansicht die Rühmung Gottes das Schwert, mit dem die Frommen kämpfen und nur passiv zuschauen sollen, dass Gott selbst das Gericht vollzieht.

Es kann aber eindeutig bewiesen werden, dass es zwischen V. 5 und 6 keine solche syntaktische Beziehung gibt. Jeder der zwei Halbverse von V. 5 beinhaltet einen Aufruf in Form eines Jussivus. Das verbindet V. 5 mit V. 2–3 stärker, als mit V. 6, der sogar auch aus zwei Nominalsätzen besteht.

Darüber hinaus ist der Vers 6 asyndetisch, das heißt, zwischen den zwei Versen fehlt das *kopulative waw*. Daneben ist die Syntaktik dieses Verses im Psalm 149 ganz einzigartig. Außer dieser Stelle finden wir keinen anderen Nominalsatz im Text, wobei dieser hier gleich verdoppelt ist. All dies zeigt, dass die Wichtigkeit der Botschaft von V. 6 auch syntaktisch betont wird.

---

[19] M. Leuenberger: „Und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand“ (Ps 149,6). Beobachtungen zur theologiegeschichtlichen Verortung von Ps 149. In R. Kessler: *„Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“,* p. 637; Siehe dazu R. J. Tournay: Psaume 149 et la „vengeance“ des pauvres de YHWH, In *RB* 92 (1985) 349–358, hier p. 349ff.

[20] Zenger: *Provokation,* p.188.

[21] Zenger: *Provokation,* p. 185–186.

Außerdem sind die finalkonsekutiven Infinitivkonstruktionen in V. 7a.8a.9a. unmittelbar dem vorangehenden Vers angeschlossen, das ist aber nicht der Vers 5, sondern eben der Vers 6.

Neben der Analyse der syntaktischen Struktur des Textes widerspricht auch dessen semantische Untersuchung Zengers Argumentation. Auch *Leuenberger* macht uns in seinem Artikel darauf aufmerksam.[22]

Den hier verwirklichten Gerichtsvollzug könnte man nur schwer bloß auf die Ebene der sprachlichen Ereignisse reduzieren. Es geht hier vielmehr um die reale Fesselung und Kettung der fremden Könige. Ihre Entmachtung und Unterwerfung bedeuten jedoch keine totale Vernichtung. Wie *Leuenberger* formuliert: „Diese metaphorische, spiritualisierende Deutung der Gerichtsausübung mit dem Schwert macht den Psalm zweifellos modernem Empfinden zugänglicher; sie scheitert m. E. aber ganz deutlich am Kontext von Vv.7–9, dessen Gerichtsvollzüge sich schwerlich auf ein rein sprachliches Geschehen reduzieren lassen, sondern vielmehr reale Bindungen und Fesselungen der Fremdkönige – d.h. deren Entmachtung, nicht aber totale Vernichtung – vor Augen haben.“[23]

In den Versen 7–9. bedeutet das Motiv der Unterwerfung keine Vernichtung. Deren Ziel ist es, dass die besiegten Könige JHWH anerkennen (wie auch Ps 45,22–24, 60,14). Dieses Motiv erscheint auch in Ps 46–48 sowie in den JHWH-König-Psalmen 96 und 98.[24]

Leuenberger[25] suchte nach Parallelen in den außerbiblischen Texten. Und solche hat er auch gefunden, und zwar im Henochbuch. Erstens ist die Tierapokalypse des Henochbuches zu erwähnen: „Und ich schaute, bis den Schafen ein großes Schwert gegeben wurde, und die Schafe zogen gegen alle wilden Tiere aus, dass sie sie töteten, und alle wilden Tiere und Vögel des Himmels flohen vor ihrem Angesicht“ (1 ApcHen 90,19).

Die Schafe symbolisieren Israel oder die Gerechten, die von Gott ein Schwert erhalten, damit sie alle wilden Tiere, also die Feinde und die Frevler töten. Zwar fehlt aus diesem Text das Schlüsselwort *„Gericht“,* trotzdem weist der Ausdruck *„töten“* ausdrücklich auf den Gerichtscharakter der Szene.

Zweitens ergibt sich eine Parallele in der Zehn-Wochen-Apokalypse: „Und danach wird erstehen das achte Siebent der Gerechtigkeit, in dem gegeb(en wird ein Schwert) allen Gerechten, um auszuüben das Gericht der Gerechtigkeit an allen Frevlern, und sie werden gegeben werden in ihre Hände“ (1 ApgHen 91,12).[26]

Obwohl man das Bild des Schwertes des Gerichts im Alten Testament nicht finden kann, finden sich jedoch auch hier mehrere harte Formulierungen mit anderen

---

[22] Leuenberger: *„Und ein zweischneidiges Schwert...“,* p. 636. Anm. 6.

[23] Leuenberger: *„Und ein zweischneidiges Schwert...“,* p. 637; Vgl. auch Zenger, *Psalmen 101–150,* p. 867.

[24] Vgl. R. D. Patterson: Singing the new song: An examination of Psalms 33, 96, 98 and 149. In: *BS* 164 (2007) 416–434.

[25] Ibid., p. 638.

[26] Ibid., pp. 638–639.

Bildern. Wie z. B. Jes 41,15f. „Zu einem Dreschschlitten mache ich dich, zu einem neuen Schlitten mit vielen Schneiden. Berge wirst du dreschen und sie zermalmen, und Hügel machst du zu Spreu“ oder Mi 41,13 „Steh auf, um zu dreschen, Tochter Zion! Denn ich gebe dir Hörner aus Eisen und mache dir bronzene Hufe, damit du viele Völker zermalmst und ihren Besitz dem Herrn weihst, ihren Reichtum dem Herrn der ganzen Erde“ oder Ez 25,13f. „Darum – so spricht Gott, der Herr: Ich strecke meine Hand gegen Edom aus, ich vernichte darin Mensch und Tier und mache es zur Wüste. Von Teman bis Dedan sollen sie unter dem Schwert fallen“.

6 Die Analyse von Ps 149,7-9

Bei der Analyse des Psalms 149 darf man auch seine Gattung nicht vergessen, die man am besten als *„eschatologischer Hymnus“* charakterisieren kann. Hier geht es also keineswegs um einen weltweiten Rachenfeldzug und einen Vernichtungskrieg. Sondern um die Durchsetzung der eschatologischen und endgültigen Herrschaft des Zionsgottes, und zwar in der Dialektik seiner richtenden und rettenden Gerechtigkeit.

Die Unterwerfung der Weltherrscher

Die Wendung משפט לעשות *„Gericht halten“* bedeutet in V. 9a primär *„Recht schaffen“, „Recht durchsetzen“, „zum Recht verhelfen“, „berechtigen“, „Rechtsordnung herstellen“*.[27]

Auch *„die Rache“* נקמה in V. 7a לעשות muss konkretisiert werden. Das steht nicht für negative affektbeladene subjektive Emotionen, sondern das ist ebenfalls ein Begriff der Rechtssprache. Er beinhaltet an sich die legitime Machtausübung, die der politischen Autorität gebührt, und zwar zum Nutzen des Einzelnen und der Gemeinschaft, deren Bestand und Wohlergehen bedroht ist.[28]

Dieser Ausdruck hat jedoch einen doppelten Anwendungsbereich. Erstens erscheint er im juridisch-forensischen Sprachgebrauch, zweitens aber auch im weisheitlich-pädagogischen, wo er oft als Synonym des Wortes „erziehen“ vorkommt. In diesem Sinne könnte man ihn am besten mit *„Zurechtweisung“* wiedergeben. Ob dieser pädagogische Aspekt in Psalm 149 tatsächlich anwesend ist, und in welchem Maß, das ließe sich nur schwer feststellen.[29]

Das Hauptthema dieses eschatologischen Hymnus ist die Vision der Rettung des verfolgten und verachteten *„Armen“* Israels durch seinen eigenen König, JHWH. Gott rettet die *„Armen“,* also *„die Verachteten“, „die Unterdrückten“, „die Machtlosen“, „die Elenden“, „die Demütigen“* als Erweis dazu, dass die eschatologische und

[27] Füglister: *Ein garstig Lied,* p. 45.

[28] Ibid.

[29] Ibid.

ewige Weltherrschaft des Zionsgottes in der Tat angetroffen ist. Wobei die göttliche Rechtsordnung und Gerechtigkeit universal zur Geltung kommen.

Dieser Aspekt wird verstärkt, wenn man den ganzen Psalm nicht als Einzeltext, sondern als Teil der Psalmenkomposition 146–150 betrachtet. Auch aufgrund der Analyse dieser Kleinkomposition ist eindeutig, dass der Psalm 149 eine Vision über die universale und eschatologische Königsherrschaft JHWHs darstellt. Sie zielt nicht auf die Vernichtung der Völker ab, sondern auf ihre *„Einbindung"* in die Weltordnung des gütigen Schöpfergottes, der sich selbst schon jetzt, in der Geschichte Israels, offenbart.[30]

So geht es in 149,5–9 nicht um die Vernichtung der einzelnen Könige und Fürsten, sondern um die Beendigung ihrer Macht, damit die universale Königsherrschaft JHWHs kommt. Dementsprechend erduldet sie keine anderen Mächte mehr außer ihr selbst.[31]

7 Abschluss: Eine politische Applikation

Zum Abschluss meines Referats möchte ich eine eigene Antwort auf die Frage finden, was bedeutet das Motiv vom „zweischneidigen Schwert", wenn man zu diesem Text eine kleine politische Applikation formulieren will.

Dazu möchte ich einen Gedanken von Dorothee Sölle, einer deutschen evangelischen Theologin und Schriftstellerin zitieren. Sie sagte zur Erinnerung an den Holocaust, dass viele Christen falsch denken, wenn sie die Frage stellen, warum hat Gott zugelassen, dass so etwas Dramatisches passieren konnte. Und man kann natürlich nicht nur an Auschwitz denken, sondern auch an allen gesellschaftlichen-, politischen-, und religiösen Ausgrenzungen. Wobei eine Gruppe der Menschen aus unterschiedlichen Gründen wie z. B. Geschlecht, Religion oder Herkunft etc. diskriminiert wird.

Dorothee Sölle betonte, dass diese Frage einfach falsch ist! Die richtige Frage ist nicht das, warum hat Gott eine solche Ungerechtigkeit zugelassen, sondern wo waren dann die Freunde Gottes, die das hätten verhindern können und müssen. Warum sind die Freunde Gottes passiv geblieben, warum haben sie geschwiegen?

Gott ist allmächtig, aber das bedeutet nicht, dass wir passiv bleiben dürfen, wenn wir das Leid der anderen Menschen erfahren. Ganz im Gegenteil! Gott hat das zweischneidige Schwert den Armen gegeben, damit sie aktiv werden und an der Durchsetzung der eschatologischen Herrschaft JHWHs einen tätigen Anteil haben.

Das Reich Gottes verwirklicht sich erst im Eschaton, aber so, dass es schon im Hier und Jetzt anfänglich anwesend ist. Das zweischneidige Schwert bedeutet die Verantwortung gegen die Ungerechtigkeit, gegen die Ausschließung anderer Menschen und Menschengruppen zu kämpfen.

---

[30] Zenger: *Die Provokation des Psalms 149,* p. 191.

[31] Ibid.

Und warum bekommen eben die Armen dieses Schwert? Weil sie von Gott gerettet sind, sie kennen durch ihre eigene Erfahrung, was bedeutet ausgegrenzt und verachtet zu sein. Diese Erfahrung macht sie sensibel für das Leid der anderen und das motiviert sie zur Rede, Handlung und Kampf aus Liebe und Solidarität...

THE ZEDAKAH - CHARITY

József SZÉCSI

IN THE TANACH AND THE SEPTUAGINT

The word almsgiving, which goes back to the Greek expression ἐλεημοσυνη (mercifulness), was used by Greek-speaking Jews to denote almost exclusively the offering of help to the needy and to denote charity gifts (zedakah) given from a feeling of both compassion and righteousness (LXX Prov. 21,21).

Thus, the word zedakah or szádáká means a rightous act or charity.[1] The expression zedakah goes back to the verb zedek that can be linked to the Hebrew word zadik with the meaning of justice. In the texts of the Holy Scripture it serves to mark faith,[2] the Law,[3] the expected proper acts[4], and the rightous acts.[5] In later Hebrew literature, it more generally came to mean "charity," implying "acts of justice" but was distinguished from gemilut hasadim ("acts of kindness"). In the liturgy of Rosh Ha-Shanah and the Day of Atonement, zedakah, along with "repentance" and "prayer," is said to "avert the evil decree."

The Hebrew Bible teaches the obligation to aid those in need but does not employ one single term for this obligation. The term zedekah occurs 157 times in the Masoretic Text, typically in relation to "righteousness" per se, usually in the singular, but sometimes in the plural tzedekot, in relation to acts of charity.[6] In the Septuagint, this was sometimes translated eleemosyne, "almsgiving".[7]

---

[1] Rabbi Hayim Halevy DONIN: To Be A Jew. New York, 197, p. 48.

[2] Genesis 15,6: "Abram put his faith in Yahweh and this was reckoned to him as uprightness."

[3] Amos 5,7: "They turn justice into wormwood and throw uprightness to the ground. Amos 6,12: Can horses gallop over rocks? Can the sea be ploughed with oxen? Yet you have changed justice into poison, and the fruit of uprightness into wormwood?!"

[4] 2Samuel 19,29: "My father's entire family deserved no better than death from my lord, the king, and yet you admitted your servant to the ranks of those who eat at your table. What right have I to make any further appeal to the king?'"

[5] Judges 5,11: "sing – to the sound of the shepherds at the watering places! There they extol Yahweh's blessings, his saving acts for his villages in Israel! (Then Yahweh's people marched down to the gates)"

[6] A The word *almsgiving* does not express fully the meaning of the Hebrew eda ah, which is charity in the spirit of righteousness and justice. According to the Torah, wealth is a loan from God, and the poor can have certain claim on the possessions of the rich, and the rich are positively enjoined to share God's bounties with the poor.

[7] Deuteronomium 6,25: "kai eleémosyné estai"
The Greek eleémosüne, among the Greek-speaking Jews served exclusively to denote charity that was given to the poor on the basis of compassion and rightousness (zedakah).

The word almsgiving does not express fully the meaning of the Hebrew zedakah, which is charity in the spirit of righteousness and justice. According to the Torah, wealth is a loan from God, and the poor can have certain claim on the possessions of the rich. In the mean time, the rich are positively enjoined to share God's bounties with the poor. A systematic mode of relief of the needy was, therefore, provided by the law and by the institutions of the community.

But all these provisions could not entirely remove want as the Deuteronomy writes:[8] "The poor shall never cease out of the land, and that is why I am giving you this command: Thou shalt open thine hand wide unto thy brother, to thy poor, and to thy needy, in thy land." In the course of time, giving of Alms out of mere pity and without regard to the permanent relief of the recipient, became a meritorious practise possessing, like sacrifice, the power of atoning for man's sins and redeeming him from calamity and death. The verse Prov. 11, 4 says : "Riches profit not in the day of the wrath, but righteuousness delivereth from death." The same meaning is carried by the following texts too: "Water will quench blazing fire; so doth almsgiving make atonement for sins." (Ecclus. 3.33,). "Lay up alms in thy store-house; it shall deliver thee from all affliction." (Ecclus.29,123).

In Judaism, zedakah refers to the religious obligation to do what is right and just, which Judaism emphasises as important parts of living a spiritual life. Maimonides[9] taught that, while the second highest form of zedakah is to anonymously give donations to unknown recipients, the highest form is to give a gift, loan, or partnership that will result in the recipient supporting himself, and he will not to live upon others. Unlike philanthropy or charity, which are completely voluntary, zedakah is seen as a religious obligation, which must be performed regardless of financial standing and must even be performed by poor people. Zedakah is considered to be an act that can annul a less than favorable heavenly decree.

THE TALMUD

King Nebuchadnezzar was told by Daniel: "Break off thy sins by righteousness and thine iniquities by showing mercy to the poor."[10] Both Daniel and the king became models of charity in the Talmud.[11] The whole story of Tobit is a lesson of the redeeming power of almsgiving.[12] "[7]Set aside parts of your goods for almsgiving, never

[8] Deuteronomium 15,11.

[9] Maimonides (1135–1204).

[10] Daniel 4,27.

[11] Midras Zutta, Canticum Cantorum (ed. Buber) p. 21.

[12] Tobit 1,3: "I, Tobit, have walked in paths of truth and in good works all the days of my life. I have given much in alms to my brothers and fellow country-folk, exiled like me to Nineveh in the country of Assyria."
Tobit 1,16: "In the days of Shalmaneser I had often given alms to the people of my race."
Tobit 2,14: "she replied, 'What about your own alms? What about your own good works? …"

turn your face from the poor and God will never turn his from you. [8]Measure your alms by what you have, if you have much more. If you have less, do not be afraid to give less. [9]By doing so, you will lay up for yourself a great treausure for the day of necessity, [10]for almsgiving delivers from death and saves people from passing down to darkness. [11]Almsgiving is a most effective offering for all those who do it in the presence of the Most High." (Tobit 4,7–11). "[8]Prayer with fasting and alms with uprightness are better than riches with iniquity. Better to practice almsgiving than to hoard up gold. [9]Almsgiving saves from death and purges every kind of sin. Those who give alms have their fill of days." (Tobit 12,8–9). "Almsgiving (zedakah) delivers from death and chases away all sins!" (Proverbs 11,4). This is the origin of almsgiving during funerals. According to the Holy Scripture, everybody who is engaged in almsgiving will behold the Face of God: "I will behold Thy face in righteousness (zadik)!"[13] Almsgiving, prayer, and fasting constituted the three cardinal disciplines, which the synagogue transmitted to both the Christian church and the Islam.[14] In the Koran, almsgiving, called zakat (Aramaic zakuta), or sadaka (zedakah), is always mentioned in connection with prayer[15]. The Mandæans[16] too, made almsgiving (zidka) and fasting, the means of obtaining eternal life and bliss. According to Rab Assi of the third century, "almsgiving is equal in value to all other commandments... It saves man from sudden, unnatural death and the soul from doom!"[17]

Rabbi Johanan said:[18] "Almsgiving is more than any sacrifice, though personal charity is superior even to almsgiving." Rabbi Eleázár teaches,[19] that it should precede prayer, taking Ps. 17,15[20] also to mean, "After almsgiving I shall behold Thy face!"[21] Likewise each fast-day was virtually an occasion for almsgiving, as the day's offerings were handed over to the poor.[22] The Midras Zutta Canticum Cantorum writes similarly:[23] "The Israelites fast and give their food and that of their children to the poor" – quoted also by Origen.[24]

---

[13] Psalm17,15 – Midras Tehillim – Bává Vátrá 10a.

[14] Tobit 12.8 compare. Math 6,1–18.

[15] Sura 2,40. 104; Sura 9,54.

[16] Mandæans were a Gnostic branch in South Babylon and in Kuhsistan Iran. They were approx. 1500 . John mistakenly calls them Christians. They consider themselves the successors of Sabeans mentioned in the in the Koran (Sura 5,73) and call themselves Subbaks ..Their moral teachings are based on the Ten Commandments. The language of their religious wrtings is a type of Syrian. Today they speak Arabic.

[17] Baba Batra 9a.

[18] Baba Batra 10a – cf. Proverbs 10,2.

[19] Szukkat 49b.

[20] Psalm 17,15: "[15]As for me I will behold thy face in rightousness I shall be satisfied when I awake with thy likeness."

[21] Baba Batra 10a.

[22] Berachot 6b.

[23] ed. Martin Buber, p. 21.

[24] Origenes: Homlia Leviticus 10. (Aristides, 15,9)

THE GIFT OF KING MONOBAZOS

"Almsgiving is a powerful mediator between the Israelites and their Father in Heaven; it brings the time of redemption nigh." – sais the Talmud.[25] In allusion to the various Biblical passages concerning zedek and zedakah – righteousness in the sense of almsgiving –, Tosef., Peah, 4, 20[26] narrates a story of King Monobazos (B.C. 25 – C.E. 36.), the husband of queen Helena of Adiabene (+56). The King in the legend was probably confounded with his son Izates, who, after his father's death, became a convert to Judaism, and sent – in addition to the rich gifts of his mother – large sums to Jerusalem for the relief of the poor, as Josephus Flavius relates.[27]

When the generous gifts he had bestowed upon the poor, in the time of great famine, provoked the protests of his brothers, who reproached him for having thus squandered what his royal ancestors had gathered together, he replied to them: "My ancestors laid up here on earth; I in heaven (LXX Ps.15. 12). My ancestors laid up treasures where the human hand can reach them; I, where no human hand can reach them (LXX Ps. 19, 15). My ancestors laid up treasures that bear no fruit; I, such as bear fruit (Isa. 3,10). My ancestors laid up treasures of Mammon; I, treasures of souls (Prov. 11, 30); My ancestors gathered and will not reap the benefit; I have gathered and shall reap the benefit (Deut. 14. 19–22). My ancestors laid up treasures for this world; I, for the world to come, as it is said (Isa. 58,i. 8): Thy righteousness [almsgiving] shall go before thee and the glory of the Lord shall be thy rearward."

GOD AND MAMMON

This contrast between the treasures of unrighteous Mammon[28] and the treasures of righteous gathered for the world to come[29] is also alluded to in similar utterances by Jesus.[30] In Luk 12,33–34 [33]we can read: "Sell what ye have and give alms; provide yourselves bags which wax not old, a treasure in the heavens that faileth not, where

[25] Baba Batra 10a.

[26] vö. Baba Batra 12a.

[27] Josephus Flavius: Antiquitates Iudaicae 20,2§5.

[28] Proverbs 10,2.

[29] LXX Izaiás 33,6; Sabbat 31a.

[30] Luke 12,33–34; Matthew 6,19–24; Matthew 6,19–24: "'Do not store up treasures for yourselves on earth, where moth and woodworm destroy them and thieves can break in and steal. But store up treasures for yourselves in heaven, where neither moth nor woodworm destroys them and thieves cannot break in and steal. [21]For wherever your treasure is, there will your heart be too. [22]'The lamp of the body is the eye. It follows that if your eye is clear, your whole body will be filled with light. [23]But if your eye is diseased, your whole body will be darkness. If then, the light inside you is darkened, what darkness that will be! [24]'No one can be the slave of two masters: he will either hate the first and love the second, or be attached to the first and despise the second. You cannot be the slave both of God and of money."

no thief approacheth, neither moth corrupteth. [34]For where your treasure is there will your heart be also [your soul – in the world to come]". In Luk 11,34–36: "The light of the body is the eye. Therefore when thy eye is single, thy wholebody is full of light, but when thy eye is evil, thy body is also full of darkness. [35]If thy whole body therefore be full of light, having no part dark, the whole shall be full of light as when the bright shining of a candle doth give thee light." These texts of Luke recall several similar rabbinical utterances: "He that gives a free offering should give with a well-meaning [unbegrudging] eye[31]"; whereas the rich man who shows an evil (begrudging) eye to the collectors of Alms, will lose his riches.[32]

Compare Paul in 2 Cor. 9, 7–9: "God loveth the cheerful giver," with the Bava Batra. 10b in connection with Ps. 112, 9[33], God lavishes his bounty in the same measure as men give. Thus also R. Eleazar referring to Hosea, 10, 12[34]: "The kindness displayed in the giving of alms decides the final reward."[35] "Therefore no disciple of the wise should live in a city where there is no alms-box sais the Talmud."[36] Almsgiving should, therefore, be done in secret,[37] and not before men as "he who gives before men is a sinner," as it is said, that God shall bring also "the good deed before his judgment!"[38] Concerning this, the Deuteronomy 15,9–10 states: "Let not thine eye be evil against thy poor brother ... thou shalt surely give him," as meaning you give him whatever the circumstances "thou shalt surely give him – him directly – and no one shall stand between him and thee,"[39] The Essenes's treasury was situated in a chamber of their own in the Temple so that both the giving and the taking should remain unobserved.[40] Such a "chamber of the Essenes" (silent or modest ones) existed in every town in order that the poor of good families should be enabled to receive their support in seclusion.[41]

---

[31] Jerusalem Talmud Bava Vatra 4,11.

[32] Ecclesiasticus12. .: No good will come to one who persists in evil, or who refuses to give alms. [4]Give to the devout, do not go to the help of a sinner. [5]Do good to the humble, give nothing to the godless. – comp. Exodus Rabba 31.

[33] Psalm 112,9: "He hath dispersed, he hath given to the poor; his righteousness endureth for ever; his horn shall be exalted with honour."

[34] Hoseas 10,12: "Sow saving justice for yourselves, reap a harvest of faithful love."

[35] Sukat 49b.

[36] Sanhedrin 17b.

[37] Rabbi Eleazar: Bábá Bátrá 9a; Derech Erec Zuttá 9,4, vö. Proverbs 21,14
Proverbs 21,14: "Anger is mollified by a covert gift, raging fury by a present under cover of the cloak."

[38] Eccles.12,14: "For God will call all our deeds to judgement, all that is hidden, be it good or bad!" comp. Chágigá 5a, Sábbát 104a.

[39] comp. Sifré Deuteronomy introduction.

[40] Mishnah Sekalim 5,6.

[41] Toszeftá Sekalim 2,16.

In Rabbinical Literature of the Middle Ages

In classical rabbinical literature, it was argued that the Biblical regulations concerning left-overs only applied to corn fields, orchards, and vineyards, and not to vegetable gardens. They were much stricter however in regard to who could receive the remains. The rabbinical writers stated that the farmer was not permitted to benefit from the gleanings and was not permitted to discriminate among the poor, nor try to frighten them away with dogs or lions.[42] The farmer was not even allowed to help one of the poor to gather the left-overs. However, it was also argued that the law was only applicable in Canaan[43] although many classical rabbinical writers who were based in Babylon observed the laws there[44]; it was also seen as only applying to Jewish paupers, but poor non-Jews were allowed to benefit for the sake of civil peace.[45]

Maimoniders lists his Eight Levels of Giving as written in the Mishneh Torah, Hilkhot matanot aniyim, Chapter 10:7–14: Laws about Giving to Poor People:

1, Giving an interest-free loan to a person in need; forming a partnership with a person in need; giving a grant to a person in need; finding a job for a person in need; so long as that loan, grant, partnership, or job results in the person no longer living by relying upon others.
2, Giving zedakah anonymously to an unknown recipient via a person (or public fund) which is trustworthy, wise, and can perform acts of zedakah with your money in a most impeccable fashion.
3, Giving zedakah anonymously to a known recipient.
4, Giving zedakah publicly to an unknown recipient.
5, Giving zedakah before being asked.
6, Giving adequately after being asked.
7, Giving willingly, but inadequately.
8, Giving "in sadness" (giving out of pity): It is thought that Maimonides was referring to giving because of the sad feelings one might have in seeing people in need (as opposed to giving because it is a religious obligation). Other translations say "Giving unwillingly."

[42] Chullin 131a, Pea 5,6 és Maimonides: Misné Torá 4,11.
[43] Jerusalem Talmud Peah 2,5.
[44] Hullin 134b és Maimonides: Misne Tora 1,14.
[45] Gittin 59b.

THE ZEDAKAH BOX (MATAN BESZÉTER)

The zedakah box is a receptacle in which voluntary charitable contributions are deposited. The earliest mention of such a device is in connection with Jehoiada[46], the priest, who prepared a chest with a hole in the lid and placed it beside the altar opposite the general entrance at the south side of the Temple; in this chest all contributions were deposited to form a fund for repairing the sacred edifice.[47] According to the Mishnah, in the Second Temple, there were thirteen boxes shaped like a horn ("shofar"), being broad at the bottom and narrow at the top, where the coins were dropped in. The money placed in them was used for different sacrifices in the Temple and for charitable purposes. In later times, the charity box was called "kuppah shel zedakah," i.e., charity basket or receptacle for the communal fund contributed to provide sustenance for the poor every Friday.[48]

From the beginning, the synagogue and bet ha-midrash (the house of learning) were provided with sets of charity boxes, each bearing an inscription designating the purpose for which the money was collected. Among these boxes were one for "bedek habayit" (repairs of the synagogue), one for candles in the bet ha-midrash, a third for the Talmud Torah, a fourth for "malbish arummim" (= "to clothe the naked," i.e., to provide clothing for the poor), and a fifth for "gemilat hasadim" (loans without interest to the poor). One special box was marked "mattan ba-seter" (= "a gift in secret"),[49] in which large sums were often placed by anonymous donors, who sometimes specified how the money should be distributed. The charity boxes were under the supervision of a board of trustees called "gabba'im". A charity box is carried in front of a funeral by the shammash (beadle, samezs), who recites "Zedakah tazzil mi-mawet" ("Righteousness [charity] delivereth from death"; (Prov. 10,2). Charity boxes

[46] Jehojada was chief priest in Jerusalem, he saved the life of prince Joás and later made him king of Judah (2Kings 11,4–12,10).

[47] 2Kings 12,10–17: Jehoiada, the priest took a chest, bored a hole in the lid and placed it beside the pillar, to the right of the entry to the Temple of Yahweh; in it the priests who guarded the threshold put all the money which was given for the Temple of Yahweh. [11]Whenever they saw that there was a great deal of money in the chest, the king's secretary would come, and they would empty it out and reckon the money then in the Temple of Yahweh. [12]Once checked, they paid this money over to the masters of works attached to the Temple of Yahweh, and these in turn spent it on carpenters and builders working on the Temple of Yahweh, [13]on masons and stonecutters, and on buying timber and dressed stone to be used for repairs to the Temple of Yahweh; in short, for all the costs of the Temple repairs. [14]But no silver basins, knives, sprinkling bowls, trumpets or gold or silver objects were made for the Temple of Yahweh out of the money presented, [15]which was all given to the masters of works for repairing the Temple of Yahweh.[16]No accounts were kept with the men to whom the money was paid over to be spent on the workmen, since they were honest in their work. [17]Money offered in expiation of an offence or of a sin was not given to the Temple of Yahweh; that was for the priests.

[48] Peah 8,7; Baba Batra 8b.

[49] Proverbs 21,14: "[1]Anger is mollified by a covert gift, raging fury by a present under cover of the cloak."

are also placed in private houses for the support of the yeshibot, hospitals, orphan asylums, etc., of the Holy Land. The funds were collected by the meshullahim (deputees) of these various institutions.

Jesus says in the "Sermon on the Mount":[50] "Take heed that ye do not your alms [zedakah – righteousness] before men to be seen of them, otherwise ye have no reward of your Father which is in heaven!"[51] The Temple "treasury" in the story of the widow's mite,[52] (Luke, xxi. 2; into which rich and poor cast their gifts, consisted of thirteen trumpet-like receptacles of brass. These were so shaped to prevent dishonest people from taking out coins while pretending to cast them in.[53] The words of Jesus, "This widow hath cast in all the living that she had" refer to Lev. 2, 1,[54] as interpreted by the rabbis. "The poor widow bringeth her very life [nefesh] in her little 'meat-offering."[55] Although the gifts cast into the receivers were intended for Temple use and not for charity, the fact that the term korban (sacrifice for the treasury) was retained for "charity" in Christian communities until the third century[56] shows that it was actually treated like the Temple gifts. Even the trumpet-shaped alms-holders seem to have been retained in the Church until the beginning of the fourth century, judging by the term conchœ (conch-shells) applied to the charity treasury. At any rate, it is with an allusion to the trumpet-like form of the alms-box that Jesus said (Matt. 6, 2.): "Therefore when thou doest thine alms do not sound a trumpet before thee, as the hypocrites do in the synagogues and [at the public fasts] in the streets, that they may have glory of men. ... Let not thy left hand know what thy right hand doeth: that thine alms may be in secret; and thy Father, which seeth in secret, himself shall reward thee openly." This may refer to Prov. 11, 21: "Be sure of it, the wicked will not go unpunished, but the race of the upright will come to no harm" to the expression of yad le-yad – "hand to hand" interpreted by the rabbis[57] as giving charity in secret. Compare also the Mandæan teaching:[58] "If you give alms do not do it before witnesses. If you give with the right hand, do not tell it to your left; if you give with the left, do not tell it to your right. Any one who giveth and has witnesses, it shall not be accounted to him."

---

[50] Matth 5–7; Luke 6,20–49.

[51] Matth 6,1.

[52] Luke 21,1; Mark 12,41; comp. Josephus Flavius, Antiquitates Iudaicae 19,61; De bello Iudaico 5,2.

[53] Shakalim 5,1 vö. Etuvin 32a and Gittin 60b.

[54] Leviticus 2,1: "If anyone offers Yahweha cereal offering, his offering must consist of wheaten flour on which he must pour wine and put incense.." compare. Leviticus Rabba 3.

[55] This is illustrated by the stories of the widow and the priest as well as the story of te poor and king Agrippa narrated by the Midras.

[56] Mark 7,11, Apostoli Constitucio 2,36; Cyprian: De Oper, Eleemos 14.

[57] Sotah 4b, 5a.

[58] BRANDT, W.: Mandäische Schriften. Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza, oder Sidra Rabba, übersetzt und erläutert. Göttingen, 1893. 28, p. 64.

Almsgiving is regarded as an offering brought to God. "They that give alms to the poor, give it to Me," says God, for it is said:, "My korban, My bread"[59] Surely God needs no bread, nevertheless the Midras says: "I count your gifts as though you were My children supporting their father."[60] According to Matthew 25,45 Jesus said: "In truth I tell you, in so far as you neglected to do this to one of the least of these, you neglected to do it to me."

ALMSGIVING

We can find allusions to the abuse of almsgiving in Talmudic times. "He who takes alms by deception, or without need of the same, will finally go to ruin," says an old Baraita.[61] We can read similarly in Ecclus. 1–6:[62] "When thou wilt do good, know to whom thou doest it... Give unto the good and not unto the sinner!"[63] On this R. Eleazar says in the Talmud:[64] "Let us be thankful that there are deceivers among the needy, to excuse us somewhat for the guilt which the many uncared-for bring upon us."

To give Alms only to such as are worthy was therefore made an object of special solicitude. The Talmud states: "When given to undeserving persons it is not a meritorious act, receiving reward.[65]" "Happy he that considereth the poor," says the Psalmist,[66] not "he that giveth." This is an admonition to us to take personal interest in him and not simply to give him Alms (Leviticus Rabba 34.). "He hath dispersed, he hath given to the poor; his righteousness [almsgiving] endureth forever." (Ps. 112,9). Compare Talmud Challah: "What shall men do in order to acquire wealth for their children? Let them do the work of heaven by dispensing alms among the poor!" In accordance with Ps. 112,9, the Yalkut Misle writes on Prov. 11,24: "He that lavisheth boun-

---

[59] Numeri 28,2 Give the Israelites this order: "Take care to bring me my offering, my sustenance in the form of food burnt as a smell pleasing to me, at the proper time."

[60] Midrash Zutta Canticum Cantorum, ed. Buber, M., p. 23.

[61] Ketubot 68a.

[62] Shirac 12,1–5 "If you mean to do a kindness, choose the right person, then your good deeds will not be wasted. [2]Do good to someone devout, and you will be rewarded, if not by that person, then certainly by the Most High. [3]No good will come to one who persists in evil, or who refuses to give alms. [4]Give to the devout, do not go to the help of a sinner. [5]Do good to the humble, give nothing to the godless. Refuse him bread, do not give him any, it might make him stronger than you are; then you would be repaid evil twice over for all the good you had done him."

[63] cf. Didache 1,5–6.

[64] Ketubbot 68a.

[65] Baba Batra 9b.

[66] Psalm 41,2 To give Alms only to such as are worthy was therefore made an object of special solicitude. "When given to undeserving persons it is not a meritorious act" (B. B. 9*b*). "Happy he that considereth the poor," says the Psalmist (Ps. xli. 2); not "he that giveth." This is an admonition to us to take personal interest in him and not simply to give him Alms (Lev. R. xxxiv.).

tifully shall increase his wealth, and he that giveth sparingly shall see his fortune decrease."

In the course of time, almsgiving gave way to organized charity.

THE GEMILUT HASADIM

The gemilut hasadim is a charity act that is the bestowal of loving kindness. Spiritual assets. With regard to the former, the Jerusalem Talmud[67] differentiates between gemilut hasadim expressed in personal service ("with his brother") and with one's material goods. According to the Jesrusalem Talmud, only the former is unlimited in its scope, whereas the latter is limited by the general rule that one should not "squander" more than a fifth of one's possessions on good works. With regard to the latter, the text of the Mishnah mentions only "honoring one's parents, gemilut hasadim, and bringing about peace between man and his fellow." The prayer book version adds, inter alia, "hospitality to wayfarers, visiting the sick, dowering the bride, attending the dead to the grave." These additions, culled from various beraitot and other passages, are actually redundant since they are merely aspects of the comprehensive virtue of gemilut hasadim which embraces them and many other expressions of human sympathy and kindness.[68]

The gemilut hasadim encompasses a wider range of human kindness than does charity. According to the Talmud: "Charity can be given only with one's money; gemilut hasadim, both by personal service and with money. Charity can be given only to the poor; gemilut hasadim, both to rich and poor. Charity can be given only to the living; gemilut hasadim, both to the living and the dead."[69] Thus, helping a lame man over a stile is an act of gemilut hasadim, though not of charity; a gift given with a scowl to a poor man may be charity; the same amount given with a smile and a word of good cheer raises it to the level of gemilut hasadim. Almost humorously, the rabbis point out that the only provable example of genuine altruistic gemilut hasadim is paying respect to the dead, for in it there is not the unspoken thought that the recipient may one day reciprocate.[70]

The gemilut hasadim is regarded as the outstanding, distinguishing characteristic feature of the Jew, to the extent that "whosever denies the duty of gemilut hasadim denies the fundamental of Judaism" Ecclesiastes Rabba,[71] (Eccles. R. 7:1), who is even

[67] Pea 1,1; 15b.

[68] vö. Maimonides: Jád, Evel 14,1.

[69] Sukat 49b.

[70] Tanhuma Va-Jehi, 3; Rasi Genesis 47,29.

[71] Ecclesiastes Rabba 7,1.

suspected of being of non-Jewish descent. Only he who practices it is fit to be a member of the Jewish people – states the Yevamot tractae[72] – for the Jews are not only practicers of gemilut hasadim but "the scions of those who practice it" – according to the Ketubot traktate[73] – for the Jews are not only practicers of gemilut hasadim but "the scions of those who practice it" (Ketubot 8b). That gemilut hasadim is essentially a rabbinic ethical conception is explicitly stated by Maimonides.

During the Middle Ages, the grand conception of gemilut hasadim as embracing every aspect of benevolence and consideration to one's fellow both in attitude and in deed became severely limited to the single aspect of giving loans without interest to those in need. According to a secondary connotation of gemilut hasadim free-loan gemilut hasadim societies were founded.

MODERN PERIOD

Burial societies in the communities of Central and Eastern Europe in the 18th century were known as hevra kaddisha or kabranim with the added appellation gemilut hasadim. They were also called gomelei hesed shel emet (Genesis 47,29).[74] This application came to signify the acts of loving kindness connected with burial and consolation of the bereaved. The Prague community, in 1792, had an association with triple functions: the provision of gemilut hasadim, of burial duties, and of sandakim ("godfather") at circumcisions. In Koenigsberg and many other communities, the local bikkur holim (visiting the sick) was also called gemilut hasadim. The Hambro Synagogue in London in 1795 had a ladies' auxiliary, hevra kaddisha u-gemilut hasadim mi-nashim. In the United States, hesed shel emet societies specialized in burial of the poor. Such an association, founded in 1888 in St. Louis, Missouri, amassed considerable wealth from its large cemetery holdings and was able to support local, national, and overseas charities from its considerable income.

In practice, most Jews carry out zedakah by donating a portion of their income to charitable institutions or to needy people that they may encounter; the perception among many modern day Jews is that if donation of this form is not possible, the obligation of zedakah still requires that something be given. Traditional Jews commonly practice "ma'aser kesafim," tithing 10% of their income to support those in need.

---

72 Jevamot 79a.

73 Ketubot 8b.

74 Genesis 47,29: 29 When Israel's time to die drew near he sent for his son Joseph and said to him, 'If you really love me, place your hand under my thigh as pledge that you will act with faithful love (veemet cheszed) towards me: do not bury me in Egypt!

Special acts of zedakah are performed on significant days, at weddings, brides and bridegrooms would traditionally give to charity to symbolise the sacred character of the marriage, at Passover, it is traditional to be welcoming towards hungry strangers and feed them at the table, at Purim, it is considered obligatory for every Jew to give food to one other person and gifts to at least 2 poor people in an amount that would equate to a meal each for the purpose of increasing the total happiness of the holiday.

As for the more limited form of zedakah expressed in the biblical laws, namely the leaving of gleanings from certain crops, the Shulchan Aruch argues that, during the exile, Jewish farmers were not obliged to obey it.[75] Nevertheless, in modern Israel, rabbis of Orthodox Judaism insist that Jews allow gleanings to be consumed by the poor and by strangers, and all crops (not just gleanings) by anyone and everyone (free, not bought nor sold) during sabbatical years.

In addition, one must be very careful about how one gives out tzedakah money. It is not sufficient to just give to anyone or any organization, rather, one must check the credentials and finances to be sure that your Tzedakah money will be used wisely, efficiently, and effectively "Do not steal from a poor person, for (s)he is poor," – states the Holy Scripture[76]. Similarly write the the Talmudic-era commentaries.[77] They teach that Tzedakah money was never yours to begin with, rather, it always belongs to God, who merely entrusts you with it so that you may use it properly. Hence it is your obligation to ensure that it is received by those deserving it.[78] In the Talmud, Pirkei Avot, the Chapters of the Fathers, teaches the world rests on three things (1,2): on the Tora, on liturgy and on charity: ál háTórá, veál háÁvódá, veál Gemilut Chasadim!

BIBLIOGRAPHY

BACHER V.: Aggada of the Babylony amoras. Gabbiano. Budapest 2007.
BARABÁR Gy.: Magyarországi zsidó hitközségek, egyletek, társulatok alapszabályai. Budapest 2007.
BLAU L.: Emberszeretet a Talmudban. In: Etika a Talmudban. IMIT. 1920.
BRANDT, W.: Mandäische Schriften. Aus der grossen Sammlung heiliger Bücher Genza, oder Sidra Rabba, übersetzt und erläutert. Göttingen 1893.
CASSEL, D: Die Armenverwaltung des Alten Israel. Berlin 1887.
DOMÁN I.: A Babilóniai Talmud. Budapest 2007.
DOMÁN I.: A talmudiskolák titkai. Budapest 2001.
MOLNÁR E.: A Talmud könyvei. Budapest 1921–1923.

[75] Sulchan Aruch Jore Dea 332,1.

[76] Proverbs 22,22.

[77] Numeri Rabba 5,2.

[78] There are several tzedaka foundations that work on the principle of Maimonides, thus the Hands on Tzedakah (non-profit organasations in the USA and Israel), Mitzvah Heroes Fund (mostly non-profit organasations in Israel). The Paamonim is a non-profit organasation in Israel that works on the first principle of Maimonides.

Encyclopaedia Judaica: HOROVITZ, L. Zedakah Boksz., Alms. KAUFMAN, K.: Alms. (CD-ROM 1992)
FEUER, A. Ch.: Tzedakah treasury. Mesora Puplivation. Brooklyn New York 2005.
GÁBOR Gy.: Mizantrópia vagy filantrópia. In: Gábor György: Az idő nélküli hely. 2008.
GERI K.: A szeretet munkásai. A pesti Izr. Nőegylet története. Budapest 1937.
GUTTMANN Mihály szerk. Emlékkönyv Dr. Hevesi Simon főrabbinak. Budapest 1934.
HÁBERMAN Z.: Cedáká és társadalometika. Doktori disszertáció. OR-ZSE. Budapest 2012.
DONIN, H. H.: Zsidónak lenni. Budapest 1992.
HEVESI S., BLAU L., WEISZ M.: Etika a talmudban. IMIT, Budapest 1920.
HUNTINGTON, P. S.: A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása. Budapest 2004.
KONRÁD M.: Zsidó jótékonyság és asszimiláció a századfordulón. Történelmi Szemle, 2001/34. sz.
LENDVAI Mária: A Pesti Izraelita Nőegylet megalakulása és szociális intézményrendszerének kiépülése. In: TORONYI Zs. (szerk): A zsidó nő. Budapest 2002.
OLÁH J.: Judaisztika. Budapest 2005.
HARMAN, O.: The Price of Altruism: George Price and the Search for the Origins of Kindness. London 2010.
TELUSHKIN, J.: A Code of Jewish Etics. New York 2006.
RICHERS, J.: „Jótékony rablás" csupán? A Pesti Izraelita Nıegylet tevékenységi körei (1866–1943). In: TORONYI Zs. (szerk): A zsidó nő. Budapest 2002.
ROSENBERG L.: A zsidó vallás törvényei. Miskolc 1936. Budapest 1996.
RUFF T.: Az Újszövetség és a Tóra. Budapest 2009.
SCHŐNER A.: A jótékonyság szerepe a zsidó hagyományban. In: Schőner Alfréd: Te érted. Budapest 2004.
SCHŐNER A.: A németkeresztúri Hevra könyv. In: Évkönyv 1985–1991. Schweitzer József (szerk.). Az Országos Rabbiképzı Intézet kiadványa. Budapest1991.
SPINOZA, B.: De: Etika. Budapest 1997.
SZÁNTÓNÉ B. E.: „Zavarban az anya, mit csináljon a lányával?" A Szombathelyi Izraelita Leányegylet http://www.or-zse.hu/resp/balazsedit-lanyegyletdebrecen2005. htm
TAUB, Sh.: The Laws of Tzedakah and Maaser. Mesorah Publication. New York 2001.
ÚJVÁRI P.: (szerk): Zsidó lexikon. Budapest1929.

"Amicta erat byssino et purpura et cocco" (Rev 18,16) Textiles and textile dyes in the Early Roman Empire

Melinda Székely

In the present study, I give an overview of textiles and dyes in the 1st century Roman Empire. I review the sources, examine the problems arising during research and also study the importance of textile dyeing concerning the economic and social life in the Roman Empire.

Sources

There are very few textiles left from Ancient times, because organic materials tend to perish during long periods of time. Only under very special circumstances, in extremely dry or airtight places can pieces of textile survive; for example in deserts or swamps. The process of archaeological excavation can also damage textiles; it is quite common that a piece of textile in mint condition loses its color or decomposes at the opening of a tomb because of the abrupt changes in the environment.[1]

The remaining textile samples are analyzed with the help of modern technology: X-ray and CT scans, or other special diagnostic instruments. Other fields of science also contribute microbiology, archaeobotany, entomology and micromorphology.[2] We can also infer the use of a variety of textiles from literary works, travel descriptions, transport lists, various epigraphical sources (papyrus scrolls, ostraca, epitaphs), and items of clothing illustrated in wall paintings and bas-reliefs. The most important itinerary to mention is *Periplus Maris Erythraei,* an important source of details also of the economy in the 1st century.[3]

Textiles

The most important basic material of textiles in the Ancient Mediterranea was wool, obtained from the fur of sheep. Ancient Romans could produce wool of different

[1] Mátéfy Gy. – Sipos E.: *Textilkonzerválás, -restaurálás*. Központi Múzeumi Igazgatóság, Budapest 1989.

[2] See also: http://www.mikroarchaeologie.de/index.php/en/

[3] Casson, L.: *The Periplus Maris Erythraei*. Princeton 1989.

quality from simple coarse blankets to the finest thin woollen fabrics.[4] Ancient authors on economy (Varro and Columella) mention sheep that had their backs covered to prevent thorns from tearing their wool up.[5]

An important plant in Egypt was flax yielding clothes of different price and quality. Flax was produced in Palestine only in the coastal regions and on the Jordan plains so linen clothes were more sought after, therefore, more expensive in this area than wool garments.[6] Cotton, weaved from cotton fibers, was shipped from the far East, from India,[7] and silk from China. Eastern products were often dyed with purple, interlaced with gold, and became expensive luxury items in Ancient Rome.[8]

The Bible mentions several times byssos, or fabric made of byssos. The meaning of the word 'byssos' is ambiguous as it depends not only on the era it was used in but the author too. According to some hypotheses, even in ancient times, the meaning of the concept was not unequivocal either. In classical sources, the word 'byssos' may refer to flax or delicate linen *(linum, linon).* However, descriptions of byssos by Herodotus and Pausanias probably refer to cotton.[9]

The expression 'byssos cloth' was also used to refer to sea-silk, a rare and less known variety of silk. Certain maritime clams secrete filaments they use to anchor themselves to the bottom of the sea. One example can be found in the Mediterranean Sea, the noble pen shell *(Pinna nobilis),* which has golden filaments of 3–8 cm, yielding a unique fabric.[10] In written sources, the expression 'byssos silk' could also have been mistakenly equated with the Hebrew word *bus,* meaning 'clothes made from linen or cotton'.[11]

---

[4] From Apulian and Tarentum wool, for instance, even thin and transparent fabrics were produced. A. BÖHME-SCHÖNBERGER: *Kleidung und Schmuck*. In Rom und den Provinzen. Theiss 1997. 44.

[5] Var. *rust*. II, 11, 7; Col. VII, 4, 6. See also: Col. VII, 4, 4; Verg. *Georg*. III, 444.

[6] H. HAAG: *Bibliai lexikon*. Budapest 1989. 1111–1112.

[7] See also: SZÉKELY M.: *Kereskedelem Róma és India között*. Szeged, JATEPress 2008; SZÉKELY M.: "Lanigerae arbores" Tessuti nel commercio tra Roma e l'India. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* XLIX (2013) 101–114.

[8] See also: C. ALFARO, J. P. WILD, B. COSTA (eds): *Purpureae vestes*. Textiles y tintes del Mediterráneo en época romana. Valencia 2004; C. ALFARO, L. KARALI (eds): Vestidos, textiles y tintes *(Purpureae Vestes II).* Estudios sobre la producción de bienes de consumo en la Antigüedad. Valencia 2008. SZÉKELY M.: "Nondum vestis illis erat picta, nondum texebatur aurum". *Acta Antiqua et Archaeologica. (Supplementum 13.)* Szeged 2010. 283–287.

[9] See also: W. Scheidel – I. Morris – R. P. Saller (ed.): *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge/New York. Cambridge University Press. 2007. 397–398; 683. Hdt. 2, 86. In the 2nd century A.D., Pausanias mentions that Elis produces hemp, flax and byssos, which is not the same as silk yarn (5, 5, 2; 6, 26, 6). Cotton was grown in Egypt and Nubia and was used locally but cotton from India was said to have the best quality.

[10] It is still called byssus and is used to produce ropes, socks, hats or gloves. The imperfect borrowing of Greek and Roman expressions results in further problems making the definition of the original meaning very difficult.

[11] F. MAEDER: Sea-silk in Aquincum: First production proof in antiquity. In *Purpureae Vestes II.* 2008, 109–110.

In Hungarian translations of the Bible, byssos is usually referred to with *gyolcs* 'lint' or *patyolat* 'flawless'. Both are words of foreign origin: *gyolcs* comes from German *Golsch,* and refers mainly to thinner cotton canvas, whereas the word *patyolat* (potiolat, Pogyelat) refers rather to more expensive, veil-like textiles woven with finer, lighter yarn.[12]

Simpler, sturdier, and stronger wool was produced for poorer people, and in Egypt and Palestine goat and camel hair was used to make garments. In the gospel of Matthew, for example, Saint John the Baptist is described as wearing clothes made of camel's hair with a leather belt around his waist (Mt 3, 4).[13]

The gospel also contrasts John with people in "fine clothes": Mt 11, 7–8.

It is interesting to note that Saint John the Baptist is frequently depicted in frescoes from the Middle Ages in camelskin or treated camelhair clothes; an example for this is "Oratorio di San Giovanni" in Urbino by the Salimbeni brothers (early 15th century). The artists of the Middle Ages probably misunderstood the concept of camelhair garments.

TEXTILE DYES

From early times, colorful garments were the privilege of wealthy people only as the production of vivid colors was expensive and cumbersome. Less well-to-do people wore garments made of undyed, raw, greyish and pale fabrics.[14]

Up until the 25th century B.C., only few textile dyes were known. In Egypt, in the tomb of Pepi I Meryre, they only found yellow and red linen dyed with iron oxide.[15] As a matter of fact, this process cannot even be called dyeing as iron oxide was simply rubbed on the fabric. This method had long been in use; there are relics scrubbed with iron oxide from the Middle Kingdom.[16]

Real textile dyeing involves the yarn being immersed in a "dyebath." We can distinguish dyes that color fabrics on their own and others that require the use of some supplementary chemicals. We call direct or substantive dyeing the method of coloring without the application of any mordant, whereas two methods using supplements to strengthen color-fastness could be mentioned: adjective dyeing and vat dyeing.[17]

---

[12] ENDREI W.: Patyolat és posztó. Budapest 1989. 224, 232.

[13] In the 2000s, on Egyptian excavations, Greek and Coptic ostraca were uncovered which contained letters of monks from the late Roman Empire. They corroborate that monks spun and wove clothes and bags for themselves using goat and camelhair (A. Hasznos, Egyptologist at ELTE University, spring 2013, public lecture).

[14] On textile dyeing see also: A. GEIYER: *A History of Textile Art.* Stockholm 1979. 206–216.

[15] Pepi I Meryre, Old Kingdom, Dynasty VI (2332–2283 B.C.). Iron oxides give marl its red color. Some of the iron oxides are used in cosmetics in order to produce different shades. They are nontoxic and indifferent to humidity. They are also used as a food coloring agent in food industry.

[16] Middle Kingdom: 2160–1633 B.C.

[17] N. REIFARTH – E. VÖLLING: Spuren aus dem Reich der Farben. Einblicke in die Kunst antiker Textilfärberei. *Antike Welt* 1 (2013) 33, 37.

DIRECT DYEING

In the Antiquity, there were two basic, direct textile dyes used: safflower (*Carthamus tinctorius)*[18] and crabseye lichen *(Ochrolechia tartarea)*.[19] When fabric was submerged in these dyes, their aqueous solutions tinted the fabric so there was no need for adding any other chemical substance.

ADJECTIVE DYEING

In the case of adjective dyestuff, soaking textiles in the aqueous solutions of a vegetable extract is insufficient to fix the color, therefore, the use of a mordant is also necessary. For example, the molecules in the dyestuff extracted from common madder *(Rubia tinctorum)* or kermes *(Kermes vermilio or Coccus vermilio)* do not form solid bonds with the yarn, so alum also has to be added. This latter creates a link between the yarn and the dyestuff allowing the production of bright and colorfast fabrics. In ancient adjective dyes, alum was used as the primary mordant.

There is actual evidence proving when this method was introduced as we have two sets of remains of linen. The first one is from 1350 B.C., from Amarna, Egypt. It was dyed with madder, but no alum was used. The second set of evidence from Deir, Syria, which dates back to 1050 B.C., was also dyed using madder, but we can detect the use of alum as well. The first instructions to use alum with madder were found on a Neo-Babylonian clay tablet from the 7th century B.C.

The most important vegetable dye is alizarin, red colorant derived from the roots of madder.[20] As it wasn't particularly expensive, and it was quite fast, it became the most important red dye of the Antiquity. The roots were dug up in the spring and in the autumn, dried and then shredded. They contained not only alizarin but purpurin and anthracene as well. The particular hue depended on the age and the origin of madder, so the production of the colorant and the coloring process itself was highly variable.[21] They could, therefore, produce, with the help of madder, a wide variety

[18] The one-year-old dried flowers of safflower produced shades between yellow and pink. The temperature of the water used for coloring also had a considerable impact as the colder the water, the less likely was safflower color to dissolve, demonstrating immediately another method for producing different hues. The earliest evidence of dyeing with safflower is from 1050 B.C., Egypt.

[19] Crabseye lichen could only be harvested on coastal areas yielding bright purple (simple soaking in the colorant), ruby (by adding acid) and a blueish hue (by adding a base).

[20] Today it can be produced synthetically, so the production of the plant has decreased dramatically compared to the Antiquity. See also: PLUHÁR ZS.: A festőbuzér. *Ókor. Folyóirat az antik kultúrákról.* 2 (2003) 4. 60–61.

[21] REIFARTH – VÖLLING 35.

of colors ranging from golden yellow or orange through vermillion, crimson, or purple, to brown or even black.[22]

Before 400 B.C., Indian ritual texts regulated the possible colors students belonging to different castes could wear.[23] We know thus that a Kshatriya student had to wear crimson (Manjishtha) garments. India, of course, is the land of numerous colorants and fabulous colors: several coloring plants and methods spread from India.

Red dye derived from animals were made of the eggs of Kermes scale insects in the Mediterranea. For some time it was believed to be a vegetable coloring as the microscopic insects live on kermes oak.[24] Along the Silk Road, the dried eggs were traded. It was a very popular dye because of its lightfastness and colorfastness. The word *crimson* comes from Sanskrit *kr'mi-ja,* originally referring to the insect, then to purple dye or purple color.

VAT DYEING

In the Antiquity, when dyeing with indigo or spiny dye-murex, they used vat dyeing as the dyestuff in these materials is not soluble in water, so a more complex technology needed to be applied.

Indigofera tinctoria, or true indigo, is a shrub with colorful flowers which does not contain the dyestuff in its natural state. The dyestuff is extracted from the plant in large vats, fermenting it in cold water. The fabrics are subsequently immersed in the extract, then hoisted, and, through exposition to oxygen, they change their color to indigo. The more times this process is repeated, the darker the shade becomes offering hues from greener shades through blue ones to black.[25] The description of this process can be found on Neo-Babylonian clay tablets. Indigo dyestuff was imported from India to Rome. In the West, Vitruvius (7, 9, 6; 7, 14, 2) and Dioscorides (5, 92) mention it the first time. Pliny specifies prices: a pound of black indigo cost 7, and a pound of blue indigo cost 20 *denarius* (Plin. *Nat. Hist.* 33, 57, 163; 35, 27, 46).

[22] Up until today, we supposed that around the middle of the 2nd century B.C. in Egypt dyeing with madder was a well-known process. New studies, however, unearthed remains of fossilized textile dyed with madder from 1350 B.C. in Quatna (the Syrian kingdom), so the process is considerably older than presumed before.

[23] Gyula Wojtilla, personal communication.

[24] The word *coccum* means scarlet-dye or scarlet color. Hungarian Bible translations would typically use *skarlát* 'scarlet' or *karmazsin* 'crimson' for *coccum*. The technologies of dyeing something crimson or scarlet are identical, yet they are referred to under two different expressions.

[25] REIFARTH – VÖLLING 35.

THE PRICE OF PURPLE DYESTUFF AND PURPLE GARMENTS

Dyestuff extracted from the dye-murex shellfish was the most expensive and the most prized colorant in antique cultures. According to evidence found in the Mediterranea, three species were used, all extant today.[26]

The expensive dye was made from the juice extracted from the glands under the gills of the shellfish; 1 gram necessitated 10–12,000 animals.[27] Pliny recorded the price of shellfish per pound between 1 to 30 *denarius* (Plin. *Nat. Hist*. 35, 26, 45).

In a poem by Martial, one can read that a *lacerna* (a colorful, open cloak) dyed in Tyrian purple was worth 10,000 *sesterces* (Mart. VIII, 10). By way of comparison, clothes for a worker cost 80 *sesterces* and a slave cost between 800 to 2000 *sesterces.*[28]

We do not have access to too much information about the financial situation, wages, or costs in the 1st century. In the Roman Empire, those were considered well-to-do whose wealth exceeded 100,000 *sesterces,* making up less then 1 percent of the entire population. The regular wealth for a *senator* started at 1,000,000 *sesterces,*[29] and for an equestrian minimal wealth was set at 400,000 *sesterces*.[30] These privileges were recognized in sumptuary law with the right to wear a tunic with a purple stripe: *senators* and equestrians had the right to wear a wider *(latus clavus)* and a narrower purple stripe *(angustus clavus),* respectively, on the edge of their tunics.[31]

The richest people of Antiquity had a wealth of 400 million *sesterces*. In the early period of the Roman Empire, *Senator* Cn. Cornelius Lentulus, for example, and freedman Narcissus, the influential secretary of Claudius', had a fortune of this magnitude.[32] The wealth of Seneca, Saturninus, Crispus and *libertus* Pallas reached 300 million *sesterces*.

We know a lot less about the poorer but more numerous part of the population, who hardly reached an adequate standard of living. Antique authors rarely allude to their lifestyles and other inscribed sources like tombstones neglect to record their names or professions. There is only one reliable piece of data shedding some light on wages: a laborer's *(mercennarius, operarius)* daily wage was around 1 *denarius*[33] but

---

[26] Murex trunculus, Murex brandaris, Purpura haemastoma (Hexaplex trunculus, Bolinus brandaris, Stramonita haemastoma).

[27] According to the description by Strabo, Tyrian purple had the reputation of being the most beautiful (Strab. 16, 2, 23). In the time of Pliny, however, purple from Puteoli was more valuable.

[28] According to Iuvenalis, an annual minimum of 20,000 *sesterces* was required (*Sat*. IX, 140.).

[29] Suet. *Aug*. 41: Augustus raised it from 800,000 to 1,200,000 *sesterces*. Cass. Dio 54, 17, 3; 54, 26, 3.

[30] Plin. *Nat. Hist*. 33, 8, 32; ALFÖLDY G.: *Római társadalomtörténet*. Budapest 1996. 81.

[31] ALFÖLDY 73. See also: A. PAETZ: Die Kleidung der Römer – Ausdruck kultureller Auseinandersetzung zwischen Rom und den Provinzen. *Antike Welt* 1 (2013) 15–21. P. SZEOKE J.: Római császárkori viselet és divat. *Ókor. Folyóirat az antik kultúrákról.* 2 (2003) 4, 23–30.

[32] Sen. *De benef*. 2, 27; Cass. Dio 60, 34, 4; ALFÖLDY 72.

[33] Cic. *Rosc. com*. 28.

in the second half of the 1st century it increased to some degree.[34] It was very difficult to live on such daily wages as expenses included clothes, rent, and other expenditures.[35] Even though in Rome grain was issued to people *(frumentationes),* the prices were also higher in the capital than in the provinces.

The largest and the most reliable source on details about life in Rome and urban centers in the 1st century can be gathered from Pompeii.[36] The eruption of Vesuvius locked the living conditions of August 24 79 in terms of buildings, household objects, frescoes and inscriptions, providing elaborate information about the era. We have the household records of an affluent family in Pompeii allowing us to see what food they had bought going back 9 days: bread, oil, wine, cheese, dates, and onions.[37] We can also deduce that 8 *as* was the cost of food per person. They also had a slave, so they were probably a wealthier family.[38]

The signs in Pompeii also recorded the prices of certain food items and tools.[39] Based on these inscriptions we also know that only one family had more than 9,000 *sesterces,* 5 families' supplies surpassed 4,000 *sesterces,* and in 15 cases it was between 1,000 and 3,000 *sesterces*. These remains belonged to well-to-do families. In 60 cases, evidence suggests that less prosperous households had a budget of 100 to 1,000 *sesterces,* however, only 6 families exceeded 500 *sesterces*. The vast majority, or, at least three quarters of the town was made up of people living under modest conditions. Maximum 20% can be said to have led a moderately affluent life and 5% to have led a life of abundance.[40] In the 1st century, prices remained stable. After the fire in 64 A.D. prices increased in Pompeii, but they tried to control that with state intervention.

THE COLOR PURPLE

Both in the Bible and in the Talmud, two hues of purple are mentioned: even though both were made of shellfish, the first one is reddish-purple, argaman, and the other is bluish-purple, tekhelet.[41] Debates on what hue the word tekhelet exactly refers to have not been settled to date. Traditionally, it is a shade of blue resembling the color

---

[34] *CIL* IV 6877. See also: Sen. *Epist.* 18, 7–8.

[35] Iuv. 3, 165; Mart. 4, 66, 1; 10, 96; R. DUNCAN-JONES: *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies*. Cambridge 1982. 345.

[36] R. ÉTIENNE: *Pompeji, az eltemetett város*. Budapest 1992.

[37] *CIL* IV 5380.

[38] *CIL* IV 1697, 4227, 4000, 4888.

[39] *CIL* IV 1697, 4227, 4000, 4888; ÉTIENNE 184–185.

[40] Cf.: K-W. WEEBER: *Alltag im Alten Rom*. Düsseldorf 2001. 283.

[41] I. I. ZIDERMAN: *The Biblical Dye Tekhelet and its Use in Jewesh Textiles.* In http://www.tekhelet.info/image/users/111037/ftp/my_files/DHA21%20Avignon%20The%20Biblical%20Dye%20Tekhelet%20and%20its%20Use%20in%20Jewish%20Textiles%20Reprint.pdf
Cf. Deut 26,1; 26,31; 28,5–8; 28,15; 28,28; 28,31–33.

of the sky, and to date the Jewish prayer shawl also has fringes of tekhelet color.[42] Research conducted by Ziderman suggests that the hypothesis according to which tekhelet is more purple-like than blue is true.

In his study, Ziderman highlights the problem of terminology: it might constitute obstacles to the precise definition of colors that the semantics of color terms in different languages varies greatly. In some languages, purple refers to one particular hue of purple, whereas in other languages it is a cover term for purple-like colors each shade having its own name.[43] In Hungarian, several words are used to refer to purple.

As a further complication, Elsner discovered that depending on the sex of the shellfish, the juice extracted from them yields different shades: whereas female shellfish secrete a more purple dye, male ones emit a more bluish dye.[44] So if the shellfish used to be distinguished based on sex, the process resulted in separate shades. Reifarth and Völling report on various factors influencing the final color extracted from the shellfish, the most important being the coloring method and the precise species of the shellfish. This way, it was possible to produce shades from purple, red, or blue to seagreen or violet hues. King and Stager also note the problems around specifying colors calling tekhelet bluish-purple and argaman, the other important color, reddish-purple.[45]

In Rome, fine purple wool was mainly applied as an ornament and was considered to be a status symbol of the rich. In the Roman Empire, certain shades of purple were reserved for the imperial family.

PURPLE DYERS AND PURPLE TRADESMEN

The center of dyeing with dye-murex was Phoenicia, and Phoenicians are credited with discovering purple itself. Legend has it that god Melqart was walking on the beach with his dog when the dog cracked a shellfish open and its muzzle got all bright red.[46] Tyre and Sidon were famous for purple production even in Roman times. Purple dye workshops could be found all over the Eastern coasts of the Mediterranean Sea; Tyre, the island of Cos, Lissa, Tarentum, Syracuse, and many other places. Archaeological remains prove that 4 kilometers South of the island of Crete,

[42] In Biblical times, rabbis who served in the Jerusalem Temple wore blue tunics and the undershirt they wear even today under the tallit and their clothes is decorated with a blue thread.

[43] English Bible translations are not identical either: in the 1529 translation *tekhelet* is translated as 'hyacinth' whereas a later version from 1611 uses 'blue'.

[44] ZIDERMAN 3.

[45] PH. J. KING – L. E. STAGER: *Life in Biblical Israel.* Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2001. 161.

[46] L. BOULNOIS: *A selyemút*. Budapest 1972. 31.

on the island of Koufonisi, there was an important village known for shellfish fishermen and purple-dyers.[47]

As scientist Pliny explains, the extraction of the dyestuff from the shellfish was a long and complicated process.[48] The shellfish found close to the shore were first collected, crushed, soaked for ten days, then cooked in salt water, and finally thickened.

The workshop itself comprised of wooden or stone tubs and vats. They moved fabric with wooden sticks and they used wheels for drying. There had to be a natural source of water in close proximity as it was indispensable for rinsing. There were imperial dye houses *(bafiae)* along the Mediterranean Sea that cooperated with nearby weave houses *(gynaeceae)* in order to transport these expensive luxury fabrics to distant regions.[49]

Lydia, known form the New Testament and revered as a saint, was probably such a tradeswoman; she is known to be a seller of purple.[50] The word *porphyropólis* can, as a matter of fact, mean seller of purple dyes or seller of purple cloths. It is impossible to decide based on the textual cues, as Acts 16, 14 does not reveal this. Apart from the Bible, the word porphyropolis can only be found on a papyrus and an inscription; the interpretation of the latter one is still uncertain (P. Flor. 71, 641; IGR 4, 107).

Textile dyeing was a traditionally male occupation and was one of the most respected crafts. Most dyers were specialists in one color; *purpurarius* was the name given to purple-dyers. In Parma, a stele commissioned by a dyer for himself subsisted. Traditional tools of the dyeing trade can be seen on the tombstone: a balance, a measuring spoon, two balls of wool, two dyeing glasses and a phial. According to the epitaph, the dyer was C. Pupius Amicus, the *libertus* of Caius, or a freedman. There is also a rich man at the bottom of the tombstone, proudly wearing a toga signifying Roman citizenship. This monument also illustrates mobility in 1st century Rome: it is well-known that there was a mass freeing of slaves, upward social mobility was possible for the *libertini,* and their role and influence in the economic life was considerable. We can find freed slaves even among the most well-to-do Roman citizens, who could fulfill high social positions. Authority, respect, and certain privileges were, however, the prerogative of born noblemen, or *honestiores*.

[47] O. RACKHAM, J. MOODY: *The Making of the Cretan Landscape.* Manchester 1996. 206–208; P. HORDEN, N. PURCELL: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History.* Oxford 2000. 616.

[48] Plin. *Nat. Hist.* 9, 60, 124–141. See also: I. B. KANOLD – R. HAUBRICHS: Tyrian Purple Dyeing: an Experimental approach with fresh Murex trunculus. In *Purpureae Vestes II.* 2008. 253–255. + CD.

[49] REIFARTH – VÖLLING 39.

[50] Acts 16, 14–16.

Ecclesiastical Disciplinary Prescriptions and their Origin concerning the Prohibition of Interest and Usury until the Liber Sextus*

Szabolcs Anzelm Szuromi, O.Praem.

I. Interest and Usury in Roman law

Taking interest *(fenus)* and practicing usury *(usura)* from the perspective of ecclesiastical discipline were qualified cases of injustice taking place in the area of material goods. In the ancient and medieval ecclesiastical disciplinary literature, the usage of these categories was synonymous.

In countries with developed commerce, as also in the Roman Empire, the subject of the measure and legitimacy of taking interest had belonged to a separate legal regulation since the Law of the Twelve Tables.[1] In Roman law, the legal control connected to interest was directed not against interest as such, which was one of the assurances of the operation of commercebut controlled the taking of excessive interest. During the late republic and the empire, until the *Codex Iustiniani* came into effect, the extent of licit interest was fixed in 1 % per month, or 12 % per year. We know it from the *Codex Iustiniani* that the sum of the interest was not allowed to exceed the borrowed summation (i.e. the capital).[2] But taking compound interest was forbidden even in Roman law.[3] The *Codex Iustiniani* contains a clear definition of the

* This article was written in the Pontifical Institute of Medieval Studies (Toronto) and in the Saint Michael's Abbey of the Norbertine Fathers (Silverado, CA). Our research was supported by the TÁMOP 4.2.2 and the OTKA K 106300 projects.

[1] XII tab. 8. 18.

[2] Cod. 4. 32. 10: Usurae per tempora solutae † non proficiunt reo ad dupli computationem. Tunc enim ultra sortis summam usurae non exiguntur, quoties tempore solutionis summa usurarum excedit eam computationem. *Codex Iustinianus* (Corpus Iuris Civilis II), recognovit et retractavit Krüger, P., Berlin 1906 (repr. Berlin 1954, Hildesheim 2008) 172. Cod. 4. 32. 27: De usuris, quarum modum iam statuimus, prauam quorandum interpretationem penitus remountes, iubemus etiam eos, qui ante eandem sanctionem ampliores quam statutae sunt, usuras stipulati sunt, ad modum eadem sanctione taxatum ex tempore latione eius suas moderari actiones: scilicet illius temporis, quod ante eam defluxis legem, pro tenore stipulationis usuras exacturos. – §. 1. Cursum insuper usurarum ultra duplum minime procedere concedimus, nec si pignora quaedam pro debito creditori data sint, quorum occasione quaedam ueteres leges et ultra duplum usuras exigi permittebant. quod et in bonae fidei iudiciis, caeterisque omnibus casibus, in quibus usurae exiguntur, seruari censemus. *Codex Iustinianus,* 173.

[3] Dig. 22. 1. 29; cf. Cod. 4. 32. 28: Ut nullo modo usurae usurarum a debitoribus exigantur, et ueteribus quidem legibus constitutum fuerat, sed non perfectissime cautum. si enim usuras in fortem redigere fuerat concessum, et totius summae usuras stipulari: quae differentia erat debitoribus, a quibus reuera usurarum usurae exigebantur? hoc certe erat non rebus, sed uerbis tantummodo legem ponere. Quapropter hac apertissima lege definimus, nullo modo licere cuiquam usuras prae-

usurer: that person, who gives over a thing possessed by him *(emptor)* to a buyer asking for it *(venditor);* and in case the buyer does not accomplish, he is obliged to hold on with an extra defined sum for the giver.[4] Commentaries to the *Corpus iuris civilis* have different opinions about whether only default in accomplishment makes it reasonable – as a sanction – to burden the refund with usury or this is generally valid for all borrowing transactions.[5] From this perspective, the medieval commentary-literature written to the *Corpus iuris civilis* must be regarded as important, whose authors – knowing well the Church's negative standpoint against usury – tried to interpret the different forms of interest and usury listed in Roman law in a competent way.[6]

II. THE ANCIENT DISCIPLINARY CONVICTION OF THE CHURCH AND ITS BIBLICAL ROOTS

From the constitutions of Roman law the Church's standpoint differs essentially.[7] In short, this may be described by the fact that the ecclesiastical sources from the earliest times rejected all forms of taking interest or usury. If we look through the interpretations coming from the Fathers of Church and certain texts of the ancient conciliar decrees, there stands out for us that integral picture, which relates to the questions of interest and usury with a foundation upon Biblical texts. This is that peculiar foundation that enlightens the significant difference from the approach of Roman law. The Biblical places referred to or commented in the Old Testament: Gn 18; Ex 22:15; Lev 26:37; Dt 23:20–21; Tb 4; Ps 15 (14):5; Ps 37 (36):26; Ez 18:8; Ez 22:12; in the New Testament: Mt 21:12–13; Mt 25:27; Lk 6:34–35; and Lk 19:23. From among those Church Fathers who dealt with this topic, we should mention St. Clement of Alexandria (before †215), St. Basil the Great (†379), St. Gregory of Nazianzus (†389), St. Gregory of Nyssa (†400), St. John Chrysostom (†407), St. Ambrose (†397), St. Augustine (†430); further, Pope St. Leo the Great (†461) and Pope St. Gregory the Great (†604).[8] Arthur VEERMEERSCH S.J. (1858–1936) took the standpoint in 1913 that the New Testament did not speak about the prohibition of usury, thus Lk 6:34–35 is only

teriti temporis uel futuri in fortem redigere, et earum iterum usuras stipulari. sed et hoc fuerit subsecutum: usuras quidem semper usuras manere, et nullum usurarum aliarum incrementum sentire: forti autem antiquae tantummodo incrementum usurarum accedere. *Codex Iustinianus,* 173.

[4] Cod. 4. 32. 2: Usuras emptor, cui possessio rei tradita est, si precium uenditori non obtulerit, quamuis pecuniam obsignatam in depositi causam habuerit, aequitatis ratione praestare cogitur. *Codex Iustinianus,* 171.

[5] MCLAUGHLIN, T. P., *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries),* in *Mediaeval Studies* 1 (1939) 81–147, especially 90–91.

[6] Cf. MCLAUGHLIN, T. P., *The Teaching of the Canonists on Usury,* 83.

[7] *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. Paris 1950. 2323–2372; cf. MCLAUGHLIN, T. P., *The Teaching of the Canonists on Usury,* 81–147.

[8] Cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. 2323–2329.

a pastoral exhortation of general character, which was misinterpreted by many. According to him, not even behind the radically rejecting behavior of the Church Fathers can such an integral conception be found that is built upon concrete references, regarding those cases, in which the sum to be refunded is higher than the value received earlier.[9] In our opinion, however, the above listed patristic authors do, indeed, make unequivocal pronouncements against interest and usury in their works of different genres commenting Biblical places.

St. Clement of Alexandria considers taking interest as illegal or in opposition with self-abnegation and charity.[10] While St. Basil the Great and St. Gregory of Nyssa call it illegal and mention it as the usage of goods for inappropriate purpose, which is inadmissible not only for clerics but also for the laity,[11] St. Gregory of Nazianzus considers it downright as a criminal act.[12] In the background of the Cappadocian Fathers' argumentation there may be found the classic text of Psalm 15 (14):5 (see below), but Ezekiel's pronouncement about the sin of Jerusalem is also an important point of reference: "In you people take bribes for shedding blood; you lend for profit and charge interest, you profit from your fellow by extortion and have forgotten about me – declares the Lord Yahweh" (Ez 22:12). The other unequivocal reference from Ezekiel mentions, among the attributes of the just man, that he "does not lend for profit, does not charge interest" (Ez 18:8). Its significance is emphasized by St. Jerome in his comment on the book of Ezekiel.[13] The book of Tobit must also be considered as a fundamental source, in which alms-giving appears as a proper part of true service for God. St. Ambrose, in his writing *De Tobia*[14], interprets taking usury differently and thus considers it as an act harmful for eternal salvation[15], with the exception when it is directed against somebody preparing for war. In his same work, St. Ambrose refers to Dt 23:20–21, which reference had had a serious influence upon the medieval canonical literature and the borrowing transactions between Christians: "You must not lent on interest to your brother, whether the loan be of money, of food, of anything else that may earn interest. You may demand interest on a loan to

[9] VERMEERSCH, A., *Usury,* in *The Catholic Encyclopedia,* New York 1913. XV. 235–238, especially 235.

[10] *Patrologiae cursus completus. Series Graeca,* ed. I.-P. MIGNE, I–CCLXI, Lutetiae Parisiorum 1857–1866 (hereafter: PG) VIII. 1024; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. 2324. ALTANER, B., *Patrology* (transl. H. C. GRAEF), New York, N.Y. 1961.[2] 217.

[11] PG XXIX. 266; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. 2324–2326. QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Greek Patristic Literature* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology III), Wesminster, Maryland 1983. 218.

[12] PG XXXV. 957; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. 2324.

[13] *Patrologiae cursus completus. Series Latina,* ed. I.-P. MIGNE, I–CCXXI, Lutetiae Parisiorum 1844–1864 (hereafter: PL) XXV. 176–177; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. 2327–2328. DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (Augustinian Patristic Institute – Rome, Patrology IV), Wesminster, Maryland 1986. 235.

[14] DI BERARDINON, A. – QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Latin Patristic Literature. From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon,* 161.

[15] PL XIV. 779; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. 2327.

a foreigner, but you must not demand interest from your brother (…)".[16] St. John of Chrysostom, too – in his homilies both on the book of Genesis and on the gospel of St. Matthew – deems usury such an act that imperils the soul's salvation.[17] From among the patristic sources outstanding is St. Augustine's work titled *Enarrationes in Psalmos,* in which the author's firm conviction is – commenting on Psalm 37 (36):26 – that usury is generally unacceptable, especially on the side of clerics.[18] The taken interest, according to him, must be returned, because it is merely a legalized form of robbery. In the 11th century, with the increase of the influence of the sources that come from the Church Fathers, those parts of the writings of the aforementioned authors that interpret Biblical places all the more determine the Church's discipline concerning loan and usury.

VEERMEERSCH, in 1904, analyzed those canonical sources which come from the time before the codification and concern the assessment of usury in detail and in a unique mode in his work *Questiones de iustitia*.[19] On the ground of his research, it is well known that even the earliest councils dealt with this question, primarily in relation to the clerics, but among the decrees of the fourth century councils we also find provisions that reject each and every form of usury with regard to the laity too (i.e. First Council of Carthage [between 345 and 348] Can. 12). Although our earliest conciliar references are most probably the decrees of the Council of Elvira in about 300 (Can. 20)[20] and the Council of Arles in 314 (Can. 12)[21], yet, from the viewpoint of our consideration, the most important is a source from the 4th century, namely Canon 17 of the Council of Nicaea in 325 (the first general council). It emphasizes that there are many who forget what is contained in the "divine writ". Here, there is a reference to Psalm 15 (14):5, whose first line is quoted by the Council even: "who asks no interest on loans".[22] As is known, the entire verse is this: "who asks no interest on loans, who takes no bribe to harm the innocent. No one who so acts can ever be shaken." The context of the entire verse demonstrates well that a sum of money given for usurious interest is pictured as a form of abuse of pecuniary nature si-

[16] Cf. BARROIS, G. A., *Debt, debtor,* in BUTTRICK, G. A. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* I. Nashville–New York 1962. 809–810.

[17] PG LIII. 376–377; PL LVIII. 591–592; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. 2324. QUASTEN, J. (ed.), *The Golden Age of Greek Patristic Literature,* 434, 437–439.

[18] *Enarrationes in psalmos,* 36, s. 3, 6: *Opere di Sant' Agostino* (Nouva Biblioteca Agostiniana), XXV/1. Roma 1982.[2] 818–821; cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* XV/2. 2328.

[19] VERMEERSCH, A., *Questionum moralium: Questiones de iustitia* (Universa theologia scholastica), II. Brugis 1904.

[20] *Conc. Eliberitanum,* Can. 20: Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degredari et abstineri. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* ed. I. D. MANSI, I–XXXI, Florentinae–Venetiis 1757–1798, new edition with continuation: L. PETIT – J. M. MARTIN, I–LX, Paris–Leipzig–Arnheim 1899–1927 (hereafter: MANSI) II. 9.

[21] *Conc. Arelatense* (314), Can. 13 (12): De ministris qui fenerant, placuit eos iuxta formam diuinitus datam a communione abstineri. GAUDEMET, J. (ed.), *Conciles gaulois du IV^e siècle* (Sources chrétiennes 241), Paris 1977. 52.

[22] *Conc. Niceanum I* (325), Can. 17: (…) qui pecuniam suam non dedit ad usuram (…). *Conciliorum oecumenicorum decreta,* Bologna 1973.[3] (hereafter: COD) 14.

milarly to the above presented patristic interpretations. This justifies the rigorous decree of the First Council of Nicaea, which threatens with dismissal from the clerical state those clerics who are involved in usurious transactions.[23] Here we note that Can. 20 of the Council of Elvira threatens with similar sanction, when it mentions the degradation of such clerics.

Among the early canonical collections, the *Canones apostolici* or by its other name *85 apostolic canons,* as a fundamental canonical collection from the end of the 4th century, takes an eminent place.[24] Those decrees contain, in a brief and definitive form, those most essential norms that concern particular sacraments, clerics, consecrating bishops, and the regulations relating to the convocation of councils. Its material – although VERMEERSCH features it before the Council of Nicaea of 325 – was compiled with great probability from the *Constitutiones apostolicae* of Cilicia of the 4th century and from other conciliar decrees of the 4th century.[25] The original text of the apostolic canons is Greek, and it was *Dionysius Exiguus,* a Scythian religious at the end of the 5th – beginning of the 6th century, who translated 50 of these canons into Latin.[26] This pseudo-apostolic collection made an outstanding influence upon both the Eastern and Western ecclesiastical discipline, and so these canons translated into Latin formed an essential foundation for the subsequent ecclesiastical collections. Canon 44 of the collection forbids bishops, priests, and deacons to take usury.[27] We can read similar provisions in Canon 5 of the Council of Laodicea (2nd part of the 4th century).[28] The text of the aforementioned councils – with the exception of Elvira and I Carthage – got into the *Collectio Dionysiana,* due to which their material became widely spread, and from 774 in a modified form (i.e. *Collectio Dionysio-Hadriana*) it became decisive in the entire Frank Kingdom.

---

[23] *Conc. Niceanum I* (325) Can. 17: Quoniam multi sub regula constituti avaritiam et turpia lucra sectantur, oblitique divinae scripturae, dicentis *qui pecuniam suam non dedit ad usuarum,* cum mutuum dederint, centesimas exigunt: iuste constituit sancta et magna synodus, ut, si quis inventus fuerit post hanc definitionem usuras accipiens aut ex adinventionem aliquam vel quolibet modo negotium transigens aut himiolia, id est sescupla, exigens vel aliquid tale prorsus excogitans turpis lucri gratia: deiciatur a clero et alienus existat a regula. COD 14.

[24] About the collection, cf. ERDŐ, P., *Az egyházjog forrásai. Történeti bevezetés* (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae I/1), Budapest 1998. 28–30. GAUDEMET, J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe siècle,* Paris 1985. 24–25. Edition: PL LXVII. 142–148. METZGER, M. (ed.), *Les constitutions apostoliques* (Sources chrétiennes 336), III. Paris 1987. 274–309.

[25] METZGER, M. (ed.), *Les constitutions apostoliques* (Sources chrétiennes 320, 329, 336), I. Paris 1985. II. Paris 1986. III. Paris 1987.

[26] Cf. SZUROMI, SZ.A., *The Canones apostolici as a common disciplinary source for the Eastern and Western Church,* in *Rivista internazionale di diritto comune* 19 (2008) 269–279. SZUROMI, Sz. A., *Fejezetek az egyházi jogalkotás történetéből – források és intézmények* – (Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/15), Budapest 2011. 29.

[27] PL LXVII. 146. METZGER, M. (ed.), *Les constitutions apostoliques,* III. 289.

[28] *Conc. Laodicense,* Can. 4: Quod non oporteat sacerdotes et clericos fenerantes usuras, vel quae dicuntur sescupla, id est et summam capitis et dimidium summae, percipere. PL LXVII. 165.

III. THE SURVIVAL OF PATRISTIC, CONCILIAR, AND PAPAL SOURCES THAT ARE FOUNDED UPON BIBLICAL SOURCES IN THE MEDIEVAL CANONICAL COLLECTIONS UP TO 1234

Among the economic circumstances of the early Middle Ages, the disciplinary order of the patristic age founded upon Biblical sources concerning the taking of interest and usurious acts, did not need any further interpretation.[29] This situation had changed by the mature medieval period. If we take a look at the *Decretum Burchardi Wormatiensis,* which was made between 1008 and 1022 and which is particularly important because of the conciliar discipline of Low Countries and the adaptation of the material of different penitentials[30], we can see that it mentions the categories of taking interest and the usury in even more contexts. BW 2. 119 takes over Canon 44 of the *Canones apostolici,* which – as we have referred to it – prescribes the degradation of those deacons, priests, and bishops who burdened a loan with usury. BW 2. 120 quotes the above delineated most fundamental conciliar provision from the text of the Council of Nicaea (i.e. Can. 17). BW 2. 121 contains a part of a letter of Pope St. Leo the Great dated on 10 October 443[31] – that is also of decisive importance – which qualifies the criminal act of taking interest by clerics. BW 2. 123 condemns, on the ground of the same letter of Pope Leo, the taking of interest and usury by the laity.[32] Among the sources of more recent origins, we must refer to BW 2. 126, which comes from the II Nijmegen (Niumagum) capitulare of the year 806. This defines in brevity the quiddity of usury, which is thus a kind of loaning transaction generally, in which the lender demands more in return than the sum of the original loan was. Its qualified case is spoken of in the 7th chapter of the same capitulare in BW 2. 127. The fundamental character of the listed canons is signified by the fact that each of them was received someway into the material of the *Decretum Gratiani* (i.e. BW 2. 119=D. 47 c. 1[33]; BW 2. 120=D. 47 c. 2[34]; BW 2. 121=D. 46 c. 10[35]; BW 2. 123=C. 14

[29] BRUNDAGE, J. A., *Usury,* in STRAYER, J.R. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages,* 12. New York 1989. 335–339, especially 336.

[30] Edition: PL CXL. 949–1018. FRANSEN, G.–KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms, Decretorum Libri XX,* Aalen 1992. From the collection in details cf. HOFFMANN, H.–POKORNY, R., *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen ¨C Frühe Verbreitung ¨C Vorlagen* (MGH Hilfsmittel 12), München 1991. AUSTIN, G., *Shaping church law around the year 1000. The Decretum of Worms* (Church, Faith and Culture in the Medieval West), Aldershot 2009.

[31] JAFFÉ, P., *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII.* Ed. secundum curaverunt S. LOEWENFELD (JL: a. 882–1198), F. KALTENBRUNNER (JK: ?–590), P. EWALD (JE: a. 590–882), Lipsiae 1885 (repr. Graz 1956), JK 402; cf. FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms,* fol. 45r.

[32] JK 402; cf. FRANSEN, G.-KÖLZER, TH. (Hrsg.), *Burchard von Worms,* fol. 45r.

[33] FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici,* I. Lipsiae 1879 (repr. Graz 1955; hereafter: FRIEDBERG I) 169.

[34] FRIEDBERG I. 169.

[35] FRIEDBERG I. 169.

q. 4 c. 8[36]; BW 2. 126=C. 14 q. 3 c. 4[37]; BW 2. 127=C. 14 q. 4 c. 9[38]). It is noteworthy that we can find the majority of these passages already in the textual families of the canonical work of St. Ivo of Chartres (between 1093 and 1095).[39]

Master Gratian deals with usury in some canons also in the first part *(Distinciones)* of his canonical collection *Concordantia discordantium canonum*[40] compiled around 1140, but he places the related disciplinary material as an integral corpus into the second part – *Causae* – of his work, in C. 14 q. 3 cc. 1–4 and in C. 14 q. 4 cc. 1–12. Beyond the canons already introduced in relation to Burchard's *Decretum,* we would like to refer to D. 33 c. 2, which lists among the impediments of ordering to the clerical status, if somebody accepted usury after his baptism.[41] A disposition of the same happens in D. 47 c. 4[42], which comes from a letter of St. Gregory the Great dated in July 600, which considers those who lent money for usury as morally inapt for admission to the holy orders. On the ground of this canon, the ordination of such a person is not at all justifiable.[43] D. 46 c. 9, on the ground of Canon 5 of the Council of Laodicea referred to earlier, forbids the acceptance of usury for those participating in the service of the altar and the priests.[44] That rigorous disposition of the Council of Elvira was also inserted into the *Decretum Gratiani,* which speaks of the degradation of those clerics who accept usury.[45] It is an important canon of theological character in the work of Gratianus, which is a part of a homily of St. John Chrysostom to the Gospel of St. Matthew, in which, in addition to listing of the sins of the merchants, he touches upon the condemnation of usury because such a demand of in-

[36] FRIEDBERG I. 737.

[37] FRIEDBERG I. 735.

[38] FRIEDBERG I. 737.

[39] BW 2. 119=ID 6. 195=IP 3. 157; BW 2. 120=ID 6. 196; BW 2. 121=ID 6. 66; BW 2. 123=ID 6. 65; BW 2. 126=ID 6. 200=IP 3. 161; BW 2. 127=ID 6. 201=ID 13. 21=IP 3. 162. About the textual families of the canonical work of St. Ivo of Chartres in details, cf. SZUROMI, SZ.A., *From a reading book to a structuralized canonical collection – The Textual Development of the Ivonian Work* – (Aus Recht und Religion 14), Berlin 2010. SZUROMI, SZ.A., *Some witnesses of the gradual crystallization process of the Ivonian textual families,* in *Ius Canonicum* 50 (2010) 201–219. Edition: BRETT, M. – BRASINGTON, B. (ed.), http://knowledgeforge.net/ (10th August 2011).

[40] Edition: FRIEDBERG I; about the *Decretum Gratiani* in details, cf. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *La composición del Decreto de Graciano,* in *Ius Canonicum* 45 (2005) 431–485. LANDAU, P., *Gratian and the Decretum Gratiani,* in PENNINGTON, K. – HARTMANN, W. (ed.), *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period,* Washington DC. 2008. 22–54. LARRAINZAR, C., *Métodos para el análisis de la formación literaria del Decretum Gratiani. «Etapas» y «esquemas» de redacción,* in ERDŐ, P. – SZUROMI, Sz. A. (ed.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law* (Monumenta Iuris Canonici C/14), Città del Vaticano 2010. 85–115. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Decreto de Graciano,* in OTADUY, J. – VIANA, A. – SEDANO, J. (dir.), *Diccionario general de derecho canónico,* Pamplona 2012. II. 954–972.

[41] FRIEDBERG I. 123.

[42] JE 1788.

[43] FRIEDBERG I. 170–171.

[44] FRIEDBERG I. 169.

[45] D. 47 c. 5: FRIEDBERG I. 171.

terest means an illegal way of using the goods given by God.[46] The first canon of those two *questio* that systematically summarize the disciplinary material related to usury defines the meaning of usury taking over St. Augustine's 3rd *Sermo*. According to it, if somebody gives a loan in such a way that he expects a return beyond the value of the loan – return either in money, wine, oil, or in anything else – it means demand of an interest. St. Augustine holds it as unacceptable and inglorious.[47] Here receives its place a fragment from St. Jerome's commentary on Ezekiel (C. 14 q. 3 c. 2)[48], which deems it to be in opposition to the Scripture when somebody expects usury at the return of a loan. Quoting Canon 12 of the Council of Arles of 314, C., 14 q. 4 c. 2 unequivocally pronounces that from those sacred servants who are guilty of taking interest *communio* must be denied.[49] A passage from the letter of Pope Gelasius I (492–496) dated on 11 March 494[50] prescribes suspension from their office, as a sanction for their acts, for clerics who take part in usurious transactions.[51] And C. 14 q. 4 cc. 3, 4 and 7 prescribes dismissal from the clerical status.[52] C. 14 q. 4 cc. 8–10 deserves special attention because these passages make it unequivocal that the rigid condemnation of the taking of interest and of the usurious activity concerns not only the clerics but also the laity. Such and act, in the *capitularae* II of Nijmegen in 806, in Cap. 7, is qualified generally as a dishonest *(turpis)* act[53], which term was applied in the contemporary Church discipline consistently on acts actualizing immoral and mortal sins. And a sentence that was taken over from St. Ambrose ascertains with similar decisiveness that whoever accepts usury, commits robbery.[54] Finally, we can read, as a closing canon of the *questio,* the famous part of the work of St. Ambrose on the book of Tobit with the passage "ubi ius belli, ibi ius usurae"; that is, against one threatening with war taking usury is permitted. This statement later gave rise to a number of canonical interpretations.[55] As we have already referred to it in relation to St. Ambrose, in this passage, the Church Father makes reference to Dt 23:20–21, which prohibits the interest in relation to a "brother" but permits taking interest from a "gentile". As Judaism refers this place upon itself, so does St. Ambrose refer it upon the Christians, who are brothers in baptism.

---

[46] D. 88 c. 11: FRIEDBERG I. 308–309.

[47] C. 14 q. 3 c. 1: FRIEDBERG I. 735.

[48] FRIEDBERG I. 735.

[49] FRIEDBERG I. 736.

[50] JK 636.

[51] C. 14 q. 4 c. 1: FRIEDBERG I. 736.

[52] FRIEDBERG I. 736–737; e.g., C. 14 q. 4 c. 4: Si quis oblitus timorem Domini, et sacrarum scripturarum, que dicunt: „Pecuniam suam non dedit ad usuram, post hanc cognicionem magni concilii feneauerit uel lucri quesierit, aut per diuersis species uini, uel frugis, uel cuiuslibet rei, emendo uel uendendo aliqua incrementa susceperit, de gradu suo deiectus alienus habeatur a clero. FRIEDBERG I. 736.

[53] C. 14 q. 4 c. 9: FRIEDBERG I. 737.

[54] C. 14 q. 4 c. 10: Si quis usuram accipit, rapinam facit (…). FRIEDBERG I. 738.

[55] MCLAUGHLIN, T. P., *The Teaching of the Canonists on Usury,* 137–139.

We wish to underline that master Gratianus consistently regards the prohibition of taking interest and usury as binding for both clerics and laity, which is crystal clearly confirmed by his *dictum*-s written to C. 14 q. 3 cc. 1 and 4, as well as to C. 14 q. 4 c. 1; further, the *summarium* of C. 14 q. 3 cc. 1–4 and C. 14 q. 4 c. 8. We must note that canon 13 of the Second Lateran Council (1139), which does not belong to the material of the *Decretum Gratiani,* also clearly and categorically condemns those guilty of taking usury and pronounces their act to be contrary to divine and human law, an act which rejects the teaching of both the Old and the New Testament. Therefore the council ordered that from them who fell into legal infamy *(infamia),* ecclesiastical funeral must be denied, except those who, in a penitent way, return the goods they took illegally.[56]

Following the *Decretum Gratiani* it was the *Liber Extra*[57]*,* in which ecclesiastical legislation was integrated. It was compiled by St. Raymund of Peńafort and promulgated by Pope Gregory IX (1227–1240) on 5 September 1234. It dedicates a separate title (i.e. X 5. 19) to the question of persons taking usury and doing usurious acts. X 5. 19. 1 quotes the definition of Pope Alexander III (1159–1181)[58] as an introduction to the other canons.[59] Upon this ground, usury means making profit from lending a loan. The loaner, in this case, is willing to give a loan only for a determined percentage of surplus. The aforementioned X 5. 19. 1 gives not only a description of usury but also obliges the loaner to give the whole sum back and, in accord with Canon 17 of the Council of Nicaea, it bans from ecclesiastical service those who practice usury. The contents of the X 5. 19. 12 – which Pope Innocent III (1198–1216) fixed in his decretal letter dated on 18 September 1198[60] – is a novelty as compared with the material of the *Decretum Gratiani* because this decree extends the prohibition of usurious transactions beyond Christians upon Israelites.[61] Taking over the 67th

[56] *Conc. Lateranense II* (1139), Can. 13: COD 200.

[57] Edition: FRIEDBERG, AE. (ed.), *Corpus iuris canonici,* II. Lipsiae 1881 (repr. Graz 1959; hereafter: FRIEDBERG II) 1–928. About the compostion of this collection, cf. KUTTNER, S., *Raymond of Peńafort as Editor: The 'Decretales' and 'Constitutiones' of Gregory IX,* in *Bulletin of Medieval Canon Law* 12 (1982) 65–86.

[58] Cf. VIEJO-XIMÉNEZ, J. M., *Alejandro III,* in OTADUY, J.–VIANA, A.–SEDANO, J. (dir.), *Diccionario general de derecho canónico,* Pamplona 2012. I. 282–290.

[59] X 5. 19. 1: Plus clericorum, †*et, quod moerentes dicimus, eorum quoque, qui praesens saeculum professione uocis et habitu reliquerunt dum communes usuras, quasi manifestius damnatas, exhorrent, commodata pecunia indigentibus, possessiones eorum in pignus accipiunt, et prouenientes fructus percipiunt ultra sortem. Idcirco* Generalis concilii decreuit auctoritas, ut nullus *amodo* constitutus in clero uel hoc uel aliud genus usurae exercere praesumat. Et si quis *[hactenus]* alicuius possessionem data pecunia sub hac specie uel conditione in pignus acceperit, si sortem suam deductis expensis de fructibus iam perceperit, absolute possessionem restituta debitori. Si autem aliquid minus habet, eo recepto, possessio libere ad dominum reuertatur. Quodsi post huiusmodi constitutum in clero quisquam exstiterit, qui detestandis usurarum lucris insistat, ecclesiastici officii periculum patiatur, nisi forte ecclesiae beneficium fuerit, quod redimendum ei hoc modo de manu laici uideatur. FRIEDBERG II. 811.

[60] POTTHAST, A. (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV,* I–II. Berlin 1875 (repr. Graz 1957) 374.

[61] FRIEDBERG II. 814–815.

Constitution of the Fourth Lateran Council, X 5. 19. 18 is also in relation to this novelty, which, concerning the commerce with Israelites, fixes the prohibition of taking excessive interest, and, as a sanction, it obliges the princes to withdraw the license of commerce and punishes those Christians with censure who partake in such transactions.[62] Noteworthy is X 5. 19. 19 coming from Pope Gregory IX, which deals with loans given for longer sea-voyages asserting that the loaner's demand beyond the borrowed sum – in spite of the serious danger of loss of the loaned sum – continues to be counted as usury.[63] We should note that, concerning the loans of different types and circumstances in regard to the canons of both the *Decretum Gratiani* and the *Liber Extra,* there came to be canonical interpretations.

These interpretations endeavored to solve those practical questions that, again and again, appeared in the High Middle Ages concerning the definition of interest and usury, and therefore they made distinction primarily between a loan *(mutuum)* and a leasing *(locatio),* and categorized the properties of the given goods.[64] X 5. 19. 3 on the ground of canon 25 of the Third Lateran Council (1179)[65] – in accord with the decrees of the Second Lateran Council – forbids the burial of one having died in the sin of usury, moreover, refers to the court of the bishop's bench that person who, against the prohibition, gives an ecclesiastical funeral to a usurer.[66] We should add that, because usurious activity results in excommunication, infringing upon the related prohibition means the *violatio* of the cemetery, which means the exigency of exhumation and also the necessity for the *reconciliatio* of the cemetery by the bishop holds true.[67] Its detailed exposition can be read in the *Glossa Ordinaria*[68] of Bernardus

[62] COD 265–266; FRIEDBERG II. 816; cf. SZUROMI, SZ.A., *The Constitutions of the Fourth Lateran Council (1215) according to its Theological, Canonical and Historical Aspects,* in *Rivista Internazionale di diritto comune* 15 (2004) 185–199, especially 195.

[63] FRIEDBERG II. 816.

[64] MCLAUGHLIN, T. P., *The Teaching of the Canonists on Usury,* 100–111.

[65] COD 223.

[66] Quiam in omnibus fere locis ita crimen usurarum inualuit, ut multi, aliis negotiis praetermissis, quasi licite usuras exerceant, et qualiter utriusque testamenti pagina condemnentur, nequaquam attendant: ideo constituimus, quod usurarii manifesti nec ad communionem admittantur altaris, nec Christianam, si in hoc peccato decesserint, accipiant sepulturam, sed nec oblationes eorum quisquam accipiat. Qui autem acceperit, uel Christianae tradiderit sepulturae, et *ea,* quae acceperit, reddere compellatur, et, donec ad arbitrium episcopi sui satisfaciat, ab officii sui maneat exsecutione suspensus. FRIEDBERG II. 811.

[67] SZUROMI, Sz. A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem a XII–XIII. században,* Budapest 2007. 161–162.

[68] Ad X 5. 19. 3. v. Multi: propterea quia multi sunt, non excusantur. 2. q. 1. multi. in si. et etiam si omnes homines essent usuarii. simile 32. q. 7. flagitia cum in ueteri testamento et nuo prohibitae sunt usurae. unica cap. proximmo etiam iure ciuilae usurae prohibitae sunt: unde nullo iure peti possunt in Authen. de eccl. tit. in princ. coll. 9. licet non obseruetur quia ibi dicit Iustinianus, se qua tuor synodus generales obseruare: sed Nicaena synodus est una de quatuor principalibus, quae ita obseruari debet, sicut quatuor Euangelia. 15. dist. sicut. et in Nicaena synodo prohibentur usurae. 47. distin. quoniam multi. *Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati una cum glossis restitutae* (Cum priuilegio Gregorii XIII. Pont. Max. et aliorum Principum), Romae 1582. 1734.

Parmensis.[69] It may well be seen that the provision of Pope Alexander III, which is in X 5. 19. 7 beyond those contained in C. 14 q. 4 c. 1, orders not only the dismissal of those clerics who take part in usurious transactions but, above this, their suspension from their benefice, and for lay people their excommunication.[70] In light of the above, it is understandable why the ecclesiastical tribunals – in light of X 2. 2. 8 – regarded themselves exclusively competent for proceedings in usurious cases as the character of those crimes was founded upon acts contrary to the Church's doctrinal and disciplinary dispositions.[71]

IV. THE CONCEPT OF ST. RAYMUND OF PEÑAFORT AND THE FOLLOWING LEGISLATION UP TO THE *LIBER SEXTUS*

Terence P. MCLAUGHLIN, in his essay fundamental even today, systematized in detail the opinions of the canon lawyers of the 12th–14th century in relation to loan, interest, and usury, contrasting them with the reasoning of the contemporary Roman legal commentaries.[72] Therefore, in the following, we wish to reflect only upon those contained in the famous *Summa* of St. Raymund Peñafort, the compiler of the *Liber Extra*[73], and upon the later legislation of the 13th century.

The ecclesiastical standpoint of the High Middle Ages in relation to interest and usurious transactions, on the ground of the above presented sources, is satisfyingly unequivocal as it generally regards it theft as it becomes clearly exposed in the *Summa* of Saint Raymund of Peñafort in the introduction to usury.[74] According to St. Raymund, this theft is not plainly a sin but a very grievous sin for it abuses another's need in sinful way, with which he harms not only the obligation of brotherly love but also the natural law, therefore, a civil law permitting it cannot be regarded

---

[69] ERDŐ, P. *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht* (Kirchenrechtliche Bibliothek 4), Berlin 2006. 87–88.

[70] Praeterea parochianis tuis usuras recipere omnibus modis interdicas, quia usurarum crimen utriusque testamenti pagina detestatur. Qui si monitis uestris parere contempserint, si clerici sint, eos ab officio beneficioque suspendas; si [uero] laici fuerint, usque ad dignam satisfactionem ipsos uinculo excommunicationis adstringas. FRIEDBERG II. 813.

[71] FRIEDBERG II. 250; cf. SZUROMI, Sz. A., *An Outline of the Ecclesiastical Administration of Justice and Judicial Organization in the High Middle Ages,* in *Rivista internazionale di diritto comune* 22 (2011) 279–292, especially 287–288.

[72] MCLAUGHLIN, T. P., *The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV Centuries),* in *Mediaeval Studies* 1 (1939) 81–147; 2 (1940) 1–22.

[73] ERDŐ, P. *Geschichte der Wissenschaft vom kanonischen Recht,* 78.

[74] Lib. II. tit. 7: Dictum est supra de rapinis, sed quia usura parum, uel nihil distat a rapina, de ea consequenter est agendum. Uideamus igitur quid sit usura, unde dicatur, quae species; in quibus casibus usurae permittantur, uel prohibeantur; quomodo usurarius, et haeres eius ad reddendas usuras compellantur; ultimo de quibusdam dubitabilibus. *Summa Sti. Raimundi de Peniafort Barcinonensis – ordo praedicator – depoenitentia et matrimonio cum glossis Ioannis de Friburgo. Ad S.D.N. Clemen pp VIII, nunc primum in lucem edita*. 227.

right.[75] From this directly comes that one who falls into the sin of usury gets outside of the Church for he harms divine law and, so, he rejects the Church's communion. In the light of St. Raymund of Peñafort's interpretation, excommunication, which is emphasized both in X 5. 19. 7 and in Canon 26 of the Second Council of Lyon[76], meted out as the sanction for usury, has three consequences: 1) the usurer excludes himself from the communion of the altar; 2) donations from him cannot be accepted; 3) he cannot receive ecclesiastical funeral.[77] Here, Raymund springs from the discipline of the Third Lateran Council,[78] which also got into the *Liber Extra* (i.e. X 5. 19. 3).[79] We must regard as important that half sentence that was affixed by the *Summa Sti Raymundi* to the content of X 5. 19. 3, which orders the prohibition of funeral: "if he dies in this sin".[80] It means the prohibition of funeral holds true only in that case, if the usurer does not return into the Church until his death, that is, if he does not repent. We should add that the possibility of conversion and the importance of repentance are emphasized in Bernardus Parmensis's *glossa* affixed to X 5. 19. 7.[81] The prescriptions for the conversion of a usurer are directed to the purpose of giving compensation from the illegally acquired wealth to the injured ones in front of the Church, that is, primarily with the knowledge of the bishop. This marks out also

[75] Lib. II. tit. 7. §. 10: Quid de legibus, qui permittunt usuras exigi, nunquid tenent? Dico breuiter quo non, immo sunt omnes abrogatae, quo probo auctoritate, ratione, et ciuili iure. Auctoritate psalmi. quae pecuniam suam non dedit ad usuram. et c. rubrica. de hoc supra eo. §. sed nunquid. Ratione duplici; una quia prohibitae sunt iure naturali ut in auctoritatibus praemissis, sed contra tale ius, nulla lex, nulla dispensatio potuit admitti. dist. 8. quae contra mores. 32. q. 7. flagitia. dist. 6. §. his itaque. dist. 13. §. 1. inst. de iure natur. gent. et ciu. §. sed naturalia. secunda ratio est, quia par in parem non habet imperium. ext. de elec. innotuit. multo minus minor in maiorem. 21. dist. inferior sedes. ergo Imperator terrae non potuit condere legem contra Imperatorem caeli. Iure ciuili, nam dicit Imperator, quod sacrae leges non dedignantur imitari sacros canones, specialiter in matrimoniis, et usuris. auth. ut clerici apud proprios Episcopos conuen. coll. 6. et 2. q. 3. §. hinc colligitur. ext. de noui oper. nunc. intelleximus. sed secundum canones non possunt exigi, ergo nec secundum leges. (...) Nec obstat 14. q. 4. quid dicam. uers. sed non estquo iudice repetantur, scilicet usurae, quia ibi respicit factum, et non ius. illae tamen leges, quae permittunt usuras exigi ratione interesse, uel ratione morae, bonae sunt, et approbandae, si sane intelligantur (...). *Summa Sti Raymundi,* 236.

[76] *Conc. Lugdunense II* (1274), Can. 26: COD 305.

[77] Lib. II. tit. 7. §. 11: Compelluntur usurarii restituere usuras a Iure, et a Iudice; a Iure, quia si sunt publici usurarii, ipso iure sunt excommunicati quantum ad tria, scilicet quod non debent recipi ad communionem altaris, nec debent recipi eorum oblationes, nec debent recipi ad christianam spulturam, si in hoc peccato decesserint (...). *Summa Sti Raymundi,* 237. Cf. SZUROMI, SZ.A., *A temetésre vonatkozó egyházfegyelem,* 127–128.

[78] COD 199.

[79] FRIEDBERG II. 812.

[80] Lib. II. tit. 7. §. 11: (...) si in hoc peccato decesserint (...). *Summa Sti Raymundi,* 237.

[81] Ad X 5. 19. 7. v. Suspendas: Talis enim repellitur ab obtento: ut hic dicit, et 14. q. 4. si quis oblitus. et cap. quoniam multi. et repellitur ab obtinendo multo fortius. unica. de exces. praela. inter dilectos. Sed nunquid episcopus potest cum tali dispensare? Dico quo sic, post satisfactionem et poenitentiam, quia hoc non prohibetur: et hoc probatur per hanc decre. In antiquas dicebatur, quo ad praesentiam Papae tales mittantur. unde collige, quo episcopi cum talibus misericorditer agere possunt. De hac materia traditur. sunt. de iudic. at si clerici. *Decretales D. Gregorii papae IX. suae integritati una cum glossis restitutae,* 1737.

from Raymund's interpretation of the provisions of the Third Lateran Council[82], and in Canon 27 of the Second Council of Lyon it acquires official formulation.[83] This canon, in harmony with the Canon 25 of the Third Lateran Council, makes provisions also of that the following[84]: those who die in the sin of usury cannot make a testament validly. The regional councils, following the Third Lateran Council, take over the forceful appearance against usurers. There are examples even for literally taking over related texts of the Third Lateran Council and inserting it in the canons. This happened at the *Concilium Trevirense* in 1227, which gave orders about those persons who practiced usury,[85] and also in Canon 30 of the *Concilium apud Castrum* in 1231, which gives a complete summary of the thus far delineated discipline.[86]

After the promulgation of the *Liber Extra,* the First Council of Lyon (1245)[87] was the first general council, which, in its Canon 1 of Constitution II, endeavored to adjust the damages caused by the usurious transactions. It prescribed that everybody (i.e. bishop, abbot, dean of a cathedral, etc.) having ecclesiastical administrative power, in one month after having taken his office, should prepare an exact report to the superior ecclesiastical authority about those movables and immovable, with special regard to the loans and credits that belong to the office entrusted upon him. The

---

[82] Lib. II. tit. 7. §. 11: A iudice, quia potest usurarium quemlibet cogere ad restituendas usuras, si necesse esset, etiam per maiorem excommunicationem, omni appellatione remota. ext. eod. quoniam non solum. Item compellitur tertio modo, quia si usurarius repetat ab alio usuras, repellitur per exceptionem, donec ipse restituerit usuras, quas ab aliis male accepit, uel saltem fecerit posse suum. ext. eod. quia frustra. et istis eidem modis compelluntur haeredes usurariorum, siue sint filii, siue extranei (...). *Summa Sti Raymundi,* 237.

[83] *Conc. Lugdunense II* (1274), Can. 27: (...) donec uel de usuris ipsis fuerit, prout patiuntur facultates eorum, plenarie satisfactum uel illis quibus est facienda restitutio, si praesto sint ipsi aut alii qui eis possint acquirere uel, eis absentibus, loci ordinario aut eius uices gerenti siue rectori parochiae in qua testator habitat, coram aliquibus fidedignis de ipsa parochia (quibus quidem ordinario, uicario et rectori, praedicto modo, cautionem huiusmodi, eorum nomine liceat praesentis constitutionis auctoritate recipere, ita quod illis proinde actio acquiratur), aut seruo publico de ipsius ordinarii mandato, idonee de restitutione facienda sit cautum. Ceterum si receptarum usurarum sit quantitas manifesta, illam semper in cautione praedicta exprimi uolumus; aliquin aliam recipientis cautionem huiusmodi arbitrio moderandum. Ipse tamen scienter non minorem quam uersimiliter creditur, moderetur et si secus fecerit, ad satisfactionem residui teneatur (...). COD 329–330.

[84] *Conc. Lateranense III* (1179), Can. 25: (...) et qualiter utriusque Testamenti pagina condemnerntur nequaquam attendant (...). COD 223.

[85] *Conc. Trevirense* (1227), Can. 10: Item praecipimus districte, ut omnes usurarii restituant, quaeque ultra fortem preceperunt sub poena contra eos in Lateranensi Concilio edita, quae talis est: (...). MANSI XXIII. 34.

[86] *Conc. ap. Castrum* (1231), Can. 30: Item, cum sit detestabile uitium usurarum: praecipimus quod sacerdotes parochiales singulis diebus Dominicis sub poena excommunicationis inhibeant in ecclesiis suis, ne quis per se, uel interpositam personam, usuras exercere praesumat. Et si aliquis super hoc suspectus fuerit aut inuentus, compellatur usuras publice abiurare: et post abiurationem, si super hoc fuerit diffamatus, purgatio eidem super hoc indicatur. Quod si in purgatione defecerit, fidelium communione priuetur: donec sic exorta restituerit, et ecclesiae satisfecerit. Et si ita decesserit, ecclesiastica careat sepultura. MANSI XXIII. 239.

[87] Cf. MC KENNA, O., *Lyons, Counculs of,* in MACDONALD, W. J. (ed.), *New Catholic Encyclopedia,* VIII. New York 1967. 1116–1118. PIXTON, P. B., *Councils, Western (1215–1274),* in STRAYER, J. R. (ed.), *Dictionary of the Middle Ages,* 3. New York 1983. 641.

council touched upon the formal criteria of the credit contracts, the rigid registration and safe-keeping, as well as the observing of annual economic reports, but it did not speak of the assessment of species of the loaning transactions.

Almost three decades later, Canon 26 of the Second Council of Lyon (1274)[88] affirms the content of Canon 25 of the Third Lateran Council, at the same time it orders that no house should be leased out for any foreigner who practices usury or wants to begin such practice; moreover, the owners had to do away with such persons from their territory in three months. The canon contains a decided reference to that that nobody has right to let out a house for usury or donate, and its sanction, in the case of clerics, automatically incurred suspension, in the case of lay people excommunication, and in the case of associations interdict, that is, preventing the members from receiving the sacraments.[89] The following Canon 27 prescribes the obligation of the usurer for compensation, otherwise the person loses his capacity to make his testament, and he falls under the prohibition of burial.[90] The compensation, if the injured could not be reached, had to be given to the ordinary competent by domicile, or to his vicar, or to the parish priest of the place. The sum of the compensation had to be equal to the sum acquired from the usury.[91]

Following these findings, if we consider the third canonical collection in the *Corpus iuris canonici,* that is, the *Liber Sextus* promulgated on 3 March 1298 by Pope Boniface VIII (1296–1303), we can see that it dedicates a separate title to the category of usury, but this quotes only the above exposited Canons 26 and 27 of the Second Council of Lyon (i.e. VI 5. 5. 1–2).[92] Besides these, it speaks of trespassers in usurious transaction only in VI 5. 2. 7, which comes from Pope Alexander IV (1254–1261), and states that – as they are judged equally with those who have fallen in heresy – they must be punished with excommunication, except for the case if they return the illegally acquired goods.[93]

CONCLUSION

On the ground of the exposited ecclesiastical provisions and their contemporary interpretation we can assert that from the patristic age to the end of the 13th century a conviction of Biblical foundation was in the background of the assessment of interest and usury unequivocally. This, as we have seen, springing from its substantial difference from Roman law, meant serious difficulty, especially from the 12th cen-

88 Cf. MC KENNA, O., *Lyons, Counculs,* 1118. PIXTON, P. B., *Councils, Western (1215–1274),* 641.

89 COD 329.

90 COD 329–330.

91 Cf. e.g., GIANSANTE, M., *Male ablata. La restituzione delle usure nei testamenti bolognesi fra XIII e XIV secolo,* in *Rivista internazionale di diritto comune* 22 (2011) 183–216.

92 FRIEDBERG II. 1081–1082.

93 FRIEDBERG II. 1071–1072.

tury, because of the effect the Roman law exerted upon the state's legal practice, which, in this way, demanded new and more accurate distinction in regard to the loaning transactions in order that the canonical standpoint built upon divine right may be even further demandable. However, in parallel with the determination and legal technical separation of the different categories of loan and leasing, there continuously exists the rigid – moreover in rigidity increasing – ecclesiastical sanctioning of taking interest and usury, which cannot be conciliated with Biblical places of reference. This extends to both clerics and lay persons. It is observable that the provisions of the general councils of the 12th–13th century concerning interest and usury mean actual novelty not from the perspective of their abstract definition but in regard to the protection of the ecclesiastical goods, the range of subordinates, and the sanctions. In the area of considering the content of concepts, it was the canon lawyers, the civil lawyers, and the theologians, who put into shape their indispensible opinions concerning the contemporary, new legal questions.[94] In the High Middle Ages, this concord of state legislation with the elaborated theological teaching (i.e. St. Thomas Aquinas) and with the canonical principles existed even until the 16th century.

[94] MORRIS, C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250* (Oxford History of the Christian Church), Oxford 1991. 334–335.

The Principles of Ownership in the Early Church. The punishment of Ananias and Safira (Acts 5:1-11)

Attila Thorday

Reading the shocking story of Ananias and Safira, the temptation might arise to interpret the text verbatim and reject it immediately. It is opposed to the leniency of the gospel, and on the other hand, it is quite unrealistic, so we might easily classify it as a myth. Both approaches undervalue the significance of the story.

First, I would like to examine the marked pericope in the light of Luke's works, the Gospel and The Acts of the Apostles. Then, I will reflect on Old Testament parallels to the story, well known by the members of the ancient Jerusalem Church, and I will also take parallels from the books of Genesis and Deuteronomy as well as from the book of Joshua. Examining these textual contexts together with the pericope, we will get a deeper understanding of the story explaining the message of Ananias'death and its role in the life of the early Church.

The forms of sharing goods in the early Church

It is precisely the act of sharing that testifies to the presence of God's grace in the life of the early Christian community. In the Acts we find two practices: on the one hand, believers offered their private properties for common use (2:44; 4:32b: κοίνος); on the other hand, they sold private properties and shared the income (2:45: πιπράσκειν, διαμερίζειν; 4:34–35: πωλειν (διαδίδοναι).

The first one: sharing private properties among the members of the community means letting people have their own goods and consider themselves careful stewards of them. Instead of claiming exclusive proprietary rights to enjoy ownership, believers let their Christian brothers and sisters use these possessions out of kindness. Through this, believers testify the presence of God's grace and glory in the Christian community. Let us note that this practice is connected to the witness of the apostles concerning the resurrection of our Lord Jesus Christ. Through this they became the stewards of the power of the Lord (Acts 3:12; 4:7: δυνάμις) receiving the grace of God previously received by Jesus (cf. Lk 2:40) and having the right to manage this spiritual power from that time on.

The other practice is based on selling goods and sharing the income. Selling certain possessions and deposing the income at the feet of the apostles made it possible to satisfy certain personal needs, especially those of the indigents (Acts 2:45; 4:34)

and widows. In this case, the owner gives up his proprietorship and has a chance to escape the trouble and discomfort of sharing.

Since God's grace might be revealed in several other ways in the life of the Christian community, let us describe some other examples: the apostle Paul mentions in his last speech his own practice: he had worked himself to take care of God's people in need (Acts 20: 34–35 those of the weak.) One of the disciples from Joppa, called Tabitha, had a sewing workshop (Acts 9:36–39). Lydia, the woman selling purple fabric, became known by her devoted hospitality (Acts 16:15). The Holy Spirit reveals God's goodness in and through the lives of His believers.

We can say that, in the early Church, sharing goods freely, selling them, and distributing the proceeds under the inspiration of the Holy Spirit, are prophetic signs of mission. How is it possible to declare God's grace to people starving if we do not give them anything to eat? It is evident that sharing goods is not an ascetic deed, but rather an opening of a prophetic path: a sign of the last times, the time of God's grace and forgiveness. Due to the different gifts of the Holy Spirit, everyone witnesses to the Gospel on his own way to serve the Christian community (cf. 1Cor 12:4.11.13). It is urgent to convert but the ways of conversion are different. When, in the Jerusalem Church, sharing freely is lived out not only in private actions but publicly in the whole Christian community, then it is the sign of God's grace revealed and manifested openly, the outpouring of the Holy Spirit upon the people of Israel.

SHARING GOODS: A SIGN OF GOD'S GRACE

If we are to understand the meaning of sharing represented in the Acts we should see that the early Christian community was deeply penetrated by the power of the Holy Spirit.

The author of the book emphasises this fact several times: *"united, heart and soul";* (Acts 4,32) added by the Western witness of the text: *"with one heart" "one in heart"* (2,46; 5,12); together (2,44–47).

These expressions strengthen the feeling that followers of Christ think of themselves as parts of the same spiritual building like stones put upon each other. It is truly the Lord himself, who invites each one of them personally, He unites their community, He builds up His Church (cf. Acts 4:11–12). Among His own people, God's refreshing presence lets the believers inherit the promise expressed to the fathers, receiving the messianistic blessing already promised by God to his people in Deuteronomy: *There must, then, be no poor among you. For Yahweh will grant you his blessing in the country which Yahweh your God is giving you to possess as your*

heritage, only if you pay careful attention to the voice of Yahweh your God, by keeping and practising all these commandments which I am enjoining on you today.[1]

The Jewish people of Palestine thought of this promise as an eschatological hope – faithfulness to the Torah, which would be completed by the Messiah and must end adversity and poverty. Sharing their properties and goods in the community of believers, in other words, is the fulfilment of the promise expressed by God in the Exodus. It is strictly connected to the blessing of Messianic times, and the outpouring of the Holy Spirit.[2]

While Luke, knowing well Palestinian traditions, summed up the life of the Jerusalem Church, he was also aware of the Hellenistic ideas of *koinonia* well known to his readers. Contemporary Greek philosophy considered as friends people with one heart, open to sharing all their possessions with each other.[3] Luke clearly sees the difference between idealistic philosophical approaches and the facts offered by the Lord: human desires stumbling in the dark versus God's blessing manifested in the history of Israel by the power of the Holy Spirit.

Lucas points out the substance of *koinonia:* the manifestation of God's blessings in the life of His people. The members of the community, through sharing their goods, made the Torah alive, and this became a concrete sign of the Last Times. (cf. Jer 31,33; Ez 36,27). In the Gospel of Luke, the extraordinary act of Zacchaeus sharing most of his goods among the poor let other people have the same experience: *"Look, sir, I am going to give half my property to the poor, and if I have cheated anybody I will pay him back four times the amount. (...) While the people were listening to this he went on to tell a parable, because he was near Jerusalem and they thought that the kingdom of God was going to show itself then and there."* (Lk 19:8–11)

But in the following example we can see that, paradoxically, this blessing might as well be considered a judgement. We see Jesus in the synagogue of Nazareth announcing the arrival of the time of God's grace, revealing the division of human hearts (cf. Lk 4:16–30).

---

[1] It is important to note that we can chose from two different interpretations of the original text. First, it seems to be a conditional sentence: *there will no be poor amongst you IF you pay attention on the Lord.* On the other hand, we must not overlook the context either since this sentence is a part of the text of the law and right before and after it we find commands. This suggests that the sentence is a prohibition. In this case, we can interpret the conditional sentence in such a way that the condition concern only verse 4b, the blessing: *Let there no be poor among you, because you will get a blessing from Yahweh if you pay attention to Him.*

[2] This theological approach is supported by the Targum: "If you are devoted to keeping the commands of the law, there will be no poor among you, because JHWH will bless you richly." J. Dupont: "La communauté des biens aux premiers jours de l'église", *Études sur les Actes,* LD 45, Cerf, Paris 1967, 509–510.)

[3] The life of Pythagoras, Diogenes Laertius VIII, 10: "Friends have all things in common" and "Friendship is equality"; indeed, his disciples did put all their possessions into one common stock. See Aristotle, *Nichomachean Ethics,* Book 8.

THE CASE OF ANANIAS AND SAFIRA POSSIBLE INTERPRETATIONS OF THE STORY

Interpreting the verses concerning Ananias and Safira, some of the Church fathers come to dogmatic conclusions concerning the Holy Spirit, to whom one must not tell a lie. Sometimes, they point out Peter's authority to express the judgement of God. Others moralize the story to point out the consequences of lying or stinginess, or to demonstrate the importance of sharing as well as proper morality in the life of the first Christians.[4] Contemporary interpreters mainly focus on worries and distresses of ancient Christians in this shocking story and point out its Old Testament parallels.[5]

ORIGINAL SIN PENETRATING THE COMMUNITY?

We can say that our pericope reflects a midras-like theological thesis about the nature of original sin present in all human communities: The sin of the first human couple (Gen 3), the love of the sons of gods and the daughters of men (Gen 6:1–4), the case of the golden Calf after the birth of the covenant (Ex 32), the sin of Akan after entering the Land of Promise (Josh), the sin of King David (2Sam 11). We can discover a theological range of stories describing sin. Even the community of believers is not an exception; sin is present among them. Unfaithfulness to the covenant, on the other hand, may result in overflowing Grace.

Since the death of Christ, his first followers knew that the death of the sinner could turn into a reconciliation with God, if he devoted himself to the Lord (Lc 23:42). According to the author of the Acts, this story is not about the Lord's mercy, but emphasises the seriousness of a certain type of sin poisoning the *koinonia* and leading the sinner towards death.

The Covenant offered to Israel had always been a question of life and death. God said through Moses to the fathers: *"Today, I call heaven and earth to witness against you: I am offering you life or death, blessing or curse. Choose life, then, so that you and your descendants may live"* (Deut 30:19). In the days of the apostles, life as a blessing was revealed by the healing of the crippled (Acts 4:21), then death as a curse was also shown in the case of Ananias and Safira (Acts 5:7). Sudden death seems to be a form of emotional blackmail nowadays, coming from God or the author of the Acts, who want to frighten believers. But we could instead discover that the point of the text is not to frighten but rather to take God's law seriously so as to live, to choose life offered by God.[6]Adam and Eve were allowed to enjoy the magnificence

[4] See E. Jacquier: *Les Actes des Apôtres* (EBib), Gabalda, Paris 1926, 150–156.

[5] In our study we mainly rely on the following articles and studies: D. Marguerat: "La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5,1–11) dans la stratégie narrative de Luc", in *NTS* 39 (1993), 209–226. L. Tosco: *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio. Studio del genere letterario e della funzione di At 5,1–11 e 13,4–12* (RivB Suppl. 19), EDB, Bologna 1989.

[6] A. Mettayer: "Ambiguïté et terrorisme du sacré: Analyse d'un texte des Actes des Apôtres (4,31–5,11)", in *SR* 7(1978), 415–424.

of the created world freely, just like this couple in the early Church were allowed to offer their goods freely for the better use of the community.

The real catastrophe of the fall can be seen in the light of the previous idyllic state of Eden, as is true in the case of the Christian community as well (Acts 4:32–37). The free sharing in the community as well as Barnabas' devoted character and lifestyle[7] is sharply contrasted to Ananias' deed.

To interpret the story of Ananias and Safira it may be of great help if we look at the character of Barnabas, the Levite from Cyprus. We could consider him as the ideal of the Christian man, especially if we think of sharing goods. The genius of the author of the Acts is revealed through the introduction of Barnabas right before the story of Ananias and Safira. In him, we could see the perfect figure of the first followers of Christ. He symbolises the attitude of the whole one-hearted community, especially concerning the task of sharing. Ananias' deed is sharply in contrast with this and breaks the harmony of the community, just as the harmony of the Garden was broken by the lie of the snake.

It is Satan in the form of a snake, who misleads the woman, and it is the same one in the Acts, who manipulates Ananias and gets him to tell a lie. In both stories, women join men and in both cases end up dissolving a communion: breakers of the law are cast out of the Garden or of the Christian community.

The story of Ananias and Safira is an important warning about original sin and its effects, which are still present in all human communities and even in the newborn Church. If a man and a woman originally called to serve life, through their sin, choose death instead of life, they must be excluded from the community, as Deuteronomy suggests in several verses: *"You must banish this evil from among you."* (Deut 13:6; 17:7.12; 19:19; 21:21; 22:24).

TYPOLOGY INSPIRED BY AKAN?

Examining the literary genre of the story of Ananias and Safira, researchers have suggested several typologies, pointing out the parallel example found in the Book of Joshua (7:16–26) describing the sin of Akan. This warrior violated the law when the people of Israel arrived in the land of the Promise. He coveted and took possession

[7] Barnabas, a Levite from Cyprus, is the first person in the Acts who is not counted amongst the apostles chosen by Jesus. He is close to them, he is even given a name by them, he is called the "son of encouragement" (4:36) and finally we even get to know that he takes charge of Saul, and introduces him to the apostles (cf. 9:27). He is sent to Antioch several times to strengthen the believers (cf. 11:22), and he is even ready to cooperate with Saul (cf. 11:25). In Antioch, he was chosen by the Holy Spirit to fulfill his mission (cf. 13:2). Completely relying on God's mercy, (cf. 14:26; 15:40) he obtained the gift of distinguishing spirits, and he was able to recognise the gift of the Lord given to the believers of Antioch (11:23). In the Acts we do not find any words spoken by Barnabas, but it is a well-known fact that he sold his land and gave the money to the apostles to fulfill Jesus' call – as opposed to the rich young man, who was not able to do this (cf. Lk 18:22). Barnabas became the perfect example of the believer of the last times, and a beneficiary of the consolation of Israel like the aged Simeon (cf. Lk 2:25).The richness of God's mercy is revealed even more strongly in Barnabas in the light of the tragic fate of Ananias and Safira. Luke gives a dramatic account of the story, perhaps in opposition to the exemplary way of Barnabas' life.

of an ornate robe, gold and silver, and was executed for this together with his whole family. The archetype of Akan is deeply engraved in biblical memory (cf. Zac 14:14), even Paul talked about it openly when he left Miletus, emphasising free sharing, a compulsory feature of witnesses to God's Grace: *"I have never asked anyone for money or clothes"* (Acts 20:33).[8]

On the threshold of the Land of promise, at Jericho, God gave the land to the people of Israel without any fighting, as a free gift. Akan broke the covenant given by God himself because he expropriated the booty set aside for God. Joshua declared that all the goods of the enemy had to be destroyed according to God's command so that the people might have received a greater gift in the future. Something similar happened when the people received the manna: they were allowed to collect the portion of that day and they were forbidden to store up manna for the next one (Ex 16:4) Stealing from the booty, Akan stole from the Lord himself, broke the law, and invited the whole of Israel to follow his example. No wonder that in the first battle, the people of Israel sustained a fatal defeat, and buried a lot of their warriors (Josh 7:5).

When Akan and his family were led to the valley of Akor to be stoned to death, Joshua cried out: *"Why have you brought misfortune on us? Today may Yahweh bring misfortune on you!"* (Josh 7:25) In the account of Luke, it is Peter who takes a similar role as the judge.

Like Akan, Ananias and Sapphira play the role of the thieves and liars of the Messianic times, when the Lord's free and generous gift should be recognised. Having sold some of their properties and goods, they pretend to offer the whole of their income to the Christian community but in reality they save part of it, keeping it for themÖselves. They were not forced to offer all of the money; they were allowed to tell honestly how much they would have offered from the income. They lied before the community (κοινωνία), the apostles, the Holy Spirit and finally to God himself (Acts 5:3–4). They were trapped by Satan, who gets people to tempt God.[9] By their lies they left the community, distanced themselves from the apostles, and disinherited themselves from God's promise.

We can see this as a dramatic scene taking place in two acts. In the first act, Ananias appears in front of Peter, who unveiles his sinful lie. Right after this, Ananias suddenly dies. Three hours later, Sapphira unknowingly enters the same house to see Peter and to give an account of her role in the trickery. She dies suddenly, too, right after facing her own sin and the death of her husband.

---

[8] Some exegetes find other Old Testament parallels like the punishment of Nádáb and Abihu (Lev 10:1–5) or the death of Abia the son of Jeroboam (1King 14,1–18). Still, the similarity is strongest with Josh 7, where we even find the verbs "keep back" (νοσφίζεσθαι), which can only be found here and at 2Macc 4:32 in the OT, while in the NT at Acts 5:2–3 and Tit 2:10. On the other hand, it might as well be interesting to think about the parallel between entering the Land of promise and the beginning of the Church.

[9] We should remember that the believers were filled with the Holy Spirit (Acts 4:31) and now the Satan occupied Ananias' heart to tell a lie to the Holy Spirit. See S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (AnBib 36), Bibl. Inst. Press, Rome 1969, 98–114.

This is the first time the author of the Acts used the word *ecclesia* instead of *koinonia* to refer to the Jerusalem community. People of the Church, petrified with fear of God's judgement, united themselves and formed a new *ecclesia* of Christ (Acts 5:11: ἐκκλήσια)

AN ETIOLOGICAL NARRATIVE?

The commentators looked for the historical basis of the events. Some of them – referring to the verses 1Thess 4:13–17 and 1Cor 11:29–30 – suggested that the cause of people's sudden death in the Jerusalem Church should be found in financial scandals.[10] Most of the believers, even Paul, thought of these scandals as a sign of the forthcoming *parousia*. So, the story of Ananias and Safira gave a good explanation for the fact that the cause of death is sin itself.

Other interpreters connect the same story to the Qumran texts. They point out that the core of the sin of Ananias was pretending that he was a mature follower of Christ, while he was only a newcomer in the community.[11]

The most recent researches examine the inner dynamism through which the community acquires the authority to exclude some of its members as told in 1Cor 5:13 and Matt 18:15–17. The community of believers is faced with sins that divide the *koinonia*. They may have realised that, on their own, they are not allowed to exclude anyone from the community that nourishes salvation: punishment must come only from God himself.

It is interesting to see that in our story it is not Peter but God himself, who excludes the sinners, by their death, from the community that bears salvation. So it is not the community who condemns the sinners to death but its leader. Peter discovers the concrete nature of sin dividing the *koinonia;* he reveals the distance created by sinners between themselves and the community and finally he announces God's judgement (Acts 5:9). [12]

CONCLUSION

Sin committed against the Christian community, as we may have seen in the story of Ananias and Safira, appeared very early in the history of the Jerusalem Church, primarily around matters of money and sharing of goods.[13] Peter immediately pointed out its severity and even God justified its seriousness by the sudden death of the sinners.

---

[10] Paul similarly warned a Christian community in the case of incest at Corinth (cf. 1Cor 5:5).

[11] C. Spicq: "La place ou le rôle des jeunes dans certaines communautés néotestamentaire", in *RB* 76(1969), 508–527.

[12] Ch. Perrot: "Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine", in *L'Année canonique* 25(1981), 121.

[13] D. Marguerat: "Ananias et Saphira (Actes 5,1–11). Le viol sacré", in *Lumière V* 215(1993)42, 51–63.

Facing reality, the community of believers was "astounded" and admitted Peter's legal way of acting when confronting the sinners publicly with their sins.

In the light of the previous pericope, we saw the archetype of the Christian man in Barnabas and a sinless, single-hearted state of the Christian community. This ideal state is broken by the lie of Ananias and Safira, so they become real antitypes of Christians. Their life is parallel to the life of the first human couple, who broke the law given by God and received severe punishment: expulsion from the Garden of Eden. Ananias and his wife were "expelled" similarly from an honest and devoted Christian community by God himself.

Taking another Old Testament typology, Akan's story, we understand that God's commands and laws had always been taken seriously by the people of Israel. Breaking God's law given to the community deserved a most serious punishment: death. In the shadow of the forthcoming *parousia,* the first Christians were astonished not only because of the power given to Peter by the Lord himself but also because of the seriousness of the law itself. Telling a lie deserves death and exclusion.

Finally, we must also see that, after the death of Ananias and Safira, believers in Christ can understand that sin is overcome by grace. Death has not been outside of God's plan to bring salvation; rather it has been a part of it. As a proof of this, it is the first time when Luke called the Christian *koinonia* of Jerusalem ἐκκλήσια. The small Christian community becomes a Church due to their honest fear of God, and the Church becomes a community of Christ's followers from the moment when spiritual life and death have been distinguished. The members of the *ecclesia* definitely "choose life" in Christ.

"Work with the hands to help the weak"! A Pauline Imperative addressed to the Church leaders (οἱ πρεσβύτεροι) in Miletus (Acts 20,17-35)

Stelian Tofană

1. Preliminary remarks - type, structure and "Pauline authenticity" of the Speech[1]

Sometime towards the end of the third missionary journey, on the way to Jerusalem, where he was going to deliver the collection made by the churches of Galatia, Macedonia and Achaia,[2] the Apostle Paul did no longer pass through Ephesus, but he called the Christian community "leaders" from this city to Miletus (Acts 20,17), where he gave an imposing speech focusing particularly on the need for perpetuation and development of the heritage which he had left them. The speech has the value of a *"pastoral testament"*[3], firstly, through its content and, secondly, because of the circumstances in which it was delivered. C. Hemer asserts that the discourse of Miletus "is the only one of the larger speeches addressed to a *Christian audience,* actually of leaders of a church previously founded by Paul."[4]

Regarding the Pauline authenticity of the speech, some exegetes, such as E. Jacquier[5], recognizes its Paulinity both in the treated subject and in the style and lan-

[1] For an extensive development of the topics "Pauline authenticity" of the Speech and the identity of οἱ πρεσβύτεροι (οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐκκλησίας) from Ephesus, see my study: Stelian Tofană: "«Οἱ πρεσβύτεροι» and «οἱ ἐπίσκοποι» in Paul's Discourse in Miletus (Acts 20,17–35). A Reference to the Sacramental Priesthood of the Early Church? An Orthodox Exegetical Perspective", in *Sacra Scripta* (2010) 2, 202–217.

[2] "Galatia" was originally intended to be included in this action (1 Cor 16,1), but Rom 15,26 seems to imply that the churches in Galatia did not support Paul any longer.

[3] See J. Dupont, *Le discours de Milet. Testament pastoral de Saint Paul (Actes 20,18–36),* LD 32, Paris 1962. M. Dibelius defines the text Acts 20,28–31 as "the Testament of the Apostle" (cf. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte,* 2 Teil, HTKNT, Freiburg-Basel-Wien 1982, 293). See also F. F. Bruce, *The Book of Acts,* NICNT, Grand Rapids 1988, 387. J. Roloff believes that the discourse in Miletus is, in fact, the only speech in which the Apostle Paul places himself and his activity in the centre of the taped subject approached: "...sie ist schließlich auch die einzige Rede, in der Paulus sich selbst und sein Wirken zum Thema macht" (*Die Apostelgeschichte,* 301). J. Roloff's statement is only partially true because, several times, the Apostle Paul speaks about himself and his missionary activity, especially when he tries to emphasize the authenticity of his Gospel and his apostleship (see Acts 13,46–49; 14,14–17; 22,1–21; 24,10–21).

[4] Cf. C. Hemer, *The Speeches of Acts I. The Ephesian Elders at Miletus,* in *TynBul* 40, 1989, 77. J. Roloff asserts the same: "Sie ist die einzige an Christen gerichtete Rede" (*Die Apostelgeschichte,* 300). See also Schneider, *Die Apostelgeschichte,* 293; Bruce, *The Book of Acts,* 387.

[5] *Les Actes des Apôtres,* EB, II, Paris 1926, 605–606.

guage, many of the speech phrases being found in some Pauline or "Deutero-Pauline" Epistles.[6] Starting from the presupposition that the speech was addressed to some leaders of a church founded by Paul, C. Hemer states "it is likely to be nearer to the pastoral function of Paul's writing in the epistles than any other. It therefore offers the best prospect of direct comparison between the Paul of Acts and the Paul of the letters."[7]

J. Roloff thinks this speech might be deemed, in its essence, more "Pauline" than other speeches of the Apostle recorded in Acts,[8] although he is finally inclined to think that it is a Lukan composition. Referring to this final issue, Stanley E. Porter adds: "the speech does emphasize redemption in a way that is not typical of Lukan theology but is consistent with Pauline."[9] Several biblical scholars acknowledge this similarity of the discourse to the writings of Paul, but "this is where the agreements apparently end," – affirms correctly the same theologian, Stanley E. Porter.[10]

Nevertheless, the details of this speech may also lead to the idea of Luke's possible creation as compared to the other speeches in Acts; this seems to reflect a new type of discourse.[11] However, the problem of whether this whole speech belongs to the

[6] For instance, the expression δουλεύων τῷ κυρίῳ (v. 19) may be found several times in the Pauline Epistles (Rom 7,16; 12,11; 14,18; 16,18; Eph 6,7; Phil 2,22; Col 3,24; 1Thess 1,9), or the definition of the ministry μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης – ,"with great humility", seems to be frequently used in the Epistles, as well (Eph 1,3. 8; 4,2; 6,18; 2Cor 12,12; 1Tim 3,4). Some Epistles listed here, like Eph, Col, 1Tim, are deemed by the majority of biblical Scholars as "deutero-pauline" (see U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament,* 6. Auflage, Göttingen 2007, chap. "Die deuteropaulinische Briefe", 321–421; A. DETTWILER, *L'école paulinienne: évaluation d'une hypothèse,* in: A. DETTWILER – J. D. KAESTLI – D. MARGUERAT (eds.), *Paul, une théologie en construction,* Geneva 2004, 419–440; P. POKORNY, *Das theologische Problem der neutestamentlichen Pseudepigraphie,* EvTh 44, 1984, 486–496. But the matter of their "Paulinity" doesn't represent a debate subject in this article.

[7] HEMER, *The Speeches of Acts,* 77.

[8] "Was nun die Rede selbst betrifft, so klingt sie ungleich stärker paulinisch als alle übrigen Reden des lukanischen Paulus" (ROLOFF, *Die Apostelgeschichte,* 301).

[9] S. E. PORTER, *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric and Theology,* WUNT 115, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 88. See also C. F. D. MOULE, "The Christology of Acts", in L.E. KECK and J. L. MARTYN (eds.), *Studies in Luke-Acts,* Philadelphia, 1966, 171.

[10] PORTER, *Paul of Acts,* 115.

[11] See H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte,* HNT, 7, Tübingen 1972, 126; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte,* KEK 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 522. J. Roloff, in his commentary to the Book of Acts, enumerates some of the arguments that could form the foundation of a Lukan construction: the style and vocabulary which appears to be specific to Luke; the situation of the Church and its hierarchical set up, which the speech reflects, belong to a rather later time when the book of Acts was written; the threats of the future "savage wolves" (20,29), which will enter the Church and "will not spare the flock" seem to reflect a later fight of the Church with its detractors, etc. (See *Die Apostelgeschichte,* 301–302). However, the model of "Paul" as "shepherd" for the presbyters of the Church cannot constitute a Lukan feature, as the "Pastorals" excel in this direction, and their writing cannot be attributed to Luke (Cf. S. VERZAN, "Epistola I către Timotei a Sf. Apostol Pavel. Introducere, traducere i comentariu", in *Studii Teologice,* XL, 2, Bucure ti 1988, 22–41).

Apostle Paul or it was mostly written by Luke in the form that we find it in the Book of Acts, remains.[12]

In this respect, I. H. Marshall raises a reasonable question: "It has to be admitted that the style is that of Luke, who has imposed his own style on all that he wrote and did not attempt to preserve the individuality of the various speakers. But it is hard to see why Paul could not have spoken in Miletus, in the way described by Luke, and why Luke could not have had some memory of the occasion, if there actually was such a speech... Paul was capable of using himself as an example (1Cor 11,1), and he could use the 'type' of farewell speech as well as anybody else… In short, the denial of a Pauline basis for this address is unwarranted".[13]

2. WHO WERE οἱ πρεσβύτεροι AND οἱ ἐπίσκοποι FROM EPHESUS?

We discover from Acts 20,17 that Apostle Paul calls to Miletus τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας εἰς Ἔφεσον.

The question to be asked from the very beginning is the following: whom did Apostle Paul address through the phrase τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας? The leaders of the Christians from Ephesus, namely the simple elders of their community or a special category of individuals gifted with God's grace to fulfil special responsibilities? Their identification is important because if we deal with members of the Church hierarchy, then the discourse acquires a particular significance with regard to the existence in the early Church of a sacramental priesthood entirely different from the rest of the members of the community.[14] In this case, they were individuals who exercised not only leadership in pastoral oversight of the congregation they represented (Acts 20,28; 1 Pet 5,1–4) but also liturgical and sacramental tasks.

To answer the above mentioned question, we, first, need to define the original meaning of the word πρεσβύτερος and, then, see where the Christians of the Apostolic century borrowed the term from, taking into account what function they gave it in relation to their ecclesiastical liturgical life.

---

[12] S. E. PORTER states that the theses of a Lukan composition of the Discourse is represented only by those scholars who doubt the historicity of the Book of Acts: "For those who doubt the historicity of Acts, there is the tendency to interpret this speech as a Lukan composition designed to offer a portrait of Paul the apostle, as his missionary campaign comes to an end" (*The Paul of Acts,* 88).

[13] MARSHALL, *Acts: An Introduction and Commentary,* 348. Since this discourse comes in the context of a "we" section in Acts, F. F. BRUCE considers that "Luke may well have heard it; if so, he could be reproducing its gist from memory." (Cf. *The Book of Acts,* 388).

[14] If Paul had in view the members of the Church hierarchy in his discourse in Miletus, then the speech also gets an unique missionary importance, differing greatly in its content from the three discourses in Acts considered as "missionary speeches": Paul's speech at Pisidian Antioch (13,16–41), the speech of Barnabas and Paul at Lystra (14,15–17), and Paul's speech at the Areopagus (17,22–31). See G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte,* I, HTKNT, Freiburg 1980, 96. For more details in this regard, see L. M. SOARDS, *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns,* Louisville, 1994.

The word πρεσβύτερος, the comparative of the adjective πρέσβυς – *old man, elder, ancient,* was used in early days not only with the meaning of "head", "leader of the people", especially in the plural – οἱ πρεσβύτεροι.[15] Hence, with this meaning we come across the word πρεσβύτεροι meaning the elders, the leaders of a village, of a society, of a tribe, or even of a state.[16]

The most important point relating to this particular category – οἱ πρεσβύτεροι – from the history of the Jewish people belonging to the Old Testament period is the fact that their "setting apart" had a so-called sacred characteristic as it ensued from the *Book of Numbers 11,16–17.24–25:* "The LORD said to Moses: 'Gather for Me seventy men from the elders of Israel (ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων Ισραηλ), whom you know to be the elders of the people and their officers and bring them to the tent of meeting, and let them take their stand there with you. I will come down and speak with you there, and I will take of the Spirit that is on you and put the Spirit on them (ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπὶ σοὶ καὶ ἐπιθήσω ἐπ᾽ αὐτούς). They will help you carry the burden of the people so that you will not have to carry it alone…' So Moses went out and told the people what the LORD had said. He brought together *seventy of their elders* (συνήγαγεν ἑβδομήκοντα ἄνδρας ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαου) and had them stand around the Tent. Then the LORD came down in the cloud and spoke with him, and he took of the Spirit that was on him and *put the Spirit on the seventy elders* (ἐπανεπαύσατο τὸ πνεῦμα ἐπ᾽ αὐτούς). When the Spirit rested on them, they prophesied, but they did not do so again."

Commenting this text, Origen states: "Let us examine very carefully the word of the Lord. What does that addition appear to mean, which says, 'Whom you yourself know to be presbyters'? Was it not obvious to the eyes of all that he was a presbyter, that is, old, who was bearing old age in his body? Why then is that special inspection commanded to Moses alone, such a great prophet, that those be chosen, not whom others knew, not whom the ignorant multitude recognized, but whom the prophet full of God should choose? For in respect to them it is not a judgment about their body or their age but about their mind."[17] The elders are appointed and receive the anointing of the Spirit. Their prophesying (11,25) is an evidence of the charisma they have received.

This miraculous manifestation of the Spirit was intended simply to give to the whole nation the visible proof that God had endowed them with His Spirit, as helpers of Moses and had given them the authority required for the exercise of their calling.[18] And referring to the Spirit given to them, Cyril of Jerusalem affirms: "It was not that the Spirit was divided, but his gifts were distributed according to the vessels

---

[15] See details G. BORNKAMM, art. "πρέσβυς, πρεσβύτερος, πρεσβύτης…," in *ThWNT* VI, 1990, 652–661.

[16] Cf. Ex 3,16.18; 4,29; 12,21; Lev 9,1.3; Num 22, 4.7; 3Macc 1,8. See also BORNKAMM, art. "πρέσβυς", 656.

[17] ORIGEN, *Homilies on Genesis* 3.3, Fathers of the Church: A New Translation, Washington, 1947, 71:92–93 = PG 12, col. 177.

[18] J. PHILIP, *Numbers,* The Preacher's Commentary, 4, Nashville, Tennessee, 1987, 131.

and the capacity of the recipients. Now there were sixty-eight present, and they prophesied. Eldad and Medad were not present. To make it clear that it was not Moses who bestowed the gift but the Spirit who wrought, Eldad and Medad, who had been called but had not yet presented themselves, also prophesied."[19]

Therefore, in the Old Testament, this category of "elders" was much different from the rest of the nation's old men,[20] not only on account of the Spirit's presence in their being chosen and "set apart" but also through the manifestation of the Spirit in their prophetic charisma.[21]

From other indications in the Old Testament we can discover that these "presbyters" were even carrying out some of the liturgical acts alongside the priests. In this respect, the *Book of Leviticus* states: "The elders of the community (οἱ πρεσβύτεροι τῆς συναγωγῆς) are to lay their hands on the bull's head before the LORD, and the bull shall be slaughtered before the LORD. Then the anointed priest is to take some of the bull's blood into the Tent of Meeting" (4,15–16).[22]

The meaning of this distinct category of elders in the Old Testament times couples with the traditions of the New Testament times. Given that, during the epoch of Jesus, the elders, together with the other members of the Sanhedrin, would decide on public affairs and, more importantly, on religious matters, we can understand the reasons that determined the Apostle Paul and the first Christians to give the leaders of the local Churches the name "presbyters" (πρεσβύτεροι).

Taking into account all these aspects which characterized those "πρεσβύτεροι", I. Moisescu comes to the conclusion that "in the books of the New Testament, having the etymological meaning: *advanced in age* (Luke 15,25; John 8,9; Acts 2,17; 1Tim 5,12); *the ancestor* or *the elder* (Matt 15,2; Mark 7,3.5; Hbr 11,2; Rev 4,4.10; 5.5), as well as that of *leaders* of the Jews people, the term πρεσβύτερος, especially in the plural, – οἱ πρεσβύτεροι, is also used with the meaning of *leaders among the Christians,* meaning *ministers of the church,* in short, *priests.*"[23]

Therefore, the presbyters (οἱ πρεσβύτεροι) of the Church from Ephesus called by Paul to Miletus could be none other than the *sacerdotal priests* of the Ephesian Christian community.

---

[19] CYRIL OF JERUSALEM, *Catechetical Lecture* 16.25, in *Fathers of the Church: A New Translation,* 64:91= PG 33, 954–955 (Latin text), 953–956 (Greek text).

[20] As in a parallel story (Ex 24,1), the manner and ground of selection are not stated. *The elders of Israel* are the leading men of the various families (Ex 12,21f.). The tradition of seventy elders is found already in Ex 24,1, where they join Moses on Mount Sinai. One rabbinic interpretation, troubled by this new appointment of seventy elders, concludes that the first group of seventy elders from Exodus was killed by divine fire in the first rebellion at Taberah (Num 11,1–3). That left Moses to rule alone, and so God appointed a new group of elders (Cf. DENNIS T. OLSON, *Numbers,* Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching, Louisville, 1996, 67).

[21] See HENRY MATTHEW, *Numbers,* Matthew Henry's Commentary on the whole Bible, Peabody: Hendrickson 1996, 153.

[22] See also Deut 31,9.

[23] Cf. I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică,* Craiova 1955, 9 (Iustin Moisescu – former Patriarch of the Romanian Orthodox Church –1977–1983).

If, during the Old Testament, there was a special category of elders, especially established by the power of the Spirit for particular tasks of the people alongside the priests, we cannot believe that the early church did not have a distinct category amidst the Christians, especially established to fulfil the duties pertaining to the liturgical and sacramental dimension of the Church.

But during the speech held in Ephesus, at a certain moment, the Apostle Paul names the presbyters he was talking to "bishops": τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεου (20,28). Hence, these church leaders are called both "priests" and "bishops". The question is: what should we understand by the term ἐπισκόπους?

With regard to this issue, Theodoret of Cyrus, referring to the passages Acts 20,17 and 20,28, states that Paul "named them with both terms: "priests" and "bishops" – τους ἀυτούς καί πρεσβυτέρους καί ἐπισκόπους ὠνόμασεν."[24] Teophilact has the same opinion when he states: "… καί τους πρεσβυτέρους ἀνάγκην ἔχειν ἐποπτεύειν τά τῆς Ἐκκλησίας λογικά."[25] These presbyters, named by Paul both πρεσβύτεροι and ἐπίσκοποι, had to fulfil special spiritual duties within the communities. Paul's commandment is obvious in this regard: *Keep watch over yourselves* (προσέχετε ἑαυτοῖς) *and all the flock* (καί παντὶ τῷ ποιμνίω) (20,28a).

Through these words, the apostle gives a pastoral charge to the elders, who must take upon themselves the missionary responsibilities in their church. In this sense, Paul begins by exhorting them to watch over themselves. This means that they have to be *spiritual models* for the members of the Church.[26]

The fact that they held a distinctive responsibility within the church comes from the fact that the imperative προσέχετε also determines the noun τῷ ποιμνίω, which is understood as expressing a collective entity and not an individual. Therefore, the imperative προσέχετε contains in its message a sacerdotal responsibility for the presbyters of the Ephesian Church in their task to become "spiritual guides" for the Christians.

In order to increase their commitment, the Apostle reminds them that the action of their consecration as bishops is the work of the Holy Spirit and not of man: ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους (20,28).[27]

---

[24] THEODORETUS CYRENSIS, *Commentarius in omnes Pauli Epistolas: Interpretatio epistolæ ad Philippenses I, 2,* PG 82, 560.

[25] THEOPHYLACTUS, *Expositiones in Acta Apostolorum XXI,* 28, PG 125, 780.

[26] Cf. Simon J. KISTEMAKER, *Acts,* (NTC), Baker Academic, Grand Rapids, Michgan 2007, 732.

[27] S. Kistemaker leaves open, and rightly so, the assumption according to which the text may refer to a special consecration of the presbyters. He states: "Perhaps Paul is referring to a specific ceremony that marked their appointment (comp. 14,23). The task of the overseer is to be shepherd (comp. Num 27,16–17) like Jesus Christ: Oversight means loving care and concern, a responsibility willingly shouldered; it must never be used for personal aggrandizement. Its meaning is to be seen in Christ's selfless service which moved by concern for the salvation of men" (KISTEMAKER, *Acts,* 732). J. Roloff thinks that Luke should not be considered a representative of the "Apostolic succession". He affirms: "Doch sprechen eine Reihe von Gründen klar dagegen, in Lukas einen Vertreter des Prinzips der „apostolischen Sukzession" zu sehen" (See his arguments on this issue: J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte,* 305). In my opinion, his argumentation is not convincing.

We can, consequently, conclude that when the Apostle Paul addressed the Church leaders from Ephesus using two different terms, πρεσβύτεροι and ἐπίσκοποι, he had to have in his mind only one hierarchical rank – *the priests,* who fulfilled two distinct works among the Christians, namely the work of *sanctification* and the *pastoral one (shepherding)*.[28]

3. A COMPELLING EXAMPLE OF THE APOSTLE PAUL FOR THE CHURCH LEADERS (οἱ πρεσβύτεροι) FROM EPHESUS. SHOULD THEY BE REWARDED FOR THEIR MINISTRY?

In the last part of his "Farewell Discourse", after the Apostle Paul commends the priests (οἱ πρεσβύτεροι) of Ephesus to God and to the word of his grace (Acts 20,32),[29] he points out his lack of "covetousness" (ἐπιθυμέω)[30] in the context of remuneration for his ministry and the urge they have to appropriate his own model with regard to his work for his own needs and even for those of his collaborators (Acts 20,33–35). The problem raised by the example and exhortation of Paul is determined by the responsibility that the community has towards a consecrated church minister, who has sacramental duties and responsibilities (cf. 1 Tim 5,17–18; 1 Cor 9,9–12).

Speaking about the sacramental ministry performed in the Church by the priests (1 Tim 5,17–18), the Apostle Paul makes reference to that "double honour" which some priests should receive. In this respect, he cites two texts: one from Deuteronomy 25,4: "You must not muzzle your ox when it is treading grain" and the other one from Matthew 10,10: "for the workman is worthy of his meat". In 1 Cor 9,13–14, the Apostle Paul points out the meaning of this principle: "Do you not know that they which minister about holy things live *of the things* of the temple? And they which serve at the altar are partakers with the altar? Even so has the Lord ordained that they which preach the Gospel should live of the Gospel." Thus, the mission of πρεσβύτεροι προεστῶτες doesn't even allow them the needed time to work for, at least, the necessary livelihood.[31] For this reason, the Apostle Paul decides that "they shall be counted worthy of double honour" (1Tim 5,17), not especially to reward

[28] Cf. Initials of authors J. F. WALVOORD & R. B. ZUCK (eds), *Comentariu al Noului Testament,* Arad, 2005, 407. KISTEMAKER thinks "the word *elder* refers to office; the word *overseer* describes the task the person performed" (*Acts,* 724).

[29] In this context, the verb παρατίθημι has the meaning found in Luke 12,48 and 23,46: "committing what is one's own into the care of another", being also close to the perspective of 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,2 and 1 Pet 4,19. See Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5), The Liturgicall Press, Collegeville, 1992, 346.

[30] See BDAG, p. 371. The traditional term "covet" affirms Paul's integrity. St. Teofilact notes: "The Apostle Paul doesn't say that he has not got silver and gold, but he has not covet them" (TEOFILACT al Bulgariei, *Tâlcuire la Faptele Apostolilor* 20, Sofia, Bucure ti, 2007, 233).

[31] Cf. I. MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică,* 76.

their great enthusiasm and efforts but rather to remove from their shoulders the burden of daily cares.

Given this context, we try to understand the rationale for which the Apostle Paul gives up of this principle urging the elders (οἱ πρεσβύτεροι) of Ephesus to do the same.

Using the verb ἐπιθυμέω in the context of the statement: "I have coveted no one's silver or gold or clothes"[32], Apostle Paul did not refer only to Rom 7,7, where it recalls the commandment, "Do not covet" (οὐκ ἐπιθυμήσεις – Exod 20,17) but also to 1 Cor 10,6, where the example (τύπος) of the Old Testament has a prefigured, typological role.

The Old Testament reference in the case of Saint Paul who has given himself as an example in Acts 20,33, is 1 Sam 12,3: "Behold, here I *am:* witness against me before the LORD, and before his anointed: whose ox have I taken? Or whose ass have I taken? Or whom have I defrauded? Whom have I oppressed? Or of whose hand have I received *any* bribe to blind mine eyes therewith? And I will restore it you."[33] In his "Farewell Discourse", Samuel makes this remark being determined by the problem that led him to give up the role of judge in Israel. The whole context of this "Farewell Discourse" (1 Sam 1–12) insists on the **cause** that of the "covet" ("abuse"), which led to the replacement of both the Dynasty Court (House of Eli) and the Royal family (House of Saul) respectively with the later sacerdotal one: the priestly family from Selom with that of Zadokit from Jerusalem[34].

The text refers to the abuse committed by the Sons of Eli (1 Sam 2,12–16): "Wherefore the sin of the young men was very great before the LORD: for men abhorred the offering of the LORD" (1 Sam 2,17). The consequence of their actions, emphasised even by Eli (1 Sam 2,22–25), is crucial: "terrified of wearing priests, people will turn away from God and will cease to offer sacrifice".[35]

In 1 Sam 8,3, the sons of Samuel are presented in the same characterization as the sons of Eli: "his sons walked not in his ways, but turned aside after lucre, and took bribes, and perverted judgment". This is the reason why between the two sins is given "slavery" of the ark of God (1 Sam 4–6), meaning that "the glory is departed from Israel" (1 Sam 4,22). Furthermore, the implication of the abusive behaviour of the sons of Samuel determines people's decision to change the institution of the judges with that of royalty (1 Sam 8,4–5), an act described as a renunciation of the

---

[32] Richard I. PERVO, *Acts. A Commentary,* Fortress Press, Minneapolis, 2009, 527.

[33] See G. K. BEALE & D. A. CARSON, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament,* Baker Academic / Apollos, Grand Rapids / Nottingham, 2007, 597: "There is something of a parallel here with the speech of Samuel in 1 Sam 12,1–5, where he defends himself against possible accusations, but it is a fairly general one." Also Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles,* 364.

[34] See the prophecy from of 1 Sam 2,27–36 fulfilled in 1 Kings 2,27–35 by the action of Solomon. See Michel LESTIENNE and Florica BECHET in *Septuaginta: Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1–4 Regi,* Colegiul Noua Europă, Polirom, Bucure ti / Ia i, 2004, 272–273.

[35] BARTOLOMEU Valeriu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură. Edi ia Jubiliară a Sfântului Sinod,* EIBMBOR, Bucure ti, 2001, 312, note e.

theocratic system: "they have not rejected you, but they have rejected Me from being king over them" (1 Sam 8,7).

The reference of the Apostle Paul to this context of the Old Testament draws the attention of the Ephesians πρεσβύτεροι to the implication of the threat that might come from those who "shall grievous wolves enter in among you, not sparing the flock" (Acts 20,29) and from those who, among them, will "speaking perverse things, to draw away disciples after themselves" (Acts 20,30).[36]

The temptation of financial exploitation is described in Acts as motivating those who don't belong to the Church (8,4–25; 16,16–19; 19,25–27) and those who were liars apostles (1 Cor 9,12; 2 Cor 11,13–15). Instead, all those who intend to accuse Apostle Paul of such kind of behaviour could not identify in his life a similar sin at all (1 Thess 2,3–12; 2 Thess 3,7–10; 1 Cor 9,3–18; 2 Cor 4,5; 8–9; 10,1–6; 11,7–11; 12,13). The Church of God for which οἱ πρεσβύτεροι of Ephesus were chosen by the Holy Spirit to shepherd it, was "purchased with His own blood" (Acts 20, 28). That's why the attitude of Paul and of the priests of Ephesus was supposed to be drastic against the presence and the work of the liar Apostles.

Drawing the attention on the danger of greed[37] and in order for him to radically distinguish himself from the liar Apostles[38], avoiding thus any possible complaint as well,[39] the Apostle Paul willingly renounces[40] to receive a recompense[41] both for his

---

[36] See IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam primam ad Thessalonicenses homiliae* 3, PG 62, 405: "Neither wealth nor poverty are bad by themselves, but the intention that is not able to make use both of them properly"… "Not the executor compels you to sacrifice to idols, but the lust for money and greed makes you blindly having therefore no more eyes...".

[37] Along with gold and silver mention is also made of the coat. In the context of Oriental thinking, they were a sign of wealth status. Luke describes the importance of the coat: thieves have stolen the jacket of the man who came down from Jerusalem to Jericho (Luke 10, 30). See also the attitude of soldiers to draw lots for Christ's robe (Mark 15, 24). The statement of the Apostle Paul becomes more relevant in the context in which the Ephesians were celebrated for their luxurious clothing (cf. ATHENAEUS, 12, 525, in Charles Burton GULICK [ed.], *Athenaeus – The Deipnosophists [Greek],* vol. 5, Harvard University Press, Cambridge, 1927, p. 366).

[38] St. Basilius, the Great warns: "it is necessary we move away from those who, from ingratitude, did not receive the Gospel. It should nohingt receive from them even the things needed for the body as a boon" (cf. Sf. VASILE CEL MARE, *Regulile morale* 70.34, in *Scrieri II,* Studiu introductiv, traducere, note i indici de Prof. Iorgu D. Ivan, Seria Părin i i Scriitori Biserice ti [= PSB] 18, EIBMBOR, Bucure ti, 1989, 182 = BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales 70.34, PG 31, 843).*

[39] St. Basilius: "It is suitable that the *proiestos* of word to make and to speak with much caution and testing, according to the purpose to be well pleased to God. He must be also confessed and tested by those who had entrusted themselves to him" (Sf. VASILE CEL MARE, *Regulile morale* 70.34, PSB 18, 183 = BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales 70.37, PG 31, 845). See also* AMBROSIASTER, *Commentarius in epistulas Paulinas B, CSEL 81.2, 96, 103;* AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis (1)* 33, CSEL 82,3, 104.

[40] As an example of poverty accepted willingly not because of the circumstances, St. John Chrysostom, in the context of the exhortation not to despise your brother because his image is much closer to the apostolic one, responds to the challenge: "poverty is due to the circumstances, not to the will... Paul, in spite of all his countless battles and miracles, sewed skins for making tents, and even if Devils trembled, he was not ashamed to say: I know that alone my needs and those who are with me have served these" – Acts 20,34. (See St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the first Epistle*

ministry and for that of his collaborators and, therefore, urges the πρεσβύτεροι of Ephesus to do the same (Acts 20,34–35).[42]

Rather than receiving a reward for his ministry, Paul worked with his hands to attend his needs[43] and those of his collaborators, stressing, on the one hand, that the work is a fulfilment of the will and command of God (2 Tes 3,11–12)[44] and, on the other hand, it is "an embodiment of the commandment of love towards humanity" (1 Cor 16,1–2; 2 Cor 8,7–8; 1 Tim 5,8.16).[45] Acts 18,3 describes the Apostle Paul in Corinth as „working as a craftsman with Priscilla and Aquila (1 Cor 4,12; 9,15–18; 1 Thess 4,11) although we have no evidence with regard to this effect in the description of the period of his missionary activity in Ephesus.[46] The only witness of the New Testament is Acts 20,34, where we are told that he supported others as well.[47]

The verb ὑποδείκνυμι from Acts 20, 35: "by all these things, I have shown (ὑποδείκνυμι) you", may have the sense of "drawing a pattern" (Luke 3,4; 6,47) and, therefore, provide an example. Luke Timothy Johnson thinks that the verb ὑποδείκνυμι in this context has the same sense that has the verb δείκνυμι in Exod 25,40: "Now be sure to make them according to the pattern you were shown (δείκνυμι) on the mountain".[48]

Only in this way should the imperative for incarnation of the model of Apostle's ministry by the Church leaders (πρεσβύτεροι) in Ephesus be understood: "by working hard (κοπιάω) in this manner you must help the weak (τῶν ἀσθενούντων) (Acts

of Paul to the Corinthians 20, Nicene and Post-Nicene Fathers (= NPNF) 1.12, 206 = IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam primam ad Corinthios homiliae* 20, PG 61, 168.

[41] "He establishes a law for teachers on how they ought to manage their possessions. For preachers of the gospel, a mark of the greatest and purest boldness is to be dependent on the earthly goods of none" – ANONYMOUS, *Catena on the Acts of the Apostles* 20.33, în J. A. CRAMER (ed.), *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum,* vol. 3, Clarendon Press, Oxford, 1840, p. 341. See also F. MARTIN & E. SMITH, *Acts* (Ancient Christian Commentary on Scripture NT 5), InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2006, 256.

[42] See details W. PRATSCHER, "Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden: Ein Aspekt seiner Missionsweise," *NTS* 25 (1978–79), 284–298. See Joseph A. FITZMYER, *The Acts of Apostles.* A *New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Yale Bible), Yale University Press, New Haven and London, 2008, 681.

[43] See J. DUPONT, *Le discours de Milet. Testament pastoral de Saint Paul (Actes 20,18–36),* 301, who speaks about "these hands which perform miracles (Acts 14,3; 19,11; 28,8) and convey the Holy Spirit (19,6) are also the large hands of a worker, gnarled by hard labor" (Cf. Richard I. PERVO, *Acts,* 527).

[44] See St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the first Epistle of Paul to the Corinthians* 40, NPNF 1.12, 434 = IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam primam ad Corinthios homiliae* 40, PG 61, 353.

[45] L. G. MUNTEANU, "Sfântul Apostol Pavel – muncitor cu bra ele", in *Studii Teologice* 3 (1951) 7–8, 430–436.

[46] A. FITZMYER, *The Acts of Apostles,* 681.

[47] Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles,* 365.

[48] Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles,* 365.

20,35)."[49] In this context, the use of the verb κοπιάω has the sense that can also be found in 1 Cor 4,12; 16,16; Gal 4,11; 2 Tim 2,6, and Eph 4,28. And the pastoral ministry, being focused on helping the weak (τῶν ἀσθενούντων), has no the meaning of support the sick as is to see by Luke (4,40; 9,2; Acts 9,37) but the Pauline meaning, which refers to those within the community who are "not strong" (Rom 14,1–2.21; 1 Cor 1,27; 4,10; 8,11–12; 9,22; 12,22). St. John Chrysostom, referring to those who are rich, warns that they may fall. Serving the poor means learning to become merciful and to avoid the greed! "For, he who has learnt to give to him that needs, will in time learn not to receive from those to whom he has to give."[50]

The fact that the Apostle Paul had the power to renounce his right, namely, of having benefit from preaching the Gospel proves that he understood the problem of poverty and wealth in terms of eschatology presented both in the *Gospel of Luke* and in the *Acts of the Apostles*.[51] Luke points out that the Apostle Paul didn't use his ministry as a pretext for getting material advantages[52]. That's why his attitude with regard to the reward for the ministry of the priests in Ephesus may be summed up in the words of our Saviour: "It is more blessed to give than to receive" (Acts 20,35).[53]

---

[49] DIDYMUS THE BLIND, *Catena on the Acts of the Apostles* 20.34, in J. A. Cramer (ed.), *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum,* vol. 3, Clarendon Press, Oxford, 1840, vol. 3, pp. 341–342: "These words are spoken to the leaders of the church so that, in addition to the other things, they might judge themselves imitators of Paul by refusing to accept money. This is quite obvious from the words that follow: «I have given you example in all things that those who toil must come to the help of the weak» and provide for them. If the words of the Lord should be remembered, they will provide the principle: «It is better to give than to receive» Let giving be preferred by bishops." See also F. MARTIN & E. SMITH, *Acts,* p. 257.

[50] Cf. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the Epistle of Paul to Titus,* NPNF 1.13, 542 = IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Titum homiliae* 6, PG 62, 697).

[51] St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the first Epistle of Paul to Timothy* 11, NPNF 1.13, 443 = IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam primam ad Timotheum homiliae* 11, PG 62, 656: "If thou wouldest be truly rich, become poor. For such are the paradoxes of God. He would not have thee rich from thy own care, but from His grace. Leave these things to Me, He says; make spiritual things thy concern, that thou mayest know My power. Flee from that yoke of slavery, which riches impose. As long as thou cleavest to them, thou art poor. When thou despisest them, thou art doubly rich, in that such things shall flow in upon thee from every side, and in that thou shalt want none of those things, which the multitude want. For not to possess much, but to need little, is to be rich indeed. The king, so long as he wants aught, differs not from the poor man. For this is poverty, to stand in need of others; and by this argument the king is poor, in so far as he stands in need of his subjects. But he that is crucified, to the world is not so; he wants for nothing; for his hands are sufficient for his subsistence, as Paul said, «These hands have ministered to my necessities, and to them that were with me» (Acts 20, 34) These are his words who says, «As having nothing, yet possessing all things» (2 Cor 6,10) This is he who was thought a God by the inhabitants of Lystra".

[52] Thomas R. SCHREINER, *New Testament Theology. Magnifying God in Christ,* Baker Academic, Grand Rapids, 2008, 764.

[53] "It is more blessed to give than to receive" is not found among the words of Jesus recorded in the Gospels. The fact that the quotation of Jesus' words is identical to Peters words in Acts 11,16 "I remembered the word of the Lord," which in turn are found only in Acts 1,5 and not in the Gospels, lets us understand that the expression would belong to the post-paschal institutes of Jesus. See 1 Clement 2,1: "Moreover, you were all distinguished by humility, and were in no respect puffed up with pride, but yielded obedience rather than extorted it, and were more willing to give than to receive." (CLEMENT of Rome, *The First Epistle of Clement to the Corinthians* 2, in Philip

The primary intention of the text is to serve the weak[54] but the words may have a much deeper meaning. They suggest that the blessing of the superiority of the giving action is comparable with that of receiving.[55]

In the cultural context of Greco-Roman society, the pagans' feeling was the reverse of this blessing: "ἀνόητος ὁ διδούς, εὐτυχὴς δ' ὁ λαμβάνων" – "the giver is crazy, but the recipient is lucky".[56] In this sense, both the words of our Saviour and of Paul's exhortation to the Ephesian πρεσβύτεροι have to overturn a well-established principle of the reciprocity, "giving and receiving".[57] Οἱ πρεσβύτεροι were going to help those who could not return anything in the society and, by implication, could not receive either. Here is the practical expression of the Gospel – they had to give without waiting to receive anything in return. Thus, in the light of the Apostle Paul's intention, οἱ πρεσβύτεροι (οἱ ἐπισκοποι) will become, by their attitude, the model for the church life having the task to change a society.

Interpreting the words and the attitude of the Apostle Paul, Clement of Alexandria speaks about the importance of sacrifice in the life of those who live according to the *Pedagogus* teaching: the sacrifice is a "well thought-out principle of what needs to be done for the administration and dividing the estate". In this context "rich is not the one who has and kept something, but the one who gives something; the happy man is attested by the giving action and not by that of keeping".[58]

St. Basilius, the Great reveals Paul's motivation in his ministry: "what is characteristic those who love the Lord, is to take care of those who learn with all in mind to keep, even unto death, the teaching of their Saviour (1 Thess 2,1; 1 Thess 2,9–12)."[59] Therefore, "it is suitable that the word of *proiestos* shall appear to all in

---

Schaff (ed.), *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus* [The Ante-Nicene Fathers 1], CCEL, Grand Rapids, 1997, 5 = S. CLEMENS, *Epistola I ad Corinthios* 2, PG 1, 209).

[54] A. FITZMYER, *The Acts of Apostles,* 682. Vezi i J.-L. D'ARAGON, "'Il faut soutenir les faibles' (Actes 20:35)," *Sciences ecclésiastiques* 7 (1955), 5–22, 173–203; cf. *Scuola cattolica* 83 (1955), 225–240.

[55] See AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Epistulae* 82,6, in *The Letters of S. Ambrose, Bishop of Milan,* translated with notes and indices, Oxford, 1881, 467: "Better surely for priests are the losses than the gains of the world."

[56] ATHENAEUS, 8.341f, in Charles Burton GULICK (ed.), *Athenaeus – The Deipnosophists (Greek),* vol. 4, p. 48.

[57] B. WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary,* Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 626.

[58] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus* 3.35.5, GCS 12, 257.

[59] Sf. VASILE CEL MARE, *Regulile morale* 70.19, PSB 18, 176 = BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales 70.19, PG 31,836.* In the same sense, he adds, referring to "the needs of those who have believed, we have to be merciful and we have to take care of them" (Sf. Vasile cel Mare, *Regulile morale* 70.21, PSB 18, 177 = BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales 70.21, PG 31, 838).* St. JOHN CASSIAN (*Conference* 23.5.4–6, in *Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers in Translation* 57, Paulist Press, Mahwah, 1946, 795) says: "And although for this there were great rewards for his merits prepared, yet [Paul's] mind, however holy and sublime it might be, could not help being sometimes drawn away from that heavenly contemplation by its attention to earthly labours. Further, … he saw himself enriched with such practical fruits, and on the other hand considered in his heart the good of meditation and weighed as it were in one scale the profit of all these labours

the image of every well, being he the first who performs what he learns."[60] Applying the principle of Acts 20,34–35 to the responsibilities of Church leaders, St. Basilius the Great recalls that the lack of labour for the spiritual ministry can result in great disharmony,[61]warning, at the same time, that the ideal of spirituality can be sometimes pretext for laziness.[62]

In the 4th century A.D., St. Epiphanius observes that the attitude of Apostle Paul in Acts 20,34 is wrongly interpreted by Gnostics as being an argument for an immoral behaviour.[63] Instead, he uses this text as an argument to criticize the "inactivity, lack of work, the food on wrong times and the state of drones" of some heretics who attacked the Church.[64]

St. John Chrysostom may be the only one, who understood the best the responsibility of the Church leaders (οἱ πρεσβύτεροι) of Ephesus in the light of Acts

---

and in the other the delights of divine contemplation. For a long time he had corrected the balance in his breast, while the vast rewards for his labours delighted him on one side and on the other the desire for unity with and the inseparable companionship of Christ inclined him to depart this life. At last in his perplexity [Paul] cries out and says, «What I shall choose I know not. For I am in a strait between two, having a desire to depart and to be with Christ, for it were much better: but to abide in the flesh is more necessary for your sakes» (Phil 1,22–24). Though then in many ways he preferred this excellent good to all the fruits of his preaching, yet he submits himself in consideration of love, without which none can gain the Lord; and for their sakes, whom hitherto he had soothed with milk as nourishment from the breasts of the gospel, does not refuse to be parted from Christ, which is bad for himself though useful for others. For he is driven to choose this the rather by that excessive goodness of his whereby for the salvation of his brothers he is ready, were it possible, to incur even the last evil of an anathema" (See F. MARTIN & E. SMITH, *Acts,* 257).

[60] Sf. VASILE CEL MARE, *Regulile morale* 70.18, PSB 18, 172 = BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales* 70.10, PG 31, 825.

[61] Sf. VASILE CEL MARE, *Constitu iile ascetice II* 4.1, PSB 18, 483 = BASILIUS CAESARIENSIS, *Asceticon magnum II* 207, PG 31, 1272; Sf. VASILE CEL MARE, *Regulile morale* 42.2, PSB 18, 286 = St. BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales* 42.2, PG 31, 761.

[62] Sf. VASILE CEL MARE, *Regulile morale* 37.1, PSB 18, 277 = BASILIUS CAESARIENSIS, *Regulae morales* 37.1, PG 31, 749.

[63] EPIPHANIUS Constantiensis, *Ancoratus* 26.11.2, în GCS 25, p. 289. See also *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books I (Sects 1–46)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 63), translated by Frank Williams, second, revised edition, Brill, Leiden / Boston, 2009, p. 100: "[They do] any number of other [things] and it is a misfortune to speak of their mad behaviour in them. Some of them do not have to do with women, if you please, but pollute themselves with their own hands, receive their own dirt on their hands, and then eat it. (2) For this they cite a slanderously interpreted text, «These hands sufficed, not only for me, but also for them that were with me» [Acts 20,34] – and again, «Working with your hands, that ye may have to give also to them that need» [Eph 4,28]."

[64] EPIPHANIUS Constantiensis, *Panarion* 80.4.2, in GCS 37, p. 488. See also *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Books II and III. De Fide* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 79), translated by Frank Williams, second, revised edition, Brill, Leiden / Boston, 2013, 648: "4,1 But they got this harmful doctrine from the extreme simplicity of certain of the brethren. For some who are brothers of mine, and orthodox, do not know the moderation of Christian conduct, which tells us to renounce the world, abandon our possessions and property, sell what we have and give to the poor – but really to take up the cross and follow, and not «be» idle and without occupation and eat at the wrong times, and not «be like» drones (2) but «work with one's own hands,» [1 Cor 4,12; 1 Tes 4,11] like the holy apostle Paul who renounced the world. Though he was the herald of the truth «his hands sufficed not only for himself, but also for them that were with him.» [Acts 20,24]".

20,33–35 eliminating the tension between liturgical ministry and the work with their hands to help the weak: "he [Paul] is speaking here of the spiritual work. For it is truly spiritual, that one should by working impart to others, and there is nothing equal to this".[65] Interpreting the spiritual aspect of the work, St. John Chrysostom makes an analysis of the spiritual steps with reference to earthly goods: "The first step is to cast off one's own possessions; the second, to be sufficient for oneself; the third, to provide for others as well; the fourth, for him who is preaching and therefore has a right to take or not to take. Therefore, Paul is far better than those who have merely given up their possessions."[66]

4. CONCLUSIONS

1. In the Old Testament, there was a category of old men consecrated by the Spirit's power for a special ministry of people alongside the priests.
2. Taking this reality into account, it is difficult to accept that, in the Early Church, there was no particular category among the Christians that was dedicated to fulfill those ministries which belonged to the liturgical and sacramental dimension of the Church.
3. Therefore, οἱ πρεσβύτεροι of the Church from Ephesus, called by Paul to Miletus, (must?) have been sacerdotal priests and not laity leaders of the Christian community of Ephesus.
4. It is obvious that Acts 20,33–35 doesn't speak about the responsibility which the community has for a consecrated church minister but speaks about how the sacramental duties and responsibilities of Church leaders (οἱ πρεσβύτεροι) are combined with "working hands" for the weak in the Church.

[65] St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the First Epistle of Paul to Thessalonians* 6, NPNF 1.13, 348 = IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam primam ad Thessalonicenses homiliae* 6, PG 62, 429: "Where are those, who look out for work that is spiritual? Seest thou how he takes from them every excuse, saying, «with your hands»? But does one practice fasting with his hands? Or watchings all night? Or lyings on the ground? This no one can say. But he is speaking of spiritual work. For it is truly spiritual, that one should by working impart to others, and there is nothing equal to this."

[66] St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the Acts of Apostoles* 45, NPNF 1.11, 274 = IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Acta apostolorum homiliae* 45, PG 60, 316. See also, F. MARTIN & E. SMITH, *Acts,* 256.

The Biblical References of Money and Coins

Imre Tokics

1. The appearance of money and coins

The appearance of money and especially coins was essential due to the trade between the ancient cities and countries since there was need for a reliable means of payment that could be easily stored and also which was appropriate for everyday use.[1] In trade, the value of products were exactly defined and stated by the use of coins. In Old Testament times, the first coins were used around the 7th century BC.

The issuing of the first coins can be traced back to Gugos, the Lydian king, who was reigning around 687 B.C.

Besides money, the world has the Phoenicians to thank for writing, and Byblos for "scrolls as books" and also for establishing the first significant navigational technology.[2]

The first coins were oval shaped and made of electrum[3], and one side of these coins was officially stamped, in other words, they were given an official sign. Gugos' example was soon followed by the Greeks. Money and coins became widely used and accepted through the traders in the entire Mediterranean region within two or three centuries.[4] The value represented by money also served the glory of a kingdom, city, or king; that is why they made huge efforts to manufacture valuable and aesthetic coins. The precious metals necessary for producing coins were provided by the Asian mines, but the rivers in the Near-East were so rich in gold that they could be used as resources as well.

In earlier periods, trade was possible through the exchange of precious metals used as substitute for money, which were named proto-money.[5] Different woollen and linen materials, wood and food such as barley and dates were used as trade exchange even in early times.[6]

---

[1] László Medgyessy, *A kijelentés „néma" tanúi. Bevezetés a bibliai numizmatikába* (Budapest, 2007), 21. More in: Roland de Vaux, *Az Ószövetség Népe, Izrael Vallásos Élete* (Budapest: Adventista Teológiai Főiskola, 1994) 67.

[2] Gönci et al., *Egyetemes Jogtörténet I* (Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999), 40.

[3] The first coins were made of electrum, a mixture of gold and silver, where silver made up at least 20 %.

[4] László Káplár, *Ismerjük meg a numizmatikát* (Budapest: Gondolat Kiadó, 1984), 29.

[5] Medgyessy, *A kijelentés „néma" tanúi. 21.* The author lists some types of proto-money: Attican metal spits, obuluses. It is believed that these proto-money pieces were first minted around the 8th century B.C.

[6] Vaux, *Az Ószövetség Népe,* 66.

Animals also were exchange commodities in ancient markets.[7] As we know, there was a period when the means of exchange were precious and coloured (semi precious) stones. The exchange was realized through long bargaining and negotiations, meaning that bargaining became part of a fair exchange and business.

Later, precious metals such as gold, silver, and also copper appeared in trade, which became the official means of exchange and soon they were the foundation of the first coins. The first encounter with money as official method of payment could be seen in private trading, then, later, as a second phase, the king ordered for money to be issued. In ancient times not only did they measure the weight of precious metals but also checked their quality. Every seller and buyer carried a special but very practical pair of scales, which could be used to check the weight of the gold and silver they were using. They also carried the authorized stone and metal weights. The laws of the Torah[8] dealt with using false scales and measurements severely.[9]

The first monetary units were named after the units of weight used at that time. The first coins used and found were also named using the units of weight of that period. The first coins were given impression and they were lighter than the golden and silver shekel.[10]

The ancient money was a precious metal means of payment, but we have to differentiate between money and coins. Coins were money whose weight and precious metal content was guaranteed by the issuer. The issuer could be a smaller community or the king of a city-state, but it could also be the clerics of a sanctuary.[11]

In Israel, the oldest coin ever found by archaeology could have been the Attican silver tetradrachma issued around the middle of the 6th century BC, which was found in Jerusalem. During the Persian era[12], in the 5th and 4th centuries BC, Judah as a province acquired the right to mint its own silver coin and also to put it in circulation. The value of this silver coin was adjusted to the official shekel and it was thus circulated.

---

[7] Retail sale took place in markets, where farmers exchanged their products with industrial merchants and their products. There was no official commercial class in Israel until the end of kingdoms. More in: Károly Tóth, *Régiségtani és Néprajzi Adalékok.* In Jubileumi Kommentár, 123.

[8] Géza Vermes, *A Qumráni Közösség és a holt-tengeri tekercsek története* (Budapest: Osiris Kiadó, 2005), 205 shows that the Torah was given to Moses by God, who gave it then to Josuah, then it was inherited by the judges, then the prophets, and the prophets then gave the Torah to the members of the Great Council. This latter was the leading council of Israel after the Babylonian exile. More in: Millar Burrows, *A Holttengeri Tekercsek* (Budapest: Gondolat Kiadó, 1961).

[9] See Deut. 25:13.

[10] More in: *Kézikönyv a Bibliához* (Budapest: Lilliput Könyvkiadó Kereskedelmi Kft, 1992), 108.

[11] In the region of the Near-East, the issuing of coins was first introduced by Persia. Gold coins were minted by the king, silver by the Persian provinces. In Old Testament times and especially in the Persian period, the scripts mention gold drachma and silver maneh. See: Ezrah 2:69; Neh. 7:69. More in: Herbert Haag, ed., Bibliai Lexikon, 1470–1471 columna.

[12] In the times of the Persian Empire, Darius I issued a type of coin which was named daricus and was an 8.4 gram gold coin. See more: Ezrah 2:69. More in: Tóth, *Régiségtani és Néprajzi Adalékok,* 126.

It was not easy, though, to define the values and exchange rates of the ancient coins since they did not only measure the weight of silver and gold. Beyond this, the value of the money issued by smaller countries was less than that of the money of a strong and powerful empire. The expansion of Hellenism changed the rights of money issuing in Israel. Alexander the Great deprived the Jews of the right to issue their own money, and the only official coins circulating in the Empire were the Attican based Greek coins. This meant that Israel practically lost its economic and political independence.

Coins then changed significantly due to the Greek influence. The gold stater and silver drachm[13] squeezed all other types of money out from the Near-East region, in other words, they became unique[14] as means of exchange and in everyday use.

As a result of this rivalry among the types of money, soon a rank was formed that was accepted and recognized by all merchants. Among others, the beauty, the weight, and reliability of the money were also important.[15] Every country was striving to have their national "currency" accepted and recognized in markets and monetary systems.

2. COIN MANUFACTURING

The technical descriptions of coin manufacturing from ancient times are not available to us; therefore, experts today are forced to base their studies on assumptions related to the technology and the ways how these silver and gold coins were made.

It is widely believed that the first coins were not manufactured in mints but rather in foundries. They melted the gold, silver, or sometimes copper, then they added some alloy metals, and finally they poured it into stone carving forms. After that they unified the weights of these coins, chiselled the heavier coins until they reached the desired weight.

Naturally, on the coins they placed pictures, script, and symbols that contained the name and description of the issuing country and its ruler. One interesting fact was that pictures, script, or images were inserted only on one side of the coin; the other side was blank.

Higher professional skills were needed with the emergence of minting. They had to produce such negatives in the shaping of dies (in minting)[16] that fundamentally defined the physical form of the coin. The dies (the negatives for minting coins) were carved by ancient carvers very accurately, first into iron, then into bronze, and finally into steel.

---

[13] The weight of gold stater and silver drachm was 4.3 grams.

[14] There were other larger units formed, more exactly the didrachm (two drachms) and the tetradrachm (4 drachms), the latter mentioned earlier as the oldest coin found in Israel.

[15] The "king" of ancient coins was "Athens' owl", followed by Alexander the Great's drachm. We have to mention the Tyrus shekel which contained 90 % pure silver. This latter was made from such pure silver that it was accepted even in Jerusalem as a tax for the temple.

[16] The dies were the negative prepared tools for the two sides of the coin. They had to be really hard so that the script and image could be accurately printed on the manufactured coin.

The next step in money manufacturing was to produce properly alloyed base material, which meant making lens-shaped mouldings of exactly the same weight and composite, which then were shaped into disks through hammering. The hot metal ball was placed into the bottom die, which was placed on a heavy anvil, and then they hit the top die strongly. If the hit was not accurate and strong enough, the coin was considered waste. This work required a lot of practice, strength, and experience, and also the quick and coordinated work of at least two but, in certain cases, three workers. The final shape and thickness of the coin had to be achieved in one hit. The waste coins were melted down and reused.[17]

The abrasion of dies was an important problem. Thus, a great number of carvers were available and working to ensure there were enough tools for money manufacturing. However, the inscriptions, pictures, and symbols on the manufactured tools were not identical, only similar. Therefore experts find differences between coins of the ancient world when they put them under microscope or magnifying glass.

In Israel there were more types of money in circulation at the same time. At the end of the intertestamental era, merchants had three different official types of money: first, the traditional Greek coins, secondly, the Roman coins manufactured in the mints of the Empire, and finally the local, Israeli bronze coins. Besides these, the tax for the temple[18] meant a fourth type of "currency" in money circulation.[19]

Let us examine the purchase value[20] of money, how much people earned a day:

- ✦ Hillel Rabbi's teacher's salary was 0.5 denarios in the school founded by him
- ✦ In the same school, the doorman's wage was 0.25 denarios
- ✦ Copiers earned 2,0 denarios
- ✦ Nurses earned 2,0 denarios – the Samaritan offered the same amount to the innkeeper
- ✦ An agricultural worker's wage was 1,0 denario
- ✦ The weavers making the priests' holy clothes earned 8,0 denarios
- ✦ Roman soldiers in the legion earned 1,0 denario

Expenses necessary for everyday life:

- ✦ a loaf of bread cost 16 prutot[21]
- ✦ one amphora refined Galilean oil cost 1 drachm[22]

---

[17] Medgyessy, *A kijelentés „néma" tanúi,* 21–22.

[18] The temple tax was 2 drachms on a yearly basis. The problem with the Tyrus shekel was that the quality of the coin met the standards, but the pictures and images on the coins were prohibited by the Torah. More in: Tibor Grüll, *A Kövek Kiáltanak. 50 Történeti Dokumentum az Újszövetség Tanulmányozásához* (Szent Pál Akadémia, 2009), 174–175.

[19] Ibid., 30.

[20] Based on the views of outstanding expert in Talmud and Jewish philosopher Daniel Sperber, *Money and Prices,* 2nd ed. with supplement (Bar-Ilan University Press, 1991), and Medgyessy, *A Kijelentés néma tanúi*.

[21] 1 denario –one Roman silver– was worth 192 prutot, which was Jewish bronze money.

[22] 1 denario was 1 drachm at the exchange.

- one bunch of quality grapes was 8 prutot
- one pomegranate or lemon was 1 prutah[23]
- An abundant meal, dinner or lunch in an inn cost 16 prutot
- One set of under- and overclothes was 4 denarios
- Praying scarf 10–20 denarios
- The high priest's clothes were 10–20 thousands denarios

Live animals, after the bargain, cost:

- A lamb cost 4,0 denarios
- A donkey foal cost between 2–4 denarios
- A billygoat was 8,0 denarios
- A calf was 20 denarios
- An ox cost 100 denarios

Costs related to households:

- Renting an average house was 4,0 denarios a month
- An oil lampion was 1,0 prutah

At times, when the economy was not in recession, work had its value, but during inflation work and money became devalued too. However, in ancient economies everyday inflation was not known since prices and costs probably did not change for generations.

3. SMITHERY

Smithery or smithcraft developed during the 2nd millennium BC in the Tiger and Euphrates cultures and in Egypt. Israel already knew about smithery during their Egyptian stay. Smithery was one of the most important professions in every nation. Smiths manufactured the tools for their everyday use as well as the arms and armoury. Several Biblical references can be found about smithery: Deut. 8:9, Isaiah 2:4; 44:12; 1 Samuel 13: 19–21, Joel 3:10, Micah 4:3. Iron was so valuable during the conquest that the people of Israel had to consecrate every gold, silver, copper, and iron tool to Jehovah, God of Israel. Josuah 6:19

The wheelwrights worked together with the smiths, the wheelwrights being the professionals who worked on wheel and coach manufacturing and repair. The best smiths became the first minters. Later on, the professionals working in mints separated completely from smiths. No significant community existed without a smith.[24]

[23] Prutah is the singular, prutot is the plural form.

[24] Béla Takács, *Mesterségek és foglalkozások a Bibliában* (Budapest: Kálvin János Kiadó, 1993), 32–34.

4. THE COPPERSMITH

The Scriptures mention a very interesting fact already in the ancient history:

And Zillah, she also bare Tubalcain, an instructer of every artificer in brass and iron...
Gen. 4:22

The equipment of the holy sanctuary: bowls, dishes, shovels, forks, and pans were all made of copper. The altar was surrounded by a fence, and the base of the pillars was also made of copper.

We can mention as an interesting fact that Moses himself had to make the serpent of brass that he had to put on a pole. Numbers 21:1–9

Solomon used up a lot of copper and brass while building the temple. Copper mining was so significant at the time of Solomon that the king himself gave unlimited quantities of copper to the coppersmiths of the Tyrus king, Hiram. 1 Kings 7:40–47. Meanwhile it needs to be mentioned that in Old Testament texts there is no such expression as "bronze", the word "brass" is used instead. Pure copper was used only in exceptional cases, only for making certain dishes.[25] Pure copper was really expensive that is why coins were usually minted from it. When Ezra left Babylon with the first group to return home to Jerusalem, they took with them two finely manufactured and perfectly polished brass dishes as well as other valuable gifts for the sanctuary to be built there, and the two dishes were more valuable than pure gold. Ezra 8:27 Nebuchadnezzar saw an image in his dreams, which was partly made of brass. Dan. 2:32. Coppersmithery is still flourishing in the Near-East region, even today.

5. THE CRAFTSMEN

The economic influence of city life had a good effect on the increase of the number of craftsmen. Different professions developed in certain city districts: miller, baker, cook, weaver, barber, potter, minter, locksmith, and jeweller.[26] The items made in family businesses were then traded and exchanged in fairs, locally, or in other more remote places. These small guild-like businesses often hired hands, servants, or slaves who were apt to do the job.

In Israel, the practice of adapting the same trade or profession in different city districts or villages was widespread. Every trade had its traditions and secrets that were passed from fathers to sons. The city of Beth-Asbea in the south of Judah specialised in making textiles.

---

[25] Ibid., 50–52.

[26] The Hebrew חרש expression means working with metal, wood, and stone. Neh. 11:35 mentions the valley of tradesmen.

As part of later development, after the exile, the guilds working close to each other formed groups, and they called themselves family or nation, and the craftsmen were called sons. During the intertestamental period weavers even built a separate synagogue.[27]

6. COIN FORGERY

The earliest appearance of mints shows the modern world an interesting way of how people were thinking then. Emperors wanted to increase the authority of coins by placing the first mints close to sanctuaries, holy places, and temples.[28]

In the beginning, anybody could observe the secrets of coin manufacturing since this process was made open to the public. However, a little later, money manufacturing was made top secret since, at the same time as the spread of minting, forgery became more and more common. As mentioned earlier, coins were not completely uniform as differences could be seen on officially produced coins too. That is why coins made by forgers were easily introduced into the circulation. We also know that countries and states often created inflation by their attitude and thus caused more harm than the forgers who were in minority.[29]

All the phases of money manufacturing were supervised by elected officials in mints. It often occurred that coins were maimed or "shaved". This meant a process of filing round the edge, and the precious metal gained thus was sold with great profit. During archaeological excavations, some coins were found that showed deep cuts. These were inflicted before the money was introduced into an economy. The people who caused the "damage" were the moneychangers, who checked in this way whether a specific coin was false or not.

7. UNITS OF WEIGHT IN THE BIBLE

In order to measure things, scales or balances were used. Measuring was expressed by the Hebrew word shakal, where the coin name shekel originates from. It must be mentioned that the weight units used for measuring were also called shekel. The weights were made of stone, thus they were called "eben".[30] In the time of Greek

[27] Vaux, *Az Ószövetség Népe,* 50.

[28] The first classic Greek mint was placed next to the Theseus temple on the Agorah in Athens, while in Rome, the first Roman mint was built on the Capitol, close to the goddess Juno Moneta's sanctuary.

[29] Medgyessy, *A kijelentés „néma" tanúi,* 23–24.

[30] The softer, lighter weights were called *abne kis,* like in Proverbs 16:11. Honest scales and balances are from the Lord; all the weights in the bag are of his making.

culture, these weights were no longer made of stone but of lead. Gold and silver, similarly to money, were measured.

> *"Wail, you who live in the market district, all your merchants will be wiped out, all who trade with silver will be ruined."* Zephaniah 1:11

Naturally not only gold and silver, but also bronze and iron were measured as well as spices, which were considered a part of everyday wealth. (Ex. 30:23)

Let us examine what monetary units and units of weight were used by the people of the Old Testament to measure wealth and valuables.

1. The word *talent*[31] is mainly used in Kings and Chronicles
2. The expression *minah*[32] can be found only in later books. It was used to measure gold and silver and was almost half kilogram (450 grams).[33]
3. Shekel was the most commonly known monetary unit in Biblical times. We know several different types of shekel from the Old Testament:
   1. the common shekel
   2. the so-called holy shekel
   3. in 2 Sam. 14:26 there is a mention of royal shekel[34]

According to the Talmud[35], the common and holy shekel rated by 1 to 2.

4. The beka *(part, slice)* meant only half of a shekel. This expression was not often mentioned in the books of the Bible.[36]

---

[31] The original meaning of talent is: round plate, disk shape. It is mentioned once only, in Ex. 25:39 in the whole Pentatheuchos: All these things were made of one talent pure gold.

[32] The Hebrew word minah originally means *to count*.

[33] The word appears in the Old Testament: 1 Kings 10:17, Ezrah 2:69, Neh.7:70, Ez. 45:12.

[34] The units of weight found at archeological excavations bore inscriptions and signs. The open eight, according to Yadin, Y., was the emblem of the Judean king, therefore it marks a royal shekel. Two or four cuts on the units of weight mean that their makers signalled the twofold or fourfold use of the standard measurement. More in: Haag, *Bibliai Lexikon,* 1610 columna.

[35] The word Talmud means: doctrine, teaching, learning. It has two main parts: the Mishnah and the Gemarah. There are two forms: the Babylonian Talmud and the Jerusalem Talmud. The Talmud of Jerusalem is the older and historically more significant one. However, the Babylonian Talmud, closed in 499 AD, is still a valid one among orthodox Jews. Both Talmuds contain regulations and commandments for all the areas of life, as well as interpretations and proverbs. We can also find abundant scientific Jewish exegeses. It is the other holy book besides the Tanach. The first scientific edition of the Jerusalem Talmud was in Venice in 1523 by Bomberg preceded by the publishing of the Babylonian Talmud in 1520, also in Venice by Bomberg.

[36] The word beka was very rarely used in the Old Testament, found only in two places: Gen. 24:22, Ex. 38:26.

5. The gerah[37] *(meaning grain)* was originally one twentieth of a shekel, according to Ex. 30:13

Each one who crosses over to those already counted is to give a half shekel, which weighs twenty gerahs.

6. The Hebrew *pim* was a unit of weight too and means two-thirds.
7. The word *kesita*[38] as a unit of weight is still not understood or interpreted[39]. It appears in Gen. 33:19
   For a hundred pieces of silver he bought from the sons of Hamor, the father of Sechem, the plot of ground where he pitched his tent.

We also need to mention the Babylonian measurements since they quite often come up in Bible stories. Here we have to mention that in the Babylonian metric system the number 60 was predominant; the way of measuring the time in sixty minutes probably originates from the Babylonian metric system.

Based on Ex. 38:25–27 we can conclude that a talent was three thousand shekels, which was 60 minahs. One minah was worth 50 shekels[40]. One Babylonian talent weighed 30.3 kilograms while one shekel was 8.416 grams. The problem is even bigger when we consider that the royal measure was always double the non-royal measure. It is an interesting fact that Josephus Flavius in *The History of the Jews* 14,7,1 implied Babylonian shekel[41] while it was already the Roman era.

[37] Researchers agree that the Babylonian exchange of gerah was 1 to 24, so it was even weaker than 1 to 20. More in: Haag, Bibliai Lexikon, 1608–1609 columna.

[38] The word kesita appears in Joshua 24:32 and Job 42:11.

[39] Besides the word kesita, the different variations of shekel are still unknown, as Gen. 23:16, 2 Sam. 14:26. Vaux, *Az Ószövetség Népe,* 66. underlines the idea that kesita was not the fathers' monetary unit but a kind of measurement, which is still not known today.

[40] According to Ex. 21:32 and paragraph 251 of the Codex Hammurabi we can see that one minah was worth 60 shekels, but if we compare that to Deut. 22:19 and 2 Kings 15:20, then a minah was 50 shekels.

[41] Josephus Flavius considers that a minah was worth 2.5 Roman pounds.

Economy and Business in the Bible

Michał Wojciechowski

The Bible contains many pieces of historical information on economic life: money, property, agriculture, production, trade. It is possible to reconstruct the economic history of the biblical times and to present the economic activity in social context.[1] In this article, however, I shall concentrate on the moral judgments of the Bible concerning business and, in a border sense , economic activity.

The background of the question of the biblical look on business is the perception of material goods and of work.[2] The Bible protects private property through the commandment *You shall not steal* and through many other sayings. It treats work as a moral obligation,[3] even if in the context of economy we should look at work as the source of material goods. These questions are large, but without presenting them, even in a sketchy manner, the biblical sayings on business would remain without a background.

Therefore I shall start with some remarks on property and work in the Bible and, next, pass to biblical texts allowing us to evaluate business activity. The texts will be presented with their exegetical, i.e. literary and historical interpretation. The conclusions will be synthetic, theologico-biblical, including elements of actualization. Already in the Bible, we shall find some reasons for positive opinion on business activity, even without making an appeal to modern economic and ethical theories. [4]

1. The framework of business

a) The importance of property

As the Bible avoids abstract language, the general notion of property cannot be found in it. It simply knows about things belonging to somebody. The corresponding texts presuppose private property and the rights of the owners. Private property can be interpreted as family property, because, even if being at the disposal of the head of the family, it served its subsistence.

[1] The basics in books on the Old Testament institutions. Cf. Muth, *Economic Influences;* Glass, *Land*.

[2] Wojciechowski, *Etyka* (with a bibliography).

[3] Cf. e.g. de Coninck, *L'homme;* da Silva, *Conception;* Göran, *Work;* Patterson, *Work.* Brown, *Whatever. Interp.* 55/3 (2001), p. 271–284.

[4] Cf. e.g. Grudem, *Business*.

The main confirmation of these principles is the commandment *You shall not steal* (Ex 20.15; Deut 5.19).[5] In the context of the Decalogue, the right to property appears as one of the principal human rights,[6] next to the right to life and to family ties. The legal ownership is meant and not a possession resulting from theft or dishonesty. The commandment has a negative form, *You shall **not** steal,* it forbids, but its content results from the positive evaluation of owning goods. This commandment is closely related to the last one forbidding to desire things belonging to a neighbour. More exactly, taking into account the meaning of *hamad* in Hebrew, the last commandment forbids trying to obtain such things and not to desire them in mind.[7]

Sometimes the Bible mentions the rights of the owner directly. Political power is not authorized to deny them, as the story of Nabot's vineyard shows. Two sayings are of more importance, and both are frequently mistranslated at the expense of the idea of the free ownership.

In Matt 20.15, the owner of the vineyard, representing God, says to the dissatisfied workers: *Am I not allowed to do with my belongings whatever I wish?* In Acts 5.4 Peter comments the case of Ananias: *When they were yours, they were yours; and when sold they depended of your choice*. The biblical authors accept the classical notion of property, which presupposes making a free use of owned things freely. If we take into account the biblical approval of human freedom, it allows seeing the free market economy as morally better. [8]

It should be said in this context that collective property has only a marginal function in the Bible. In the Old Testament, the temple belongings are mentioned. In the New Testament, we have a collectivist experiment undertaken by the Jerusalem community (and only there). In both cases, religious motivations stood behind such solutions and not economic or social ones. The Jerusalem community was similar to a convent and not to a kibbutz; it was intended to be spiritually fruitful and not to produce.

As for state property, known in the form of royal property, it should be limited according to the Law (Deut 17.17). High taxes are severely criticized (1 Sam 8.11–18; Prov 29.4) although the principle of paying taxes to the rulers is approved (Mark 12.17 par.; Rom 13.6). [9]

---

[5] To diminish the importance of this commandment, it was sometimes translated incorrectly as "do not kidnap". Theft, described with verbs *ganab* and *klepto,* is mentioned in the Bible nearly hundred times, but stealing a person is meant only twice (Exod 21.16; Deut 24.7). This obviously false interpretation has found way into the document of Pontifical Biblical Commission of the Bible and morals (p. 30), what is regrettable.

[6] There is a considerable discussion on the human rights in the Bible. My article with bibliography: Wojciechowski, *Biblia o prawach.*

[7] In Hebrew, thinking on human life and ethics concentrates on actions rather than on internal attitudes, and Greek thinking tends towards the reverse, to ethical intellectualism. The same word "to desire" sounds differently in these two worlds, referring either to actions or to emotions.

[8] My book: M. Wojciechowski, *Moralna*. Cf. Sirico, *Defending;* Lindenberg, *Free Market;* Hannafey, *Entrepreneurship;* Tosato, *Cristianesimo*.

[9] Wojciechowski, *Biblia o państwie,* 66, 98–102, 115, 134–137, 143–147.

B) THE ORIGIN OF MATERIAL GOODS

They stem finally from God, who created this world. Later, they were given to humans, who are to rule the world (Gen 1.26–29 etc.). It means that these goods are by nature good and useful and that they should neither be misused nor destroyed. Multiplying them appears as a continuation of creation and a service to the fellow men.

How could they be used and increased? In the antiquity, the basic good and the source of living was the possession of land. The economy was based on agriculture. Laws regulated in detail the matters related to land property. In Israel, land was transmitted mainly through heritage, considered to be the most noble and proper way of gaining property. Biblical laws tried to break the concentration of land in the hands of the rich.

The parallel way to the material goods is work. Well-being is the result of work (cf. Prov 10.4; 14.33; 28.19). Working is an obvious duty (1 Thess 4.11; 2 Thess 3.10–12). In a society, where small landowners prevailed in the villages and craftsmen and small merchants in the towns, an association of property and work was very natural. Accordingly, the economy based on private property and work is natural and healthy.

There was, however, a problem with bank interests, the capital gains. Later Christian tradition looked at them with suspicion because of the biblical condemnation of interests (Exod 22.24; Deut 23.20; Lev 25.35–37; cf. Ps 15.5). Each banking was interpreted as usury.[10] It remained in conflict with both ancient and modern bank practice.

However, the biblical rules were conceived more narrowly. The biblical laws referred to the loans to relatives, friends, and neighbours. They were not investments but a form of help to the poor people in trouble (Exod 22.24; cf. Luke 6.34; 1 Tim 6, 17–18). Generalizing these principles on investment banking and on business was a mistake. Any interpretation of biblical texts must take into account the situation meant by biblical authors.

Moral judgements on banking must be formulated in relation to the aims it serves. Firstly, crediting improves the access to goods, and it helps people as their consumers. Next, the income of banks stems finally from the work and practical thinking necessary to produce the capital which is to be lent. Banking with moderate interests and honest conditions is just and useful. In the Bible itself, in the Parable of Talents, Jesus approved bank interests (Matt 25.27).

C) THE PROPER USE OF GOODS

Biblical teachings on the use of material goods help to show, what the aim of economic life is: it *serves* people satisfying their important material needs. On the other

[10] Cf. e.g. Gamoran, *Biblical;* Buch, *Neshekh;* Crook, *Reciprocit*. Hence the constant criticism of usury in the history of theology. Cf. e.g. Maloney, *Teaching*. However, the pious critics were ignorant in economy. They had three inspirations: biblical texts, interpreted too widely; subjective feeling that interests are contrary to the commandment of love; practical knowledge on the dishonest bankers.

hand, the care for the material needs was often considered by Christians to be something inferior in comparison to spiritual life or condemned as greed. The full description of the Christian view should include both the recognition of the necessity of material goods and understanding the dangers related to them.

The good use of goods is mentioned in Koh 2.24; 5.17; 6.7;[11] Acts 2.44–47; Rom 12.6–8; Jas 2.15–16; 1 John 3.16–17. The main human needs are summarized in Sir 29.21: water, bread, clothing, and home. Working on one's own field gives right to is fruits (2 Tim 2.6). We should work and eat our own bread (2 Thess 3.12). Because of the direct relation between work and survival, retaining labourers' wages belongs to the worst sins (Lev 19.13; Tob 14.4; Deut 24.14–15; Mal 3.5; Jas 5.4). This principle is related to the commandment *You shall not steal* because such a deed is equal to stealing the fruits of other people's work.

Therefore, the first aim of both property and work and any economic activity consist in obtaining the means of subsistence. It suggests, as in the theory of Aristotle, that humans need a moderate income, not too small in relation to needs, but not to great either because it leads to moral dangers: exploiting others, greed, and concentration on the possessions (e.g. Luke 12.15–21). However, these criticisms are directed neither against the possession as such, nor against the owners but against the sins of the rich people.

The Old Testament wishes that everybody should have his vineyard and orchard (1 Kings 5.5; Micah 4.4; Zech 3.10). In the Book of Proverbs we read: *Give me neither poverty nor riches; feed me with the food that is needful for me, lest I be full, and deny thee, and say, "Who is the LORD?" or lest I be poor, and steal, and profane the name of my God* (Prov 30.8–9). 2 Cor 8.15 accepts moderate differences of income, quoting the saying: *He who gathered much had nothing over, and he who gathered little had no lack*. We do need basic means, but wanting more is dangerous (e.g. 1 Tim 6.8–9).

It can be interpreted as an approval of the middle class, small business of various kinds, associating ownership with work. Being poor and in need is only exceptionally recommended in the Bible and only because of the spiritual aspect of poverty (the notion of *anawim,* Beatitudes). The well-being appears often as a sign of divine blessing (Lev 26.3–5,9–10; Deut 11.13–15; Isa 54.11–12; Prov 8.18; 10.22; 13.21; Ps 37.25).

Multiplying material goods is necessary for survival of the working owner but also for partaking the fruits of the work (Eph 4.28), for giving them to the needy. Many biblical sayings stress the duty to help the poor. Who has enough or too much has to care for the needs of the neighbour (Tob 4.16; Luke 3.10; 1 Tim 6.17–18; cf. Prov 3.28; Tob 12.8).

[11] Cf. Brown, *Whatever*.

2. THE BUSINESS ENTERPRISE

Business activity was not so important in the antiquity as it is nowadays. It seems also that its moral dimension was often overlooked. Business was usually treated as a form of human work aimed at gaining the means of subsistence. On the other hand, dishonest trade was condemned. There are however some biblical texts referring specifically to business in a modern sense and favorable to it.

A) SOLOMON

1 Kings mentions with some exaggeration the income of Solomon (1 Kings 9–10). It takes the form of a panegyric in the description of his foreign trade, but it includes some valuable historical details.[12] It shows that Solomon tended to overspend; to cover the costs of the new buildings in Jerusalem he had to sell to the Phoenician king twenty towns in Galilee (1 Kings 9.10–15). He also increased the taxes and used forced labour of his subjects.

Nevertheless, the merchant enterprises of Solomon were successful. He sent a fleet to Arabia through the Red Sea avoiding the long caravan route by land. He controlled Eilat and, with the Phoenician help, built ships there in order to send them on merchant voyages. The visit of the queen of Saba (1 Kings 10) resulted probably from the trade with her country.

King Solomon built a fleet of ships at E'zion-ge'ber, which is near Eloth on the shore of the Red Sea, in the land of Edom. And Hiram sent with the fleet his servants, seamen who were familiar with the sea, together with the servants of Solomon; and they went to Ophir, and brought from there gold, to the amount of four hundred and twenty talents; and they brought it to King Solomon (1 Kings 9.26–28; cf. 1 Kings 10.11). [13]

Another major business of Solomon is described in 1 Kings 10.28–29: *And Solomon's import of horses was from Egypt [Musri] and Ku'e, and the king's traders received them from Ku'e at a price. A chariot could be imported from Egypt [Musri] for six hundred shekels of silver, and a horse for a hundred and fifty; and so through the king's traders they were exported to all the kings of the Hittites and the kings of Syria.*

It is not clear, and the text is considered to be corrupted.[14] "Musri" can refer in Hebrew both to Egypt and to a country in Asia Minor (as in the Assyrian chronicles); "Ku'e" was also in Asia Minor. This land was a source of horses for the army. However, how could Solomon became an intermediary between Asia Minor and small Hittite and Aramean states north of Israel? Therefore, only the second Musri, the

[12] E.g. Miller, Hayes, *History,* 196.

[13] For comparison, the annual tax income of Solomon amounted supposedly to 666 talents of gold (1 Kings 10.14). This number is round and symbolic. The commentators of the Revelation should consider the analogy with Rev 13.18. It was suggested in the commentary of Beda. The Beast has something to do with the fiscal greed of the political power.

[14] Cf. Hayes, *Historical*. Skeptically about the Solomon's trade: Schley, *1 Kings*.

source of chariots, is Egypt, and the text refers to the profitable position of intermediary between Asia Minor and Syria in the north, and Egypt in the south.

These texts paint a very positive portrait of an enterprising ruler who was able to find means for his projects. His kingdom was also a centre of international trade. In 1 Kings we also have suggestions that an excessive consumption became a burden even for an effective business. Exploiting the subjects or the employed leads to an uprising – as the northern tribes rejected the rule of the Solomon's son. It is still true.

B) AN EFFICIENT BUSINESSWOMAN

The final chapter of the Book of Proverbs contains a poem on an enterprising woman (Prov 31.10–31). It inspires a feminist reading because of the value attributed by this text to a woman. On the other hand, this ending is a mirror image of the beginning of the book containing a long praise of wisdom. The first woman figure represents the lofty wisdom, the second one – the practical wisdom, and both are described in poetry.[15]

All these aspects, even if important, can detour our look from the essence of the poem. It seems that it was written independently and should be read in a rather literal way. It praises a businesswoman because she is enterprising and works hard. It looks as a portrait of a woman from the period of Persian rule, perhaps from Phoenicia.[16] It could have been included into the Book of Proverbs about the fifth century B.C., but also later, in third century B.C., in this case reflecting the Hellenistic background. [17]

A good wife who can find? She is far more precious than jewels [pearls?]. The heart of her husband trusts in her, and he will have no lack of gain (vv. 10–11). The mention of gains presupposes business activity. Cf. v. 18: *She perceives that her merchandise is profitable*. The husband, in principle the more important in the couple, appears to be a consumer of the gains obtained by his enterprising wife (vv. 22 and 28). She bore sons: the family duties are not overlooked. The poem does not mention whence the initial capital came from; the woman could make use of a heritage, take a loan, or develop her business from a modest beginning.

She runs various activities. She fulfils the duties of a woman and more.[18] For weaving she imports raw materials and works herself: *She seeks wool and flax, and works with willing hands* (v. 13); *Her lamp does not go out at night* (v. 18); *She puts her hands to the distaff, and her hands hold the spindle* (v. 19, cf. v. 25). As a manager, she gives orders to workers (v. 15). Next, she sells the merchandise: *She makes linen garments and sells them; she delivers girdles to the merchant* (v. 24).

---

[15] E.g. McCreesh, *Wisdom;* Bonora, *La donna;* Sinnott, *Proverbs*. Cf. Wolters, *Proverbs*.

[16] Yoder, *Woman*. The Phoenician origin is suggested by the praises of trade: Mathys, *Die tüchtige Hausfrau*.

[17] Lang, *Women's Work* (analogies with Herodot's *Oeconomicus*). The role of a woman is more prominent than in the classical Greece, but can be compared with the later period: Waegeman, *Perfect Wife*.

[18] Gous, *Proverbs;* Hawkins, *Wife*.

She buys without intermediaries what is necessary for her home and runs it efficiently getting up early: *She is like the ships of the merchant, she brings her food from afar. She rises while it is yet night and provides food for her household and tasks for her maidens* (v. 14–15, cf. v. 27). All at home are equipped with clothing (v. 21), their future is assured (v. 25). Moreover she purchases land and invests in it: *She considers a field and buys it; with the fruit of her hands she plants a vineyard* (v. 16).

The fruits of her work and invention are influence, public recognition and material gains vv. 17–18, 25 and 31) but also charity: the poor are not forgotten (v. 20). On the other hand, the pretty businesswoman (v. 30a) can afford a luxury dress (v. 22). Intelligence, education, and good manners stand in the background of her success (w. 26), but she is also pious (v. 30b).

It is not only a praise of business but also its idealization. The biblical wise woman appears as an exemplary fulfillment of the "vocation to business", the vocation of a successful person who is ready to work, intelligent, inventive, expecting much from others but also giving them much, partaking the fruits of his/her[19] activity with the family and with the poor, and remembering about God.

c) Two sides of trade

The Wisdom of Sirach rejects fears and accusations related to doing business (Sir 42.1,3–5a):[20] *Of the following things do not be ashamed* […] *of keeping accounts with a partner or with traveling companions, and of dividing the inheritance [? – dues] of friends; of accuracy with scales and weights, and of acquiring much or little; of profit from dealing with merchants…* [21]

This list is not uniform and mentions various business transactions; all of them bring income. It refers to obtaining the dues from partners in business and from the associates in a common travel (one caravan? passengers' fares?); division of gains from an enterprise; incomes in general, both small (they not imply incompetence) and great (not necessarily dishonest), and in particular profits from trade (as different from selling one's own products with profit). In this context, the accuracy in measures is not associated only with honesty (as in Prov 11.1) but also implies the justified precision when the dues are demanded.

Merchant enterprises, if not associated with dishonesty, are not shameful. It is true both in relations to bigger and to smaller enterprises. Trade appears as an honest way of increasing one's wealth. It can be explained, among others, by the efforts associated with traveling and the capacity to establish fruitful relations with others.

---

[19] The hero of the poem is a businesswoman, but this feature needs not to be considered primary although it does confirm that the active economical role is not reserved to men. The New Testament mentions businesswomen as well, although it does not say much about their trade (Lidia, Phoebe, Chloe).

[20] Not noted by the commentaries. From another point of view: Botha, *Ideology;* Reymond, *Remarks*.

[21] The translations do not reflect sufficiently the specialized business language of this fragment.

The positive evaluation of business contrasts with the knowledge of its moral dangers: *Many have committed sin for a trifle, and whoever seeks to get rich will avert his eyes. As a stake is driven firmly into a fissure between stones, so sin is wedged in between selling and buying* ,(Sir 27.1–2). The author of the Book of Sirach knows about both sides of the problem.

Other biblical texts stress the dangers related to wealth and business. Gains can be dirty (Tit 1.7,11; Jas 4.13). Many rich men came to their wealth in a dishonest way. Business should neither oppose religion and morals nor enter their territory (cf. Zech 14.21 [22]). However, these mistakes result from *human* sinfulness and not from an intrinsic immorality of economic life or of material goods.

D) THE PARABLE OF THE TALENTS

This parable of Jesus is quoted as a justification of entrepreneurship, understood as multiplying the invested capitals (Matt 25.14–30; cf. Luke 19.11–27, the Parable of the Pounds).[23] It is right, although many commentators try to avoid such a conclusion, perhaps for ideological reasons. The literal level of the parable is not the main one because gaining money serves in it as an image of multiplying the gifts of God. However, if Jesus used this image, he did not consider business dirty.

The parable presupposes the business relations of the capitalist type, and indeed, the economy of the early Roman Empire was close to capitalism because it guaranteed property rights, moderate taxes, and a relative economic liberty. People who invest great money with success and double the capital are presented as an example to follow. The biblical talent, 34 kilos of silver, both in material and symbolic value corresponds to a million of dollars or euros.

The gifts of God can be of material kind. Who has got them, according to his (or her) capacities (Matt 25.15), should care of them and multiply them. (The modern, narrow meaning of the word "talent", limited to the artistic and intellectual capacities, is to be avoided). The parable recommends doubling the capital although it does not give the time span for it; we can guess that the long absence of the lord represents several years of work and business with an increase of 10–20 per cent a year possible for an honest enterprise. Symbolically, it denotes a whole life.

A failure to multiply the gifts of God is condemnable and will result in their loss. The slave who has kept his talent in the ground was punished in this way. According to his lord (who represents God despite his negative features, vv. 26 and 28), this slave should invest his money as the other ones did or at least get interests on them from a bank. Investing, gaining, bank deposits are judged positively. An active businessman contrast with a cowardly and lazy slave with the mentality of a passive

[22] Cf. Mathys *Und es wird*.

[23] Wojciechowski, *Przypowieści,* 37–49; selected recent literature: Manns, *La parabole;* Heiligenthal, *Gott;* Füssel, *Die ökonomischen;* Chenoweth, *Identifying;* Carpenter, *Parable;* Northcott, *Parable;* Locker, *Reading;* Wohlgemut, *Entrusted*.

peasant, keeping his money in a box.[24] The slaves of God are to be active in this world, and they are responsible for the results of their actions; they should bear fruit.

On the other hand, we find in the Bible some clear condemnations of an excessive, luxury consumption (Amos, Rev 18). It leads to a conclusion that the moral use of major material means consists in investing! As investments they serve well the owner with his family, the employed, the customers, and the society as a whole. A businessman who serves them in such a way and gains an income should be praised for the good use of the gifts of God. He should only remember who has given the initial capital to him and that he should make the poor to participate in the final gains.

*

To conclude, the Bible condemns theft, greed, egoism but without a negation of the value of material goods. Multiplying them by means of property, work, and business has a good aim satisfying legitimate human needs. A person who works and honestly increases his or her wealth through business can be praised. Producing (creating) material goods is not less important than distributing them.

BIBLIOGRAPHY

Bonora A., *La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10–31),* RivBib 36(1988)2, 137–164.

Botha P. J. J., *The Ideology of Shame in the Wisdom of Ben Sira: Ecclesiasticus 41:14–42:8,* OTE 9(1996)3, 353–371.

Brown W. P., *"Whatever Your Hand Finds to Do". Qoheleth's Work Ethic,* Interpretation 55(2001)3, 271–284.

Buch J., *Neshekh and Tarbit: Usury from Bible to Modern Finance,* JBQ 33(2005)1, 13–22.

Carpenter J. B., *The Parable of the Talents in Missionary Perspective: A Call for an Economic Spirituality,* Missiology 25(1997)2, 165–181.

Chenoweth B., *Identifying the Talents: Contextual Clues for the Interpretation of the Parable of the Talents (Matthew 25:14–30),* TynB 56(2005)1, 61–72.

Coninck F. de, *L'homme dans l'action et ce qu'on en dit. Jalons bibliques pour une éthique du travail,* Hokhma 57(1994), 17–30

Crook Z. A., *Reciprocity. Covenantal Exchange as a Test Case,* in: *Ancient Israel. The Old Testament in Its Social Context,* ed. Ph.F. Esler, Minneapolis 2006, 78–91.

Fortna R. T., *Reading Jesus' Parable of the Talents through Underclass Eyes: Matt 25:14–30,* Forum 8(1992)3/4, 211–228.

Füssel K., *Die ökonomischen Lehrstücke im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums,* in: *Randfiguren in der Mitte,* Fs. H.J. Venetz, Luzern 2003, 333–343.

Gamoran H., *The Biblical Law against Loans on Interest,* JNES 30(1971), 127–134

Glass Z. G., *Land, Slave Labor and Law: Engaging Ancient Israel's Economy,* JSOT 2000, f. 91, 27–39.

[24] Some exegetes support such a peasant, manifesting their own mentality, cf. Rohrbaugh, *Peasant;* Fortna, *Reading;* Pilch, *Parable*.

Göran A., *Work, Toil and Sustenance: An Examination of the View of Work in the New Testament, Taking into Consideration Views found in Old Testament, Intertestamental, and Early Rabbinic Writings,* Stockholm/Lund 1976.
Gous I. G., *Proverbs 31:10–31: The A to Z of Woman Wisdom,* OTE 9(1996)1, 35–51.
Grudem W., *Business for the Glory of God: The Bible's Teaching on the Moral Goodness of Business,* Wheaton (Illinois) 2003.
Hannafey F., *Entrepreneurship in Papal Thought,* Louvain Studies 26(2001)3, 217–244.
Hawkins T. R., *The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10–31,* BS 153 (1996), 12–23.
Hayes J. H., *Historical Reconstruction, Textual Emendation, and Biblical Translation: some examples from the RSV,* PRS 14(1987)1, 5–9.
Heiligenthal R., *„Gott als Banker": die Parabel von den „anvertrauten Talenten" (Mt 25,14–30),* in: *Wahrheit suchen – Wirklichkeit wahrnehmen,* Landau 2000, 81–91.
Lang B., *Women's Work, Household and Property in two Mediterranean Societies: A Comparative Essay on Proverbs* XXXI 10–31, VT 54(2004)2, 188–207.
Lindenberg A., *The Free Market in a Christian Society,* Montreal/Washington 1999.
Locker M., *Reading and Re-reading Matthew's Parable of the Talents in Context,* BZ 49(2005), 161–173.
Maloney R. P., *The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study of the Development of Christian Thinking,* VC 27(1973), 241–265.
Manns F., *La parabole des talents: Wirkungsgeschichte et racines juives,* RevScRel 65(1991)4, 343–362.
Mathys H.-P. *„Und es wird im Hause des Herrn der Heerscharen kein Krämer mehr sein an jenem Tage" (Sach 14,21): Altes Testament und Volkswirtschaft,* TZ 54(1998)2, 97–110.
Mathys H.-P., *Die tüchtige Hausfrau von Prov 31,10–31: eine phönizische Unternehmerin,* TZ 60(2004)1, 23–42.
McCreesh T. P., *Wisdom as Wife: Proverbs 31:10–31,* RB 92(1985), 25–46.
Miller J. M., J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah,* London 1986.
Muth R. F., *Economic Influences on Early Israel,* Journal for the Study of the Old Testament 1997, f. 75, 77–92.
Northcott M. S., *The Parable of the Talents and the Economy of the Gift,* Theology 107(2004), f. 838, 241–249.
Patterson B., *Work,* Downers Grove 1999.
Pilch J. J., *The Parable of the Talents,* Bible Today 39(2001)6, 366–370.
Reymond E. D., *Remarks on Ben Sira's "Instruction on Shame", Sirach 41,14–42,8,* ZAW 115(2003)3, 388–400.
Rohrbaugh R. L., *A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds: A Text of Terror?,* BTB 23(1993)1, 32–39.
Schley D. G., *1 Kings 10:26–29: A Reconsideration,* JBL 106(1987)4, 595–601.
Silva A. da, *La conception du travail dans la Bible et dans la tradition chrétienne occidentale,* Théologie 3(1995)2, 89–104.
Sinnott A. M., *Proverbs 31:10–3: A Wise Woman or Personified Wisdom?,* in: *Basel und Bibel,* ed. M. Augustin, Frankfurt 2004, 213–222.
Sirico R. A., *Defending the Free Market: The Moral Case for a Free Economy,* Washington 2012.
Tosato A., *Cristianesimo e capitalismo: il problema esegetico di alcuni passi evangelici,* RivBib 35(1987)4, 465–476.
Waegeman M., *The Perfect Wife of Proverbia 31:10–31,* in: *Goldene Apfel in Silbernen Schalen,* Frankfurt 1990, 101–107.
Wohlgemut J. R., *Entrusted Money (Matt. 25:14–28). The Parable of the Talents/Pounds,* in: *Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today,* V.G. Shillington (ed.), Edinburgh 1997, 103–120.

Wojciechowski M., *Biblia o państwie,* Kraków 2008 ("Bible on the State").
Wojciechowski M., *Biblia o prawach ludzkich,* in: *Ex oriente lux,* Fs. A. Tronina, ed. W. Chrostowski, Warszawa 2010, 599–607.
Wojciechowski M., *Etyka Biblii,* Kraków 2009.
Wojciechowski M., *Moralna wyższość wolnej gospodarki,* Warszawa 2008 ("Moral superiority of free economy").
Wojciechowski M., *Przypowieści dla nas,* Częstochowa 2007 ("Parables for us").
Wolters A., *Proverbs XXXI 10–31 as Heroic Hymn: A Form-Critical Analysis,* VT 38(1988)4, 446–457.
Yoder Ch. R., *The Woman of Substance* (**אשת חיל**): *A Socioeconomic Reading of Proverbs 31:10–31,* JBL 122(2003)3, 427–447.

The Love of Money is the Root of all Evils. Wealth and the Well-to-do in 1 Timothy

Korinna Zamfir

At first sight, there is some ambivalence in the assessment of wealth in 1 Timothy, and it may seem that the author[1] disparages affluence. Spicq has even understood the criticism of the wealthy (6,5–10) as an expression of Paul's social sensitivity.[2] Indeed, φιλαργυρία is said to be the root of all evil, an assertion that apparently represents the perspective of those lacking or scorning material assets. The same impression could be supported by the exhortation to the rich (6,17–19). However, the epistle does not dismiss wealth or the wealthy. In this essay, I argue that the author rehearses contemporary topoi about the dangers and appropriate use of wealth. He does so in order to encourage euergetism, which becomes an identity marker of better-off Christians. In this sense, the treatment of wealth and euergetism is coherent, and it matches the views of Greco-Roman elites.

The issue is related to the economic status of early Christians within the Roman Empire. Nonetheless, I will not enter into the details of the debate concerning the socioeconomic background of first to second century Christians.[3] While most of

[1] On the pseudonymous character and the dating of the PE: J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Zürich–Neukirchen-Vluyn, 1988, 23–39, 41–46; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HThK XI/2) Freiburg, 1994, 33–49; R.F. Collins, *1 2 Timothy: A Commentary* (NTL), Louisville, 2002, 3–9; A. Merz, *Die Fiktive Selbstauslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52), Göttingen, 2004, 72–86; B. Fiore, *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus* (SP 12), Collegeville, MN, 2007, 15–20.

[2] C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales* I, Paris, 1969, 292, n. 3.

[3] See G. Theissen, "Soziale Schichtung in der korintischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums", in id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen, ^{3}1989, 231–271; id., "Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J.J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival*", *JSNT* 25.3 (2003) 371–391; W. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul,* New Haven, London, 1983, 57–73; A. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity,* Philadelphia, PA, ^{2}1983, on the one hand, and the challenge of this consensus by G. Schöllgen, "Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden: kritische Anmerkungen zu einem neuen Buch von W. A. Meeks", *NTS* 43 (1988) 71–82; J. J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival,* Edinburgh, 1998; S. J. Friesen, "Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus", *JSNT* 26 (2004) 323–361; id., "Prospects for a Demography of the Pauline Mission: Corinth among the Churches", in D. N. Schowalter, S. J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches* (HThSt 53), Cambridge, MA, 2005, 352–370. Meggitt's radical position may nuance the perspective, but his view on the socioeconomic structure of the Roman Empire (Christians, just as the vast majority of the population of the Empire, were destitute; *Poverty,* 97–154) is rather simplistic. For a different image of Roman economies and societies: H. Pleket, "Wirtschaft", and F. Vittinghoff, "Gesellschaft", in F. Vittinghoff *et al.* (eds.), *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit,* Stuttgart, 1990, 25–160 and 161–369; P. Temin, "The Economy of the Early Roman Empire", *The Journal of Economic Perspectives* 20 (2006) 133–151.

them belonged to the poor layers, not all Christians were destitute. 1 Timothy clearly envisages better-off Christians. Their fortune was probably insignificant compared to that of the Roman aristocracy but sufficient to provide certain economic security,[4] to create stratification in the community and to offer resources for euergetism within the *ekklēsia*.

THE TEXT

The paraenesis on wealth follows from the polemic against the opponents. It is divided into two parts (6,6–10 and 17–19), which frame the exhortation to "Timothy", the type of the irreproachable official.

The first part addresses the dangers of wealth, and contrasts reliance on possessions with virtues, notably piety and self-contentment. Cupidity is associated with passions and moral corruption leading to perdition (v. 9). Yearning for wealth leads to temptation; people are trapped by senseless and harmful desires leading to destruction. Greed has led some astray from faith and has caused many pains (10b). The love of money (φιλαργυρία) is the root of all evil (v. 10, ῥίζα πάντων τῶν κακῶν). Therefore, Christians should be content with the most necessary goods (v. 8). True profit comes from εὐσέβεια and self-contentment (αὐτάρκεια), not from possessions (v. 6). The reproof of φιλαργυρία emerges from the polemic against false teachers accused of spreading their views out of material interest.[5] They are in fact a foil to Paul's delegates and to legitimate leaders. They teach and display εὐσέβεια out of greed, for dishonest profit (1 Tim 6,3.5). They teach what they should not for the sake of shameful gain (Tit 1,11, αἰσχροῦ κέρδους χάριν).[6] This is a stock accusation[7] used to discredit the opponents.

The theme of the unreliability of wealth connects the two units of the paraenesis. We bring nothing into the world and we cannot take anything with us into death

[4] B. W. LONGENECKER has developed an "economy scale", which envisages urban "middling groups" to which some Christians could belong: "Exposing the Economic Middle: A Revised Economy Scale for the Study of Early Urban Christianity", *JSNT* 31 (2009) 243–278.

[5] OBERLINNER, *1 Tim,* 270, 277, 283.

[6] The stock rejection of αἰσχροκερδεία in honour and shame mentality challenges MARSHALL's assumption that in Titus it reflects Cretans' proverbial greed (*PE,* 198).

[7] See Lucian's charge against Cynics (*Luc., Fug.* 17), and Peripatetics (*Herm.* 16); A. MALHERBE, *Paul and the Thessalonians,* Philadelphia, 1987, 100; ID., "Godliness" I, 398–399; J. A. GLANCY, "Protocols of Masculinity in the Pastoral Epistles", in S. D. MOORE, J. CAPEL ANDERSON (eds.), *New Testament Masculinities,* Atlanta, GA, 2003, 235–264 (247–249). Countless authors attacked the greed of the Sophists; see R. J. KARRIS, "The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles", *JBL* 92.4 (1973), 549–564 (552). The wide occurrence of the motif questions R. KIDD's view that false teachers were themselves wealthy (*Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A "Bourgeois" Form of Early Christianity?* [SBLDS 122], Atlanta, GA, 1990, 95–98). Some of the opponents may have been better-off, but the association of rival teachers or philosophers with greed is too widespread in literature to be taken here at face value.

(v. 7). Fortune is therefore unreliable, and its profit temporary (v. 17). The wealthy are rich only in this world, and their wealth is insecure.

That is why the second part cautions the rich against being puffed up and putting their trust into possessions instead of God (v. 17). God bestows on humans all things with generosity, to their enjoyment. The wealthy should use their fortune generously, to the benefit of the community. By doing so, they can accumulate a treasure, a solid foundation in the life to come (ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον, ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς).

The paraenesis incorporates numerous ancient topoi.[8] Φιλαργυρία is the root of all evil, of passions, and pains. Wealth is unreliable, as we lose it in death. One should look instead for enduring values. Regardless of the external conditions, one should be content with the most necessary goods, holding self-sufficiency above all. The rich should use their wealth in an appropriate manner, notably through sharing. These topoi are incorporated in the paraenesis with a definite purpose. They do not simply sustain the spiritual progress of better-off Christians but are used to encourage beneficence.

THE UNRELIABILITY OF WEALTH

Humans come into this world without belongings and can take nothing with them at the exit (v. 7). Since death deprives the person of all possessions, earthly goods are unreliable, and their benefit transitory. The wealthy are rich only in this world (ἐν τῷ νῦν αἰῶνι) and their wealth is insecure (πλοῦτος ἀδηλότης, v. 17). The sense of the ὅτι-clause is obscure.[9] It may establish an analogy between the human condition at birth and death (they are destitute in death, *just as* they are at their birth),[10] and/or it may build on a consecutive ὅτι (*because* they bring nothing with them, they cannot take anything into death).[11]

The maxim is generally traced back to Job 1,21 and Qoh 5,14. The author may have been inspired by these scriptural passages that seem to relativise wealth.[12] To be sure, none of these books discards riches. The *hābel*-saying (Qoh 5,9) describes

[8] M. DIBELIUS, H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles* (Hermeneia), Philadelphia, 1972, 84–86; SPICQ, *Épîtres* I, 561; FIORE, *PE,* 118–119; A. J. MALHERBE, "Godliness, Self-Sufficiency, Greed, and the Enjoyment of Wealth. 1 Timothy 6:3–19" Part I–II, *NovT* 52 (2010) 376–405; 53 (2011) 73–96.

[9] On the possible interpretations: I. H. MARSHALL, *The Pastoral Epistles* (ICC), London–New York, 1999, 646–648.

[10] DIBELIUS, CONZELMANN, *PE,* 84–85; SPICQ, *Épîtres* I, 561–563.

[11] BDAG, s.v. ὅτι, 5c.

[12] On the influence of Hellenistic thinking on Qoh: L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Qohelet* (HThKAT 28), Freiburg, 2004, 102–103, 108–109; J. J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (Old Testament Library), Louisville, KY, 1997, 14. Schwienhorst-Schönberger takes Qoh 5,14 to refer to financial ruin after capital investment, not to death, p. 334–335. In this case, the relevance of 5,14 for our text is debatable.

wealth as ephemeral, not worthless. The author finds happiness in the simple earthly possessions and joys in spite of their evanescence. Job does not make a case against wealth either: the main character is rich, and his wealth is eventually restored. Consequently, 1,21 is not really a relativisation, let alone a rejection of wealth, but it expresses Job's acceptance of the trial. While Job 1,21 and Qoh 5,14 use the metaphor of nakedness, 1 Tim 6,7 speaks of the impossibility to take anything into/out of the world. In this sense, it comes closer to Wis 7,6. Both images appear in Greco-Roman sources.

The unreliability of wealth is proverbial[13] and quite common in Greco-Roman literature. The texts tackling the topic do not discard affluence as such but censure the arrogance coming from wealth and the excessive reliance on possessions promoting instead the appropriate use of material goods. In Menandros's *Dyskolos* Sostratos convinces his father, the wealthy Kallippides, that unshared money is an unreliable possession subject to the changes of fortune.[14] Kallippides agrees that he will take nothing to the tomb; therefore, his wealth should be spent in a generous manner.[15] Contemplating the end of life, even the exceedingly wealthy Seneca remarks that "nature strips you as bare at your departure as at your entrance. You may take away no more than you brought in".[16] Death strips us of our belongings and status, shows Lucian in several of his satires.[17] In the *Contemplantes,* Charon would like to caution the living who vie for offices, honours and possessions, goods lost in death to cease this senseless competition, to avoid putting their trust in ephemeral goods and to "live with the prospect of Death before their eyes": "Nothing of the pomp of this world will endure; nor can any man take anything hence when he dies. He will go naked out of the world, and his house and his lands and his gold will be another's, and ever another's."[18]

---

[13] Eur., *Phoen.* 557–558, quoted by [Plut.], *Cons. Ap.* 6, Mor. 104A.

[14] "You are talking about money, an unstable substance. If you know that it will stay with you forever, guard it and don't share with anyone (μηδενὶ τοῦ σοῦ μεταδιδούς). […] Fortune might take it all away from you, hand it to someone else who doesn't perhaps deserve it. So, as long as you control it, father, you yourself I say, should use it generously, aid everyone, and by your acts enrich all whom you can. Such conduct never dies. […] Better far than hidden wealth kept buried is a visible true friend." (Men., *Dys.* 797–812, LCL, 1979, tr. Arnott). See also COLLINS, *1–2 Tim Tit,* 171–172; MALHERBE, "Godliness" II, 78–79.

[15] *Dys.* 813–818.

[16] Sen., *Ep.* 102.25 ("Non licet plus efferre quam intuleris, immo etiam ex eo, quod ad vitam adtulisti, pars magna ponenda est"; *Epistles* 3; LCL 77, 1971). For a discussion of Seneca's financial situation, generosity, and (uneven) attitude to wealth: M. GRIFFIN, *Séneca: A Philosopher in Politics,* Oxford–New York, 1976 (repr. 2003), 286–314; A. L. MOTTO, "Seneca on Trial: The Case of the Opulent Stoic", *CJ* 61.6 (1966) 254–258.

[17] Luc., *Dial. Mort.* (book 3 depicts the stripping of the rich in death; Lucian VII, LCL 431, 1961); *Cont.* 20; *Nec.* 12 (the stripping of the arrogant well-to-do); see N. NEUMANN, "Kein Gewinn = Gewinn. Die kynisch geprägte Struktur der Argumentation in 1 Tim 6:3–12", *NovT* 51 (2009) 127–147 (138).

[18] Luc., *Cont.* 20 (Lucian II, LCL 54, 1919).

THE LOVE OF MONEY (φιλαργυρία) IS THE SOURCE OF ALL EVIL

The idea that love of money (φιλαργυρία), love of possessions (φιλοχηρημοσύνη), greed (πλεονεξία) is the source of evils is a topos that appears under various forms.[19] According to Apollodorus of Karystos, φιλαργυρία is the sum (κεφάλαιον) of all evils;[20] a pseudonymous letter of Hippocrates[21] and Dio Chrysostom claim that it is the cause of them (αἰτίη).[22] Love of money is the μητρόπολις of all evils. Stobaeus attributes the saying to Bion,[23] Diogenes Laertius to Diogenes.[24] A version of the maxim appears in Diodorus Siculus:

> All vice should be shunned by men of intelligence, but especially greed (πλεονεξία), for this vice, because of the expectation of profit, prompts many to injustice and becomes the cause of very great evils (μεγίστων κακῶν αἰτία) to mankind. Hence, since it is a very metropolis of unjust acts, it brings many great misfortunes not only on private citizens but even on the greatest kings.[25]

Epicureans censure greed and promote self-sufficiency and a simple lifestyle.[26] Love of money (φιλαργυρεῖν) is shameful even when wealth is attained honestly.[27] Great wealth should be shared or distributed (διαμετρέω) to the benefit of others.[28] Epicureans do not promote poverty but freedom from possessions and sharing.

Lack of greed (ἀφιλαργυρία) is an ideal value of the elites, a common requirement in ethical writings and in admonitions to officials or candidates for office. A worthy, self-restrained man preparing for a public career should hold justice above the desire for wealth and should not emulate those who seek gain by injustice (ἐξ ἀδικίας

---

[19] LSJ, s.v. φιλαργυρέω,-ία; DIBELIUS, CONZELMANN, *PE,* 85–86; SPICQ, *Épîtres* I, 564; MALHERBE, "Godliness" I, 399; G. ROSKAM, "Plutarch's Life of Agis, or the Honourable Course of a Beginning Politician", in L. DE BLOIS *et al., The Statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society* II: *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives,* Leiden–Boston, 2005, 227–241 (228–229); MARSHALL, *PE,* 652, n. 55.

[20] Stob., *Anthol.* III (ed. Wachsmuth, Hense), 482,12: σχεδὸν τι τὸ κεφάλαιον τῶν κακῶν εἴρηκας, ἐν φιλαργυρίᾳ γὰρ πάντ' ἔνι.

[21] [Hippoc.], *Ep.* 17, to Damagetos (the source of hatred, fraternal wars, and all evils); *Oeuvres complètes d'Hippocrate* IX, transl. É. Littré, Paris, 1861, 370/371.

[22] *Or.* 17,6.

[23] Stob., *Anthol.* III, 417, 37; cf. SPICQ, *Épîtres* I, 564.

[24] D.L. 6,50: "The love of money he declared to be mother-city (metropolis) of all evils"; cf. 7,111: "Chrysippus in his treatise *On the Passions:* avarice being a supposition that money is a good, while the case is similar with drunkenness and profligacy and all the other emotions" (LCL 185, 1965).

[25] Diod. Sic., *Bibl. hist.*, Fr. XXI,1 (*The Library of History* XI, LCL 409, 1957).

[26] "We regard self-sufficiency (αὐτάρκεια) as a great good, not so that we may enjoy only a few things, but so that, if we do not have many, we may be satisfied with the few, being firmly persuaded that they take the greatest pleasure in luxury who regard it as least needed […]." Epic., *Ep. Men.,* D.L. 10.130b–131a (*Letters, Principal Doctrines and Vatican Sayings,* transl. R. M. GEER, Indianapolis, IN, 1964, 56–57).

[27] *Gnom. Vat.* 43 (ed. P. von der Mühll, Leipzig, 1922, 64; GEER, 69).

[28] *Gnom. Vat.* 67 (MÜHLL, 67; GEER, 71).

κερδαινότων).[29] A general should be temperate (σώφρον) and free from greed (ἀφιλάργυρος).[30] The king should have the same concern; he should prefer good reputation to gaining wealth as unjust profit produces danger, not wealth.[31]

WEALTH AND GREED AS SOURCE OF PAINS AND MORAL CORRUPTION

The destructive effects of (desire for) wealth are common in literature. In Sophocles' *Antigone,* Creon asserts that there is nothing as evil among men as money: this destroys cities and households, it moves toward shameful, mischievous, and ungodly deeds.[32] According to Epicureans, unlimited wealth is great poverty.[33] Great wealth entails enslavement to the crowds or to those in power. This is hardly compatible with free life, which already possesses everything in abundance. Passions, says (Pseudo-)Longinus,

> plunge us into the worst of slaveries, and tyrannically drag us wherever they please. Avarice (φιλοχρηματία) (that disease of which the whole world is sick beyond a cure) aided by voluptuousness, holds us fast in chains of thralldom, or rather […] overwhelms life itself, as well as all that live in the depths of misery. For love of money (φιλαργυρία) is the disease which renders us most abject.[34]

Seneca remarks that wealth is bound together with passions like desire, fear, and pain, as well as with vices. Wealth is a potential source of evil making one haughty and arrogant.[35] Fortunes

> are the greatest source of human sorrow; for if you compare all the other ills from which we suffer deaths, sicknesses, fears, longings, the endurance of pains and labours – with the evils which our money brings, this portion will far outweigh the other. […] All ye who bow down to riches, where is your shame? Come, turn your eyes upon heaven; you will see the gods quite needy, giving all and having nothing.[36]

---

[29] Isoc., *Dem.* 38–39 (transl. Norlin): "Never emulate those who seek to gain by injustice (τῶν ἐξ ἀδικίας κερδαινότων), but cleave rather to those who have suffered loss in the cause of justice."

[30] Onas., *Στρατηγικός,* I.1–3,8,17–18 (Oldfather). 'Αφιλαργυρία "will be valued most highly" (I.8); never should a usurer or trader be appointed general, as these crave for gain (I,20).

[31] Isoc. 3.50.

[32] Soph., *Antig.* 295–300.

[33] *Gnom. Vat.* 25 (MÜHLL, 63; GEER, 67).

[34] Longinus (?; 1st cent. CE?), *De Sublimitate* 44, ed. W. R. Roberts, Cambridge, 1907, Engl. *On the Sublime,* ed. W. Smith, London, 1739, 105.

[35] Sen., *Ep.* 87,31–32.

[36] Sen., *Tranq.* 8; compare *Cons. Helv.* 11.3; *Ep.* 42.7 (possessions may cost us anxiety, danger, loss of honour); 59.14; 80,6; 87.31–33 (riches are the cause of evil [divitias esse causa malorum] because they incite men to do evil); they can be a source of arrogance (88.32); 88.10–11; 119.6,8–9; *Prov.* 6.1–4; cf. *Ep* 84.11–12. See GRIFFIN, *Séneca,* 295.

Plutarch repeatedly dismisses cupidity and luxury and depicts the dangers associated with wealth.[37] The views articulated by Seneca and Plutarch show that even the wealthiest elites can censure greed and reliance on wealth.

SELF-SUFFICIENCY

Autarkeia, self-sufficiency, independence from externals, the capacity to adapt to less fortunate circumstances[38] was advocated by a wide range of philosophical schools.[39] According to Stobaeus, Socrates regarded self-sufficiency as natural wealth.[40] Epicureans endorsed self-sufficiency and a simple lifestyle.[41] To them, "freedom is the greatest fruit of self-sufficiency".[42] Cynics promote a radical *autarkeia* as they reject wealth and life in society and advocate contentment with the most necessary things.[43] Stoics hold *autarkeia* in high regard[44] but, unlike Cynics, do not promote an antisocial lifestyle. According to Musonius Rufus, the greatest wealth is poverty unless one is able to want for nothing.[45] Seneca's Epistle 110 is a plea for unpretentious lifestyle. One should not only discard senseless luxury but should be content with the simplest food sufficient for survival.[46] Epictetus holds that a good life stands above a luxurious one. A good life is accompanied by temperance, self-sufficiency, orderliness, whereas a rich life goes with licentiousness, wantonness, and disorderly conduct.[47]

---

[37] Wealth does not secure happiness (Plut., *De cup. div.* 1, *Mor.* 523D). Avarice is like a mental disorder (3–4, *Mor.* 524DE). Luxury and the possession of superfluous belongings are condemnable (8–19, *Mor.* 527B-F).

[38] LSJ, s.v. αὐτάρκεια.

[39] On αὐτάρκεια in various philosophical schools and on the NT use of the term: F. E. BRENK, "Old Wineskins Recycled: *Autarkeia* in I Timothy 6.5–10", *Filología Neotestamentaria* 3 (1990) 39–52; MALHERBE, "Paul's Self-sufficiency", esp. 131–135; ID., "Godliness" I, 393–396; DIBELIUS, CONZELMANN, *PE,* 84; COLLINS, *1–2 Tim Tit,* 156–157.

[40] Stob. 3.5.31.3/4 (αὐτάρκεια γὰρ φύσεώς ἐστι πλοῦτος).

[41] Epic., *Ep. Men.,* D.L. 10.130b–131a, GEER, 56–57.

[42] *Gnom. Vat.* 77 (MÜHLL, 68; GEER, 72).

[43] D.L. 6, 105; MALHERBE, "Godliness" I, 394–395; cf. NEUMANN, "Kein Gewinn", 140–141.

[44] Chrysip., *Fr. mor.* 272; cf. 276; in VON ARNIM, *SVF* 3, 67, 68.

[45] Mus., Fr. 34 (*Musonius Rufus "The Roman Socrates"* [transl. C. E. Lutz], New Haven, 1947).

[46] His argument is typical for Cynics and Stoics. See also Mus., Fr. 18b, 19, and 20.

[47] Epict., *Sent.* 16.2, *Gnomologium Epicteteum (e Stobaei libris 3–4,* SCHENKL, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae,* cf. ThLG, December 30, 2009).

THE PROPER ENJOYMENT OF WEALTH

God provides to humans richly all things to their enjoyment (εἰς ἀπόλαυσιν, v. 17).[48] The proper enjoyment of wealth is another common topic in ancient literature.[49] Wealth is useless in itself if the person is unable to enjoy it in a morally appropriate way. Some argue that 1 Tim 6,17 counters the ascetic tenets of the opponents, based on the goodness of creation (cf. 4,3–4).[50] The connection is not so obvious, however. The focus is on God as giver of wealth and not on the goodness of earthly possessions. In a society whose subsistence was largely supported by wealthy benefactors, God is envisaged as generous benefactor and, in this sense, as an example. The rich have received their wealth from God,[51] that is why they are supposed to follow the divine example. They should use the wealth richly bestowed on them to the benefit of the community.

ENDURING VALUES INSTEAD OF TRANSIENT WEALTH

The author advises the wealthy to seek lasting values instead of passing wealth. Isocrates contrasts love of money, which provides transient goods, to justice that endures after death.[52] To Epicureans' friendship is more valuable than material possessions. *Autarkeia* and the simple lifestyle allow sharing, and this endows one with friends and their gratitude.[53] By great fortune, freedom can be preserved only if possessions are shared or distributed to win the goodwill of one's fellow.[54] Friendship is an undying value.[55] Plutarch considers that true happiness does not come from money; it can be found in the pursuit of temperance (τὸ σωφρονεῖν), of wisdom (τὸ φιλοσοφεῖν) and, remarkably, through the correct knowledge of the gods.[56]

---

[48] BDAG and LSJ, s.v. ἀπόλαυσις; MALHERBE, "Godliness" II, 83–84, 91–93.

[49] MALHERBE, "Godliness" II, 83–84 (Isoc., *Dem.* 9; 27–28; Men., Fr. 628; Plut., *De cup. div.* 525B; Phldm., *Oec.* 18.47–19.1; 10.43–11.3). See also Qoh 5,17–18.

[50] SPICQ, *Épîtres* I, 577; OBERLINNER, *1 Tim,* 304–306 (against Gnostic asceticism); MARSHALL, *PE,* 672.

[51] MARSHALL rightly notes that the author does not discuss the reasons of poverty and the unequal distribution of wealth but offers an ethical perspective on wealth and the chances of the well-off to reach salvation (*PE,* 669–670).

[52] Isoc., *Dem.* 38–39 (Norlin): "Prefer honest poverty to unjust wealth; for justice is better than riches in that riches profit us only while we live, while justice provides us glory even after we are dead, and while riches are shared by bad men, justice is a thing in which the wicked can have no part. […] cleave rather to those who have suffered loss in the cause of justice; for if the just have no other advantage over the unjust, at any rate they surpass them in their high hopes."

[53] MALHERBE, "Godliness" II, 87 (cf. *Sent. Vat.* 67).

[54] *Gnom. Vat.* 67 (MÜHLL, 67; GEER, 71).

[55] *Sent. Vat.* 77.

[56] Plut., *De cup. div.* 10, *Mor.* 527F.

The position of 1 Timothy is similar insofar as the rich are expected to obtain enduring values by sharing their wealth. On the other hand, in comparison with the examples discussed above, belief in life after death and in post-mortem reward offers a specifically Christian perspective. Christians may find true, enduring values, – wisdom, virtue, friends – not only in this world. Their true reward comes from God after death. Yet, it is interesting that for the purpose of analogy v. 19 describes reward after death with economic terms.[57] The beneficent wealthy amass for themselves a valuable treasure, a good foundation, or capital (ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς θεμέλιον καλόν) in the life to come.

GENEROSITY AND EUERGETISM

The final part of the paraenesis shows that the proper use of wealth involves its sharing. The author expects the rich to support the community, to do good (ἀγαθοεργεῖν),[58] to be rich in noble deeds (πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς), generous (εὐμεταδότοι) and ready to share (κοινωνικοί, 18. v.). We could be tempted to regard the ἔργα καλά as the small acts of mercy, associated with Christian (notably Catholic) devotion, like almsgiving, visiting the sick and the elderly, and the like. Yet, the exhortation should be read in the sociocultural context of ancient euergetism. In addition, the interpretation has to take into account the fact that, in antiquity, terms like καλός and ἀγαθός reflected a specific system of values.

THE SYSTEM OF EUERGETISM

In the Greek East, euergetism flourished all through the Hellenistic and Roman period as an extension of the classical liturgies. Sponsoring the various needs and activities of the polis became the moral and social obligation of the elites.[59] The system was built on symbolic reciprocity: generosity was rewarded by public honours – honorary inscriptions, statues, seats of honour, public funeral, post-mortem commemorations. A gradual "liturgisation" of the offices completed the picture. Offices were not remunerated; conversely, candidates paid a *summa honoraria* to acquire the office and frequently made promises *(epangeliai)* to pay for building projects, athletic competitions, religious festivals, theatrical performances, public meals, and distribution of grains or oil during their term. In theory, spontaneous beneficence could be dis-

[57] SPICQ, *Épîtres* I, 578 ("dépôt", "capital").

[58] Cf. Acts 14,17; God as benefactor.

[59] On euergetism: P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique,* Paris, 1976, esp. 21, 215–217, 234, 237, 286–290; A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor,* Cambridge, New York, 2009.

tinguished from the *ob honorem* euergetism accompanying offices,[60] but in practice the distinction between the two was blurred.[61]

Sharing one's wealth to the benefit of the less fortunate was a marker of elite mentality.[62] The practice attested the moral excellence of the elites.[63] Generosity and magnanimity were the virtues commonly expected from officials.[64] According to Plutarch, a statesman had to support honourable and worthy causes demanding no return on his benefactions.[65] For a statesman, who "brings his superior excellence into close contact with the common needs of mankind", wealth is "not merely one of the necessities of life but also of its noble things (τῶν καλῶν)".[66] Athenaeus praises a number of eminent men for their liberality.[67] Generosity is a quality of the elites in honorary inscriptions as well.[68] Benefactors are praised for their generous willingness to share (μεταδιδόναι).[69]

Beneficence and sharing are frequent topics in moral-philosophical writings. As opposed to radical Cynics, Stoics, Epicureans and Neopythagoreans did not discard wealth but, as noted, endorsed its proper use through sharing.[70] In Neopythagorean

---

[60] VEYNE, *Pain,* 257–260.

[61] ZUIDERHOEK, *Politics,* 11.

[62] SPICQ, *Épîtres* I, 428.

[63] Rightly, ZUIDERHOEK: "an individual's claim to moral superiority could only be substantiated through a successful contribution to the well-being of the community. […] Anyone who used his wealth in such a way thereby testified to his moral excellence. He was an ἀγαθὸς πολίτης, a good citizen par excellence" (*Politics,* 130–131, cf. 132–133).

[64] Xen., *Hell.* 6.1.2–3 (LCL 89, 1921). According to Cicero, *liberalitas* is a marker of a man of high standing, and *hospitalitas* proves his magnanimity (*Off.* 2.15.53; 2.18.63; cf. 2.18.64; LCL 30, 1913, repr. *On duties,* 1968). Plutarch writes of a politician: "he is affable and generally accessible and approachable for all, keeping his house always unlocked as a harbour of refuge for those in need"). *Praecepta* 31, *Mor.* 823A (*Moralia* X, LCL 321, 1936).

[65] Plut., *Praecepta* 30, 822B-C. ROSKAM, "Plutarch's *Life of Agis* ", 236.

[66] *Per.* 16.6 (on the example of Pericles, "who gave aid to many poor men"); cf. M. VAN RAALTE, *"More Philosophico:* Political Virtue and Philosophy in Plutarch's *Lives",* in L. DE BLOIS *et al., Statesman* II, 75–112 (88–89). Plutarch also evokes Kimon as an exceptionally munificent man (*Cim.* 10.4–5).

[67] *Deipnos.* 1.5 (LCL 204, 1927).

[68] The Cretan league praises Aglaos of Kos for his generous character and his liberal spending emerging from the conviction that personal fortune should be used for the benefit of others. IDelos 1517 (2nd cent. BCE) *ll.* 27–30; already referred to by SPICQ, *Épîtres* I, 428. For numerous other examples: S. DMITRIEV, *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor,* Oxford, 2005, 38–39, 42–43 *passim.*

[69] An honorary inscription from Dionysopolis to Akornion, who shared the essentials with the citizens (μετέδωχεν τῶν χρεῶν); SIG 2.762, quoted by KIDD, *Wealth,* 127–129. An honorary decree of the Ionian *koinon* on Dionysios Amenios of Priene, μεταδιδοὺς σπουδῶ[ν] τε καὶ τῆς λοιπῆς φιλανθροπίας (IPriene 55 = PH 252892, *ll.* 22, 24; 128/127 BCE). See also IPriene 113 = PH252913, *ll.* 54–57, 82–83, on A. Aemilius Zosimos (partial translation in P. SCHMITT PANTEL, F. LISSARRAGUE, "Banquet", in J. BALTY, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* II: *Purification, Initiation, Heroization, Apotheosis, Banquet, Dance, Music, Cult Images,* Los Angeles, 2005, 220–229 [246]); one M. Aurelius Antoninus from Prusa (IK Prusias ad Hypium 21 = PH 279960).

[70] MALHERBE, "Godliness" I, 393–396; II, 85–87.

treatises, the king is expected to be willing to share (κοινωτατικὸς [...] περὶ τὰ χρήματα),[71] generous, and beneficent.[72] Interestingly, these shift the focus of *autarkeia* from the individual to the community to promote sharing and κοινωνία.[73] Epicurean denunciation of greed is also paired with the commendation of sharing: *autarkeia* enables the wise to share with others (μεταδιδόναι).[74] The Stoic Musonius contrasts the costs of luxurious buildings to the true value of sharing and beneficence.[75] Seneca, though regarding wealth as indifferent (like all Stoics do) and depicting the dangers and evils related to affluence, argues that riches are to be preferred to poverty, because they provide the opportunity to exercise virtue. Riches allow the well-to-do to show moderation, munificence *(liberalitas),* and generosity *(magnificentia).*[76] Literary sources express the same conviction. In Menandros' *Dyskolos* Sostratos argues that wealth is valuable only if it is used to the benefit of many, shared with those in need.[77] This view will be embraced by his father, Kallippides: "You may dispose (πόριζε) and give (δίδου) and share (μεταδίδου)".[78]

NOBLE DEEDS

Καλός and ἀγαθός, used in a moral sense, stand for noble, good[79] and are markers of a specific system of values, of a certain human ideal. They characterize the noble, generous deeds of the καλὸς κἀγαθός. Spicq has recognised long ago that the PE presuppose precisely this ideal of the perfectly good, honourable man.[80] It should also be recalled that, in the Greek world, the noble and good man, the ἀγαθός, was the representative of the elite: aristocracy involved moral excellence. The good man was im-

---

[71] Diotog., *De regn.*, H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period,* bo, 1965, 73,7; K. S. GUTHRIE, D. FIDELER, *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy,* Grand Rapids, 1987, 222–224.

[72] THESLEFF, 73,25–26: χρηστὸς καὶ ἐκ τᾶς ἐντεύξιος καὶ ἐκ τᾶς ποτίβλεψιος καὶ ἐκ τᾶς εὐεργεσίας; GUTHRIE, 223, 224.

[73] Ecphantus' treatise on kingship, cf. A. MALHERBE, "Paul's Self-sufficiency (Philippians 4:1)", in J. T. FITZGERALD (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NovTSup 82), Leiden, 1996, 125–139, 134–135 (referring to Stob. 4.7.66 = THESLEFF, 83,18–84,8).

[74] "The wise man who has become accustomed to necessities knows better how to share with others than how to take from them, so great a treasure of self-sufficiency has he found." *Gnom. Vat.* 44 (MÜHLL, 64–65; GEER, 69). See also Phld., *Oec.* 18,2–7 (μεταδότες); 18,34–35 (μεταδοτικόν), quoted by MALHERBE, "Godliness" II, 87.

[75] Fr. 19, 22–32 (LUTZ, 122/123).

[76] *Vit. beat.* 22.1; 24.5.

[77] "You yourself, I say, should use it generously, aid everyone, and by your acts enrich all whom you can. Such conduct never dies. If you by chance should ever stumble, it will yield to you a like repayment. Better far than hidden wealth kept buried is a visible true friend." *Dys.* 806–812.

[78] *Dys.* 817–818. See also COLLINS, *1–2 Tim Tit,* 171–172; MALHERBE, "Godliness" II, 78–79.

[79] LSL s.v. ἀγαθός and καλός.

[80] *Épîtres* I, 227.

plicitly wealthy: fortune endowed him (her) with the ability to benefit the community.[81]

Καλός and ἀγαθός appear a number of times in the PE. 1 Tim 3,1 speaks of the function of the *episkopos* as καλὸν ἔργον, a good work or deed,[82] a good thing,[83] or a noble, worthy, benevolent task or undertaking.[84] The term may include both aspects.[85] To be sure, in antiquity assuming an office was regarded as a noble (καλός) act.[86] Qualifying the aspiration to *episkopē* as καλὸν ἔργον, as a noble, valuable, excellent enterprise corresponds to contemporary views on public service.[87] The plural ἔργα καλά (1 Tim 5,10a.25; 6,18) or ἀγαθά (1 Tim 2,10; 5,10b; or the generic πᾶν ἔργον ἀγαθόν in 2 Tim 2,21; 3,17) may have a different meaning. It usually refers to the morally valuable deeds performed by Christians that mark their faith and their adherence to sound doctrine. However, the cultural context of the paraenesis to the rich suggests that ἀγαθοεργεῖν and the ἔργα καλά are not just any good deeds but the acts of euergetism. We should consider two points. First, in the PE, the good or noble deeds tend to be station-specific.[88] Therefore, the good works or noble enterprises specific to the rich are the acts of beneficence, which will secure their salvation. (Σωτηρία is not used here, but the future true life, the valuable treasure amassed in the life to come refers to salvation.) Second, in the PE, good works are a proof of faith, adherence to sound doctrine and implicitly εὐσέβεια.[89] The rich demonstrate their faith, and, in view of 6,3.5, their εὐσέβεια, by sharing their fortune to benefit the community.[90] Conversely, the opponents allegedly regard εὐσέβεια as a source of

[81] ZUIDERHOEK, *Politics,* 130–133. See Plut., *Per.* 16.6; cf. VAN RAALTE, *"More Philosophico",* 88–89.

[82] M. DIBELIUS, *Die Pastoralbriefe* (HNT 13), Tübingen, ^{3}1955, 42 ("gutes Werk"); DIBELIUS, CONZELMANN, *PE,* 50; J. D. QUINN, W.C. WACKER, *The First and Second Letter to Timothy,* Grand Rapids, MI, 2000, 244, with J. D. QUINN, *The Letter to Titus* (AB), New York, London, 1990, 139–144, 175–176 ("fine deeds", to be sure, rightly remarking that the author alludes to the common connection between καλός and ἀγαθός).

[83] OBERLINNER, *1 Tim,* 115; COLLINS, *1 2 Tim Tit,* 78.

[84] SPICQ, *Épîtres* I, 428–429; ROLOFF, *1 Tim,* 153; D. C. VERNER, *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles* (SBL Dissertations 71), Chico, CA, 1983, 151; MARSHALL, *PE,* 475–476 (task, "excellent occupation").

[85] MERZ, *Selbstauslegung,* 289–291: a noble undertaking and a good work specific to the *episkopos*, carried out mainly through teaching (cf. 1 Tim 4,16).

[86] Xen., *Mem.* 3.6.2. A man should engage in politics nor for personal gain, but in order to pursue the noble (τὸ καλόν), knowing that statesmanship is a most respectable enterprise. Plut., *Praecepta* 2, *Mor.* 798E; cf. ROSKAM, "Plutarch's *Life of Agis* ", 228. Plutarch refers to the position of Leonidas, Alexander's preceptor, in terms of καλὸν ἔργον – he did not shun the title of tutor, since the office afforded an honourable and brilliant occupation (καλὸν ἔργον ἐχούσης καὶ λαμπρόν; *Alex.* 5.7). Agesilaus calls καλὸν ἔργον any worthy enterprise that may secure him a lasting memory (Plut., *Apophth. lac.* 79, *Mor.* 215A).

[87] SPICQ, *Épîtres* I, 428–429; VERNER, *Household,* 151, 155–156, 160; KIDD, *Wealth,* 84–85; U. WAGENER, *Die Ordnung des Hauses Gottes: der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT 2.65), Tübingen, 1994, 177–178.

[88] MERZ, *Selbstauslegung,* 289–291.

[89] OBERLINNER, *1 Tim,* 306.

[90] OBERLINNER, *1 Tim,* 306.

profit (1 Tim 6,3.5; cf. 2 Tim 3,2.5: they are greedy and possess only the appearance of εὐσέβεια). The *autarkeia* and beneficence of the wealthy Christians demonstrate that they truly possess the εὐσέβεια, which the opponents (purportedly) lack. We find here the typical association between generosity and εὐσέβεια that marks out the καλὸς κἀγαθός. Εὐσέβεια[91] is the virtue of the reliable, honourable person.[92] It is very common in honorary inscriptions, which depict the honorand – a magistrate and benefactor – through a combination of qualities: generosity, temperance, justice, piety, love for the good, and noble.[93]

THE REWARD OF BENEFICENCE

As already noted, the system of euergetism was based on a certain symbolic reciprocity. The *polis* and private associations publicly honoured their benefactors awarding various privileges. It seems likely that better-off Christians also expected such expressions of gratitude,[94] all the more as the life of the *ekklēsia,* just as that of the polis and of associations, largely depended on the generosity of the benefactors. 1 Timothy proposes instead a religious motivation and reward: euergetism is not only an identity marker of well-off Christians but it also secures their post-mortem reward. In fact, the expectation of a reward in the life to come is the main Christian element of the exhortation. They should hope their reward not in this life, from society, but in the future life.

The subtext seems to be that the better-off should not expect honours from the *ekklēsia*. Further, if in society benefactors could exert significant influence due to their euergetism, 1 Tim 6,17–19 seems to limit the influence of wealthier members who do not belong to the ranks of officials but wish to have a say in the community. With the promise of eternal reward, the author suggests that wealthy Christians who use their fortune properly by sharing it to support the *ekklēsia* are not supposed to expect to have a comparable influence as that enjoyed by the benefactors of the polis.

---

[91] D. KAUFMANN-BÜHLER,"Eusebeia," *RAC* 6 (1966) 985–1052 (esp. 985–1023); S. MOTT, "Greek Ethics and Christian Conversion: The Philonic Background of Titus II 10–14 and III 3–7", *NovT* 20.1 (1978) 22–48 (esp. 23–29); A. STANDHARTINGER, "*Eusebeia* in den Pastoralbriefen. Ein Beitrag zum Einfluss römischen Denkens auf das entstehende Christentum", *NovT* 48.1 (2006) 51–82.

[92] On the social and political implications of εὐσέβεια: W. FOERSTER, "Εὐσεβής κτλ.", *ThWNT* 2 (1964) 175–184; SPICQ, *Épîtres* I, 490–491; QUINN, *Tit,* 289; M. R. D'ANGELO, "Εὐσέβεια: Roman Imperial Family Values and the Sexual Politics of 4 Maccabees and the Pastorals", *Biblical Interpretation* 11.2 (2003) 139–165; STANDHARTINGER, *"Eusebeia",* 51–82.

[93] See Agreophon of Perdeikia (Caria), IKaunos 4 = PH 259542; Aglaos of Cos (shows εὐσέβεια πρὸς τὸν θεῖον, IDelos 1517, *Il.* 36–37; cf. SPICQ, *Épîtres* I, 428). On beneficence expressing an officials' εὐσέβεια: R. A. KEARSLEY, "A Civic Benefactor of the First Century in Asia Minor", in S. R. LLEWELYN, R. A. KEARSLEY, *New Docs* 7 (1994) 233–241; R. GORDON, "The Veil of Power", in Richard A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society,* Harrisburg, PA, 1997, 126–137 (133–134) – both on a prytanis Kleanax from Kyme; M. KARRER, "Das urchristliche Ältestenamt", *NovT* 32.2. (1990) 152–188 (184, several inscriptions from Asia Minor).

[94] KIDD, *Wealth,* 53–55, 58–62, 76–77, 112–115, 120–124, 127–129; C. OSIEK, M. Y. MACDONALD, J. H. TULLOCH, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity,* Minneapolis, MN, 2006, 157–159, 194–219.

CONCLUSION

A reading of the paraenesis on wealth in its cultural context shows that the author does not censure wealth as such but the moral dangers associated with it. 1 Timothy 6 incorporates widespread *topoi* on greed and the related moral evils and pains, on the unreliability of wealth, the higher value of spiritual goods, of *autarkeia,* and the appropriate use of wealth. The rich should share their fortune to the benefit of others.

When the author cautions against φιλαργυρία and pleads for a simple life, he does not encourage the wealthy to become poor in the manner of the Cynics.[95] Wealth comes from God and is there for proper enjoyment. The well-off should use their wealth in the service of the community. The mentality and the language is that of euergetism. The wealthy are confronted with the civic ideal of the noble and generous elites who use their assets for benefactions. Euergetism receives here a religious motivation: it marks out the Christian identity of the well-to-do and guarantees their post-mortem reward. The better-off should not aspire to social recognition in return for their beneficence. Reward is promised in the life to come.

[95] The rich are not expected to give everything to the poor (M. MACDONALD, *The Pauline Churches. Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* [MSSNTS 60], Cambridge, 1988, 190), but sharing is clearly in view in 6,18–19.

DECLARATION OF SUPPORT

On the occasion of the 25th anniversary of the Szeged International Biblical Conference and on the basis of its fertile ecumenical dialogue on the Bible, we announce that we confirm our presence at the Conference and willingly maintain it also for the future. We will assist the organizing with our advice and with our proposals concerning the Hungarian and foreign lecturers who should be invited to the Conference.

In the past 24 years, the Szeged International Biblical Conference has had 3873 visitors, 362 lectures have been given, we have received 140 foreign professors as lecturers, the lectures of whom have been published in 21 volumes, and it has also been the inspirer of the thought of translating the Jerome Bible Commentary into Hungarian with the leadership of Attila Thorday.

In the past 24 years, the Szeged International Biblical Conference has gained fame all over Europe: it is scored and appreciated by several foreign scholarly workshops. As a result, the 69th International World Conference of SNTS, the greatest academic institute of New Testament researchers will be organized for the first time in Hungary, more precisely in Szeged, following the formal invitation of Bishop László Kiss-Rigó and by the Rector of the University of Szeged, Gábor Szabó.

We wish to express our respect to the former supporters of the conference: to Prelate Géza Valentiny posthumously, to former Diocesan Endre Gyulay, to the co-president of the Conference Archbishop György Jakubinyi, to the President-Rector of Pázmány Péter Catholic University Szuromi Szabolcs, and to all our former supporters.

The undersigned express their satisfaction considering the fact that the Szeged International Biblical Conference has been a pioneer in opening its gates to the colleges of the Church over the borders of Hungary by inviting lecturers from who live as members of a minority there and thus providing them an opportunity to give a lecture and become known. And when representatives of the Jewish community and Muslim theologians were also invited, the Conference also contributed to a peaceful but at the same time unbiased interreligious dialogue.

We wish the blessing of the Almighty to the future life of the Szeged International Biblical Conference.

Szeged, 23 August, 2013

The signers:

01. Prof. Em. Dr. Joachim GNILKA,
Universitäte München, Germany.

02. S. Em. R. Dr. György JAKUBINYI Roman Catholic Archbishop of Alba Iulia,
Emeritus Biblical Lecturer of the Roman Catholic Theological Highschool
of Alba Iulia, Romania.

03. Prof. Dr. Szabolcs Anzelm SZUROMI O.Praem. PhD, PhD, Dr. Habil., DSc,
President of the Institute of Canon Law "ad instar facultatis",
Rector of the Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary.

04. Dr. József KOVÁCS PhD,
Dean of Theological Faculty of Gál Ferenc College, Szeged, Hungary.

05. Dr. Attila THORDAY PhD,
Assistant Professor of Gál Ferenc College, Szeged, Hungary.

06. Prof. Dr. Ioan Chirilă PhD,
President of Senate Babeş-Bolyai University,
Professor of Old Testament Exegesis and Theology.
Faculty of Orthodox Theology, Babeş-Bolyai University,
Cluj-Napoca, Romania.

07. Prof. Dr. Karl-Wilhelm NIEBHUR,
President EELC, Friedrich Schiller Universität Jena, Germany.

08. Zsolt MARKOVICS PhD student,
Chief Rabbi of the Szeged Jewish Community,
Graduate Rabbinical Semminary of Budapest, Hungary.

09. Prof. Dr. Jutta HAUSMANN
Department of Old Testament Studies,
Lutheran Theological University, Budapest, Hungary.
Lehrstuhl für Altes Testament
Evang.-Luth. Theologische Universität, Budapest, Ungarn.

10. Dr. Elemér SULYOK OSB,
Professor of Sapientia College of Theology, Budapest, Hungary.

11. Dr. Prof. Emeritus Pál HERCZEG,
Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary,
Budapest, Hungary.

12. Prof. Dr. Habil. Imre PERES
Debrecen Reformed Theological University, Debrecen, Hungary.

13. Prof. Dr. Habil. Božo LUJIĆ PhD,
Professor und Ordinarius für das Alte Testament
Katholische Theologische Fakultät der Universität in Zagreb, Kroatien.
Gastprofessor an der Theologischen Hochschule der Franziskaner in Sarajevo,
Bosnien und Herzegovina.

14. Lehel RÉVÉSZ
Pastor of Baptist Church in Szeged, Hungary.

15. Dr. Prof. Habil. Zsolt GERÉB,
Professor für Neutestamentliche Theologie,
Protestantisch-Theologisches Institut Cluj/Klausenburg, Romania.

16. Prof. Dr. Korinna ZAMFIR PhD,
Faculty of Roman Catholic Theology. Babeş-Bolyai University,
Cluj-Napoca, Romania.

17. Prof. Emeritus Dr. Sándor CSERHÁTI,
Department of New Testament Studies,
Lutheran Theological University Budapest, Hungary.

18. Dr. Mario CIFRAK PhD,
außerordentlicher Professor am Lehrstuhl für das Neue Testament,
Katholisch-theologische Fakultät, Universität Zagreb, Kroatien.

19. Dr. Tibor MARJOVSZKI PhD, Associate Professor,
Head of Department of Biblical Theology and History of Religions.
Debrecen Reformed Theological University, Debrecen, Hungary.

20. Prof. Dr. Habil. Gábor BARNA DSc,
Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Szeged.
MTA–SZTE Research Group for the Study of Religious Culture, Hungary.

21. Dr. Gergely JUHÁSZ Associate Professor,
Liverpool Hope University, England.

22. Dr. Josef SZÉCSI,
Professor of Philosophy of Religions, Jewish University, Budapest, Hungary.
General Secretary of Christian Jewish Society, Hungary.

23. Dr. Zoltán OLÁH PhD, Associate Professor,
Faculty of Roman Catholic Theology of Babeş-Bolyai University,
Cluj-Napoca/Alba Iulia, Romania.

24. Prof. Dr. Habil. Levente Balázs MARTOS,
Chair of Biblical Studies, Theological College of Győr, Hungary.

25. Prof. Dr. Habil. Imre KOCSIS PhD,
Faculty of Theology, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary.

26. Dr. Szabolcs CZIRE PhD, Assistant Professor,
Unitarian Faculty, Protestant Theological Institute of Cluj-Napoca, Romania.

27. Prof. Dr. Habil. Mihály KRÁNITZ PhD,
Faculty of Theology, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary.

28. Dr. Rita PERINTFALVI Associate Professor,
Institut für Bibelwissenschaft. Universität Wien, Österreich.

29. Dr. Márta CSERHÁTI PhD, Associate Professor,
Department of New Testament Studies,
Lutheran Theological University, Budapest, Hungary.

30. Dr. Viktor NYÚL PhD, Associate Professor,
Theological College in Pécs, Hungary.

31. Dr. Melinda SZÉKELY, PhD, Associate Professor,
Department of Ancient History, Faculty of Arts,
University of Szeged, Hungary.

32. Dr. György KOVÁCS PhD of Economics, Associate Professor,
Faculty of Economics and Business Administration, Division of Finance,
University of Szeged, Hungary.

The Bible is for Everyone!

The Hungarian Revised New Translation has been published

Our motto, "the Bible is for everyone" is, on the one hand, self-explanatory since anyone in Hungary can have access to the sacred books of the Christian faith in numerous translations and formats. On the other hand, however, it has not always been so. It has been scarcely five hundred years since European thinking in the Reformation, fertilised by Humanism, reached that the Word of God could not only be read by the elected few, but could reveal its treasures for every literate person by the new translations the Holy Scripture to the mother tongue. It is not an accident that the Hungarian Bible Society (MBTA) has chosen this sentence as the motto of the recently published Revised New Translation (RÚF, 2014), referring to the importance of the Bible translation with regard to the cultural, religious and personal life.

The Bible which is mainly used by protestant and orthodox churches was first published in 1975, closing a period of almost 30 years when the Protestant Churches in Hungary were taking every effort to renew the traditional Károli Bible and to communicate the Word of God in present-day Hungarian. It was in 1990 when the first revision of this new translation has taken place. (We talk about Bible revision when a popular, extensively used old translation is renewed, because we do not wish to make a totally new translation.) In 2014 the latest revision of the New Translation came out.

There are generally three reasons why Bible societies or other organizations make Bible revisions worldwide: 1. advancements in Biblical studies, 2. constant transformation of the language and 3. social changes that often make the Christian Churches face new situations in their mission. All these three reasons have played a role in the present revision. The work started in 2006 with collecting the remarks of the reading public. Until the end of the revision process in 2012 roughly thirty thousand remarks were addressed to the Hungarian Bible Society. The substantial revising work could begin in 2009.

The revision was carried out by the Committee of the Care of the text of the MBTA which comprised heads of Biblical studies departments from seminaries and theological faculties of the 12 member churches of the MBTA. Their task is scholarly and professional monitoring of the Bible translations and revisions. Out of this group the smaller revision team was selected. The revision aimed at correcting the outdated formulations of the former translation, the ambiguous, inconsistent or clumsy solutions. We gave special attention to appropriate and good Hungarian phrasing with an elevated style. We also changed the textual solutions where the New Translation followed a path which was so far independent or different from the majority solutions of the Bible translations.

In the Old and New Testament we have balanced the number of the textual, translational and cultural notes. In the new edition asterisks at the end of the verses call the readers' attention to these notes. In the spirit of the Reformation principle "the Bible interprets itself" we have reviewed and amplified the number of cross references, renewed the maps and the Appendix (Table of Biblical Weights and Measures, Differences in Verse Numbering with Relation to the old Károli Bible etc.) Finally, the layout, which is totally new and yet in style it resembles the previous edition, has hopefully made the text easier to read even for our elderly readers.

The publication of the RÚF 2014 was made possible by the continuous trust of the member churches and supporters of the Hungarian Bible Society, as well as the three-year financial support of the United Bible Societies and the American Bible Society.

Hungarian Bible Society

For more information see: www.bibliatarsulat.hu

A New Hungarian Translation of the New Testament

Translated by László Tamás Simon OSB, to be published in August 2014 by the Archabbey of Pannonhalma

---

This new pocket edition of the New Testament is based on the text of Nestle–Aland, *Novum Testamentum Graece* [28]2012. It goes without saying that the translation process itself took far more time than the two years that have passed since Nestle–Aland 28 came out. As is well known, the textual differences from the previous edition only occur in the Catholic Epistles.

Since "literal" and "free" represent only rather inaccurate and questionable descriptive terms for translation and do not in fact constitute a real distinction, the present translation is an attempt to break out of this dichotomy. One does not need to be abreast of the philosophy of Heidegger, Derrida, or Ricoeur, nor be an assiduous reader of G. Steiner to realize how important the philosophical reflection on translation has grown to be in the current intellectual milieu. All translation is of necessity interpretation – not simply a preparatory step to interpretation, but always the result itself of interpretation. In other words, translation is more than pure decoding. Consequently, the alternative of dynamic/functional equivalence *versus* formal equivalence, though sometimes still staunchly defended in some circles, turns out to be a false dichotomy, just as the distinction accuracy *versus* readability appears to be another false choice. Understanding texts is essentially different from merely accumulating suitable dictionary meanings of all the words in all the sentences.

Not only has this present translation aimed at taking into consideration the various theological perspective and emphases of the diverse New Testament authors and how these characteristics may modify the meaning of certain terms, but it has also endeavored not to lose sight of the different literary genres that can be found in the New Testament. Although this translation is the work of a Catholic, it has been an ecumenical project in that the translator (professor of the New Testament at the Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Rome; lecturer at Saint John's University, Collegeville MN, and from 2004 a member of the Colloquium Oecumenicum Paulinum) is heavily indebted to commentaries, monographs and articles authored by exegetes and scholars of various denominational backgrounds, and the translator has done his best to integrate into the translation the most solid results of New Testament scholarship. Since, for historical reasons, in Hungarian the terminological differences in the language of the New Testament run deep, the translator is fully aware that any endeavor to produce a denominationally neutral terminology seems destined to a rather limited success. In other words, no one can jump over his own shadow.

Being a pocket edition, footnotes are reduced to the essential. Bearing in mind that in similar editions of the New Testament, the introductions to the single books not infrequently tend to be rather superficial, the present edition follows different guidelines. A general introduction briefly presents the edition itself, the text of the New Testament, and the felicitous situation of Catholic biblical scholarship resulting from the publication of encyclical letter *Divino Afflante Spiritu* (1943). A short epilogue is dedicated to the question of how to read the Bible. Otherwise, only four introductions are inserted into the volume according to the four main literary genres of the New Testament (gospel, acts, letter and apocalypse). Nevertheless, before each book a detailed outline of its structure can be found. Moreover, passages that are unequivocally identified by Nestle–Aland 28 as Old Testament quotations, are printed in italics in the text, and a list of these quotes is added at the end. A simplified version of the gospel parallels (taken from K. Aland *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart [13]1985, 551–575) can also be consulted at the end of the volume.

The main goal of this project was to produce a translation sensitive to the original and available to a large target-language audience. Has the translator succeeded in doing his work? Has he been an attentive reader? Reading aright, as Percy Lubbock remarked, "is a forlorn enterprise…but there are degrees of unsuccess". Now it is the readers' turn. They are invited to judge. The proof of the pudding is in the eating.

László T. Simon OSB

Kiadja a 

6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.
www.press.u-szeged.hu

Felelős kiadó: Dr. Benyik György
Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő
Méret: B/5, példányszám: 400, munkaszám: 32/2014.